

44.892

OSZK

1

CANTERBURY-I ANSELMUS REALIZMUSA

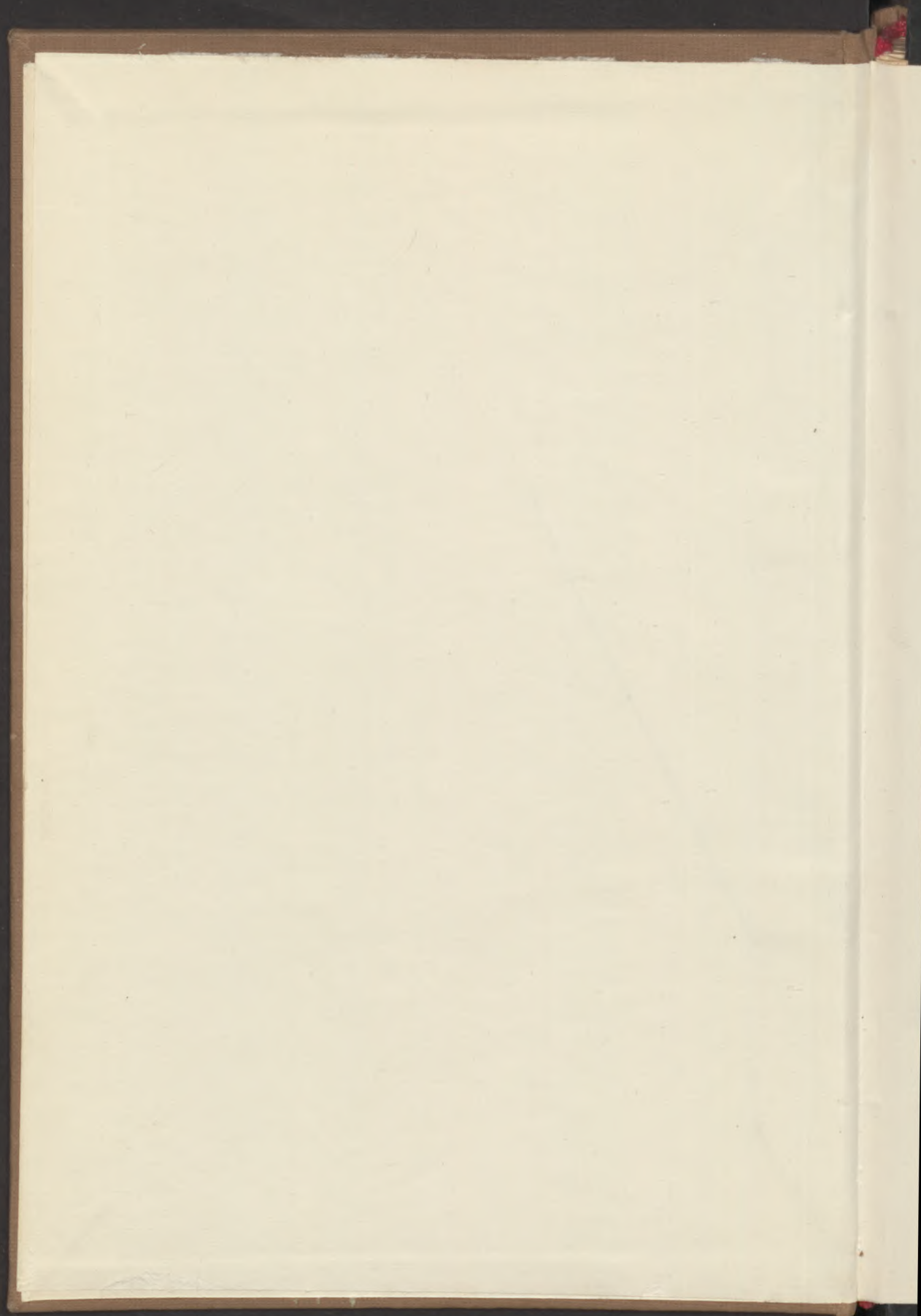
FORRÁSTANULMÁNY A KÖZÉP-
KORI FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉHEZ

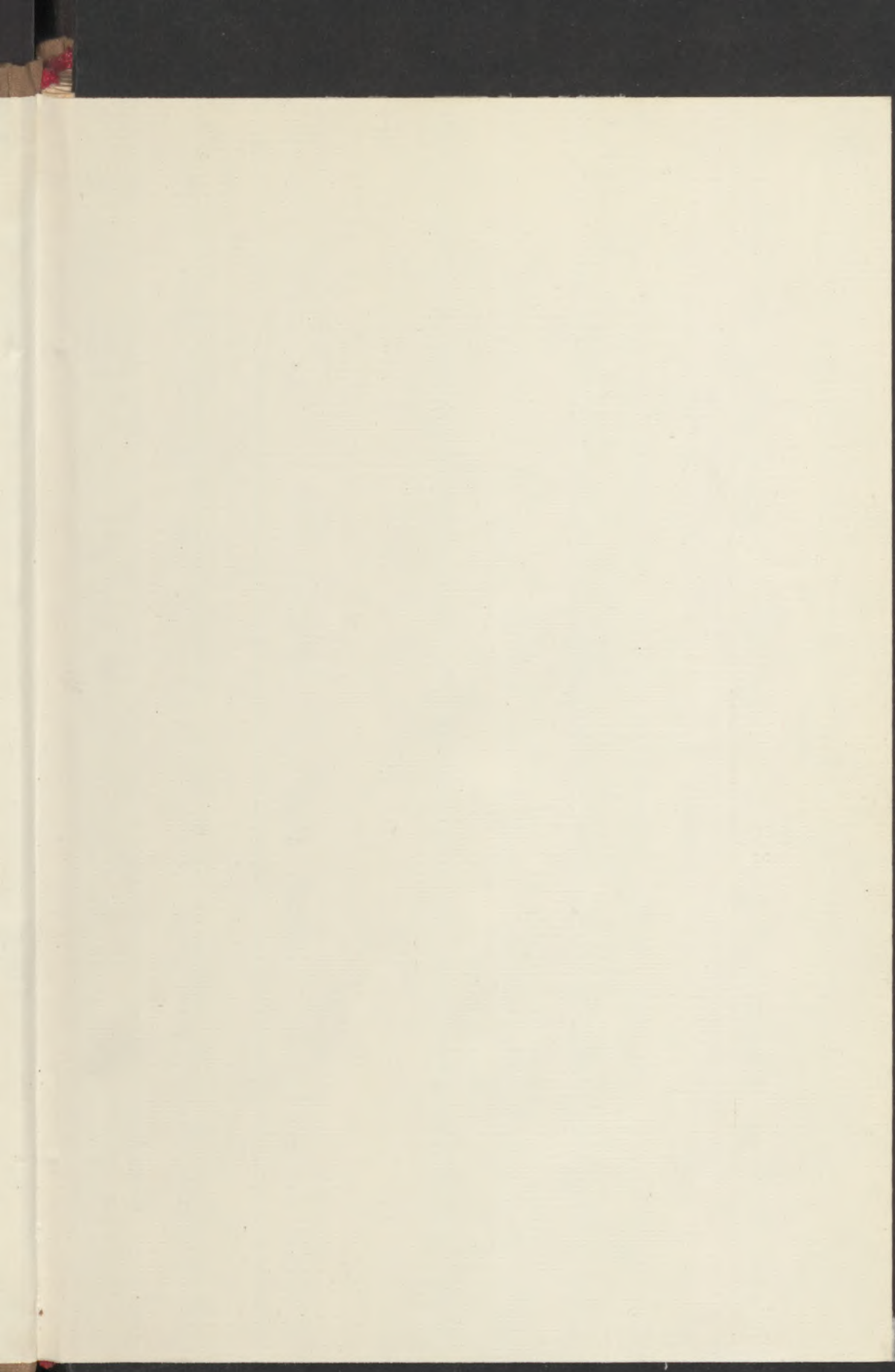
IRTA
IFJ. VICTOR JÁNOS

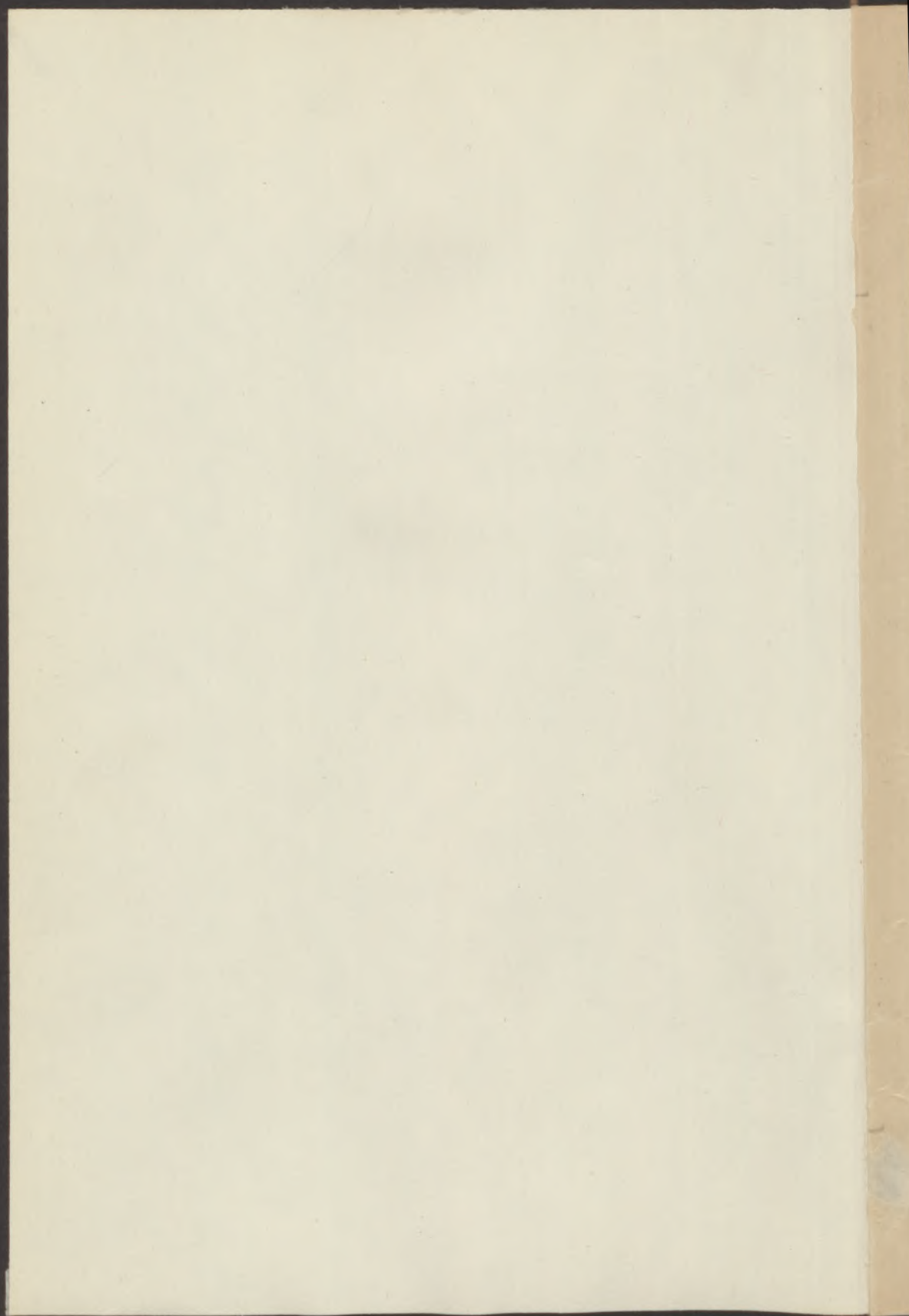
I. FÜZET

BEVEZETÉS. — I. RÉSZ:
ANSELMUS RACIONALIZMUSA

BUDAPEST 1924







CANTERBURY-I ANSELMUS REALIZMUSA

FORRÁSTANULMÁNY A KÖZÉP-
KORI FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉHEZ

IRTA
IFJ. VICTOR JÁNOS

I. FÜZET

BEVEZETÉS. — I. RÉSZ:
ANSELMUS RACIONALIZMUSA

TAHITÓTFALU
NYOMATOTT A SYLVESTER KÖNYVNYOMDÁBAN
1924.

Ch. sp.
1209 v



44.892/1



M. N. MUZEUM KÖNYVTÁRA
I. Nyomat. Növekedéskönyv
1324 év 681 sz.

TARTALOM:

	Lap
Bevezetés	1
1. Anselmus jelentősége a középkori filozófia történetében	1
2. A realizmus, mint alkalmas rendszerezési szempont Anselmus ismer- tetésénél	3
3. Anselmus realizmusának vizsgálata önmagáért	5
4. Az „universalia“-kérdés hordereje	6
5. Anselmus viszonya az universalia-vitához	10
6. Anselmus filozófiájának filozófiatörténeti összefüggései	12
7. Anselmus műveiről általában	14
8. Szemle az egyes művek filozófiai tartalma felett	16
9. A tárgyalás felosztása	21

I. RÉSZ.

Anselmus racionalizmusa.

I. fejezet.

Anselmus dialektikája

1. Műveinek áttetsző logikája	22
2. A szillogizmus szerepe Anselmusnál	23
3. Logikájának öntudatossága	26
4. Apriori elemek	28
5. Logikai intuitív megismerései	29
6. Ethikai intuitív megismerései	32
7. A tapasztalati megismerés szerepe Anselmusnál	34
8. Objektív racionalizmusa	36
9. Matematikai, esztétikai és jogi mozzanatok	38

II. fejezet.

A szemléleti és fogalmi megismerés Anselmus szerint.

1. A lélek és az érzékszervek	41
2. Az érzékelés igazsága	44
3. A „belső érzék“ és a „ratio“ viszonya?	45
4. A lélek aktivitása a szemléleti megismerésben	48
5. A fogalmi megismerés	52

III. fejezet.

Anselmus felfogása az érvényes ismeretről.

1. „Ratio“ és „intellectus“ viszonya Anselmusnál	57
2. A gondolkodás logikai értékelése a Gaunilo-vitában	59

IV

	Lap
3. Az érvényes gondolat és létező tárgya	61
4. Téves és kétes tartalmak az „intellectus”-ban?	63
5. A „De Grammatico” problémája	65
6. Léttartalom és létezés összeolvadása	67
7. Az „isten világozottság” szerepe Anselmus ismeretelméletében	69

IV. fejezet

Az értékelő ész.

1. Az ész az akarat szolgálatában	72
2. Anselmus korábbi értékfogalmai	74
3. A „bonum” későbbi fogalma	77
4. Az ész értékelő funkciója	80
5. Létezés és érték összefolyása Anselmusnál	83

V. fejezet

Gondolat és nyelv harca Anselmusnál.

1. Anselmus törekvése a nyelv és gondolat külön választására	85
2. „Mentis locutio”	86
3. A „De Grammatico” jelentésemelése	87
4. A „Veritas enunciationis”	89
5. Anselmus jelentés-elemzései	90
6. A szavak uralmának maradványai	95

VI fejezet

Filozófiai és teológiai módszer Anselmusnál.

1. Filozófia és teológia tisztázatlan viszonya Anselmusnál	97
2. A teológia tárgya is racionális	98
3. Anselmus feltétlen orthodoxiája	100
4. Az auktoritás, mint korrektívum	102
5. „Credo ut intelligam”	104
6. A hit, mint logikai előzmény	108
7. A hit, mint pszichológiai előzmény	109
8. Az auktoritás kikapcsolása	111
9. Tiszta racionalizmus Anselmusnál	114
10. Anselmus racionalizmusát tagadó vélemények	116

BEVEZETÉS.

1. Anselmus jelentősége a középkori filozófia történetében.

Canterbury-i Anselmusnak jelentőségét a középkori bölcsélet történetében különbözőképpen állapítják meg a filozófia történetirői, többnyire aszerint, hogy milyen felfogásuk van magáról a középkori filozófiáról. Ha abban lényegileg az egyházi tan hálójába befogott szabad gondolat szárnyverdesését látják, amely előbb vagy utóbb ki kellett, hogy vivja a teljes felszabadulást; más szóval, ha a skolasztikában egy filozófia-ellenes hatalmat látnak, mely a benne állandóan erjedő filozófiai „forradalom” és meg nem szűnő külső filozófiai ostromok ellenére, szívósan tudta magát fenntartani évszázadokon át: akkor ebben az egész küzdelemben nehezen tudják elhelyezni az egyházi dogmának szigorúan hódoló bec i apátot, majd egyháztörténelmi jelentőségre emelkedő canterbury-i egyházfejedelmet. Az ő gondolatvilágában semmi szerepe nincs ilyesféle feszültségnek egyházi tan és gondolkozás között, — sem öntudatosan, sem lappangó módon. Épen ezért *Hauréau*¹ szerint „Szent Anselm nem is tartozik voltaképpen a középkorba, csak épen születése dátuma szerint”. Valójában ő „az utolsó egyházi atya”, — egy elmúlt korszak késői kivirágzása, miközben körülötte már új, más áramlatok formálták a szellemi élet képét. Ezzel ellentétben azok, akiknek szemében a középkori filozófia lényege épen a skolasztikában bontakozik ki, akik tehát az egész korszak értelmét abban látják, hogy fokozódó sikerrel épített ki egy az egyházi tannal nemcsak egybeilleszkedő, hanem annak egyenesen szolgálatjára álló gondolatrendszert: azok Anselmust állítják oda az egész korszak élére, mint annak legelső kimagasló jellegzetes képviselőjét. Őt tartják „a sko-

¹ *Hauréau*: De la Philosophie Scholastique, I. 194. „Jamais il n'a formé le coupable dessein d'ajouter quelque article aux vérités dogmatiques: il a cru simplement que ces vérités enseignées, révélées par la sagesse divine pouvaient être acceptées sans violence par la sagesse humaine, et qu'ainsi la raison ne devait pas être réputée l'ennemi de la foi. St. Anselme est le dernier des Pères de l'Eglise: il n'appartient au moyen âge que par la date de sa naissance: sa méthode et celle des Cyprien, des Athanase, des Augustin.”

Ifj. Victor J.: Canterbury-i Anselmus realizmusa.

lasztika atyjának".¹ A skolasztika jelentett bizonyos tudományos vizsgálódási és tárgyalási módszert is. Ebből a formai szempontból majd csak Abälard adja meg az első nevezetes lökést („Sic et non“-jával) a skolasztikának, — de ami a tartalmi programját illeti, az világosan jelentkezik Anselmusnál, — és nála először tisztán és öntudatosan, a „fides quaerens intellectum“ jelszavában.² Ha *Picavet*-val „összehasonlító“ módszerrel egységes fejlődési folyamatba foglaljuk a skolasztikát a középkori arab és zsidó bölcselettel és az egészet a neoplatonizmus kiszélesedett, szétágazott és megint összetalálkozó áramlataként szemléljük,³ akkor Anselmus azért fontos, mert tipikus hordozója a plotinosi örökségnek,⁴ (talán maga Plotinos óta nem volt hozzá ennyire jellegzetesen hasonló szellemű gondolkozó!), — egyébként pedig függő viszonyba jut Scotus Eriugena-val. — És így tovább.

De akármilyen szempontból nézzük is, egyaránt bizonyos, hogy *Anselmus a filozófia-történet, és általában a szellemtörténet egyik legérdekesebb korának, a népvándorlás romjain újjáépülő Nyugateurópa első századának, a XI.-nek, legkimagaslóbb alakja*. Méltán állították, nem egyszer már, VII. Gergely mellé, mint akivel együtt „dicsősége a restauráció és ama végleges alapvetés korának, amit a XI. század jelent“, — a nagy pápa a gyakorlati élet színterén, ő maga a tudomány világában.⁵

A mult század második felében fellendült középkori filozófia-történeti vizsgálódás nem is kerülte el Anselmus alakját. Összefoglaló filozófia-történeti művek még mindig beérik néha annak megállapításával, hogy az „universalia“-vitában a nomina-

¹ *Grabmann*: Die Gesch. der schol. Methode. I. 259. „Der wahre und eigentliche Vater der Scholastik.“

² *Baeumker*: Die christl. Philosophie der Mittelalters. (Die Kultur d. Gegenwart I. V. 347. „Anselm's „Credo ut intelligam“ hat jenen Bestrebungen („dem erwachenden philosophischen Denken“) die Formel gegeben.“ — U. o. 374. „Hatte Anselm... die inhaltliche Richtung angegeben, in welcher die Scholastik sich zunächst vorwiegend bewegt, so schuf Abälard ihr die Form.“

³ *Picavet*, Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies Médiévales VII. „... Plotin est le véritable maître des philosophes du moyen âge...“

⁴ U. o. 70. „Cette période médiévale... nous révèle des types disparus... des mystiques comme Plotin ou Saint Anselme, qui sont des métaphysiciens subtils et des hommes capables de donner aux affaires pratiques une excellente direction...“ — U. o. 149. Scotus Eriugena hatásáról az „orthodoxokra“.

⁵ *De Wulf*: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 135 „Er ist der Gregor VII. der Wissenschaft...“ — *Grabmann* i m-ben *De Wulf*-ra hivatkozik, mint a párhuzam felállítójára, amikor (I. 261.) annak továbbfejlesztésével találó jellemzését adja Anselmusnak — De a párhuzamot már *Ritter* felállította: Geschichte der christl. Philosophie. III. 316. „Er nimmt zu seiner Zeit in wissenschaftlicher Rücksicht fast dieselbe Stellung ein, welche zu derselben Gregor der VII in praktischer Hinsicht behauptete.“

lista Roscellinus-szal szemben a realizmus érdekében szólalt fel, — ismertelve természetesen még ezen kívül a hírhedt „ontologiai istenbizonyíték” megszületését a Proslogiumban és a Gaunilo kritikájában nyert első tűzkeresztségét. — De ezzel szemben találunk már hasonló művekben itt-ott behatóbb elmélyedést is Anselmus gondolatvilágába. És monográfiáknak növekvő sora foglalkozik ennek a gazdag világnak a feltárásával.¹

Ugy hisszük mégis, hogy nem végzünk felesleges munkát, ha ebben a tanulmányunkban újra vizsgálat alá vesszük Anselmus gondolatvilágának filozófiai elemeit. Hiszen az a közhely, hogy az emberiség történetének nagyjai késői évszázadok után is *élnek*, épen azt jelenti, hogy még oly aprólékos és mindenre kiterjedő vizsgálat sem „intézheti el” őket. A velük való foglalkozás mindig újra nyereséges és indokolt.

2. A realizmus, mint alkalmas rendszerezési szempont Anselmus ismertetésénél.

Hogy tárgyunkat e tanulmány kereteihez mértén terjedelmében némileg szűkítsük, nem vállalkozunk Anselmus filozófiájának annak minden vonatkozásában való felölelésére, hanem „realizmusát” állítjuk vizsgálódásunk középpontjába és az ezzel egy vagy más uton összefüggő mozzanatokra szorítunk. Alig marad Anselmus gondolatvilágának olyan területe, amelyre ne nyílnék tanulságos kilátás épen ebből a nézőpontból, ha azt kellő magasságban foglaljuk el.

Egyébként, még ha Anselmus egész filozófiáját akarnók is áttekinteni, akkor is magunknak kellene, többé-kevésbé önkényesen választanunk valamilyen szempontot, amelyből kiindulva rendszert vihetnénk tárgyunkba. Anselmus töredékekben adta át a világnak, ami mondani valója volt. Minden tanulmánya egy-egy külön kérdés-komplexummal foglalkozott. Közöttük természetesen megvan az összefüggés. Már azok a szálak is, amelyekkel művei kifejezetten utalnak egymásra, utmutatásul szolgálhatnak egységes rendszerbe kapcsolódásuk

¹ A részletkérdésekkel foglalkozókon kívül legfontosabbak: Hasse: „Anselm von Canterbury.” Leipzig, 1843. — Hoerne: „Anselmi Cantuariensis philosophia . . .” Leipzig, 1867. — Van Weddingen: „Essay critique sur la philosophie de Saint Anselme de Canterbury.” Bruxelles, 1875. — De Vorges: „Saint Anselme.” Paris, 1901. — Anselmus theológiájának összefoglaló ismertetése (egy magyar bencés tollából) Oecsényi: „De theologia Sancti Anselmi.” Brunn, 1884. — Az Anselmus-irodalomnak újabb lökést adott halálának (1109) nyolcszázéves évfordulója. A „Revue de Philosophie” 1909. dec.-i számát egészen Anselmus emlékének szentelte. — L. egyébként a dolgozatunkhoz csatolt bibliografiát

feltárására.¹ Kétségtelen, hogy Anselmusnak egyik főerőssége a rendszeresség, — és szemelláthatólag halad egyik művében a másik után lépésről-lépésre valami egységes színhézs felé.² A skolasztika élén egyebek között épen ez jelöli ki előkelő helyét, amit méltatói mindig kénytelenek kiemelni.³ De egyrészt fájdalmasan csonka is maradt élete műve,⁴ másrészt nem szabad ezt a szisztematizmust tulbecsülni: ha valaki megkísérelti összeállítani Anselmus gondolatrendszerét, az egymástól néha több évtizednyire keletkezett művek közt nem egyszer az eltolódott gondolat kiegyenlítésével kell bajlódnia. És ami a mi szempontunkból a legfontosabb negatívum Anselmus rendszerességében: ennek a rendszernek a csomópontjait theologiai problémák alkotják.⁵ Ami azoknak kihagyása után mint filozófiai szövedék megmarad, már egyáltalán nem szembe-

¹ A „Monologium” bizonyos vélt fogyatékoságán akar segíteni, „Prooemiumának” tájékoztatása szerint a „Proslogium” — Ugyancsak a „Monologium” igazság-tanát (kifejezett hivatkozással) akarja kifejtetni a „Dialogus de Veritate” (Cap. I): Az itt elért eredményeken (a „rectitudo” fogalmán) épül fel az a két másik mű, amelyeket maga a „Dialogus de Veritate” előszavában egy csoportba foglal önmagával: „De libero arbitrio” és „De casu Diaboli.” A „Monologium” Trinitas-tanán épül fel a „De Fide Trinitatis” vitairat. És mindakettőn a „Cur Deus Homo”. Ennek az utóbbinak kiegészítése és lényegének az előző művek tartalmával szorosabb kapcsolatba hozatala a célja a „De Conceptu Virginali et de Peccato Originali.” (Utalások benne a „Cur Deus Homo”-ra: Cap. XVIII; XXII.) „De Veritate” és „De Casu Diaboli” eredményeire: Cap. V. — A még nem említett jelentékenyebb iratok közül „De Processu Sancti Spiritus” természetszerűleg kapcsolódik a fentebb említett Trinitas-tárgyu fejtegetésekhez, a „De Concordia...” pedig, Anselmus utolsó nagyobb műve, ugyyszólván minden előző mű főgondolatait foglalja egy csomóba, sokszor régebben már megirtak ismétlésébe esik, sokszor másutt csak érintett kérdéseknek adja teljes kifejtését. (Az isteni „prae-scientia” problémái a „De Casu Diaboli”-ban már „breviter interim” tárgyalva, Cap. XXI; a „necessitas” különböző fajtáit már a „Cur Deus Homo” röviden előadta, II. Cap. XVIII.) stb., stb.

² Erdmann: Grundriss der Gesch. der Philosophie I. 258. „Bei Anselm ist das Denken so an die systematische Form gebunden, dass die chronologische Folge seiner Werke mit der vom System geforderten Reihe zusammenfällt...”

³ De Wulf, i. m. 135. „(Anselm) versucht die erste Systematisierung der scholastischen Philosophie”. — Grabmann (i. m.) szerint Anselmus gondolkozásában a „ratio” három funkciójának (l. alább) egyike épen a rendszerezés: „Die Vernunfttätigkeit soll eine zusammenfassende Übersicht über einzelne Gebiete der Glaubenslehre bezwecken” stb.

⁴ Közelgő halála megakasztotta annak a tervének megvalósításában, hogy még egy értekezést írjon, — „de animae origine” — amelyről utolsó napjaiban úgy nyilatkozott, hogy „nescio utrum aliquis eam (sc. quaestionem) me defuncto sit absoluturus” (Eadmer: De Vita S. Anselmi Gerberon-nál 252 E.) — Ezzel a „quaestio”-val kapcsolatban sok olyan pontra fényt vetett volna Anselmus, mely így számunkra homályban maradt gondolatvilágában

⁵ Ebből a szempontból l. Anselmus műveinek megkísérelt rendszerbe foglalását Grabmann i. m. I. 330 sk.

szökő rendszer. *Picavet* megállapítása helyes: Anselmus művei „szoros egységbe kapcsolódó theologiko-metafizikai szisztémát nyújtanak, ha az ember elemzi és csoportosítja tartalmukat.”¹

3. Anselmus realizmusának vizsgálata önmagáért.

De eltekintve is attól a szélesebb körű kilátástól, amelyet Anselmus realizmusa szempontjából nyerünk egész gondolatvilágára, indokolt volna épen a realizmusát vizsgálat alá venni.

Két túlzásba esett a még gyermekkorát élő filozofia-történet a középkori „universalia”-vitát illetőleg. Az egyik az volt, hogy megtette az egész középkori filozófiai fejlődés tengelyévé. *Cousin*, aki szövegkiadásával hozzáférhetővé kezdte tenni ennek az egész kérdésnek a történeti anyagát, esett először áldozatul ennek az optikai csalódásnak.² Az ő nyomában *Hauréau* is „le problème scolastique”-nak nevezi és a középkori filozofiáról írt műveinek gerincévé teszi az „universalia” kérdését.³

A másik túlzás, mely csak rövidéletű lehetett, az volt, hogy az „universalia” problémájának alapján három táborot állítottak fel: a *realistákét*, a *nominalistákét*, és az ellentétet összeolvasztó *conceptualistákét*. (Vagy, ha ezt a kifejezést jobban körülhatárolt értelmében vesszük, mindjárt negyedik főcsoportnak ideiktathatjuk az előbbiektől megkülönböztetett „*mérsékelt realistákat*.”) Ez megfelel a fejlődés belső dialektikai menetének, de a történet tényeire alkalmazva kártékony szimplifikációnak bizonyul. Már *Johannes Saresberiensis* 8 különböző álláspontot ismertet „*Metalogicus*”-ában⁴ és *Prantl* ugyanennek az írónak és kortársainak egyéb műveiből (már 1865-ben, az akkori kevésbé előhaladt kutatás alapján) könnyen kiegészíti a felsorolást 12 tagra! A „nominalizmus” és „conceptualizmus” határvonalai nagyon bizonytalanok. (Főképpen a nominalizmusra vonatkozó források hiányossága vagy elfogultsága miatt.) A realizmus gyűjtőneve alatt egymástól eltérő árnyalatok nagy sokasága szorong, megkövetelve a gondos különválasztást. Sőt még a realizmus és nem-realizmus közötti határvonal is vitatható és *Hauréau* messzire visszanyúló történeti szemlélődés alapján jut oda, hogy megállapíthassa a

¹ I. m. 186.: „Ses oeuvres, analysées et rapprochées, offrent un système théologico-métaphysique, d'une unité et d'une liaison incontestables.”

² „Ouvrages inédites d'Abélard” (1836) bevezető tanulmányában (LVI skk.)

³ „De la Philosophia Scolastica” c. műve bevezető fejezetei közül az egyik (I. kötet II.) „Du problème scolastique” címen ismerteti.

⁴ L. idevonatkozó passzusait idézve: *Prantl*, *Gesch. der Logik im Abendlande* II. 118. skk.

vizsgakérdést, amelyre adott felelete eldönti: realista-e egy gondolkozó, vagy nem.¹ „Az universale-k problémája bizony nagyon komplikált dolog!”²

Ez az utóbbi kijelentés azonban csak annál fontosabbá teszi az általánosságok félretevésével egyes konkrét bölcseleti állásfoglalások beható megvizsgálását. Másrészt az „universalia” kérdésének régi tulbecsülése nem jogosít fel mai tisztább látásunk mellett arra, hogy mi viszont lebecsüljük a jelentőségét. A tévedés nem is abban volt, mintha kelleténél súlyosabb kérdésnek tekintették volna, hanem csak abban, hogy mellette nem vettek észre más, a középkori gondolkozásnak szintén elevenéig ható problémákat. Cousin minden idők filozofálásának alapkérdését látta megjelenni — sajátos középkori kontextusban — az universalia-problémában.³ És a középkori gondolkozás jobb megértése azóta nem gyengítette, hanem csak megerősítette ennek a belátásnak az igazságát.

Ha tehát egészen különálló részletkérdés volna is, akkor is vonzó és hasznos munka volna annak a tisztázása, hogy milyen is volt, miben is állott a realizmusa egy olyan kimagasló középkori gondolkozónak, mint Anselmus.

4. Az „universalia”-kérdés hordereje.

Lényeges azonban, hogy a realizmus mivoltát teljes horderejében szem előtt tartsuk, — akkor válik Anselmus realizmusa pusztá részletkérdéssnél nagyobb tárggyá: kiszélesedik egész filozófiájának termő talajává.

Vitatható, hogy történetileg csakugyan olyan fontos szerepet játszottak-e az „universalia”-vita kifejlődésében Porphyrios Isagoge-jának közismert kérdései, — mint ahogy a történetírók egyidőben beállították a dolgot.⁴ De ha az egész vita nem függött is, keletkezését tekintve, teljesen ettől a Porphyrios-fejezettől, annak szövegében kétségtelenül irányító erejű, jelmondszerűen tömör szavakban — s ugyanekkor eldöntetlenségében ingerlően és kihívóan — állott a középkor elé az egész kérdés. A Boëthius fordításában: „*Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in nudis intellec-*

¹ A kérdés így szól: „L'universal en soi, séparé des choses, se trouve-t-il ailleurs que dans l'intellect humain?” — I. m. I. 71.

² De Wulf. — I. m. 125.

³ I. m. LXVI. „Les expressions de ce problème, varient suivant les diverses époques de la philosophie et de la civilisation... mais ce problème est toujours celui qui à toutes les époques, tourmente et féconde l'esprit humain...” Idézi Hauréau i. m. I. 44.

⁴ Cousin volt e tekintetben is az irányító szellem (Tennemann és mások nyomán haladva maga is) i. m. LVI. I. közölt megállapításaival. (Ueberweg—Heinze: Grundriss der Gesch. der Philosophie II. 21. §)

tibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.“ A kérdések mélyen belenyulnak az ismeretelmélet és a metafizika körébe s azért is hagyta őket itt nyitva *Porphyrios*, akinek kétségtelenül meg volt reájuk a maga neoplatonikus felelete. *Aristoteles* kategóriáit magyarázva itt, a logika területén mozgott, közös talaján úgy a peripatetikus, mint az akadémikus bölcselőknek. Elég volt hát épen csak megpendítenie a kérdéseket, hogy a „kategoriák“ kommentálásából esetleg reáharúllható messzebbmenő következtetések ellen bejelentse neoplatonikus álláspontjának a fenntartását.¹ S ettől kezdve itt állottak ezek a kérdések a logika mezején, mint útmutatók a határon túl fekvő széles területek, a metafizika birodalma felé.

Ez a nagy birodalom nem volt érintetlen, szűz talaj. Az ókori gondolkozás már szélteben-hosszában bekalandozta. Igazában újat nem fedezhetett már fel benne a középkor. Kimutatható, hogy mindazok az eredmények, amikre a középkori gondolat eljutott az „universalia“-probléma megoldásának kísérletei révén, már szerepeltek egyszer „a nap alatt“ az ókorban.² Mégis úgy vonzotta ez a terület az ébredező középkori gondolkozást, mintha még soha fel nem tárt titkokat rejtegetne, mert — ő előtte csakugyan új és ismeretlen volt. Vonzotta volna akkor is, ha *Boëthius* nem adja is fel neki formálisan a *Porphyrios*-szövegezte problémákat. Az egyházi közvetítéssel átszármazott ókori örökségből meglehetősen kimaradt a metafizikai elem. *Aristoteles* logikájából valami megvolt benne, — de metafizikája az egyházi tannal még nagyon kiegyenlítetlenül állott szemben, semhogy továbbplántálása biztosítva lett volna. Ugyancsak idegen, sőt monizmusa miatt ellenszenves volt az egyházi tan számára a neoplatonikus metafizika. Csak bizonyos platoni elemek éltek és hatottak tovább neoplatonikus verzióban *Augustinus* közvetítésével. Ezt a hiányzó metafizikát indult el hát pótolni, tőle telhetőleg, a középkori bölcsélet, ezért váltak számára olyan aktuálisakká a *Porphyrios* kérdései.³

¹ L. erről *Hauréau* i. m. I. 86—87.

² *Löwe*: Der Kampf zw. dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter. 1—31. „Das Mittelalter hat den Kampf weder geschaffen, noch eine Lösung zu Stande gebracht, die nicht schon vor ihm im wesentlichen gegeben war.“ (Idézi *Ueberweg—Heinze*, i. m. 163)

³ *L. Willmann*: Geschichte des Idealismus. II. 344 „Das zu Ende des XI. Jahrhunderts auftretende Problem der Universalien zeigt, wie man die Lücke zu schliessen suchte. Dieses Problem ist eine metaphysische Frage, die dahin zielt, in welchem Sinne unsere Begriffe auf ein Reales gehen; die platonischen Ideen bildeten dabei den Orientierungspunkt und die Begriffslehre der Logik den Ausgangspunkt. Die Lösung des Problems war der erste Schritt zur Gewinnung einer Metaphysik, insbesondere einer Ontologie.“

A kardinális kérdés természetesen az első: vajjon a genusok és speciesek, vagy *Boëthius* közös terminusával: az „universale“-k léteznek-e, vagy pedig pusztán értelmünkben vannak-e meg? Ha az utóbbi eset áll fent, akkor természetesen tárgytalanok a további kérdések, az „universale“-k létezésének közelebbi módozatait illetőleg. Ezek a kérdések má¹ csak a realitákat érdeklik és a rájuk adandó felelet a realisták között tesz további osztályozást, akik számára már eldöntött dolog, hogy az „universale“-k nem pusztán az értelemben találhatók meg, hanem azon kívül is, — „léteznek“.

Ez az első kérdés nyilván a filozófia sorsába mélyen bele-vágó kérdés volt, de rosszul fölvetve. Csonka diszjunkcio elé állította oda a középkort és ezért lehetetlenné tette számára a helyes megoldást. Az egyik alternatíva az volt, hogy minden „genus“ és „species“, tehát minden, az érzékek útján jelentkező egyenes túlhaladó „kath'holú“ megismerés „pusztán az értelemben meglevő“ valami, aminek az értelem szubjektív körén kívül semmi sem felel meg objektíve. Ha mindjárt a legelső lépésnél, az érzéki benyomások anyagában található általános mozzanatok absztrahálásánál, így elvitatjuk az értelem sajátos tevékenységének azt az értékességét, amelynek tudatában hozzáfogott munkájához: hogyan lendülhessen neki erői további kifejtésének? Ezen az alapon lehetetlenné válik minden önálló gondolkodás, — maga a filozófia, és általában minden tudomány, — ha csak nem akar ellentétbe jutni önnön alapfel-tételeinek beismert hiányával, vagyis öntudatosan a levegőbe építeni.

Mi sem természetesebb, mint hogy a fejlődő középkori gondolkodás ösztönös idegenkedéssel fordult el ettől az alternatívától — a másik felé. Azt már nem volt sem ereje, sem ideje még, megvizsgálni, hogy a másik alternatíva, úgy amint eléje tárult, az egyetlen lehetséges-e? Az értelemben megjelenő általános fogalmak, a genusok és speciesek nem önkényes gondolatalakulatok, hanem általuk az értelem szubjektív tevékenységétől függetlenül meglevő valamit ismerünk meg. Az „universale“-k tehát tőlünk függetlenül — *léteznek*, „*subsistant*“. A középkor elejétől még sok időnek kellett eltelnie, míg a kudarcain iskolázódó gondolkodás megtanulta, hogy itt egymástól élesen elválasztható újabb alternatívák nyílnak és hogy az értékes ismeret objektív alapja nem jelent minden esetben az érzékileg ránk ható valóság módjára való *létezés*t. Egyelőre, kezdetleges eszközeivel, kénytelen volt a filozófáló gondolat *ontologiai* köntösbe öltöztetni minden olyan mozzanatot, aminek objektív megalapozottságában hitt és ezért a létező világba mint létező valóságot, mint „res“-t állított bele mindent, amit *igaznak* ismert fel.

Könnyű dolga lehetett a nominalista ellenáramlatnak reá-mutatni arra a sok ellenmondásra, ami a realizmus metafizi-

kájában ebből a rossz kiindulópontból kifolyólag jelentkezett, s ami mind megtakarítható, ha a „res” világát meghagyjuk, úgy amint szemléletünk előtt jelentkezik, pusztán egyéni valóságok tömkelegének, az „universale”-k tekintetében pedig visszahuzódunk a „sententia vocum”-ra és bennük csak magunk alkotta „szavakat” látunk.¹ A filozófáló ösztönnek és általában a tudományosság ösztönének fiatalos erejét bizonyítja, hogy a középkor az önmaga fonák kiinduló pontja okozta sok nehézséget mégis inkább vállalta és megmaradt (tulnyomóan) realitásnak, semminthogy a nominalizmus karjaiba vesse magát. A nominalizmus csak mint a realizmus kritikájából élő élődsi jelenség szerepelhetett egyáltalán a középkor filozófiájában.²

Az egész „universalia”-vita értelme tehát abban rejlik, hogy benne nem is az „universale”-kről volt szó voltaképpen. A „genus” és „species” csak a tűzvonalba belekerült csatárok voltak. Velük együtt harcba állott jogaiért az egész értelmi megismerés. És itt-ott csakugyan bele is kerültek a tűzvonalba annak egyéb mozzanatai is, amint alább látni fogjuk. „Az universalia-problema nem más, mint az intellektuális ismereteink realis objektivitásának problémája.”³ Nem véletlen, hogy a középkori filozófiának mindjárt a bejáratánál ezzel a kérdéssel találkozunk. Mint ahogy a filozofálás görög kezdeténél is, úgy ennél az ujrakezdésnél is, a részletekérdések egyelőre még ködbeburkoltan várnak a felfedezésre, s az ifjú erejét bontogató gondolkozás mindjárt a legnagyobb, mert minden egyéb probléma mélyén ott rejlő problémával birkozik. Az universalia kérdése — már Cousin megállapította — „úgy jelentkezik előttünk, mintha csak a pszichologia vagy logika egyik kérdése volna a többi közül, igazában pedig nincs a filozófiának olyan területe, mely ne állana az uralma alatt; mert

¹ Reiners: Der Nominalismus in der Frühscholastik 3. fejezetét (Der Ursprung des Nominalismus) annak a kimutatásának szenteli, hogy a realizmussal szemben való ellentététől függetlenül is megvoltak a nominalizmus kifejlődésének gyökerei a középkori gondolkozás homályos kezdeteiben. (Különösen abban a vitatott kérdésben, hogy az Aristoteles kategóriái, meg a Porphyrios praedicabiliai voces-re, vagy res-re vonatkoznak-e. L. ezt a kérdést alább Anselmus Dialogus De Grammatico-jában is.) Megállapításai, melyek homályos általánosságok helyett a pontos történeti adatok világosságába emelik a nominalizmus kezdeteit történetileg nagyon értékesek, de a nominalizmus értékelése és a filozófia-történet belső összefüggéseiben való elhelyezkedése szempontjából nem nyújtanak újat.

² Mivel itt bennünket a XI. sz.-beli „universalia”-vita érdekel elsősorban, nem szükséges kitérni arra, hogy vajon az Abälard conceptualizmusában jelentkező nominalizmus és különösen a középkorvégi felujuló nominalizmus is egészen elfér-e ez alatt az ítélet alatt. Az utóbbinak „terminismus”-a mindenestre biztosít a tudományos gondolkozás számára alapot a maga „empirikus realizmusával” és csak „transcendentaliter” tagadja az értelmi megismerés objektív érvényességét, — ha szabad ezeket a kifejezéseket négy évszázadnyira antedatálni.

³ De Wulf: I. m. 123.

nincs olyan filozófiai kérdés, amelynek mélyén ott ne volna ez a kérdés is: vajjon mindez nem csupán a mi szellemünk szerkesztménye-e, amit mi hozunk létre, a magunk céljainak szolgálatára, vagy megvan-e mindennek valóban is az alapja a dolgok természetében?¹

Ezt a kérdést oldotta meg a maga kora számára a realizmus abban az értelemben, amely megnyitotta a filozófiai vizsgálódás, mint jogos és érdemes tevékenység számára az utat, de ugyanakkor olyan formában, hogy megoldhatatlan nehézségekbe kellett bonyolódnia a szép lendülettel megindult filozófálásnak.

5. Anselmus viszonya az universalia-vitához.

Ha az universalia-vita szűkebbkörű tárgyát tartjuk csak szem előtt, akkor Anselmus realizmusáról nem sok mondani valónk van, — egyetlen fejezetben elintézhethők ezt a vizsgálódást. Nem mintha nem játszott volna Anselmus fontos szerepet ebben a vitában. A „sententia vocum“ első fellépése rövidéletű volt. Alig élte túl főképviselőjét, Roscellinust.² Ha a szófukar források nem adják is magyarázatát, kétségtelen, hogy ez a gyors levitézlés főképen Roscellinus nagytekintélyü ellenfelére, Anselmusra vezethető vissza.³

Csak hogy Anselmus eme fellépésének filozófiatörténeti nagy kihatása egyáltalán nincs arányban azzal a figyelemmel, amit ő magának az universalia-kérdésnek szentel.

Roscellinus elleni polemiájának tulajdonképeni anyaga theologiai természetű volt. Ha Roscellinusnak a Trinitas kérdésében elfoglalt aggályos álláspontja mögül elő nem ütközik, mint vele szervesen összefüggő valami, annak nominalisztikus filozófiai háttere, akkor jól elgondolható, hogy Anselmus megírja ellene „De Fide Trinitatis“ című művét anélkül, hogy a bevezetésében néhány szakaszban a nominalizmus ellen is lándzsát törne.⁴ Sőt még tovább menve: ha Roscellinus nem esik bele abba a tévedésbe, hogy Anselmus Monologiumának

¹ Cousin i. m. LXVI. „Il a l'air de n'être guère qu'un problème de psychologie et de logique, et en réalité, il domine toutes les parties de la philosophie; car il n'y a pas une seule question qui, dans son sein ne contienne celle-ci: tout cela n'est il qu'une combinaison de notre esprit, fait par nous, à notre usage ou tout cela a-t-il, en effet, son fondement dans la nature des choses?“ (Idézi Hauréau id. m. I. 44.)

² Már Johannes Saresberiensis megállapítja: „... eorum jam explosa sententia est et facile cum auctore suo evanuerit.“ Polycraticus VII. 12. — Ugyszintén Metalogikus II. 17.

³ Willmann: Gesch. des Idealismus II. 354. „Dazu (t. i. a nominalizmus legyőzéséhez) hatte der Einspruch des grossen Anselmus viel beigetragen, der dem Nominalismus die augustinisch-platonische Ideenlehre als Damm entgegenstellte.“ — L. Grabmann i. m. is I. 309.

⁴ Cap. II.

a Trinitásról szóló fejtegetéseit a maga felfogásának megfelelően értelmezi és ennek alapján magát Anselmussal (s egyúttal annak volt mesterével, Lanfrancusszal) fedezhetni véli,¹ elgondolható, hogy Anselmus semmi szükségét nem látja annak, hogy Roscellinus ellen fellépjen. Ilyen kevésen mulhatott, hogy Anselmus egyáltalán belekerült az universalia-kérdés polémiájának történetébe. Egyébként az a kevés is, amit Roscellinus nominalizmusa ellen ír, amint látni fogjuk, nem érdemleges vita a realizmus és nominalizmus álláspontjai között, hanem egyszerűen elutasítása a nominalista elvnek, mint ami — minden további érvelés nélkül is nyilvánvalóan — diszkvalifikálja vallóját theologiai kérdések tárgyalására: „Napjaink azon dialektikusai (voltaképpen csak a dialektika eretnekei), akik úgy vélik, hogy az egyetemes szubsztanciák nem egyebek „szavak fuvaltatánál”, ... teljesen „kifuvandók” volnának minden spiritualis kérdés megvitatásából.”²

Annyira szegényes az a néhány mondat, amit a szóbanforgó irat a nominalizmus ellen tartalmaz, hogy — ezenkívül más forrásunk nem lévén, csak Abälard és Johannes Saresberiensis szintén nagyon fogyatékos feljegyzései: az egész Roscellinus-féle nominalizmus képe problematikus marad a filozófia-történet számára.³ Amint itt nem, úgy egyebütt még kevésbé veszi Anselmus ex thesi tárgyalás alá a maga realista álláspontját. Számára, és úgy látszik olvasóiról is ezt tette föl, a realizmus magától értődő volt úgy jelentését, mint igazoltságát illetőleg.

Egészen megváltozik azonban a helyzet, ha a realizmust az iskolás vitakérdésen túlterjedő értelmében vesszük és Anselmusnál is úgy vizsgáljuk. Az alábbiakban szemügyre vesszük majd, milyen gazdag anyagot nyújtanak művei, mihelyt azt vizsgáljuk, mint foglalt állást általában az értelmi megismerés objektív értékét illetőleg és milyen problematikába bonyolódott bele azért, hogy ezt az objektív értéket nem tudta még a „létezésről” eltérő módon, az „érvényesség” módjára elgondolni.

Mielőtt tárgyalásunkba belekezdenénk, bevezetőül még néhány megjegyzést a magunk elé tűzött feladat korlátairól és forrásainkról.

¹ L. a Fulco beauvaisi püspökhöz írt levelét, melyben ez imputáció ellen tiltakozik és felhatalmazza a címzettet, hogy a Soissonsba egybehívott zsinaton (1093) távollétében helyette olvassa vagy olvastassa el e levelésben foglalt hitvallását az orthodox tan mellett. Epist. II. 41.

² FT. II. „Illi ... nostri temporis dialectici 'immo dialecticae haeretici', qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias ... prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi.”

³ L. Reiners i. m. 25. „Die (über Roscellin) berichtenden Quellen sind ... nicht ausreichend.” L. az egész 4. fejt. „Der Nominalismus Roscellins.” (25–33.) — V. ö. Grabmann i. m. I. 297. skk. (Ugyanott a kérdés irodalma is.)

6. Anselmus filozófiájának filozófia-történeti összefüggései.

Teljes megvilágításba akkor helyeznők az Anselmus filozófiájának kiemelendő vonásait, ha mindegyiknél megtennők az összehasonlítást közöttük és filozófia-történeti előzményeik, ugyiszintén az egykoru rokonjelenségek, sőt még a filozófia tovább fejlődésének állomásai között is. De részletekig menve bekapcsolni Anselmus gondolatvilágát a filozófiatörténet egy-séges szövedékébe, olyan feladat volna, mely túlnőne kere-teinken. Azonkívül a közvetlen előzményekkel való kapcsolatok kinyomozására, meg továbbbhatásának feltűntetésére vállalkozni — ha nem akarunk néhány közhellyé vált általánosságnál ma-radni — teljességgel erőnkön felülálló feladat volna. Hiszen a középkori filozófiának még sokkal jobban feldolgozott későbbi területein is jogos a panasz, hogy „a kritikus vizsgáló-dás nem haladt eléggé előre ahhoz, hogy lehetővé tegye a szinthetikus tanulmányokat”.¹ Mennyivel inkább a XI. század körül!

Ami pedig Anselmus távolabbi mestereit illeti, mindent meg lehet mondani ezzel az egy megállapítással: *Augustinus tanítványa volt.* Grabmann találóan mondja: „egészen Augustinus vállain áll”,² bár kétségtelenül nincs igaza, amikor nem lát tulzást Nourisson megállapításában, aki szerint: „Anselmus ugyyszólván egyetlen lapot sem irt úgy, hogy ne lebegett volna a szeme előtt Augustinusnak valamelyik szakasza”.³ (Ez csak a Monologiumról állítható teljes joggal.) Hiszen nagyon helye-sen hangsúlyozza ugyancsak Grabmann, hogy Anselmus je-lentősége az előtte élt Augustinus-tanítványokkal szemben az Augustinus szövegétől való felszabadulás és az Augustinus szemlémenek annál bensőbb elsajátítása,⁴ és így önálló köve-tése. Két dolog tette Anselmust augustinistává: egyéniségének a nagy egyházi atyával rokon alkata,⁵ — és a műveivel való beható foglalkozás. Az előbbi tette az utóbbit olyan döntő ha-tásúvá, de ugyancsak az előbbi vetett gátat annak is, hogy az utóbbi szolgálai függésre vezessen. Egyáltalán nem találó, ha

¹ Landry: Duns Scot VIII. „L'histoire critique de la scolastique, n'est pas encore assez avancée . . pour permettre des études synthétiques”

² l. m. I. 268. „Anselm von Canterbury steht ganz auf den Schultern des grossen afrikanischen Kirchenlehrers”

³ La philosophie de St. Augustin” II 167. „Anselme n'a pas écrit, pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent à l'esprit, comme point de repère, quelque passage de saint Augustin.” (Idézve u. o.)

⁴ l. m. I. 270 „Erst Anselm hat gleichsam in die Seele, in die inneren treibenden Kräfte der augustinischen Lehre geschaut, hat ohne Einbusse seiner Selbständigkeit Augustins Denkkraft und Denkweise auf sich einwirken lassen, hat in seinen Schriften einen organischen und lebendigen Augustinismus der Ideen dargeboten und denselben an Stelle des äusserlichen und mumienhaften Augustinismus der Zitate gesetzt.”

⁵ L. erről De Vorges: l. m. 324.

Anselmus egyik ismertetője¹ „der oft zitierte Augustinus“-ról beszél övele kapcsolatban. A szó szoros értelmében egyáltalán nem fordul elő műveiben Augustinus-idézet,² Augustinusra hivatkozás is csak alig egy-kettő. A Monologium előszavában fedezi magát a „Catholicorum Patrum et maxime beati Augustini“ műveivel. Íratát — ugymond — többször is átolvasta, de nem talált benne semmit, ami ne egyeznék meg azoknak írásaival. Tart ugyan tőle, hogy olvasói előtt egymás „nimis novum“-nak, vagy épen az igazságtól eltérőnek fog látszani, de arra kér mindenkit: mielőtt vakmerő ujitónak, vagy tévtanítónak tartaná, vesse össze művét Augustinus „De Trinitate“-jával.³ (Ugyanigy fedezi magát Augustinus ugyanezen művével a Lanfrancushoz írt egyik levelében, amelyben válaszol annak a Monologium-ot illető kritikájára.)⁴ A „De Fide Trinitatis“ című műve végén is a tárgy bizonyos vonatkozásait illetőleg, amelyekre itt nem tér ki, utal Augustinusnak ugyancsak „De Trinitate“-jára és önnön Monologium-ára, mint azzal megegyezőre.⁵ Ezen túl, nem hinnők, hogy volna több utalása Augustinusra, ami elkerülte volna figyelmünket.

A függés külső jeleinek ez a hiánya nem hazug külszin: Anselmus önálló gondolkozással építette ki a maga rendszerét, bármily erős hatások termékenyítették is meg.⁶ Épen ezért nem szenved kárt Anselmus tárgyalása, ha önmagában tekintjük és nem vizsgáljuk még Augustinushoz való viszonyát sem.

Egyéb függéseiről még kevésbbé szükséges számot adnunk. Az egyházi atyákat több ízben említi — néha úgy, mint akiknek tekintélyére támaszkodik,⁷ néha úgy, mint akiknek ta-

¹ Kunze: Anselm (a Herzog—Hanck-féle prot. theol. és egyh. reál-enciklopédiában. I. 565.)

² A rövid, öt caputból álló „De Voluntate Dei“, amelyben két Augustinus idézet is van, nem hiteles.

³ M. Praef. (3.) „Quam (scripturam) ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non Catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat; rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclaimet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet.“

⁴ Epist. I. 68.

⁵ Cap. IX.

⁶ L. De Vorges: I. m. 323. „Sa methode de travail comportait peu de citations. Il lisait beaucoup, il méditait longuement ce qu'il avait lu. Les notions acquises se complétaient et se transformaient dans son esprit et, quand il se mettait à écrire, la forme de sa pensée était déjà bien éloignée de la donnée primitivement suggérée. La doctrine était devenue sienne, et il n'avait plus l'idée d'en appeler aux textes des auteurs.“ De Vorges ezeket ugyan Anselmus egyéb forrásairól mondja, de ez jellemzi viszonyát Augustinus-hoz is.

⁷ L. a „FTr.“ fent idézett szakaszát.

nításán túl is lát feladatokat a maga önálló munkája számára,¹ — de ezek a kapcsolatok úgy is nem filozófiai, hanem theológiai természetűek.

Egyetlen komoly vetélytársa jelentkezett Augustinus hatásának Anselmus gondolatvilágának a kialakítása körül: a neoplatonizmus, a Pseudo-Aráopagita-Dionysios és Scotus Eriugena írásai révén. *Picavet*² állította fel azt az elméletet, hogy mint általában az egész középkori gondolkozás, úgy Anselmus is valójában Plotinos neveltje — ha közvetítők révén is. De Anselmusra vonatkozólag döntő eredménnyel eloszlatták már ezt a tévedést *Dräseke*³ vizsgálódásai. Ezeknek alapján általában elfogadott megállapítás az, hogy ami neoplatonikus elem van Anselmusnak filozófiájában, az Augustinus útján jutott oda. Ezeknek nyomozása tehát volta-képen az Augustinus-kutatás feladata és nem Anselmussal kapcsolatos teendő. — Ugyanez áll természetesen Platon hatására is és amennyiben arról szó lehet, Aristotelesére is. Utóbbinak a középkor elején ismerős két logikai művét természetesen Anselmus is ismerte és hivatkozik is rájuk (a „*Dialogus de Grammatico*“-ban a „*Categoriae*“-ra,⁴ s a „*Cur Deus Homo*“-ban a „*De interpretatione*“-ra⁵). De az aristotelesi logika hatásai annyira nem sajátos jelenségek Anselmusnál, s a platonizmus annyira szembeszökő nagy vonásaiban és annyira magától értődő augustinizmusa alapján, hogy — alkalmi utalásoktól eltekintve — nem tartjuk szükségesnek velük foglalkozni ennek a dolgozatnak keretein belül. Beérjük Anselmus gondolatvilágának magának a megismerésével és önmagából való megértésével, abban a tudatban, hogy ezzel szolgáljuk legjobban a történeti összehasonlítások ügyét is.

7. Anselmus műveiről általában.

Ebben a munkában elsősorban Anselmus műveire magukra vagyunk utalva. A rendelkezésünkre álló, hozzáférhető Anselmus-irodalom csak annyiban nyújt értékes segítséget, hogy figyelmünkbe ajánl bizonyos mozzanatokat, amik felett talán elsiklanánk különben, de vagy megelégszik a tárgy egy-egy

¹ L. FT. Praefatioját.

² L. Fentebb

³ *Dräseke*: Zu Anselmus Monologium und Proslogium (Neue kirchliche Zeitschrift' XI. 1900.) „Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Eriugena.“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 50. 1907.) A Revue de philosophie 1909-i Anselmus-emlékszámban ugyancsak 5 „Anselmus forrásairól“.

⁴ Cap. IX. és XVII.

⁵ II. Cap. XVII.

részének deskriptív ismertetésével,¹ vagy idegen szempontoknak rendeli alá tárgyalását s ezért nem hatol bele annak sajátos mélységeibe.² — Vessünk hát egy futó tekintetet Anselmus műveire. Tartalmukat összefüggően ismertetni szükségtelen, mert több bennük a teológia, mint a filozófia. Meg kell elégednünk az alábbiakban azzal, hogy amikor szemügyre vesszük egy-egy filozófiai jelentőségű szakaszát, utalunk annak az illető mű összefüggésében való szerepére. Itt most csak a nagy váz-vonalakat mutathatjuk fel, ami az ilyen későbbi utalásokat lehetővé teszi.

Életrajzi kérdésekkel nem kell foglalkoznunk Anselmus műveinek megértéséhez. Mint a bec-i apátság csendes barátja, priorja és végül apátja, külső eseményektől nem tarkított szerzetesi sorsban élte befelé gazdag életét. S amikor élete alkotódó éveiben minden vágya és egész természete ellenére kisodródott addigi nyugodt fészkeből a canterbury-i érsekség viharos állomására, harcokban, száműzetésben, ide-odavetődésben eltelt utolsó éveiben épen azért kereste fel a tudományos munka csendjét, mert ott elfelejtkezhetett a földi világ gyötrődéseiről és egy időre és harcok felett álló világ szemlélésében pihenhetett meg. Műveinek tartalma tehát úgyszólván semmi kapcsolatban nincs élete történetével. Ami fejlődés és változás megfigyelhető gondolatvilágában (s ez nem sok), az megérthető a problémák belső hajtóerejéből. Külső behatások nyomai nem látszanak. A külső okok, amelyeknek egyáltalán szerep jut Anselmus tudományos munkásságában, korlátozhatók egyrészt a tanítványai sürgető kéréseire, melyeket ő maga említ, szerényen rájuk hárítva újra meg újra a felelősséget azért, hogy műveivel a nyilvánosság elé lép,³ — másrészt kora szellemi életének egy-egy nevezetes mozzanatára, mely kiváltotta — már ekkor közfigyelemnek örvendő — megnyilatkozásait. (Igy a Roscellinus okozta hullámok a „De Fide Trinitatis“-t; a görög egyházzal megindult tanácskozások a „De Processione Spiritus Sancti“-t.⁴) Jellemző Anselmus tartózkodó egyéniségére, hogy még az utóbbi esetekben is a kor szükségletein kívül

¹ Igy Grunwald: „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter“, Fischer: „Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury“, Baeumker: „Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit“ — lelkiismeretes beszámolások, de ezen túl alig töreksenek.

² De Vorges élvezetes monográfiáját főképen a tomizmus ügye érdekli; noha Anselmussal is nagy melegséggel foglalkozik, több gondot fordít vele szemben a későbbi skolasztika álláspontjainak ismertetésére — Még legtöbb elmélyedést mutat Anselmus gondolatvilágába Grabmann: Die Geschichte der Scholastischen Methode I. k. — és rövid, de mélyen belelátató elemzéssel Baeumker: Witeló.

³ L. M. Praefatio; P. Prooemium; CDH. I. Caput I.; CV. Prologus

⁴ L. FT. Caput I. — PSS. Prologus.

egyéb sürgetés is kellett, ami megszólalásra bírja.¹ Általában azonban elég annyit tudunk Anselmus műveinek megértéséhez, hogy a vallási és tudományos ébredés egy nagy századában élt s anélkül, hogy kereste volna, korának egyik legkimagaslóbb vezérszemlémévé emelkedett, önálló és mégis a kor életérdekeibe beleilleszkedő gondolkozásának tekintélyt sugárzó ereje által.

Filológiai kérdésekkel sem kell munkánkat terhelnünk. Anselmus irodalmi hagyatéka körül semmi bennünket érdeklő bizonytalanság nincsen. Csak a nem-ludományos jellegű művek, melyek neve alatt fennmaradtak (Homiliák, Meditációk, Ovátiók, Hymnuszok) okoznak nehézséget hiteles eredetük megállapítása tekintetében. Műveit először teljes kiadásban Dom Gabriel Gerberon bocsátotta közre (Paris 1675., majd ugyanott 1721. és Velence 1744.) megtoldva egyéb Anselmussal kapcsolatos művekkel is, különösen titkárának Eadmerusnak „De Vita S. Anselmi” és (ugyancsak sok életrajzi adatot tartalmazó) „Historia Novorum” című műveivel. — A Gerberon kiadás javított szövegét kebelezte be Migne „Patres Latinae” sorozata is. (CLVIII—CLIX. kötet. Paris 1852—4.)

8. Szemle az egyes művek filozófiai tartalma felett.

Időrendben legelső műve a filozófiai szempontból legsúlyosabb. Egész világszemléletének alapvonásait adja elő benne. Eredeti címe „*Exemplum meditandi de fidei ratione*” volt, később maga Anselmus adta neki a *Monologium* címet.² (Tárgya után találóan nevezték el később „De Divinitatis Essentia”-nak is.) Azt a célt tűzte ki maga elé, hogy — amint később vizsgálatainkat mondja³: „in persona alicujus tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis” az „auctoritas Scripturae” teljes mellőzésével, kizárólag a „rationis necessitas” és „veritatis claritas” alapján bebizonyítsa az Istenre vonatkozó főbb hit-tételek igazságát. Foglalkozik ezért Isten létezésének, mivoltának, a világhoz való viszonyának, tér- és időfelettségének, azután behatóan a Szentháromságnak és végül az ember Is-

¹ A Roscellinus vitába azért szól bele, mert azt a levelet, amelyben a maga védelmére nyilatkozott ez ügyben „quidam fratres, me nesciente, transcripserunt atque aliis ad legendum tradiderunt” s ezért szükségesnek tartotta az ott kifejtetteket a nyilvánosság számára alkalmasabb, teljesebb formában is elmondani. Ezenkívül: „quidam fratres praecibus me coegerunt”. — A „De processione...” fejtegetéseiről is azt mondja: „quoniam hoc mihi a pluribus injungitur quorum petitioni non audeo resistere”. A görög egyház küldötteivel tárgyaló bari zsinaton (1098) részt vett az akkor éppen Itáliában bujdosó angliai érsek is s az ott elmondott nagyhatású érvelés közrebocsátását sürgette a „köz-kívánat”.

² L. a Hugo lyoni érsekhez intézett levelét Ep. II. 17.

³ P. Prooemium

tenben rejlő rendeltetésének kérdéseivel. — Így érint számos metafizikai kérdést; Istent azonosítva az „igazsággal“, erről a fontos tárgyról is jellemzően nyilatkozik; az emberi léleknek analógiáit felhasználva Isten fogalmának a megértésére, elárulja lélektani és ismeretelméleti nézeteit; az utolsó fejezetekben etikai kérdéseket is surol; és az egész mű módszeres eljárásával mély betekintést enged a gondolat erejéről vallott felfogásába.

Következő műve, a filozófia-történetben legtöbbször emlegetett *Proslogium*. (Eredetileg: „*Fides quaerens intellectum*“;¹ később „*De Dei Existentia*“ címen is.) Ugyanazt a feladatot tűzi itt is maga elé, mint a *Monologium*ban. Formailag az a különbség, hogy itt a *Monologium* száraz fejtegetései helyett Istenhez intézett imádságnak vallásos melegségtől áthatott nyelvén adja elő gondolatait. Tartalmilag új a *Monologium* nem elég egyszerűnek talált istenbizonyítékai helyett a nagy lelki erőfeszítéssel keresett és nagyon sokra tartott, híressé is vált istenbizonyítás az istenfogalomból magából. Egyébként — néhány más új, de nem jelentős kérdés beleszövésétől eltekintve, — a *Monologium*ban is előadott gondolatok sorakoznak fel lazább rendben és rövidebb terjedelemben.

A *Proslogium* istenbizonyítékát ért támadásra, melynek szerzője, Gaunilo (Montigny grófja) a mar-moutiers-i kolostor lakója akkor még névtelenül és ismeretlenül huzódott meg az Anselmus által apostrofált, zsoltárbeli istentagadó „insipiens“ neve mögött (liber pro insipiente), — Anselmus megírta feleletül „*Liber apologeticus*“-át („*Contra insipientem*“ cím alatt is szerepel). Támadás és védelem méltók egymáshoz, erőteljes, és mégis nemes hangjukat tekintve. — Anselmus apologiája még mélyebb betekintést ad azokba az ismeretelméleti és metafizikai nézetekbe, amelyek *Proslogium*-beli istenbizonyítékában egybecsomósodtak.

Időrendben bizonyára itt kell megemlíteni négy művét, amelyet ő maga foglal egy csoportba az egyikhez (*Dialogus De Veritate*) írott előszavában. Amint ott mondja: „*diversis temporibus*“ íródtak, de úgy látszik, később egy csoportban bocsátotta őket közre. Mind a „*Magister*“ és „*Discipulus*“ párbeszédjének formáját viselik, — és rendeltetésük is nyilván iskolai volt. Különösen áll ez arra, amely tartalmilag egészen külön áll a három másiktól, a „*Dialogus de Grammatico*“-ra. „A dialektikába bevezetendők számára hasznos dolgozat“, — mondja róla ő maga.²

Ez a mű nagyon ellentétes elbírálásokban részesült. Prantl

¹ L. a fent említett, Hugo érsekhez intézett levelet.

² V. Prologus. „*Non inutilis [(tractatus) introducendis ad Dialecticam.*“

Ifj. Victor J.: Canterbury-i Anselmus realizmusa.

nem győz eléggé kifejezést adni lekicsinylésének.¹ Mások Anselmus többi művéhez mindenképpen méltó jeles írásmű gyanánt méltatják.² Sőt Anselmus egyik legalaposabb monografusa, Hasse, úgy tekint, mint fordulópontot az Aristoteles logikáján önállóságra iskolázott középkoreleji logika történetében.³ Prantl súlyosan elítélő véleménye valószínűleg abban leli magyarázatát, hogy egyrészt későbbi koroknak a mértékével méri Anselmus teljesítményét a logika terén,⁴ másrészt elfelejti, hogy Anselmus itt kifejezetten didaktikai célt tart szem előtt s így kénytelen az önnön színvonaláról is leszállani a „discipulus” problémáihoz.⁵

A mű tárgya az Aristoteles nyomán akkor szerte vitatott kérdés: „Grammaticus... utrum substantia sit, an qualitas.”⁶ Nem annyira a kérdés megoldása maga a fontos, mint inkább annak keresése közben bizonyos logikai készség elsajátítása. Bennünket az a realiztikus irányzat érdekel, mely itt Anselmusnak logikai állásfoglalásaiban is kiülközik.

A másik három mű tartalmilag is összefügg és sorban feltételézi egymást. Maga Anselmus hangsúlyozza és szem előtt tartatni óhajtja helyes sorrendjüket. (Az említett Prologusban: „Licet a quibusdam festinantibus alio ordine sint conscripti, antequam perfecti essent: sic tamen eos ut hic posui, volo ordinari.”) „Tres tractatus pertinentes ad studium Sacrae Scripturae” — szerzőjük szerint, valójában azonban annyira filozófiai tartalmuak, amennyire csak abban a korban lehettek egy theologiai művei.

Az első a „*Dialogus De Veritate*.” Célja az igazság fel-sorolt különböző válfajai alapján eljutni az igazság definíció-

¹ Gesch. der Logik im Abendlande II. 89. „— Ein... geringfügiges Erzeugniss einer höchst beschränkten Schulweisheit” — 94. (j.) „Anselmus zeigt sich in dieser ganzen Schrift als logisch impotent.” stb.

² Grabmann i. m. szerint (I. 312.) Von Weddingen, Remusat, Hasse Anselmussal foglalkozó művei (L. az irodalmat) „sind voll des Lobes für diesen Dialog des Anselmus.” Grabmann maga úgy ítéli, hogy „Anselm zeigt sich in dieser... Schrift... als einen selbständigen wohlgeübten Dialektiker...”

³ Hasse: Anselm von Canterbury I. 76. „... in der Tat ein Wendepunkt in der Entwicklung; (dieser Dialog) ist die Probe, die das Mittelalter von der in der Schule des Aristoteles erlangten Reife zu einer selbständigen Reproduktion dieser Wissenschaft ablegte. (Idézi Grabmann i. m. I, 312. j.)

⁴ „Hätte man damals schon die Analytik gekannt, so wären wohl derartige Erörterungen überhaupt unmöglich gewesen” — mondja ő maga (i. m. II. 93.), — épen azért több megértéssel kellett volna belehelyezkednie az Analytika megismerése előtti korba, mely nem csak lehetséges, hanem szükségessé is tett ilyen fejtegetéseket.

⁵ Anselmus maga így zárja le ezt a dialogusát: „Saltem ad exercitacionem disputandi nobis haec profecisse non negabis.” — Grabmann szerint is épen ebből a szempontból kell többek között méltányolni e művet: „wir gewinnen einen interessanten Einblick in die Art und Wesie, wie zuden Zeiten Anselmus in den Klosterschulen... die Logik gelehrt, eingeübt und erlernt wurde...” (I. m. 313.)

⁶ Cap. I.

jára. Kiindulópont a Monologiumnak egy érdekes idevágó szakasza. Eredmény: az igazságnak alapjában ethikai jellegű meghatározása, melynek értelmében a „veritas”-nak egyik faja a „justitia” is. Közben metafizikai oldalról is közelebb jutunk a szerző gondolatvilágához.

A „justitia” fogalmába kapcsolódik bele a másik dialogus: „*Dialogus de Libero Arbitrio*”. A cél itt is az akarat-szabadság mivoltának tisztázása által egy helyes definíció felállítása. Közben megismerkedünk Anselmus egyes lélektani felfogásaival és ethikájának alapvonásai is élesen kidomborodnak.

A harmadik mű: „*Dialogus de Casu Diaboli*” azzal a kérdéssel foglalkozik: miként egyeztethető össze az ördög bukása és általában az erkölcsi „malum” Istennek mindenekben ható szuverén valóságával. Az ethika és metafizika kapcsolódását ismerjük itt meg Anselmus gondolatvilágában. Ebbe a műbe bekebelezte egy „De malo” szülő, azelőtt különálló kisebb művét, (vagy esetleg később ebből választotta külön azt, elhagyva a dialogus-formát) amelyet levelezésében említ egy helyen.¹ Ugyanebben a műben további pszichológiai tanaival is találkozunk.

Mig eddig említett művei még a bec-i kolostori iskolában végzett tanítói működéséből sarjadtak ki, a következő mű már a canterbury-i érsekség idejére esik, bár ennek eredete is visszanyúlik még a csöndesebb normandiai évekbe. „*Liber De Fide Trinitatis et De Incarnatione Verbi*” címen (néha a címnek csak első, vagy csak második felével is jelezve) teljesebb alakban közrebocsátotta a Roscellinusnak tritheisztikus színezetű tanai ellen már régebben megírt állásfoglalását, — II. Orbán pápának ajánlva. („Contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini.”) Ebben az íratában foglal állást a realizmus mellett, polemikus éllel a Roscellinus nominalizmusa ellen. Itt találkozunk először a realisztikus „natura” fogalomnak az inkarnáció tanában való értékesítésével. És bizonyos jellegzetes vonások (filozófiai tekintetben), melyek megfigyelhetők voltak már a Monologium Trinitas-magyarázataiban, itt még élesebben domborodnak ki.

Ugyanebből az utóbbi szempontból érdekelhet csak a „*De Processione Spiritus Sancti contra Graecos liber*” is, melyet már Angliából való száműzetése alatt írt. Filozófiai szempontból legkevesebbet ez a műve nyújt. A dogmatörténet szempontjából fontos, nem annyira tartalmánál, mint az egyház történelembe belejátszó szerepénél, a nyugati és keleti egyház között lejátszódott tárgyalásokkal való kapcsolatánál fogva.²

Már Angliában megkezdette, de szintén csak a kontinen-

¹ Epist. II. 8. — A XI. caputról van szó.

² L. fentebb, a 16. l. 1.

sen elszenvedett hontalanságának csendesebb időközeiben fejezte be a Monologium mellett másik legnevezetesebb művét, a két könyvben megírt „*Cur Deus Homo*“-t, mellyel a teológia történetébe legmélyebben belevéste nevét. Filozófiai szempontból figyelemre méltó mozzanatok benne az egész felfogásnak etikai háttere, a „natura“ universalis fogalmának szerepeltetése, (az emberiségnek, mint lényegbeli egységnek a kezelése közben úgy a bünesettel, mint a megváltással kapcsolatban) s a logikai és a reális rend kereszteződéséből fakadó problémák (potentia, necessitas) fejtegetése. Főképen pedig az egész mű dialektikai módszere érdekelhet bennünket, mellyel — a Monologium módjára, — kifejezetten félretéve minden tekintélyt, tisztán „rationibus necessariis“ igyekszik az egyház változását bizonyítani (ugyanakkor magasabb színvonalra emelve az egész tant). A mű egy kedvenc tanítványával, Bosoval való párbeszéd alakjába van öntve.

Ugyancsak bujdosása idején írta és ugyancsak Boso-hoz intézte „*De Conceptu Virginali et Originali Peccato*“ című könyvét. Az inkarnáció dogmájához már a „*Cur Deus Homo*“-ban fűzött magyarázatnak továbbfejtése ez, a „*De Casu Diaboli*“ büntetésének felhasználásával. Nagy szerepet játszik itt is az emberi „natura“ „universale“-ja; és felelevenednek régebbi műveiből alapvető pszichológiai, etikai és metaizikai gondolatok.

Időrendben nehéz elhelyezni a tömör kis „*De voluntate liber*“-t, melyben az akaratra vonatkozó, számos dolgozatában elszórtan már előadott gondolatai állanak előttünk összefoglalva és némi kibővítéssel. — Hasonló jellegű a neve alatt fennmaradt „*Liber de voluntate Dei*“, — Anselmus idevonatkozó gondolatait csoportosítja, — de apokrifus mű. Gerberon csak „Appendix“ gyanánt veszi fel kiadásába.

Utolsó műve a „*Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis, nec non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio*“ című triptikhon. Gondolatrendszerének megismerése szempontjából csak a Monologium vetekszik vele gazdagságban. Abban az egész épület alapjait rakta le, — itt betetőzéshez közeledik műve és minden fontosabb vonal újra összefut. Filozófiai szempontból is csak a Monologium állítható elébe. Itt — a praescientia és praedestinatio tárgyalásánál — talán még erőteljesebben domborodik ki platonizmusa, amellyel az időtlen örök igazságokat s azok változhatatlan rendjét szembeállítja az időben lejátszódó világgal. Igazságtanából szinte fontosabb mozzanatokot kapunk itt, mint a „*De Veritate*“ dialogusban. A „gratia“ és a „liberum arbitrium“ viszonyánál becses pszichológiai adatokat találunk és egy értékes excursust a Szentírás tekintélyéről, ami végső megvilágításban láttatja meg Anselmus theologiai filozofálásának alapelveit.

A dogmatikai művek közé szokták foglalni a Walerannus

püspökkel folytatott levelezését (liturgikus kérdésekről)¹ és még két rövidebb véleménynyilvánítását az egyházi gyakorlat bizonyos elvi kérdéseiben, — de ezekben tárgyunk szempontjából nincs mit keresnünk.² Ha behatóbban akarnánk elmélyedni Anselmus lélektani gondolataiba, komoly vizsgálat alá kellene vennünk *nem tudományos munkáit* is, mint a neve alatt fennmaradt 16 „Homiliá“-t, 21 „Meditatio“-t, 74 „Oratio“-t³ stb. (Bár ezeknél nem mozgunk mindig hiteles anselmusi talajon!) Az az erőteljes vallásos személyiség, mely ezekben az írásokban megnyilatkozik, s mely azokat az Augustinusra emlékeztető, néha fellengős rethorika ellenére is az őszinteség hevével fűti át, — bőséges bányát tár a valláspszichológiai kutató elé. Általánosabb jelentőségű filozófiai mozzanatok is fel-felbukkanak bennük — s ezekre alkalomadtán utalunk is majd, de tárgyunk számára mégsem jöhetnek komolyan forrásszámba ezek a művek. Épúgy nem nyújt semmit Anselmusnak fennmaradt, 4 könyvbe foglalt, nagybecsű *levelezése* sem.⁴ Ahol filozófiai vonatkozású tárgyat érint, egy, vagy más értelemben mindig a fent felsorolt műveire történik csak utalás.

9. A tárgyalás felosztása.

A felsorolt forrásokra támaszkodva tárgyalásunk menete a realizmusról fentebb előrebocsátottak alapján önként tagozódik két szakaszra. 1. Anselmusnak, mint öntudatos realistának, erős meggyőződése kellett, hogy legyenek az értelem munkájának előfeltételeiről, amelyek alapján filozófálni lehet és érdemes. Realizmusának azt az oldalát vizsgálva, körülbelül felöléljük mindazt, amit Anselmus ismeretelmélete címén lehetne különben tárgyalni. 2. Másfelől szemlét kell tartanunk gondolatvilágának azon mozzanatai felett, ahol „ontologizmusa” jelentkezik és — megbosszulja magát, vagy azzal, hogy következetesen végig nem járható utakra csalja s így csonkaságra ítéli gondolatmeneteit, vagy azzal, hogy új problémáknak vezet neki, amikből nem mindig sikerül kibontakoznia. Eközben itt-ott megállapíthatjuk majd, hogy magának a realizmusnak a színvonalát is kénytelen elhagyni — fölfelé és megadatik neki objektíve érvényes mozzanatokat meglátni „epekejna tész úziász”.

Jobb kifejezés helyett adjuk az első résznek ezt a címet „Anselmus racionalizmusa”, a másodiknak ezt „Anselmus ontologizmusa”. A tárgyalás közben kell majd rájönnünk arra, hogy milyen értelemben, milyen korlátok között illenek Anselmusra e több árnyalatu terminusok.

¹ „De azymo et fermentato”, — „De sacramentorum diversitate”, — „Ad Waleranni quaerelas responsio”.

² „De presbyteris concubinariis”. — „De nuptiis consanguineorum”.

³ „Homiliae et Exhortationes”. — „Admonitio Morienti” — „Liber meditationum et orationum”.

⁴ „Epistolarum libri quatuor”.

I. RÉSZ.

ANSELMUS RACIONALIZMUSA.

I. FEJEZET.

ANSELMUS DIALEKTIKÁJA.

1. Műveinek áttetsző logikája.

Ha az „universalia“-vitában alapjában véve nem kevesebb forgott kockán, mint „általában a gondolkozásnak és ideális tartalmainak az értéke“ és ha a realizmus ezt védelmezte a maga fejletlen eszközeivel „egy subjektivisztikus relativizmus-sal“ szemben, mely „a gondolkozás objektív érvényességét tagadta“,¹ akkor Anselmus nem lehetett más mint realista. Anélkül is, hogy megkérdeznők véleményét az elvont gondolkozás érvényességében való bizalma felől, hangosan beszél erről műveinek minden lapja. Egyfelől igaz, hogy még tudományos dolgozataiban sem tagadja meg kedélyének mélységét, amely meditációiban, homiliáiban gazdagon árad, sőt épen a legelvontabb gondolatokkal foglalkozó Proslogiont egyenesen szárnyaló érzelmek hangján kezdődő imádság alakjába foglalja. Mégis valamennyi szóbanforgó művének a szigoruan logikus gondolatmenet ad sajátos jelleget.

Mindig világosan felállított problémák lebegnek szeme előtt, mert jól tudja, hogy „balgatatag kérdésre nem könnyű okosan megfelelni“. ² S a keresett megoldás felé óvatosan körületekintő, gondos bizonyítások határozott lépéseivel halad. „Csudálatra méltó művészettel fűzi, mint a dialektikának mestere, egyik szillogizmusát a másikhöz, hogy a hittan egyes részleteit szisztematikusan kifejtse végső előfeltételeikből.“ ³ De ugyanilyen áttetsző az érvelése nem szorosan theologiai tárgyak megbeszélésénél is. Szillogisztikus módszerének, mely minden szabatossága mellett is mentes marad még a későbbi skolasztika gondolat-technikájának szárazságától, különösen a Mono-

¹ Baeumker: Die Christliche Philosophie des Mittelalters, 373. „(Es) handelte sich nicht um eine Schulspitzfindigkeit, sondern um eine Frage von hoher sachlichen Bedeutung. . . Der Wert des Denkens überhaupt und seiner idealen Inhalte, der von einem die objective Geltung des Vernunftdenkens auflösenden subjectivistischen Relativismus bedroht wird, bildete im Grunde . . . das Problem.“

² CD. Cap. XXVII. „Non semper facile est insipienti insipienter quarenti, sapienter respondere.“

³ Ueberweg-Baumgarten: Grundriss der Gesch. der Phil. der patr. und schol. Zeit.¹⁰ 264.

logiumban és a *Cur Deus Homoban* adja remekeit. Az utóbbiról joggal mondták, hogy az egész mű nem más, mint „egyetlen nagyszerű szillogizmus”.¹ De olyan műveiben is, ahol nem olyan szembeszökő a szillogizmusok váza, ahol pl. eltakarja azt a dialogus formája: nem nehéz azt a felszín alatt megtalálni.

Anselmus logikája külön beható tanulmányt érdemelne, ha más szempontból nem, a logika történetének szempontjából. Kitűnnék, hogy az éleseszű, világosan érvelő gondolkozó sokkal nagyobb mesternek bizonyul a logikában gyakorlatilag, mint amilyennek a logikai elmélet körébe vágó műve, a *Dialogus de Grammatico*, alapján *Prantl* lefokozza őt. Még ha ettől az elfogult megítéléstől menten tekintjük is ezt a művét, akkor is kétségtelen, hogy itt csupán *nehány* „gondolkozás-szabályra” akarta megtanítani a „dialektikába bevezetendőket”, amint arra éppen alkalmat adott a felvetett problema fejtegetése, — de semmiképen sem szolgálhat ez a műve elegendő alapul logikájának elbírálására.

2. A szillogizmus szerepe Anselmusnál.

Itt arra kell szorítkoznunk, hogy szillogisztikájának néhány legélesebben kidomborodó és öntudatosságot eláruló mozzanatát emeljük ki.

Bármennyire használható eszköz Anselmus kezében a szillogizmus akkor is, amikor új tételeket vezet le segítségével, amelyekkel közelebb jut céljához, legjellemzőbb reánézve mégis a szillogizmusnak az az alkalmazása, amellyel felvetett tételek helyességét igyekszik kipróbálni. Fölfelé csakugy, mint lefelé szeret ilyenkor haladni a *ratio* és *consequentia* láncolatain. Az egyik irányban bebizonyítotttnak látja valamely tétel igazságát, ha sikerült kimutatnia olyan már kétségbe nem vont tételeket, amelyekből az szükségképen folyik. Ugyanennek az eljárásnak kiterjedt szerepe van nála ott is, ahol nem bizonyításra van szükség, mert a szóbanforgó tétel — legtöbbször az auktoritás alapján — kétségtelen igazságként áll, hanem csak magyarázatra. Ilyenkor vagy azt igyekszik kimutatni, hogy az illető tétel szükségképeni következménye valamely más tételnek, amely nem szorul további magyarázatra, s amely érvényes lehet. Néha egynél több ilyen logikai előfeltételt mutat ki, amelyek mindegyike magyarázatul szolgálhat. „Semmi nem tiltja”, — mondja — „hogy ugyanazon dolognak több *ratio*-ja is legyen, melyeknek mindegyike elégséges lehet.”² Vagy pedig

¹ *Funke*: *Satisfactionslehre des hl. Anselmus von Canterbury* 122. „... fast nichts als eine Kette von Syllogismen, die auf einander aufbauen, ein einziger grossartiger Schluss.” (Idézi *Grabmann*, i. m. I. 323.)

² *CV. Prologus*. „Nihil enim prohibet ejusdem rei rationes plures esse, quarum unaquaeque potest sufficere.”

azt mutatja ki, hogy a szóbanforgó tételt olyan előfeltételekkel való összefüggése magyarázza, amelyek nemcsak lehetségesek, hanem csakugyan érvényesek, — tehát olyan magyarázatát adja, amely bizonyításul is szolgálhatna, ha arra szükség volna. Innen a „ratio fidei“ kifejezésnek, mely találóan került a Monologium első címében Anselmus egész irodalmi munkássága fölé jelmondatoszerű felírásnak, — a kétértelmű volta. Anselmus állandóan a „rationem quaerere“, „rationem poscere“ igényét igyekszik kielégíteni az egyházi tannal kapcsolatban, — és egy és ugyanazon okfejtés, amit válaszképen előad, tekinthető sokszor pusztán magyarázatnak is, de bizonyításnak is; aszerint, hogy a tárgyalás alatt levő tételt a hívő ember szempontjából nézzük, akinél már előzetes, auktoritáson alapuló bizonyosság keres csak „gyönyörűséget“ az utólagos „megértésben“, vagy a hitetlen ember szempontjából, aki előbb akar értelmi bizonyosságra jutni, mielőtt hinne.¹

Amint így egyes tételeket logikai előzményeik alapján támogat, ugyanugy — sőt a *modus tollendo tollens* szerint még hathatósabban használja fel a logikai előzmények nyomozását valamely tétel megdöntésére: Nyilvánvalóan téves az a tétel, mely csak valamely téves előfeltétel érvényessége esetén állhatna meg. Isten „mindenütt jelen valóságát“ tárgyalva pl. úgy dönti meg az ezzel ellenkező álláspontot, egy fordultatos apagogikus gondolatmenettel, — hogy kimutatja: a legfőbb valóság térbeli korlátozottsága presupponálná a térnek tőle való függetlenségét, ami pedig Anselmus realizisztikus metafizikája alapján (a tér is „létező valami“!) képtelenség.² — Ha valamely tétel logikai előfeltételei nem ellenőrizhetők, azonban úgy áll a dolog, hogy az a tétel egymással kontradiktórikus ellentétben levő előfeltételek mellett is egyaránt megállhat, viszont a vele ellentétben álló tétel az említett előfeltételek közül csak az egyiknek érvényessége mellett állhat meg, akkor az előbbi tétel mellett szól a valószínűség, mivel igazsága így az egyik feltétel mellett szükségképeni, s ugyanakkor az ellenkező feltétel mellett is lehetséges. Ezt az elvet alkalmazza például Anselmus annak a groteszk kérdésnek az eldöntésénél, hogy az Isten által tervezett mennyei „civitas“ predesztinált létszáma azonos-e az angyalok eredeti számával, vagy pedig túlhaladja azt; hogy tehát az angyalok bukásával támadt rést vannak csak hivatva betölteni az üdvösségre jutó emberek, vagy azon felül is volt számukra eleitől fogva üres hely. Az ilyen tárgyú spekuláció nemcsak minket érint furcsán, de magának Anselmusnak a komoly problemakörén is kívül esik. Szemmeláthatólag csak azért szentel neki egy terjedelmes excursust a *Cur*

¹ L. ezzel a kérdéssel kapcsolatban a VI. fejezetet.

² M. Cap. XX. — L. e szakasz tárgyalását a II. részben

Deus Homo-ban, mert egyik legnagyobbjában felépített szillogisztikus gondolatmenetét van alkalma rajta bemutatni és csak azért is említjük meg itt. Döntése a fenti elv alapján a második alternatíva felé hajlik, mert az megállhat akkor is, ha angyalok és emberek egyszerre teremtetek, akkor is, ha az ember teremtése már az angyali bukás után következett; míg ellenben az előbbi alternatíva, hogy t. i. az angyalokkal eredetileg tele volt a „*numerus praedestinatus*“, nem állhat meg az egyszerreteremtés mellett, mert hiszen akkor szükségképpen kellett volna bekövetkeznie az angyalok egy része bukásának, hogy hely nyíljon az emberek számára is az üdvösségben, — ez pedig ellentmond a szabad akarat tényének.¹

Amint ebben a példában is látható már: a tételből folyó konzekvenciának is époly szerep juthat a tétel igazságának elbírálásánál, mint amilyen az előfeltételeinek jut. És a fenti gondolatmenetben kitűnt valószínűséget is úgy fokozza Anselmus a bizonyossáig, hogy kimutatja: a valószínűtlenebb alternatívának azonkívül, hogy nem olyan független az előfeltételektől, még a neki megfelelő előfeltétel mellett is „*inconveniens*“ következményei vannak.² A következmények ilyen bizonyító, vagy cáfoló kifejtését elvi öntudatossággal végzi Anselmus léptenyomon. Ami kétségtelenül igaz tétel előfeltételének bizonyul, — vagy ahogy ő kifejezi: ami „*veritatem generat*“,³ — az maga is igaz. Viszont, „*lehetetlenség az*“, — mondja — „*aminek állításából más lehetetlenség keletkezik*“.⁴ A bizonyításnak legteljesebb mértékét akkor látja aztán betöltve, ha valamely tételt megálló igazságokból szükségszerűen levezethetőnek is kimutatott, s ezenkívül még a belőle folyó konzekvenciákkal is próbára tett.⁵

Figyelemre méltó az a nagy szerep, ami Anselmus érveléseiben az indirekt bizonyításnak jut. Olyan kurzív menetű dolgozatokban is, mint amilyen a *Monologium*, nagy gondot fordít arra, hogy álláspontját az ellenkező vélemény megdöntésével is megerősítse. A tanítványai által elébe szabott igények

¹ CDH. I. Cap. XVIII. „*Ex his rationibus potius mihi videtur, quia in angelis non fuit ille perfectus numerus, quo civitas illa superna perficeretur; quoniam si homo simul cum angelis factus non est, sic possibile est esse; et si simul facti sunt, quod magis putant multi... videtur necesse esse.*”

² U. ott. „*Cum itaque videamus, quia si plures erunt homines electi quam sint reprobi angeli, illa non sequatur inconvenientia... videtur necesse esse ut angeli non sint facti in illo perfecto numero, et plures futuri sint beati homines, quam sint miseri angeli.*”

³ PSS. Cap. XXXVI.

⁴ C. Cap. I. „*Impossibile est quo posito oritur aliud impossibile.*”

⁵ Pl. M. Cap. VIII. „*Sicut (haec) conclusio praecedentia convenienter consequetur, ita ex eadem conclusione nihil inconveniens subsequetur.*” És hasonlóan számos helyen.

között ott volt az is, hogy „ne resteljen leszámolni a felvethető legegyszerűbb és legüresebb ellenvetésekkel sem”¹ s erre a vállalt kötelezettségre ismételt hivatkozik a tárgyalás folyamán. A dialogus formájába öntött dolgozatokban pedig a tanítvány egyik legfontosabb szerepe éppen az, hogy az ellenvélemény képviselésével alkalmat adjon a Magisternek az indirekt bizonyításra. Ilyenkor aztán vagy egyébként már bizonyos tételekkel — a sokszor emlegetett „rationes repugnantes” segítségével, — dönti meg az ellenvéleményt, vagy pedig apagogikusan kifejti annak konzekvenciáit, míg ki nem derül a benne rejlő önellentmondás.

Meg kell említenünk, mint szintén teljes öntudatossággal és lépten-nyomon felhasznált következtetési módot, — mely különös szilárdságot ad érvelésének, — a diszjunktív szillogizmust, különösen kontradiktórius kettős divíziók alapján. Ilyen okoskodások valóságos iskolapéldáinak egész sorozata található főként a *Monologium* és a *Cur Deus Homo* gondolatmenetében, — bár stringens bizonyító erejüket természetesen sokszor csak az Anselmus filozofiai és teológiai előfeltételei mellett tartják meg.

Szükségtelen folytatnunk e jellemző vonások felsorolását, — a legfontosabbakat megemlítettük már. Ezekben sincs természetesen semmi rendkívüli magukban véve, — minden logikus gondolkodás elemi alkotó mozzanatai ezek. De rendkívüli Anselmusnál az, amit nem lehet visszaadni éppen deskriptív módon, (legfeljebb statisztikai számbavétellel lehetne szemléltetni,) hogy ezek az elemi, világos logikai kapcsolódások egészen behálózák írásait és szembeszököen uralkodnak gondolatmeneteiben.

3. Logikájának öntudatossága.

Szemelláthatólag élvezetet talál abban a logikai tornában, amire problémái kihívják. Tüntetőleg a mérkőzés szabályai szerint vivja meg lovagi harcait az igazságért.² És minden vallásos alázat mellett is, amellyel Isten ajándéka gyanánt fogadja a megtalált bizonyosságot,³ nem titkolja el egy-egy sikeres küzdelem után az erejében örvendő önértetet. Párbeszéd

¹ M. Praefatio: „Voluerunt etiam ut nec simplicibus peneque fatuis objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem.”

² Ebből a szempontból is nagyon találó Scheeben jellemzése (*Dogmatik* I. 424. Idézi Grabmann, i. m. I. 259.): Anselmus volt az, aki „unter der Devise „Fides quaerens intellectum“ das Rittertum des Geistes eröfnete . . .”

³ Pl. CDH. I. Cap. IX. „Nullus homo a se habet veritatem, quam docet.” — Érvelései közben sűrűn hangoztatja, hogy azt keresi „quod mihi Deus dignabitur aperire”. Legszebben CDH. II Cap. IX. „Non ego te duco, sed ille, de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubicunque viam veritatis tenemus”.

műveiben a hálálkodó tanítvány ajkaira adja ellentmondhatatlannak érzett érvelése feletti megelégedését. „Ugy kapcsolódik egybe fejtegetésed” — mondhatja egyszer tanítványával, — „az igaz, szükségképeni és nyilvánvaló érvek láncolatában, hogy amit mondasz, semmilyen ellenérv fel nem bonthatja”.¹ Másutt maga állapítja meg, hogy „vagy kiinduló pontjai voltak tévesek, (amelyekben pedig ellenfelei egyetértettek vele,) vagy nem helyesen vonta le konkluzióit, amit nem lehet kimutatni”.² Amikor a probléma egy fogalom tartalmának tisztázása volt, az elért eredményt megelégedéssel és büszkén állítja a logikai szabályok mértéke alá: „Mivel a felállított definíció mind a genusz, mind a differenciák tekintetében olyan tökéletes, hogy sem kevesebbet, sem többet nem határol körül kelletténél, elgondolhatatlan, hogy valamit hozzá kellene még tenni, vagy valamit el kellene belőle venni”.³

Jellemző fényt vet Anselmusra, hogy dialektikájának ez az önérzetes biztonsága mégsem válik soha fölényességgé, hetykeséggé. Lépten-nyomon kijelenti készségét arra, hogy újabb esetleges ellenvetésekkel szemben revízió alá vegye nagy gondalal bebizonyított tételeit. „Nem akarja véleményét mindenáron (pervicaciter) védelmezni.”⁴ „Ha, amit nem vélek, ki tudják mutatni tételeimről,” — írja — „hogy ellene vannak az igazságnak, nem tartom fenn őket.”⁵ Egyéni szerénységén kívül („*homo parvae scientiae*”-nek mondja magát⁶ és sokszor másokra akarná áthárítani a feladatot, „*qui hoc melius me possint efficere*”⁷) és az egyház tanító tekintélye előtt való meghajlásán kívül (amellyel alább külön kell foglalkoznunk), kétségtelenül a tudományosság ösztöne nyilatkozik itt meg Anselmusban: épen azért, mert olyan nagy értéket tulajdonít az elvont gondolkodás útján elért megismerésnek, ha az igaz, nem érzi felmentve ma-

¹ CD. Cap. XX. „*Sic tua disputatio veris et necessariis apertisque rationibus concatenatur, ut nulla ratione quod dicis dissolvere posse videam.*” L. a Cur Deus Homo utolsó fejezetét is (II. Cap. XXII.) és számos helyet.

² PSS. Cap. XXVI. „*Aut aliquid eorum, ex quibus hoc diximus consequi, falsum est, quod est contra christianam fidem... aut non consequenter conclusimus, quod ostendi nequit.*” És egyebütt is hasonlóan.

³ A „*liberum arbitrium*” meghatározásánál, LA. Cap. XIII. „*Cum dicta definitio sic perfecta sit ex genere et differentia, ut nec minus aliquid claudat, nec plus, nihil illi addendum aut demendum intelligi potest.*” Ugyanígy a „*veritas*” meghatározásánál. V. Cap. XI.

⁴ CV. Prol. „*Nec meam (sententiam) — si veritati repugnare rationaliter poterit ostendi — pervicaciter defendam.*”

⁵ U. ott. Cap. XXI. „*Meas (propositiones) si — quod non arbitror — contra veritatem esse potuerint ostendi, non teneo.*” L. u. ott. Cap. XXIX. „*Si cui aliter visum fuerit, nullius respuo sententiam, si vera probari poterit.*”

⁶ FTr. Praef.

⁷ PSS. Prol. — L. CDH. I. Cap. II.

gát soha az alól a kötelesség alól, hogy megismerésének igaz voltát új meg új vizsgálatok alá vesse.

Hogy a logikus gondolkodás mennyire nem lehet a gondolkozó szubjektív önkénye, hanem épen valami a gondolkozótól független rendhez való igazodást jelent, azt annyira érzi Anselmus, hogy szinte minden mondatában emlegeti valamilyen formában a „necessitas“-t, melynek nyomán gondolatai haladnak. Maga a „necessitas“ fogalma külön problémaként foglalkoztatja s alább szemügyre vesszük idevonatkozó megjegyzéseit.¹ A „rationes necessariae“ az, amit állandóan keres tételeinek igazolására. Ha megtalálta, az igazságban rejlő szükségképeni összefüggések előtt hódolva hajlik meg gondolata. Párbeszédeiben a tanítvány ad ennek rendszerint kifejezést: „non possum negare hoc consequi...“, „ita necesse est“ (még akkor is, ha a konkluziót minden érzélem visszautasítaná, mert „fölöttébb súlyos“²) stb. Az igazság uralkodó hatalom és vannak gondolatok, amik ellen tiltakozik: „nem tűri őket“.³ Aki „ratio“-k szerint gondolkodik, kötve van: „Az út, amelyen vezelsz, úgy meg van erősítve szokokkal, hogy sem jobbra, sem balra nem lehetséges letérnem róla“ — mondja a tanítvány.⁴ „Még ha akarnék, sem volna lehetséges benne kételkednem.“⁵

4. Apriori elemek.

De ha az igazságok a gondolkozó ember önkényétől függetlenül ilyen szükségképeni rendszerbe fűződnek össze, mire van az egész hálózat kifizetve? Milyen bizonyosságoknál jut a gondolkodás nyugvópontra? Ezzel a kérdéssel Anselmus nem foglalkozik elméletileg, de gyakorlatilag természetesen állást kellett foglalnia vele szemben. Gondos következtetései közben ő is szükségképen támaszkodik olyan tételekre, amiket már nem bizonyít, mert nem bizonyíthatók és nem is szorulnak bizonyításra.

Ilyenek mindenekelőtt nála is, még ha nem nevezi is néven, a „propositiones per se notae“. Fischer, Anselmus ismeretelméletének legbehatóbb tanulmányozója, ezt írja: „Ilyen... eredeti megismerések, bár csak inkább *indirekte*, Anselmusnál is megtalálhatók; és pedig ilyenek mindenekelőtt a gondolkodás legfőbb elvei, az azonosság és az ellentmondás törvényei, to-

¹ L. a II. részben.

² CDH. I. Cap. XXIV. „Et grave nimis est, et ita necesse est.“

³ U. ott I. Cap. XIX. „Veritas non patitur...“

⁴ U. ott II. Cap. IX. „Sic est via qua me ducis, undique munita ratione, ut neque ad dexteram, neque ad sinistram videam me ab illa posse declinare.“

⁵ U. ott I. Cap. XIX. „Etiam si velim, non possim dubitare.“

vábbá az igaz, jó, szép és az egység legfelső eszméi.¹ Ez a csoportosítás két hibában szenved. Először is „a szép legfelső eszméje” nem játszik szerepet Anselmus tudományos gondolatmenetében. Kedélye fogékony az esztétikai élményekre és ezzel kapcsolatban alább mindjárt lesz is megjegyezni valónk. De a szépet, mint önmagában evidens ideát, mint megismerési tartalmat említeni Anselmussal kapcsolatban, annyi, mint idegen szempontokat bevinni az ő gondolatvilágába. Másodszor pedig nem sokra vezet, ha külön vesszük szemügyre a „gondolkozás legfelsőbb elveit” vagyis az iskolai logikának olyan „törvényeit,” mint amilyenekül Fischer az identitás és a kontradikció elveit említi és külön vesszük ezektől az igazság és az egység szintén logikai mozzanatait.

Az iskolai logika Boëthius óta kész örökség gyanánt szállott tovább a középkor elején nemzedékről-nemzedékre. Anselmus maga is sokáig mestere volt a bec-i kolostori iskolában a dialektikának, tehát a disciplina átlagos átszármazott anyagának ura volt. Természetes, hogy úgy a principium identitatis, mint a principium contradictionis fontosságának tudatában volt és érveléseiben is felhasználta ezeket a „törvényeket”, csakugy mint a többi alá rendeltőbb „szabályt” amit a kor dialektikája ismert. A „Dialogus de Grammatico” kóistolót ad abból, hogy miként gyakorolta tanítványait is e törvények alkalmazásában. Magától értetődik, hogy dolgozataiban „inkább csak indirekte” találkozzunk ez elvekkel. Állandóan hivatkozni rájuk gyermekes dolog lett volna, elég volt alkalmazni őket.

Ha azonban nem az iskolailag formulázott logikai alapelveket keressük, hanem általában azt vizsgáljuk Anselmusnál, hogy melyek azok a pontok, ahol véget ér az érvelés fonala, mert önmagukban evidens mozzanatokra bukkant már, akkor általában két nagy kategóriát állíthatunk fel, amelyekbe világosan eloszlik a vizsgálódásunk eredménye: a logikait és az etikait. Ezeken az osztályokon belül azonban további rendet keresni anakronizmus Anselmussal szemben, és rendet csinálni csak erőltetve lehet, idegen szempontoknak az Anselmus még fejletlen gondolataira való reakényszerítésével.

5. Logikai intuitív megismerései.

A logikai mozzanatok között, amikről Anselmus tárgyalásai közben felteszi, hogy mindenki belátja igazságukat mihelyt felmutatta őket, ott találjuk „az igaz eszméjét”. Minden

¹ „Die Erkenntnislehre Anselmus von Canterbury.” 32. „Solche ursprüngliche Erkenntnisse treten uns auch bei Anselm, wenn freilich mehr indirekt, entgegen; und zwar sind als solche vor allem zu nennen die obersten Denkprinzipien, die Gesetze der Identität und des Widerspruches, sowie die höchsten Ideen des Wahren, Guten, Schönen und der Einheit.”

bizonyítás és annak minden alkotó eleme feltételezi, hogy van igazság. De az igazságnak már nincs feltétele, amire támaszkodjék: Ez a „summa veritas” (azonosítva Isten lényével) „causa”-ja minden más „veritas”-nak, de „neki már semmi sem oka”, és „nem más ratio alapján van meg, mint csak azon, hogy megvan.”¹

Ide tartozik maga a logikai rend, a fogalmak és tételek összefüggésének „necessitása”, mely önnön evidenciájával leszerel minden ellenmondást. „Az igazságnak szükségképenisége nyilvánvaló észszerűséggel megdönt és felborít minden tévedést.”² Ezért oly gyakoriak Anselmusnál az ilyen kifejezések: „aperta ratio”, „rationem videre, intueri”, „evidenti ratione cognoscere”. (Annyira abszolút ennek a logikai rendnek az uralma, hogy még a nem igaz tételek is igaz és szükségszerű hypothetikus összefüggésben állanak egymással. „Ha a víz száraz, a tűz is nedves” — mondja Anselmus annak illusztrálására, hogy Isten hazugságáról, mint önellentmondó fogalomról csak úgy lehet igazat mondani, mint általában „midőn két lehetetlenségről azt mondjuk: ha ez áll, akkor az is áll.”³

Az identitás elvének különös szerep jut Anselmus metafizikájának megalapozásánál⁴ és ezért a dialektika érdekén messze túlhaladó figyelmet fordít arra a „necessitas”-ra, mely mindig fennáll, „valahányszor ugyanazt állítjuk ugyanarról... Mert nem lehetséges, hogy valamely dolog *legyen* valami, és ugyanakkor ne legyen ugyanaz a valami.”⁵

Ugyanígy (közelebbről már csak a metafizika terére alkalmazott elvként) evidens a kauzalitás. Tartalmát a „semmből teremtésről” szóló szakaszában így határozza meg: „Minden ok szükségképen hozzájárul valamivel az okozat valóságához.”⁶ Semmi bizonyításra nem szorul, hogy causa és effectus viszonya sem kölcsönös nem lehet, sem meg nem fordítható, hanem csak egy irányú reláció. Ennek ellenkezőjét feltenni „észellenes gondolat”.⁷ Nyilvánvaló az is, hogy a causa és effectus viszonya

¹ V. Cap. X. „Nihil est causa illius”. — „Nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.”

² M. Cap. XVII. „Necessitas veritatis aperta ratione destruit et obruit falsitatem.”

³ CDH. I. Cap. XII. „cum de duobus impossibilibus dicitur: si hoc est, illud est.”

⁴ L. erről bővebben a II. részben.

⁵ C. Cap. II. „... quotiens idem dicimus de eodem... Non potest aliquid simul esse et non esse.” Ugyanígy CDH. II. Cap. XVIII.

⁶ Cap. VIII. „Omnis causa necesse est aliquid ad essentiam effecti praebeat adjumentum.” — A továbbiak során ugyan azt mondja, hogy ezt „experimento tenemus”. De ez csak azt mutatja, hogy még nem merült fel előtte az apriori elemek eredetének kérdése elméletileg.

⁷ U. ott. Cap. III. „irrationalis cogitatio.”

időbeli sorrendet is jelent: „Ami létrejön, mindig későbbi annál, ami által létrejön”.¹

Az időnek általában megvannak a nyilvánvaló „törvényei”, mint a térnek is, melyek Anselmust az isteni mindenütt jelenvalóság és örökkévalóság szempontjából foglalkoztatják.² „Semmi sem későbbi önmagánál.”³ „Ami a maga egészében van egy bizonyos helyen, abból semmi sincs ugyanakkor valamely más helyen.”⁴ A „lex loci et temporis” mellé sorakozik a „lex partium”, mint minden teremtetett létezőre érvényes.⁵ Szoros viszonyban van az előzőekkel, mert „amik tér és idő által határoltak, azok részekből összetettek” is egyuttal.⁶ „A térnek meg az időnek az a természete, hogy amit ezeknek határai bezárnak, az az oszthatóság törvényét sem kerülheti el, vagy azt, amely kiterjedése alapján az általa elfoglalt térre vonatkozik, vagy azt, amely tartama alapján az általa betöltött időt érinti.”⁷ De a rész és egész fogalmának viszonya már nemcsak a térben és időben létező dolgokra vonatkozólag, hanem tisztán logikai szempontból is foglalkoztatja Anselmust. (Az már dolgozatunk második részére tartozik, hogy logikai mozzanatokból Anselmusnál ismét metafizikai létezők lesznek.) A nem tér és időbeli dolgok is mind vagy „simplex”-ek, vagy „compositum”-ok. Az összetett dolgok is végeredményben már oszthatatlan elemekből állnak. Vannak ugyan emberek, akik szerint ez nem evidens, sőt az ellenkezőjét állítják,⁸ de Anselmus nem is vitatkozik velük, hanem kimondja róluk az ítéletet: „eorum mens obscura est”.⁹ A „conpositum” is „unum”, — de nem abszolút. „Mindaz, ami részekből áll, nem mindenképpen egy, hanem bizonyos tekintetben¹⁰ több, és önmagától különböző.” A dolgok identitásának tehát az egységük az alapja és csak az abszolút egység a változhatatlanul azonos. Ezek a bizonyításra nem, csak megmutatásra szoruló és akkor már evidens tételek istenfogalmával, különösen a Trinitas kérdésével kapcsolatban foglalkoztatják Anselmust.

¹ M. Cap. XXIX. „Quicquid fit posterius est eo per quod fit.”

² L. M. Cap. XIX—XXIV. — Prosl. Cap. XIII.

³ U. ott. „Nihil est posterius seipso.”

⁴ U. ott. Cap. XXI. „Quod totum est in quolibet loco, nihil ejus est simul in alio loco.”

⁵ FTr. Cap. VII.

⁶ U. ott. „Quae loco vel tempore clauduntur . . . partibus componuntur.”

⁷ M. Cap. XXII. „Loca haec est vel temporis conditio, ut quicquid eorum metis clauditur, nec partium fugat rationem, vel qualem suscipit locus ejus secundum quantitatem, vel qualem patitur tempus ejus secundum diuturnitatem.”

⁸ L. a „dialectici moderni” sensualismusáról alább bővebben.

⁹ FTr. Cap. III.

¹⁰ Pr. Cap. XVIII. „Quicquid est partibus junctum, non est omnino unum, sed quodammodo plura, et diversum a seipso.”

Nagy szerepet játszik érveléseiben (és pedig istenbizonyítékaiban) az az elv, hogy minden relativum absolutumot tételez fel.¹ Amikor a Monologiumban így vezeti be érvelését: „kétségtelenül bizonyos, és mindenki előtt, aki meg akarja figyelni, nyilvánvaló...² akkor ennek az elvnek az evidenciája lebeg a szemei előtt.”

Önmagában bizonyosnak tekinti Anselmus azt is, hogy a létezők száma véges. „Csak az nem látja be, hogy milyen képtelenség azt állítani, hogy a létezők sokaságát semmi határ nem korlátozza, — aki maga is fölöttebb képtelen ember.”³ Az is evidens igazság Anselmus szerint, hogy a megismert létezők rangsorban helyezkednek el: „Akarva, nem akarva, így fogja fel az ember a dolgok természetét.”⁴ „Mert aki kétségbe vonja, hogy a fánál természeténél fogva magasabbrendű a ló, s a lónál előbbrevaló az ember, az nem is érdemli meg az ember nevet.”⁵

Lehetne talán folytatni, de jellemzésül mindenesetre elég. Még kritikátlanul és rendezetlenül, és anélkül, hogy elméleti fejtegetés tárgyát képeznék, mégis szerepelnek Anselmusnál észelvek, amelyek részben általában az igazságnak, részben közelebből a tapasztalati megismerésnek a priori előfeltételei s amelyekre azért további igazolás nélkül támaszkodik.

6. Ethikai intuitív megismerések.

Egy másik csoportja ezeknek a támaszpontoknak Anselmus dialektikájában ethikai természetű. Filozófiai szempontból itt még több kritikálansággal találkozunk, mert itt nagyon érezhetővé válik, hogy Anselmus egyben theologus is, és a kor is, amelynek ir, nem ismer még ethikai értékelést vallási érdekektől függetlenül. De még ha egészen függetleníteni tudta volna is ethikai gondolkozását vallásos heteronom szempontoktól, — amit feltenni is anakronizmus volna, — akkor is megmaradt volna még a másik határ rendezetlensége, ahol t. i. — szintén vallási érdekből, — az ethika lép át a metafizika autonom területére.

A jó és rossz megkülömböztetése természetesen önbizonyos élmény Anselmus szerint. „Az eszes lény eszes volta éppen

¹ L. bővebben alább.

² M. Cap. I. „Certissimum et omnibus est volentibus animadvertere perspicuum...”

³ M. Cap. IV. : „Hoc autem” (hogy t. i. „multitudo naturarum nullo fine clauditur”) — „nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus”.

⁴ U. ott. „Si quis intendat rerum naturas, velit nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitate...”

⁵ U. o. „Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo.”

abban áll, hogy különbséget tud tenni jó (justum) és rossz (non justum) között.¹ Ugyanolyan evidensek ennek az értékelésnek tárgyi előfeltételei is. Ahol Anselmus az erkölcsi helyesség fogalmát igyekszik tisztázni, egészen természetes, hogy dialogusa olyan szokratikussá válik, mint sehol másutt.² Itt a Magisternek nem kell bizonyítania, cáfolnia, csak reá kell vezetnie tanítványát arra, amit az a „justitia” mivoltáról nem tudva is tudott már. Így tudatosítja Anselmus azokat a „nyilvánvaló” tételeket, hogy erkölcsi megítélés alá csak „rationalis creatura” esik; annál is csak maga az akarat, eltekintve cselekedeti sikereitől; továbbá az is csak akkor, ha céltudatos, stb.³

De amilyen evidensek ezek az ethikai alapbelátások, ugyanolyan bizonyos Anselmus szemében az is, hogy a létező világ történései is ezek szerint az erkölcsi szempontok szerint igazodnak. Ami jó, az nem csak tiszteletreméltó, hanem reális jutalmat is nyer a történések során, s ami rossz, az föltétlenül beleütközik a bűnhődésbe. Miután a világ metafizikai alapját — szerinte: pusztán „rationibus necessariis”, — lerakta egy olyan istenfogalomban, amelyben már vallási érdekek is kielégülést nyertek, többé nincs számára feszültség a valóságos rend és az értékek rendje között: az előbbi mindenestől fogva az utóbbinak teleológiai szolgálatában áll.

Igy aztán az erkölcsi posztulátumok spekulatív axiomákká válnak. Az a tétel, hogy „aki nem akarja a jót, kell, hogy ne is lehessen boldog”,⁴ minden további igazolás nélkül maga igazol reá épített tételeket. Sőt még továbbmenve, az is „mindenki előtt kétségtelen”, hogy a büntetés arányban áll mindig a bűn nagyságával.⁵ A „mindenség összhangzó rendje” alapján véve az erkölcsi igazságszolgáltatás tökéletességében áll, mely benne uralkodik.⁶

Tovább részletezni Anselmus e Gondolatait annyi volna, mint teológiai felfogásait ismertetni. Elég volt a fentiekben reámutatnunk arra, hogy gondolatvilágának egyik jelentékeny pillére az ilyen ethikai természetű és önmagukban evidenseknek tartott tételekből tevődik össze.

Még rövidebben elintézhető, csak épen megemlítendő itt az egyházi tan forrásaira való támaszkodása. Az „auctoritas”-t sokszor kikapcsolja tárgyalásából, de ha nem szabja magára ezt a korlátozást és bevonja érvelésébe a Szent Írás nyilatko-

¹ M. Cap. LXVIII. „Rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere justum a non justo.”

² V. Cap. XII.

³ L. e szakasz behatódott ismertetését a II. részben.

⁴ CD. Cap. XII. „Nec beatus esse debet qui non vult justitiam.”

⁵ CV. Cap. XXIII. „Nemo dubitat, quia par poena non sequatur impia peccata...”

⁶ U. ott. Cap. VI. „Ordo congruus universitatis rerum...”

zatait, azok további igazolásra nem szoruló igazságokként állanak előtte, melyekre támaszkodhatik a további következtetés.¹

7. A tapasztalati megismerés szerepe Anselmusnál.

Végül reá kell mutatnunk — annál nagyobb nyomatékkal, mert ez Anselmus gondolatvilágának sokszor elhanyagolt oldala — arra, hogy rendszere szálainak egy nagy részével ő is tapasztalati megismerésekbe fogódzik. A Proslogium-beli a priori istenbizonyíték diszkreditálta őt e tekintetben. *Windelband* pl. ebben az argumentumban a realizmus alapfelfogásának megnyilvánulását látja, mely „a fogalmakat, minden tekintet nélkül azok keletkezésére és alapjaira az emberi szellemben, az igazság, vagyis a valóság jellegével ruházta fel.”² Még *Baeumker* is, Anselmus egyik legmegbízhatóbb értelmezője beleesik itt az általánosításba és „egy még kritikátlan 'fogalom-realizmust'“ állapít meg Anselmusnál, ebben a közelebbiről körvonalazott értelemben: „Egy világosan és határozottan felismert fogalom-tartalom már annak alapján, hogy értelmünkben jelen van, igaznak ismertetik fel.”³ A Monologium-beli istenbizonyítékokról szólva is⁴ azt mondja *Baeumker*, hogy azok „a fogalmak tartalmából és logikai rendjéből közvetlenül következtetnek a dolgok valóságára.”⁵ Ezekkel a megállapításokkal szemben hangsúlyozni kell, hogy — akármennyire tipikus kicsucso-sodása legyen is Anselmus realiztikus gondolatvilágának egyébként az „ontologiai istenbizonyíték,”⁶ — a tekintetben, hogy a fogalom tartalmából egyenesen bizonyítja tárgyának létezését, egészen magában álló valami és nem szabad belőle általánosításokat levonni. Gaunilo híres „legtökéletesebb sziget” — ér vére magának Anselmusnak mindjárt az volt a válasza, hogy ellenfelének igaza van minden más tárgyra vonatkozólag: előbb kell a létezéséről tudnunk és aztán lehet szó a tökéletességeiről, de az, amiről a Proslogiumban van szó, „quo majus cogitari non potest”, egészen egyedülálló valami. Az olyan ember hangján, aki tudja, hogy az ellenvetések nyilai messze tőle suhannak el, mert állításának a meg nem értéséből indultak ki

¹ Az auktoritász és az ész viszonyáról bővebben alább a VI. fejezetben.

² *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* 245. „... die Grundvorstellung des Realismus, welche den Begriffen, ohne jede Rücksicht auf ihre Genesis und Begründung im menschlichen Geiste den Charakter der Wahrheit d. h. der Realität zuschrieb.”

³ *Baeumker*: Witeló 306. „Ein klar und deutlich erkannter Begriffsinhalt wird hier schon auf Grund dessen, dass er in unserem Verstande sich findet, als wahr erkannt.”

⁴ L. erről alább a II. részben.

⁵ I. m. 310. „Unmittelbar aus dem Inhalt und der logischen Ordnung schliessen sie auf die Wirklichkeit der Dinge.”

⁶ L. erről behatóbban alább a II. részben.

s azért nem is arra irányulnak, amit ő mondott, mondja játszói fölényen: „Ha valaki tud nekem mutatni bármit is, akár valóságban, akár csak gondolatban létezőt, — azon az egyen kívül, aminél nagyobb nem gondolható, — amire alkalmazható az én érvelésemnek a gondolatmenete: megtalálom és odaadom neki azt az elveszett szigetet, hogy többé ne veszítse el!”¹

A fentebbi szakaszban tárgyalt intuitív megismeréseken kívül, valahányszor Anselmus fogalmakból azok tárgyának valóságára következtet — akár mennyire hibás legyen is realizmusa, — mindig a posteriori úton jár: fogalmait előzőleg már tapasztalatok talajából növesztette ki. Olyan szélsőséges racionalizmus, mely a tapasztalattól függetlenül akarna az ész tevékenységéből kifejteni minden ismeretet, — mint ahogy a következő fejezetben is lesz alkalmunk kimutatni, — egyáltalán nem róható fel Anselmusnak.

A szóban forgó téves megítélés magyarázata az, hogy Anselmus Augustinus nyomán introspektív lélek. Sokkal jobban érdeklik a lelki élet tényei, mint a külső világéi. Ez annál feltűnőbb, ha a későbbi skolasztika gondolatvilágához mérjük az övét (mint Baeumker teszi az idézett helyen.) A későbbi klasszikus istenbizonyítások a külső létező világ rendjében fogództak meg s a kauzalitás elvével nyomoztak mögéje. Itt szembezőköbb az érvelés a posteriori volta. Anselmus, mint látni fogjuk, alapjában az emberi lélek értékelő tevékenységének tényeire, belső élményekre támaszkodik és azok előfeltételeit keresi, — ami természetesen egészen más bélyeget nyom érvelésére. De ő is tényekből, tapasztalatokból indul ki.

Ezeket a tényeket nem nagyon vizsgálja. Ismerteknek tudja őket és csak utal rájuk. Egész metafizikájának a kiindulópontját elintézi néhány szóval: „Mindnyájan csak azokat óhajtjuk élvezni, amiket jóknak tartunk”, és már siet „elménk szemét annak megvizsgálására fordítani, hogy *mi által* jók ezek a dolgok?”² Később is nagyon ritkán fordul elő, hogy a lelki élet tényeit igazolni akarja. Amikor arról van pl. szó, hogy „egyetlen dolgot sem szeretünk anélkül, hogy tudatunkban és értelmünkben is ne volna meg”, — egyszerűen utal ennek az összefüggésnek az ismert voltára: „akinek van esze, az előtt nyilvánvaló.”³ Amikor a szabad akaratról szóló tanítása beleütközik a lelki élet sokszor emlegetett tényeibe s úgy látszik,

¹ LAp. Cap. III. „Fidens loquor: quia si quis invenerit mihi aliquid aut reipsa, aut sola cogitatione existens, praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.”

² M. Cap. I. „Omnes frui solis his appetant, quae bona putant;... mentis oculum convertere ad investigandum, unde sint bona ea ipsa.”

³ U. ott. Cap. L. „Palam est rationem habenti... nulla res amator sine ejus memoria et intelligentia.”

hogy az „experimento probatio” lerontja azt, ami „rationabiliter monstratum est”, akkor mindenesetre gondos introspekcióra szólít fel annak megvizsgálására, hogy az állítólagos tények csakugyan tények-e.¹ Amikor felállítja a maga eredeti elméletét az akaratról, akkor is szükségessé válik az indokolás.² Általában azonban a lelki élet tényei, különösen az értékelés élményei és főképen az erkölcsi értékelésbeliek inkább állandóan felhasznált, mint tárgyalás alá vett alapjait képezik gondolkodásának.

A külső világ adottságainak kevesebb szerep jut gondolatvilágában. Az érzéki tapasztalás is elsősorban mint lelki folyamat érdekli. A következő fejezetben foglalkozunk majd erre vonatkozó nézeteivel. A tartalomból, amit az érzéki empiria megismer a világból, néhány absztrakció marad csak meg számára további felhasználásra: az általános „natura”-k; a létezők hagyományos főosztályai: az élettelenek, élők, „sensibilis”-ek és „rationalis”-ak; s ami legjobban érdekli: maga a legelvontabb létezés, az „essentia”.

Mindezekre a későbbiek folyamán visszatérünk. Itt azt kellett csak hangsúlyoznunk, hogy Anselmus — az „ontológiai” istenbizonyíték egyetlen esetétől eltekintve — jól-rosszul, de mégis a posteriori uton halad gondolkodásával.³

8. Objektív racionalizmusa.

Teljesen találó meghatározását adja azonban *Baeumker* Anselmus racionalizmusának egy más vonatkozásban: „Mindaz, amit a fogalmak logikus rendjük teljessé válásához megkövetelnek, meg kell, hogy legyen a valóságban is”.⁴ Ebben az értelemben teljesen racionalista Anselmus. Mihelyt a valóságtól elvonta az ész a maga fogalmait, azzal a hittel folytathatja velük logikus műveleteit, hogy minden logikus lépésének a valóságban is megfelel egy állomás, még ha tapasztalatilag nem közelíthető is meg. Ez az a priori meggyőződés a valóság racionalitásáról jut öntudatos kifejezésre Anselmus igazság tanában, mely sze-

¹ C. Cap X. „Si...deligenter unusquisque motus voluntatis suae consideret...”

² L. erről behatóbban alább a II. részben.

³ Helyesen jellemzi *Ritter*, *Geschichte der christlichen Philosophie* III. 327.: „Zur Erkenntnis wird die Erfahrung verlangt, welche als die von Natur gegebene Grundlage alles unseres Denkens angesehen werden kann. Dieser Grundsatz wird von Anselmus nicht weiter begründet, er dürfte als ein allgemein bekanntes Ergebniss der Lehre des Aristoteles, wie des Augustinus betrachtet werden.”

⁴ Witelo. 309.: „Ich meine (Anselm's) erkenntnistheoretische Voraussetzung am kürzesten und schärfsten dahin formulieren zu müssen: alles was Begriffe fordern, um in ihrer logischen Ordnung einen systematischen Abschluss zu finden, das muss auch in der Realität vorhanden sein.”

rint a legfőbb Igazság maga a legfőbb Létező és minden attól való létbeli függés egyuttal logikai függés is.¹

Ugyanennek a meggyőződésnek talán még tanulságosabb bizonyossága az a szerep, amit a „ratio” szó játszik Anselmusnak még differenciálatlan szóhasználatában. Röviden a következőkben foglalhatjuk össze erre nézve a helyzetet.

„Ratio” jelent Anselmus számára mindenekelőtt bizonyos lelki képességet. „A léleknek vannak bizonyos erői, amelyeket mint instrumentumokat használ fel megfelelő műveletekre. Így van a lélekben az ész is, amelyet mintegy instrumentumul használ az okoskodásra...”² A szónak ez az értelme is többfelé ágazik; néha általában a gondolkozó lelket jelenti (vegyesen használva a „mens” és „intellectus” szavakkal), néha szorosabb értelemben a szemléleteken felülemelkedő, fogalmi gondolkodás képességét. Ebben az értelemben fordulnak elő ilyen kifejezések: „per rationem intueri”, „rationis luce animadverti”, „rationem habenti palam est” stb. (Szükségtelen belemenni annak a további különbségnek a feltüntetésébe, mely a „ratio” mint „potentia” és a „ratio” „in actu” között megfigyelhető Anselmus szóhasználatában.) — Jelent ezenkívül „ratio”, még mindig szubjektíve, okot, amivel a gondolkodás igazolja valamely tételét. „Vera ratione explicare.” (Többször is.) De jelenti az ilyen „ratio”-k egész láncolatát, egy-egy „érvelést”, „bizonyítékot”, ha a szóban forgó tétel kétes volt, (hujus assertionis rationem expecto), „magyarázatot”, ha nem bizonyításra, csak összefüggések tisztázására volt szükség. Jelenti a „ratio” a logikus összefüggések világánál szabatosabban felismert tartalmat, valaminek az „értelmét”. (Pl. ugyanaz a fogalom „diversis rationibus”; „simili ratione dicere...”) De jelenti ebben a szubjektív sorban végül magát az összefüggést: a logikus kapcsolatot. Itt szinonimájává válik a „ratio” a „necessitas”-nak és egyet jelent „rationis necessitas”, meg „necessaria ratio”. De ezen a ponton már átcsap a kifejezés objektív értelemben is. Sokszor a fenti sor mintájára egészen objektíve valami valóságosnak az okát, vagy egész okrendszerét jelenti a „ratio”. Máskor viszont az objektív létező és a szubjektív gondolkodás fölött álló és mindkettő felett egyaránt uralkodó rend összefüggéseit jelenti. Eldönthetetlen pl. nem egyszer, hogy ebben a kifejezésben: „rationis intellectus” a „ratio” alanya-e vagy tárgya az „intellectus”-nak. Valahányszor „ratio ducit, constringit, non admittit, ostendit, exigit, sequitur” stb. kifejezésekkel kommentálja Anselmus a maga érvelését, mindig eldönthetetlen, hogy vajjon az észről és annak érveiről van-e szó, vagy a tárgyban magában levő ratio-

¹ L. erről bővebben a II. részben.

² C. Cap. XI. „Anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum...”

nalításról, amelyet az ész csak felismer és nyomon követ. E kifejezéseivel öntudatlanul is állandóan azt a meggyőződését tolmácsolja, hogy a „ratio” uralma épügy megvan az emberi gondolkozástól függetlenül, mint ahogy érvényesülhet az emberi gondolkozásban is.

Az igazság rendjének ez a mindennek felett álló uralma biztatja azután Anselmust a legmerészebb spekulációkra. Sokszor kétes értékű kiindulópontokból, amelyeknek igazsága bizonyos előtte, jobb ügyre méltó éles logikával és gondos körületekintéssel halad előre s az eredmény igazságáról feltétlenül bizonyos. A theologiai gondolkozás történetét nem egy muzeumi érdekességű kuriózummal gazdagította így, mint amikor pl. az angyalok és az üdvösségre menendő emberek számviszonyairól állít és bizonyít be véleményt, vagy amikor az ördög bukásának lélektani magyarázatát adja, stb. De ezekben a spekulációiban is érdekes számunkra a logikus gondolat érvényességébe vetett hite. Ugyanennek az alapján teszi meg Anselmus sokszor azt is, hogy a valóságból már ismert tényeket konstruál meg a priori módszerrel. Így vezeti le az emberi lélek, közelebből az akarat alkatáról való véleményét, mely a lelki élet tényeiről támaszkodhatott, a priori uton is.¹ Így mutatja ki, — ez az egész *Cur Deus Homo* tartalma — hogy amit a történelmi valóság alapján Krisztus személyiségét és élete tényeit illetőleg a posteriori vall a „fides Catholica”, „rationabili necessitate esse oportet”.²

Csak egy ponton tehetetlen a gondolat Anselmus szerint: ott ahol maga a valóság is mentes a „necessitas” uralma alól, t. i. a szabad akarat tényeivel szemben. Ezekről csak a posteriori tudás lehetséges. „Aminek a nemléte is lehetséges, annak a léte biztos észokokkal nem mutatható ki.”³

8. Mathematikai, esztétikai és jogi mozzanatok.

Mielőtt ettől a fejezettől megválnánk, hadd fűzzünk még egy-két megjegyzést az Anselmus dialektikájáról elmondottakhoz. Természetesen folyik a vázolt racionalizmusból az, hogy a matematikai gondolkozásra hajlamosnak kell lennie. Nem lep hát meg, ha műveiben ennek nyomát találjuk. Már utaltunk a „*numerus praedestinitus electorum*”-ról folytatott spekulációjára.⁴ Hogy a váltságtan racionális szükségképeniségét könnyebben áttekinthesse, (ugyancsak a *Cur Deus Homo*-ban) kvantitativé kezeli úgy az emberi bűn felelősségét, mint az erkölcsi világrendet kielégítő „*satisfactio*”-t. („*Pondus, mensura,*

¹ CD. Cap. XIII—XIV. L. erről a II. részben.

² CDH. I. Cap. XXV.

³ CD. Cap. XXI. „*Quod non esse potest, esse nequaquam certa potest colligi ratione.*”

⁴ L. fent.

quantitas, magnitudo peccati“, ill. „satisfactionis“.)¹ A Trinitas tárgyalásánál is állandóan érezhető Anselmusnak bizonyos spiritualis geometriai élvezete² mely ott emelkedik tetőpontjára, ahol összefoglalóan lezárja erről a tárgyról szóló spekulációit: a Szentháromság „személyében“ — mondja — összesen 6 „differentia“ szerepel, úgy hogy minden „személy“ ebből egy-egyel bir, mint a maga kizárólagos „proprium“-ával, és még két másikkal is, de már nem kizárólagosan, hanem egy-egyel közösen az egyik, és egy-egyel közösen a másik hátralevő „személlyel“. (Ami azonnal szemléletessé válik, ha a háromszög hat elemére, a 3 csucsra és a 3 oldalra gondolunk, melyek ugyanígy oszlanak meg a 3 szög között.)³

Itt kell megemlékeznünk arról a kevés adatról, amit esztétikai szempontból nyújtanak Anselmus művei. Az ő szépség-élményei a gondolatvilágában teremnek. A logikai rend harmóniája gyönyörködteti őt. Vizsgálatainak egyik célja épen a „delectatio intellectus“,⁴ „laetificatio veritatis intellectus“. Évei — tudja — nemcsak „satisfaciunt“, hanem „placent“ is egy-uttal.⁵ Különösen, amikor egymással oppositioiban álló előfeltételekből párhuzamosan bontakoznak ki a következők, szeret megállani egy percre a gondolatok szimmetrikus rendjének élvezetért. Így amikor kimutatta az elbukott és el nem bukott angyalokon beteljesülő igazságszolgáltatás áttetsző, egyensúlyozott rendjét, a discipulus szavaiban önnön tetszése szólal meg: „valde pulchra contemplatio“. ⁶ Még nagyobb mértékben a Cur Deus Homo-ban, a bűneset és a megváltás implikációinak szembeállításánál. Már a mű elején is gyönyörködik a tárgyában rejlő szimmetria „pulchritudo“-jában, de aztán, hogy ne a „víz színére vagy a levegőbe fesse képeit“, előbb az igazság „észszerű szilárdságát“ (rationabilis soliditas), vagyis a „necessitas“ kimutatását sürgeti, hogy majd azután „ragyogjon az igazság teste“. ⁷ Később, már szilárd alapon megújult élvezettel részletezi az említett „convenientia“-kat: „Valde pulchrae et rationabiles sunt istae picturae!“⁸

¹ Cap XX. „Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse“ stb.

² Pl. M. Cap. XLIX. „delectabiliter intueor“. Cap. LIX. „Jocundum est intueri...“

³ De PrSS. Cap. XXVIII. „Porro sex sunt differentiae Patris et Filii et Spiritus Sancti... Harum differentiarum singulus quisque habet unam propriam, qua differt ab aliis duobus; et duas ita communes et proprias, ut qua communicat uni, ea differat ab altero...“

⁴ CDH. I. Cap. I.

⁵ II. Cap. XV.

⁶ U. ott. Cap. I.

⁷ CD. Cap. XXV.

⁸ CDH. I. Cap. III—IV. „niteat corpus veritatis.“

⁹ II. Cap. VIII.

Nem más természetű az a szépség sem, melyet Augustinus nyomán „a dolgok egyetemében” talál. Ez a „pulchritudo” a mindenség rendjében rejlik, mely amint láttuk, elsősorban erkölcsi rend az ő számára. Az erkölcsi rend ellen vétkező akarat megzavarhatja ezt a szépséget, „deformálhatja” a mindenséget. De végeredményben ez által is csak mélyebb rendnek a szépségei tárulnak fel: „Magát azt a tényt is, hogy (az ember vagy a bukott angyal) bűnösen akar vagy cselekszik, a mindenségnek ... rendjére és szépségére fordítja a Legtöbb bölcsesség.”¹

Mintahogy a matematikai gondolkozásra, ugyanugy a jogi gondolkozásra is hajlamossá tette Anselmust a fent jellemzett racionalizmus. Említettük már azt a vallási szükségletekben gyökeredző egységet, melyben nála az ethikai és az ontologiai rend összefonódik. Nem nagy lépes innen a jog világa, ahol az emberi akarat révén válik erkölcsi elvek rendje önmagát érvényesítő renddé a valóságban. Ratio és consequentia nagy elvi összefüggések szerint folynak itt is egymásból és a szillogisztika művészete bőséges alkalmat talál az érvényesülésre. — Nem csoda, ha Anselmus gondolkozását is megfogta a jogi színezet. Egész világa voltaképpen egy nagy jogrend, — „natura et jus”² az, ami minden létező számára meg van szabva; minden teremtménynek megvan a „suus et quasi sibi praeceptus ordo”-ja, amit a szabad akaratlan nem bírók „naturaliter” betartanak, az azzal bírók is „rationabiliter” be kell hogy tartsanak.³ Nem véletlen, hanem Anselmus racionalisztikus gondolkozásmódjából természetszerűleg folyt, hogy neki jutott az a szerep, — hogy a nyugati emberiségnek legszentebb lelki élményét, a Krisztus halálában rejlő értékeket, az addigi dualisztikus, mithologikus értelmezés színvonaláról (a *Cur Deus Homo*-ban) fölemelje egy jogilag formulázott váltság-elmélet szintjére s így mindenestre sokkal teljesebben felszabadítsa a benne rejlő mérhetetlen erkölcsi erőket. A jog nyelve, — még ha a hübéres világ rég letűnt jogi rendjének nyelve volt is, — képvisítette Anselmust arra, hogy szavával még egy évezred mulva is milliók lelkiismeretét nevelhesse.⁴

¹ CDH. I. Cap. XV. „Hoc ipsum quod (homo vel malus angelus) perverse vult aut agit, in universitatis ... ordinem et pulchritudinem Summa Sapientia convertit.”

² M. Cap. XXII.

³ CDH. I. Cap. XV.

⁴ Anselmus váltságtanának ismertetését magyarul Nagy Béla adta, inkább a jelen színvonaláról már könnyen szembeszökő hibáit bírálva, mint maradandó jelentőségét, és különösen korához viszonyítva rendkívüli nagy érdemeit méltatva.

II. FEJEZET.

A SZEMLÉLETI ÉS FOGALMI MEGISMERÉS ANSELMUS SZERINT.

1. A lélek és az érzékszervek.

Anselmus nemcsak gyakorlatilag képvisel munkáiban, hanem elméletileg is vall bizonyos ismeretelméleti álláspontot. A megismerés lefolyásáról és tartalmának értékéről szóló ilyen nyilatkozatait óhajtjuk szemügyre venni ebben és a következő fejezetben. Kezdjük itt azokkal az inkább pszichológiai természetű helyekkel, amelyekben előadja a szemlélet útján és a „ratio” szerint való megismerésről s a kettőnek egymáshoz való viszonyáról a maga nézeteit. A szemlélet leggyakrabban, mint érzéki szemlélet foglalkoztatja; a belső szemléletet, noha voltaképpen erre építi fel gondolatvilágának legfontosabb oszlopait, ismeretelméleti szempontból egy-két helyen érinti röviden.

Az érzéki megismeréssel is csak épen egy helyen foglalkozik tételszerűen, — a *Dialogus De Veritate* VI. fejezetében, ahol a „sensuum veritas”-t veszi vizsgálat alá. Itt megemlíti, hogy volna még több mondani valója is erről a tárgyról, mint amennyit előad, de „körülényesebb volna, mint amennyi haszonnal járna a jelen vizsgálódás szempontjából.”¹

Ezenkívül a *Fide Trinitatis*ban a nominalista dialektikusok ellen intézett támadásaiban² is van néhány nagyon jellemző nyilatkozata. Ezek fájdalmasan éreztetik: milyen nagy kár, hogy nem szállott ellenfeleivel érdemleges vitába ezen a ponton is, hanem néhány nyomatékosan elítélő szóval elintézve filozófiájukat sietett annak a Trinitasra való alkalmazásával leszámolni. Némi kárpótlást nyújt azonban ezért a veszteségünkért az, hogy ha nem tételszerűen is, két más tárggyal kapcsolatban mégis érinti mellesleg idevonatkozó nézeteit. Amikor a teremtmények, főképpen pedig az emberi lélek mivoltából igyekszik analogikus következtetésekkel megalapozni a „*Summa natura*”-ról és annak a világhoz való viszonyáról szóló nézeteit, a *Monologium*ban (cap. X—XII. és a Trinitást levezető cap. XXI. skk.) meg a *Proslogium*ban (Cap. VI. stb.), különösen a „*Verbum*” fogalmának megalapozása végett, ismételten ad lélektani elemzése-

¹ I. h. „... laboriosum magis est quam fructuosum ad hoc quod intendimus...”

² Cap. II—IV.

ket, melyekből megismerjük az érzékelésről vallott felfogását. És másrészt mindazokban a műveiben (l. az alábbi idézeteket), amelyekben az akarat lélektanával foglalkozik, szeret párhuzamokat vonni az ember érzékelő (főképen látó) és akaró képessége között, hogy az előbbivel illusztrálhassa az utóbbit.

Az érzékelés a testi világhoz kötött módja a megismerésnek. Szubjektíve is: csak testi lények „sensibilis”-ek, mert érzékek csak „a test körül és a testben” vannak.¹ Épen ezért objektíve is, csak testi tárgyak, „corpora”, „corporea” stb. megismerésénél szerepelhet az érzékelés. Ez a platonikus gondolat Anselmusnál nemcsak magától értődő ténymegállapítás, hanem egyuttal *értékbeli disztinkcio* is. Objective pl. a „mens rationalis” — minden további indokolás nélkül — azért, mert testi érzékeléssel semmiképpen nem észlelhető, értékesebb minden olyan valóságnál, amely alá van vetve a testi érzékelésnek.² Szubjektíve pedig szintén látni fogjuk, mily alárendelt jelentőségű az érzékelés által szerzett ismeret a dolgok igaz valójának megismerésében.

Az igazi megismerő Anselmus szerint a lélek. A test érzékszervei az ő „eszközei”, csak úgy, mint a test egyéb tagjai. Mindegyiket felhasználja alkalmassága, „aptitudo”-ja szerint: „a kezét a fogásra, a lábat a járásra, a nyelvet a beszédre, a látószervet a látásra”.³ Elfogadhatónak mondja ugyan azt a szóhasználatot is, amely szerint az érzékszerv maga érzékel: „visus videt”.⁴ De valójában a *testben mindenütt s így az érzékben is jelenlevő lélek az, ami lát, hall stb.* Ez a megkülömböztetés etikája szempontjából érdekli Anselmust. Az érzékszervek működése magában véve csak úgy, mint a test bármely más „instrumentumáé” semmiféle erkölcsi elbírálás alá nem eshetik szerinte, mivel működésük „naturalis actio”, mely szükségképpen játszódik le az akarat oksági kényszere alatt.⁵ (Ezért — folytatja — bűnhődés sem éri őket, mert szenvedni is csak a bennük akaratával ható lélek képes, ők maguk nem.) „Az érzékszervekben és a test tagjaiban nem más érzékel és cselekszik,

¹ Pr. Cap. VI. „Sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt.”

² Ezért nem „corpus” a „summa natura.” M. Cap. XV. „Mens rationalis, quae nullo corporeo sensu... percipitur: quanto minor esset, si esset aliquid eorum quae corporeibus sensibus subjacent, tanto major est quam quodlibet eorum.”

³ C., Cap. XI. „... habemus in corpore membra et quinque sensus, singula ad suos usus apta quibus quasi instrumentis utimur; ut sunt manus captae ad capiendum, pedes ad ambulandum, lingua ad loquendum, visus ad videndum.”

⁴ U. o. Cap. XIII. „Nec incongrue... videre dicitur et homo qui visu videt et ipse visus quo videt.”

⁵ L. az akaratról, mint az erkölcsi elbírálás egyetlen tárgyáról bővebben a II. részben.

mint a lélek, amelyben az akarat van.¹ A léleknek abban nyilvánul meg épen sajátos természete, hogy térbelileg „circumscriptum” valami, mert nem képes mindenütt jelen lenni és mégis „non circum scriptum”, mert bizonyos korlátok között mentes a „lex loci” alól: képes a maga osztatlan egészében jelen lenni több helyen, a test minden szervében, egyszerre. „Mert ha nem volna jelen az egész lélek a maga testének egyes tagjaiban, nem az egész lélek érzékelne ezekben az egyes tagokban.”²

Anselmusnak a lélek „instrumentumairól” szóló elmélete szerint (amellyel később közelebbről megismerkedünk), minden „instrumentumnál” megkülönböztetendő maga a képesség, annak felhasználásától. Így az érzékszerveknél is. „Kétféle értelemben beszélünk — ugymond — látásról.”³ Látásnak nevezzük magát a látásnak instrumentumát... , amivel érzékeljük a világosságot és amik a világosságban vannak; és látásnak nevezzük ennek az instrumentumnak a működését is, amikor használjuk... Azzal a látással, mely a látásnak instrumentuma, akkor is bírunk, amikor nem látunk;⁴ az a látás azonban, mely amannak működése, csak akkor van meg, amikor tényleg látunk. Az egyik helyen, ahol e kedvenc gondolataival foglalkozik,⁵ még tovább megy, és (mint ahogy a „voluntas”-nál szokta) a „visus instrumentum” és a „visus opus v. usus” közé beiktat egy harmadik mozzanatot: a visus különféle „aptitudo”-it. Minden érzékszervnek természetesen megvan a maga „specifikus energiája”: „Érzékelni annyi, mint az érzékek *sajátosságai* szerint meg-

¹ CV. Cap. IV. „Quod si quis non accipit, sciat in sensibus et membris non nisi animam, in qua est voluntas, sentire et operari; et ideo in illis torqueri et delectari...”

² P. Cap. XIII. „Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis.” — A léleknek és az érzékelésnek ez a viszonya kifejezésre jut Anselmus nemtudományos irataiban is nem egyszer. Így pl. az V. Meditatióban, ahol a földi életből elköltözött, bűnhődő lélek visszatekint bűneire: „Nunc misera recipio quicquid peccavi per visum, per gustum, per auditum, per odoratum, per tactum.” Az ilyen természetű helyek közé, amelyek magukban véve nem bírnának döntő erővel, tartozik érdemileg a Proslogium költői színezetű és egyébként is homályos XVII. caputja. (Szó van itt arról, hogy a lélek lát, hall, szagol stb., de alighanem csak metaforikus értelemben. (Fischer i. m. 5. és 13. épen ezért e két utóbbi helyre kelleténél jobban támaszkodik, viszont elkerüli figyelmét a fent idézett „De conceptu virginali”-beli legnyomatékosabb nyilatkozat.)

³ LA. Cap. VII. „Visus aequivoce dicitur... Vocamus enim visum ipsum instrumentum videndi... quo sentimus lucem et quae sunt in luce; et dicimus visum opus instrumenti ipsius, quando illo utimur, id est visionem... visum qui est instrumentum videndi habemus etiam cum non videmus; visus autem qui est opus ejus, non est nisi cum videmus...” — Ugyanezeket fejti ki mindenütt a „voluntas” illusztrálására CD. Cap. XII. és még behatóbban C. Cap. XI.

⁴ U. o. „Etiam in tenebris vel clausis oculis.”

⁵ C. Cap. XI.

ismerni valamit, pl.: a látás által a színeket, az izlés által az ízeket.¹ De egy-egy érzékszervnek többféle tárgy felfogására is van képessége. Így „a látásnak van aptitudoja a fény meg-látására, a fény által alakoknak meglátására és színeknek meg-látására.”²

2. Az érzékelés igazsága.

Nincs okunk ezeknél a részleteknél elidőzni.³ A lényeges bennük az, hogy az érzéki megismerésben e felfogás szerint egészen csak passzív, eszközi szerepe van az érzékszerveknek.⁴ Még inkább kidomborodik ez ott, ahol Anselmus az érzéklés igazságértékéről mondja el véleményét.⁵ Az érzékszervek működésében szerinte mindig megvan a „veritas”, még az érzéki csalódás eseteiben is. Csakhogy ez a „veritas” nem más, mint amit Anselmus „veritas actionis naturalis” néven nevez, vagyis a természeti történet törvényszerű meghatározottsága.⁶ Anselmus nyelven: „rectitudo”-ja, kötelességének megfelelő volta. „Az érzékek” — írja — „bármiről tudósítanak is, akár a maguk természetéből, akár valami más okból kifolyólag teszik is azt, azt cselekszik, amit cselekedniük kell”.⁷ Ennek illusztrációjául leírja Anselmus a színes üvegen való látás érzéki csalódásait, mint természeti szükségességet⁸: „Amikor a látás valamilyen levegő-szinű testen halad át” — ugymond — „éppúgy nincs akadályozva abban, hogy felvegye az azon túl látott színnek hasonlóságát,⁹ mint amikor a levegőn hatol át, — kivéve amikor az illető test sűrűbb vagy kevésbbé átlátszó (obscurius) a levegőnél, — mint amikor pl. festetlen üvegen, vagy tiszta vizen, vagy kristályon, vagy hasonló színű másvalamin halad át.

De amikor ugyanez a látás más színen halad át, át, mint pl. festett üvegen, akkor azt a szint, mellyel először találkozik, veszi fel (accipit). Ennek következtében, mivel egy már felvett szín után, amennyiben annak hatása érvényesült (illo affectus est), valamilyen más szint, ha azzal találkozik,

¹ P. Cap. VI. „Qui sentit, cognoscit secundum sensuum proprietatem: ut per visum colores, per gustum sapes...”

² C. . h. „Visus plures habet aptitudines: scilicet ad videndum lucem, et per lucem ad videndum figuras, ad videndum colores.”

³ Még kevésbbé szükséges, tárgyunk szempontjából, azt az érdekes felfogást ismertetnünk, amit az érzékszervek, közelebbről a látás szervéről — „radius per oculos procedens” (L.A. Cap. VII.) — mond Anselmus. — L. külömben a 43. lapon idézett helyet.

⁴ L. u. o. „Homo convertit visum modo ad videndum coelum, modo ad videndum terram, modo ad videndum aliquid aliud.”

⁵ V. Cap. VI.

⁶ L. erről a II. részben.

⁷ I. h. „Sensus quicquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant, sive ex aliqua alia causa: faciunt quod debent...”

⁸ I. h.

⁹ „Assumere similitudinem coloris.”

vagy egyáltalán nem vesz már fel, vagy csak kevésbbé teljesen: az első szint vagy egymagában hozza tudomásunkra (renunciat), vagy azzal együtt, amellyel utóbb találkozott. Mert ha a látásra annyira hatott az első szín, amennyire az képes szint felfogni (capax coloris), nem képes már ugyanakkor más szint is érzékelni. De ha az első szín kevésbbé hatott reá, mint amennyire képes szint érzékelni, akkor még másik szint is érzékelhet..., mintegy még meg nem telten annyira képes más szint is felfogni, amennyire felvevőképességét az első szín még nem telítette.¹ Amint látható: tisztán kvantitativ kifejezhető természeti törvényszerűséggel, mechanikus folyamattal van dolgunk.

Epen emiatt a „veritas actionis” miatt azonban, nem keresendő Anselmus szerint az érzékekben a tartalmi igazság. Annak „székhelye” (sedes) a lélekben van, csak a „veritas opinionis” jelent igaz tartalmat; viszont ugyanott rejlik az érzéki csalódás forrása is.² Ezen a ponton homályos Anselmus felfogása. Beszél egy „sensus interior”-ról, amelynek hivatása felülbírálni az érzékelés közvetlen adatait. Nevezi „judicium aminae”-nak is. Az érzéki csalódás magyarázata az, hogy maga ez a belső érzék csalódik, nem a külső hazudik neki.³ „Amikor a látás és egyéb érzékeink sok mindent másképp hoznak a tudomásunkra, mint ahogy van: nem az érzékek hibája, mivel azok azt hozzák tudomásunkra, amit képesek, mivel ezzel a képességgel vannak felruházva; hanem a lélek „judiciumának” tulajdonítandó, amely nem helyesen különbözteti meg: mire képesek és mit kötelesek tenni amazok.”⁴ (Illusztráló példa: a faragott sárkány, melynek tátott szájától fél a gyermek, de nem fél a vén, holott ugyanazt látja ő is, mint a gyermek, csak hogy már nem „puerilis sensus interior”-ral; már képes „megkülönböztetni a dolgot hasonmásától”.⁵ Továbbá a vízben töröttnek látszó pálca stb.)

3. A „belső érzék” és a „ratio” viszonya?

Mi ez a „belső érzék”? Anselmus egyhelyt úgy állítja elénk a „ratiót”, — melynek főfunkciója, mint látni fogjuk, az érzéki megismerés fölött álló fogalmi ismereteket kialakítani, — mint amely „mindennek ami az emberben van, feje és bírāja

¹ U. o. „Quasi nondum plenus, adhuc alium valet assumere colorem, in quantum ejus capacitas priori colore non est satiata.”

² U. ott. „Non mihi videdur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione.”

³ U. ott. „Ipse sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior.”

⁴ U. ott. „Cum multa... nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint: non culpa sensuum est, qui renuntiant quod possunt quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi aut quid debeant.”

⁵ U. ott. „discernere inter rem et similitudinem.”

(*princeps et iudex*) kell, hogy legyen.¹ Ezt a „*judicium animae*”-val összefüggésbe hozni még nagyobb kísértésbe jutunk, ha meggondoljuk, hogy a fentiek szerint a „*sensus interior*” rendeltetésük, „kötelességük” szempontjából (*quid debeant*) bírálja felül az érzékszervek adatait, viszont Anselmus tanítása szerint a „*ratio*” egyik sajátlagos feladata éppen a „*rectitudo*”-t felismerni.² Ha ezek alapján azonosítjuk a „belső érzéket” a „*ratio*”-val, akkor azt kell mondanunk, hogy Anselmus szerint már az alsóbbrendű, érzéki megismerésbe is lehatol a magasabbrendű megismerésnek, a „*ratio*”-belinek a szerepe. Az alábbiak folyamán azonban látni fogjuk, hogy Anselmus a két megkülönböztetett megismerési módot állandóan olymódon szerepelteti egymással, hogy nehéz elgondolni, hogy a kettő egymással szervesen összefonódnék szerinte. Inkább azt kell tehát mondanunk, hogy ennek az egész kérdésnek nem nézett a szemébe s az érzékeléssel kapcsolatos lelki funkciónak, mely már a „*veritas opinionis*” értékével bírhat, a fogalmi megismerés funkciójához való viszonyát tisztázatlanul hagyta.

Semmi fényt nem vet erre a kérdésre az a *Proslogium*-beli hely sem, melyet De Vorges próbál meg értékesíteni a dolog tisztázására. Itt Anselmus „*aliquo modo*” azonosítja az érzékelést általában a megismeréssel és ebben a kibővített értelemben lstennek is tulajdonít „*sensibilitas*”-t.³ Az említett író szerint ez azt bizonyítaná, hogy tehát Anselmus „az érzékelésnek tulajdonítja a szemlélet (*perception*) minden aktusát, nem hagyva meg egyebet az intelligenciának, mint a fogalmakat (*concepts*).”⁴ A végső ítéllettől De Vorges-ot is visszatartja egy aggodalom: hogyan kerülhetett Anselmus ilyen ellentétbe mesterének Augustinusnak ismeretelméleti felfogásával? Ez az aggodalom tárgytalan, mert hiszen azt az augustinusi-platonikus gondolatot, hogy mint a fogalmi, úgy a szemléleti megismerés is a léleknek műve és a testnek vajmi alárendelt szerepe van csak benne, — egyáltalán nem érinti ez a hely. Amint másutt is hű követője Anselmus ezen a ponton Augustinusnak, úgy nincs semmi okunk feltenni, hogy itt „*sentire*” alatt csupán a testi érzékszervek működését értené és azt már magában véve ruházná fel a megismerés képességével. Nem a testi szervek megismerési módja,

¹ FTr. Cap. II. „*Ratio... princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine.*”

² L. erről alább.

³ P. Cap. VI. „*Si sentire non est nisi cognoscere, aut non nisi ad cognoscendum (qui enim sentit, cognoscit secundum sensuum proprietatem...) non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire, quicquid aliquo modo cognoscit.*”

⁴ I. m. 88. „... il attribuait à la connaissance sensible tout acte de perception, ne réservant pour l'intelligence que les concepts.”

hanem csak a testi szervekhez kötött megismerési mód az, amivel ő itt azonosítja általában a megismerést.

De épen Anselmus Augustinizmusának épségbenmaradása mellett nem tartjuk ezt a helyet egyáltalán számbavehető adatnak. Mert pusztán abból, hogy az érzékelést megismerésnek nevezi, csak *petitio principii*-vel lehet levonni azt a megállapítást, hogy a „ratio“-t tehát kizárja annak aktusából és kizárólag a fogalmi megismerés körére korlátozza. Csak ha előbb, minden jog nélkül, ellentétbe hozzuk már Augustinus felfogásával és úgy értelmezzük a „sensus“-ról itt elmondottakat, hogy azokból kimaradt a lélek tevékenysége, nyerünk alapot az említett megállapításra. De ameddig a „sensus“ által való megismerésbe beleértendő a „sensus interior“ szerepe: nyitott kérdés marad itt is, minden megoldás nélkül, annak a „ratio“-hoz való viszonya.

Anselmus egyébként is, szinte szándékosan, homályos itt. Alapjában véve őt itt egy metafizikai kérdés foglalkoztatja. Kiinduló pontjaiból kifolyólag Istent minden „bonum“ összfogulatának kell tekintenie. Ezért aztán nehéz problémájává válik, hogy hogyan foglalja bele Isten lényébe a „sensibilitas“-t is, amely szintén „bonum“, — mert hiszen a „sensibilitas“ testhez kötött valami, Istennek pedig nincs teste.¹ Csak egy elkeseredett paralogizmussal vághatja ki magát ebből a nehézségből: az érzékelésből ki kell hagynia a testiségnek lényeges jegyét és általában „megismeréssé“ kell kiszélesítenie a fogalmát, hogy az istenségről állíthatóvá váljék. Ahol így elmossa még azokat a distinkciókat is, amelyeket máshol világosan szem előtt tart: ott nem kereshetünk világosságot a másutt homályban hagyott kérdésre.²

Akármilyen lett volna is Anselmus felelete a „sensus interior“-nak a „ratio“-hoz való viszonyát illetően, az bizonyos, hogy tisztára lelki mozzanatot értett alatta, mely egészen felette áll az érzékszervek testi, anyagi funkcióinak. Fischernek természete-

¹ I. h. „Nam si sola corporea sunt sensibilia... quomodo es sensibilis (Domine), cum non sis corpus, sed summus spiritus...?“

² Fischer (i. m. 18.) észreveszi e hely jelentéktelenségét és elintézi egy jegyzetben: „Man beachte, dass sentire bei Anselmus zwar gewöhnlich empfinden, erkennen *durch die Sinne* heisst, aber auch ein unmittelbares Anschauen ohne dieses medium bedeutet, und insofern kann Anselm auch von Gott ein Empfinden aussagen.“ — Ehhez csak annyit kell megjegyeznünk, hogy nem „szokás szerint“, hanem mindig, és elvileg, testi szervekhez kötött megismerést ért Anselmus „sentire“ alatt, ahol tudományos fejtegetéseket ad, — épen ezt az egyet kivéve, más elbírálás alá esik természetesen ennek a szónak metaforikus használata a nem tudományos művekben. És ezekkel egy jellegűnek kell tartanunk azt a Proslogiumbeli szakaszt (Cap. XVII.), ahol szó van a „sensus animae“-ról, mint amely felismeri az érzékelhető kvalitásoknak „ineffabili modo“ Istenben meglevő ősképeit. Mivel itt szemmel láthatólag metaforizál Anselmus, nem is tartottuk szükségesnek ezt a helyét a fentiekben felhasználni.

tesen igaza van abban, hogy az Augustinus által közvetített Aristotelesi „Kojnon ajszthéterion” „reminiszcenciáját” kell benne látnunk. De ehhez a már magában is eléggé határozatlan megállapításhoz, mindjárt kénytelen hozzáfűzni azt a megjegyzést, „hogy ez a hely” (és pedig az egyetlen ilyen tartalmu nyilatkozata Anselmusnak!) „talán mégis némileg tágabb felfogáson alapszik.”¹ Bátran mondhatta volna egészen eltérő felfogáson alapszik. Az aristotelesi „Kojnon ajszthéterion” erősen pszichofiziológiai fogalma nem kerülhetett el alapos elváltozásokat, amikor Augustinusnál, s nyomában Anselmusnál jellegzetesen platonikus felfogások talajára plántálódott át. Itt az érzéki megismerésben tisztára passzív, mekhanikus szerepe van csak a testi tényezőknek, minden spontaneitás egyedül a léleknek van fentartva, hogy azután a magasabbrendű megismerésben viszont a lélek maradhasson mentes minden passzivitástól.

A platonizmusnak ezt a gyöngye pontját surolja Anselmus, anélkül hogy figyelme fönnakadna rajta, ott is, ahol az állatok „sensibilitásáról”, érzéki megismerőképességéről szól. Az állatok, ugymond, „csupán érzékileg ugyan, de mégis megismerni képesek”, és ezért „felette állanak az érzéketlen lényeknek.”² Anselmust alighanem zavarba ejtenők annak a kérdésnek felvetésével, hogy vajjon itt, ahol „anima rationalis”-ről nem lehet szó, hogyan játszódik le az említett „megismerés” folyamata; pusztán az állat érzékszerveinek mekhanizmusa működik-e, vagy van-e az állatban ezek felett valami felülbíró, koordináló képesség, valamilyen „sensus interior” vagy „judicium animae”?

4. A lélek aktivitása a szemléleti megismerésben.

Ismeretelméleti felfogásának pszichológiai alapjai ott árulják el legvilágosabban platonikus jellegüket, ahol az Istenben levő „Verbum” tárgyalása közben, a Monologiumban illusztrációként a következőket mondja az emberi gondolkozásban szereplő „Verbum”-ról: „Az ember gondolkozásában, amikor olyasvalamit gondol, ami önnön lelkén kívül van, a gondolt tárgy „verbum”-a nem magából a tárgyból születik meg, mivel az maga nincs is jelen a gondolat szemlélete számára; hanem *a tárgynak bizonyos hasonmásából vagy képéből* (ex rei aliqua similitudine vel imagine), mely a gondolkozónak memoriájában van, vagy *amelyet, ha a tárgy jelen van, abból testi*

¹ l. m. 18. „Es ist dies offenbar eine Reminiszenz an den „inneren Gemeinsinn,” bei Aristoteles und Augustin, wenn vielleicht auch gerade dieser Stelle eine etwas weitere Auffassung zugrunde liegt.”

² M. Cap. XXXI. „Quod modo quolibet, vel corporeo sensu, cognoscit. aliquid, magis (simile est Summae Naturae), quam quod nihil omnino sentit,”

érzéklés által nyer (attrahit in mentem).“¹ A minket most itt nem érdeklő részletek mellőzésével csak azt állapítsuk meg, hogy nemcsak a szekundér jellegű „verbum“, a tárgy távollétében felujuló képzet, hanem a primér szemlélet is — „a tárgy jelenlétében“ — voltaképpen már magának a megismerő léleknek az autonóm körében jön létre. Az érzékek betöltötték szerepüket, ha képességeik szerint felvették és a lélekhez eljuttatták az érzékelt tárgyak „valamelyes hasonmását vagy képét.“² Ennek létrejötte testi folyamat, nem megismerés, csak *alkalom és inger arra, hogy a lélekben megtörténjék a megismerés.*³

Hogy maga a megismerés mint még végbe Anselmus szerint, mit jelent a szemléletnek a tárgy érzéki képéből való „megszületése“, arról közvetlenül nem nyilatkozik. De ha összevetjük az idézett szakasszal azt, amit — az alább mindjárt érintendő — egyéb helyeken arról mond, hogy miként „születtik meg“ az emlékezetben megőrzött képből ismét az érzékelt tárgynak képzete, továbbá hogy miként jő létre a léleknek ön-szemlélete, ezekből közvetve világosan előttünk áll felfogása. (Az összevetést itt szükségtelen megtennünk, — a későbbiek igazolni fogják az eredményét.) *Eszerint a lélek a maga spontán erejéből a kapott képnek utánaalakítja a tárgyat.* Arra törekszik, hogy a nyert „impressio“ alapján megfelelő „expressio“-t hozzon létre magában.⁴ És mennél teljesebben (quanto ex-

¹ M. Cap. LXII. „In hominis cogitatione, cum cogitat aliquid quod extra ejus mentem est, non nascitur verbum cogitatae rei ex ipsa se, quia ipsa absens est a cogitationis intuitu; sed ex rei aliqua similitudine vel imagine, quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc, cum cogitat, per corporeum sensum ex re praesenti in mentem attrahitur.“

² V. ö. a fentebb idézett hellyel, V. Cap. VI.: a látás érzéke „felveszi a szín hasonlatosságát“ (assumit coloris similitudinem“).

³ Fischer i. m. 21. „Die Sinneswahrnehmung besteht zunächst in der Erregung eines Gegenbildes, natürlich rein sinnlicher Natur, durch die sinnfällige Dinge in dem körperlichen Organ bzw. in der Aufnahme dieses Bildes durch den Körpersinn ... Mit der Aufnahme des materiellen Bildes in das Sinnesorgan ist aber der Vorgang der sinnlichen Erkenntnis keineswegs abgeschlossen. — Das körperliche Bild ist nur die unerläßliche Vorbedingung für den eigentlichen Erkenntnisakt, welcher rein psychischer Natur ist und von der Seele allein vollzogen wird.“

⁴ Fischer i. m. 21. „Durch ihre Wirksamkeit in den Sinnesorganen nimmt also die Seele die Eindrücke, welche jene von den äusseren Gegenständen erleiden, spontan in sich auf, nimmt sie sinnlich wahr; sie formt, durch die leiblichen Eindrücke angeregt, in sich selber die den körperlichen Eindrücken entsprechenden Bilder der äußeren Dinge durch ihre eigene Tätigkeit nach.“

pressius) képes ezt elvégezni, annál igazabb lesz a kialakított szemlélet.¹

Ugyanez a folyamat ismétlődik a szemlélet minden reprodukciója alkalmával a képzeteknél is. Csak annyiban különbözik ez a folyamat az előzőtől, hogy az „impressio” nem egyidejűleg adatik, hanem a „memoria”-ban készen várja a felhasználást. „Amikor egy ismerős, de távollevő embert gondolok el, gondolatomnak látóereje az illetőnek olyan képére formálódik ki, amilyen képet szemem látásával szereztem volt róla emlékezetem számára”² — mondja Anselmus ugyancsak az isteni Verbum tárgyalásával kapcsolatban.

Ezeket a képzeteket, — bár nemcsak ezeket, hanem velük együtt a fogalmakat is (l. alább) — nevezi ő a tárgyak „ver-

¹ Anselmus felfogásának itt adott ismertetésétől eltér a *De Vorges* értelmezése. (l. m. 111–112.) Őt Anselmus szóbanforgó Monologium-beli nyilatkozatainak értelmezésénél az a törekvés vezeti, hogy mentesítse Anselmust a „közvetítő v. közbeeső képek” elméletének ódiumától. Polemizál e tekintetben Hauréau megállapításaival és Reid „gunyoros támadásaival”. Tagadja, hogy Anselmus egyáltalán nyújtana alapot arra, hogy ilyen elmélet tulajdonítsanak neki, mert hiszen ez az elmélet a „percepcio” elmélete, Anselmus pedig erről a tárgyról nem is nyilatkozik a szóbanforgó helyeken. „Il ne s'agit pas ici de perception, mais de concept”. A zavart szerinte az okozza, hogy Anselmus „ne parait se rendre très bien compte de la différence entre l'idée et l'image.” — Valójában pedig úgy áll a dolog, hogy Anselmus a „verbum alicujus rei” fogalmába egyaránt belefoglalja mindkettőt: a szemléletes gondolatot (per corporis imaginationem) és az elvontat (per rationem); de kifejezetten mindkettőt, tehát különbségüknek világos megállapításával. A kétféle gondolat megkülönböztetése nemcsak megvan, hanem lényeges szerepet is játszik Anselmus realizmusában. (L. alább. — Az is igaz, hogy a „verbum” alatt érthető szemléletes gondolat egyebütt mindig „távollevő tárgy”-ra vonatkozik, tehát másodlagos mozzanat, képzet, — tehát nem percepcio. De ebből nem következik az, hogy ott, ahol (M. Cap. LXIII. l. fenti idézet) kifejezetten párhuzamba állítja Anselmus a „távollevő” és a „jelenlevő” tárgy „verbum”-át, az előbbiből itt ez egyszer kitöröljük a szemléletes elemet csak azért, mert akkor vele párhuzamosan ugyanugy az utóbbiban is feltételeznünk kell — ugyancsak szemléletes elemet is s az itt nem lehet más, mint épen a percepcio! De Vorges mégis ezt teszi és rendületlenül állítja, hogy itt is „il ne s'agit que de concept.” — Hatása alatt még Fischer is így fogja fel ezt a helyet, bár némi ingadozással: „die Stelle ist wohl nur vom geistigen Vorstellen zu verstehen” — és ennek alapján meglehetősen összezavarja az egész hely értelmét. Helyreigazítással azonban nem szükséges foglalkoznunk, mert Anselmus ismeretelméletét, az érzéki szemléletet illetően ugyanugy értelmezi, mint mi tettük a fentiekben, ismételtén hivatkozva is Fischer művére. (Sajátságosan hiányos azonban ezen a ponton előadásának textuális megtámogatása, épen azért, mert nélkülözi az alaptalanul diszkvalifikált szóbanforgó, M. LXIII-beli helyet!) Hogy Anselmusnak milyen befolyása volt a középkori filozofiára ismeretelméleti kérdések dolgában, és hogy általában uralkodott-e a középkorban a „közvetítő képek” elmélete, va y nem: *De Vorges*-nak erre vonatkozó egész polemiáját dolgozatunk körébe nem esőnek tekinthetjük.

² M. Cap XXXIII. „Cum cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem ejus, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi...” — Ugyanez a gondolat cap. X. „... illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur.”

bum"-ainak, amelyekkel a lélek „mondja” gondolkozása közben a tárgyakat. Egy másik gyakori kifejezése, mely ugyanezt a képzetekkel való gondolkozást jelenti, az „*imaginatio corporalis*” vagy „*imaginatio corporis*”, ahol „*corporis*” — mint ahogy az idevonatkozó helyek gondos összevetése is kétségtelenné teszi — természetesen nem alanyát, hanem tárgyát jelenti az „*imaginatio*”-nak.¹

Az elmondottakban bennefoglaltatik Anselmusnak nemcsak pszichológiai felfogása az érzéki megismerés lefolyásáról, hanem egyúttal ismeretelméleti felelete is arra a kérdésre, hogy milyen viszonyban áll az érzéki megismerés tartalma a valósághoz. És ebben feltárulnak előttünk realizmusának gyökerei. Egy térben és időben létező tárgyról szemléletes ismeretet szerezni Anselmus szerint azt jelenti, hogy a megismerőben annak a tárgynak a lélek által kialakított hasonmása keletkezik. Ez a „*similitudo*” természetesen nem tökéletes, — de éppen ezért gyarló az ismeret is. A tárgyak „*verbum*” „annál igazabbnak nevezhető, mennél hasonlóbb a maga tárgyához és mennél tisztábban, teljesebben (*quanto expressius*) jelenti azt.”² A valóság létezése így megismétlődik a megismerő lelkében. Ez a létezés természetesen másnemű, mint az, amellyel a tárgyak önmagukban bírnak. „Önmagukban” — mondja Anselmus, — „valóságukban vannak; ismeretünkben ellenben nem valóságukban, hanem hasonmásukban vannak.” Már pedig „annyival igazabban léteznek önmagukban, mint ismeretünkben, amennyivel igazabb a valóságban való létezés a hasonmásban valónál.”³ Ebből azonban az is kitűnik, hogy a *külömbőség végeredményben csak fokozatbeli* — az egyik létezés relative „igazabb” a másiknál, — különösen, ha hozzávesszük ennek az összehasonlításnak metafizikai háttérét, mely szerint a tárgyak még az önmagukban való létezésüknél is „igazabb”, mert abszolúte igaz létezéssel bírnak az isteni „*Verbum*” örökkévalóságában.⁴ Ehhez még csak egy további lépés kell, t. i. az, hogy a ma-

¹ Vaskos tévedés tehát, ha Hauréau a „*per imaginationem corporis*” kifejezést (M. Cap. XXXIII.) így fordítja: „*au moyen de cette faculté corporelle, que l'on appelle l'imagination...*” (i. m. 196.) Ez nem grammatikai tévedés csupán, hanem Anselmus alapvető felfogásainak a lényeges félreértése. Az „*imaginatio*” nála nem más, mint a „*mentis locutio*”, tehát a „*cogitatio*” egyik faja: a szemléletes gondolat. Semmi értelme sincs tehát annak, hogy „*testi képességnek*” nevezessék.

² M. Cap. X. „*Possunt dici... tanto veriora, quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt et eas expressius significant.*”

³ M. Cap. XXXVI. „*Nulli dubium creatas substantias multo aliter esse in seipsis, quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam, in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur, ut tanto verius sint in seipsis, quam in nostra scientia, quanto verius sunt alicubi per suam essentiam, quam per suam similitudinem.*”

⁴ Anselmus exemplarizmusának ismertetését l. a II. részben.

gasabbrendű, fogalmi megismerést alapjában véve az érzéki megismerés analógiájára fogjuk fel, amint az alábbiakból kitűnőleg Anselmus teszi, és benne vagyunk a realizmusban: a fogalmi megismerés tartalmait is úgy fogjuk tekinteni, mint „in intellectu” létező relative hű másait olyan valóságoknak, amelyek objektíve is, sőt objektíve még „igazabban” léteznek.

Mielőtt azonban a fogalmi megismerésre vonatkozólag is megállapítanánk Anselmus nézeteit, itt emlékezzünk meg arról, amit a belső, nem érzéki szemléletről mond s ami megerősíti az eddig elmondottakat. Hivatkoztunk már arra a megállapítására, hogy a lélek nem esik az érzékek megismerőképessége alá,¹ — és pedig „sem mivoltát, sem minőségét, sem mennyiségét illetőleg.” De azért megismerhető önmaga számára. Anselmus gondosan különbséget tesz a tudat (*memoria sui*) és az önmagára irányuló tudat (*cogitacio sui*) között. Az előbbi minden más „*cogitatio*” közben is meg van. Csak az utóbbi az, amiben a lélek önmagát megismeri.² Ez a megismerés is az eddig leírt módon történik Anselmus szerint — aminthogy a fentiekkel szoros kapcsolatban említi is. A lélek mint tárgy benyomást gyakorol önmagára, mint ismerő alanyra, s utóbbi minőségében a nyert benyomást utánaképi: kialakít önmagáról egy bizonyos képet. „Amikor a lélek önmagát fogja fel gondolkodásában, önmagának képe születik meg gondolatában... tehát önmagából született önképe van meg benne, vagyis önnön hasonlatosságára, mintegy önnön benyomása által (*sua impressione*) kialakított gondolata önmagáról...”³ Az érzéki szemlélet eseteitől ez csak annyiban különbözik, hogy a létrejött „*imago*” azonos a létrehozójával és csupán a „*ratio*” választhatja el a kettőt egymástól.⁴

5. A fogalmi megismerés.

Anselmus egész gondolkozásán végigvonul azonban az a felfogás, amelyet Roscellinus és a vele rokon „*dialectici moderni*” ellen hangos szóval is kifejezésre juttat, hogy az igazán értékes ismeret nem az, amit eddig vettünk szemügyre: a szemléletes, különösen az érzékek útján szerzett „*imago corporis*”, hanem az, amelyet a „*ratio*” szül a maga felsőbbrendű funk-

¹ M. Cap. XV. „*Mens rationalis... nullo corporeo sensu quid vel quales vel quanta sit percipitur.*”

² M. Cap. XLVIII. „*Mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit.*”

³ M. Cap. XXXIII. „*Nulla ratione negari potest cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione... Habet igitur mens rationalis, cum seipsam cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam; id est cogitationem sui ad suam imaginem, quasi sua impressione, formatam.*”

⁴ U. ott. „*Quamvis ipsa (mens rationalis) se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit...*”

cióival. „A „ratio“ kell hogy legyen mindennek feje és birája, ami az emberben van.“ Az érzéki képekben, mint olyanokban, nincsen meg minden, ami a tárgyakban megismerhető. Vannak dolgok, amiket „csak maga, tisztán a ratio szemlélhet.“ Igaz, hogy vannak emberek — mint a Rosellinus-félék, akikben a ratio „annyira el van borítva testi szemléletekkel, hogy nem képes magát kiszabadítani belőlük“ és sajátos feladatát betölteni. Ezek nem is érdemlik meg a „dialektikus“ nevet, csak „eretnekei a dialektikának.“ Képtelenek minden magasabb rendű tárgy vizsgálatára és éppen ezért eltiltandók az ilyen tárgytól.¹

Ebben az összefüggésben a következő mozzanatokat említi meg Anselmus, mint amelyek a „ratio“ „discretio“-ja alá esnek, anélkül azonban, hogy erre vonatkozó felfogásával rendszeresen és teljesen megismertetne. A ratio alkotó mozzanataira elemzi a szemléletet, ugyanakkor felismerve ez alkotó elemek összefüggésének rendjét. Egyszóval a ratio lát bele a szemléleti tárgynak logikai szerkezetébe. A szemléleti megismerés nem képes még erre az elemzésre, hanem a dolgokat összefolyó kapcsolódásukban látja csak meg. Ezért azok, akiknél a ratio beletemetkezik a szemléleti képekbe és nem tud azok fölé emelkedni, „nem képesek megérteni, hogy a szín más, mint a test, vagy hogy az ember bölcsessége más, mint a lelke.“² A ratio különböztet meg szubsztanciát és kvalitást, ugyanugy szubsztanciát és relációt³ és így tovább — bizonyára úgy gondolja Anselmus, ha nem mondja is — végig valamennyi arisztotelési kategórián. A „ratio“ képes csak különbséget tenni, — amint már láttuk⁴ — a lélek önszemléletében is a lélek, mint megismerő alany, és a lélek, mint önnön ismeretének tárgya között. — Másfelől a „ratio“ az, ami a különböző szemléleti tárgyak azonos elemeit azonosságukban felismeri és egységben szemléli. A szemlélet csak individuumokat állít elének s a szemléletekben elakadt értelem nem is tud az individualizmuson felülemelkedni,⁵ nem tudja az általánosat felismerni, pl. az „uni-

¹ FTr. Cap. II. „... nostri temporis dialectici, immo dialectice haeretici... a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.“ — Az alábbiakban még ismételtelen lesz alkalmunk utalni erre a helyre.

² U. ott. „Qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.“

³ U. ott. „Cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colores ejus, qualiter discerneret inter unum Deum et plures relationes ejus?“

⁴ L. fentebb 52. l.

⁵ U. o. A szemléletes képektől fogva tartott elme „non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum“.

versalis substantiákat".¹ Ha nem említi is kifejezetten a „ratio“-t, nyilván azt tartja szem előtt akkor is, amikor az oszthatatlan „simplex“ valóságok megismeréséről beszél. A „dialectici moderni“ ilyesmiket nem ismernek el, mert hiszen szemléletesen csak összetett és tovább is osztható tárgyak gondolhatók el. Csak a szemléletek bilincseiből kiemelkedő lélek, a „ratio“ jut el olyan valóságok megismerésére, amelyek „sem tényleg, sem gondolatban nem bonthatók már fel“.² (Mindezek a gondolatok a Trinitas-kérdéssel kapcsolatban érdeklik itt Anselmust: aki nem képes elvont gondolatokat felfogni, azt eleve képtelennek tartja a theologiai spekulációra.)

Ugyanezt a felfogást adta már elő a „ratio“-ra vonatkozólag a Monologiumban is, ahol a „Verbum“-elmélet kifejtése közben ismételtén utalt arra, hogy kétféle lehet az emberi gondolkodásban valamely tárgy „verbum“-a: a dolgokat vagy „corporis imaginatione“, vagy pedig „rationis intellectus“ lehet magunkban „mondanunk“.³ És pedig „per corporis imaginem“ a tárgynak „érzékelhető alakját képzeljük“, „per rationem“ ellenben a „tárgynak „egyetemes mivoltát („universalem essentiam“) gondoljuk“. Példa: amikor „embert“ „mondunk magunkban“ (gondolunk), akkor vagy az ember testi alakja jelenik meg lelkünkben, amint azt érzéki benyomásaink alapján képesek vagyunk utána mintázni; vagy pedig az ember egyetemes fogalma: „halandó, eszes állat“.⁴

Ezen a ponton bukkanunk rá Anselmus realiztikus gondolatvilágának arra az egyik legfontosabb kulcsára, melyre már fentebb céloztunk. Jellegzetesen kidomborodik ugyanis a Monologium idevonatkozó szakaszaiból az, hogy a tárgyaknak ezt a racionális, fogalmi megismerését és előbb vizsgált szemléletes megismerését Anselmus egymással teljesen párhuzamba állítja. A keletkezésük is párhuzamos: mind a kettő az érzékek (vagy a belső önszemlélet) útján beszerzett „imago impressa“ alapján születik a lélekben úgy, hogy a lélek utánózni igyekszik, tőle telhetőleg reprodukálja magában azt, amit a tárgyokról kívül

¹ U. o. „... non intelligit quomodo plures homines in specie sunt unus homo“.

² U. o. Cap. III. „Omne compositum necesse est vel actu vel intellectu posse disjungi, quod de simplicibus intelligi nequit; cujus enim partes cogitari non possunt, id in partes nullus intellectus dissolvere potest... Si iste de illis dialecticis modernis est qui nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt, nec putat aliquid esse, in quo partes nullae sunt...“

³ M. Cap. X. „(Mens hominem intuetur) aut per corporis imaginem, aut per rationem...; per corporis quidem imaginem, ut cum ejus sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, cum universalem ejus essentiam, quae est: „animal rationale mortale“, cogitat.“

⁴ U. ott.

hozott az érzékelés (illetve az introspekció).¹ A folyamat nem egyformán nyilvánvaló: „világosabban felismerhető akkor, amikor a lélek valami mást gondol, mint önmagát és legvilágosabban akkor, amikor valami testet gondol”.² De azért lényegében azonos a menete. Éppen ezért ugyanazon mérték szerint értékelhető is mindkét fajta megismerés eredménye: annál igazabb a fogalom is, csakugy, mint a képzet, mennél hivebb utánpata, „similitudo”-ja az alapját képező benyomásoknak.³

Anselmus tehát úgy fogja fel a dolgot, hogy a tárgyokban, amint azoknak képét felfogjuk, kétféle mozzanat van adva számunkra, amelyeket más-más megismerő képességünk van hivatva megragadni és kialakítani: a szemléleti anyag (az „érzékelhető alak”) amit az „imaginatio” használ fel és annak belső váza, az „essentia”, amit a „ratio” jelenít meg. A kétféle megismerésnek közös gyökere a testi érzékelés (illetve a belső szemlélet) és mindjárt a gyökér felett kettéágaznak. Itt újra utunkban áll a fentebb felpanaszolt homály atekintetben, hogy a szemléletes ismereteink kialakulásában már szereplő „judicium” milyen viszonyban áll a „ratio”-val? Anselmus nem világosít fel arról, hogy nem szövi-e bele mégis a „ratio” tevékenysége az „imaginatio” munkájába is, hogy abból kinőve emelkedjék fölébe. Megelégszik annak feltüntetésével, hogy a „ratio” sajátlagos adatokkal dolgozik, amelyeket éppen csak ő képes „discernere” és magasabb rendű a szemléletes gondolkozásnál, mert annak khaotikus változatosságával, a „multiplicitas phantasmatum”-mal szemben a dolgok áttekinthető, belső rendjét tárja elének.

A kétféle megismerés ilyen párhuzamosságából következik azután, hogy amint a képzetnek, ha és amennyiben igaz, megfelelő objektíve a tárgy, érzékek alá eső tulajdonságaival, éppen úgy a fogalom is utánpata valami objektíve meglevő „res”-nek. S amint homályban marad a kétféle megismerés egymáshoz való viszonya szubjektíve, ugyanúgy tisztázatlan marad, mint látni fogjuk, objektíve az „essentia” és a jelenség-tárgy viszonyának problémája is, Anselmus metafizikájának nem kis hátrányára.⁴

Itt most állapítsuk meg újra csak azt, hogy Anselmus erősen meg van győződve objektíve érvényes ismeretek lehető-

¹ M. cap. XXXIII. „Quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere...” L. a cap. LXII. fentebb idézett szakaszát is a 49. lapon.

² U. o. „... hoc cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquid cogitat corpus, clarius perspicitur.”

³ L. a fentebb idézett helyeket a M. cap. X. és XXXIII-ból, (50. lapon) ahol a „verbum” igaz voltáról elmondottak kifejezetten egyaránt vonatkoznak a „per corporis imaginem” és „per rationem” való gondolatra.

⁴ L. erről a II. részben.

ségéről. Nemcsak a szemléletes ismereteinkkel vagyunk képesek többé-kevésbé visszaadni a bennünk és kívülünk meglevő valóságot, hanem — ami még fontosabb — elvont fogalmainkkal képesek vagyunk belehatolni a dolgoknak konstitutív lényegébe is. És pedig képesek vagyunk a valóságnak a „ratio” utján való ilyen meghódítására még akkor is, ha szemléletes ismeretet nem alakíthatunk ki róluk. A „*dialectici moderni*” álláspontjával szemben itt tűnik ki legélesebben Anselmus racionalizmusa. Ők, szenzualisztikus felfogásuk alapján csak addig merészkednek elmenni megismerésükkel, ameddig szemléletes tartalmakra támaszkodhatnak. De „ha valamit nem tudnak képzeikkel (*imaginationibus*) felfogni, nem hiszik, hogy az létezik.”¹ Anselmus ellenben, akármilyen homályban maradt is nála a szemléletes ismeret függő vagy független viszonya a „ratio”-hoz, semmi kétséget nem hagy fenn arról a meggyőződéséről, hogy az utóbbi, a „ratio”, az előbbiektől egészen függetlenül is igaz ismeretekre képes eljutni.

Anselmus ismeretelméletének érdeme épen ebben rejlik, hogy a nominalizmus szenzualisztikus hajlandóságaival szemben határozottan állást foglalt a „ratio” ismereteinek lehetősége és érvényessége mellett, sőt a gondolkozó léleknek ugyyszólván erkölcsi kötelességét látta abban, hogy az „*imaginatio*” fölött elismerje a „ratio” fensőbbiségét. Ezzel szemben felfogásának fogatkozásai és kezdetlegességei, nemcsak a jelenkor szempontjából, hanem míg az ókori előzmények és (ugyanazért) a középkor későbbi fejleményei mértékénél mérve is, annyira nyilvánvalók, hogy a fentebbiekben már megtett megjegyzéseken túl elmerülni azok bírálatába nem sok haszonnal biztató munka volna. Ehelyett áttérünk inkább Anselmus ismeretelméletének egy már némileg érintett, de közelebbi vizsgálatot érdemlő másik mozzanatára.

¹ FTr. Cap. III. „*Dialectici moderni nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt.*”

III. FEJEZET.

ANSELMUS FELFOGÁSA AZ ÉRVÉNYES ISMERETRŐL.

1. „Ratio“ és „intellectus“ viszonya Anselmusnál.

Anselmus ismertetői, amikor ismeretelméletéről és annak alapjául szolgáló lélektanáról van szó, nem egyszer hivatkoznak tanítványának, *Guibertusnak*, egy följegyzésére, mely szerint Anselmus „hármasság vagy négyes felosztás alapján, az „affectus“, a „voluntas“, a „ratio“ és az „intellectus“ alá foglalva tanított megkülönböztetni és tárgyalni mindazt, ami belső világunkban végbemegy”.¹ Ez az idézet azonban csak azt bizonyítja, mennyire magukra Anselmus műveire vagyunk utalva, ha nézeteiről helyes képet akarunk kapni. Először is csökkenti e feljegyzés értékét határozatlansága; „hármasság vagy négyes felosztás”-ról beszél. De még ha — amint a kontextusból kitűnik — ez a bizonytalanság az „affectus” és „voluntas” viszonyából folyik is, melyek együvé foglalhatók,² hátramarad a „ratio” és „intellectus” viszonyának a homálya.

Anselmus műveiben kétféle felosztásával találkozunk a lelki funkcióknak. Az egyik, nyilván Augustinus hatása alatt álló és a Trinitas analógiája kedvéért felvett felosztás hármasság: „memoria” — „intelligentia” — „amor”.³ A másik, szemmel láthatólag idegen szempontoktól függetlenebb, kettős: „ratio” — „voluntas”.⁴ Kérdés, hogy kimerítő akar-e lenni ez az utóbbi felosztás. Ha annak vesszük, újra nehéz kérdéssel állunk szemben: a megismerő tevékenységet, szemben az akaróval, miért nevezi Anselmus itt mindenestől fogva „ratio”-nak, ha amint láttuk, egyebütt csak élesen megkülönböztetve a fogalmi megismerést értette ez alatt. A dolog úgy áll, hogy egészen átgondolt és gondolatainak rendszerébe jól beleillesztett felosztást

¹ „De vita sua” Cap. 17. PL. 156., p. 874. D. „Is (sc. Anselmus) itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens, sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare...”

² L. erről Anselmus akarat-tanának ismertetésénél a II. részben.

³ Pl. M. Cap. LXVII. „Mens... sui memor, intelligens et amans esse potest.”

⁴ C. Cap. XI. „Anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum; et voluntas, qua utitur ad volendum.”

sehol sem ad Anselmus. Annyit állapíthatunk csak meg, hogy általában a megismerő és az akaró tevékenység megkülönböztetése érdekelte. Mert hiszen, ha meggondoljuk, hogy az első felosztás „memoria”-ja általában a tudatot, vagy még szélesebben a tudat lehetőségét is jelenti nála mint mesterénél, Augustinusnál is, tehát nem külön funkciót, hanem a többi tevékenység közös alapját: a hátramaradó „intelligentia” és „amor” nyilván a „ratio” és „voluntas” köreivel esik össze, ha nem is egészen azonos határokkal. Ilyen körülmények között nem meglepő, hogy sehol nem találunk azután világos megkülönböztetést „ratio” és „intellectus” között se.

Fischer¹ önmagát téveszti meg, ha Anselmus művei alapján megállapíthatni véli, hogy „a szellemi megismerő képességben megkülönbözteti Anselmus a ratiót és az intellectust”, — utólag fűzve hozzá: „Ezt a felosztást tanúsítja Guibertus is...” stb. (A fenti idézet értelmében.) Guibertus nélkül senkinek nem jutna eszébe Anselmus művei alapján ilyen „felosztást” megállapítani. Ennek lehetetlensége ki is tűnik, mihielyt közelebből meg akarja világítani Fischer e „felosztást”. „A ratio diszkurzív, — mondja, — az intellectus inkább kontemplatívnek látszik lenni.”² E két megállapítás közül az utóbbi magánviseli annak bélyegét, hogy nehéz lenne Anselmust magát bizonyosságul felhozni mellette. Az előbbi támogatni próbálja Fischer Anselmusnak egy helyével, amely szerint a „ratio” a lélek instrumentuma „ad ratioinandum”, mint ahogy a „voluntas” „ad volendum”.³ „Ratiocinatio” valóban diszkurzív gondolkozást jelent Anselmusnál, de ebben az összefüggésben nyilván nem mint szabatos jelentésű terminus szerepel, amely megvilágítaná a „ratio” jelentését is, hanem egyszerűen csak osztozik annak jelentésében. Egyebünnen pedig — amint már láttuk is — kétségtelenül kitűnik, hogy Anselmus nem szorítja a „ratio” szerepét a diszkurzív funkcióra, hanem intuitív tevékenységet is, sőt elsősorban azt tulajdonít neki.⁴ Az a kapcsolat is, amelyben Anselmus nem egyszer összefoglalja e két kifejezést (pl. „per rationem intelli-

¹ I. m. 10. „Im geistigen Erkenntnismögen unterscheidet Anselm zwischen ratio und intellectus. Erstere ist diskursiv, letztere scheint mehr contemplativ zu sein. Diese Einteilung wird auch bezeugt durch Guibertus, welcher zwischen ratio und intellectus zu unterscheiden belehrt worden ist.”

² U. ott.

³ C. Cap. XI. Idézve az 57 lapon.

⁴ Maga Fischer (i. m. 28.) is úgy értelmezi a „ratio” szerepét a fogalmak keletkezésénél, mint „unmittelbare Anschauung”-ot, hivatkozva Anselmus általános augustinusi irányára, s azonkívül olyan nyilatkozataira is, mint a FTr. Cap. II.-belire, ahol szó van a nem szemléletes ismereteleméről, „quae (ratio) ipsa sola et pura debet contemplari”. — Egyébként sem idegenek Anselmustól az ilyen kifejezések: „per rationem intueri”, „rationis contemplatio” stb.

gere“, „rationis intellectus“ stb.), általában tévesnek bizonyít minden olyan kísérletet, mely két koordinált értelmi tevékenységet akarna itt megállapítani a „ratio“ és „intellectus“ címén.

Azért szenteltünk ennyi figyelmet ennek a tévedésnek az eloszlatására, hogy rámutathassunk az „intellectus“ igazi szerepére Anselmus gondolatvilágában. Ismertetői — amennyire ellenőrizhettük, — nem méltatják figyelemre ezt a kérdést, pedig Anselmus maga nagy jelentőséget tulajdonít az „intellectus“ fogalmának és általa mély és jellemző betekintést nyerünk gondolatvilágának alapjaiba.

Mert csakugyan van ennek a terminusnak sajátos jelentése, — ha nem is úgy, hogy mindig annak szigorú értelmében használná Anselmus, vagy hogy ugyanazt a jelentést ne viselhetné olykor más kifejezés is. És pedig *jelenti Anselmusnál az „intelligere“ az érvényesség tudatától kísért gondolkozást.* Nem úgy áll tehát szemben a „ratio“-val, mint melléje rendelt, hanem mint alája rendelt: a „ratio“-nak van „intellectus“-a. De ugyanakkor lehet „intellectus“-ról szó a gondolkozás másik fajtájánál, a szemléletesnél is, mint látni fogjuk. Így tehát az „intellectus“ fogalma a „cogitatio“ területét mindenestül ketté választja, metszve azt a határvonalat, amellyel eddig a fentiekben foglalkoztunk.

2. A gondolkozás logikai értékelése a Gaunilo-vitában.

Az a különbség, amely az érvényesnek tudott gondolatot elválasztja minden egyéb gondolattól, legélesebben Anselmusnak *Gaunilo*-val való vitájában domborodik ki. *Gaunilo* a *Proslogium*beli bizonyíték „nervus probandi“-ján kívül célba vett bírálatával egyéb részleteket is. Többek között Anselmusnak ezt a kifejezését is: „non potest cogitari non esse“. Egyrészt, nagyon helyesen, ezt a módosítást ajánlja: „non potest cogitari posse non esse“, mert hiszen a „szükségképeni létezés“, amiről Isten mivoltával kapcsolatban itt szó van, csak így jut igazán kifejezésre. Másrészt pedig „cogitari“ helyett „intelligi“ volna használandó szerinte, mert éppen ennek a szónak sajátos jelentése az, hogy csak igazságra vonatkozik: ami „falsum“, az nem lehet „intelligere“ tárgya. Ha ehelyett általában „cogitare“-t használunk, ami lehet téves tartalom gondolása is, nyilván nem áll meg az az állítás, hogy Isten „non potest cogitari non esse“, — mert hiszen de facto a „balga“ „cogitat Deum non esse“. Tréfálkozva fűzi hozzá befejezésül: „Hogy vajjon magamat is, amikor biztosan tudom, hogy létezem, gondolhatom-e (cogitare) nem-létezőnek, — nem tudom. De ha igen, miért ne gondolhatnék akkor bármi mást is nem-létezőnek, aminek a létezését ugyanolyan bizonyosan tudom? Viszont ha nem, akkor ez (hogy t. i. nem gondolható nem-létezőnek) már nem csak Isten-

nek a sajátos tulajdona". Egyszóval így mindenképpen megdőlne Anselmus érvelése.¹

Feleletében Anselmus ragaszkodik a „cogitare” kifejezéshez. A „non posse intelligi non esse” — ugymond — Gaunilo nagyon helyes megállapítása szerint *mindenre* áll, ami létezik. Ez tehát nem tünteti ki azt, amit ő akart: Istennek *egyedülálló*, szükségképeni létezését. Erre csak a „cogitare” kifejezés alkalmas. „Tudd meg, hogy magadat is gondolhatod (cogitare) nem-létezőnek, holott biztosan tudod, hogy létezel; csodálom, hogy azt mondtad, hogy ezt nem tudod. Mert sok mindenről gondoljuk, hogy nem létezik, amiről tudjuk, hogy létezik; és hogy létezik, amiről tudjuk, hogy nem létezik; *nem ítélve (existimando)*, csak *képzelve (fingendo)*, hogy úgy van, amint gondoljuk.” „Ha valaki ezt a különbséget szem előtt tartja, megérti, hogy (az egyik értelemben, t. i. „existimando”) semmi sem gondolható nem-létezőnek, amíg tudjuk, hogy létezik; s ugyanakkor (a másik értelemben, t. i. „fingendo”) mégis minden létező gondolható nem-létezőnek is, még ha tudjuk is, hogy létezik, — *azon az egyen kívül* aminél nagyobb nem gondolható.”² Tehát a „cogitare” szó használata ebben az összefüggésben többet fejez ki: azt, hogy még képzelve sem gondolható nem-létezőnek maga az abszolút lét.

„Intelligere” tehát annyit jelent eszerint, mint „existimare ita esse ut cogitamus”. Vele szembenáll itt az a cogitatio, melytől megtagadjuk, vagy amellyel szemben legalább függőben tartjuk ezt az érvényességi ítéletet. Am ezzel nincsenek kimerítve a „cogitatio” fajtái, mert hiszen „fingendo sic esse ut cogitamus” még mindig bizonyos logikai értéke lehet gondolkodásunknak: belső ellentmondás nem teszi eleve hazuggá és ezért hipotetikusán *lehetséges*. Hátra van még tehát az a fajta „cogitatio”, amelyről az idézett helyen is azt állítja Anselmus, hogy vele az Abszolút Létező „non potest cogitari non esse”. Hogyan lehetséges akkor,

¹ Liber pro insipiente. Cap 7. „Cum autem dicitur, quod summa rei ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse, aut etiam posse non esse, non possit *intelligi*; nam secundum proprietatem verbi istius falsa *nequeunt intelligi*, quae possunt utique eo modo *cogitari*, quo Deum non esse insipiens cogitavit... Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possum; sed si possum, cur non et quicquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo.”

² LAp. cap. IV. „Etsi nulla quae sunt, possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est... Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse, quae scimus esse, et multa esse, quae non esse scimus, — non existimando sed fingendo ita esse ut cogitamus... Siquis igitur sic distinguit... has duas sententias, intelliget, nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse; et quicquid est, praeter id quo majus cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse cogitari non esse...”

hogya a „balga“ mégis *tényleg* gondolja ezt — az Anselmus szerint — gondolhatatlan önellentmondást?

Ennek a kérdésnek már a Proslogiumban szemébe nézett Anselmus: „Nem csak egy módon gondolkozik az ember“ — mondja ott. „Mert másképen gondolunk egy tárgyat (res), ha azt a tárgyat jelentő szót (vox) gondoljuk, és másképen, amikor annak a tárgynak a mivoltát magát értjük (idipsum, quod res est, intelligitur)“. Ezen az utóbbi módon nem gondolható nemlétezőnek Isten. A „balga“ csak amason a módon gondolkozva tagadhatta létezését, — nem értve, hogy az „Isten“ szó a szükségképeni, Abszolút Létezőt jelenti. „Senkisem képes, aki érti (intelligit), hogy mi a tűz és mi a víz, lgondolni azt a gondolatot — tárgyilag (secundum rem) —, hogy a tűz víz, bár képes ezt elgondolni a szavakkal (secundum voces).“¹ Itt előttünk áll a gondolkozás logikai értékelésének két legszélső esete: az egyik az érvényes gondolat, mely megragadja magát a gondolt tárgyat, a másik a logikailag teljesen értéktelen gondolkozás, mely csak annak köszönheti pszichológiai valóságát, hogy a fogalmai „obscura idea“-k; mihelyt tartalmuk tudatossá válik, nem marad meg belőle más, mint a „voces“ értelmetlen sora.

3. Az érvényes gondolat és létező tárgya.

Ebben a szembeállításban két gyöngesség ötlük azonnal a szemünkbe. Az egyik a gondolkozás területéről a „voces“ területére való könnyű átsiklás: mihelyt a fogalom nem egészen világos, Anselmus azonnal hajlandó pusztán „vox“-nak tekinteni. A gondolat és nyelv határainak ilyen elmosódásával külön fogunk bővebben foglalkozni s azért most átsiklunk felette. Általában az alábbiakban sem fogunk fennakadni, ha „dicere“, „loqui“, „verbum“, „vox“, „nomen“ stb. kifejezésekkel fogunk találkozni ott, ahol voltaképpen nem a nyelv, hanem a gondolat tényeiről van szó.

Hasonló határelmosódás mutatkozik azonban a másik oldalon is, amikor a helyes gondolatból Anselmus mindjárt átsiklik a „res“-re, a gondolat tárgyára magára. Ez az a jelenség, mely most érdekel bennünket.

Már az előző fejezetben megfigyeltük — a szemléletek és fogalmak megismerésénél —, hogy mivel a gondolat igazsága abban áll Anselmus szerint, hogy benne a lélek a tárgynak másodképét alakítja ki a maga számára, ez a kép könnyen felcserélődhetik az eredetijével. Így a tárgynak valóságos létezése, és helyes ismeretünkben való megismételt létezése között könny-

¹ Pr. Cap. IV. „Non uno tantum modo ... cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur ... Nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua, potest cogitare ignem esse aquam secundum rem; licet hoc possit secundum voces.“

nyen elmosódik a distinkció és azonossá válik a tárgynak érvényes ismerete a tárgynak létezésével.

Megismerésünk tapasztalásbeli kiinduló pontjainál valóban úgy is áll a dolog, hogy lehetetlen a gondolat érvényességéről értékelő ítéletet mondanunk anélkül, hogy ugyanakkor a tárgyról ne mondanánk existenciális ítéletet. Itt „intelligere” egyaránt jelenti azt, hogy igaznak tudjuk a tárgynak bennünk levő „képét” és azt, hogy a tárgyat, úgy amint „képe” jelenti, valósággal létezőnek tudjuk. Eppen azért itt még nem származik baj a két dolog összetévesztéséből vagy azonosításából. De Anselmus annyira hatása alatt áll ennek a szoros összefüggésnek, hogy amikor továbbkiséri útján a tapasztalástól eltávolodó gondolatot, továbbra is ebben az összefüggésben szemléli. „Intelligere”, valahányszor azt jelenti, hogy gondolatunkat helyesnek ítéljük, egyúttal egy lappangó existenciális ítéletet is rejt magában. „Megérteni valamit annyi, mint az illető dolognak létezését felfogni tudásunkkal” — mondja Gaunilo¹ és Anselmus alapján véve magáévá teszi ezt a meghatározást.²

Minden igaz gondolkozás épen azért igaz szerinte, mert a valóságos „res”-t öleli fel. Amikor először vezeti be „Verbum”-tanát, ezt írja: „Itt most a gondolkozás (mentis locutio) alatt nem azt értem, amikor a dolgokat jelentő szavakat gondoljuk, hanem amikor a gondolkozás látásával *magukat a dolgokat* szemléljük lelkünkben (akár jövődöbeliek azok, akár már létezők)”.³ Ugyanilyen összefüggésben máshol: „Az ember nem mindig azt gondolja (dicit), amit ért is (intelligit)”. De ha érti, akkor ez azt jelenti, hogy magát „a dolgot gondolja”. Istenben is — természetesen sajátos teremtő jelentőséggel — „a dolgok gondolása” az, amit az ő „intelligentia”-jának nevezünk.⁴ Minden gondolati művelet, ha megérdemli az „intelligere” nevet, *valahogyan magán a létező valóságon véghezvitt műveletté lesz így.*

Nem naivitásból származó félreértés ez Anselmusnál, mert alkalomadtán tud ő világos különbséget tenni a logikai tárgyak és a valóság tényei között. A Proslogiumbeli istenbizonyítéka kapcsán hangsúlyozza, hogy valamit „megérteni” és „létezőnek

¹ Liber pro insipiente Cap. 2. „Intelligere (aliquid) id est scientia comprehendere re ipsa illud existere.”

² LAp. Cap. VI. (Bár itt nem általában „omnia, sed cujusdam intellectus est haec diffinitio,” mégis minden „intellectus”-ra, amelynek tárgya „verum”, ugyanugy megáll. Hogy „falsum” vagy „dubium” miképpen lehet „intellectus” tárgya; erről l. alább.)

³ M Cap. X. „Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo non cum voces rerum significativae cogitantur sed cum res ipsae, vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur.”

⁴ M. Cap. XXIX. „Quid . . . est illi (sc. Summo Spiritui) rem loqui aliamquam hoc loquendi modo, quam intelligere? Nam non ut homo non semper dicit quod intelligit.”

megérteni“ két különböző dolog,¹ a külömbiséget a festő rendkívül sánta hasonlatával világítva meg, akinek „értelmében“ megvan a megfestendő kép, bár azt „nem-létezőnek érti“. A hasonlat alkalmatlansága könnyű céltáblát nyújtott Gaunilo támadásának² és védelmében Anselmus nem is helyez nagyobb súlyt rá.³ Amikor azonban Gaunilo érzékenyebb ponton támad és az istenfogalomnak az értelemben való megléte („esse in intellectu“) ellen, amiből Anselmus kiindult, azt veti, hogy ugyanígy téves fogalmak és nemlétezők fogalmai is megtalálhatók az értelemben: Anselmus önérzetesen elhárítja magától a támadást, a fenti megkülömböztetésre hivatkozva. Az istenfogalomnak az értelemben való megléte csak kiinduló pont volt, ugymond, „hogy azután külön vizsgáltassék meg, hogy vajjon csupán az értelemben van-e meg, mint mindaz, ami téves, vagy a valóságban is, mint mindaz, ami igaz“.⁴

4. Téves és kétes tartalmak az „intellectus“-ban?

Ez utóbbi nyilatkozat ellentmondani látszik annak, amit eddig az „intelligere“ jelentéséről mondtunk, — és mindesetre szükségessé is teszi az eddigiek kiegészítését. Bizonyos vonatkozásban „falsa“ és „dubia“ is képezhetik Anselmus szerint az „intelligentia“ tárgyát, ha t. i. nem tárgyi vonatkozásukat, hanem csupán valakinek az elméjében való fogalmi meglétüket és szavaiban való megnyilvánulásukat tekintjük. „Ha valaki valami tévest vagy kétest mond, aki hallja, *megér*ti, hogy mit akar jelenteni (significare) az illető.“⁵ Gaunilo is felváltva használta az „intelligere“ szót ebben az értelemben, és amabban a másikban: „valaminek a létezését tudva felfogni.“ Anselmus szemrehányást is tesz neki amiatt, hogy ezt a két jelentést nem külömböztette meg világosan s ebben látja félreértéseinek egyik okát. A maga részéről tisztában van azzal, hogy a valóságban

¹ Pr. Cap. II. „... quod intelligit (insipiens), in intellectu ejus est etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.

² Liber pro insipiente. Cap III.

³ LAp. Cap. VIII. „Non ad hoc protuli picturam praecogitatum, ut tale illud, de quo agebatur, vellem asserere: sed tantum, ut aliquid esse in intellectu, quod non esse intelligeretur, possem ostendere.“

⁴ U. ott. Cap. VI. „Quod autem objicis, quaelibet falsa vel dubia similiter posse intelligi et esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam: miror quid hic sensisti contra me, dubium probare volentem, cui primum hoc satis erat, ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem, quatenus consequenter consideraretur utrum esset in solo intellectu, velut falsa, an et in se, velut vera.“

⁵ U. ott. „... falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia cum dicuntur, audiens intelligit, quid dicens significet...“

létezők „megértése” csak egyik tajtája az „értésnek”, de nem meríti ki annak egész jelentését.¹

Azonban könnyű belátni, hogy alapján véve „intelligere”, itt sem jelent mást, mint az érvényesség tudatától kísért gondolkozást. Amikor „falsa et dubia intelliguntur”, *helyesen fogjuk fel azt a téves vagy kétes gondolatot, amely már valakinek az elméjében van meg*; utánaképezzük magunkban, és tudatában vagyunk a kép és az eredeti azonosságának.

Másfelől ez a látszólag az eddigieknek ellentmondó szakasz csak megerősíti megállapításainkat. Megfigyelhető itt is, hogy valaminek a gondolatban való megléte mint válik Anselmus számára azonnal bizonyos fajta létezéssé. Az istenfogalomnak tényleg gondolt voltát mindjárt úgy kezeli, mint e fogalom tárgyának, magának Istennek a gondolatban való létezését. Hiába teszi meg a különbséget az „esse in intellectu” és az „esse et in re” között, csak az utóbbi eset számára tartva fenn az előbbinek érvényességét, érvelése további folyamán már magában véve az „esse in intellectu” is nem a fogalomnak, hanem tárgyának a létezését jelenti, mely összemérhető a tárgynak „in re” létezésével.² Amikor azután az összehasonlítás megtörtént és kitünt, hogy az „in re” létezés „nagyobb”, tehát nem tagadható meg Istentől (mivel épen fogalma követeli meg, hogy a „legnagyobb” tulajdoníttassék neki), — az „in intellectu esse” ismét visszasüllyedhet eredeti jelentésébe, m lyben még semmi igazság értéke nem volt (tárgyát illetőleg). — Ezt az ide-oda csuszást, a fogalom pszichológiai létezésétől tárgyának magának a létezésére és vissza, eltakarja Anselmus szemei elől az, hogy ő nem a gondolat tárgyára, hanem a gondolatra magára fordítja figyelmét Proslogiumbeli istenbizonyítékában. Nem azt bizonyítja, hogy Isten létezik, hanem azt, hogy szükségképeni létezőnek gondolandó. Ezért is kifogásolja épen,³ hogy Gaunilo az ő formulája: „quo majus cogitari non potest” helyett észrevétlenül becsusztatta ezt a másikat: „quod omnibus majus est”. Ezen az alapon, ugymond,

¹ U. ott. „Quomodo convenient et falsa intelligi, et intelligere esse scientia comprehendere esse aliquid: nihil ad me, tu videris. ... non omnis, sed cujusdam intellectus est haec diffinitio...”

² Pr. Cap. II. „Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod majus est” — Helyes összefoglalását adja Anselmus „ontológiai érve” hibás menetének etekintetben *Überweg-Heinze* filozofia története: „Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein; und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zu Grunde legen; er vermeidet in der Tat die von ihm bereichnerte Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorge stellt werden, welches metaphorisch ein Sein des Objekts im Intellekt genannt werden kann, in der Tat aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingierten) Objectes in dem Intellekt ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellekt gleich zu setzen...”

³ Erről továbbit I. a II. részben.

nem lehet olyan nyilvánvaló, közvetlen bizonyítást folytatni. Avégből, hogy Istennek mint nem-létezőnek elgondolhatatlanságát belássuk, jobb mindjárt Istenből, nem mint mindeneknél nagyobból, hanem mint a gondolható legnagyobból kiindulni. Így azonnal kitűnik az ellentmondás a „gondolható legnagyobb” és a „nem létezőnek is gondolható” között, — a „gondolható legnagyobb” csak a „nem-létezhetőnek nem gondolható” lehet.¹

De akármilyen mentő magyarázatul szolgáljon is ez, az „aequivocatio termini” megmarad és nagyon jellemző betekintést enged Anselmus gondolkodásába: még akkor is, amikor a gondolat és lét öntudatos szembeállításából indul ki, urrá lesz rajta a gondolatot tárgyának létezésével azonosító tendencia, mihelyt gondolatának bármily vonatkozásu érvényességet is tulajdoníthat.

Öntudatosan megformulázva ezt a tendenciát találjuk meg „igazság”-tanában ott, ahol a „veritas opinionis” mivoltát magyarázza meg. Eleve felteszi már, hogy minden „cogitatio” valamilyen létezést fejez ki. Ennek alapján: „a gondolatot akkor mondjuk igaznak, amikor az, amit eszünkkel vagy bármi módon lenni vélünk, csakugyan van; tévesnek akkor, amikor ugyanaz nincs.”² A gondolkodásnak az a feladata, hogy „annak a létét gondolja, ami van, és annak nem-létét, ami nincs.”³

Itt egészen világosan kitűnik, milyen nagy szerepe van Anselmus e realizitikus ismeretelméleti felfogására a nyelvnek. A nyelv is a létezést jelentő igét használja annak kifejezésére, hogy ítéleteinek tartalmát a szubjektív gondolkodástól függetlenül megállónak, igaznak tartja. Az „est” kopula megtévesztő varázslata tartja fogva Anselmust is. Ami igazán állítható, mert „ugy van”, azt csak úgy tudja felfogni, hogy tényleg „van” is. S ezért minden igaz gondolat arra vonatkozik, hogy valami „van” vagy „nincs”.

5. A „De Grammatico” problémája.

A gondolat tárgyának és a létező tárgynak ez az összebonyolódása magyarázza meg a „Dialogus de Grammatico” egész problematikáját is. Ami (mint Prantl szemében is)⁴ gyerekes

¹ LAp. Cap. V. „... quod saepe repetis me dicere: quia quod est majus omnibus, est in intellectu, et si est in intellectu, est et in re, aliter enim omnibus majus non esset omnibus majus, — nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet, quod dicitur „majus omnibus” et „quo majus cogitari nequit” ad probandum quia est in re quod dicitur... Ergo si non similiter potest probari deo eo quod „majus omnibus” dicitur, quod se se per seipsum probat „quo majus nequit cogitari”, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi.”

² V. Cap. III. „Cogitationem dicimus veram cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse; et falsam, cum non est.”

³ U. ott. „Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse, vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est.”

⁴ L. fent a 18. lapon.

értelmetlenségnek tűnik fel, azt mint komoly nehézségekkel való birkózást értjük meg azonnal, ha szem előtt tartjuk ennek az egzisztenciális objektivizmusnak hatalmát Anselmus gondolatai felett. Itt is világosan különbséget tesz ugyan gondolat és létezés között. Tanítványának megmagyarázza, hogy Aristoteles nem ontológiai, hanem logikai értelemben állította fel kategóriáit. „Még ha úgy fogjuk is fel, hogy minden, ami van, ezek valamelyikébe tartozik, nem ezt akarta elsősorban kifejezni Aristoteles, hanem azt, hogy minden fogalom (nomen vel verbum) ezek valamelyikét jelenti. Nem azt akarta megmutatni, hogy mik az egyes dolgok, hanem azt, hogy mily dolgok jelentésével bírnak a fogalmak.”¹ Sőt tovább menve egy helyen úgy élezi ki a különbséget a tárgy és a fogalom között, hogy az előbbi (esetleges kivételektől eltekintve, amikkel foglalkozni nem akar) nem tartozhatik egyszerre több kategória alá, az utóbbi azonban ha összetett jelentésű, elemei szerint tartozhatik több kategória alá,² kivételt képeznek ez alól szerinte az olyan fogalmak, amelyeknek összetételében nem egyenrangúak az elemek, hanem van közöttük szubsztanciális elem, amit elsősorban jelent a fogalom, s amihez tapad a többi elem. Ilyenkor „valami egységes” a fogalom jelentése és ezért csak a szubsztancia kategóriája alá tartozik. „Ember” jelent bizonyos szubsztanciát és ugyanakkor bizonyos kvalitásokat is, de elsősorban (principaliter) szubsztanciát, s ezért más kategóriába nem sorolható. Ellenben „fehér” mint ami „fehérséggel bírót” jelent, de nem mint „valami egységeset”, egyaránt tartozik a kvalitás és a bírás törzsfogalmai alá.³ Ebből az is kitűnik, miért nem tartja Anselmus a tárgyakat (res) is több kategória alá sorolhatóknak; nyilván azért nem (ha nem mondja is), mert a létező tárgyakban, ha összetételükben vesszük őket, mindig a szubsztanciális létezőhöz fűződnek, annak alárendelten, a más kategóriák alá tartozó elemek, s ezért azok a maguk kategóriája alá csak elkülönített mivoltukban sorolhatók. (Nem nehéz kitalálni, mi lebeghet Anselmus szeme előtt, amikor ez alól a szabály alól

¹ Gr. Cap. XVII. „Etsi hoc intelligatur quod tu dicis, quia omne quod est, aliquid horum est, non tamen fuit principalis intentio Aristotelis hoc in illo libro ostendere; sed quoniam omne nomen vel verbum aliquid horum significat; non enim intendebat ostendere, quid sint singulae res, ... sed quarum (rerum) significativae sint (singulae voces).”

² U. ott. Cap. XIX. „Rem unam et eandem non puto sub diversis aptari posse praedicamentis, licet in quibusdam dubitari possit, quod majori et altiori disputatione indigere existimo, quam hac brevi nostra sermocinatione assumpsimus. Unam autem vocem plura significantem non ut unum, non video quid prohibeat pluribus aliquando supponi praedicamentis.”

³ U. ott. „Albus’ ... non ita significat qualitatem et habere, ut unum, quemadmodum „homo” significat ut unum substantiam et qualitates, quibus constat homo. Res enim, quae appellatur „homo”, est unum quiddam constans ex his quae dixi; res vero quae appellatur „albus” non est unum aliquid ex habere et qualitate constans.

esetleges kivételeket említ: bizonynyal tanulmányainak kedvenc tárgyára, a Trinitásra gondolt, melynek személyeit „relációk”-nak nevezi nem egyszer,¹ míg ugyanakkor az egy isteni „essentia” révén a szubsztancia kategóriájába is tartoznak.)

De hiába a helyes megállapítás, hogy más a „vox significans” és más a „res”, rögtön következik utána a megjegyzés: minden „vox significans” valamilyen „res”-t jelent, a valóságban létező valamilyen dolgot.² A kategóriák szerint haladó gondolat csak a kategóriák szerint osztályozódó valóságot követi nyomon.

Ezért a „Liber de Grammatico” problémája: „Grammaticus” szubsztancia-e vagy kvalitás és ennek sok bonyodalma, amivel foglalkoznunk szerencsére ma már nem érdemes. Amikor a szillogisztikai előgyakorlatok után komoly tárgyalás alá kerül a tulajdonképeni kérdés, a Magister kérdésére mindjárt megállapítást nyer, hogy nem mint „vox”-ról van itt szó a „Grammaticusról”, hanem a *dolgokról*, amiket jelent. Az eredmény az, hogy közvetlenül kvalitást jelent, a grammatikusságot (együttal természetesen e tulajdonsággal való „bírást” is), és közvetve jelent szubsztanciát, — embert is.³ Elég beletekintennünk az érvelés első fejezetébe, ahol a „Grammaticus est substantia” tétel ezek alapján bizonyíttatik: „Grammaticus est homo”, — tehát „est species”; ezért „Grammaticus est animal”, tehát ugyanakkor „est genus”, sőt ugyanakkor „Grammaticus est individuum”, mint „quidam Grammaticus”; species, genus, individuum pedig a szubsztancia fajtái! Azonnal meglátjuk azt is, milyen kezdetleges fegyverzettel veszi fel Anselmus a harcot problémája ellen, de még inkább azt, hogy mint fújta fel ezt a problémát az „est” differenciálatlan értelmezése.

6. Léttartalom és létezés összeolvadása.

Ennek az egész ismeretelméleti felfogásnak következményei irányítják azután Anselmus metafizikai gondolkozását. Ha valamit egy tárgyra vonatkozólag igaznak megismerni mindig annyit jelent, mint valami az illető tárgyban létezőt megismerni, a létezés logikummá válik. Megszűnik a különbség a létező dolgok logikus szerkezetű tartalma és e tartalomnak a létezésben való adottsága között. Ha azt olvassuk, hogy az ember, mint „res” is, az ember-fogalom elemeiből, a szubsztanciából és

¹ Pl. PrSS. Cap. IX. „Sicut substantia Divina aeternam et singularem servat unitatem, sic horum relativorum, Patris scilicet et Filii, Procedentis et de quo procedit, natura inseparabilem tenet pluralitatem.”

² Gr. Cap. XVII. „Quoniam voces non significant nisi res, necesse fuit dicere (t. i. Aristotelesnek, a kategóriákkal), quid sint res.”

³ Gr. Cap. XIX. „Res enim quae appellatur homo, constat ex his quae dixi.”

kvalitásaiból „áll“, akkor ez úgy értendő, hogy ezek az elemek „hozzájárulnak a létezéséhez“ és „részei a létezésének“. ¹ *Bármely dolognak a létét (esse) a definíciója foglalja magába.* ²

Anselmus ismeri ugyan a különbséget a létezés és annak tartalma, a tartalom és annak létezésben való megjelenési módja között. Isten az egyetlen, akiről elmondható: „*vagy, amivagy*“, minden más létező nem létezik sohasem egész valójában. ³ Megkülönbözteti nem egyszer a dolgokban azt, hogy azok „*valamik gyanánt* léteznek“ és azt, hogy „*valamiképpen* jól léteznek.“ ⁴ Használja is a félreérthetetlen „*existere*“, „*subsistere*“ kifejezéseket, — és ezzel szemben sokszor egészen egyértelműen *léttartalmat* jelent az „*essentia*“ (sokszor: „*naturalis essentia*“.) De gondolkozásának uralkodó tendenciája ezen a jól ismert különbségen is sokszor átlendíti, és „*essentia*“ sokszor „*existentia*“ jelent, viszont „*esse*“ sokszor tartalmi „*essentia*“, — jobban mondva e kifejezésekben gyakran összefolyik megkülönböztetés nélkül a létezés és a léttartalom. ⁵

Legvilágosabban ott tűnik ki ez a tendencia, ahol — természetes folyományaként, — a léttartalom mennyisége a létezésbeli mennyiség mértékévé lesz. Mert a fentiek alapján a létezés fokozati különbségek alanyává válik. A dolgok nem: vagy léteznek, vagy nem léteznek, hanem többé-kevésbé is létezhetnek. És pedig nem az aristotelesi értelemben: léttartalmuknak fogyatékosabb vagy teljesebb megvalósulása szerint, hanem magának a léttartalomnak fogyatékosabb vagy teljesebb volta szerint. Anselmusnál eszerint sorakoznak épen rangsorba a lények. „Annál inkább létezik valami és annál értékesebb, minél hasonlóbb ahhoz, ami legfelsőbb mértékben létezik és ami legfőképpen értékes... Nyilvánvaló, hogy a különböző természetek egymásnál többé vagy kevésbé léteznek... Ha valamely szubsztanciát, amely élő is, érző is, eszes is, gondolatban megfosztunk attól, hogy eszes; azután attól, hogy érző, majd attól, hogy élő; és végül magától a puszta léttől

¹ U. ott. Cap. XIII. Annak a feltevésnek az alapján, hogy ez a definíció: „*Grammaticus = homo sciens grammaticam*“ analog a „*homo = animal rationale*“ definíciójával: „*Ergo cum Grammatica (mint „differentia“) dividit hominem in Grammaticum a non Grammatico: conducit Grammaticum ad esse et est pars ejus quod est esse rei.*“

² U. ott. Cap. VIII. „*Mag: Dic ergo utrum esse uniuscujusque rei in diffinitione consistat? — Disc.: Ita est.*“

³ Pr. Cap. XXII. „*Tu solus ergo, Domine, es quod es. Nam... in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est...*“

⁴ M. Cap. I. „*(Natura summa) omnibus rebus hoc ipsum quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt per omnipotentem bonitatem suam (dedit).*“ — stb,

⁵ Pl. Gr. Cap. VIII. „*Non est esse hominis esse animalis... Si esse Grammatici non est simpliciter esse hominis, qui habet essentiam Grammatici non ideo sequitur ut habet simpliciter essentiam hominis.*“

(nudum esse), ami még megmaradt: ki nem érti meg, hogy az így lassanként szétrombolt szubsztanciát fokozatosan mind kisebb foku létre és végül a nem-létre juttattuk el? Amiknek pedig az elvesztése valamely valóságot (essentia) mind kisebb foku létre süllyeszt, ugyanazok, sorjában hozzájárulva, azt mind magasabb foku létre emelik.¹

A felállított ranglétra legalsó fokán természetesen megmarad makacsul a „puszta lét“, a „nudum esse“, amit a nem-léttől még mindig kontradiktórius ellentét választ el, ami tehát attól éppolyan messze van, hogy távolabb már a leggazdagabb tartalmu létező sem lehet. De ezen Anselmus gondolata nem akad fent merész röptében, amelyre a lét racionalizálásának vágya hajtja. *A lét nála ahelyett, hogy a valóság minden tartalmi határozmányának formai vonása volna, látszólag szerényen meghúzódik e határozmányok legalján, mint a sornak egyik tagja, valójában pedig ugyanakkor az egyetlen tartalmi mozzanattá válik, amelynek csak többleti fokozatai a többiek.* A létező világ beláthatatlan kvalitásbeli változatosága így átváltozik az egyetlen szubsztratumnak: a létezésnek kvantitatív elosztódásává. A létezés pedig az „intellectus“ által felfogható valami, mert maga is logikum: az isteni „intelligentia“ gondolata. És így a létezők világában seholsem ütközik bele a „ratio“ olyasmibe, ami alapjában véve ránézve idegen, irracionális volna. De ennek továbbnyomozása Anselmus metafizikájában — már dolgozatunk második felére tartozik.

7. Az „isteni világosság“ szerepe Anselmus ismeretelméletében?

Itt még csak egy kérdéssel kell röviden foglalkoznunk: hogyan jut a gondolat hozzá ahhoz, hogy az érzékek számára feltáruló jelenségeken és a lélekben felmerülő sok értéktelen gondolaton keresztül így beelásson a valóság racionális lényegébe? Anselmus mesterének, Augustinusnak, megvolt erre a kérdésre a felelet: értelmünk a dolgokat a felülről, az isteni örök „ratio“-kból reájuk sugárzó világosság fényében látja áttetszőknek, igaz valójukat, „essentia“-jukat elárulóknak. Anselmus ismertetői mindig erős kísértésben vannak, hogy a teljesség kedvéért ezzel az augustinusi elemmel egészítsék ki az ő ismeret-

¹ M. Cap. XXXI. „Omne quod creatum est tanto magis est et tanto est praestantius, quanto similis est illi, quod summe est et summe magnum est... Quoniam vero... quaedam naturae magis minusve sunt quam aliae, perspicuum est... Si cuilibet substantiae, quae et vivit, et sensibilis, et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est; deinde quod sensibilis; et postea quod vitalis; postremo ipsum nudum esse, quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse perducitur. Quae autem singulatim absumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt.“

elméleti felfogását.¹ Természetesen mi sem könnyebb, mint egy ilyen erősen augustinusi stílusban kialakult gondolatvilágot, mint Anselmusé, ebben a stílusban rekonstruálni olyan részeiben is, amelyek nem maradtak ránk. De ha a rendelkezésünkre álló adatoknál maradunk, be kell vallanunk, hogy a fölvetett kérdésre csakis ilyen rekonstrukcióval lehet felelni. Amennyire műveiből ismerjük Anselmus filozófiáját: őt ez a kérdés nem foglalkoztatta. Mindössze a Proslogiumnak két fejezetében, amelyek azonban teljességgel prózában megírt vallásos költemények, nem pedig tudományos fejtegetések, találkozunk azzal a gondolattal, hogy Isten az a „lux et veritas”, amelynek fénye ragyog minden a „ratio” előtt fénylő igazságon.² (Ugyanez a gondolat tér vissza egy hasonló jellegű helyen, a XXI. meditációban.) Ebből nem merünk megállapítani egyebet, mint egyfelől azt, hogy valami végső, abszolút igazság fogalma, amely előfeltétele minden igazságnak, fontos szerepet játszott Anselmus gondolkozásában, és azonos volt az ő istenfogalmával, amint erről alább lesz alkalmunk közelebbről tájékozódni;³ másfelől azt, hogy Anselmust, a gondolkozót áthatotta *Anselmus, a szent*, akinek számára az igazság-találás is vallásos élmény, a megismerés is Isten ajándéka volt.⁴ De hogy az igazság felismerésének ez az Istenre, mint legfőbb Igazságra való visszavezetése mennyiben több a kegyes lélek kiáradásánál, és annak költői képei mögött van-e s ha igen, milyen átgondolt ismeretelméleti felfogás, ezekre a kérdésekre nem felelhetünk, — ha komolyan meg akarunk maradni forrásaink alapján. Csak találgatásról lehet szó: mit mondott volna Anselmus erről a kérdésről, ha foglalkozott volna vele. Erre a kérdésre mindenesetre az Augustinustól kölcsönvett adatokkal lehet legjobban megfelelni, ha ugyan előbb eldönthető az a vitás kérdés, hogy Augustinus maga is pontosan mit értett a „besugárzó világosság” metaforái alatt.

Anselmust a magyarázó elmélet helyett jobban érdekli maga a tény: az hogy a sokféle hatás alatt hullámozó lelki életen keresztül utat tör magának az igazság. Sokszor az érzelmek befolyása alatt áll a gondolat: de a meglátott igazság hiába

¹ L. Fischer: I. m. IV. „Das Erkennen per lucem et veritatem Dei.” — De Vorges: I. m. VI., VI. „Lumière de la vérité.”

² Pr. Cap. XIV. „Si (anima mea) vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem et veritatem. Quanta... est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet. Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est.” — Cap. XVI. „Ideo hanc (lucem) non video, quia nimia mihi est, et tamen quicquid video, per illam video...”

³ L. a II. részben.

⁴ L. erről fönt a 26. lapon.

nem tetszik, mégsem tagadható le.¹ Az ember testisége állandóan megzavarhatja a gondolat tisztaságát.² Végül a gondolat mégis felülemelkedik önmagán és megítéli önmagát; ami nem felel meg igényeinek, ha még úgy helyet foglal is a szubjektív gondolkodás folyamatában, elveti, mert „ami téves, azt nem foghatja fel igaznak;”³ viszont, ami az igazság „ragyogásában” jelenik meg előtte, azt „megérti, még ha nem akarja is.”⁴

Az „intellectus”-ról való felfogást Anselmusnál, amint láttuk, nagy gyarlóságok terhelik. De éppen ezekben rejlik egyúttal a felfogás nagy ereje is: félszeg módon az a bizonyosság jut kifejezésre bennük, hogy az evidencia élménye több mint szubjektív élmény, benne a gondolat minden szubjektivitástól független objektív tartalmakat ragad meg. *Prantl* helyesen jellemezte ezen a ponton Anselmust, még ha hibájául rója is fel érdemét: „A gondolkodás előtt őszierinte már készen áll szellemi tekintetben a feltétlenül objektív realitás, úgy hogy a gondolat egyszerűen csak vagy felöleli ezt az objektíve reálist, vagy nem öleli fel.”⁵

¹ Pl. LA. Cap. VI a szabad akarat tárgyalásánál felmerülnek esetek, amikor „humanitas nostra sentit impotentiam” s ezzel szemben mégis „ratio veritatis asserit potentiam”.

² CD Cap. XXIII. „Saepe nostra (rationalitas) impeditur (veritatem cognoscere) gravante corruptibili corpore.”

³ CDH. I. Cap. XIX. „Verba ista cogitare et dicere possum; sed sensum eorum ita cogitare non possum, sicut falsitatem non possum intelligere veritatem esse.”

⁴ Pr. Cap. IV. „Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possum non intelligere.”

⁵ I. m. 85. „Er findet dem denken gegenüber eine unbedingt objective Realität in geistiger Beziehung bereits als vollendete vor, so dass das Denken nur entweder an diesem objectiv Realen teilhaben oder nicht teilhaben kann, das heist Anselm ist für die Logik... Realist.”

IV. FEJEZET.

AZ ÉRTÉKELŐ ÉSZ.

1. Az ész az akarat szolgálatában.

Anselmus nem lett volna Augustinus tanítványa, ha csupán az ókori filozófia intellektualizmusát vette volna át örökségül tőle, és nem szötte volna bele abba mesterének módjára a keresztyén erkölcsi életfelfogás voluntarizmusát is. Nem hiányozhatik tehát Anselmus racionalizmusának ismertetéséből annak megvizsgálása, hogy mint viszonylik önála az ész tevékenysége az élet gyakorlati megnyilvánulásaihoz. Említettük már, hogy a léleknek két „ereje” vagy „instrumentuma” érdekli őt: a „ratio” és a „voluntas.” Tételszerűen nem foglalkozik sehol a kettőnek viszonyával. Számos mellesleg tett megjegyzéséből ugyanaz a helyzet tárul elénk, mely általában jellemzi az augustinizmust: az intellektus és az akarat primatusának kérdése nincs eldöntve, sőt nála nincs felvetve sem. Kétségtelenül lehetne idézni nyilatkozatait úgy az egyoldalú intellektualizmus, mint az egyoldalú voluntarizmus bizonyítására. De ha az egész Anselmust tartjuk szem előtt, úgy, amint műveiből megismerhetjük, azt kell mondanunk, hogy gondolatvilágában egyensúlyban tartja egymást ez a két erő.

Az mégis kétségtelenül megállapítható, hogy *pszichologiailag az akarat teleológiáját vallja.* A megismerés, akármilyen értékes legyen magában véve, igazi szerepét az által tölti be szerinte, hogy az akaratot szolgálja útmutatásával. Azért fogunk fel értelmünkkel bármily tárgyat is, hogy ennek alapján gyakorlatilag is állást foglaljunk vele szemben. „Henye, és teljesen haszontalan valamely tárgynak a tudata és megértése, ha aszerint, amint az ész követeli, nem szeretjük, vagy el nem vetjük azt a tárgyat”¹ — mondja ott, ahol az emberi lélek analogiájára van szüksége, hogy a második isteni személyhez, az isteni „intelligentiá”-hoz hozzáfűzhesse a harmadikat, az istenségben levő „Amor”-t is. És ugyanennek a telfogásnak alapján fejezi be a Monologium spekulációit az ember vallásos életcéljának a kifejtésével: ha az ember képes eljutni a „Summa Natura” megismerésére, ezt a megismerést *követnie* is kell. „Teljesen

¹ M. Cap. XLIX. „Otiosa... et penitus inutilis est memoria et intelligentia cujuslibet rei, nisi, prout ratio exigit, res ipsa ametur aut reprobetur.”

haszontalan és fölösleges“ volna az ember racionális megismerőképessége, „ha azt, amit megismer, nem szereti is, vagy nem veti el, a helyes megismerés ítélete szerint. Ezért eléggé nyilvánvaló, hogy minden eszes lény azért létezik, hogy amint ismerete alapján (*ratione discretionis*) a dolgokat többé vagy kevésbbé jóknak, vagy nem jóknak ítéli, úgy azokat többé vagy kevésbbé szeresse is, vagy megvesse. Semmi sem világosabb tehát, mint az, hogy minden eszes teremtmény arra való, hogy a Legfőbb Lényt, mint amely a Legfőbb Jó is, minden jók felett szeresse...“¹ — Ugyanezek a gondolatok foglalkoztatják öreg napjaiban, a „*Cur Deus Homo*“ II. könyvében is: „akkora képességet“ mint amilyent az észben kapott az ember, nem adhatott neki az Isten *hiába*.² Csak azért adhatta tehát, hogy az ember „gyűlölje és kerülje a rosszat, és szeresse és válassza a jót, és jobban szeresse és inkább válassza a nagyobb jót“ és így tovább addig a konzekvenciáig, hogy tehát a „*rationalis creatura*“ létezésének értelme a Legfőbb Jó szeretésében és választásában található csak meg.³ Utolsó művében is hangsúlyozza, hogy mint a „*fides*“, úgy az „*intellectus*“ is, ha tartalmilag még oly helyes is, helytelen marad, ha az ember „nem használja ezt a helyességét a helyes akarásra, *aminek a céljára adatott az eszes teremtménynek a helyes megértés*.“⁴

Az emberi akarat mindig az észnek ilyen „használatára“ támaszkodik. Épen ebben különbözik, mint „*rationalis natura*“, az állatoktól. Az állati akarat vak, gépiesen működik, a beléje teremtetett „*necessitas*“ szerint, az ész indokolása nélkül. Az embernél ellenben minden akarat feltételezi a „*ratio*“ működését is.⁵ Még ha „sok mindent felölel is a tudat és az értelem, amit

¹ U. ott. Cap. LXVIII. „Hoc... posse inutile est illi et supervacuum, nisi quod discernit amet vel reprobet secundum verae discretionis iudicium. Hinc itaque satis patenter videtur, omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum, sive non bonum iudicat, ita magis, aut minus id amet, aut respuat. Nihil igitur apertius, quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum...“

² CDH. II. Cap. I „Non convenit, ut Deus tantam potestatem frustra dederit.“

³ U. ott. „Ratione probatur, quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque majus bonum magis amaret et eligeret. Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem istam discernendi... Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret...“

⁴ C. III. Cap. II. „Non iudicat Spiritus Sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere.“

⁵ CV. Cap. X. „Sicut est bestiarum nihil velle cum ratione, ita... hominum nihil velle sine ratione.“

nem szeretünk“, viszont „semmit sem szeretünk úgy, hogy az a tudatunkban és értelmünkben is ne lenne meg.“¹ Az erkölcsileg helyes akarat, amelyben megvan a „justitia“ értéke, Anselmusnál per definitionem magába foglalja az erkölcsi megismerést. Ha a „justitia“ ugyanis nem más, mint „az akaratnak önmagáért megtartott (servata) helyessége“, akkor nyilvánvaló, hogy ez a helyesség öntudatosan felfogott és célul kitűzött valami kell, hogy legyen.* „Sem megtartani, sem egyáltalán birni vele nem lehet úgy, hogy fel ne fogtuk volna értelmünkkel.“²

A lélek működési rendjét tekintve tehát világos, hogy Anselmus a két „instrumentum“ viszonyát úgy fogja fel, hogy a „voluntas“ a fő, a cél, s a „ratio“ annak alárendeltje, az eszköz.

2. Anselmus korábbi értékfogalmai.

Mindezekben szándékosan nem tettünk különbséget erkölcsi értékítéletek és erkölcsileg semleges megfontolások között, amelyekkel az értelem „tanítja“³ az akaratot, — mert Anselmus maga sem veszi észre, hogy a „ratio“-nak egy sajátos, a valóság megismerésében viselt szerepétől egészen eltérő funkciójára siklik át lépten-nyomon, amikor az akaratra gyakorolt befolyását tárgyalja. A fenti idézetekben szembevető ugyan, hogy mily gyakran használja ebben az összefüggésben a „discretio“ és „judicium“ kifejezést, amikor arról van szó, hogy az ész megismeri a jó és a rossz, a jó és a nagyobb jó közötti különbségeket. De az előző fejezetekben láttuk, hogy ugyanezekkel a kifejezésekkel ott is találkozunk nála, ahol az érzéki megismerésen fölülemelkedve a valóságban található nem-érzéki mozzanatokat „külömbözteti meg,“ sőt magukat az érzéki adatokat „ítéli meg“ a lélek. Az *értékelés nem emelkedik ki öntudatosan Anselmusnál a megismerés általános fogalmából.*

És mégis, mint már fentebb rámutattunk, rendkívül nagy szerepet játszik gondolatvilágában a „ratio“ értékelő funkciója. Értékeléseinek tartalmára építi fel metafizikájának legnagyobb részét. Ezen a ponton figyelhető talán meg a legjelentékenyebb fejlődés is, ha korábbi műveit összevetjük a későbbiekkel. Legalább semmi okunk nincs feltenni, hogy eleinte szándékosan hagyott volna homályban olyan distinkciókat, amiket később nem csak gondosan megtett, hanem fontos tanításainak alapjául használt fel.

¹ M. Cap. L. „Nulla res amatur sine ejus memoria et intelligentia ; et multa tenentur memoria et intelligentur, quae non amantur.“

² CV. Cap. VIII. „(Justitia) nec servari, nec haberi potest non intellecta.“

³ C. III. Cap. XIV. „(voluntatem) docente spiritu qui et mens et ratio dicitur.“

Mindjárt a Monologium legelső gondolatmenetében találkozzunk a „bonum” fogalmával, amelyből első istenbizonyítéka felemelkedik a „Summum Bonum” létezéséhez. „Megszámlálhatatlan sok jó van, aminek oly nagy sokféleségét egyrészt testi érzékeinkkel tapasztaljuk meg, másrészt az ész által különböztetjük meg (*ratione mentis discernimus*)”.¹ A „jók”-ban, további érvelése végett, megállapítja azt a jellemző mozzanatot, hogy rangsorba helyezkednek s ezért azoknak a dolgoknak az általánosabb osztályába tartoznak, „amelyeket úgy állítunk valaminek, hogy egymáshoz képest kisebb vagy nagyobb vagy egyenlő mértékben mondhatók *annak*”.² Ennek az általánosabb szabálynak illusztrálására említi meg — tehát mint a „bonum”-tól különálló valamit, — a „justum” fogalmát. Ami „justum”, az is többé, vagy kevésbé, vagy egyenlő mértékben „justum”. Amikor aztán közelebbről meg akarja határozni a „javak” jó voltát, azt a közös „jót”, ami által valamennyien „javak”, szemmel láthatóan elárulja, hogy gondolatai ezen a ponton még kiforratlanok. „Ugylátszik”, — ugymond — „hogy más valami által jó a ló, mivel bátor, és más valami által, mivel gyors.” Mi hát a „jó” egységes alapja? Felveti azt a nehézséget is, hogy „ha a lovat jónak mondjuk, mert bátor és gyors, miképen lehet a bátor és gyors rabló rossz?” A problémát nem nyomozza tovább, — neki elég jelenlegi céljához az, hogy kétségtelenül *van* valami közös alapja minden jóságnak s az, mint önmagában véme jó — a Legfőbb Jó. A bonyodalmas fonalat ezzel az összegezéssel ejti ki a kezéből: „Semmit sem szoktunk jónak tartani, csakis valamilyen hasznossága alapján, mint ahogy jónak mondjuk az egészséget és ami az egészséget szolgálja, vagy pedig valamilyen becse (*honestas*) alapján, mintahogy jónak tartjuk a szépséget és ami a szépséget előmozdítja.”³

A „bonum” értékfogalmának ugyanezzel a zavarosságával találkozunk és miatta ugyanilyen nehézségeken kell átsiklania Anselmusnak, ott is, ahol Istennek a léttartalmát fejtegeti. Arra a kérdésre, hogy „mindabból, ami valamiről állítható, mi fér össze szubsztancialiter a legfőbb Lénnyel”,⁴ a következőket feleli: „Ha az egyes dolgokat alaposan megtekintjük, azt találjuk, hogy minden (eltekinthetve a relációktól, amik nem illenek Isten szubsztanciájára) *vagy* olyan, hogy önmaga mindenképen jobb

¹ M. Cap. I. „... tam innumerabilia bona sunt, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur, et ratione mentis discernimus.”

² U. ott „(quae) dicuntur aliquid ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur.”

³ U. ott. „Nihil solet putari bonum, nisi aut propter utilitatem aliquam, ut bona dicitur salus et quae salutis prosunt; aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo aestimatur bona, et quae pulchritudinem juvant.”

⁴ M. Cap. XV. „quid omnium quae de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter?”

a nem-önmagánál; *vagy* olyan, hogy a nem-önmaga egyes esetekben jobb az önmagánál. (Mint pl. igaz — nem-igaz; vagy: test — nem-test.) A legfőbb lény az egyetlen, amelynél egyáltalán semmi sem jobb, és amely jobb mindennél, ami nem önmaga. Ezért teljességgel tartózkodni kell bármit is állítani róla, azok közül, amiknél feljebbvaló valami, ami nem-önmaguk; és állítható róla, amint kimutatta az ész, bármi is azok közül, amiknél alsóbbrendű mindaz, ami nem-önmaguk.¹ Ennek a gondolatnak metafizikai továbbfejtése most nem érdekel bennünket. Csak azt figyeljük meg, hogy a „melius“, vagy kitágítva „superius“, kiterjed itt olyan heterogén tárgyak értékelésére, mint az igazságra a nem-igazsággal szemben, a bölcsességre a nem-bölcsességgel szemben, az aranyra a nem-arannyal szemben, az „eszes-lélekre“ a nem-„eszes-lélekkel“ szemben stb.

Amilyen zavaros marad így az erkölcsi értéktől, a „justum“-tól különálló „bonum“ „érték“-fogalma, ugyanolyan homályos egy másik: a „magnum“-é is. Az előbbivel teljesen párhuzamosan foglalkozik Anselmus ezzel is a Monologium legelején, hogy a tapasztalati „nagyiságból“ felemelkedjék az abszolút „Nagy“nak létezéséhez. „Nem a térbeli nagyságot értem ezalatt“, — mondja — „mint amilyen valamely testé, hanem azt nevezem nagynak, ami mennél nagyobb, annál jobb, vagy méltóságosabb, amilyen pl. a bölcsesség.“² Mit jelentsen itt a „jobb“ fogalmának a felbukkanása? Kapcsolatot akart itt létesíteni Anselmus a „bonum“ és a „magnum“ értékfogalmai között? Aligha öntudatosan. De kétségtelenül van kapcsolat a kettő között. A „magnum“ nyilván kvalitásbeli kvantitást, intenzitást akar jelölni, ami csak akkor értékes, ha maga a tartalom is, aminek fokozati mértékét jelenti, valami „bonum“.

Ismét kétségesnek tartjuk, hogy öntudatosan-e, de egész gondolatvilágának egyik alapgondolatát pendíti itt meg Anselmus, amelyre ismertetői nem szoktak figyelmet fordítani. Hogy milyen szerepet játszik nála a „magnum“ értékfogalma, annak illusztrálására elég az ontológiai istenbizonyítékre utalnunk: Isten azért létezik, mert fogalmánál fogva „az, aminél *nagyobb* (majus) nem gondolható“. A „magnum“, mint értékfogalom, kétségtelenül szorosan összefügg azzal, hogy *magát a létezést érték-*

¹ U. ott. „Si quis singula diligenter intueatur: quicquid est praeter relativa, aut tale est ut ipsum omnino melius sit, quam non-ipsam; aut tale, ut non-ipsam in aliquo melius sit quam ipsam. Ipsum autem et non-ipsam non aliud hic intelligo, quam verum, non verum; corpus, non corpus; et his similia... Illa (Summa Natura) sola est, qua penitus nihil est melius, et quae melius est omnibus, quae non sunt, quod est ipsa... Penitus... ipsa Summa Essentia tacenda est esse aliquid eorum, quibus est aliquid, quod non est quod ipsa sunt, superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne, quod non est quod ipsa sunt, inferius...“

² U. ott. Cap. II. „Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod, sed quod quanto majus, tanto melius est aut dignius, ut est sapientia.“

nek tekinti Anselmus. „Omnis essentia bonum“.¹ Ezért van az, hogy minden, ami értékes a tartalmánál fogva, még ezenkívül értékes a létezésénél fogva is, és pedig mennél inkább létezik, ennek a létbeli intenzitásnak megfelelően is, annál „jobb vagy méltóságosabb.“ Láttuk már fentebb, hogy a létezés foka viszont Anselmusnál egyenes arányban áll a létezés tartalmának gazdagságával.² Ezért „természeténél fogva jobb a ló a fánál, és magasabbrendű a lónál az ember.“³ És így sorakoznak „dignitas“ dolgában egymás mellé a létezők. Az élő inkább létezik (magis est), mint az élettelen; az érző inkább, mint az érzéketlen; az eszes inkább, mint az ésszel nem bíró.⁴ — De van Anselmusnak ezenkívül még egy szempontja a létezésnek, mint olyannak, az értékelésére: intenzívebben létezik, „inkább van“, és ezért méltóságban is „nagyobb“ az, ami egységes, mint az, ami összetett. Ezért alsóbbrendűek, mint „kevésbé létezők“ a térben és időben található, tehát oszthatóságnak alávetett tárgyak, mint a tér és idő felett oszthatatlan egységben élő Isten.⁵ Ugyancsak így alsóbbrendűvé teszi a tapasztalati tárgyak létezését az, hogy tartalmuk szerint is elemezhetők, még Istenben a végtelen gazdag tartalom elemezhetetlen azonos egység.⁶ Viszont a tárgyak elemzésénél is tovább már nem osztható lét-elemek lebegnek Anselmus szemei előtt, és ezek is — a szóbanforgó mértékkel mérve — „inkább léteznek“ és ezért „nagyobbak“, mint a belőlük összetett valóságok. Még a „modern dialektikusokról“ is, akik nem hisznek oszthatatlan létezőkben, mert „képzeleteikkel föl nem foghatják“, fölteszi azért Anselmus: „nem tagadhatják, hogy azt mégis fölfogják, hogy ha volna valami, ami sem tényleg, sem gondolatban nem bontható föl, az nagyobb valami volna annál, ami akár csak gondolatban is fölbontható.“⁷ — A létezésnek és a létezőknek ezzel az értékelésével természetesen bővebben kell majd foglalkoznunk Anselmus metafizikai problémáinak taglalásánál.

3. A „bonum“ későbbi fogalma.

Míg azonban működése elején ezen az „ontológiai értékelésen“ kívül csak a fent ismertetett zavaros „bonum“ fogalommal találkozunk, később, amikor a metafizikai kérdésektől

¹ CD. Cap. I.

² L. a 68. lapon.

³ M. Cap. IV. „in natura sua ligno melior (est) equus, et equo praestantior homo.“

⁴ U. ott. XXXI. L. fentebb a 69. lapon.

⁵⁻⁶ L. erről bővebben a II. részben.

⁷ FTr. Cap. III. „... non negabit intelligere se, quia si esset aliquid, quod nec actu, nec intellectu dissolvi posset, majus esset, quam quod vel intellectu est dissolubile.“

az erkölcsi kérdések felé fordult a figyelme, művei a „bonum“-nak egy világosan átgondolt és lényegesen eltérő értékfogalmát tüntetik fel, még pedig meglehetősen sűrű alkalmazásban. Ez a későbbi „bonum“-fogalom szoros összefüggésben áll Anselmus akarat-tanával s ezért azzal kapcsolatban vissza kell még térnünk reá. Itt csak azt a helyet vegyük szemügyre, ahol legteljesebben találjuk összefoglalva Anselmusnak erre vonatkozó gondolatait. A „De Casu Diaboli“ akarat-elemzéseiben írja ezeket: „Eltekintve attól, hogy minden létező természet jónak mondható, kétféle jóról és ezzel ellentétben kétféle rosszról szoktunk beszélni. Az egyik fajta jó a „justitia“, amelynek ellentétéül rossz az „injustitia“, a másik fajta jó az, amit „commodum“-nak lehet nevezni, s az ezzel ellentétben álló rossz az „incommodum“.¹ A fentebb tárgyalt „ontológiai értékelésen“ kívül tehát, amely szerint minden létező „natura“, mint olyan, jó, kétféle értékelést választ el egymástól Anselmus: az erkölcsit és az „előnyösségit“, amely utóbbi nyilván felöleli a hasznosság és az élvezet „értékelését“ egyaránt. A kettő egymástól nemcsak tartalmilag különbözik szerinte. Közéj jár annak a lényeges különbségnek a megállapításához, mely az erkölcsi értékelést elválasztja az utilisztikus és hedonisztikus álértékeléstől. A különbség ott tűnik ki, ahol ezeknek a „javaknak“ az akarathoz való viszonyát világítja meg. Az „előnyösség“ javaira természetesen irányul az akarat, a „justitia“ akarása ellenben magasabbrendű nemessége a léleknek és el is veszíthető. „A „justitiát“ nem mindenki akarja és nem mindenki kerül az „injustitiát“; ellenben az „előnyöst“ nem is csak minden eszes lény, hanem minden érző lény is akarja, és kerül a „hátrányost“. Mert senki sem akar semmi olyant, amit valami módon ne tartana magára nézve „előnyösnek“. Így tehát mindenek a maguk javát akarják, és egy lény sem akar rosszat magának.“² Az „előnyös“ javak bírása jelenti a boldogságot,³ úgy hogy a reájuk irányuló akarat, (az akaratnak ez a mindig meglevő iránya) „a boldogság akarásának“ is nevezhető. Így kerül szembe egymással a „voluntas justitiae“ és a „voluntas beatitudinis“, amelynek ellentétére építi fel Anselmus egész etikáját.

Egyhelyt reájön Anselmus még egy lényeges különbségre

¹ Cap. XII. „Excepto hoc, quod omnis natura bona dicitur, duo bona et duo his contraria mala usu dicuntur; unum bonum est, quod dicitur justitia, cui contrarium malum est, injustitia; alterum bonum est, quod mihi videtur posse dici commodum, et huic malum opponitur incommodum.“

² U. ott. „Sed justitiam quidem non omnes volunt, neque omnes fugiunt injustitiam. Commodum vero non solum omnis rationalis natura, sed et omne quod sentire potest, vult, et vitat incommodum. Nam nullus vult, nisi quod aliquo modo putat sibi commodum. Hoc igitur modo, bene sibi omnes esse volunt, et male sibi esse nolunt.“

³ CD. Cap. IV. „Ex commodis constat beatitudo, quam vult omnis rationalis creatura.“

a kétféle „bonum“ között. Míg ugyanis a „justitia“ mindig úgy áll előtte, mint fogalmilag meghatározható objektív érték, nem kerülheti el annak megállapítását, hogy ezzel ellentétben az „előnyös“ és a „hátrányos“ szubjektíve relatív dolgok. Hiába állapítana meg az ész valamit „commodumnak“ vagy „incommodumnak“. Az ember beatitudo“-ja, vagy „miseria“-ja mégis attól függ, hogy szubjektíve mire irányítja akaratát. „Amint-hogy nem tartozik a boldogsághoz az olyan „előnyös“ jó, amivel valaki akarata ellenére bír, ugyanugy nem boldogtalanság az, ha valaki akarata szerint visel el valamilyen „hátrányos“ rosszat.“¹ Ennek a megállapításnak azonban nem vonja le a következményeit és áltatában úgy kezeli az „előnyöst“ is, mint már önmagában „jót“. Sinyli ez a fogalom továbbá azt a differenciálatlan sokféleséget is, amellyel Anselmus megterheli a tartalmát. Nagyon különböző természetű dolgok eshetnek a „commodum“ alá. Isten maga is — legalább egy bizonyos szempontból — azért „bonum“, mert „commodum“. A Monologium és Proslogium azon szakaszai, amelyek az embernek Istenben található boldogságáról szólnak, még nem ismerik ugyan a „bonum“-nak ezt a közelebbi elhatárolását. De ha Anselmus későbbi felosztását alkalmazzuk tartalmukra: Isten kétségtelenül a „commodum“ kategóriájába jut, mert hiszen arról van itt szó, hogy „élvezete“ (frui) által az ember elnyeri a „beatitudo“-t. Itt nyilvánvalóan eudémonisztikus alapon mozog Anselmus. Későbbi műveiben pedig kifejezetten beszél arról, hogy a „commodum“ javai lehetnek „nagyobbak és igazabbak“, — mint amilyen pl. az Istenhez való hasonlóság, amit a bukkott angyalok akartak megszerezni, — és lehetnek „kisebbek“, sőt lehetnek „legalsóbbrendűek és szennyesek, amilyeneknek az esztelen állatok lelik gyönyörűségüket.“² Mindenképen azonban megismerhetők ezek a javak, és — eszerint — objektív érvényű ítéletbe foglalható az „előnyös“ voltak, sőt annak mértéke is.

Egyébként a „justitia“ fogalma sem egészen egyértelmű. A II. Homiliában hármasságát elemzését adja: jelenti ugymond a „justitia“ az önmagunkkal, az embertársunkkal, és az Istennel szemben való tartozásunk betöltését.³ Tudományos műveiben az erkölcsi jónak ezt a tartalmi elemzését sehol nem használja

¹ CDH. II. Cap. XII. „Sicut ad beatitudinem, non pertinet commodum quod habet quis contra voluntatem, ita non est miseria apprehendere... aliquod incommodum secundum voluntatem.“

² CD. Cap. XIII. Mag: „Si ille qui nihil vellet, nisi commoda, non posset habere maiora et veriora...? ... Vellet commoda infima et immunda, quibus irrationabilia animalia delectantur...“

³ I. h. „Nota tribus modis justitiam decerni: Cum naturae nostrae servamus; cum proximo facimus quod nobis fieri volumus; cum Deo, quae Dei sunt persolvimus.“

fel. Itt állandó az a formális meghatározás áll előtérben, hogy a „justitia” az akarat helyességének önmagáért való megtartásában áll, amint Anselmus etikájának tárgyalásánál vissza is kell majd térnünk reá. Az akarat helyessége, „rectitudo”-ja abban áll, hogy azt akarja, amit akarnia *kell* (debet), De természetesen, hogy nem állhatunk meg annál az erkölcsi ideálnál, hogy az akaratnak azt kell akarnia, hogy ne akarjon mást akarni, csak azt, amit kell. S ezért elő-előbukkannak Anselmus etikai tartalmu fejtegetéseiben emögül a formális „rectitudo” mögül tartalmi mozzanatok is. Anélkül azonban, hogy komoly vizsgálódó figyelmet fordítana reájuk. Az erkölcsi ideál tartalma nem volt probléma sem az ő számára, sem kora számára.

4. Az ész értékelő funkciója.

A tekintetben azonban egészen határozottan nyilvánítja véleményét, hogy akármi legyen is a „commodum” vagy a „justitia” tartalma, annak „bonum”-voltát mindig az ész ismeri fel.

Igaz ugyan, hogy theologiai álláspontjából kifolyólag ismeri az auktoritas beleszólását is az ember erkölcsi ítélkezésébe. Beszél pl. egy helyen arról, hogy a Szentírás tartalma, olvasás vagy hallás után, hogy készíti elő értelmileg az emberi lélekben a helyes cselekvésre való akaratot. A „Verbum Dei”, illetve az abban kifejezésre jutó „sensus” „a helyes akarásnak magva”, mely a lélekbe vetve kikel és meghozza gyümölcsét De nem határolja itt sem el élesen a tekintély szavát az ész bizonyosságától és általában inkább lélektani szempontból foglalkozik a kérdéssel, mint az erkölcsi megismerés alapjai szempontjából. „Nem csak az Ige jelentése, hanem az erkölcsi helyességnek minden fogalma vagy ismerete (sensus vel intellectus rectitudinis), amelyet az emberi lélek akár hallás, akár olvasás, akár ész után, akár bármilyen más módon fog föl, magva a helyes akarásnak.”¹ Egyebütt pedig soha sem történik utalás az auktoritásra, mint az erkölcsi megismerés forrására, hanem mindig a „ratio”-t emlegeti, mint erkölcsi megismerésre hivatott képességet.

Nemcsak hogy hozzátartozik az ész feladataihoz az erkölcsi ítélkezés, hanem minden feladata között ez a legsajátosabb „a rationalis lénynek nem is másban áll a racionális volta, mint abban, hogy különbséget tud tenni az erkölcsi jó és rossz (justum — non justum), az igaz és nem igaz, a jó és nem-jó (bonum), a jobb és a kevésbé jó között” — mondja a Monologium még rendezetlenebb értékfogalmainak nyel-

¹ C. Cap. V. „Nec solum sensus verbi sed omnis sensus vel intellectus rectitudinis, quem mens humana sive per auditum, sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semen est recte volendi.”

vén.¹ Ugyanilyen szavakkal fejezi ki később is, hogy „hiába teremtetett volna racionalissá a racionalis lény“ ha nem használná fel eszét, mint „potestas discernendi“-t.² Későbbi, rendezettebb fogalmai alapján pedig különösen a „justitia“, az erkölcsi érték megismerésében hangsúlyozza az ész szerepét. A „ratio“-val bíró teremtmény abban különbözik épen a többitől — mondja a „Cur Deus Homo“-ban a teremtett világban uralkodó rendről elmélkedve — hogy amazok „naturaliter“, gépiesen töltik be kiszabott rendeltetésüket, neki azonban „megadatott felfogni (intelligere), hogy mi az, ami reánézve „kellő“ (quid debeat).“³ Utolsó művében ismét összegezve a „voluntas“ és „ratio“ szerepéről és viszonyáról szóló tanítását, így állapítja meg azt, „amire főképen adatott az eszes teremtménynek az ész“: „az ész, amely által felfogjuk az erkölcsi helyességet, tanítja, hogy ezt a helyességet ugyanennek a helyességnek a szeretetéből meg kell tartanunk. Az akarat aszerint vessen el és válaszon, amint az ész megismerése (rationis intellectus) mutatja neki.“⁴

Ez utóbbi helyből kitűnik, hogy amint magának az erkölcsi értéknek a felismerése, úgy kötelező voltának a felismerése is a „ratio“ dolga. Továbbmenőleg, Anselmusnak már metafizikával összeszövődő etikája szerint, — amint már reámutattunk — a „ratio“ ismeri fel az erkölcsi jónak jutalomra, s a rossznak büntetésre méltó voltát. A „rationalis“ angyal, „mivel eszes volt és semmi nem akadályozta meg eszének használatában, tudta, hogy mit kell és mit nem kell akarnia,“⁵ de épugy tudta azt is, „mivel eszes lény volt“, hogy „ha vétkezik, igazságos dolog lesz, ha bűnhődést szenved.“⁶ Hogy ez a bűnhődés csakugyan be fog-e következni, az, amint Anselmus világosan látja, más természetű kérdés és annak eldöntésére nem képes ugyanaz a „ratio“ a maga korlátai között, — azt tehát nem tudhatta előre az angyal bukása előtt.⁷

¹ Cap. LXVIII. „Rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere justum a non justo, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono.“

² CDH. II. Cap. I. „Ideo rationalis est, ut discernat... alioquin frustra facta esset rationalis.“

³ CDH. I. Cap. XV. „Unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter, sive rationabiliter servat, ... et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere, quid debeat.“

⁴ C. I. Cap. VI. „Ratio qua intelligitur rectitudo, docet rectitudinem illam ejusdem rectitudinis amore semper esse servandam... Voluntatis est, ut... reprobet et eligat, quemadmodum rationis intellectus monstrat; ad hoc enim maxime datae sunt rationali creaturae voluntas et ratio.“

⁵ CD. Cap. XXII. „Quia ita rationalis erat, ut nulla re prohiberetur uti ratione, non ignorabat, quid deberet, vel non deberet velle.“

⁶ U. ott. Cap. XXIII. „Quia rationalis erat, potuit intelligere, quia juste, si peccaret, puniretur.“

⁷ U. ott. „Quoniam judicia Dei abyssus multa, et investigabiles viae ejus, nequivit comprehendere, an Deus faceret, quod juste facere posset.“

Visszatérve magára az erkölcsi értékre, a II. Homiliának fentebb említett és idézett¹ „justitia”-elemzése abba is elégséges betekintést ad, hogy Anselmus észszerűen levezethetőnek tartotta tartalmilag is az erkölcsi jó mibenlétét. Az önmagunkhoz kötelességünket így határozza ott meg: „megtartani azt, ami megilleti természetünket.” A felebaráti kötelesség lényege: „azt cselekedni mással szemben, amit akarunk, hogy ő cselekedjék velünk szemben.” És csak a harmadik ponton, ahol „Istennel szemben lerovandó, ami őt illeti meg, ami az övé” merül fel a kérdés: képes-e ennek tartalmát maga a „ratio” megállapítani, vagy pedig az auktoritás szava tájékoztathat-e csak afelől? De még itt is megállapítható, Anselmusnak nem egy nyilatkozatából, hogy kedvenc gondolatai racionalisztikus uton járnak. A „debet” szó erkölcsi tartalmát, az embernek Istenben való viszonyában, elsősorban ugyanennek a szónak metafizikai vonatkozásu jelentése szabja meg. Jelenti ugyanis azt is, hogy az ember minden képességével együtt Istentől függ létezésében: „neki köszönhet” mindent. Ezért neki is „tartozik” mindennel.²

Akármilyen kidolgozatlan legyen is Anselmus erkölcsi ismeretelmélete és homályban hagyjon is sok pontot, annyi bizonyos, hogy amint lélektanilag alája vetette az ész az akarat primátusának, *ismeretelméletileg* hű marad ezen a téren is önmagához: a „ratio” szuverén marad, mint erkölcsi megismerő képesség is. Megtörténhetik ugyan, hogy az akaratnak van beleszólása az én erkölcsi ítélkezésébe, de ez abnormitás. Az ész autonom erkölcsi ítélkezése ugyanis ideál, amely felé nehézségek leküzdése árán emelkedik. Nehézség természetesen az önnönfejlétlensége is. Anselmust dogmatikai szempontból ismételten foglalkoztatja az a kérdés, hogy a gyermekkorban ítélőképes-e erkölcsileg az ész, és természetesen tagadó választ ad rá. Akadálya az emberi ész erkölcsi ítélkezésének az ember testisége is: „reánehazedik eszes voltunkra a romlandó test.”³ De legkomolyabb akadály maga az akarat, amelyet igazgatnia kell az észnek: „gyakran és nagyon megnehezíti az észnek az erkölcsi helyesség felismerését.”⁴ Azonban az egyetlen helyes erkölcsi ítélkezés az, amelyben a „ratio” mindentől függetlenül fejtheti ki önmagát: neki *kell* „mindenek fejének és birájának lennie, amik az emberben vannak,” — az akaratnak is.

¹ L. fent a 79. lapon.

² CDH. I. Cap. XX. „In obedientia vero quid das Deo quod non debes, cui jubenti totum quod es et quod habes et quod potes, debes?”

³ CD. Cap. XXIII. „Saepe nostra (rationalitas) impeditur gravante corruptibili corpore.” — Ugyanigy CV. Cap. VIII.

⁴ CV. Cap. XXIII. „(Voluntas) saepe et multum impedit mentem ab intellectu rectitudinis.”

5. Létezés és érték összefolyása Anselmusnál.

Annak a körülménynek, hogy — amint említettük — Anselmus a „ratio“ értékelő és egyéb funkciói között nem tesz különbséget, súlyos következményeivel fogunk találkozni. Az összefüggés kedvéért hadd mutassunk már itt is rá egy-két szóval a legfontosabbakra. Itt vannak a gyökerei ethikai realizmusának és abból fakadó metafizikai problémáinak. Érvényes ítéletet kimondani, láttuk, az ő számára annyi, mint valami létező létezését megállapítani. Ennek következtében erkölcsi ítéletet mondani, szintén annyit jelent, mint valami létezőről beszélni. Az erkölcsi érték, a „justitia“, a racionális akaratban létező mozzanattá válik, mintahogy ugyanazzá kellene válnia ezen az alapon az „injustitia“-nak is, ha ez ellen már nem tiltakoznának Anselmusnak metafizikai szempontjai. Általában a dolgok „bonum“-volta is léttartalmuk egy mozzanatává lesz, ami belőlük kiemelhető és külön létező valóságként vizsgálható, mint „a bonum“. És így lesz az ész értékelő ítélkezése kiinduló pontjává a Monologium istenbizonyításának, mert hiszen Isten létezése nem más, mint az ész által felismert „bonum“-nak, abszolút mivoltában, mint „Summum Bonum“-nak objektív megléte.

Míg így egyfelől létítéletnek tűnik fel Anselmus előtt az értékítélet, másfelől, ugyanennek az összezavarásnak következtében értékítéletet lát az egyszerű létítéletben is. Már szoltunk arról, hogy magát a létezést is „bonum“-nak tekinti. A magyarázata ennek abban rejlik, hogy amint az értékítélet az alá eső tárgyakat az értékeszme követelményével nézi, és „jó“ az, ami megfelel a „debet“ igényeinek: ugyanugy a létező tárgyakat is egy felettük álló norma szempontja alá helyezi Anselmus. Ami létezik, annak léteznie *kell*, és csak annyiban létezik, amennyiben megfelel ennek a létparancsnak és azonos annak a tartalmával. Anselmus igazságtanában fogunk találkozni a „veritas essentiae“-vel, amely nem más, mint a tárgyaknak az a „rectitudo“-ja, hogy megegyeznek önnön létparancsukkal: azok, amiknek lenniük kell. Innen már nem nagy lépés az, amit Anselmus odáig tesz, hogy általában a „rectitudo“ szempontja alá helyezi a „veritas“-t. Az igaz gondolatot is erkölcsi helyesléssel értékeli, mint ami megfelelt rendeltetésszerű kötelességének. A logikai igazság nem is más szerinte, mint az erkölcsi rectitudo egyik fajtája.

Érdekes jelenség, hogy míg az értékítéletek sajátos természetének fel nem ismerése viszi bele Anselmust a legvakosabb realizmusba, addig ugyanennek a zavaros kiindulópontnak köszönheti, hogy végül mégis marad egy csúcsa gondolatvilágának, amely fölébe emelkedik a mindent elborító realizmusnak. Igazságtanában — amint meg fogjuk látni — néha már közel jár a nem ontologizált érvényesség felismeré-

séhez és mindig újra visszahanyatlik tőle, míg végül aztán mégis csak sikerül minden létező gondolat igazságát reá függeszteni egy a létezés fölött álló pontra. S ez a pont épen a „debet“, a létezők és a létező gondolatok felett is lebegő „kell“, amit az erkölcsi értékelés közben tanult megismerni. Oda nem tudott fölemelkedni, hogy az igaz tétel tartalmi jelentését ismerje fel érvényességében függetlennek attól, hogy pszichologailag megvan-e az a tétel valakinek gondolatában; de azt meglátta, hogy valamely tételnek elgondoltságától, vagy el nem gondoltságától függetlenül fennáll az igazság-érték, mint követelmény. „Minden helyes ítélet csak az által a helyesség (rectitudo) által helyes, amely akkor is megmarad, ha maga az ítélet elmulik“ — mondja. És ha soha sem jönne létre egyetlen ítélet sem, „akkor is helyes maradna az, hogy az ítélet azt jelentse, amit jelenítenie kell.“¹ Igaz, hogy az erkölcsi érték kölcsönvett erejével jelentkezik itt a logikum, mint létfeletti érvényesség; mindegy, a földolog az, hogy kitünt: a „ratio“ értékelő munkásságának tartalmával nem lehetett megmaradnia még a realista Anselmusnak sem mindvégig az ontologizmus mindenre ráneheződő burája alatt. Az érték, ha kerülő uton is, mégis érvényre jutatta sajátos természetét, áttört azon és fölibe emelkedett.

¹ V. Cap. XIII *Mag.*: „Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est, erit ulla per signa significatio? — *Disc.*: Nulla. — *Mag.*: An ideo non erit rectum, ut significetur quod significari debet? — *Disc.*: Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exigit rectitudo.“ ... „Nulla significatio est recta alia rectitudine, quam illa, quae permanet pereunte significatione.“

V. FEJEZET.

GONDOLAT ÉS NYELV HARCA ANSELMUSNÁL.

1. Anselmus törekvése a nyelv és gondolat különválasztására.

Az elvont gondolkodásnak olyan értéket tulajdonítani, mint ahogy Anselmus teszi, természetesen nem lehet anélkül a kötelezettség nélkül, hogy az ember szabatos és világos fogalmakat használjon fel gondolkodásában. Ismertetett álláspontjából folyt tehát Anselmus számára is a feladat: a nyelv nyújtotta fogalmak nyersanyagát bírálat alá venni és belőlük gondos megkülömböztetésekkel és definíciókkal kidolgozni a tudományos céloknak megfelelő tartalmi jelentéseket. Az az energia, amelyet erre a feladatra fordít s az az önérték, amelyet ebbeli eredményei felett érez és elárul, indokoltá teszi, hogy külön fejezetben foglalkozzunk munkásságával ebből a szempontból.

Van azonban ennek a vizsgálódásunknak még egy különösebb, tilozófiatörténeti érdekessége is. Abban a középkoreleji időszakban, amelyből éppen Anselmus lendítette ki egy új kor felé a gondolkodást, a bölcsekedés a nyelv gőzkörében selymődött. Reánehazedett Boëthius, sőt Porphyrius közvetítése folytán is az ókor-végi logikának grammatikalizmusa. A szavakban és azok viszonyaiban látták a gondolatot és törvényeit megtestesülve. Már az előbbi fejezetben láttuk szerepelni magánál Anselmusnál is a „voces” és „res” ellentétét: ekörül forogtak ennek az iskolát járó korszaknak a „tudományos” vitái és ezen felül nem tudtak emelkedni. *Reiners*-nek¹ nyilván igaza van, amikor ezekben a tényekben keresi a XI. század nominalizmusának, vagy ahogy a kortársak elnevezése, „sententia vocum”, szerint még inkább nevezhetnők, a „vokalizmusnak” gyökereit. Nagyon jelentős körülmény az, hogy a korai skolasztika szubjektivistá irányba az „universalia”-vitában nem a Porphyriusnál készen található szavakban formulázta meg nézetét: „genera et species non subsistant, sed in nudis intellectibus posita sunt”, hanem úgy, ahogy *Johannes Saresberiensis* tudósít róla: „voces ipsae (és hozzátehetjük: solae) sunt genera et species.”² A nominalizmus megengedhette magának a nyelv és a gondolat ilyen összetévesztését. A realizmus álláspontjában azonban volt

¹ Der Nominalismus der Frühscholastik. 5—25.

² Polycraticus. VII. 12. „Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species...”

hajtóerő, amely az embereket a gondolatnak a szótól való elkülönítésére sarkalhatta.

Előre elvárhatjuk Anselmustól, hogy erőteljes kísérleteket tesz ennek a nyomasztó iskolai tradíciónak a lezárására. Másrészt azonban nem fogunk meglepődni, ha azt találjuk, hogy nagy mértékben ő is meg marad a maga kora fiának.

A követelmény, ami az igazság kereséséből folyt, világosan lebeg előtte. „Nem annyira az igazságot eltakaró szavak helytelenségén kell csüngenünk, mint inkább a különféle kifejezés módok mögött rejtőző igazság helyessége után kell igyekeznünk” — mondja egy helyen, amikor a Szentírás szóhasználatába beleütköznek nézetei.¹ S ugyanennek az elvnek alapján szabadítja fel gondolatait a köznyelv kifejezéseinek uralma alól is: „A közönséges beszédben sok mindent mondanak helytelenül. De amikor arról van szó, hogy az igazság velejét keressük: a zavaró helyteliséget, amennyire a tárgy megkívánja és lehetséges, el kell távolítanunk.”²

2. „Mentis locutio.”

Külömbiséget tesz szó és gondolat között abban a szakaszban, amellyel bevezeti a „Verbum”-ról szóló fejtegetéseit, — s ugyanakkor mégis beszélésnek, „locutio”-nak nevezi a gondolkozást. Ebben kétségtelenül nagy része van annak, hogy a tárgyalt fogalom jelzésére az eredeti „Logosz” helyébe, mely egyaránt jelentett gondolatot és szót, csak olyan alkalmatlan, egyoldalú kifejezéssel rendelkezett a latin egyházi nyelv, mint a „Verbum.” Ha a Szentháromság második személyével azonosított isteni „intelligentia” = „Szó”, akkor az analogia éppen az által teljes, hogy az emberi gondolat is „beszéd.” De nyilvánvaló az is, hogy ez az analogia minden erőltetés nélkül önként nő ki Anselmus gondolatvilágából: megszokott dolog az ő számára a gondolatot egynek tekinteni a szóval. Ebben az erejét és gyöngeségét egyaránt jellegzetesen feltűntető szakaszban a következőket írja: „Ugyanazt a dolgot háromféleképpen mondhatjuk. Vagy úgy mondjuk ugyanis a dolgokat, hogy érzékelhető *jeleket* (signa) (vagyis amelyek testi érzékekkel felfoghatók) érzékelhető módon használunk; vagy úgy, hogy ugyanezeket a jeleket, amelyek kívül érzékelhetők, a bensőnkben, nem érzékelhető módon, gondoljuk; vagy úgy, hogy sem érzékelhető, sem nemérezkelhető módon nem használjuk e jeleket, hanem magukat a dolgokat *mondjuk* elménkben vagy

¹ CD. Cap. I. „Non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti...”

² U. ott. Cap. XII. „Multa in communi locutione dicuntur improprie; sed cum oportet medullam veritatis inquirere, necesse est improprietatem perturbantem, quantum res expetit et possibile est, secernere.”

testük szemléletes gondolatával, vagy fogalmuk által, maguknak a dolgoknak különfélesége szerint.¹ A szó, a „vox significativa” tehát pusztán „signum”-má süllyed és elkülönül a gondolatától. Viszont a gondolat mégis a „szó” egy bizonyos neme marad: „E háromféle beszéd mindegyike a maga neme szerinti szavakból áll, csak hogy a harmadik, utolsó helyen említett beszédnek a szavai, ha megismert dolgokra vonatkoznak, természetesen és minden népnél ugyanazok. És mivel minden másféle szót ezekért találtak fel, azért ha ezek megvannak, másféle szóra már nincs szükség a dolog megismerése végett; míg ellenben, ahol ezek nem lehetnek meg, minden másféle szó hasznavehetetlen a dolog megismertetésére.”²

Ha egyebütt is nem egyszer találkozunk annak hangsúlyozásával, hogy a „sensus” a fontos és nem a „vox”, mert ez amaz nélkül „semmit sem állít a lélekben”,³ úgy különösen jól esik ezt az éles szembeállítást a „Dialogus de Grammatico”-ban is megtalálnunk egy helyen, mert hiszen, amint az előző fejezetben láttuk, Anselmusnak ezt a művét erősen áthatja a „vox” uralma. A tanítványnak egy paralogizmusát ezzel a megjegyzéssel javítja itt ki a magister: „A szillogizmus középterminusa nem annyira a kifejezésben, mint inkább az értelemben kell, hogy meglegyen. Mert amint semmit sem ér, ha közös a szó, de nem közös az értelem, ugyanugy semmi hiba nincs abban, ha csak értelemben közös és nem kifejezésben. Az értelem fűzi egybe a szillogizmust, nem a szavak.”⁴

3. A „de Grammatico” jelentés-elmélete.

Egész tartalmát tekintve a „Dialogus de Grammatico” csak szerény kis lépést jelent előre, a szó és gondolat megkülönböztetése felé a benne kifejtett „jelentés”-elmélettel. Itt közölt gon-

¹ M. Cap. X. „Rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quae sensibus corporeis sentire possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter, nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas, vel corporum imaginatione, vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate, intus in nostra mente dicendo...”

² U. ott. „Hae vero tres loquendi varietates singulae verbi sui generis constant; sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam omnia alia verba propter haec sunt inventa; ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam.”

³ C. III. Cap. VI. „Vox sine sensu nihil constituit in corde.” Hasonlóan CDH. I. Cap. XIX. „Verba ista cogitare et dicere possum, sed sensum eorum cogitare nequeo...” És egyebütt is.

⁴ Gr. Cap. IV. „Communis terminus syllogismi non tam in prolatione, quam in sententia est habendus. Sicut enim nihil efficitur, si communis est in voce et non in sensu, ita nihil obest, si est in intellectu et non in prolatione. Sententia quippe ligat syllogismum, non verba.”

dolataival, amelyekben összefolyik szójelentés és fogalomjelentés, Anselmus távolról sem éri utól önnön egyebütt elfoglalt színvonalát. A felvetett kérdést: „Grammaticus” szubsztancia-e, vagy kvalitas? — úgy oldja meg, — mint már említettük — hogy: a szó mindkettőt jelenti, és pedig a következő megkülömböztetés alapján: *közvetlenül* (per se) kvalitást jelent: a grammatikai jártasságot, — *közvetve* pedig (per aliud) szubsztanciát, az embert, aki hordozója a kvalitásnak.¹ Csak a „significatio per se” teszi a szót „vox significativa”-vá valamely tárgyra vonatkozólag. Ugyanaz a szó „Significatio per aliud” mellett csak „vox appellativa”-ként szerepelhet a tárgyak megjelölésére. Az utóbbi alatt érti — ugymond, — általában azokat a szavakat, amelyekkel „a közönséges beszédben meg szoktuk jelölni a tárgyakat”.² Megtörténik, hogy a tárgyat olyan szóval jelöljük meg, amely magában véve nem azt a tárgyat jelenti, mint amikor pl. fehér ló és fekete ökör láttára beszélünk a „fehérről” és a lovat jelöljük meg vele. A „fehér” itt nem magában véve, hanem csupán a szemlélet révén jelenti a lovat.³ Valamely szónak, mint „vox significativa”-nak *közvetlen* jelentése úgy tekinthető, mint a szó jelentésének „szubsztanciája”; az a jelentés pedig, amellyel ugyanaz a szó *közvetve* mint „vox appellativa” bír, az előbbihez képest „akcidentalis”.⁴

¹ U. ott. Cap. XIII. „Grammaticus significat Grammaticam per se et hominem per aliud.”

² U. ott. Cap. XII. „Hoc nomen (Grammaticus) quamvis sit appellativum hominis. non tamen proprie dicitur ejus significativum... appellativum autem nomen cujuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur...”

³ U. ott. Cap. XIV. „Nomen equi, etiam priusquam scio equum album esse, significat mihi equi substantiam per se et non per aliud; nomen vero albi equi substantiam significat non per se sed per aliud. id est per hoc quod scio equum album esse...”

⁴ U. ott. Cap. XV. „Considera etiam quoniam harum duorum significationum, illa quae per se est, ipsis vocibus significativis est substantialis, alia vero accidentalis.” — Nem láthatunk a „significatio”-k ilyen szembeállításában egyebet, mint metaforát, mert semmi jogunk nincs feltenni, hogy Anselmus vállalta volna azokat a képtelenségeket, amik folynának abból, ha egy odavetett ötletnél komolyabb jelentőséget tulajdonítanánk neki. De ettől eltekintve is vaskos félreértés úgy fogni fel ezt a mondatot, mint Prantl teszi, i. m. 94. l.: „Resultat ist, das alle appellative Bezeichnung nur accidentell sei, wonach der ganze Umkreis des menschlichen Redens, welches sich in Urteilen bewegt, dem accidentellen anheim fällt, und hiemit das Wesen des Praedikats für die Logik vernichtet ist, sobald dasselbe nicht mit dem substantiellen Subjecte identisch bleibt.” — Hiszen Anselmus nem arról beszél, hogy a „voces appellativae” akcidenseket jelentenek s csak a „voces significativae” jelentenek szubsztanciát, — hanem arról, hogy magának a „vox”-nak („ipsis vocibus...”) van egy „szubsztanciáját” képező jelentése (a „significatio per se”), és emellett felvehet („per aliud”) járulékos jelentéseket is, amikor is „vox appellativum”-ként szerepel csupán.

Bármily kezdetleges módon keresztülvive, itt mégis azzal a kísérlettel állunk szemben, hogy a köznyelv zürzavarából a szó képében a fogalom emeltessék ki lehetőleg biztos, sajátos jelentésével. A „vox” természete hozza magával, hogy a tárgyra vonatkozás mozzanata sokkal erősebben domborodik ki eközben, mint a fogalom tartalma. Így történik azután, hogy a „res”, ami a „significatio” tárgya, élesen elkülönül, de az a tartalom, amivel a fogalom jelenti tárgyát, s ami magának a fogalomnak is önállóságot biztosíthatna, egyrészt felszívódik azonnal a valóságban létező „res”-be, amint az előző fejezetben láttuk, másrészt benne marad a szóban, mint annak jelentése. Létező tárgy és jelentő szó áll szemben egymással, — közből pedig kiesik a gondolat sajátlagos birodalma.

4. A „veritas enunciatonis”.

Ez a naiv nyelvi orientáció magarázza meg azt is, hogy amikor Anselmus a „Dialogus de Veritate”-ban vizsgálat alá veszi az igazság különböző fajtáit, legelsősorban a beszéd igaz volta, a „veritas enunciatonis” érdekli s csak amikor itt lerakta igazság-tanának alapjait, tér át a „veritas opinionis”-ra és a többi „veritas”-ra. Miközben azonban a beszéd „igaz voltát” tárgyalja, kiütközik a nyelvbe zárt gondolat önállósága és meg lehetős zavaró okoz. A „beszéd igazsága” — ebből indul ki a fejtegetés, — akkor van meg, ha azt fejezi ki, ami valóban van (illetve negáció esetén, ami nincs).¹ Ebből tovább halad afelé az általánosabb meghatározás felé, hogy tehát a beszéd igazsága akkor van meg, ha a beszéd megfelel a maga rendeltetésének: azt „teszi”, amit „kell”; mert hiszen arra való a beszéd (azért „csinálják”), hogy azt fejezze ki, ami tényleg van.² Itt merül fel azután a nehézség. Hogy áll a beszédnek ez a „helyessége” akkor, amikor az, amit kifejez, a valóságban egyszer megvan, másszor viszont nincs meg?³ Például ez a mondat „dies est” azt fejezi ki, amit ki kell fejeznie, akár csakugyan „megvan az, amit kifejez”, akár „nincs meg”. Anselmus kénytelen megkülönböztetni a beszédnek kétféle „igazságát”: az egyik abban rejlik, hogy „azt fejezi ki, aminek a ki-

¹ V. Cap. II. „Mag.: Quando est enunciatio vera? — Disc.: Quando est quod enuntiat, sive affirmando, sive negando; dico enim esse quod enuntiat, etiam quando negat esse, quod non est, quia sic enuntiat, quemadmodum res est.”

² U. ott. „Mag.: Ad quid facta est affirmatio? — Disc.: Ad significandum esse quod est. — Mag.: Hoc ergo debet? — Disc.: Certum est. — Mag.: Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet...”

³ U. ott. „Disc.: Video quod dicis, sed doce me quid respondere possim, si quid dicat quia etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet; pariter namque accepit significare esse et quod est, et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est, non id significaret. Quare etiam cum significat esse quod non est, significat quod debet...”

fejezésére tényleg mondják“ (ad quod significandum facta est); a másik abban, hogy „azt fejezi ki, amit kifejezni képes“ (quod accepit significare). Az utóbbi „természetes“ helyessége, igaz-volta a beszédnek, és „mindig megvan benne“. Az előbbi csak „accidentalis“ és a használat szerint vagy megvan, vagy hiányzik.¹ Vannak azonban „enunciatio“k, mondja végül, amelyeknél elválaszthatatlan a két jelentés, mert az amit „kifejezni képesek“, nem képezheti többféle „usus“ tárgyát, amelyek szerint más-más vonatkozásban hol meglenne a tárgyi igazsága, hol meg hiányzanék. „Homo animal est“, vagy „homo lapis non est“ nemcsak azt fejezik ki, amit „kifejezni képesek“, hanem ezenkívül mindig azt is, aminek „kifejezésére tényleg mondják“, — mert hiszen ezeknek az „enunciatio“-knak nemcsak bizonyos esetekben van meg a tárgyi igazságuk.² Ilyen kerülő utakon jut el Anselmus az analitikus ítéletek egyetemes és szükség-szerű érvényességének méltatásához, de mégis — és ez a fontos ebben a csak röviden ismertetett zavaros fejezetben, — már elválasztani igyekszik egymástól a nyelv törvényszerűségeit és a gondolat megítélését. A nyelv, mint olyan, betölti a maga sajátos szerepét bizonyos tartalmak jelentésével, és ebben birja igaz voltát (később kifejezetten is azonosítja ezt a „veritas“t a természeti folyamatok „veritas“-ával³), — és ettől különálló kérdés az, hogy a kifejezett tartalom érvényes-e (amit viszont egészen a „veritas cogitationis“ szempontjai szerint ítél meg, ha kifejezetten nem foglalja is annak neve alá).

5. Anselmus jelentés-elemzései.

Ezt a feleutra eljutást a szavak uralma alól való felszabadulásban látjuk azokban a gyakori esetekben is, amikor Anselmus egy-egy gondolati nehézség magvát a rosszul („improprie“) használt „szóban“ látja. Nagy gondot fordít ilyenkor arra, hogy a köznyelvnek fölébe emelkedve tisztázza a szóhoz fűződő fogalmat. Néha kitűnik, hogy ellentétes kifejezések mögött volta-

¹ U. ott. „Alia igitur est rectitudo et veritas enunciationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare — quippe ista immutabilis est ipsi orationi; illa vero mutabilis; hanc namque semper habet, illam vero non semper; istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum.“

² U. ott. „In quibusdam enuntiationibus inseparabiles sunt istae duae rectitudines seu veritates; ut cum dicimus: „homo animal est“, aut „homo lapis non est“. Semper enim haec affirmatio significat esse quod est, et haec negatio non esse quod non est; nec illa possumus uti ad significandum esse quod non est, semper enim homo animal est; nec illa ad significandum non esse quod est, quia homo nunquam lapis est...“

³ U. ott. Cap. V. „Sub naturali (actionis) veritate ponenda est illa veritas orationis quam supra vidimus ab illa non posse separari. Sicut enim ignis, cum calefacit, veritatem facit, quia ab eo accepit, a quo habet esse, ita et haec oratio, scilicet „dies est“, veritatem facit cum significat diem esse, sive dies sit, sive dies non sit, quoniam hoc naturaliter accepit facere.“

képen összeférő tartalom van. Pl. ugyanaz a folyamat bizonyos vonatkozásban lehet „szükségképeni” és egy más vonatkozásban „szabadságból folyó”, mert hiszen „sok mindenről állíthatók ellentétesek más-más értelemben; mi ellentétesebb, mint „távolodni” és „közeledni” és mégis ugyanaz a mozgás lehet mindakettő más-más szempontból.”¹

Sokkal gyakrabban az ellenkező eset áll fent: ugyanaz a kifejezés takar különböző fogalmakat. Így jut a gondolat a szavak által vezetve, sokszor látszólagos ellentmondásokba, amikor az ellentétes ítéletek pedig nem is ugyanarra a fogalomra vonatkoznak, tehát jól megférnek egymás mellett. Nagyon sokat foglalkoztatja Anselmust a nyelvnek az a szegénysége, hogy tranzitív cselekvéseknél sokszor ugyanazzal a szóval fejezi ki az alany cselekvését és a tárgy szenvedését, pedig ugyanaz a tény egészen mást jelent az egyiknek s a másiknak szempontjából. Hosszasan fejtegeti, hogy az „ütés”, „percussio” a latin nyelvben passzív alak, de épugy jelent akciót is, mint passziót. És ismételtelen visszatérő kedvenc foglalkozása kimutatni, mint egyeztethetők össze kontradiktórius ellentétű ítéletek ennek a distinkciónak az alapján.² „Aszerint, hogy ugyanaz alá a megítélés alá esik-e a cselekvő és a szenvedő, vagy ellentétes megítélés alá esnek, maga a tény is egyenlő megítélés alá esik mindkét részre, vagy ellentétes megítélés alá.” Meglehet, hogy ha valaki valakit megüt, maga is jogtalanságot követ el, a másik is jogtalanságot szenved, vagy ugyanígy mindkét részről helyeselhető az ütés; de viszont meglehet, hogy az áldozat megérdemelte szenvedését, tehát az ütés helyes volt, s ugyanakkor a cselekvő illetéktelenül járt el, tehát egyuttal helytelen is volt az ütés. Az egyik részről meg kellett történnie, a másik részről nem kellett megtörténnie.³

¹ C. I. Cap. IV. „Quid mirum si . . . aliquid est ex libertate et ex necessitate, cum multa sint quae recipiunt opposita diversa ratione. Quae namque majus opposita sunt quam adire et abire? Videmus tamen, cum transit aliquis de loco ad locum, quia idem ire est abire et adire . . .”

² V. Cap. VIII. „Multis modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria, quod in actione saepe contingit, ut in percussione. Percussio namque et agentis est et patientis, unde et actio dici et passio potest, quamvis secundum ipsum nomen, actio vel percussio, et quae similiter dicta a passivis in activa significatione dicuntur magis videantur esse patientis quam agentis . . .”

³ U. ott. „Cum et qui percutit recte percutit, et qui percutitur, recte percutitur, ut cum peccans ab eo ad quem pertinet corrigitur, ex utraque parte recta est, quia ex utraque parte debet esse, percussio. E contrario, quando ab iniquo justus percutitur, quia nec iste percute, nec ille percutere debet, ex utraque parte non recta est, quia ex neutra parte debet esse, percussio. Cum vero peccans ab eo, ad quem non pertinet, percutitur, quoniam et iste debet percute, et ille non debet percutere; debet et non debet esse percussio, et ideo recta et non recta esse negari non potest. — Ugyanigy CDH. I. Cap. VII. Contigit enim idem aliquid diversis considerationibus esse justum et injustum, et ob hoc a non diligenter intuentibus totum justum aut injustum judicari . . .” (Ugyanazon példa alapján.)

Nemcsak az erkölcsi mértéket, a „debet — non debet” szempontját alkalmazza a nyelv sokszor helytelenül, ennek a distinkciónak az elmulasztása miatt¹ (l. a jegyzetben közölt példát), hanem hasonlóan áll a dolog a „lehetőség” és a „szükségesség” kategóriáinak alkalmazásánál. „A köznyelv helytelensége miatt nagyon sokszor lehetőséget (posse) helyezzünk valamely dologba, holott nem benne, hanem valami másban rejlik a lehetőség (posse); és viszont az ellenkezőjét (non posse) állítjuk valamely dologról, amelyben pedig az nincs meg, — amikor valami másban rejlik ez a lehetetlenség (non posse).”² Például, ha azt mondjuk: a könyv megírható, a dolog lehetősége nem a könyvben van, az nem képes rá, — hanem az íróban.³ Vagy ha azt mondjuk: Hector legyőzhető Achilles számára, a lehetőség, a „posse” voltaképpen nem Hectorban székel, akihez a nyelv fűzi, hanem Achillesben. Ugyanigy a „non posse”-val is.⁴ Minden természetesen sokkal aktualisabb latin nyelvben, amelyben Anselmus gondolatai adekvát kifejeést keresnek.

Elengedhetjük magunknak a „potentia” jelentéséhez fűződő további elemzések, ugyszintén a „necessitas”⁵-ra vonatkozó fejtegetések ismertetését, mert a későbbiek folyamán ugyis találkozunk majd Anselmusnak erről szóló gondolataival.

Az „akarat” alatt érthető különböző lelki mozzanatokkal is más helyen fogunk foglalkozni. Itt csak azt a distinkciót említjük meg, amit Anselmus a célnak és az eszköznek az akarása között tesz: más az, ha valamit önmagáért, és más, ha valamit egyébért akarunk. Ennek alapján lehet szó „nem akarva akarásról”, amikor valamit, amit önmagáért nem akarnánk, mégis akarunk másért, — pl. a hazugságot életünk megmenté-

¹ U. ott. „Debere et non debere aliquando dicitur improprie, ut cum dico quia debeo amari a te... non ita dicitur, quasi ego aliquid debeam, sed quia tu debes amare me...”

² CD. Cap. XII. „Ex improprietati loquendi fit ut saepe dicamus rem posse non quod illa possit sed quoniam alia res potest; et rem, quae potest, non posse, quoniam alia res non potest... — Ugyanez a megkülönböztetés a következő helyeken is: V. Cap. VIII. CDH. II. Cap. XVIII. „Multum usitata est hujusmodi locutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re est potestas...” LA. Cap. IV. stb.

³ CD. Cap. XII. „Si dico, liber potest a me scribi, utique liber nihil potest, sed ego possum scribere librum...”

⁴ V. Cap. VIII. („Hic) modus loquendi est etiam in potentia et in impotentia, ut cum dicitur: Hector potuit vinci Achille et Achilles non potuit vinci ab Hectore. Non enim fuit potentia in illo qui vincere potuit, nec impotentia in illo, qui vincere non potuit...”

⁵ A „potestas”-szal párhuzamba helyezve CDH. II. Cap. XVIII. „Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid, eo quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio...”

séért.¹ Az „akarás“ egyébként ugyanannyiféle értelemben szerepelhet, mint a „cselekvés“ (facere) és pedig mint ható akarat, helyeslő akarat és megengedő akarat. (Ebben a sorrendben mindegyik magában foglalja egyúttal a következőket, illetve következőt is.) Es viszont mind a háromnál megkülönböztethető a ténylegesség és a feltételes potencialitás esete,² úgy hogy összesen hatféle értelmet fedhet a „velle“ szó. Különösen nagy szerepet játszik a ható és a megengedő akarat, jobban mondva az ennek megfelelő cselekvés ellentéte, amire Anselmus az előbbi felosztástól függetlenül is sokszor kitér. A megengedő cselekvés esetében „facere“ voltaképpen a „nonfacere“ jelentésével bir: nem cselekedni azt, ami valaminek a történést megakadályozná.³ Ennek mintájára „adni“ sokszor nem jelent mást, mint meghagyni, „nem elvenni“, holott lehetne.⁴

Lemondva Anselmus ilyennemű vizsgálódásainak teljes ismeretéséről, hadd hangsúlyozzuk, hogy ezeket a fontosabb példákat is csak azért soroltuk fel, mert Anselmus gondolkodásának

¹ LA Cap. V. Disc.: Quomodo dicitur invitus mentiri, qui mentitur ne occidatur, cum hoc non nisi volens facit? ... Mag.; „Ideo forsitan invitus mentiri dicitur, quia cum sic vult veritatem, ut non mentiatur nisi propter vitam; et vult mendacium quia propter vitam; et non vult mendacium propter ipsum mendacium, quoniam vult veritatem, et ideo volens et nolens mentitur. Alia namque est voluntas, qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem; et alia, cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus absinthium bibere propter salutem...“

² Vol. „Recipit etiam (voluntas) divisionem, quam recipit ‚facere‘. Sex enim modis dicimus facere esse et toti dem facere non esse. Dici etiam potest haec voluntas, alia efficiens, alia approbens, alia permittens. Efficientem dico, quae efficit quod vult, et quae efficeret, si posset; approbantem vero, quae approbat quod est, et quae approbare si esset; permittentem vero, quae permittit esse quod velle dicitur, et qui permitteret, si esset; efficiens quidem est et approbens et permittens; approbens autem est et permittens...“ Baeumker: (Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen ... 7-9. l.) nézetünk szerint félreérli Anselmust, amikor nem veszi észre, hogy e hatféle „velle“ képében Anselmus egyúttal azonnal megadja a „facere“ ama hatféle értelmének felsorolását is, amit egy mondattal előbb említ; s amikor szükségesnek tartja ezt a hatos felosztást ugyanezen művecske egy későbbi szakaszából nagy erőfeszítéssel kimagyarázni. Az eredmény, amit ott elér, annyira nem áttekinthető (az aristotelesi kategóriák közül ötnek megfelelő különböző cselekvés jön ki, amihez csatlakozik a nem-cselekvés, mint hatodik tag; s a mód, ahogy eléri, annyira önkényes és mégis tapogatódzó, hogy sehogy sem tarthatjuk Anselmus gondolatának megfelelőnek. Ahogy Anselmust ismerjük: ha ő hatos felosztását adja valaminek, abban egészen áttekinthető, szinte geometriai rendnek kell lennie, — és épen ez jellemzi a „velle“ fenti felosztását, amelynek hármas tagozásában világosan hat mozzanat különül el.

³ CD. Cap. I. „Non solum ille dicitur facere aliquid esse aut aliquid non esse, qui facit ut sit quod non est, aut ut non sit, quod est; sed etiam ille, qui potest facere ut non sit aliquid et non facit, dicitur facere esse; et qui potest facere ut aliquid sit, nec facit, dicitur facere non esse...“ Ugyanigy Cap. XVIII. Továbbá LA. Cap. VIII.; CDH. II. Cap. X.; C. Cap. II. stb. stb.

⁴ CDH. II. Cap. X. „Dicitur enim dare aliquid qui non aufert quando potest“ — Ugyanigy CD. Cap. XVIII.

legtontosabb fegyverzetéhez tartoznak. Meglátjuk majd, mint használja fel az ilyen distinkciókat. Hogy ő maga milyen jelentőséget tulajdonít nekik, kitűnik abból, hogy pl. a „Dialogus de Veritate” gondolatmenetét megszakítva egy külön fejezetet szentel ilyen tartalmu fejtegetéseknek (Cap. VIII. „debere — non debere”; „posse — non posse”), csak azért, mert „utile haec cognoscere”; valamint abból is, hogy a „Cur Deus homo” elején a „potestas, necessitas, voluntas és még néhány hasonló dolog” fogalmainak tisztázását jelöli meg, mint az eredményes vizsgálódás előfeltételét. „Külön tanulmányt érdemelne ez meg — úgy mond, — mely nem volna könnyű, de egyáltalán nem volna haszontalan, mert a tudatlanság ezek felől nehézzé tesz sok mindent, ami ismeretük által könnyűvé válik.”¹ Nyilvánvaló, hogy itt azokra a jelentés-elemzésekre gondol, amiket elszórtan, szükség szerint meg is ad művének későbbi folyamán. Majdnem mindig arról van szó ilyenkor, hogy a „secundum formam”, vagy „secundum usum loquendi” való jelentésből kihámoztsák a „secundum rem”, vagy „secundum rei naturam” való jelentés.²

Különösen fontossá válik a gondolatnak a nyelv uralma alól való mentesítése ott, ahol a nyelvnek nem is lehetnek a tárgynak megfelelő kifejezései, mert magának a gondolatnak nincsen semmilyen a nyelvet támogató szemléleti tartalma. Amikor az örökkévalóságról van szó, zavart okozhat, hogy „nincsen szó, amely az „örökkévaló *jelent*” (praesens aeternitatis) jelentené (szemben a „praesens temporale”-val.)³ Ezért az idő kifejezéseivel élve, mindig szem előtt tartandó, mikor használjuk azokat „secundum aeternitatem” és mikor „secundum tempus.”⁴ Óvakodni kell az ilyen szavakban rejlő helytelenség (improprietas) megtévesztő hatásától, mint „praescientia”, „praedestinatio”, mivel sem „ante” sem „post” nincs az örökkévalóságban. Általában, Istenről szólva, mindig „helytelenek” a kifejezéseink.⁵ Róla nem beszélhetünk sajátossága szerint (per proprietatem), csak közvetve (per aliud), analógiák felhasználá-

¹ CDH. I. Cap. II. „Ad hoc (t. i. a felvetett problema teljesen alapos megtárgyalásához) est necessaria noticia potestatis, et necessitatis, et voluntatis, et aliarum quarundam rerum. quae sic se habent, ut . . . tractatus earum suum opus postulat, non multum, ut puto, facile, nec omnino inutile; nam earum ignorantia quaedam facit difficilia, quae per earum notitiam fiunt facilia.”

² CD. Cap. XI. „Multa dicuntur esse secundum formam, quae non sunt secundum rem.” És egyebütt hasonlóan

³ C. I. Cap. V. „... indigentia verbi significantis alternam praesentiam.”

⁴ U. ott. Cap. IV.

⁵ M. Cap. LXVIII. „Summa essentia sic est supra et extra omnem naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus est communis . . . usitatus sensus verborum alienus est ab illa.”

sával s azért ezek jelentését mindig fentartással kell reá alkalmaznunk, hogy gondolkodásunk tévutra ne jusson.¹

6. A szavak uralmának maradványai.

Hogy minden igyekezete mellett is, hogy a szavak mögött magát a gondolatot ragadja meg, mennyire sinyli meg Anselmus a szavak bűvöletét, érdekesen figyelhető meg, amikor logikailag is kapcsolatba hoz olyan fogalmakat, amiknek a homonimián kívül semmi közük nincs egymáshoz. A „potestas”-nak például ezt a definícióját adja: „aptitudo ad faciendum”, és az „ad faciendum” itt differentia specifica, mely a „potestas”-t, a cselekvésre való „alkalmasságot” elkülöníti egyéb nemeitől az „aptitudo”-nak, mint amilyen pl. a ruha „alkalmassága”, jó szabása („aptitudo vestis ad corpus.”)² Egészen hasonló eset a „veritas” definíciója: „veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.” Anselmus ismertetői a „sola mente perceptibilis” kifejezésnek itt néha ismeretelméleti jelentőséget tulajdonítanak.³ Pedig itt nem másért hangsúlyozza az igazságnak az érzéki megismerés fölött álló voltát, mint csak azért, hogy megkülönböztesse a „rectitudo”-nak, mint közös genusnak másik fájától: az érzések alá eső — egyenességtől, a „rectitudo visibilis”-tól, amilyen pl. a vessző egyenessége.⁴

Nem egyszer viszont átsiklik nehézségeken, vagy szükségtelen nehézségeket támaszt azáltal, hogy valamely szót további elemzésre nem szoruló kész fogalomnak vesz. Nagy fejtegetésbe bonyolodik bele pl. akörül a „problema” körül, hogy hogyan egyeztethető össze az a tétel, hogy Isten a jóban való „perseverantia”-t megadta minden eszes teremtményének s azok még sincsenek birtokában annak mindnyájan; ha a „receptio”-nak oka a „datio”, hogy lehet, hogy a „datio”-nak nem okozata

¹ U. ott. „Saepe multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id, quod proprie aut nolumus, aut non possumus deprimere... Quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo, nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud, ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.

² De Voluntate.

³ Pl. De Vorges, i. m. 126. — De Wulf, i. m. 137.

⁴ V. Cap. XI. Mag: „Dic ergo an tibi videatur esse aliqua rectitudo alia, praeter has quas contemplati sumus?” — Disc: „Non alia praeter has, nisi illa quae est in rebus corporeis... ut rectitudo virgae...” — Disc.: „Nec plus, nec minus continet illa diffinitio veritatis, quam expedit; quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re quae rectitudo non vocatur; quod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili.”

mindig a „receptio“? A nyilvánvaló kétértelműség felismerése helyett azáltal keres kivezető utat, hogy — különbséget tesz az oksági viszony közt és a logikai consequentia között.¹ — Gondolatvilágának olyan kardinális fogalmában, mint a „debet“ együtt maradnak megkülönböztetés nélkül olyan eltérő jelentések, mint „valakinek köszönhet valamit“, „adós valamivel“, „köteles“. A „justitia“ meghatározásában „rectitudo voluntatis servata propter seipsam“ — „servare“ jelenti a megtartást, birtokában maradást épügy, mint a hozzá való igazodást. A „justitia“ fogalma maga jelenti az erkölcsi helyességet az idézett értelemben, de ugyanakkor jelenti az osztó igazságot is.²

Az ilyen fogyatékok példáit, amelyekkel Anselmus beleragad még a maga korának kezdetlegességeibe, természetesen lehetne még könnyen szaporítani, ha érdemes volna. Bennünket azonban az említett példák is csak azért érdekeltek, mert fényük mellett annál jobban kitűnik Anselmus gondolkozásának ereje, amellyel ilyen kezdetleges nehézségekkel megterhelten mégis nekimerészkedett az elvont spekuláció magasröptű szárnyalásainak.

¹ L. erről alább, a II. részben.

² P. Cap. X „Parcendo malis justus es secundum te, er non secundum nos.“

FILOZÓFIAI ÉS THEOLÓGIAI MÓDSZER ANSELMUSNÁL.

1. Filozófia és theologia tisztázatlan viszonya Anselmusnál.

Egy másik akadály Anselmus s egyuttal az egész egykoru gondolkozás teljesebb erőkifejtésének a filozófia és theológia tisztázatlan viszonyában rejlett. Egyfelől ugyan a theológiai spekuláció volt a filozófiai gondolkozás nevelőanyja, és Anselmusról is találóan állapítja meg *De Vorges*, hogy „azt hitte, hogy csak theológiát űz, s eközben melengette már a filozófia embrióját.”¹ De ha a theológia nélkül nem képzelhető is el a középkori filozófia megszületése, másfelől nem is bonthatta ki szárnyait addig, míg önállóvá nem erősödött vele szemben. A theológia módszere, legalább az egyházié, s a középkori mindenesetre az volt, az auktoritásból indul ki. A filozófiai gondolkozás pedig nem tűr auktoritást. *Hogyan érvényesül hát Anselmusban a filozófus a theológussal szemben?* Ezt a kérdést kell szemügyre vennünk ebben a fejezetben.

Anselmus valóban „azt hitte, hogy csak theológiát űz.” Még az olyan meglehetősen theológia-mentes vizsgálódásait is, mint amilyen a „*Dialogus de Veritate*,” úgy értékeli, mint „a Szent Írás tanulmányozásával kapcsolatosat.”² A gondolat erejébe vetett hite, amelyet olyan jellegzetesen láttunk kidomborodni munkásságában, szembe kellett hogy kerüljön tehát azzal a kérdéssel: hogyan viszonylik egymáshoz az ész és a tekintély, a gondolat és a hit.

Ha csak futólag is végigtekintünk Anselmus ismertetőinek idevonatkozó beszámolóin, szemünkbe szökik az eltérő, sőt ellentmondó vélemények zürzavara. Főműveinek egyik kiadója és kommentátora, *Bouchittée*, egyenesen ezt a címet adja könyvének: „A XI. századvégi keresztyén racionalizmus,”³ *Baeumker* ehhez megjegyzi: „nem egészen jogtalanul.”⁴

¹ I. m. 328. „Saint Anselme croyait ne faire que de la théologie, déjà il couvrait l'embryon de la philosophie.”

² V. Prol. „Tractatus pertinens ad studium sacrae scripturae . . .”

³ H. Bouchittée: „Le rationalisme chrétien à la fin du XI-e siècle. Monologium et Proslogium de Saint Anselme Archevêque de Cantorbéry, sur l'Essence divine. Traduits et précédés d'une introduction. Paris 1842.

⁴ Baeumker: Witeló. 310.

A maga részéről ugyan különválasztja Anselmusnál az „ismeretelméleti racionalizmust” a theologiai vonatkozástól és csak az előbbit ismeri el határozottan. De az utóbbiról is kénytelen megállapítani, hogy Anselmus „abbeli törekvésében, hogy a dogmákat a racionalis gondolkodás követelményeként tüntesse fel, meglehetősen messze elmegy.”¹ Hasonló határozatlansággal mondja egy másik író, Heitz, hogy Anselmus „öntudatlanul surolja a racionalizmust anélkül hogy beleesnék abba.”² Grabmann pedig, aki behatóan foglalkozik „Anselmus tudományos módszere elemzésével,” arra az eredményre jut, hogy az „távol áll a racionalizmus minden formájától.”³ Ezek között a végletek között ingadozik a többi vélemény is, amelynek további felsorolása és ismertetése nem lehet feladatunk.

Eleve is az a benyomásunk támadhat ezek alapján, hogy egészen világosan átgondolt és következetesen keresztülvitt álláspontja nem lehetett Anselmusnak a szóbanforgó kérdésben. Az eltérő megítélések mindegyike kellett, hogy találjon valamelyes támaszt.

Mielőtt megkíséreljük feltárni az ennyire eltérően felfogott tényállást, mindenképp előtt jó lesz két olyan jellemző mozzanatot szemügyre vennünk, amely vitán felül áll.

2. A theologia tárgya is racionalis.

Először is, az eddigiekkel teljes összhangban, kétségtelen Anselmus számára az, hogy ha a „ratio” megállani kénytelen a maga munkájával, annak oka mindig szubjektív, az emberi gondolat korlátolt képességeiben rejlik, de nem a tárgyban keresendő. Objektíve csak Isten, mint a „végső igazság” az, amin túl nincs már mit keresnie az észnek, mert a „summa veritas” önmagában megáll és nem támaszkodik egyéb igazságra, mint a maga „causa”-jára.⁴ Egyébként azonban nincs

¹ U. ott. 309. „Eine solche Auffassung... können wir... auch als erkenntnistheoretischen Rationalismus bezeichnen. Nur darf man dabei nicht an das denken, was die theologie unter Rationalismus zu verstehen pflegt. Denn wenn Anselmus in seinen Versuchen die Glaubenslehren... als Forderungen des vernünftigen Denkens zu erweisen, auch ziemlich weit geht, so hat er doch dabei den Sinn der Glaubenssätze nirgendwo alteriert.”

² Th. Heitz: La Philosophie et la Foi chez les mystiques du XI-e siècle (Revue des sciences philosophiques et théologiques II. [1908] 534): „Quoiqu'il ait toujours protesté de son respect pour le principe d'autorité, il côtoyait inconsciemment le rationalisme — sans toutefois y tomber...” (Idézi Grabmann i. m. 277.)

³ I. m. 283 „Die Spekulation des hl. Anselm (ist) von jeder Form des Rationalismus entfernt.”

⁴ V. Cap X. (Summa veritas) est causa omnium aliarum veritatum... et nihil est causa illius.”

olyan tárgy, ha számunkra még oly áthatolhatatlan misztérium is, mely magában véve irracionális volna.

Ha megfoghatatlan az, hogy minden létnek teljessége hogyan képez oszthatatlan egységet az istenségben, ennek csak az értelem „szük” volta az oka, mely nem képes „egyszeri tekintettel” felölelni a sokaságot.¹ Ha a Trinitas tanában ütkö-zünk bele megoldhatatlan kérdésekbe, amelyeknél „vissza kell tartanunk a vágyunkat, hogy megmagyarázzuk: miként van”, ez a nehézség is csak relativ az „emberi értelem látó erejéhez” képest.² Közelebbről az emberi értelemnek *jelenlegi* korlátaiból folyik a nehézség: „ebben az életben nem látható úgy, amint van” a Trinitas értelme, legfeljebb analogiák „tükrében”.³ Ugyanigy az incarnatio dogmájánál is: „egy ember sem képes e földi életben ekkora titkot mélyéig feltárni.”⁴ És így tovább. A hitnek e titkai magukban véve azért *mind* „rationabilis”-ak, s ami felfogásukban elérhetetlen ez életben, az egy jövődő élet lehetősége gyanánt adva van bennük számunkra. Minden értelmi belátás a hit tárgyaiba, ami ez életben elérhető, voltaképpen fokozatos haladás afelé a teljes „látás” felé, amely előtt majd a jövődő életben feltárul mindennek az értelme.⁵ Isten akarátában soha sincsen semmi irrationalis önkény: amit tesz, azt, ha mégoly misztérium is előttünk, „ratio” alapján teszi.⁶ Ezt az emberi ész felett álló észszerűséget szereti Anselmus „altiores rationes”-nek nevezni⁷ és úgy látja, hogy mennél több „ratio”-t képes az ember felfedezni a hit tárgyaiban, annál nyilvánvalóbb, hogy a „ratio” rendje uralkodik amögött a kárpit mögött is, amelynél már az emberi ész nyomozásának meg kell állania.⁸ — Költői szépséggel ad kifejezést, Augustinus

¹ P. Cap. XVIII. „... omne verum bonum es. Multa sunt haec; non potest angustus intellectus meus tot uno simul intuitu videre...”

² M. Cap. LXIV. „Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto.”

³ FTr. Cap. IX. „... quoniam, sicuti est, videri in hac vita non potest, beatus Augustinus velut per speculum et in aenigmate in libro de hac ipsa Trinitate diligenter contemplatus est.”

⁴ CDH. II. Cap. XVI. „Nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire.”

⁵ FTr. Praef. „Quoniam inter fidem et speciem intellectum, quam in hac vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes adhelamus) existimo.”

⁶ CDH. I. Cap. VIII. „Voluntas Dei nunquam est inrationabilis.” — U. ott. II. Cap. X. „Deus nihil sine ratione facit.”

⁷ CDH. I. Cap. II. „Sciendum est, quicquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes.” U. ott. II. Cap. XIX. „Majores atque plures quam meum aut mortale ingenium comprehendere valeat. hujus rei sunt rationes.” — Hasonlóan egyebütt is.

⁸ U. ott. II. Cap. XVI. „Plus persuadebis altiores in hac re rationes letere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intellegere nihil dicendo probaveris.”

hangnemében, ennek a meggyőződésének a Proslogiumban: „Uram, én Istenem . . . mondd meg az én vágyakozó lelkemnek, mi egyéb vagy, mint aminek látott tégedet, hogy tisztán lássa, mire vágyakozik. Erőlködik, hogy többet lásson, de semmit sem lát azon túl, amit látott, csak sötétséget. Sőt inkább nem is sötétséget lát, mert az nincs benned, hanem azt látja, hogy nem képes többet látni önnön sötétsége miatt. Miért van ez, Uram, miért? Tulajdon gyöngesége miatt sötétül-é el a szeme, vagy a te ragyogásodtól káprázik el? Bizonyára mind önmagában is elsötétül, mind Tőled is elkáprázik . . .”¹ Ugyanigy elmélkedik erről a tárgyról, a „lux inaccessibilis”-ről, melyben Isten lakik, IV. számú Homiliájában (ha ugyan hiteles műve ez Anselmusnak). Idézi itt „venerandus pater Dionysius”-t is, aki szerint „az isteni sötétség” nem más, mint „megközelíthetetlen fény”,² — noha bajosan egyeztethette volna össze az emögött rejlő neoplatonikus misztikát a maga mindenre, még az isteni titkokra is kiterjedő logizmusával.

3. Anselmus feltétlen orthodoxyája.

Amilyen kétségtelen, hogy a theologiai gondolkozás tárgya nem különbözik Anselmus szerint belső természetét illetőleg a gondolkozás tárgyától általában, ugyanolyan vitathatatlanul világos az auktoritas érvényességéről való felfogása is ezen a területen. Nem idetartozó, hanem dogmatörténeti feladat volna megvizsgálni, hogy hol székel ez az auktoritas Anselmus szerint, s ha nemcsak egy székhelye van, milyen viszonyban állanak azok egymással. Akár a Szentírás „autentica pagina”-jára hivatkozik,³ akár „a Catholica Ecclesia szívének hitét és szájának vallástételét” vallja sérthetetlennek,⁴ akár a pápa tekintélyének veti alá nézeteit,⁵ akár a „doctores Ecclesiae”-t tartja

¹ Pr. Cap. XIV. „Domine Deus meus . . . dic desideranti animae meae, quid alius es quam quod vidit, ut pure videat, quid desiderat. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit, nisi tenebras. Imo non videt tenebras, quae nullae sunt in te; sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas. Cur hoc, Domine, cur hoc? Tenebratur oculus ejus infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se, et reverberatur a te . . .”

² Meditatio IV. „De hac (caligine) et venerandus pater Dionysius ait . . . Divina caligo est lumen inaccessibile in quo habitare Deus dicitur, et invisibili eo existente propter supereminentem claritatem, et inaccessibili eodem per superexcellenciam superessentialis luminum manationis . . .” — L. P. Cap. I. is: „Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis, aut quomodo accedam . . . aut quis me ducet . . .”

³ PrSS. Cap. XXI.

⁴ FTr. Cap. II. „Nullus Christianus debet disputare, quomodo quod Catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit”

⁵ U. ott. A II. Orbán pápához intézett ajánló bevezetésben: „. . . si quid . . . corrigendum est, vestra censura castigetur, et quod regulam veritatis tenet, vestra auctoritate robetur.”

szem előtt, mint akikkel nem akar ellentétbe jutni¹: bennünket az érdekel, hogy Anselmus szemben találja magát a tanoknak egy bizonyos rendszerével — „amiket hinni előir nekünk a fides Catholica”² — amelynek auktoritása előtt ő föltétlen, minden nézeteltérést kizáró és minden hátsó gondolattól mentes engedelmességgel meghajlik. Ez az orthodoxia teljesen öntudatos elv Anselmusnál. Amikor, teljesen ártatlanul, az a gyanu éri, hogy a Roscellinus eretnek tanításával ő is egyetért, élesen és felháborodottan tiltakozik.³ Gondolatainak fegyverzetét a Roscellinus-vitával s később a görög egyházzal megindult tárgyalásokkal kapcsolatban, önérzetesen beleállítja az egyházi orthodoxia hárcias szolgálatába. És máskor is mindig az a célja, hogy a „fides”-nek, melynek tartalma érinthetetlen előtte, szolgáljon a maga „ratio”-ival. Sohasem jut még távolról sem abba a kísértésbe, hogy az egyházi tantól független gondolatokat öltöztessen a „fides” tradicionális kifejezéseibe.

Az egyházi tan tételei nem szorulnak szerinte bizonyításra. Bizonyítékok nélkül is elhiendők és ellenérvek ellenére is rendületlenül hiendők.⁴ „Kérem, — mondja egy helyt nyomatékkel, — hogy ne gondolja senki se, hogy azért vállalkoztam (az írásra), mintha a keresztyén hit erősségének az én védelmem segítségére volna szüksége... Nevetséges volnék. Mert ha azt látnák az emberek, hogy én megrakodva pecekkel és kötelekkel és egyéb dolgokkal, amikkel az ingadozó tárgyakat szokták megkötni és megszilárdítani, az Olympus hegye körül fáradozom, hogy megerősítsem, hogy meg ne inogjon valakinek a lökésétől és fel ne boruljon, csuda volna, ha meg tudnák tartóztatni magukat a kacajtól és a gunytól...”⁵ „Ha valaki megérteni is képes (az egyház tanításának racionális magyarázatát), adjon hálát érte Istennek; de ha nem képes, ne emelje

¹ U. ott. Cap. IV. „In quibus (sc. Monologio et Proslogio) si aliquid... non quasi docendo quod doctores nostri nescierunt, aut corrigendo quod non bene dixerunt, sed dicendo forsitan, quod illi tacuerunt, quod tamen ab eorum dictis non discordet, sed illis cohaereat, posui: ... nequaquam ob hoc me redarguendum existimo.”

² CDH. I. Cap. XXV. „... quae nobis fides Catholica... credere praecipit.”

³ L. a Fulco püspökhöz írott levelét. Epist. I. II. 41.

⁴ Pl. CDH. I. Cap. II. „Gratia dei praeveniente fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere, ut etiam si nulla possum quod credo ratione comprehendere, nihil tamen sit quod ab ejus firmitate me valeat evellere.” És hasonlóan egyebütt.

⁵ FTr. Cap. I. „Quod rogo ne quis putet praesumpsisse me, quasi fortitudinem fidei christianae meae existimem indigere defensionis auxilio... deridendus possem videri. Si enim me viderent homines alii onustum paxillis et funibus et aliis rebus, quibus nutatantia ligari et stabiliri solent, elaborare circa montem Olympum, ad confirmandum eum, ne alicujus impulsu nutaret, aut subverteretur: mirum si se a risu et derisu contineant...”

fel fejét, hogy szarvait csóválja, hanem hajtsa meg imádat-teljesen. Mert hamarabb megtörténik, hogy beletörik a szarva az elbizakodott emberi bölcsességnek, ha megtámadja, semmint-hogy erőfeszítésével kimozdítaná ezt a sziklát.¹

Ez a minden kétségen felül álló orthodoxia biztosította Anselmus számára a gondolkozás történetében elfoglalt jelentős helyét. Csak ilyen egészen egyházas meggyőződésű ember vivhatta ki az ő korában a bizalmat és az érvényesülési lehetőségeket a filozófiai gondolkozás számára. Minden szellemi kiválósága mellett is magános jelenség maradt volna enélkül, mint ahogy jóval előtte már Scotus Eriugena, — és nem lehetett volna atyjává a skolasztikus fejlődésnek.

Ha azt a kérdést, hogy racionalista volt-e Anselmus, vagy nem, aszerint kellene eldönteni, hogy vajjon „megmásította-e a hittételek értelmét”, vagy nem, akkor igaza volna Baeumkernek: az „ismeretelméleti racionalizmus” élesen elhatárolandó volna Anselmusnál a theologiai racionalizmustól s az utóbbiról szó sem lehet nála. Valóban „sem nem oldja fel a hittételeket, mint Kant, erkölcsi igazságokká, sem nem teszi meg őket, mint Hegel, filozófiai észfogalmak szemléletes egyenértékeinek és szimbolumainak, sőt távol áll tőle a hagyományos tételeknek még az a letompítása is, amivel Abaelardnál találkozunk”.²

4. Az auktoritas mint korrektívum.

De talán még sem ilyen tartalmi szempontok szerint bírálendő el a racionalizmus kérdése, hanem *módszeres szempontból*. Az a kérdés: az auktoritas e feltétlen elismeréséből milyen konzekvenciákat von le Anselmus problémái feldolgozásának módszerét illetően?

Erre a kérdésre két részből állhat a felelet. Az első még mindig innen esik a nehézségeken, csak a másodiknál merülnek majd fel azok. Elsősorban ugyanis *egy negatív módszeres elv* folyik az orthodox álláspontból: ami a tekintéllyel ellentétbe jut, az nem lehet igaz. *A tekintélyre támaszkodó tételek tartalma korrektívumául szolgál minden tévedésnek*. Ezt az elvet Anselmus nagy öntudatossággal vallja, és örömmel ragadja meg az alkalmat a kifejezésére egy helyen, ahol pedig az

¹ U. ott. Cap. II. „Si potest intelligere (rationem quomodo sit) Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere...”

² Baeumker: Witeló. 309. „(Er hat) den Sinn der Glaubenssätze nirgendwo alteriert. Weder löst er diese, wie Kant in Moralwahrheiten auf, noch macht er sie, wie Hegel, zu anschaulichen Einkleidungen und Symbolen phylosophischer Vernunftbegriffe, und auch Abälards Abschwächungen der überlieferten Sätze sind ihm fremd.”

összefüggés nem is kívánná. A Szentírásnak gyakorlati hatásairól szólva, ezeket füzi tovább: „Ha észokok alapján állítunk valamit, amit nem tudunk a Szentírásnak szavaiban kimutatni, vagy azokból bebizonyítani, mégis megtudhatjuk általa, hogy elfogadandó-e, vagy elvetendő, és pedig a következő módon: Ha ugyanis valamire világos észokokkal jutottunk el, s a Szentírás annak semmiben sem mond ellene, — mivel semmilyen igazsággal nem ellenkezik s ugyanugy semmilyen tévedésnek sem kedvez, — már annak folytán, hogy nem dönti meg azt, amit az ész alapján állítottunk, az ő tekintélye alapján állónak fogadhatjuk el. De hogyha kétségtelenül ellene mond a mi véleményünknek, még ha a mi észokaink megdönthetetleneknek látszanak is: mégsem kell hinnünk, hogy azokat bármi igazság támogatja. Így tehát a Szentírás minden igazságnak, amelyre az ész eljuthat, tartalmazza a tekintélyét, amidőn vagy nyíltan állítja azt maga is, vagy pedig egyáltalán nem tagadja.”¹

Nyilvánvaló, hogy ez az elv, mely látszólag minden gondolatot alávet a tekintély fölülbírálatának, voltaképen széles mezőket szabadjára enged az egészen önálló gondolkodásnak. Anselmus világosan látja és megállapítja, hogy a Szentírás (és vele együtt természetesen minden tantekintély) a kérdéseknek csak egy bizonyos csoportjában foglal állást. „Az Isten...” — mondja az előbbidézett helyen, — „a próféták és evangélisták szívét minden emberi tanítás nélkül csodálatos módon üdvösséges magvakkal termékennyé tette, s innen kapjuk mindazt, amit az Isten gazdaságában a lelkek tápláltatására elvetünk... Semmit sem hirdetünk hát az emberek lelki üdvé érdekében, amit a Szentírás a Szent Lélek csodájától megtermékenyítve, ne hozott volna elő, vagy önmagában ne tartalmazna.”² Ami ezzel a tárgykörrrel, az üdvösség kérdéseivel, nem függ össze, az már eleve bírja a Szentírás hallgatólagos helybenhagyását, ha egyébként az ész ítélőszéke előtt megáll. Anselmus maga is kimondja egy helyen: „olyan kérdésekben, amelyekben vesztély nélkül lehetséges eltérő nézeteket vallani”, mert „sehol

¹ C. III. Cap. VI. „... si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis (Sacrae Scripturae) aperte monstrare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit accipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit, — quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati, — hoc ipso quia non negat, quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque Sacra Scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat, aut nullatenus negat.”

² U. ott. „Deus... sine humane doctrina mirabiliter fecit corda Prophetarum et Apostolorum, nec non et Evangelistarum foecunda salutaribus seminibus, unde accipimus quicquid salubriter in agricultura Dei ad alimentum animarum seminamus... Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod Sacra Scriptura Spiritus Sancti miraculo foecundata non protulerit, aut intra se non contineat.”

sem található (a Szentírásban) olyan hely, ahol szavai megszabnák, hogy mit kell kételkedés nélkül igaznak tartani, — „semmi kifogás nem érheti” azt, aki csak esze után indul.¹ Ha Anselmus filozófiai kérdésekkel önmagukért és tételszerűen foglalkozott volna, ebben az elvben széleskörű független gondolati munkára birt volna szabadságlevéllel, minden orthodoxiája mellett is, mint ahogy széles területen önálló ügy volt a filozófia, „ancilla” létére is, a későbbi skolasztikában.

Igy azonban, a theológiával egészen összeszővődő spekulációi közben természetesen jobban érvényesül nála az elvnek korlátozó hatalma. A felszínen ez nem mutatkozik ugyan, mert hiszen elének jobbadán a kész gondolatmenetek kerülnek csak, amelyekben Anselmus elméje már elvégezte előbb az auktoritas mértékével a selejtező bírálatot. Csak ha a gondolatoknak rejtett szálait nyomozzuk, vehetjük észre, hogy egyikük-másikuk azért szakad meg, mert ha tovább fűzte volna őket Anselmus, szembekerült volna valamivel, amit az auktoritas alapján kétségtelenül igaznak tartott. Tanulmányunk második része fogja ennek példáit szolgáltatni. — Itt-ott, a párbeszédes művek vitázó menetében mutatkoznak még ennek a tekintély alapján való ön-korrigálásnak a nyomai: megmaradtak a leírt gondolatmenetben azok a szentírásbeli akadályok, amelyek csak lát-szólagosaknak bizonyultak szemében. Különösen a Cur Deus Homo tanulságos ebből a szempontból. Itt a tanítvány (Boso) szerepe, noha a hitetlenek álláspontját kell képviselnie a vitában, mégis kiterjed arra a feladatra is, programmszerűen, hogy „ha olyasvalamit felelsz, aminek a Szentírás tekintélye útját állani látszik, legyen szabad nekem azt ellened vetnem, amíg meg nem mutatod, miképpen nem áll utjában állításodnak, — amit természetesen mindig sikeresen meg is mutat aztán Anselmus.”²

5. „Credo ut intelligam.”

Arra a kérdésre, hogy racionalista volt-e Anselmus ismeretelméleti elvein túl módszerében is, vagy nem, még nem adhatunk feleletet a tekintély ilyen negatív irányú érvényesülése alapján. Tovább kell lépnünk innen a dolog másik oldalához: hogyan fogja fel Anselmus az észnek viszonyát a tekintély ál-

¹ CDH. I. Cap. XVIII. „Certus enim sum si quid dico, quod Sacrae Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est, nec illud tenere volo, si cognovero. Sed si in illis rebus, de quibus diversa sentire possunt sine periculo . . . sic exponimus divina dicta, ut diversis sententiis favere videantur, nec alicubi invenitur, ubi quid indubitanter tenendum sit, determinent: non arbitror reprehendi debere.”

² CDH. I. Cap. II. „Si quid responderis, cui auctoritas sacra obsistere videatur, licet mihi illam obtendere, quatenus, quomodo non obsistat, aperias.”

tal támogatott pozitív tartalomhoz? Ezen a ponton fogad benünket az a homály és kiegyenlítetlenség, amely megmagyarázza az Anselmust ért ellentétes megítéléseket.

Alapjában véve kétféle lehet a viszony az ész és a tekintély tanította tételek között. Az ész vagy egyszerűen kész adottságokként fogadhatja e tételeket, mint amelyek fölötté állanak az ő birálatának és megközelíthetetlenek az ő ereje által. Vagy pedig úgy tekintheti őket, mint előlegezett észigazságokat, amelyeket utólag maga is igazolni képes, vagy amikre egyáltalán eljuthatott volna maga is. Anselmusnál megtaláljuk egymás mellett mind a két felfogást. És pedig nem úgy, mint a későbbi iskolában, más-más tárgyakra vonatkozóan, úgy, hogy vannak a tekintély által képviselt elvek között olyanok is, amelyek hozzáférhetők az ész számára is, mint „praeambula fidei”, és ezen túl vannak olyanok, melyek mint „mysteria” egyszerűen tudomásul veendőek az auktoritas alapján. Anselmusnál ugyanarra a tartalomra, az auktoritas tételeinek összességére vonatkozólag találkozzunk úgy az egyik, mint a másik állásponttal.

Helyesen mondja Grabmann: „A ‚credo, ut intelligam’ elve fejezi ki legrövidebben Anselmus egész theologiai munkaprogramját, ez az ő egész módszerének sarkpontja, ez úgyszólván a tulajdonképeni skolasztikának, amelyet Anselmus inaugurál, a messzire tündöklő kapufelirata...”¹ Ezt az Augustinustól átvett elvet Anselmus nem győzi elégszer hangoztatni írásaiban, és pedig ebben a kizárólagos sorrendben, anélkül a másírányu kiegészítés nélkül, amit Augustinusnál szintén megtalálunk: „intellige ut credas, crede ut intelligas.”² A helyes sorrend azt követeli, hogy előbb higyjük a keresztyén hit mélyseges tanítását, s csak azután merészeljük azokat ésszel boncolni.”³ „Nem azért akarok érteni, hogy higylek, hanem azért hiszek, hogy értek.”⁴ A hit mindig előfeltétele az ész munkájának ezen a területen.

Csak hogy, mint a továbbiakban könnyen igazolhatjuk Anselmus írásaiból, ennek az elvnek a határozott vallása nem

¹ I. m. 273-4. „Dieses ‚credo, ut intelligam’ ... drückt in kürzester Weise das theologische Arbeitsprogramm Anselms aus, ist der Kernpunkt seiner theologischen Methode, ist gleichsam die weithin strahlende Aufschrift über dem Portal der eigentlichen Scholastik, die von Anselm inauguriert wird.“

² Serm. 43. e. 7.: Grabmann (i. m. 275.) helyesen magyarázza ezt az eltérést a különböző helyzetből, amelyben Augustinus és Anselmus fellépett: Az előbbinél sokkal nagyobb szerepet játszott az apologetikus érdek, az értelem által egyengeltetni a hit útját. — Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie II. §. 23. azon megállapítása, a Proslogium I-ra való hivatkozással, hogy „doch sagt Anselm daneben auch: intellige ut credas,” minden alapot nélkülöző tévedés.

³ CDH. I. Cap. II. „Rectus ordo exigit, ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere.“

⁴ Pr. Cap. I. „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam.“

akadályozza meg azt, hogy két *lényegesen különböző gondolat* ne zavarodjék össze benne, aminek következtében azután a gyakorlatban nem egyszer az elvhez magához is következtetlenné válik Anselmus. Mert a hit mint az értelem munkájának előfeltétele jelenthet először is *logikai előfeltételt*, de jelenthet másfelől *pszichológiai előfeltételt* is. Az előbbi esetben a gondolat kötve van a hit tartalmát képező tételekhez, és racionalizmusról, a módszer szempontjából nem lehet szó. Az utóbbi esetben a gondolat logikailag, tartalmilag önmagára van utalva, szabad marad, és bizonyos tekintetben már a racionalisztikus módszer útját járja. Csak kevés kell még ahhoz, hogy a logikailag szerepet úgy sem játszó hitről, mint pszichológiai előfeltételtől is megfeledkezzünk és egészen benne vagyunk a racionalizmusban.

Mielőtt reátérnénk annak megvizsgálására, mint férnek meg ezek a különböző jelenségek egymás mellett Anselmus „credo ut intelligam”-elvének a tisztázatlan kétértelmősége folytán, hadd hangsúlyozzuk, hogy ezzel az egész vizsgálódással csupán a filozófia és theológia határterületén mozgunk. *Ahol Anselmus nem theológiai problémákkal, nem az auktoritas tartalmába vágó kérdésekkel foglalkozik, ott semmi jelentősége sincs a „credo, ut intelligam” elvének.* Ha „abban az értelemben is magyarázták ezt a mondást, hogy Anselmus szerint minden emberi megismerés a kijelentésen, a hiten alapszik”, — ez ellen joggal állapítja meg Grabmann, hogy „az a felfogás, mely szerint a „credo, ut intelligam” általában akarná megjelölni a hit és tudás viszonyát, semmilyen igazolását nem találja Anselmus szövegében.”¹ Ritter pl. összefüggésbe hozza Anselmusnak ezt az elvét igazságtanának azzal a mozzanatával, hogy „igazat gondolni, szerinte nem más, mint kötelességteljesítés (eszes lénynél), ami feltételezi az akarat helyességét”, viszont az akarat erkölcsi helyességéhez hozzátartozik a hit. Így azután arra a megállapításra jut, hogy „Anselmus ezen gondolatnak — hogy t. i. a tudás alapja a hitben van, — voltaképpen semmi közük sincsen a keresztyén hithez. A hitről itt egészen általánosan van szó, mint a léleknek az érzékfeletti igaz-

¹ I. m. 276. „Man hat diesen Anspruch . . . dahin gedeutet, dass nach Anselm jede menschliche Erkenntniss auf der Offenbarung, auf dem Glauben beruht (Ritter, Prantl, Ueberweg-Heinze). Diese Auffassung gründet in der durch Anselms Texte in keiner Weise gerechtfertigten Anschauung, als ob das „credo, ut intelligam” ganz allgemein das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ausdrückte.” — Azonban abban téved Grabmann, ha ezt a téves felfogást Prantlnak és Ueberweg-Heinzenek is tulajdonítja, mert mindkettőnél nyilván csak azért van szó közelebbi körülírás nélkül „Wissen”-ről, amely „durch den christlichen Glauben bedingt und beschränkt ist” (Prantl, Geschichte der Logik II 85.), illetve „Erkenntnis”-ről, amely „auf dem Glauben ruhen muss” (Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Phil. II. 177.), mert magától értődőnek látszott, hogy ezalatt nem általában minden tudás és megismerés értendő. Ritterről l. fent.

ságról való meggyőződéséről...“ S ennek alapján aggodalmát fejezi ki afelett, hogy Anselmus az egészen általánosan vett „hitről felállított tételeit átviszi a keresztyén egyház hitére, sőt hitformuláira is“, mint a tudás előfeltételeire.¹ Amint meg fogjuk látni, valami igazság csakugyan van abban, ha *Ritter* összefüggést lát Anselmusnál a hitnek az értelem feletti primatusa és a minden magasabbrendű igazságkeresés által megkövetelt erkölcsi emelkedettség között. Közvetve ki lehet építeni ezt az összefüggést azután egészen az Anselmus igazságtanáig is. De hogy Anselmus gondolatai egészen más irányban mozognak, mint ahogy itt *Ritter* interpretálja, az kitűnik abból, hogy Anselmus nem a hitről általában felállított tételeket visz át az egyházi tanban való hitre, — sem ilyen tételeknek, sem ilyen átvitelnek nyoma sincs nála, — hanem épen fordítva, „fides“ alatt mindig világosan a theologiai hitet érti és ennek az erkölcsi jelentőségét szélesíti ki abban az irányban, ahol aztán a *Ritter* által visszaadott gondolatok némi támaszt találhatnak. Hasonló nyomon halad és szintén egészen önkényes, Anselmusnál alappal nem bíró fejtegetést ad a „credo, ut intelligam“-ról *De Vorges* is. „Azt akarta mondani ezzel — így foglalja össze felfogását erről az elvről, — „hogy az igazság megtalálásához nélkülözhetetlen előfeltétel az igazságban való hit“.“² Csak miután kimutatta, — nagyon helyesen, — hogy minden tudományban és különösen a filozófia terén mennyire áll ennek a tételnek az igazsága, tér rá arra, hogy különös értelemben nyer alkalmazást a theologia területén, és elismeri, hogy „Anselmus főképen a theológiát tartotta szem előtt, amikor megformulázta jelmondatát“.“³ A dolog úgy áll, hogy nem főképen, hanem kizárólag ez a szempont érdekelte itt Anselmust és egyéb területekre kiszélesítve általános ismeretelméleti elvet csinálni a „credo, ut intelligam“-ból lehet úgy, hogy az ember sok szépet és igazat mond, de csak annak árán, hogy már nem Anselmus gondolatait adja vissza.

¹ *Ritter*: Geschichte der christlichen Philosophie II. 328. skk. „Wenn wir... diesen Gedanken des Anselmus von dem Grunde des Wissens im Glauben übersehen, so können wir uns nicht verhehlen, dass sie mit dem christlichen Glauben nicht zu tun haben. Sie nehmen den Glauben ganz allgemein als die Überzeugung der Seele von einer übersinnlichen Wahrheit... Wir können uns die Gefahr nicht verhehlen, wenn nun dennoch diese Sätze vom Glauben auf den Glauben, ja auf die Glaubensformel der christlichen Kirche übertragen werden...“

² I. m. 135. „Il voulait dire ceci, qui est fort juste, que croire à la vérité est une disposition nécessaire pour la découvrir.“

³ U. ott 138. „Saint Anselme a formulé son aphorisme principalement en vue de la théologie.“

6. A hit, mint logikai előzmény.

„Szigoruan úgy áll a dolog, hogy a theologia a hit adataiból indul ki, azokat kész adottságoknak veszi, magyarázza és következményeikben kifejti”, — mondja ezzel összefüggésben *De Vorges*,¹ és jobban nem is tolmácsolhatná az Anselmus elvében foglalt *egyik* álláspontot. A tekintély által képviselt hit-tartalom eszerint logikai előfeltétele az ész munkájának. A „fides” alapjául szolgál a „ratio” építményeinek. Magával az alappal semmi dolga nincs a „ratio”-nak, az megáll magában. Legfeljebb az a teendője, hogy ahol nem világos a tekintély beszéde, ott „az igazságot eltakaráó szavak helytelenségén” át törekedjék megtalálni a „mögöttük rejtőző igazságot”.² (Nem munkánk körébe tartozó feladat utána járni, milyen exegetikai módszereket követ erre a célra Anselmus; általában az alábbiak szempontjából jellemző tény, hogy tudományos munkáiban meglehetősen csekély helyet foglal el az auktoritas tényleges idézése és exegetálása.) De ha egyszer meg van állapítva a tekintély szavának értelme, annak tartalma nem képezi többé tárgyát az okoskodásnak. Marad még azért tág tere a spekulációnak. *Grabmann*, — azon a téves alapon ugyan, hogy ez alatt a cím alatt elmondható minden, ami Anselmus módszerét jellemzi, — a „ratio”-nak ezt a hármas funkcióját állapítja meg nála: „a) Az ész munkája törekedjék racionális betekintést nyerni a hit tartalmába; b) igyekezzék összefoglaló áttekintést adni a hittan egyes területeiről; c) végül oldja meg a hitigazságok spekulatív feldolgozása közben felbukkanó nehézségeket és döntse meg az ellenfelek részéről felhozott ellenvetéseket”.³ Célunkhoz nem vezet közelebb annak megvizsgálása, hogy ez az Anselmus praxisából levont összeállítás mennyiben teljes, és mennyiben felel meg neki Anselmusnál elméletileg is vallott és kifejezetten kitűzött program. Csak arra az egyetlen megjegyzésre szorítkozunk, hogy ha nem akarunk letérni a hittételek előfeltételezettségének alapjáról, — amelyen *Grabmann* szerint is áll Anselmus, — akkor az a) alatt említett „rationalis be-

¹ U. ott 137. „Il est rigoureusement vrai, que la théologie part des données de la foi, les prend pour acquises, les interprète et en déduit les conséquences.”

² CD. Cap. I. „Non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti.”

³ I. m. 272. „a) Die Vernunfttätigkeit soll eine rationelle Einsicht in den Glaubensinhalt erstreben. b) Die Vernunfttätigkeit soll eine zusammenfassende Übersicht über einzelne Gebiete der Glaubenslehre bezwecken. c) Endlich soll die Vernunfttätigkeit die bei der spekulativen Ergründung der Glaubenswahrheit sich aufdrängenden Schwierigkeiten lösen und auch die von ausserhalb der christlichen Überzeugung stehenden Gegnern erhobenen Einwürfe widerlegen.”

tekintés a hit tartalmába" nem jelenthet mást, mint az abban foglalt konzekvenciák kifejtését. Ez a feladat világosan ott lebeggett csakugyan Anselmus szemei előtt. A görög egyház Szentlélek-tanával épen annak az elvnek az alapján vitta meg vitáját, hogy „nem csak azt kell bizonyossággal elfogadnunk, amit a Szentírásban olvashatunk, hanem mindazt is, ami abból — ha semmi észok nem mond ellene, — logikus szükségességgel folyik”.¹

Ilyen, az auktoritasra támaszkodó módszerrel dolgozik Anselmus a „De Processione Sancti Spiritus”-ban: ugyancsak magukban már megálló hittételeknek látszólagos ellentmondásait tisztázza csupán a „De Concordia Praescientiae et Praedestinationis, nec non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio” három quaestiójában. Már kevésbé áttetsző e módszernek érvénysülése többi kisebb dolgozatában. Két legjelentősebb művében pedig, a „Monologium”-ban és a „Cur Deus Homo”-ban (s ide vehetjük bátran az előbbihez a „Proslogium”-ot, az utóbbihoz a „De conceptu virginali”-t) már határozottan más *talajon* mozgunk.

7. A hit, mint pszichológiai előzmény.

Ezekben a dolgozataiban a „fides” tartalma maga képezi a bizonyítás tárgyát. *Nem kiindulópontul szolgáló adottság, hanem célpont, amelynek elérése felé gondos és kemény munkával törekszik a „ratio.”* Ha mégis a Monologium és Proslogium eredeti címei: „De fidei ratione” és „Fides quaerens intellectum” a hit primatusa értelmében veendő, s ha a „Cur Deus Homo” is talán minden más műnél nyomatékosabban hirdeti a hit és értelem közötti viszony „rectus ordo”-ját,² ennek csak egy magyarázata lehet: a „fides” itt nem tartalmánál fogva logikai előzmény, hanem formális jelentőségénél fogva *pszichológiai előfeltétel.*

Nem vagyunk egészen találgatásra utalva: ahol Anselmus legbővebben fejtegeti a „credo ut intelligam” elvét, a „De Fide Trinitatis” II. caputjában, maga adja kezünkbe a kulcsot. Már idéztük fentebb azt, amit itt a „fides Christiana” tartalmának minden támadás felettálló, megdönthetetlen érvényességéről mondott.³ Így folytatja: „Egyesek . . . még mielőtt a hit szilárdsága által lelki szárnyakkal birnának, már is vakmerően felemelkednek a hitre vonatkozó legmagasabb kérdésekhez. Innen van, hogy miközben hetykén először az értelemmel akarnak felszállani azokhoz a dolgokhoz, amikhez előbb a hitnek lép-

¹ PrSS. Cap. XX. „Non tantum suscipere cum certitudine debemus quae in Sacra Scriptura leguntur; sed etiam ea, quae ex his, nulla alia contradicente ratione, rationabili necessitate sequuntur.”

² I. Cap. II. L. idézve a 100. lapon.

³ L. a 101. lapon.

csője kíváncsít meg: értelmük hiányossága miatt kénytelenek leszállani mindenféle tévelygésbe. Nyilvánvaló ugyanis, hogy nincs meg azokban a hitnek szilárdsága, akik, mivel nem tudják megérteni azt, amit hisznek, vitára szállnak ugyanennek a hitnek szent Atyák által megerősített igazsága ellen; mintha a denevérek és baglyok, akik csak éjszaka látják az eget, a nap déli sugarairól vitatkoznának a sasokkal, akik el nem káprázó szemmel szemlélik magát a napot. Előbb tehát a hit által meg kell tisztulnia a szívnek...; előbb az Ur parancsainak betartása által meg kell világosodniuk a szemeknek...; stb. stb. Előbb, mondom, a testiséget elhagyva, lelkileg kell élnünk, mielőtt a hit mélységeit megítélve vitatnók... Mert igaz az, hogy mennél bőségesebben táplálkozunk azokkal a dolgokkal a Szentírásban, amelyek engedelmesség által életetnek, annál magasabbra haladunk elő azokhoz a dolgokhoz, amelyek az értelem által elégítenek ki. Egészen természetes dolog az, amit mondok, hogy t. i. aki nem hisz, nem is fog érteni. Mert aki nem hisz, nem fog tapasztalni; és aki nem tapasztalt, nem fog érteni. Mert amennyire felülmulja a hallomást a tapasztalás (experientia), annyira különb a hallomásból való ismeretnél a tapasztalati ismeret...¹

Azért is érdemes volt bővebben idézni itt Anselmust, mert sehol ilyen mély betekintést nem enged lelkivilágának titkaiba. A legkimértebb szillogisztikus fejtegetéseit is állandóan átmelegítő áhítat egybeült is sejteti, hogy az a vallási tartalom, amit a „ratió” eszközeivel boncol a személyes vallásos élmény irracionális mélységeiből fakad, de (eltekinthetve a Proslogium augustinusi szárnyalásaitól és természetesen a nem tudományos jellegű vallásos írásaitól), másutt mindig vagy a szabatos fogalmi gondolkodás, vagy az egyházi dogma objektivitásába burkolva szólal meg. Itt elárulja, milyen döntő szerepét ismeri a szubjektív, személyes belső tapasztalásnak a vallási ismeretek dolgában.

Ami bennünket legjobban érdekel itt, az a „fides”-re eső új megvilágítás. A „fides” tehát sokkal többet jelent Anselmus számára, mint a tantekintély által képviselt gondolattartalom elfogadását. Ezen az intellektuális mozzanaton kívül, helyesebben, ennek révén, jelenti az ember egész életének alárendelését az elismert tekintély fegyelmező szelleme alá; ennek folytán jelent erkölcsi tisztulást, emelkedést, a testiség ellenére a lel-

¹ FTr. Cap II. „Solent enim quidam... antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo ad altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit, ut dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt... praepostere prius per intellectum conantur ascendere, in multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere... Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia...”

kiség kifejlődését és mindezeket keresztül jelenti az „*experientia*“, a vallásos élmény megszületését. Ezzel pedig a „*defectus intellectus*“-nak az eloszlása, a denevér és bagoly éji látása helyett a sasok napbanézésének az elsajátítása, az „*experientis scientia*“ leszűrődése jár együtt. A hit pszichológiai lépcsővé válik az értelmi megvilágosodáshoz. — Ezen a ponton tágul azután ki a hit jelentősége Anselmus szemében annyira, hogy a nem theologiai gondolkozásra is befolyással van: a hit által megtisztult, emelkedettebb lélek mentes szerinte azoktól a szenzualisztikus hajlandóságoktól, amelyek lenyűgözik — mint láttuk — a „*ratio*“-t magasabbrendű megismerő funkcióiban. Itt sem ismeretelméleti a kapcsolat hit és megismerés között, hanem csupán lélektani: a tudományos gondolkodáshoz szükséges *lelkület* iskolája a hit.

Abban lehetne összefoglalni Anselmusnak gondolatait — s ez összhangzásban van azzal a mondásával is, hogy az „*intellectus*“ középen áll a „*fides*“-tól a jövőendő életbeli „*species*“-ig emelkedő uton,¹ — hogy *ugyanaz a tartalom, amit megértés nélkül is elfogadott a hit, a hit erősödésének arányában megértés tárgyává is válik.* Pszichológiailag a hívő állandóan függ a tekintélytől (ha ebbeli „jó lelkiismeretét elhanyagolja“, újra el is veszítheti a már elnyert értelmi belátást!),² de logikailag fokozatosan önállósul a hit tartalmának bizonyosságában.

8. Az auktoritás kikapcsolása.

Igy jut az ész ahhoz, hogy a tekintély tételeit ne csak következményeiben, hanem *racionalis előfeltételeiben* is nyomozhassa; ahelyett, hogy kész bizonyosságnak tekintse csak, be is bizonyítsa igazságukat az önnön erejével. A Monologiumban Anselmus Isten lététől kezdve el a Trinitas tételéig egész teológiáját, a tanítványai által elébe tett azon feltétel betartásával fejti ki, hogy „a megirandó elmélkedésben *egyáltalán semmi se bizonyíttassék a Szentírás tekintélyével*, hanem mindannak helyessége, amire az egyes vizsgálódások elvezetnek, az észokok szükségképeniségével röviden következzenek és az igazság világosságával nyilvánvalóan tűnjék ki.“³ Később is azzal a megelégedéssel tekint vissza a Monologiumra és a Proslogiumra, hogy ennek az igénynek sikerült megfelelnie. „Ha valaki nem sajnálja a fáradságot — ugymond — és elolvassa két művecs-

¹ L. fentebb a 99. lapon.

² U. o. „*Aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia.*“

³ M. Praef. „*Scribendae meditationis... hanc mihi formam praestituerunt (fratres): quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persunderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse... et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.*“

kémet, t. i. a Monologiumot és Proslogiumot, amelyek főképen azért íródtak, hogy az, amit az isteni természetről és annak személyeiről — eltekintve az inkarnációtól — hit által vallunk, szükségképeni észokokkal is bizonyítható legyen, a Szentírás tekintélye nélkül, — ha mondom, valaki ezeket elolvassa, hiszem, hogy talál bennük valamit, amit kénytelen lesz elfogadni és amit nem is fog lebecsülni.¹ Ha itt kimaradtak az inkarnációval kapcsolatos dogmák, ezt a hiányt programszerűleg pótolta később a *Cur Deus Homo*. Itt maga a tárgyalás sem hagy fönn semmi kétséget a követett módszer felől. De elég a mű Praefatio-jára utalnunk, ahol a szerző maga úgy jelöli meg vállalkozásának célját, hogy „Krisztus kikapcsolásával, mintha soha semmi sem történt volna a vele kapcsolatos dolgokból, „mintha semmit sem tudnánk Krisztusról, „az észokok és az igazság nyilvánvalóságával bizonyítsa be”, hogy „szükségképpen kellett mindazoknak történniök, amiket Krisztusról hiszünk.”² Igaz, hogy vannak bizonyos dogmatikai premisszái ebben a művében, amelyeket nem igazol, csak kiindulópontul használ, de nem azért, mintha ezeket a tekintély szavára építené fel, hanem azért, mert ésszerűségüket kimutatta már egyebüktől (különösen a Monologiumban). Itt nem ezek képezték a problémát. „Ezekben nem látok semmi lehetetlent, vagy Istennel össze nem férőt” — mondja róluk a vitatkozó tanítvány.³

Még akkor sem folyamodik Anselmus ezekben a műveiben, az auctoritas segítségéhez, amikor a „ratio” munkájával elakad. Bizonyításaival eljut természetesen hitének olyan tárgyaihoz, amelyeknél le kell mondania a további racionalizálásról. Ilyenkor „visszautasítja a magyarázat vágyát”,⁴ de ezt is észokokkal indokolja: „ésszerűen megértjük, hogy érthetetlen

¹ FT. Cap. IV. „Si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis, praeter incarnationem sine Scripturae auctoritate, probari possit; si inquam ea aliquis legere voluerit, puto quia... ibi inveniet... quod non improbare poterit, nec contemnere volet.”

² CDH. Praef. „(Liber) prior... remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo monstratur non minus aperta ratione et veritate... ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere.”

³ U. ott. I. Cap. X. „... constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem etc.” „Boso: „Ita fiat quia nihil in his impossibile aut inconveniens Deo videtur.” — Grabmann, amikor reámutat ilyen „specifisch dogmatische Voraussetzungen” szerepére ebben a műben, helytelenül hozza fel példa gyanánt „vor allem die Unwandelbarkeit der ursprünglichen, durch die Sünde nicht umzuwerfenden göttlichen Beseeligungsdekretes.” Ez nem előfeltétele a *Cur Deus Homo* érvelésének. A II. könyv I–IV. fejezetei éppen ezen tétel racionalitását igyekeznek kimutatni.

⁴ M. Cap. LXIV. „Conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto ..”

a mikéntje¹ a dolognak. Itt tűnik ki talán legélesebben letérése annak a módszernek az útjáról, amely az auktoritást logikai alapnak tekinti. Amikor egyebütt maga is ezen az úton jár, a „holi” kérdése, *hogy* valami *ugy* igaz, nem probléma számára; a „ratio” feladata egyszerűen csak az, hogy kimutassa a „dioti” összefüggéseit, hogy *miképen* lehet az igaz, vagyis eloszlassa így a tekintély alapján megálló tételek látszólagos észszerűtlenségeit.² Itt ellenben éppen megfordítva, a „ratio” annak a kimutatásával foglalkozik, *hogy* valamely tétel csakugyan megáll, de tehetetlenül lemond azután egyes pontokon a „quomodo”, „qualiter” további nyomozásáról. „Ugy vélem, hogy, amikor valami megfoghatatlan dolgot vizsgálunk, meg kell elégednünk azzal, hogyha okoskodásunkkal elértük azt, hogy felismertük, hogy a dolog bizonyosan *ugy* áll, még ha értelmünkkel nem tudunk is behatolni abba, hogy *mimódon* áll *ugy*?”³ Ha az előbbi kérdésre „inevitabile” eredmény volt a felelet, akkor az megáll az ész előtt még akkor is, ha a benne rejlő további ellentmondások miatt „impenetrabile secretum” marad.⁴

Maga a hit tartalma vált tehát a racionális okoskodás tárgyává. Az ész *nemcsak* értelmezi itt már, *hanem újra megszerkeszti a maga erejével is az auktoritas tételeit*. S amint kötelessége az embernek gondolkozó képességét felhasználni a készen elfogadott dogmák tartalmának átgondolására és elrendezésére, úgy kötelessége arra is igyekeznie, hogy ez a tartalom racionális meggyőződéssé is váljék számára. Az összefüggés világánál „a hittartalomba való rationalis betekintés” ezen fajtájára kell vonatkoztatnunk Anselmus szavait, ha azt mondja, hogy bár a helyes sorrend szerint a hit meg kell, hogy előzze a hit mélységeinek rationalis megvitatását, másfelől viszont „hanyag mulasztás az, ha, miután már szilárd a hitünk, nem igyekszünk megérteni is azt, amit hiszünk”.⁵ A „tudatlan hitből” ki kell bontakoznia a „hivó tudásnak”.⁶

¹ U. ott. „... Superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo...”

² Pl. az isteni praescientia és a szabadakarat viszonyának tárgyalásánál. CD. Cap. XXI. „Tanta auctoritate asseritur... ut propter nullam humanam rationem dubitandum sit Divinam praescientiam et liberum arbitrium sibi invicem consentire; tamen quantum ad rationis considerationem, quae videtur, spectat, insociabiliter videntur dissentire...”

³ M. Cap. LXIV. „Sufficere debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit.”

⁴ U. ott. Cap. XLIII.

⁵ CDH. I. Cap. II. „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, nun studemus quod credimus, intelligere.”

⁶ CD. Cap. XV. „Disc.: Credentem me fecisti scire, quod nesciens credebam.”

9. Tiszta racionalizmus Anselmusnál.

Csak egy hajszálnyi határ választja itt már el Anselmust attól, hogy a hitet egészen tudássá változtassa, jobban mondva, hogy a hitet, mint az értelmi belátásnak előfeltételét, még pszichológiailag is kihagyja a számításból és a hit nélküli ember racionalis okoskodása számára is hozzáférhetőkként tüntesse fel a hit tételeit. Hogy az előbbieken ehhez a teljes racionalizmushoz csakugyan ennyire közel járt Anselmus, az abból látható egészen világosan, hogy a határt valósággal át is lépte. És pedig nemcsak a gyakorlatban, önfeledten és észrevétlenül, hanem szinte elvi céltudatossággal. Már a Monologiumban is egy olyan „balgáton önmagában okoskodó”¹ ember szerepében mondja el gondolatait, akinél kifejezetten fennforoghat a hitetlenség esete. „Ha valaki — így vezeti be az I. Caputot — tudatlan... azok felől, amiket Istenről vagy az ő teremtéséről szükséges hinnünk, vagy azért mert nem hallott róluk, vagy azért, mert nem hitte: azt vélheti, hogy ezek felől a dolgok felől, nagy részben, ha csak közepes elméjű ember, pusztán ész útján (sola ratione) képes magának meggyőződést szerezni. Több módon is megteheti ezt, de csak egyet adok elő, melyet az illető számára legalkalmasabbnak tartok...² A „nagy részben” szavakban foglalt korlátozás nyilván csak arra vonatkozik, hogy az így bevezetett „Monologium” csakugyan nem öleli fel az egész hittartalom racionalis levezetését.

Kiegészítését a „Cur Deus Homo” adja meg ugyanezen az alapon, sőt még határozottabban ezen az alapon. Itt az Anselmussal vitázó és végül meggyőzött Boso kifejezetten „a hitetlenek szerepét vállalja el”, „akik semmiben sem akarnak hinni, ha előbb be nem bizonyítják nekik annak ésszerűségét.”³ A „rectus ordo” tehát hiába volt elméletileg felállítva: a tárgyalás átsiklott az „intelligo, ut credam” alapjára! És pedig a következő indokolással: „Engedd meg — mondja Boso a mű elején, — hogy a hitetlenek álláspontjára helyezkedjem, mert úgy helyes, hogy amidőn hitünknek ésszerűségét (fidei rationem) igyekszünk megtalálni, azoknak ellenvetéseit hozzuk elő, akik ugyanerre a hitre csak észokok útján hajlandók eljutni. Igaz

¹ P. Prooemium. „In persona alicujus tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis...”

² M. Cap. I. „Si quis... quae de Deo sive de ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo, aut non credendo, ignorat: putat quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum...”

³ CDH. I. Cap. X. „Ans. Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt, nisi praemonstrata ratione...”

ugyan, hogy ők azért keresik az észokokat, mert nem hisznek, mi pedig azért, mert hiszünk, mégis *egy és ugyanaz a dolog az, amit mindkét részről keresünk...*¹ — Az a körülmény, hogy Anselmus kedvenc tanítványa, Boso számára, csak önkéntesen vállalt szerep volt a hitetlen álláspont tolmácsolása, hogy tehát alapjában már eleve elfogadott tételeket bizonyít előtte Anselmus, nem változtat semmit azon a tényen, hogy tanítványával mégis a hitetlen szerepét játszátja el, tehát minden hitbeli előfeltevést kapcsolva akarja bizonyítását véghez vinni.

Ugyanigy a „Proslogium”-beli istenbizonyíték is (a „Liber apologeticus”-beli bővebb kifejtésével együtt), igaz, hogy szubjektíve a „fides quaerens intellectum” szükségleteiből született meg; objektív logikai szerkezetét tekintve azonban egész értelme abban van, hogy gondolatmenetével még az „insipiens” istentagadó is meggyőződhet volna, ha nem volna „insipiens.”²

Legmesszebb ott megy el Anselmus ennek a racionalisztikus módszernek az irányában, ahol a „Cur Deus Homo” végén, mint értékes mellékterméket tünteti fel azt, hogy vizsgálódásának alapján az auktoritásnak nem csak a szóban forgó tételei, hanem *mindenestől fogva maga az észszerű igazolást nyert*. „Észszerűnek és ellentmondhatatlannak látom mindazt, amit mondottál” — így zárja le a dialogust Boso — és ennek az egy kérdésnek, amelyet felvetettünk, a megoldása által bebizonyítottnak látom mindazt, ami az Ó- és Újtestamentumban foglaltatik. Mert amikor így bebizonyítod, hogy szükségképen kellett az Istennek emberré lennie, hogy... nem csak a zsidókat, hanem a pogányokat is kielégítetd pusztán észkokokkal, és maga ez az Isten-ember szerzi az Újtestamentumot és jóváhagyja az Ótestamentumot; amint hogy szükségképen el kell ismerni az ő igaz (verax) voltát, úgy nem kételkedhetik senki se abban, hogy igaz mindaz, ami azokban foglaltatik.”³

Állandóan kettős cél lebeg Anselmus szemei előtt ezekben a vizsgálódásaiban: „megvédeni a hitet azok ellen, akik

¹ U. ott. I. Cap. II. Bos.: Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponamus eorum objectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est quod quaerimus.

² P. Cap. III. „Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti, Te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?”

³ CDH. II. Cap. XXII. „Rationabilia et quibus nihil contradici possit, quae dicis, omnia mihi videntur, et per unius quaestionis, quam proposuimus, solutionem, quicquid in novo veterique testamento continetur probatum intellego. Cum enim sic probes deum hominem fieri ex necessitate, ut... non solum judaeis, sed etiam paganis sola ratione satisfacias, et ipse idem deus homo novum condat testamentum et vetus approbet, sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil quod in illis continetur, verum esse potest aliquis diffiteri.”

nem akarva hinni semmit, amit nem értenek, kigúnyolják a hívőket, és „elősegíteni azoknak kegyes törekvését, akik alázatosan igyekeznek megérteni is azt, amit szilárdan hisznek.”¹ Nyilvánvaló, hogy gyakorlatilag az alábbi cél volt az igazán fontos. Anselmus nem „zsidóknak és pogányoknak” irt, hanem a kolostorok lakóinak, az ő lelki szükségleteiket szolgálva, az ő sürgető kéréseikre.² Ugyanakkor azonban érintetlen marad az a tény, hogy Anselmus mégis a „hitellenekkel” közös előfeltételekre helyezkedik legsúlyosabb vizsgálódásaiban — még ha fiktív ellenfelek is, — és érveit az ő meggyőződésükre is alkalmasoknak tartja. És pedig nem apagogikus módszerrel, a hitetlenek álláspontjának megtámadásával, folytatja ezt az apologetikus munkáját, hanem az önnön álláspontjának racionális megalapozásával. Érdekes fényt vet a kor ébredező filozófiai szellemére, hogy a hívők igényeit is ezen az uton elégíthette ki legjobban. Az nyújtott kegyes tanítványainak és olvasóinak is „delectatio“-t, ha meggyőződéseiket „sola ratione” is megállóknak szemlélhették.³

Folytathatnók még az adatok felsorolását. De a fentiek — mindenesetre a legfontosabbak — elegendők lehetnek annak indokolásául, hogy semmiesetre sem fogadhatjuk el azoknak az íróknak véleményét helyesnek, akik szerint (mint nézetük összefoglalója és szószólója Grabmann, mondja:) Anselmusnak módszerében „semmiképen nem ismerhetjük el racionalisztikus tendenciák megnyilvánulását.”⁴

10. Anselmus racionalizmusát tagadó vélemények.

Nem intézhetők el az ismertetett tények azzal, hogy Anselmus, ez az „Augustinusszal kongenialis egyéniség” „sokszor tulzó a kifejezéseiben.”⁵ Mert hiszen nem egyes kifejezésekről

¹ FTr. Cap. IV. „In quibus (sc. Monologio et Proslogio) ... posui (aliquid) ad respondendum pro fide nostra contra eos, qui nolentes credere quod non intelligunt deridunt credentes, sive ad adjuvandum religiosum studium eorum, qui humiliter quaerunt intelligere quod firmissime credunt.” — V. ö. Ugyanott. Praefatio: „... ad confutandam insipientiam et frangendam duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione ... delectantur.” — Továbbá: CDH. I. Cap. I.

² L. Grabmann, i. m. I. 282. Kétségtelen igazsággal hangsúlyozza ezt a körülményt, — azonban helytelen következtetést támogat velé.

³ Ritter, i. m. II. 324. A tanítványok erre vonatkozó kérése „zeigt, dass wir in der philosophischen Begründung der Glaubenslehren einen Zug seiner Zeit zu erkennen haben.”

⁴ I. m. I. 278. „... diese rationes necessariae, dieses rationelle, von Schrift und Vätern abstrahierende Verfahren (wird man) keines wegs als Kundgebungen rationalistischer Tendenzen erkennen.”

⁵ U. ott 277. „Wir geben mit Bainvel und De Regnon gerne zu, dass Anselm in seinen Ausdrücken manchmal überschwenglich ist. (Bainvel: „Anselme,” Dictionnaire de théologie catholique I. 1346. — De Regnon, Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité II. 23.

van itt szó, hanem főműveinek egész logikai szerkezetéről. Nem érinti megállapításunkat az, hogy „Anselmus előfeltételezi a kijelentés tartalmát, mint kétségbevonhatatlan igazságot”,¹ mert láttuk, mint válik ez a logikai preszuppozíció tisztán pszichológiai előkészületté és mint válik éppen Anselmus legfontosabb gondolatmeneteinél még abban a minőségben is illuzóriussá. Természetes, hogy érvelésének eredményei eleve megvoltak szabva hite által. Egy helyen el is szólja magát, mikor végre belezökkenhet okfejtésével a hittani formulába: „Szeretném már, és talán lehetséges is — mondja — levonni a következtetést, hogy amaz (t. i. a „summa natura”) a szó legigazabb értelmében Atya, emez pedig (a „verbum”) a szó legigazabb értelmében Fiú.”² Az is természetes, hogy ez a beállítottság lépten-nyomon eltakarja előle gondolatmenetének logikai gyöngéit, amelyek miatt egy igazán „hitetlen”, komoly ellenféllel szemben nagyon kétségessé vált volna érveinek meggyőző ereje. De ennek alapján mégsem ismerhetjük el azt, hogy „Anselmus (theologiailag!) apriorisztikus dedukciót, vagyis a pozitív tartalomnak pusztán az ész útján való levezetését nem szándékozott adni, és még kevésbé adott.”³

A fenti idézetekből láttuk, hogy éppen ez volt a szándéka, és — akármilyen legyen is a mi véleményünk sikeréről — ő maga meg volt győződve arról, hogy szándékát valóra is váltotta. Nem egyezik meg Anselmus nyilatkozataival, sem tényleges fejtegetéseivel az az értelmezés, hogy ő „a dogmáknak valószínűségi bizonyítékait akarta csupán szolgáltatni és kimutatni, hogy az ellenvetések nem szükségképpen helytállóak”, — mert ő pozitíve a dogmákat építette fel „rationibus necessariis.”⁴ Ugyanígy egészen téves utra siklik De Vorges is a megállapítással, hogy Anselmus „nyíltan elismeri egyes szakaszaiban, hogy nem tett egyebet, mint hogy kimutatta, hogy hogyan kell lennie a dolognak, anélkül, hogy szabatosan ki tudta volna fejteni, hogy csakugyan úgy is van.”⁵ A szóban forgó

¹ U. ott 274. „Anselm setzt die Offenbarungslehre als unbezweifelbare Wahrheit voraus... Idézi Bainvel-t is (i. h. I. 1343): „Prenant pour acquises les données de la foi...” Ugyanígy Saenz d'Aguirre is, Theologia S. Anselmi II. 17. „Supponit fidem Trinitatis in iis quos erudiendos accipit in hoc opusculo...”

² M. Cap. XLIII. „Vellem jam quidem et forte possem, illum esse verissime Patrem, hoc vero verissime esse Filium, concludere.”

³ Grabmann, i. m. I. 280. idézi Kuhn: Katholische Dogmatik I. 239—244. „... dasz Anselm eine rein aprioristische Deduktion, d. h. eine Ableitung des positiven Inhaltes aus der bloßen Vernunft, weder beabsichtigt, noch viel weniger liefert.”

⁴ De Régnon i. h. „On pourrait dire qu'il s'est uniquement proposé de fournir pour les dogmes des raisons probables et de montrer que les objections ne concluent pas nécessairement.” (Idézi Grabmann i. m. I. 278.)

⁵ I. m. 263. „Il avoue franchement en certains passages qu'il n'a pas fait qu'indiquer ce que les choses doivent être, sans pouvoir expliquer exactement ce qu'elles sont.”

szakaszokban *ellenkezőleg* „inevitabilis“ eredményekről van szó, amiket az értelem „certissime cognoscit“, és csak — amint láttuk — az marad megoldhatatlan feladat a gondolat számára, hogy bebizonyított tételeit minden további konzekvenciákban is ellentmondás nélkül kifejtse.¹

Ha nem állítjuk Anselmust egy későbbi kor által nagy tekintélyre emelt elveknek mértéke alá és nem igyekszünk mindenáron tisztázni őt az alól az ítélet alól, hogy felfogása nem üti meg ezt a mértéket,² lehetetlen másképp jellemezni a tényállást, mint *Baeumker* szavaival: Anselmus „csaknem minden hittételt, még a Szentháromságnak és a megváltásnak egyházi tanait is, az ész posztulátumaiként fejt ki.“³ És pedig nem is úgy áll a dolog, mint ahogy *Hauréau* felfogja, hogy t. i. Anselmus „hajlamai ellenére, a hitetlenek balgatagságára való tekintettel, akiket meg akar győzni, alkalmazza a racionális módszert,“ hanem épen hajlamainak kielégítését találja abban, ha hitét ugyanazzal a módszerrel fejtheti ki önmaga számára, amelyről felteszi, hogy sikeres volna a hitetlenekkel szemben is.⁴

A legcsekélyebb kétség sem homályosíthatná el Anselmus e „törekvéseit a dogmák racionalizálására,“ ha mellettük nem vonulna végig művein ugyanakkor az auktoritás feltétlen elismerése. Mint ahogy szerényen elismeri, hogy okfejtésében lehetnek tévedések s ezért aláveti magát a bírálat „correctio“-jának, ha az „rationabilis“,⁵ ugyanugy aláveti racionális okfejtéseit az auktoritás ellenőrzésének is. „Ha olyasvalamit mondok,“ — írja a *Cur Deus Homo* elején — „amit magasabb tekintély nem erősít meg, még ha úgy látszik is, hogy észokokkal bebizonyítom, az csak abban az értelemben veendő bizonyosnak, hogy jelenleg (interim) így látom a dolgot, amíg Isten valami

¹ M. Cap XXXVI; LXIV; LXV.

² *Endres*: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie 43. elismeri, hogy Anselmus a hit titkaira vonatkozólag olyan képességeket tulajdonít az észnek, ami „der Lehre der Hochscholastik nicht ganz entspricht.“ — *De Regnon* (i. m.): ellenben ez által a szempont által befolyásoltatja magát fentidézett ítéletében: „La mémoire d'un si grand docteur demande qu'on interprète ses expressions dans le sens le plus favorable...“ (Idézve Grabmann i. m. I. 277., ill. 278.)

³ *Baeumker*: Die christliche Philosophie des Mittelalters. 347. „Anselm“ macht fast alle Glaubenssätze, auch die kirchlichen Lehren der Dreieinigkeit und der Erlösung zu Postulaten der Vernunft.“

⁴ *Hauréau* i. m. 200. „Quand saint Anselme emploie la méthode rationnelle, c'est à contre-cœur, et par égard pour la folie der incrédules qu'il travaille à convaincre.“

⁵ CDH. II Cap. XXII. „Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit.“ — U. ily. CV. Prolog. „... si mea sententia veritati repugnare rationabiliter poterit ostendi...“

jobbat nem jelent meg nekem.¹ És csaknem ugyanezekkel a szavakkal találkozunk már a Monologium elején is.² Ez a rezerváció, majdnem szó szerinti megegyezéssel kifejezve két legfontosabb művében, melyek közül az egyik ifjukurára, másik aggkorára esik, talán a legmegkapóbb bizonyysága Anselmus tetőtől talpig való orthodoxiájának. De ez a feltétlen meggyőződés az auktoritás normatív érvényű igazáról, nem dönti meg a racionalis módszerben való bizalmáról mondottakat. Ha beleütköznek az auktoritásba, nem a módszerben volt a hiba, hanem annak alkalmazásában; és az a „jobb valami“, amit „Isten kijelentene“, nem volna más, mint egy tévesnek bizonyult racionalis okfejtés helyett egy másik, helyesebb racionalis okfejtés.

Visszatekintőleg is, akármilyen „rationes necessariae“ vezették is fejtegetéseiben, nem volt nyugodt addig, míg meg nem győződött írásainak a tekintély tanításaival való megegyezéséről. „Gyakran újra meg újra elolvastam ezt az iratot (a Monologiumot), de semmit sem tudtam benne találni, ami ne lenne összhangban a katolikus atyák, és főképen Szent Ágoston írásaival.“³ Abban a levélben, amelyben Lanfrancusnak kikért bírálatára válaszol és ugyanezzel a Szentírással és Augustinus-szal való megegyezéssel fedezi magát, még mélyebb betekintést enged lelkébe: „Semmilyen okoskodásom, ha még oly ellentmondhatatlan lett volna is, nem birt volna rá arra, hogy elsőnek merjem elmondani ezeket.“ Csak „Augustinus tekintélyére támaszkodva“ merete elmondani.⁴

(Szerencsére voltak azért dolgok, amiket meg mert írni „elsőnek“ is, — akár az érettebb kor nagyobb önbizalma, akár talán más tárgyának a „veszélytelenebb“ volta hozta ezt magával. Legérdekesebb példája önálló gondolkozása bátorságának a Cur Deus Homo, amelyben egyházi atyák tekintélyével is támogatható és már hosszú mult hagyományai által szente-

¹ CDH. I. Cap. II. „Si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiat nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet.“ (Ugyanez a „pactum“ szó szerinti, megismételve u. ott. I. Cap. XVIII.)

² M. Cap. I. „Si quid dixero, quod major non monstret auctoritas, sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.“

³ M. Praef. „Quam (Scripturam) ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non Chatholicorum Patrum, et maxime beati Augustini Scriptis cohaereat.“

⁴ Epist. lib. I. 68 „... nulla mihi ratiocinatio, quantumlibet mihi videatur necessaria, persuasisset, ut ea primus dicere praesumerem. Ea enim sic beatus Augustinus in libro 'de Trinitate' suis magnis disputationibus probat, ut eadem quasi mea breviori ratiocinatione inveniens, ejus confisus auctoritate dicerem.“

sitett felfogásokat tol félre könnyedén, hogy helyükbe a maga elméletét állítsa. Nem tulajdonít a régi elméletnek nagyobb súlyt itt, mint amit a megszokás és az elterjedtség kölcsönözhetett neki.¹⁾

A fentebb elmondottak alapján azonban azt hisszük, szükségtelen már hangsúlyoznunk, hogy ez az óvatos és hűséges ragaszkodás a tekintély szavához sok esetben egyszerűen csak *pszichológiai háttér* és egyáltalán nem dönti el egyirányban Anselmus módszerének kérdését. Olyan kérdések felvetésével, mint pl. *De Vorges*-é: „Vajjon eszébe jutott volna-e magának a szent Doctornak ezeket a konkluziókat felállítani, ha előbb nem részesült volna az egyház tanításában?”²⁾ — egy hajszálal sem jutunk közelebb annak a tisztázásához, hogy racionalista volt-e Anselmus vagy nem. Azt kell megnéznünk: *hogyan állította fel konkluzióit.*

Minket vizsgálódásunk arra az — előzetes feltevésünket igazoló — eredményre vezetett, hogy Anselmusnál *megtaláljuk a szigorú orthodoxiájának megfelelő tiszta dogmatikus módszert is, de ugyanugy megtaláljuk az orthodoxia tartalmi érintetlensége mellett erőteljes kibontakozásban a racionalizmus módszerét is.* Nemcsak tartalmilag folyik még össze nála a filozófia és a theologia. Módszer dolgában sincsenek elkülönítve egymástól. Ha az előbbi határ-hiányt inkább a filozófia sinyli meg, az utóbbi csak a theologia hátránya lehet. Filozófiai szempontból kárpótlásnak tekinthető ez a racionalizmus, mely áthatja Anselmus theologiai spekulációját, azért, hogy filozófiai tárgyú gondolatait még nem tudta különválasztani a theologia tárgyaitól.

Ezen a ponton is, a theologiai összefüggések minden zavaró befolyása mellett is, annak bizonyult Anselmus, akinek az előbbieket során megismertük: *az elvont gondolat hatalmában bízó racionalistának.*

¹ CDH I. Cap. VII. „...illud, quod dicere solemus, Deum scilicet debuisse prius per justitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem. . : non video quam vim habebat”

² I. m. 263. „Le Saint Docteur lui-même aurait-il eu l'idée de poser ces conclusions, s'il n'eût reçu préalablement l'enseignement de l'Eglise.”

Az Anselmus filozófiájával foglalkozó fontosabb művek jegyzéke.

I. Az összefoglaló filozófia-történeti művek.

(Dolgozatunkban tekintettel voltunk az Ueberweg—Heinze, Windelband, Erdmann filozófiatörténeti kézikönyvekre.)

II. A filozófia történetének valamely Anselmust érintő részét felölelő művek:

*Baeumker Cl. Die europäische Philosophie des Mittelalters. Kultur der Gegenwart (P. Hinneberg) I. 5. 1909.

Deussen P., Die Philosophie des Mittelalters.

Endres J. A. Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande. München 1908.

*Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg 1909.

*Hauréau B., De la philosophie scolastique. Paris 1850.

*Hauréau B., Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872.

Kaulich W., Geschichte der scholastischen Philosophie. Prag 1863.

Picavet Fr., Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris 1913.

*Picavet Fr., Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.

*Ritter H., Geschichte der christlichen Philosophie II. Hamburg 1841.

*Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande II. Leipzig 1861.

*Stöckl A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters Mainz 1864.

*Willmann O., Geschichte des Idealismus. II. Braunschweig 1896.

*de Wulf M., Histoire de la philosophie médiévale. Louvain 1905. — Eisler R. német fordításában Tübingen 1913.

III. Anselmust összefoglalóan tárgyaló művek:

Bainvel, Anselme. Dictionn. de théol. cath. I.

*Franck G. F., Anselm von Canterbury Tübingen 1842.

Hasse F. R. Anselm von Canterbury. Leipzig 1822.

*Kunze: Anselm. Praelenz. für prot. Theol. u. Kirche (Herzog—Hanck.)

Möhler, Anselm, Erzbischof von Canterbury. Theol. Quartalschrift Tübingen 1827—8.

*Ragey P., Histoire de St Anselme. Paris 1890.

de Rémusat Ch., Saint Anselme de Cantorbéry. Paris 1853.

Rigg J. M., S. Anselm of Canterbury. London 1896.

Rule M., Life and times of S. Anselm. London 1883.

Vigna, Sant' Anselmo filosofo. Milano 1899.

*de Vorges D., Saint Anselme Paris 1901.

van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de St Anselme de Cantorbéry. Bruxelles 1875.

IV. Anselmus filozófiájának valamely részletét tárgyaló művek:

Abroell, S. Anselmus Cantuarensis de mutuo fidei et rationis consortio. Würzburg 1864.

Adehoch B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Ph. Jb. VIII. 1895., IX. 1896., X. 1897.

- Adehoch B., Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises. U. ott. XVI. 1903.
- *Antal Géza, Anselmus és az ontológiai bizonyíték. Dunántuli Prot. Lap. I. 21—24. 1890.
- *Baeumker Cl., Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Beiträge. X. 6.
- *Baeumker Cl., Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Beiträge III. 2. 1908.
- Baeumker Cl., Roscelin und Sanct Anselm. U. ott. XX. 1907.
- Becker J. B., Der Satz des hl. Anselm: Credo ut intelligam, in seiner Bedeutung und Tragweite. Ph. Jb. XIX. 1906.
- Bouchittée H., Le rationalisme chrétien à la fin du XI^e siècle. Paris 1842.
- *Daniels Aug., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jh. Mit bes. Ber. des Argumentes im Proslogium des hl. Anselm. Beiträge VIII. 1—2. 1909.
- Dräseke J., Zu Anselms Monologium und Proslogium. Neue kirchliche Zeitschrift (G. Holzhauser) XI. 1900.
- *Dräseke J., Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Eriugena. Zeitschr. f. wissensch. Theologie 50. 1907.
- Van Endert K., Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit bes. Ber. des hl. Augustin. Freiburg 1869.
- Esser M., Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte. Bonn 1905.
- *Fischer J., Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Beiträge X. 3. 1911.
- Geyser J., Zum Beweise Gottes aus dem Begriffe Gottes. Ph. Jb. XVII.
- *Grunwald G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge. VI. 3. 1907.
- Heitz Th., La philosophie et la foi chez les mystiques du XI. siècle. Revue de Sciences philos. et theol. II. 1908.
- *Kaszás M. R., A lénytani érv. Hittudományi Folyóirat XVIII. 1907.
- Köstlin J., Die Beweise für das Dasein Gottes. Theol. Studien und Kritiken. 1875.
- Löwe J. H., Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Abhdl. d. kgl. böhm. Ges. der Wissensch. VI. 8.
- Ragey. L'argument de St Anselme.
- Ragey. St Anselme, sa vie
- *Reiners J., Der Nominalismus in der Frühscholastik. Beiträge VIII. 5. 1910.
- Reuter, Geschichte der Aufklärung des Mittelalters. 1873—5.
- *Schütz A., Az Isten-bizonyítás logikája. Hittudományi Folyóirat. XXIV. 1913.
- *Trikál J., Tanulmányok a középkor ker. bölcseletéről. Hittudományi Folyóirat. XXIV. 1913.
- Verweyen J., Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg 1909.

Rövidítések: Ph. Jb. = Philosophisches Jahrbuch (Gutberlet C. — Görres-Gesellschaft)

Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Baeumker Cl.)

A *-gal megjelölt műveket felhasználtuk tanulmányunkhoz.

A fenti bibliográfia nem tart igényt a teljességre. Egészen figyelmen kívül hagyja az Anselmussal theologiai szempontból foglalkozó műveket.

**Anselmusnak e dolgozatban tárgyalt művei és címüknek
az idézetekben használt rövidítései.**

Monologium. (Exemplum meditandi de fidei ratione. — De divinitatis essentia.)	M.
Proslogium. (Fides quaerens intellectum. — De Dei existentia.)	P.
Liber Apologeticus Contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente.	LAp.
Dialogus de Grammatico.	Gr.
Dialogus de Veritate.	V.
Dialogus de Libero Arbitrio.	LA.
Dialogus de Casu Diaboli.	CD.
Liber De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi, contra blasphemias Ruzelini, sive Roscelini	FTr.
De Processione Spiritus Sancti, contra Graecos liber.	PrSS.
Cur Deus Homo. (Libri duo.)	CDH.
De Conceptu Virginali et Originali Peccato.	CV.
De Voluntate.	Vol.
Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis, nec non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio.	C.

Anselmus műveit a Gerberon G. által (Paris, 1675.) készített első nyomtatott kiadás alapján felvette a *Migne: Patres Latini* sorozat 158/9. sz. kötetében.



