



Turay Alfréd

A KÖZÉPKORI BÖLCSELET

A filozófia története II.

A filozófia története II. • A középkori bölcsélet

A filozófia története II.

A KÖZÉPKORI BÖLCSELET

Írta
TURAY ALFRÉD

Írta
Turay Alfréd

Szerkesztette és lektorálta
Bálint Erzsébet

Felelős kiadó
© Turay Alfréd

ISBN 978-615-01-8117-2

E-könyv [PDF]

2023

BEVEZETÉS

A középkori bölcselet jellemzése, főbb korszakai és irányzatai

Középkoron a történészek általában az 5-15. századok időszakát értik. Európában ezt az időszakot keresztény középkornak is nevezik, mert a kontinensen ekkor terjedt el a kereszténység, s ekkor alakultak ki a kereszténység különféle egyházi intézményei.

Filozófiatörténeti szempontból e kor fő jellemzője a keresztény vallás és a filozófia, a hit (lat. *fides*) és az értelem (lat. *ratio*) párbeszéde volt.

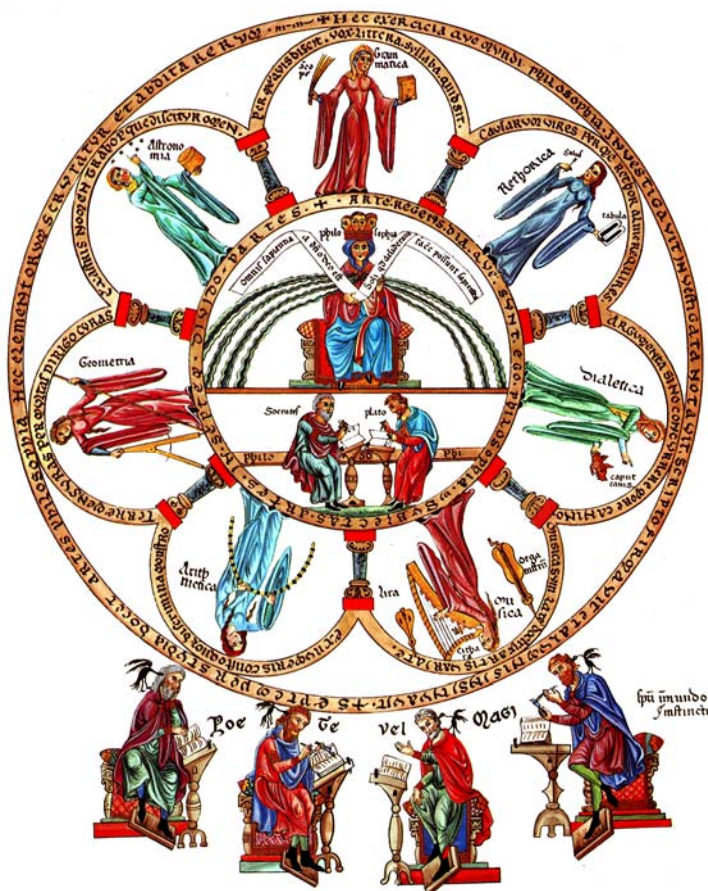
A végső okokat és magyarázatokat kereső filozófusok minden korban az emberi lét nagy kérdéseire igyekeztek válaszolni: Honnan ered a világ s a benne élő ember? Mi az emberi lét értelme és célja? Mi az emberi szabadság és a szenvedés értelme? stb. E kérdések megválaszolásakor már az ókori filozófusok is vallási előfeltevésekből indultak ki. Bevallottan vagy kimondatlanul (bizonyítás hiányában, azaz hittel) előfeltételezték: létezik valamiféle istenség; a mindenség és az ember az isteni világból származik; az emberi lét értelmére és végső céljára vonatkozó kérdéseket feltehetően ez az istenség világítja meg; stb. Ilyen értelemben már az ókori filozófiát is a hit és az értelem párbeszédének tekinthetjük.

A középkori nyugati filozófiában folytatódott ez a párbeszéd, de a vallási előfeltevések ebben az időszakban elsősorban a kereszténységből eredtek. A középkori bölcselelők – az arab és a zsidó filozófusoktól eltekintve – azon fáradoztak, hogy a keresztény hit által felkínált tanításokat filozófiai fogalmakkal világítsák meg, értelmezzék, illetve amennyire lehet, bölcseleti úton igazolják a keresztény igazságok hihetőségét (lat. *credibilitas*) és hiendőségét (lat. *credenditas*). A középkori bölcseletet tehát úgy jellemezhetjük, mint valamiféle gyümölcsöző párbeszédet, amelyet a keresztény vallási tanításokat az isteni kinyilatkoztatás fényében vizsgáló teológusok és a valóságot az ész természetes fényében magyarázó filozófusok folytattak egymással.

A filozófia és a keresztény vallás párbeszédének legfontosabb színterei az egyház és a keresztény világi uralkodók által alapított és fenntartott közép- és felsőfokú oktatási intézmények, a különféle iskolatípusok voltak. Ezek közé az iskolatípusok közé tartozott a 6. századtól kezdve a kolostori, a 9. századtól

kezdődően a káptalani, a székesegyházi, illetve a plébániai iskola, a 11. századtól pedig az ifjúság felsőfokú tudományos képzését szolgáló egyetem (lat. *universitas, studium generale*).

Az oktatási intézményekben a fiatalok életkorához igazítva többnyire a „hét szabad művészetre” oktatták az ifjúságot. A hét szabad művészet (lat. *septem artes liberales*) valójában – már a görög filozófiában megjelent – hét tudományterület vagy művészet (lat. *ars*). Az elnevezésben szereplő „szabad” (lat. *liberalis*) jelző Senecától († 65) ered, aki egyik levelében megjegyzi, hogy a kétkezi mesterséget művelő rabszolgákkal szemben ezek a szabad embereket (lat. *homines liberales*) megillető és a hozzájuk méltó mesterségek, illetve művészetek.¹



A hét szabad művészetet ábrázoló 12. századi miniatúra: a középpontban a felső félkörben a Filozófia allegorikus nőalakja látható, akinek oldalából hét sugár árad. Az alsó félkör Szókratész és Platón alakját ábrázolja. A külső körben jelennek meg a hét szabad művészet allegorikus figurái tudományuk egy-egy szimbólumával.

Ezekről a szabad művészetekről már az afrikai származású író, Martianus Capella (5. sz.) is említést tett, aki egyik írásában² felsorolta a grammatika (latin nyelvtan), a dialektika (a gondolatok szabatos szóbeli kifejezése), a retorika (szónoklattan), az aritmetika (számтан), a muzsika (a zene matematikai viszonyainak elmélete), a geometria (mérőtan), valamint az asztronómia (csillagászat) tudományterületeit, és egy-egy fejezetben összefoglalta témáikat.

Az említett „művészetek” részletes leírása a római államférfitől, F. M. Aurelius Cassiodorustól († 580 körül) maradt ránk. Ő két csoportra osztotta e tudományterületeket. Az egyik csoportnak a „hármass út” (lat. *trivium*) nevet adta. Ebbe a csoportba a nyelvi vagy beszéddel foglalkozó tudományokat (grammatika, dialektika, retorika) sorolta. A másik csoport neve a „négyes út” (lat. *quadrivium*) lett. Ebbe a csoportba sorolta a reáltudományokat (aritmetika, zene, geometria és asztronómia).³ – A tudományok e hetes felosztása a Karolingok alatt terjedt el, jórészt az angol származású teológus, Alcuin († 804) hatására, aki Nagy Károly udvarában legfőbb tanácsadóként tevékenykedett.

A középkori bölcselet történetének főbb korszakai, illetve irányzatai a következők voltak:

- A kései patrisztikus kor (5-6. sz.)
- A skolasztika kialakulása (9-12. sz.)
- A középkori iszlám bölcselet (9-12. sz.)
- A középkori zsidó filozófia (11-12. sz.)
- A skolasztika virágkora (13. sz.)
- A misztika és a nominalizmus a kései skolasztika időszakában (14. sz.)

Irodalom a Bevezetéshez, forrásmunkák:

- Seneca: *Epistulae*. In: *The latin library*.
 Online: <https://www.thelatinlibrary.com/sen.html>
- Pecz Vilmos (szerk.): *Ókori Lexikon I-IV*. Bp., 1902, Franklin.
 Online: <http://mek.niif.hu/03400/03410/#>
- Hicks, A.: *Martianus Capella and the Liberal Arts*. In: Townsend, D. – Hexter, R. (szerk.): *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*. New York, 2012, Oxford University Press. Online: https://www.academia.edu/42381887/Martianus_Capella_and_the_Liberal_Arts
- Cassiodorus, F. M. A.: *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Oxford, 1937, Clarendon. Online: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0484-0585_Cassiodorus_Institutiones_Divinarum_Saecularium_Litterarum_LT.pdf

I.

A KÉSEI PATRISZTIKUS KOR

A KÉSEI PATRISZTIKUS KOR FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A patrisztikus kor az egyházatyákról (lat. *patres ecclesiae*) kapta nevét. Az egyházatyák azok az 1. és 8. század között élő keresztény írók, akik arra törekedtek, hogy a keresztény tanokat a filozófia segítségével védelmezzék, illetve e tanítások hihető voltát bölcsesileg is alátámasszák. A patrisztikus kor első szakasza a 325-ös Nikaiai Zsinatig terjedő időszak, kései szakasza pedig a középkorba átnyúló évszázadok ideje. Mivel az egyetemes történetírás középkoron az 5. századtól a 15. századig terjedő időtávot érti, ezért a kései patrisztikus kor (5-6. század) már a középkorhoz, vagy legalábbis az ókor és a középkor elmosódó határához tartozó időszak. Ennek a kornak kiemelkedő keresztény bölcselői közé tartoztak: Szent Ágoston (4-5. sz.), M. S. Boethius (5-6. sz.) és Areopagita Dénes (5-6. sz.).

I.1 SZENT ÁGOSTON BÖLCSELETE

1. Élete és művei

Szent Ágoston (Aurelius Augustinus) az észak-afrikai Tagaste helységében 354-ben született, és az észak-afrikai Hippon városának püspökeként halt meg 430-ban. Bár elsősorban teológus volt, írásait filozófiai eszmefuttatások szövik át, s ezért a filozófia történetében is a kiemelkedő gondolkodók közé sorolják személyét.

Ágoston pogány-keresztény családban született. Apja pogány ember volt, aki csak röviddel halála előtt vette föl a keresztiséget, édesanyja, Mónika, keresztény család sarja. Az anya valóságos szellemben igyekezett nevelni fiát, akit azonban korabeli szokás szerint gyermekkorában még nem kereszteltek meg.

16 éves korában Karthágóba került, ahol retorikai tanulmányokat folytatott. Érzékies természetének és a kikötőváros szabados életének hatásaként teljesen elszakadt édesanyja hitétől. Együtt élt egy nővel, akitől fiúgyermek (Adeodatus) született. Kicsapongó élete ellenére is sikeres volt azonban tanulmányaiiban. – 19 éves korában M. T. Cicero († Kr. e. 43) egyik művének olvasása keltette fel benne a filozófia iránti érdeklődést. Figyelme először a manicheizmus felé fordult. Ez a perzsiai Mani (3. sz.) nevéhez fűződő, iráni, buddhista és keresztény elemekből vegyített keverékvallás dualizmust hirdetett. Azt tanította, hogy az örök és abszolút jóval (a világosság által jelképezett Ahura Mazdával) szemben áll az örök és abszolút rossz (a sötétség által szimbolizált Ahriman). Ez a két isteni ősforrás harcban áll egymással: a sötétség a világosságból részecskéket ragad magához, ebből keletkezik a világ, mely a sötétség és a világosság keveréke. A világhoz tartozik az ember is, akinek lelke (világosság) a testhez (sötétség) van kötve. Hogy az embert a sötétség rabságából megváltsa, Ahura Mazda követeket küldött az emberekhez: Buddhát, Zoroasztert, Jézust és végül az igazi apostolt, Manit. A megváltást csak a legszigorúbb önmegtadadással lehet elérni: ezért le kell mondani a házasságról, nem szabad növényt vagy állatot elpusztítani, és vegetáriánusként kell élni. – Ezt a tanítást Ágoston egy ideig magasabb rendűnek tartotta, mint a keresztény tanokat.

383-ban Karthágóban találkozott egy Faustus nevű manicheus püspökkel. Ez a találkozás megingatta őt a manicheista tan elfogadásában. A püspök ugyanis nem tudott kielégítő választ adni Ágoston kérdéseire: Mi a bizonyosság forrása? Miért van a jó és a rossz harca? stb. Ugyanebben az évben Rómába utazott, ahol retorikai iskolát nyitott. Ám csalódott tanítványaiban, és anyagi nehézségei is támadtak.



SZENT ÁGOSTON

384-ben Ágoston retorikatanári állást kapott Milánóban. A külső biztonság elnyerése ellenére is mélyültek azonban belső krízisei, erősödtek lelki vívódásai. Lelki egyensúlyának helyreállása szempontjából döntő jelentőségű volt az, hogy megismerkedett Ambrussal, Milánó püspökével. Csodálta a püspök személyiségét, és lelkesen hallgatta beszédeit. Érzékes természete azonban eleinte még akadályozta őt abban, hogy elfogadja a kereszténységet: gyermekének anyja helyébe újabb nőt vett magához. Mindenesetre Ambrus beszédei nem maradtak hatás nélkül lelkében.

A kereszténység elfogadásában az újplatonizmussal való ismerkedés segítette az ifjút. Egy idős pap felhívta figyelmét a János-prológuisban levő Logosz-tan és a plótinuszi tanítás hasonlóságaira. Ez a pap egyben a páli levelek iránt is felkeltette érdeklődését azzal az útmutatással, hogy az ember nem egyéni teljesítménye által, hanem csak a kegyelem erejében juthat közelebb Istenhez. A belső vívódások és a külső segítségek eredményeként Ágoston 386-ban megtért. Erről az eseményről egyik művében így számolt be: Házának kertjében üldögélve a falon kívülről gyermekhangot hallott: Vedd és olvasd! (lat. *Tolle, lege!*) Ekkor taláломra felütötte az Újszövetséget, és a Róm 13,13–14 olvasása megpecsételte a keresztény hitre térését.¹

Felhagyott a tanítással, lemondott a hírnévről, a gazdagságról, a házasságról, s az önmegtartóztató, aszketikus életet választotta. 387 húsvétján Adeodatusszal és egy barátjával együtt Milánóban Ambrus kezéből fölvette a keresztséget. Néhány hónappal később, az Afrikába való visszatérés előtt Ostiában meghalt édesanyja.² Afrikában Ágoston néhány barátjával együtt Tagastéba költözött, ahol szerzetesi közösséget alapítva visszavonultan élt. A nép és a hippói Valerius püspök kívánságára – jóllehet vonakodva – 390-ben pappá szenteltette magát. Új fejezet kezdődött életében. Lelkipásztori feladatai következtében érdeklődése egyre inkább a teológia felé fordult. 397-ben Hippo püspökévé szentelték, és haláláig, 430-ig ezt a tisztelet töltötte be.

Főpásztorként Ágoston megkezdte a manicheizmus, a donatizmus és a pelagianizmus elleni szellemi harcát.

A donatisták egy Donatus nevű karthágói püspök († 355 körül) követői. Ők azt tanították, hogy a keresztényüldözések folyamán hitüket elhagyó papok szentelése érvénytelenné vált. S mivel úgy vélték, hogy a szentség érvénye a szentséget kiszolgáltató pap erkölcsi feddhetetlenségétől is függ, azt tanították: a szakadarak által kiszolgáltató szentségeket újból ki kell szolgáltató. Eleinte megismételték a hitehagyók által kiszolgáltató keresztséget. Később ezt a gyakorlatot elhagyták, de továbbra is hangoztatták, hogy a hitüket elhagyó személyek papszentelése a hit elhagyásával érvényét veszítette.

A pelagianizmus Pelágiuszról († 418 körül), arról az ír származású világi szerzetesről kapta nevét, aki a 4. század vége felé Rómában, majd Észak-Afrika területén is terjesztette eszméit. Tanításával azt a benyomást keltette, hogy tévednek azok, akik az üdvösség elnyerésének tekintetében eltúlozzák az üdvösség ajándék jellegét, s elhanyagolják az emberi akarat szerepét. Úgy vélte, az üdvösség elnyeréséhez az isteni kegyelem (az Istentől ajándékba adott üdvöztető segítség) csak annyiban szükséges, hogy megkönnyíti az üdvösségre törekvő emberi akarat tevékenységét. Pelágiusz nem fogadta el teljességgel az áteredő bűn örökletes voltára vonatkozó keresztény tanítást sem. Úgy gondolta, hogy az első ember bűnének következményei nem valóságosan fertőzték meg az utódai életét: Ádám a bűnével csak annyiban ártott, hogy rossz példát adott az utána élő embereknek.

Művei: Ágoston rendkívül termékeny író volt, és hatalmas életművet hagyott hátra. A Visszavonások (lat. *Retractationes*) című alkotásában 427-ig terjedően 93 írásáról tesz említést, és ezekben nincsenek benne prédikációi és levelei. Az Ágoston említette művekből 10 kivételével mind ránk maradt: ezek a Patrologia Latina 32-től 47-ig terjedő kötetekben találhatók.³

A Patrologia Latina (rövidítve PL) egy 1841 és 1855 között összeállított nagy terjedelmű, 221 kötetes gyűjtemény, amely latin nyelvű keresztény egyházi személyek írásait tartalmazza a 3. századtól kezdve a 13. századig. Összeállítója Jacques Paul Migne.

E hatalmas életműből a jelentősebb alkotások a következők: *Contra Academicos* (Az akadémikusok ellen), *De beata vita* (A boldog életéről), *De ordine* (A rendről), *De musica* (A zenéről), *Soliloquia* (Beszélgetések önmagammal), *De immortalitate animae* (A lélek halhatatlanságáról), *De libero arbitrio* (A szabad akaratról), *De diversis quaestionibus* (Különbféle kérdésekről), *De Genesi contra Manicheos* (A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen), *Contra Faustum manichaeum* (A manicheus Faustus ellen), *De vera religione* (Az igaz vallásról), *Psalmus abecedarius contra pater Donati* (Ábécés zsoltár Donatus atya ellen), *Confessiones* (Vallomások), *De Trinitate* (A Szentháromságról), *De doctrina christiana* (A keresztény tanításról), *De Genesi ad litteram* (A Genezisről szó szerinti értelemben), *De catechizandis rudibus* (A műveletlenek hitoktatásáról), *De civitate Dei* (Az Isten államáról; más fordításban: Az Isten városáról; megj.: lat. *civitas*: a görög városállam, azaz polisz értelmében vett állam vagy város), *Enarrationes in Psalmos* (Zsoltármagyarázatok), *De gratia et libero arbitrio* (A kegyelemről és a szabad akaratról), *De quantitate animae* (A lélek mennyisége), *De moribus ecclesiae* (Az egyház erkölceiről), *De anima et eius origine* (A lélekről és eredetéről), *De fide et symbolo* (A hitről és a hitvallásról), *Enchiridion* (Kézikönyv), *Epistolae* (Levelek), *Sermones* (Prédikációk), *Retractationes* (Visszavonások).

2. Ágoston tanítása az emberi megismerésről

A biztos megismerés lehetőségét tagadó szkeptikusokkal szemben Ágoston azt állítja, hogy sok dologban bizonyosságra lehet jutni. Lehet, hogy ismereteimben sok tekintetben csalatkozom. „Ám ha csalódom, vagyok. Mert aki nincs, csalatkozni sem tud.”⁴

Arra utal, hogy ha valaki azt állítja, nincs igazság, ellentmondásba kerül önmagával: egyetlen mondaton belül azt állítja, hogy nincs igazság, ugyanakkor ezt az állítást igaznak tartja. Egyszerre tagad valamit (nincs igazság), s állítja ugyanezt (van igazság).



Ágoston az emberi megismerésnek három fokát különbözteti meg: az érzékelést, a tudományt és a bölcsességet.

A megismerés legalacsonyabb foka az érzékelés (lat. *sentire*). Az érzékelés, amelyet a lélek érzéki képességei alapján hajt végre, a lélek részéről tevékenység, s csak a test részéről elszenvedés. Az érzékelő ismeret hiányossága az érzékek és az érzékelhető tárgyak változékonyságára vezethető vissza. Ágoston szerint az érzékek nem csapnak be bennünket. Legfeljebb mi csapjuk be önmagunkat, ha úgy gondoljuk, hogy a dolgok a valóságban is úgy vannak, mint ahogy az érzékek közvetítik őket (például: úgy ítéljük, hogy a vízbe merülő evezőlapát valóban olyan törött, mint amilyennek az érzékek mutatják). – A tudomány (lat. *scientia*) az alacsonyabb rendű értelem (lat. *ratio inferior*) műve. Ez az ismeretmód az e világi dolgokra és gyakorlatokra vonatkozó értelmi ismeret.⁵ Ezt az ismeretmódot Ágoston nem elemzi. Feltételezi azonban, hogy a lélek az alacsonyabb rendű értelem képessége által a testi dolgokról az érzékszerveken keresztül szerez ismeretet. Arisztotelészhez hasonlóan azt mondja: az érzékelhetőben ragadjuk meg az érthető tartalmat, s ezt elvonatoztatva fogalommal alakítjuk.⁶ – A bölcsesség (lat. *sapientia*) a magasabb rendű értelem (lat. *ratio superior*) vagy szellem (lat. *mens*) lelki képességének világához tartozó ismeretmód: az örök ideákra vonatkozó és vonatkoztató szemlélődő tudás. A magasabb rendű értelem feladata az, hogy ítéletet mondjon a testi jelenségekről, mégpedig az örök anyagtalan minták alapján. Ezek a minták a platóni ideák, amelyek nem az emberi szellem alkotásai, hanem felette állnak. Az emberi szellem ugyanis változékonny, s ha az ideák az ember alkotásai volnának, maguk is változékonnyak lennének.⁷ Ágoston szerint az ideák alapján tájékozódunk. A geometria művelője például tud a tökéletes körről, az egyenesről stb., s ezek alapján ítél a megközelítően tökéletes körről, egyenesről stb. A világban nincs feltétlen bölcsesség, boldogság, ennek ellenére tudunk a feltétlen bölcsességről, boldogságról.⁸ Amikor azt mondjuk valamiről, hogy nem elég fehér, nem eléggé négyzet alakú stb., vagy azt állítjuk valakiről, hogy nem eléggé tehetséges vagy nem eléggé szelíd, valamiképpen az ideák alapján ítélünk.⁹ – Az ideák alapján való tájékozódást Ágoston a megvilágítás (lat. *illuminatio*) névvel illeti: az örök és változatlan minták megvilágítják szellemünket, azaz lehetővé teszik, hogy az eszmék tökéletessége alapján ítélhessük meg, illetve rangsoroljuk földi dolgainkat.

3. Tanítása Istenről

Jóllehet Ágoston a kozmoszból kiinduló istenbizonyításokat (a külső utat) is használja Isten létének igazolására,¹⁰ kedvesebb számára az ember világából kiinduló (belső) út. Érvei nem annyira bizonyítékok, mint inkább a vallási tapasztalat értelmezései. Gondolatmenetét mindenütt a „higgy, hogy szellemi

belátásra juss” (lat. *crede ut intelligas*)¹¹ dialektikája jellemzi. A hit kifejezés ebben a felszólításban a nyitottságra, illetve az elmélyülésre utal. A nem hívő embertől azt kéri, ne zárja ki eleve, hogy Isten létezik: ugyanis „csak az alkalmas Isten megismerésére, aki először hiszi is azt, amit majd később megismer”.¹² A hívő ember esetében a hit kifejezés az elmélyülésre szólít fel. Erről beszél Ágoston, amikor kijelenti: szeretnénk tudni és belátni is azt, amit hiszünk.¹³

Az istenbizonyítás belső útjának vezérlő elvét így fogalmazza meg: „Ne keresd kívül, fordulj vissza tenmagadhoz, az ember bensejében lakik az igazság. Ha pedig azt látnád, hogy saját természeted is változik, akkor emelkedj tenmagad fölé.”¹⁴ Ezt a vezérelvet követve fogalmazza meg Ágoston az igazság kereséséből, a boldogságvágyból és az esztétikai élményből kiinduló istenérveit.

a) Az igazság kereséséből kiinduló istenérv

Az igazság nem csupán a logikailag helyes vagy a valóságnak megfelelő állítás, hanem a lét megvilágítottsága: a belátható valóság és a belátó szellem egysége. Olyan élmény, amelyben az ész tudati fénye feltárja azt, ami van.¹⁵

Az istenérv logikája:

1. Az emberek szeretik az igazságot, hisz nem akarják megcsalásukat. A feltétlen és teljes igazságról is tudnak, mert valamiképpen ott van emlékezetükben.¹⁶

2. Az igazság elemi szinten már az érzékelésben jelen van, hiszen az érzékek is megmutatnak valamit abból, ami van. Az érzékek azonban csak a változó valóság felszínét érintik: maguk is változékonyak, s nem tudnak önmagukról. Az emberi szellem önmagáról való tudásában teljesebb módon valósul meg az igazság, mint az érzékek szintjén. Az öntudatban a szellem közvetlenül megragadja önmagát, a lét fénylő módon van jelen önmagának: „az ész ugyanis semmit nem ismer annyira, mint ami jelen van előtte. De az ész számára semmi sincs annyira jelen, mint önmaga.”¹⁷ Ez az önmagánál levő lét és bizonyosság teszi lehetővé a szellemnek azt, hogy az érzékelés és érzéki dolgok valóságáról ítéljen.

3. Az emberi szellem azonban nem örök, és maga is változó valóság. Ugyanakkor tudatában van annak is, hogy önmagát és a dolgokat a változatlan, örök és szükségszerű ideák alapján ítéli meg. Ahhoz, hogy ezeknek az örök ideáknak forrását megtalálhassa, önmaga fölé kell hatolnia. A befelé forduló és saját lelkén is túllépő ember megtapasztalhatja azt, hogy „van egy változatlan Igazság, ami minden változhatatlanul igazat magában foglal, és amit nem lehet sem a te, sem az én, sem pedig bárki tulajdonának nevezni, hanem mindenki számára, aki a változhatatlanul igaz dolgokat szemléli, valamiféle csodálatosan titkos, de azért elérhető fény gyanánt van jelen, és így is mutatkozik meg.”¹⁸ Ezt a feltétlen igazságot nevezi Ágoston Istennek, akinek megtalálásáról így ír: „Te pedig

bensőbb voltál legbensőbb valómnál, s emelkedettebb lelkem magaslatainál.”¹⁹ Isten „az Igazság, akiben, akitől és aki által igaz minden, ami igaz”.²⁰

b) A boldogságvágyból kiinduló istenért

Ágoston megfogalmazásában a boldogság valamennyi kíváncsós dolog teljessége.²¹ A teljes boldogság két fontos feltétele: az elért jó változatlansága, s az a biztonságérzet, hogy nem veszíthetjük el.²² Ezért ha az ember a teljes boldogságot akarja, „akkor a halhatatlanságot is akarja, másképpen nem lehet boldog”.²³

Az istenért logikája:

1. Minden ember boldog akar lenni: „Nem boldog életre kíváncsós-e minden ember? Egyáltalán akad-e ellenkezője?”²⁴ Valamiképpen a feltétlen boldogságról is tudunk, mert egyébként nem törekednénk feléje.²⁵

2. A teljes boldogság nem található meg a földi javak élvezésében és használatában. Mindenki keresi a boldogságot, de nem mindenki keresi megfelelő módon: vannak, akik a lelki kiválóságban, mások a testi élvezetben, ismét mások mindkettőben vagy különféle dolgokban látják.²⁶ Ezek a javak azonban nem tesznek hiánytalanul boldoggá: „Keressétek, amit kerestek, de nem ott található, ahol keresitek. Boldog élet felé loholtok a halál országában, de nincs ott boldog élet.”²⁷ „Vándorutunkon is találunk megfelelő jeleket, amelyek figyelmeztetnek, hogy nem itt van, amit keresünk, hanem ezektől fel kell emelkednünk ahhoz, amit valahogy már mérlegelünk is, hiszen különben nem keresnénk.”²⁸

A Vallomásokban így fogalmazza meg ugyanezt a felismerést: „Magadnak teremtetted bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned.”²⁹

3. Az érv konklúziója: a paradox helyzetnek, hogy tudniillik csillapíthatatlan vágygal keressük a boldogságot, jóllehet a földi életben nem találjuk, végső magyarázata az, hogy a feltétlen boldogság vonzásában élünk. Ezért mondja Ágoston: Isten „a Boldogság, akiben, akitől és aki által boldog minden, ami boldog”.³⁰ A befelé forduló ember megtapasztalhatja azt, hogy a lelket felülmúló, de a lélekben titokzatos módon jelenvaló Isten az ember élete és boldogsága.³¹ Isten titokzatos fényként, boldogító ölelésként van jelen a lélek életében. Ágoston így ír erről a tapasztalatról: „Mit szeretek, amikor Téged szeretlek? Nem szépséges testi formát. Nem az idő kellemét, és nem a szemnek oly barátságos fény ragyogását. Nem a különféle énekek andalító dallamát. Nem virágszirmok, kenetek és fűszerek bódító illatát. Nem mannát és mézet. Nem az ölelésre kínálkozó test idomait. Nem ezeket szeretem, midőn Istenemet szeretem. És mégis, valami fényt, valamiféle dallamot, illatot, ételt és ölelést szeretek, ha Istenemet szeretem. Ő az én belsőbb emberem fénye, dallama, illata, eledele és ölelése. Oly fényt sugároz lelkem mélyén, amelyet semmiféle hely magába nem fogad. Dallam csendül ott, és ezt nem sodorja el az idő. Illat terjeng ott, és ezt nem kuszálja szét a játékos szellő. Íz kínálkozik, mellyel nem tud betelni sem-

miféle falánkság. Ragaszkodás van ott, és ezt nem marcangolja szét a ráúnás. Ez az, amit szeretek, ha Istenemet szeretem.”³²

Megjegyzés: Ágoston nem állítja azt, hogy mindenki világosan felismeri boldogságvágyának végső célját. A feltétlen boldogságra, vagyis az Istenre irányuló vágy az emberi természettel adott törekvés, s ennyiben tévedhetetlen.³³ Minthogy azonban Isten homályba burkolódik, az embernek lehetősége van a tévedésre: „amennyiben minden ember a boldog életre vágyakozik, ennyiben nem téved. Ha azonban valaki nem azt az életutat követi, amely a Boldogságra vezet, ... téved.”³⁴

c) Az esztétikai istenérv

Ágoston meghatározása szerint a szép az, ami gyönyörködtet.³⁵ A szépség jellemzője az egység és a tökéletes összhang, aminek alapja az, hogy az arisztotelészi értelemben vett forma átragyog az érzékelhető adatokon.³⁶

Az esztétikai istenérv logikája:

1. A létezők szépsége adottság: „Kérdezd a szépséges eget, kérdezd a tenger szépségét, kérdezd a mindenütt áramló és terjengő levegő szépségét, kérdezd az égbolt csodáját és a csillagok rendjét; ... kérdezd ezeket, s mindannyian így fognak felelni: nézd csak, milyen szépek vagyunk!”³⁷ Esztétikai ítéleteink arról tanúskodnak, hogy valamiképpen a feltétlen szépségről is tudunk.³⁸

2. A feltétlen szépség nem található meg a világban. Az érzékek egyoldalúan, töredékesen mutatják meg a létezők szépségét, s nem tudnak arról, hogy a lélek rendelkezik valódi szépséggel, s nem a test.³⁹ A lélek nemcsak szép, hanem a szépség belső bírója, az arányok felügyelője. Ám a lélek nem önmaga szépsége alapján ítéli meg a dolgok szépségét, hanem valamiféle feltétlen szépséghez viszonyítja ezeket.

3. Az érv konklúziója az, hogy az ember a lelkében tükröződő örök szépség alapján ítéli meg a dolgokat: „Bármi gyönyörködtet a testben és felajzza az érzékeket, lásd a sokféleséget, keresd az eredetét, szállj magadba, majd értsd meg: amit érzékelsz, helyeselni vagy helyteleníteni csak abból tudod, hogy megvan benned a szépségnek oly szabálya, amelyhez viszonyíthatod a külső érzéki benyomást.”⁴⁰ Ez a szabály azonban az örök arálynak visszfénye a lélekben.⁴¹ Az „örök arányt” Ágoston Istennek nevezi, és ezért mondja: Isten „maga a jóság és a szépség, akiben, akitől és aki által jó és szép minden, ami jó és szép”.⁴² A befelé forduló ember Ágostonhoz hasonlóan fölfedezheti a lelkére sugárzó örök Szépség jelenvalóságát: „éppen olyan régi, mint örökkön új Szépség; s későn gyulladt föl szereteted bennem. Íme, belül voltál, én pedig kívül és kint kerestelek. Szépséges világodnak én rútságommal rohantam neki. Velem voltál, de én nem voltam Veled. Távol tartottak Tőled engem olyan dolgok, amelyek nem léteznének, ha nem volnának benned. Hívtál, kiáltottál és összetörted süketségemet. Fölcsillámlottál, sugarad rám özönlött, és messze űzted vakságomat is. Illatoztál, én lélegzetet vettem, és már lihegek feléd. Megízlel-

telek, már éheznek reád és szomjúhozlak téged. Érintettelek, és békességedre fölgyulladt a vágyam.”⁴³ Isten a lelkek fölött ragyogó szépség, és Ő minden arálynak és e világi szépségnek végső forrása.⁴⁴

Megjegyzés: A szépség mindenkihez szól, és mindenkit Isten felé irányít. Ezt azonban nem mindenki veszi észre. A teremtett dolgokba feledkező embereket a helytelen szeretet alárendeltté teszi, és így nem tudnak helyesen ítélni: „Az említett anyagi fényesség pedig csalafinta és veszedelmes szépséggel édesíti a világ vak szerelmeseinek életét. Vannak azonban elég értelmes emberek, hogy benne is Téged magasztaljanak, mindent létbe hívó Istenem.”⁴⁵

Ágoston tudatában van annak, hogy Isten felfoghatatlan és kimondhatatlan valóság. Ezért az isteni természet leírásában elsősorban a negatív beszédmódot hangsúlyozza. Azt állítja, hogy amit az ember meg tud érteni, nem lehet Isten: „ha megérted, nem Isten”.⁴⁶ „Istenről könnyebb gondolkodni, mint beszélni, s Ő maga mindig több annál is, ahogyan elgondoljuk.”⁴⁷ A világmindenség szülőjéről „senkinek a lelkében semmilyen tudás nincs, hacsak azt nem tudja valaki, hogy mennyire nem ismeri Őt”.⁴⁸ Istenre vonatkozó tudásunk „tudós tudatlanság” (lat. *docta ignorantia*).⁴⁹

Mindez nem akadályozza Ágostont abban, hogy Istenről pozitív módon is beszéljen. A pozitív állítások alapja az, hogy a világmindenség, ha tökéletlen módon is, de Isten tökéletességét tükrözi: „Ami dicséretre méltót csak észlelünk a teremtett világban... a Teremtő legfönségesebb és kifejezhetetlen dicsőségére kell visszavezetnünk.”⁵⁰ – A rend és a természet egységes jellege Isten egyetlenségére utal.⁵¹ A világ rendezettsége és az emberi szellemet megvilágító fény Isten bölcsességéről és arról tanúskodik, hogy Ő maga az igazság, a lét és a tudat tökéletes egysége.⁵² A teremtmények értéke, jósága Isten jóságának mutatója: Ő minden jó forrása, s maga a Jó.⁵³ A teremtmények szépsége azt jelzi: Isten maga a Szépség.⁵⁴ Ő az, aki létét legjobban birtokolja, s ez a lét az Ő lényege.⁵⁵ Isten egyszerű valóság. Tulajdonságai azonosak lényegével, s lényege azonos létével: nagysága ugyanaz, mint bölcsessége vagy jósága vagy többi sajátsága.⁵⁶ Isten „kiterjedés nélkül mindent magában foglal, hely nélkül mindenütt egészen jelen van, idő nélkül örökkévaló, belső változás nélkül minden változásnak oka, és mentes minden szenvedéstől”.⁵⁷ A világban jelen van, de ugyanakkor mérhetetlenül felül is múlja a világot. Őbenne van minden, de Ő felülmúl mindent. Változatlan örökkévalósága folytán ősbibb mindennél, mivel mindenek előtt van, s ifjabb mindennél, mert minden után van.⁵⁸

Ágoston tisztában van azzal, hogy ha Isten létét és természetét bölcséleti úton igazoltnak tekintheti is, a Szentháromság felfoghatatlan titkát filozófiai úton nem fejtheti meg. Erről a titokról a Jézus tanítását értelmező egyház a 4. századi nikaiai és konstantinápolyi egyetemes zsinatokon megfogalmazott hitvallásaiban beszélt. E hitvallások fő mondanivalója az, hogy az egyetlen isteni természetet három személy (Atya, Fiú és Szentlélek) birtokolja. Ágoston tudja, hogy a Szentháromság létét és természetét bölcséletileg nem lehet igazolni és megérteni. A „higgy, hogy belátásra juss” program szellemében mégis kísérletet tesz e

felfoghatatlan titok fogalmi leírására. Az emberi tudat elemzésén alapuló hasonlatok segítségével igyekeznek leírni a háromságos egy Isten valóságának titkát. Egyik hasonlata szerint az Atya, a Fiú és a Szentlélek úgy különböznek egymástól és vannak egymásban, mint ahogyan a szellemi lélek három képessége és tevékenysége – az emlékezet (lat. *memoria*), a szellemi belátás (lat. *intellectus*) és az akarat (lat. *voluntas*) – különbözik egymástól, miközben mindegyik azonos magával a szellemi lélekkel is.⁵⁹

4. A világ mint teremtettség valóság

A keresztény Ágoston szembefordul a platóni és a plótinuszi világmagyarázattal, amikor határozottan a semmiből való teremtés (lat. *creatio ex nihilo*) tanát és azt hirdeti, hogy Isten szabadon teremtette a világmindenséget.⁶⁰ Ez a tanítás összeegyeztethetetlen az Egyből szükségszerűen kiáramló világ hipotézisével.

Ágoston szerint minden dolog Istennek köszönheti létét.⁶¹ Ezt a tételt nem csupán a kinyilatkoztatás alapján fogadja el, hanem filozófiailag is igazoltnak tekinti. A létezők változékonysága és az a tény, hogy nem önmagukban hordozzák létük magyarázatát, valamiféle változatlan és önmagát alapozó létre utal.⁶² A teremtés magyarázatában kizárja az örök anyag hipotézisét. Beszél ugyan arról, hogy az ég és föld valamiféle forma nélküli (azaz kezdetlegesen formált) anyagból jött létre, de azt állítja, hogy ez a kezdetlegesen formált, kaotikus anyag nem örök, és ez is Isten teremtménye.⁶³ Ez a kezdetlegesen formált anyag a formált anyaghoz viszonyítva csaknem semmi: „Ha mondhatnók: valami semmi; vagy nincs is, van is; a forma nélküli ősanyagot akkor így nevezném. Valamiképpen azonban már létezett, hogy magára öltse a látható és a jól alkotott formák sorát.”⁶⁴ Ezt a csaknem semmi anyagot is Isten alkotta, s ezt formálta tovább különféle módokon: „A világot, Uram, ebből a forma nélküli anyagból teremtetted. A semmiből alkottad ezt majdnem semmivé, hogy megépítsd belőle a tőlünk, esendő emberektől annyira megcsodált fölséges teremtményeidet.”⁶⁵ Ezt a csaknem semmi anyagot Isten együtt teremtette a kezdeti formákkal.⁶⁶

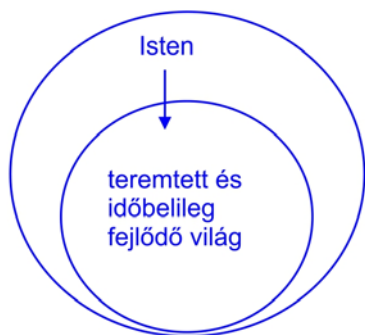
Az istenérvek alapján meggyőződéssel vallja, hogy Isten szellemi s így szabad akaratral rendelkező valóság. Őt nem kényszerítheti semmi a teremtésre. A teremtés az isteni szeretet és szabadság megnyilvánulása. Ágoston elutasítja az Istenből szükségszerűen kiáradó világ hipotézisét, amikor azt állítja, hogy a teremtés motívuma az isteni jóság.⁶⁷

A világ rendje, a dolgok jósága és szépsége arra utal, hogy Isten örök ideák alapján teremtette a világot. A teremtettség dolgokra vonatkozó örök eszmék és eszmények Istenben (a Logoszban) vannak, mint Isten örök és szabad elgondolásai. Isten öröktől fogva látja önmagában a különféle fajokat, nemeket, törvényszerűségeket, sőt minden egyes emberi egyedet is.⁶⁸ Öröktől fogva látja ezeket, és azt akarja, hogy ezek a minták (lat. *rationes*) érzékelhető módon megjelenve külsőleg és véges módon az Ő létét tükrözzék.⁶⁹ Ágoston az isteni szellemben levő idea (minta) és az érzékelhető megnyilvánulás kapcsolatát a platóni részesülés (gör. *methexisz*; lat. *participatio*) fogalmával írja le: mindaz, ami van, az örök mintákból való részesülés által van.⁷⁰

A teremtés kezdete az időfolyamon kívül, az örökkévalóságban gyökerezik. Ezért az a kérdés, hogy miért nem előbb vagy később teremtette Isten a világot,

értelmetlen. Az idő, az előbb és a később csak a világgal kezdődik. Arra a kérdésre, hogy mit csinált Isten a világ teremtése előtt, valaki tréfásan azt felelte: poklot csinált a mélységes titkait vájkáló embereknek. Ágoston inkább ezt válaszolja: amit nem tudok, nem tudom.⁷¹ Mindenesetre Isten az időn kívül van. Ő nem időben előzi meg az időt, mert így nem előzne meg minden időt. Ő minden múlt előtt ott jár fölséges örökkévalóságának szüntelen jelenével, s fölébe magasztosul minden jövőndőnek, mert a jövő is elmúlik, Isten azonban ugyanaz marad, és évei nem fogynak el. Ágoston így magasztalja az idő Teremtőjét: „Te alkottál minden időt, és minden idők előtt Te létezel. Nem volt soha sem idő, amelyben idő még nem volt.”⁷²

A teremtés magyarázatában Ágoston fölhasználja a sztoikus bölcseletre visszanyúló észcsírák (gör. *logoi szpermatikoi*; lat. *rationes seminales*) tanát, és preformista jellegű evolúciós hipotézist állít föl. A preformista jelző arra a tudományos feltevésre utal, amely szerint a csíraban vagy magban miniatűr alakban eleve benne rejtőzik az élőlény teljes szervezete. Ágoston egy bibliaértelmezési problémából indul ki: míg a Teremtés könyve azt állítja, hogy Isten egymásutániságban teremtette a létezőket, a Jézus, Sirák fia könyvének latin fordításában az olvasható (Sir 18,1), hogy Isten mindent egyszerre teremtett (lat. *creavit omnia simul*). Ennek a látszólagos ellentmondásnak feloldását Ágoston abban látja, hogy kezdetben Isten mindent egyszerre megteremtett, de nem minden létezőt alkotott meg tényleges és kifejezett valóságában. Mindannak, amit nem



befejezett formában alkotott meg, csupán észcsíráját helyezte az anyagba. Az Isten által elgondolt ideák, észcsírák vagy eszmei magvak láthatatlan programok, önmagukat kibontakoztatni képes formák, amelyek képességileg, ok gyanánt rejtőznek a kezdeti teremtésben, hogy aztán alkalmas időben és feltételek között kibontakozhassanak.⁷³ Ezekre a programokra utal, amikor így ír: „Ahogy az anyák hordozzák magzatukat, úgy a világ hordozza a születendő lények okait.”⁷⁴

„Amiket mi szemünkkel születni látunk, azok láthatatlan magokból fejlődnek ki, és a kezdetüknél meglevő törvények szerint érik el kellő nagyságukat és külső alakjukat.”⁷⁵ Ágoston a lélek teremtésének módját illetően bizonytalan, de azt állítja, hogy Isten a növényeket, az állatokat és az ember testét is észcsíra formájában helyezte az anyagba.

A világot Isten tartja fenn, s ha fenntartó erejét megvonná a dolgoktól, azok visszasüllyednének a semmibe.⁷⁶ Ő nemcsak fenntartja a világot, hanem együtt is működik az általa teremtett létezőkkel.⁷⁷ Ennek az együttműködésnek lényege a teremtmény autonóm tevékenységének biztosítása.⁷⁸ Isten a világ eseményeit,

a múlt, a jelen és a jövő történéseit örök jelenvalóságában ismeri.⁷⁹ Gondviselésével Ő kormányozza célra a teremtményeket.⁸⁰ Akik az isteni kormányzást kétségbe vonják, gyakorta csak tudatlanságukat árulják el.⁸¹ A gondviselés a világban levő fizikai rossz ellenére is megvalósul. A rossz a jó hiánya (lat. *privatio boni*),⁸² ám nem homályosítja el teljesen a világ szépségét és rendjét. Ellentétek szembenállása alkotja ugyanis a világ szépségét.⁸³

A világ eseményeit természeti törvények szabályozzák. Minthogy azonban a törvények csak a lehetőségeket szabják meg a dolgok számára, joggal következtetünk a törvényeket alkotó és az eseményeket meghatározó Istenre.⁸⁴ A természeti csoda „nem a természet ellen történik, hanem ama mód ellen, ahogyan a természetet ismerjük”.⁸⁵

Ágostont élénken foglalkoztatja az idő problémája is. Az idő talányos rejtélynek látszik. Mi az idő? „Ha senki sem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom” – mondja.⁸⁶

Ágoston nincs kibékülve az antik világ kozmikus-ciklikus időszemléletével, amely az égitestek mozgását vette alapul, és azt feltételezte, hogy a világ eseményei szabályszerűen ismétlődő körfolyamatot alkotnak. Arra hívja fel a figyelmet, hogy az égitestek mozgását az idővel mérjük, így ezek mozgása bizonyos értelemben már föltételezi az időt. „Az idő tehát nem a test mozgása.”⁸⁷ A ciklikus időszemlélettel szakító Ágoston a bibliai lineáris időszemlélet alapján gondolkodik. Ugyanakkor a platóni filozófiát is igénybe veszi az idő lényegének magyarázatában. Az idő a változás világába tartozik. A változatlan dolgokat ugyanis az időtlenség jellemzi. S minthogy a változékony világ csak a változatlan ideák alapján értelmezhető, az idő lényegének megismerése is előfeltételezi az örökkévalóságra vonatkozó tudást. Ágoston szerint az idő az örökkévalóság jele és nyoma.⁸⁸ Az idő forrása az örökkévalóság, az időtlenség. Az örökkévalóság azonban nem valamiféle vég nélküli időfolyam,⁸⁹ mert az örökkévalóság kizárja az időt és a változást.⁹⁰ A változatlan és önmagával azonos lét feltétlenül jelenként (lat. *semper praesens*) fölötte áll az időnek, a kezdetnek és a végnek. Az idő a teremtett világhoz tartozik.⁹¹

Ágoston a „mi az idő?” kérdésre a három időfázis (múlt, jelen, jövő) elemzése alapján válaszol.⁹² Szoros értelemben sem a múltat, sem a jövőt nem illeti meg a lét: a múlt ugyanis már nincs, a jövő pedig még nincs.⁹³ Az idő lényegének megragadásához a jelenre kell szorítkoznunk. Valójában azonban a jelen is csak átmenőben van, mert ha mindig jelen maradna, s nem zuhanna a múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Csak úgy beszélhetünk a jelen létről, ha a nemlétre irányuló törekvést is vele gondoljuk. Az „arra törekszik, hogy ne legyen”⁹⁴ az idő lényegéhez tartozik. Ha a jelen tartamát vizsgáljuk, ez a pillanat töredékére korlátozódik. A jelen az a legkisebb egység, amely időbelileg már nem osztható. Ez azonban azt jelenti, hogy „a jelennek nincs terjedelme”.⁹⁵ A megfigyelő alanytól eltekintő, pusztán objektíviztikus vizsgálatban határhoz érkezünk anélkül, hogy az idő lényegét megragadtuk volna.

A pusztán tárgyi időszemlélet nem oldja meg az idő lényegének problémáját. Ezért Ágoston arra a meggyőződésre jut, hogy a jelen (lat. *praesens*) csak a megjelenítés (lat. *repraesentatio*) által lehetséges. A megjelenítés azonban a

lélek tevékenysége. A maradandó jelen és ezzel együtt az elmúló lét is emlékezeti lét. A jövő jelenléte a várakozásban van. Maga a jelen is a tudat aktusában lesz jelenvalóvá. „Nem sajátos értelemben mondjuk, hogy három idő van, múlt, jelen és jövő. Sajátosabban talán úgy mondanók, hogy három idő van: jelen a múltból, jelen a jelenről és jelen a jövőről. A lelkemben ugyanis ez a három valami ott van, de máshol meg nem találhatom. Emlékezésünk: jelen a múltból. Szemléletünk: jelen a jelenről. Várakozásunk: jelen a jövőről.”⁹⁶ Az idő a lélek kifeszülése, valamiképpen a szellem sajátja: „Ebből úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a kiterjedése. Igazán csodának tartanám, ha nem a léleké volna”⁹⁷ – mondja Ágoston. A múlt, a jelen és a jövő megfelel a lélek hármasszerkezetének: az emlékezésnek, a figyelésnek és a várakozásnak. Nem az elmúlt eseményeket s nem az idők mint időket mérem, hanem „az emlékezetemben mérek valami odaragadtan tovább megmaradót”.⁹⁸ „Benned mérem, lelkem, az időt.”⁹⁹ Nem azt mérem, ami pillanatszerűen átsuhan, és már nincs, hanem a megmaradó benyomást mérem. Ugyanez érvényes a várakozó előrefeszülésre is. Az idő problémájának megoldásához vezető út csak a lelken át lehetséges. Mert csak a szellemi lélek képes a jelennek fennmaradást, tartamot adni, s csak a lélek képes a folyamatok egymásutánosságát átfogni és a tudat egységébe vonni. Az idő problémájának kulcsa az emlékezet megjelenítő tevékenységében van. A lélek ebben a tekintetben hasonlít az Örökkévalóra, a Változatlanra, akiben a jövő és a múlt tiszta jelenvalóság.

5. Tanítása az emberről

Platónhoz hasonlóan Ágoston is azt állítja, hogy az ember test (lat. *corpus*) és lélek (lat. *anima* vagy *animus*) egysége. A lélek a Bibliában is említett éltető lehelet (vö. Ter 2,7). Időnként azonban Plótinosz embertanára emlékeztető módon – a lélek magasabb és alacsonyabb szintű rétegét különválasztva – az emberi lét három összetevőjéről beszél: „...három dolog van, amelyből az ember áll – nevezetesen a szellem, a lélek és a test –, amelyekről ismét kettőként beszélnek, mert gyakran a lelket a szellemmel együtt nevezik el; ugyanannak egy bizonyos racionális részét, amelynek az állatok híján vannak, szellemnek nevezik: bennünk a fő rész a szellem; következő az élet, amelyben egyesülünk a testtel: ezt léleknek nevezik; végül maga a test, ahogy látható, az utolsó rész bennünk.”¹⁰⁰

Annak ellenére, hogy Ágoston a test és a lélek szoros egységéről beszél, antropológiája a platóni dualizmus felé hajlik. Bár azt állítja, hogy az ember sem test, sem lélek nélkül nem létezhet,¹⁰¹ s hogy a testtel rendelkező lélek nem két személyt alkot, hanem egyetlen embert, a lelket Arisztotelészétől eltérően mégsem létösszetevőnek (az anyaggal egyesült formának), hanem Platón követve

szubsztanciának nevezi: a lélek az értelemből részesülő és a test irányítására rendelt szubsztancia.¹⁰²

A lélek anyagtalan és szellemi szubsztancia. Anyagtalanságát többek között az a tény igazolja, hogy olyan valóságokat is meg tud ragadni, amelyek nem testi jellegűek.¹⁰³ A lélek szellemi valóság, mert tud önmagáról, emlékezik önmagára s akarja önmagát.¹⁰⁴ Öntudatának közvetlensége azonban anyagi közvetítéssel valósul meg, amennyiben tárgyak vagy fantáziaképek közvetítésével tud arról, hogy ő maga nem olyan, mint a testi dolgok.¹⁰⁵

A lélek azonos is képességeivel, és különbözik is tőlük.¹⁰⁶ Jóllehet Ágoston nem dolgozta ki rendszerező alaposággal a lélek képességeire és az ezek tevékenységeire vonatkozó tanítását, szemmel láthatóan különbséget tesz az ember vegetatív, szenzitív és szellemi képességei között. A vegetatív képességek: a táplálkozás, a növekedés és a szaporodás képessége. A szenzitív képességek: az érzékek (a külső érzékek, a belső érzék: a fantázia, az érzéki szintű emlékezet és az érzéki becslőképesség), az érzéki vágyóképeség és a spontán mozgás képessége.¹⁰⁷ A szellemi képességek, illetve ezek tevékenységei közül az egyik az értelem (melynek kétféle működése: a belső szellemi látás és a következtető gondolkodás), a másik a szellemi memória, a harmadik pedig az akarat.¹⁰⁸

A lelket a lelki tevékenységekkel azonosító felfogásokkal szemben Ágoston azt hirdeti, hogy a lélek (vagy az én) önálló, azaz más, mint képességei vagy tevékenységei. Birtokolja tevékenységeit (az emlékezést, a megértést és az akarást), de nem azonos minden további nélkül e tevékenységek összegével. Inkább aktusainak belül maradó és vezérlő elveként aktusai fölött áll: „Mivel ezt a három képességet egy személyben találjuk az emberben, bárki azt mondhatja: ez a három, az emlékezet, az értelem és az akarat az enyém, és nem magukban állnak, nem önmaguknak, hanem nekem tevékenykednek, sőt inkább én tevékenykedem általuk... Röviden így lehet összefoglalni: én emlékezem mind a háromra, én értek, én szeretek, én, aki nem vagyok sem emlékezet, sem értelem, sem szeretet, hanem ezekkel rendelkezem.”¹⁰⁹ Az én vagy lélek a tudati állapotok változása ellenére is maradandó valóság.¹¹⁰

Az ember eredetét illetően Ágoston azt tanítja, hogy az első emberek testét Isten észcsírák gyanánt helyezte az általa teremtet anyagba. Ezek a csírák a később kibontakozó ember szerkezetét és e szerkezet kibontakozásának programját is tartalmazták.¹¹¹ A kibontakozó test akkor vált emberré, amikor egyesült az Isten által teremtet lélekkel, amely feltehetően maga is észcsíra formájában rejtőzött Isten műveiben.¹¹² Az első emberek utódainak létrejöttét magyarázva Ágoston a latin *generatio* (nemzés) szóról elnevezett generacionista, illetve a latin *tradux* (bujtatott szőlővessző, bujtás) kifejezés alapján traducianista felfogásnak mondott vélemény felé hajlik. Eszerint az utódoknak nemcsak a testét, hanem a lelket is a szülők „hozzák létre” nemzés útján. Isten az első ember lelkébe csíra-

szerűen beleteremtette valamennyi utód lelkét is, és ezek adódnak tovább a szülők közvetítésével.¹¹³ Ágoston egyrészt azért hajlik e felfogásra, mert szerinte a szoros értelemben vett teremtés után Isten nem avatkozik a világ eseményeibe semmiből való teremtés útján.¹¹⁴ Másrészt, abból kiindulva, hogy Isten kezéből nem kerülhet ki rossz, azaz bűn által fertőzött lélek, csak ezen az úton tudja megfelelően magyarázni az eredeti bűn átszármazását az első emberek utódaira.¹¹⁵

Az emberi szellem valamiképpen összekötő kapocs az idő és az örökkévalóság között. Az ember időbeli léte állandóan változik: olyan lény, aki sosem azonos önmagával. Ugyanaz érvényes rá, mint az időre: „arra törekszik, hogy ne legyen”. Az a tény azonban, hogy az emberi szellem tud erről, mutatja, hogy valamiképpen az örökkévalósághoz is tartozik, azaz Istenhez hasonló. Annak megtapasztalása, hogy ő maga is mint emberi szellem a semmi és az abszolút isteni lét között áll, egymásnak ellentmondó érzelmeket vált ki Ágostonból. Istenre gondolva írja: „Rémület tölt el, amennyiben hozzá hasonló nem vagyok. Lángra gyulladok, amennyiben hasonlókat hozzá.”¹¹⁶

A lélek halhatatlan valóság. Ezt a tételt Ágoston többek között abból kiindulva próbálja alátámasztani, hogy az emberi lélek az örök és változatlan Igazsággal van rokonságban,¹¹⁷ így romolhatatlannak kell lennie. A lélek életében, igazságkeresésében valamiképpen jelen van a feltétlen Igazság. A feltétlen Igazságra irányulás a lélek természetéhez tartozik, s ezért a léleknek is részesülnie kell a változatlanságból, a halhatatlanságból. A lélek halhatatlanságára utal az ember csillapíthatatlan boldogságvágya is.¹¹⁸

6. Ágoston erkölcsfilozófiája

Az erkölcs alapvető normája az erkölcsi természeti törvény (lat. *lex naturalis*).¹¹⁹ Többé-kevésbé minden ember tudatában van az alapvető erkölcsi követelményeknek és eszményeknek: „a bűnösök is gondolkodnak az örökkévalóságról, s az emberi erkölcsökben sok dolgot helyesen kifogásolnak, vagy helyesen dicsérnek”.¹²⁰ Ha nem is követik az erkölcsös élet szabályait, valamiképpen tudnak ezekről a szabályokról. Ezek az íratlan törvények az ember szívébe vannak vésvé.¹²¹

Minthogy ezek a szívbe vésett szabályok feltétlen törvények, feltétlen valóságban kell gyökerezniük. Ágoston szerint ezek a szívbe írt törvények az Istennel azonos örök törvény tükröződései az emberi lélekben. Az örök törvény (lat. *lex aeterna*) „a természetes rend megőrzését parancsoló és e rend megzavarását tiltó isteni ész vagy akarat”.¹²² Az örök törvény isteni megvilágosítással és bevésséssel kerül az ember szívébe.¹²³ Kétségtelen, hogy vannak olyanok, akik nem „látják” vagy nem akarják látni e törvényeket, de időnként még ezeket is megérinti a mindenütt jelen lévő igazság fénye.¹²⁴

Az erkölcsös élet célja a boldogság. Ágoston etikája annyiban egyezik a görög felfogással, hogy az erkölcsös élet célját ő is a boldogságban (gör. *eudaimonia*) látja. Csakhogy Ágostonnak egészen más felfogása van a boldogságról, mint általában a görögöknek. Véleménye szerint az embert csak a személyes Isten teheti boldoggá.¹²⁵ Tapasztalatból tudja, hogy a véges értékek nem eredményezhetnek hiánytalan és maradandó boldogságot. Elutasítja azt a felfogást is, hogy az önmagában vett érényes élet boldoggá teheti az emberi lényt.¹²⁶ A változatlan jóhoz, vagyis az Istenhez való ragaszkodásban áll az ember boldogsága.¹²⁷ Ezért a valódi boldogságvágy Isten útjának követése, és a valódi boldogság Isten elérése.¹²⁸

Ágoston etikája személyközpontú szeretetetika. Az erkölcsi norma nem személytelen szabály, hanem titokzatos személyes valóság, aki szeretettel hívja az embert, azzal a céllal, hogy boldoggá tegye teremtményét. Ezért a valódi boldogságkeresés, vagyis az erkölcsös élet lényege nem lehet más, mint az isteni szeretetre válaszul adott szeretet.¹²⁹ Ez a válasz pedig elválaszthatatlan a felebaráti szeretettől.¹³⁰

Az a szeretet (lat. *charitas, dilectio, velle*), amelyről Ágoston itt beszél, nem azonos azzal a vonzalommal, amelynek hasonlósága az állatok világában is megtalálható.¹³¹ Ez a szeretet a teljes lét, a teljes boldogság, azaz Isten akarása önmagunk és mások számára.¹³² E szeretetnek mintegy alaptörvénye a másik létének akarása.¹³³ Embertársamat akkor szeretem, ha azt a jót, amelyet magamnak akarok, neki is akarom.¹³⁴ S minthogy az embert csak a személyes Isten teheti hiánytalanul boldoggá, a valódi szeretetben Istent akarom önmagamnak és embertársamnak.¹³⁵

Aki véges értéket állít Isten helyébe, az fölcseréli a használat (lat. *uti*) és az élvezet (lat. *frui*) rendjét. A használat a tárgyak, eszközök akarása: „használni azt jelenti, hogy valami életünkhöz tartozó dolgot olyasmi elérésére fordítunk, amit szeretünk”.¹³⁶ Az élvezet ezzel szemben a személyekre és végső fokon az Istenre irányuló szeretet: „élvezni annyit tesz, mint valamely valósághoz szeretettel hozzátapadni önmagáért”.¹³⁷ „Szeretnek mondom azt a lelki mozgást, amely az Istennek önmagáért, saját magunknak és felebarátunknak pedig az Istenért való élvezetére tör.”¹³⁸ Az élvezet csak az örök és változatlan valóságokra vonatkozhat. A dolgokat pedig használnunk kell, hogy az örökkévaló élvezetére eljussunk.¹³⁹ Ahhoz, hogy az ember Istenhez juthasson, használnia kell a világ dolgait, de nem szabad élveznie azokat, azaz nem szabad hozzájuk tapadnia, mintha azok lennének a végső értékek.

Az erkölcsös élet, vagyis az Isten felé való mozgás föltételezi az emberi akarat szabadságát. Tapasztalatunk van erről a szabadságról. Az akarás az ember hatalmában áll.¹⁴⁰ Tőle függ, hogy akar, vagy nem akar.¹⁴¹ Emellett lehetősége van a választásra is: ő dönti el, hogy mit akar. Az akarat alapdinamizmusa Isten

felé mutat. Az akarat természetes törekvését a szeretettel (lat. *amor*) azonosító Ágoston Istenhez fordulva így ír erről: „Minden test a maga nehézkedésével keresi pihenőhelyét; s e nehézkedés iránya nem okvetlenül lefelé tart, hanem a testnek megfelelő helyzetet keresi. A tűz például felfelé lobog, a kőnek ellenkező iránya van, de mindegyiket a maga nehézkedése hajtja a saját elhelyezkedése felé. Önts olajat a víz színe alá, s föléje kerekedik, önts vizet az olajra, helyet cserélnek; egyiket is, másikat is természete hajtja, annak irányában keresik helyüket, s mindaddig kavarognak, míg el nem helyezkednek, azután megpihennek. Az én nehézkedésem a szeretet, az szabja meg az irányt, amerre szárnyalok. A te ajándékod, hogy kigyullad bennünk s fölfelé törekszünk; áttüzesedünk és szállunk. Megjárjuk a szív magasba vezető ösvényeit, és a lépcsők énekét énekeljük. Tüzed, kedves, jó tüzed erejében lángra lobbanunk és igazán megyünk, mert fölfelé megyünk, föl az égi Jeruzsálem békéje felé s ’vigadozunk, mikor azt mondják nekünk: az Úr házába megyünk’ (Zsolt 122,1).”¹⁴² Az akarat alaplendülete úgy vinné az embert Isten felé, mint ahogy a dolgokat súlyuk viszi természetes helyükre. Az ember azonban eltérhet ettől az alaplendülettől. Az akaratla vissza lehet élni.¹⁴³ Ha az ember nem azonosul szabadon akaratának alaplendületével, bünt követ el: „hogya elfordul a változatlan, közös javunktól, és törekvése saját javára irányul, vagy külső és alacsonyabb rendű dolgokhoz fordul, akkor vétkezik”.¹⁴⁴ A bűn, az erkölcsi rossz (lat. *malum morale*) hiányosság, aminek kizárólagos oka az emberi akarat.¹⁴⁵ A bűn lényege az örök javaktól való elfordulás: nem másként válunk rosszá, mint az örökkévalók elhanyagolásával.¹⁴⁶ A bűn az emberi létet rombolja, mert a bűnös ember olyan javakat istenít, amelyek maradandó módon nem teszik őt boldoggá: „arra törekszik, hogy ne legyen”.¹⁴⁷ Így az erkölcsi rossznak tulajdonképpen nem létesítő oka (lat. *causa efficiens*) van, hanem fogyatékos oka (lat. *causa deficiens*).¹⁴⁸ – Az erényes élet a hierarchikusan egymás alá, illetve fölé rendelt értékek követésében áll. Ezért mondja Ágoston: „az erény a szeretet helyes rendje”.¹⁴⁹

7. Szent Ágoston társadalomfilozófiája

Társadalombölcseletében Ágoston mindenekelőtt meghatározza a nép és az állam fogalmát. A nép olyan embersokaság, amelyet közös értékek szeretete egyesít.¹⁵⁰ Az állam emberek sokasága, akiket valamiféle közösségi kötelék fűz egybe.¹⁵¹ Szerinte az állam intézménye nem az ember bűnének következménye, jöllehet az állam bizonyos intézményeit (például az erőszakszervezeteket) az teszi indokolttá, hogy az emberi bűnök következményei megfertőzték az egész történelmet. Ágoston elutasítja azt a véleményt is, amely szerint az állam valamiféle szerződés eredménye. Arisztotelészhez hasonlóan úgy gondolja: az állam intézménye az ember természetében és természetes törekvéseiben gyö-

kerezik.¹⁵² Az egyedi emberek az állam magjai,¹⁵³ a család pedig az állam veteményeskertje.¹⁵⁴

Véleménye szerint az állam tökéletes társaság (lat. *societas perfecta*). A jogi értelemben vett tökéletes társaság olyan önálló intézményt jelent, amely a sajátos céljához szükséges eszközöket és hatalmat magában hordja.

Ágoston azt is hangsúlyozza: annak ellenére, hogy a társadalmat és az államot alkotó közös értékek csak e világi jellegűek, az állam intézményében valami pozitívum is megvalósul. Az állam ugyanis a jog, az egyenlőség, a béke stb. biztosítása érdekében szükséges. Ágoston szerint például nincs olyan lény, amelyik ne békére törekedne.¹⁵⁵ Még a háborúkat is a béke érdekében vívják.¹⁵⁶

Ugyanakkor a pogány állam nem testesíti meg a valódi békét és igazságosságot (utóbbihoz Isten imádása is hozzátartozik). Ágoston meggyőződéssel vallja, hogy igazságos és megközelítően tökéletes állam csak a keresztény elvek áthatotta intézmény lehet.¹⁵⁷ Az egyháznak mint tökéletes társaságnak kovász-ként kell áthatnia a társadalmat s az államot. Minthogy az erkölcsi irányítást és elveket az egyháztól kapja, az állam nem állhat az egyház fölött. Sőt, bizonyos értelemben az állam rendelődik alá az egyháznak. Ágoston úgy gondolja, hogy az egyház állami intézményeket (karhatalmat) is igénybe vehet például az eretnekségek felkutatásában és felszámolásában.¹⁵⁸

Ágoston az állam és az egyház politikai megkülönböztetésén túlmenően a láthatatlan, valláserkölcsei szférában is két részre osztja a mindenkori társadalmat. E felosztás szerint az emberek vagy a Babilonnal jelképezett földi városba (lat. *civitas terrena*), vagy a Jeruzsálemmel szimbolizált égi városba (lat. *civitas coelestis*) tartoznak. A földi város az ördög állama (lat. *civitas diaboli*), az égi város pedig az Isten állama (lat. *civitas Dei*). A földi városba azok tartoznak, akiket helytelen önszeretet (lat. *amor sui*) vezérel. Az égi városnak pedig azok a polgárai, akiket az Isten iránti szeretet (lat. *amor Dei*) vezet.¹⁵⁹ A két város a történelemben elválaszthatatlanul egymásba fonódik, s csak az utolsó ítélet választja őket ketté.¹⁶⁰ A földi állam nem azonos minden további nélkül a politikai értelemben vett állammal, s Isten állama sem azonos minden tekintetben a látható egyházzal. Lehet, hogy valaki bíborruhát viselven tisztviselőként, állami hivatalnokként, prokonzulként vagy császárként irányítja a földi állam ügyeit; minthogy azonban szíve Istenre nyitott, Jeruzsálem városába tartozik. Ugyanakkor az is előfordul, hogy „viperák fajtái kerülnek Mózes tanító-székébe”.¹⁶¹ Ez a tanítószék Ágoston korában a püspöki széket jelentette.

8. Szent Ágoston történelemfilozófiája

Szent Ágoston történelemfelfogása szöges ellentétben áll az antik világ ciklikus történelemszemléletével.¹⁶² A körben folyó idő fogalmával szemben és a

történelmi korok örök visszatérését hirdető szemlélettel ellentétben Ágoston lineáris idő- és történelemfelfogást hirdet: a történelemnek eredete, iránya és végcélja van. A történelmi folyam egyszeri, megismételhetetlen adottság.

Felfogására filozófiai szempontból a következő igazolást adja: Platónnal együtt hirdeti, hogy az emberi lélek olyan boldogságot igényel, amelyet nem lehet elveszíteni. Ez a boldogságigény a ciklikus időszemlélet és az állandó újbóli megtestesülések (reinkarnációk) feltételezésével értelmetlen és hiábavaló volna. Az olyan boldogság ugyanis, amely újabb nyomor alapját hordozza magában, nem boldogság.¹⁶³ Ha az örök visszatérés mítosza igaz lenne, a nyomorúságos életben az ember boldogabb volna, mint a túlvilági boldogságban, hiszen ott csak az újabb nyomorra várhatna. Az antik szemlélet képtelenséghez vezet, hiszen a természetes vágy beteljesülésének lehetetlenségét állítja. Ugyanakkor a történelem beteljesülését hirdető keresztény felfogás nyitva hagyja a marandó és a hiánytalan boldogság elnyerésének lehetőségét.¹⁶⁴

A történelmet hajtó dinamikát a két láthatatlan birodalom, a „földi város” és az „égi város” küzdelme adja. A történelem külső eseményei, a profán történelem mozzanatai e két birodalom belső összecsapásainak külső megnyilvánulásai. A teológus Ágoston nem hagy kétséget afelől, hogy hite szerint a belső történelem Isten országának beteljesülése felé halad, s hogy Isten uralma megvalósulóban van. A történelem célja a történelmen kívül van, és a cél nem más, mint az örök életben megvalósuló béke.¹⁶⁵

I.2 M. S. BOETHIUS

1. Élete és művei

Anicius Manlius Severinus Boethius ősi római családból származott. Rómában született 480 körül. Tanulmányait Rómában kezdte, majd Athénben folytatta. A keleti gót király, Teodorik († 526) uralkodása alatt magas állami hivatalt töltött be: konzul volt, majd palotamester (lat. *magister palatii*). Nyílt és becsületes magatartása miatt politikai intrikák szövevényébe került. Hosszú fogság után 524-ben végezték ki Paviában.

Művei: Boethius tervbe vette Arisztotelész és Platón valamennyi írásának latinra fordítását: azt szeretne volna kimutatni, hogy a két filozófus a lényeges dolgokban egyetértett. Tervét csak részben sikerült megvalósítania. Az elkészült fordításokból azonban csak kettő maradt az utókorra.

Önálló filozófiai műve a *De consolazione philosophiae* (A filozófia vigasztalása) című alkotás, amelyet fogságában írt. Ez az öt könyvből álló mű tulajdonképpen filozófiai istentan, amelyben a Filozófia megszemélyesített, allegorikus alakja a világ, az Isten, a boldogság, a gondviselés, a végzet, a szabad akarat stb. problémáit mutatja be keresztény felfogásban. Egyéb filozófiai jellegű írásai: *In Isagogen Porphyrii* (Porphüriosz Bevezetője az arisztotelészi kategóriatanhoz), *In Categorias Aristotelis* (Az arisztotelészi kategóriákról), *In librum Aristotelis De interpretatione* (Arisztotelésznek Az értelmezésről szóló könyve), *Introductio ad categoricos syllogismos* (Bevezetés a kategorikus következtetésekhez), *De syllogismo hypothetico* (A feltételes következtetésről), *De divisione* (A felosztásról), *De differentiis topicis* (A különféle közhelyekről), *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint...* (Hogyan jók a szubsztanciák létezésük erejében...?) stb.

Főbb teológiai jellegű művei: *De Trinitate* (A Szentháromságról), *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter...* (Vajon az Atya, a Fiú és a Szentlélek az istenségből lényegileg...), *Liber de Hebdomadibus*



BOETHIUS

(Könyv a Hetekről), *De persona et duabus naturis in Christo* (A személy és a két természet Krisztusban), *De fide catholica* (A katolikus hitről) stb. – Művei a *Patrologia Latina* (J. P. Migne) 63–64. köteteiben találhatók.¹

2. Ismeretelmélete

Az emberi megismerés magyarázatában Boethius ellentmondásos módon, az arisztotelészi és a platóni felfogás között ingadozik.

Arisztotelészt követi, amikor azt hangsúlyozza, hogy az érzékek homályosan és a konkrét anyagi létezőhöz kötött módon, „érzéki képben” (lat. *species sensibilis*) fogják fel a dolgokat. Az ész ebből az érzéki „képből” vonatkoztatja el az egyetemes fogalmat, a formát vagy érthető szerkezetet. A képzetben rejlő egyetemes formákat (lat. *universalia*), a filozófiai értelemben vett nemeket és fajokat (például: élőlény mivolt, ember mivolt), Boethius a latin *species intelligibilis* (érthető kép) kifejezéssel illeti. Szerinte ezek az egyetemes formák nem léteznek elkülönülten (miként Platón az ideákról tanította), hanem csupán olyan gondolati létezők, amelyek valós alappal rendelkeznek. Ez a valós alap azonban nem az azonos nemű vagy fajú létezőkben rejlő közös lényeg (mint ahogy ezt Arisztotelész a formákról állította), hanem a lényegi hasonlóság (lat. *similitudo substantialis*).²

A filozófia vigasztalása című művében ellenben platonikus módon magyarázza a megismerést, illetve a fogalomalkotást. Eszerint az egyetemes formákat (fogalmakat) nem az egyedi dolgokból vonatkoztatjuk el, hanem „visszaemlékszünk” rájuk. Az érzéki ismeretnek csak az a szerepe, hogy kiváltsa a visszaemlékezést. E magyarázat szerint az egyetemesnek (az ideának) önálló léte van (miként Platón állította), és az emberi szellem ezt az ideát ragadja meg: „a megértés látása... túllép az általános körén, s magát az osztatlan ideát látja meg a szellem tiszta tekintetével”.³

Boethius szerint a filozófia két nagy területe: az elméleti és a praktikus bölcsélet.⁴ – Az elméleti filozófia a valóság természetét (lat. *natura*) vizsgálja. Boethius a valóságok (és így a természet) három csoportját különbözteti meg: az elsőbe az anyagtalan, az ésszel felfogható (lat. *intellectibilia*) tiszta szellemi lényeket sorolja. Ezek közül elsőként Istent említi. A második csoportba, az érthető valóságok (lat. *intelligibilia*) közé az anyaggal egyesült emberi lelkeket teszi. A harmadik csoportba, a természeti létezők (lat. *naturalia*) közé a testeket helyezi, amennyiben ezek is érthetőek.⁵ – A praktikus filozófiának is három ága van: az első azt mutatja be, hogy az embernek hogyan kell viselkednie, azaz hogyan kell az erényeket elsajátítania. A második azt írja le, hogy az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség erényeit hogyan kell gyakorolni az állami élet keretei között. A harmadik a család vezetésével foglalkozik.

3. Boethius ontológiája

Az Arisztotelészt követő Boethius szerint a voltaképpeni valóság, „az, ami van” (lat. *id quod est*), a konkrét egyedi létező.

A véges egyedi létezők metafizikai leírásában abból indul ki, hogy „különbözik a lét és az, ami van” (lat. *diversum est esse et id quod est*).⁶ Ebben a kijelentésben – a Parmenidészre visszanyúló hagyományos szóhasználattól eltérően – a lét (lat. *esse*) kifejezésen Boethius nem a létezőt megalapozó, átható és felülmúló valóságot érti, hanem egyik létösszetevőjét, a platóni vagy arisztotelészi értelemben vett lényeket vagy formát. Az „az, ami van” (lat. *id quod est*) kifejezéssel pedig a véges létező teljes létét, illetve az isteni létteljességet jelöli.

A „különbözik a lét és az, ami van” mondat Boethius szótárában egyrészt azt jelenti, hogy a véges létező formája (vagy lényege) nem azonos a véges létező teljes létével (lat. *quod est*). E teljes lét ugyanis forma és anyag együttese. A forma adja a dolog létét, és a forma teszi a létezőt azzá, ami. Másrészt Boethius formulája arra is utal, hogy a konkrét egyedi létező csak részesül a lét teljességéből.⁷ A véges létező formája alapján meghatározott lét: ezért léte (azaz formája) nem lehet azonos magával a teljes léttel. A véges létező nem lehet azonos azzal, „ami van” (*non est id quod est*), vagyis a korlátlan isteni léttel.⁸

A véges létezők leírásában Boethius az arisztotelészi filozófia alapfogalmait is használta, és elsősorban ő határozta meg e fogalmak latin megfelelőit. Ilyen fogalmak, illetve kifejezések például a következők: gör. *energeia* = lat. *actus*: valós lét; gör. *dünamisz* = lat. *potentia*: képességi lét; gör. *eidosz* = lat. *idea*: kép, eszme, idea; gör. *arkhé* = lat. *principium*: őselv, ősforrás; gör. *katholou* = lat. *universale*: egyetemes; gör. *ouszia* = lat. *substantia*: magánvaló lét vagy lényeg; gör. *szümbebékosz* = lat. *accidens*: járulék vagy járulékos lét; gör. *endekhomenon* = lat. *contingens*: esetleges; gör. *hüpokeimenon* = lat. *subiectum, substratum*: alany, hordozó; stb.

A Platónt követő Boethius meggyőződéssel vallja, hogy a teljes lét (lat. *id quod est*) azonos a jóval (lat. *bonum*). A rossz nem más, mint a jó vagy a lét csökkenése. Isten a feltétlen lét, így Ő a feltétlen jó is. Ha a rossz a lét csökkenése, ebből az következne, hogy határesetben a feltétlen rossz az abszolút semmivel lenne azonos.⁹ Minthogy a véges létezők csak korlátozott mértékben vannak, csak korlátozott mértékben jók.¹⁰

4. Boethius filozófiai istentana

A keresztény Boethius számára Isten valósága elsősorban a vallási tapasztalat, a hit adata. Bölcséleti szempontból Isten a legfőbb tiszta szellemi lény, aki ésszel felfogható (lat. *intellectibile*) valóság. Az ésszel felfoghatóság Boethius

szerint azt is jelenti, hogy a hittel vallott Isten léte az ész segítségével is igazolható: „Ha módodban áll, a hitet kösd össze az ésszel is” – mondja.¹¹

Egyik istenérve a rendezett mozgásokból indul ki, és a mozgatatlan Mozgatóhoz jut: „A világ sem működne ilyen meghatározott rend szerint, képtelen volna a tér, idő, hatékonyság, pálya, milyenség tekintetében ilyen szabályozott mozgásra, ha nem volna egyvalami, ami e változások sokféleségét, maga változatlan, el nem rendezné.”¹² Tisztában van azzal, hogy a dolgok természetéből nem vezethető le a rend: „Ez a világ ilyen különböző és egymással meg nem férő részekből soha össze nem állhatott volna egyetlen alakzattá, ha nincs egyvalami, ami összekapcsolja e szöges ellentéteket. A különböző természetű dolgok azonban összekapcsolt állapotukban meg nem férve egymással, eloldódnának egymástól és szétválnának, hacsak nem volna egyvalami, ami összetartsa, amit egyesített.”¹³

Másik istenérve a jóság (tökéletesség) fokozataiból indul ki, és a legfőbb Jóhoz jut: „Nos, hogy van ilyen Jó, s hogy e Jó mintegy forrása az összes többi jónak – ez tagadhatatlan. Azt tartják ugyanis, hogy minden, amit tökéletlennek mondunk, tökéletessége megfoghatkozásával lett azzá. Következésképp, ha látunk valami ilyen vagy olyan fajtájú tökéletlen dolgot, szükségszerűen kell lenni ugyanabból a fajtából egy tökéletes példánynak is. Hiszen ha tagadjuk a tökéletes létét, akkor el sem képzelhető, hogy az, amit tökéletlennek mondunk, honnan lett légyen.”¹⁴ Ugyanez érvényes a boldogság fokozataira is: ha van tökéletlen boldogság, kell lennie tökéletes boldogságnak is, és ez az Isten.¹⁵

Boethius az isteni természet megrajzolását is megkísérli. – Isten tiszta forma, a lét teljessége, Ő az, aki a legteljesebb módon van.¹⁶ – Minthogy „a boldogság az az állapot, amely minden jónak az egyesülése révén jön létre”,¹⁷ Isten a legfőbb jó és a legfőbb boldogság. Jóságát önerejében birtokolja.¹⁸ – Isten változatlan valóság: Ő az, aki nem mozdul, miközben mozgatja a mindent.¹⁹ – E változatlan létteljesség örökkévaló az időtlenség vagy az időfelettség értelmében. Az örökkévalóság ugyanis „a határok közé nem szorítható élet teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása”.²⁰ – A világ rendjéből következik, hogy Isten eszes lény.²¹ – Minthogy az eszes lénynek akarata is van, Istennek is van akarata.²² Kétségtelen azonban, hogy ez az akarat lényegileg különbözik az emberi akarattól.

Isten transzcendens, és így túlszárnyalja fogalmainkat. Ezért ha magánvalónak (szubsztanciának) nevezzük, nem olyan értelemben nevezzük magánvalónak, mint az e világi szubsztanciákat: Ő a magánvaló feletti (lat. *ultra-substantialis*) szubsztancia. Hasonlóképpen, ha azt állítjuk róla, hogy igazságos vagy nagy, ezeket nem hozzá tartozó minőségként állítjuk: mert Isten maga az igazságos lét, illetve maga a nagyság.²³ A világot mérhetetlenül felülmúló Istent nem lehet beleszorítani az arisztotelészi kategóriákba.²⁴

Isten gondját viseli a világnak, és gondviselése mindenre kiterjed. Ő a legfőbb jó, aki „mindent kormányoz, és gyöngéden erélyes kézzel eligazít”.²⁵ A gondviselés alapja Isten mindentudása, mindent előre látása.²⁶ A gondviselés (lat. *providentia*) ugyanis „maga a világmindenség legfőbb irányítójában lakozó s mindent elrendező isteni ész”.²⁷ Minthogy Isten mindentudó, számára nincsenek véletlenek. A véletlen (lat. *casus*) a tudásunk határát jelző fogalom. Magyarázata az e világi okok alkalmi találkozásában rejlik. Isten számára és az Ő látásában azonban semmi sem történik véletlenül.²⁸

A gondviselés a fizikai természet világára vonatkozóan azonos a végzettel vagy sorssal (lat. *fatum*). Minthogy a dolgok természetét és tevékenységét formájuk szabja meg, a forma a végzet vagy a szükségszerűség irányítója.²⁹ Ez az állítás Boethius szerint nem áll ellentétben az isteni mindentudásról és gondviselésről szóló tanítással. Az anyagban lévő formák ugyanis az isteni ideák képmásai.³⁰ Isten mindent ideái alapján rendez. Ezeknek az ideáknak az isteni szellemben fennálló kapcsolata az isteni előrelátás, illetve a gondviselés. Az isteni ideáknak az érzékelhető világban való megjelenése, időbeli megvalósulása pedig a végzet vagy sors. Az isteni előrelátás minden megtörténendő dolognak változatlan és osztatlan foglalata. A végzet pedig változó láncolata és időbeli egymásutánja mindannak, amit az isteni előrelátás megtörténni rendelt. Így aztán minden, ami alá van vetve a végzetnek, egyúttal alá van vetve az isteni előrelátásnak is.

Boethius azonban hangsúlyozza: bizonyos dolgokban, amelyek az előrelátásnak alá vannak rendelve, nem úr a végzet.³¹ A gondviselés (az isteni előrelátás) nem zárja ki és nem szünteti meg az ember szabadságát. Kérdés azonban, hogy ez hogyan lehetséges. „Mert ha az Isten mindent előre lát, s csatlakoznia lehetetlen, akkor szükségszerűen be kell következnie annak, amiről az isteni előrelátás előre látta, hogy meg fog történni. Éppen ezért, ha Isten öröktől fogva előre tudta nemcsak azt, hogy mit fognak tenni, hanem még azt is, hogy mit fognak tervezni és akarni az emberek, akkor nincs szabad akarat.”³² Boethius szerint az az elgondolás, amely szerint valaminek nem azért kell megtörténnie, mert Isten előre látta, hanem azért látja előre, mert ez a valami meg fog történni, helytelen, hiszen újra visszacsempészi a szabadsággal összeegyeztethetetlen szükségszerűség gondolatát.³³

Boethius a következő módon próbálja megoldani e problémát: Abból indul ki, hogy „az örökkévalóság a határok közé nem szorítható lét teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása”. Isten tehát örök jelenben él, és számára minden jelenben van: „Ezért ha ezt a mindenről tudó jelenvalóságot helyesen akarod értelmezni, akkor nem mint a jövő előre-ismeretét, hanem mint a sose szűnő jelen ismeretét kell felfognod, és ezért nem is annyira előrelátásnak (lat. *praevidentia*), hanem inkább rálátásnak (lat. *providentia*) kellene neveznünk,

mivel távol a lenti eseményektől, mintegy a dolgok csúcsáról lát rá mindenre.”³⁴ A jelen látása pedig nem visz szükségszerűséget az eseményekbe: az isteni látásnak „mindig jelen idejű örökkévalósága összetalálkozik a mi jövődöbeli tetteink milyenségével” – mondja Boethius.³⁵

Boethius elgondolását koncentrikus körök hasonlatával tehetjük kissé világosabbá. E hasonlatban a koncentrikus körök középpontja a mindent jelenben látó Isten szimbolizálja, a körvonalak pedig az időben kibontakozó és a szükségszerűségnek többé-kevésbé alávetett létezők (az emberek, az élőlények és a fizikai anyag) világát jelképezik. A kép érzékelteti, hogy a múlt, a jelen és a jövő világát megjelenítő körvonalak minden pontja azonos távolságra van a középpont, az örök jelenben élő Isten számára. Emellett a képről az a gondolat is leolvasható, hogy minél távolabb van egy körvonal a középponttól, annál jobban belebonyolódik a szükségszerűség világába, s minél közelebb van a középponthoz, annál kevésbé uralkodik rajta a fátum.

A gondviselést nem cáfolja a világban fellelhető rossz. Boethius meggyőződéssel vallja, hogy a rossz hatalma (a katasztrófák, a mások leigázása, az igazságtalanság, a gonosz ember büntetlensége stb.) csak látszathatalom, és nem cáfolja az isteni jószágot. Ha a gondviselés és az ember végső célja szempontjából néznénk életünk eseményeit, beláthatnánk: „ha az elrendező előrelátást nézed, az a rossz, amely a hiedelem szerint elárasztja a földet, sehol sem létezik”.³⁶

A világban lévő rendetlenség, céltalanság, értelmetlenség többnyire csak tudásunk határát jelző fogalmak. A világban rend van, de ezt a rendet az ember nem mindig tudja felfogni: „jöllehet nektek, akik ezt a rendet nem vagytok képesek felfogni, minden zavarosnak és felfordultnak látszik, valamennyi dolognak megvan a maga szabálya, amely őt a jó felé irányítja” – mondja a filozófus.³⁷ Előfordul, hogy olyan embert sújtanak bajok, akit derék embernek tartunk. Egyáltalán nem biztos azonban, hogy az illető nem érdemli meg az orvosló büntetést: „Lehet, hogy az, akit te a legigazságosabb embernek, a méltányosság legodaadóbb hívének tartasz, a mindent tudó előrelátás szemében nem annak látszik.”³⁸

A rossznak tartott dolgok is az ember erkölcsi javulását szolgálják: „Előfordul gyakran, hogy a gondviselés főhatalmat ad a derék emberek kezébe... Másoknak, lelkük milyenségéhez mérten, jót s rosszat vegyesen juttat osztályrészüln; vannak, akiket meggyötör, nehogy a sokáig tartó jólétben kicsapongók legyenek, másokat azért tesz ki megpróbáltatásoknak, hogy lelkük erejét a túrés megszokásával és gyakorlásával megedzzék... Hogy mindez mennyire helyesen, jól elrendelve s az érintettek javára történt, afelől kétség nem lehet.”³⁹ Isten jó orvosként tudja, hogy „betegének” édes vagy keserű, erősebb vagy gyengébb orvosságra van-e szüksége.⁴⁰ Ebben az értelemben Isten szemében „a rossz is jó, mert – célszerűen bánva vele – ebből is előcsalogatható valami jó eredmény”.⁴¹

5. A világ

A természeti létezők (lat. *naturalia*) összessége gyanánt fennálló világ Isten alkotása. Boethius Platón gondolataira emlékeztető tanítást ad a mindenség keletkezéséről. Az Alkotóhoz fordulva mondja:⁴²

Ó, ki teremtettél s örök észszerűséggel irányítasz
Földet-eget; s amióta világ a világ, aki késztesz
Tellni időt! Te, ki nem mozdulsz mozgatva a Mindent;
Kit nem külső ok szorított formálni kavargó
Ősanyagot művé: az irigység nélküli, legfőbb
Jó mintája Tebenned volt; mindent eme égi
Mustra után alakítasz, széppé tervezve, Te Legszebb,
S tennen másoddá formázva ki ezt a világot,
Fogva hibátlanná a hibátlan részeket össze!

(Hegyi György ford.)

A teremtés leírásában a filozófus újplatonikus kifejezéseket is használ. Azt mondja például, hogy a dolgoknak nem volna léte, ha nem az első létből „áramlottak volna ki”.⁴³ A platonikus és az újplatonikus tant azonban a keresztény teremtéstanál ötvözi. Isten szabadon határozta el, hogy világot formál, és létrehozta ezt, amikor még semmi sem volt. A világ létrehozásakor nem saját lényegét (szubsztanciáját) osztotta meg: „az isteni lényeg ugyanis olyan jellegű, hogy sem Ő maga nem terjeszkedik magán kívülre, sem kívülről nem vesz fel magába semmit”.⁴⁴ A kiáradás (lat. *emanatio*, *fluxus*) vagy teremtés (lat. *creatio*) valójában részesülés (lat. *participatio*): Isten saját létteljességéből részesítette, és saját szellemi valóságának megfoghatkozása nélkül hozta létre a világot.⁴⁵

6. Tanítása az emberről

Az érthető valóságok (lat. *intelligibilia*) közé tartozó ember lélek és test egysége. A lélek önmagában nem ember.⁴⁶

A lélek eredetét, a testtel való kapcsolatát és sorsát illetően Boethius platonikus módon gondolkodik. Feltehetően a lélek előéletének tanát vallja: a lélek a tiszta szellemek világából sülyedt a testi világba. A lélek számára a test börtön, s üdvössége e börtönből való szabadulásban áll: „ha pedig az ártatlanságának tudatában levő lélek kiengedve földi börtönéből, szabadon feltör az égbe, nem fog-e megvetni minden földi hajcihőt, élvezve az eget, s örülve, hogy kivonhatta magát a földi gondokból?”⁴⁷

Boethius keresztény gondolkodóként a konkrét egyedi ember megismételhetetlenségét, személy (lat. *persona*) voltát hangsúlyozza. Klasszikussá vált meghatározása szerint „a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia”.⁴⁸

Az emberi szabadság végső lehetőségi feltétele Isten: „Az emberi lélek... szükségképpen akkor szabadabb, ha kitart az isteni szellem szemlélése mellett, kevésbé szabad, ha átpártol a testhez, még kevésbé szabad, ha foglya lesz a testnek, s akkor süllyed végképp szolgáskorba, ha meghódolva a bűn előtt, lemond saját ítélőképessége birtokáról.”⁴⁹

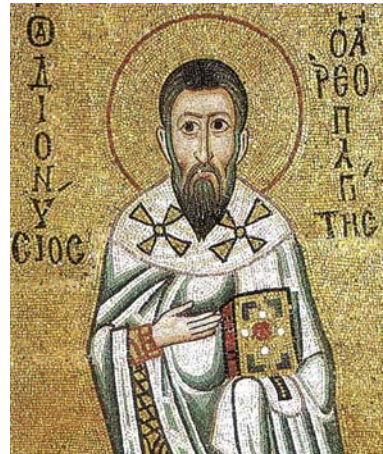
Minden emberi lény a boldogságra, a legfőbb jóra törekszik: „ennek elérésére törekszik más és más csapáson valamennyi ember”.⁵⁰ Ez a legfőbb jó vagy legfőbb boldogság nem más, mint az Isten.⁵¹

Az Istenhez jutás feltétele az erkölcsös élet. Az embernek hatalmában áll, hogy nemesebbé váljék, de azt is megteheti, hogy mélyre süllyed. A jók jutalma az, hogy istenivé válnak, „istenekké lesznek”.⁵² A gonoszok büntetése az, hogy elállatiasodnak: „aki letérve az erény útjáról megszűnik ember lenni, mivel az isten-állapotot elérni nem tudja, elállatiasodik”.⁵³ Jóllehet az erkölcstelen élet büntetése már ebben a világban is megvan, a szankcióknak a halál után is van folytatása. A keresztény Boethius valamiféle tisztulási állapotról beszél. A bűnös léleknek a halál után is büntetéseket kell még elszenvednie, és e büntetéseknek „egy része gyötrelmes megtorlásként, másik része irgalmas megtisztításként lesz kiróva”.⁵⁴ Az erkölcsös élet megvalósításában Isten segítségére van az Ő oltalmát kérő embernek: „az Istenbe vetett remény s a hozzá intézett fohász nem hiábavaló, mert ezek, ha helyénvalóak, hatástalanok nem lehetnek. Forduljatok hát el a bűntől, ápoljátok az erényeket, kapjon illő remények szárnyára lelketek, küldjétek alázatos könyörgéseiteket fel az égbe. Mert ha szántsándékkal el nem tagadjátok, nagy kényszerűségként van kiróva az, hogy tisztességesen éljete, hiszen egy mindent látó bíró szeme előtt zajlik le életetek.”⁵⁵

I.3 AREOPAGITA DÉNES

1. Élete és művei

Areopagita Dénes (gör. *Dionüsziosz Areopagitész*) az 5. század vége felé és a 6. század elején élt. Feltehetően szír teológus és filozófus volt. A nevéhez fűződő írások összessége (lat. *Corpus Dionysiacum*) a középkori teológiában és filozófiában nagy tekintélynek örvendett. Areopagitész kilétéről nem sokat tudunk. Ennek egyik oka az, hogy maga a szerző rejtette el személyét, midőn írásaiban igyekezett azt a látszatot kelteni, hogy az apostolok korában élt. Ezért sokáig úgy vélték, hogy a szerző az Apostolok Cselekedeteiben (17,34) szereplő Areopagita Dénes. Az irodalomkritikai és a filológiai vizsgálatok azonban kimutatták, hogy ez nem lehetséges. Az iratok az újplatonikus Proklosz († 485) filozófiájának hatását tükrözik. Ez arra utal, hogy a dionüszioszi életmű nem íródhatott az 5. század utolsó évtizede előtt. S ha azt is figyelembe vesszük, hogy egy 533-as zsinaton már hivatkoznak rájuk, arra kell következtetnünk, hogy az iratok nem keletkezhetek az 500 utáni évtizedekben sem. – E szerző személyét illető bizonytalanságok miatt az írások a 19. századtól kezdve az ál-dénesi (görög eredetű kifejezéssel: pszeudo-dionüszioszi) iratok megnevezést kapták, szerzőjüket pedig Ál-Areopagita Dénes (gör. *Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész*) néven kezdték emlegetni.



AREOPAGITA DÉNES

Areopagita Dénes nevéhez az alábbi görög nyelvű írások fűződnek, ezeket többnyire a latin fordításban szereplő címeik alapján szokás idézni: *Peri tész ouraniasz hierarkhiasz* (lat. *De caelesti hierarchia*: A mennyei hierarchia), *Peri tész ekklesiasztikész hierarkhiasz* (lat. *De ecclesiastica hierarchia*: Az egyházi hierarchia), *Peri theión onomatón* (lat. *De divinis nominibus*: Az isteni nevekről), *Peri müsztikész theologiasz* (lat. *De mystica theologia*: A misztikus teológiáról), *Episztolész* (lat. *Epistolae*: Levelek). – Művei a *Patrologia Graeca* (J. P. Migne) 3. kötetében találhatók.¹

2. Areopagitész tanítása az emberi megismerésről

Dionüsziosz Areopagitész különbséget tesz az érzékelés és a szellemi ismeret között. Az utóbbinak két fajtáját különbözteti meg: az egyik az értelmi ismeret (gör. *logosz*), a másik a misztikus szemlélődés (gör. *müsztikon theama*).²

Isten megismerése ennek megfelelően kétféle úton lehetséges. Az értelmi ismeret a bizonyító vagy filozófiai teológia (gör. *theologia apodeiktiké*) útja. A misztikus, a fogalmilag leírhatatlan szemlélet a misztikus teológia (gör. *theologia müsztiké*) ösvénye.

A misztikus istenismeret valójában a transzcendentális vagy vallási tapasztalat. Ez felülmúlja az érzékelés és a fogalmi ismeret világát. Erről az ismeretről így ír Dionüsziosz: „Te pedig..., amikor erődöt összeszedve elmerülsz a misztikus szemlélődésben, hagyd el az érzékelést, az értelmi tevékenységet, minden érzékeléssel és értelemmel felfoghatót, minden nemlétezőt [forma nélküli anyagot] és létezőt, és megismerhetetlen módon emelkedj fel – amennyire elérhető – a minden lét és minden tudás fölött állóval való egyesüléshez. A saját magadtól és mindentől való visszatarthatatlan és abszolút elszakadás révén tisztán, mindent levetve és mindentől megszabadulva, felemelkedsz majd az isteni homály természetfeletti sugarához.”³

3. Filozófiai istentana

Dionüsziosz két megközelítésben gondolkodik Istenről, és ez a két megközelítési mód dialektikus feszültségben áll egymással.

Az egyik megközelítésben Isten létmegalapozó immanenciáját (a világban benne levését) emeli ki. Isten minden dolog oka, ősforrása, lényege és élete.⁴ Ő hívja létre (gör. *eisz to einai*) valamennyi létezőt, és egybefogja ezeket.⁵ A létmegalapozás vagy a teremtés oka nem valamiféle szükségszerűség, hanem Isten létadó jósága.⁶

A másik megközelítésben az Isten transzcendenciáját (világfelettségét) hangsúlyozza. Isten az Egy és a Tökéletes valóság,⁷ aki „mindenen túl van” (gör. *ho panton epekeina*),⁸ azaz lényegfeletti módon felülmúl mindent. Ő a „létező fölötti lét”⁹ vagy a lényegfeletti (gör. *hüperouszitétosz*) valóság. Ő minden dolog létének alapja, jóllehet Ő maga nem olyan, mint a véges létező, mert minden lét felett áll.¹⁰

Areopagita Dénes az istenismeret, illetve az Istenről való beszéd három módját különbözteti meg. Ennek megfelelően ír állító, tagadó és szimbolikus teológiáról.

a) Az állító teológia (gör. *kataphatiké theologia*): Ez egyrészt a Szentírás tanításából indul ki, és állítja Istenről az isteni sajátságokat. Ebben a teológiában

mondjuk Istenről, hogy egy és ugyanakkor háromság, és ebben beszélünk például isteni Atyáról, Fiúról vagy Szentlélekről. – Másrészt az állító teológia a tapasztalatból indul ki, és analógiák alapján állítja a teremtményekben is fellelhető tökéletességeket Istenről. Azt mondja például, hogy Isten jó, létező, élet, bölcsesség, erő stb.¹¹ Az ebben a beszédmódban használt fogalmakat elvonatkoztatás és fokozás útján (lat. *via eminentiae*) nyerjük. Ez más szavakkal azt is jelenti, hogy Isten nem jó, hanem jófölötti, nem élő, hanem élőfeletti, nem bölcs, hanem bölcsfeletti stb. valóság.¹²

Ha az isteni megnyilvánulások (görög eredetű szóval: teofániák) szempontjából adunk nevet Istennek, az isteni nevek között rangsort állíthatunk fel. A nevek közül a jó a legkiemelkedőbb. Ha ugyanis Istenről azt mondjuk, Ő „a jó”, azt állítjuk róla, hogy minden létező és „nemlétező” (Dionüsziosz szótárában: a forma nélküli anyag) fölött áll. A „létező” megnevezés nem foglal ennyit magában: ha ugyanis Istent létezőnek nevezzük, csak azt mondjuk róla, hogy minden létező felett áll. Nevezhetjük Őt életnek is, de ezzel csak annyit mondunk róla, hogy minden élőlény felett van. Ha pedig bölcsességnek nevezzük, azt hangsúlyozzuk, hogy felette áll a szellemi, eszes lényeknek.¹³ Istenben a jó, a lét, az élet és a bölcsesség természetesen nem különbözik egymástól, hanem mindegyik más-más szempontból jelöli ugyanazt az osztatlan isteni valóságot.¹⁴

b) A tagadó teológia (gör. *apophatiké theologia*) a véges, a korlátozott és az érzéki dolgokra jellemző sajátságokat tagadja Istenről, míg nem eljut a belátásra, hogy Isten a maga transzcendenciájában teljes homályba burkolózik. Ebben a teológiában elveszünk minden e világi sajátságot Istenből, „hogy födetlenül megismerjük azt a megismerhetetlenséget, amelyet az összes létezőben csak eltakar minden, ami megismerhető, és hogy meglássuk azt a lényegfeletti homályt, amelyet a létezőkben levő minden fény csak elrejt”.¹⁵ Ebben a teológiában mondjuk, hogy Isten nem test, nem érzel, nincsenek szenvedélyei, „változást nem ismer, sem romlást, sem felosztást, sem hiányt, sem lefolyást, s az érzékelhető dolgok semmilyen más sajátságával nem azonos, s nem is birtokol ilyet”.¹⁶ „Ismét felfelé haladva azt mondjuk, hogy nem is lélek, nem is szellem. Sem képzelete, sem vélekedése, sem értelme, sem gondolkozása nincsen; ... Nem a nemlétező dolgok közül való, nem is a létezők közül.”¹⁷ A tagadások sorával Dionüsziosz minduntalan azt tudatosítja, hogy Isten nem olyan, mint a létezők.¹⁸ A negatív teológiája abban az állításban csúcsosodik ki, hogy Isten „az ismeretlennél ismeretlenebb” (gör. *hüperagnosztosz*).¹⁹

c) A szimbolikus teológia (gör. *szümboliké theologia*) a tagadó és az állító teológia között áll. Ez az érzékelhető dolgokra utaló fogalmakat átvitt értelemben alkalmazza Istenre. Ily módon beszélünk isteni alakról, ékességről, szomorúságról, haragról stb.²⁰ Dionüsziosz szerint a valódi teológiának túl kell lépnie az állító és tagadó beszédmódon, mert Isten mindenek felett áll: „Őt nem állítjuk

és nem is tagadjuk, mert minden állításon felül áll, mint minden dolog tökéletes és egyetlen oka, s minden tagadáson fölül áll, mint a mindentől teljesen függetlennek a meghaladása és a mindenen túli.”²¹ Az állításon és a tagadáson túllépő teológia minden értelmi belátást meghaladó ismeret: mert a lélek „mindenfajta megismerés szünetelése révén jobb része szerint egyesül azzal, aki teljesen megismerhetetlen, és azáltal, hogy semmit sem ismer, értelemfeletti jellegű ismeretre tesz szert”.²² Az ilyen istenismeret behatolás abba a homályba, amelyben valósággal jelen van az, aki mindenen túl van.²³

4. Dionüsziosz ontológiája: a földi és az égi hierarchia

„A hierarchia szerintem szent rend, tudás és tevékenység, mely a lehetőségekhez mértén hasonul az istenképiséghez, és az Istentől neki adott megvilágításnak megfelelően és erejének arányában fölemelkedik Isten utánzására” – mondja Dionüsziosz.²⁴

A földi és égi hierarchia szerzője Isten: „Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt az igazságot, hogy a lényegfeletti Ősistenség jóságból adott minden létezőnek lényeket, és hívta létre őket. Mert annak, aki minden dolog oka és mindennek felett álló jóság, az a sajátsága, hogy a létezőket önmagával való közösségre hívja abban a sajátos mértékben, ahogyan az egyes létezők képesek rá. Minden létező részesül tehát a gondviselésben, amely a lényegfeletti Istenségből, mindennek okozójából árad, hisz nem is létezne, ha nem volna része a létezők Lényegében és Őselvében.”²⁵

A földi hierarchia három szintje: az élettelen dolgok (a fizikai anyagi valóságok), az élőlények és az értelmes lények világa. „Minden élettelen tehát azáltal részesedik benne, hogy van, mert a lét fölött álló Istenség az összes dolgok léte; az élők az élet fölött álló, életet teremtő hatalmából részesülnek; az értelmes és szellemi lények pedig bölcsességében részesednek, mely maga a tökéletesség, és megelőz minden tökéletességet, fölülhalad minden értelmet és szellemet. Az pedig világos, hogy a létezők közül azok foglalnak helyet közelebb az Istenséghez, amelyek többszörösen részesednek benne.”²⁶

A mennyei hierarchiát (rendet) az angyalok kilenc kara alkotja. Ezt a kilenc kart Dionüsziosz három triászba sorolja. Ennek megfelelően a mennyei hierarchia a következőképpen alakul: a legalacsonyabb szinten – a harmadik rendben – vannak az angyalok, az arkangyalok és a fejedelemségek. A következő szinten – a második rendben – a hatalmak, az erősségek és az uralmak állnak. A legfelső szinten – az első rendben –, s így Istenhez „legközelebb” vannak a trónusok, a kerubok és a szeráfok.²⁷

Megjegyzések: A Biblia különféle felosztásokban beszél az egyes angyali karokról. A középkori angyaltanra azonban elsősorban a dionüszioszi 3×3-as felosztás volt hatással. – Az égi

hierarchiának Dionüsziosznál ugyanaz a szerepe, mint az újplatonizmusban a Nousznak és a Világléleknek: a létfeletti Egy és a testi világ közötti szakadék áthidalása. – A hierarchikus rendet (a lények egymással és az Istennel való kapcsolatrendszerét) Dionüsziosz egyik művében koncentrikus körökkel próbálja szemléletessé tenni: a középpontban valamennyi kör sugara tökéletes egységben találkozik. A középponttól kiindulva azonban fokozatosan egymástól is, és a középponttól is távolodnak, s egymástól való távolságuk egyre nagyobb lesz. A középponttól való távolságuktól függ az, hogy mennyire vannak egymáshoz közel, illetve mennyire vannak egymástól távol.²⁸

5. A világ kiáramlása Istenből

Dionüsziosz Istent Egynek (gör. *Hen*) nevezi. Az Egy egészen egyedülálló módon (azaz nem kategoriális értelemben) egység, s anélkül, hogy kilépne önmagából, mindennek oka.²⁹ Ez az osztatlan egység forrásként (gör. *en té arkhé*) mindent tartalmaz. Megelőz minden kategoriális egységet és sokaságot, s minden kategoriális egység és sokaság megalapozója. Az Egy nélkül nem létezne egység és sokaság, de maga az Egy nem szorul sokaságra.³⁰ Isten azonban nem csupán Egy, hanem mindennek szerzője is.³¹ A dolgok ősképei vagy -mintái (gör. *logoi, paradeigmata*) Istenben vannak.³²

A világ eredetét Dionüsziosz Plótinoszhoz hasonlóan az Istenből való emanáció (gör. *próodosz*; lat. *fluxus, emanatio*: kiáramlás) tanával magyarázza.³³ A dolgok nem léteznének, ha nem részesülnének valamennyi dolog ősalapjából.³⁴ A kiáramlással (a létajándékozással) az isteni lét nem válik kevesebbé: Ő, aki mindenek fölött és mindenektől távol áll, önmagából távozó természetfeletti erejével mindenre alászáll anélkül, hogy önmagából kilépne.³⁵

Dionüsziosz azt állítja, hogy a teremtésnek, az isteni lét emanációjának egyetlen motívuma a túláradó isteni jóság: „a mindenségnek alkotója véghetetlen jóságában mindent szeret, mindent Ő teremt, mindent célra visz, mindent fenn tart, mindent magához fordít. És jó az Isten szeretete a jó iránt a jó okáért, mert ez a szeretet a létezőknek jótevője és jóságban mindenekfölött s elsőrendűen túláradó. Nem tűrte el, hogy Isten terméketlenül önmagában maradjon; hanem alkotásra ösztönözte mindeneknek dús nemző forrásaként.”³⁶

Areopagita Dénes nem panteista, azaz nem azonosítja az Istent a világgal. Hangsúlyozza például, hogy ha a dolgok örökkévalóak volnának (azaz végtelen számú időpillanat óta léteznének), akkor sem lennének egyenrangúan örökkévalóak az Istennel, mert az Ő örökkévalósága időtlenség vagy időnkívüliség, amely „megelőzi” az időfolyamot, és „felül is múlja” azt.³⁷ Emellett azt is állítja: ha a dolgok hasonlítanak is Istenre, Isten nem hasonlít a dolgokra.³⁸

A világ teremtését az isteni létből való kiáramlással magyarázó Dionüsziosz nehezen talál választ a rossz eredetének és természetének kérdésére. – Abból indul ki, hogy a jó az univerzum egyetlen okától, a jóval azonos Istentől szár-

mazik. Ezt az okot teljes oknak (gör. *holé aitia*) nevezi, és általánosságban kijelenti: a teljes októl csak jó, azaz létező származhat. Isten mint legfőbb létező minden lét okozója, aki nyilvánvalóan nem lehet a rossz okozója. A rossz okának tehát a létezők körén kívül kell lennie. Ám még a „nemlétező” (Dionüsziosz szótárában: a fizikai anyag) sem lehet a rossz forrása. Az anyag ugyanis sosem létezik forma (jó) nélkül. A jó (gör. *agathon*) az, amit mindenkinek megkívánnak.³⁹ Mivel a formált anyag is olyasmi, amit mindenkinek megkívánnak, a fizikai anyag nem rossz, és nem lehet a rossz forrása, illetve okozója. Ha a forma nélküli, az arisztotelészi értelemben vett első anyagot tekintenénk a rossz forrásának, ellentmondásba keverednénk. Egyrészt azért, mert a forma nélküli anyag mint létösszetevő azonos a pusztta lehetőséggel vagy képességi léttel. Márpedig a lehetőségi vagy képességi lét semminek, így a rossznak sem lehet okozója.⁴⁰ Másrészt a formától elvonatkoztatott anyagot a forma hiánya, illetve a forma utáni természetes „vágyakozás” (gör. *szterészisz*) jellemzi. A forma azonban jó, és a jóra való vágyakozás ellentmond a rossz fogalmának. Tehát az arisztotelészi értelemben vett első anyag sem lehet a rossz vagy a rossz oka.⁴¹

Dionüsziosz így összegzi felismeréseit: a rossz oka és maga a rossz tehát nincs sem a létező, sem a „nemlétező” dolgok között, és még távolabb is van a jótól, mint a „nemlétező” (tudniillik a forma nélküli anyag).⁴² A teljes októl csak létező, azaz jó származhat, és ez természetszerű. Mivel a rossznak nem oka a teljes ok, ezért a rossz nem valamiféle önmagában fennálló dolog, hanem a jó hiánya, és nem természetszerű. Magyarázata pedig a sokféle e világi, azaz részlegesen hiányos ok együttműködéséből adódó fogyatékságban keresendő. A rossz a jónak meggyengülése, a túlzottan kevés jó.⁴³

6. Visszatérés Istenhez

Az egész valóság célja, hogy eggyé váljon Istennel: „ami a széptől s jótól jó, a szépbe, jóba visszatér”.⁴⁴ Az ember esetében ezt a visszatérést és egyesülést Dionüsziosz a lélekre korlátozza,⁴⁵ anélkül azonban, hogy a testet ontológiai vagy erkölcsi szempontból lebecsülné.⁴⁶

A lélek Istenhez való visszatérésének (a misztikus szemlélődésnek) három szakasza van: a tisztulás (belépés az isteni homályba), a lelki képességek működésének teljes felfüggesztése (misztikus csend) és Isten látása (a lélek egyesülése Istennel).

a) Az első szakasz a tisztulás: csak az a lélek juthat el a szemlélődésre, amelyik megtisztította magát hibáitól, elutasított minden érzéki képet és minden olyan fogalmat, amelyet az e világi létezők alapján alkotott. A megtisztult lélek már képes arra, hogy belépjen az isteni homályba. Ez az isteni homály Dionüsziosz szerint nem más, mint az az elérhetetlen fény, amelyben az Írás szerint Isten

lakozik (vö. 1Tim 6,16). Azért beszélhetünk homályról, mert a ragyogó fényesség miatt semmit sem látunk, hasonlóan ahhoz, mint amikor a napba tekintünk, és fényességétől elvakulunk. A homály azt is jelentheti, hogy a lélek csak tagadás útján ismeri Istent. Ezt az isteni fényességet nem lehet elérni előkészület és természetfeletti segítség nélkül. Ennek birtokában azonban lehetséges. Dionüsziosz Pál apostolra hivatkozik,⁴⁷ aki misztikus látásban megtapasztalhatta Istent, jöllehet ő maga mondja, hogy Isten minden bölcsességet és tudást felülmúl, szándékai megfoghatatlanok, mert Ő minden értelmet meghalad (vö. Róm 11,33; Fil 4,7).

b) A második szakasz: a lelki képességek működésének teljes felfüggesztése. Ez nem más, mint az érzékeknek és a szellemi tevékenységeknek kikapcsolása. A lélek homályba lépése önkívület (gör. *extaszisz*). Ebben az állapotban a lélek a környezetét nem érzékeli, és a legteljesebb csöndben van. Ezért mondja Dionüsziosz, hogy a lélek a „csend homályába” burkolózik. Ez a csend és nyugalom azonban nem passzivitás, mert a csend „titkokat tanító csend”.⁴⁸ Isten hangtalanul közli igazságait a lélekkel, és a lélek aktív ezeknek befogadásában.

c) A lélek Istenhez való visszatérésének harmadik szakasza: Isten közvetlen szemlélése és egyesülés Istennel. Ezt az állapotot aligha lehet szavakkal leírni. Mindenesetre ez az ismeret értelem- és észfeletti ismeret (gör. *hüper noun ginószketai*), amely nélkülözi a fogalmakat.⁴⁹ Tökéletes ismeret; Isten látása (gör. *idein theon*), Isten szemlélése magában az isteni fényben.⁵⁰ Ez a szemlélés egyesülés Istennel (gör. *theia henószisz*),⁵¹ és a létrejövő egység nagyon bensőséges és csodálatos egység. Szellemünk, képességeink önmaguk erejében sosem volnának képesek ilyesmit létrehozni.⁵² Az Istennel való egyesülés és a hozzá hasonulás (gör. *aphomoiószisz*) által istenivé válunk, visszatérünk az Egyhez, minden dolog forrásához és végcéljához, vagyis oda, ahonnan jöttünk.⁵³

Dionüsziosz keresztény módon értelmezi a létezőknek az Egyhez való visszatéréséről szóló újplatonikus tanítást. Az Istenhez visszatérők nem Istenné, hanem istenivé válnak, és nem veszítik el személyiségüket, egyediségüket. A misztikus egység, amely a szemlélődésben létrejön a lélek és Isten között, a szeretet műve. A létezők iránti isteni szeretet kiáradó szeretet (gör. *extatikosz ho theiosz erósz*), azonban csak azokat fogadja be, akik nem ragaszkodnak önmagukhoz. A szemlélődés és az egyesülés a szeretet diadala.⁵⁴

1. Irodalom A kései patrisztikus kor című fejezethez

- Bánki Dezső (szerk.): *Filozófiai kisenciklopédia*. Bp., 1993, Kossuth
 Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
 Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart, 1988, Reclam
 Gilson, É. – Böhner, Ph.: *Die Geschichte der christlichen Philosophie*. Paderborn, 1937, Schöningh

Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, 1992, Kohlhammer
Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Bp., 1943, SZIT
Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1977, SZIT
Pourrat, P.: *La spiritualité chrétienne I*. Paris, 1947, Gabalda
Stöckl Albert: *A bölcselet története*. Eger, 1882, Érseki Lyceum
Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
Wulf, M. de: *Histoire de la philosophie médiévale*. Paris, 1936, J. Vrin

Forrásmunkák:

Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről*. Bp., 1988, Gondolat

Forrásmunkák – Szent Ágoston:

Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1841–1855.
Online: <http://patristica.net/latina/>, 032–054.

Lásd még: https://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0354-0430-Augustinus_Sanctus.html

Szent Ágoston: „A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve”. Bp., 1995, Seneca

Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Bp., 2002, Kairosz

Forrásmunkák – M. S. Boethius:

Boethius: *A filozófia vigasztalása*. Bp., 1970, Helikon

Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1841–1855.
Online: <http://patristica.net/latina/>, 063–064.

Lásd még: https://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0480-0524-Boethius_Severinus.html

Forrásmunkák – Areopagita Dénes:

Háy János (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről I-II*. Bp., 1994, Atlantisz

Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 3*. Paris, 1857.

Online: https://archive.org/details/Patrologia_Graeca_vol_003/page/n1/mode/2up.

Lásd még: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0525_Dionysius_Areopagita_Works_EN.pdf

Rouët, M. J.: *Enchiridion Patristicum*. Freiburg, 1969, Herder

II.

A SKOLASZTIKA KIALAKULÁSA

A SKOLASZTIKA FOGALMA ÉS KEZDETI KORSZAKÁNAK FŐBB KÉPVISELŐI

A skolasztika a latin *schola* (iskola) szóról kapta nevét. Az elnevezés alapja az, hogy ezt a 9. századtól kezdődő filozófiai irányzatot elsősorban a középkori felsőoktatási intézményekben: a kolostori, a székesegyházi vagy káptalani iskolákban, a fejedelmek udvari vagy palotaiskolaiban és az egyetemeken művelték, illetve tanították.

Kolostori iskola működött például a 9. században a normandiai Bec, a Tours közelében lévő Marmoutier kolostoraiban, a 10. századtól kezdve pedig a frank birodalom keleti részén lévő Cluny apátságában.

A székesegyházi iskolák a 9. századtól a káptalani iskolák nevet is megkapták. A latin *capitulum* (kis fejezet) szóról elnevezett káptalan világi (azaz nem szerzetes) főpapok testülete, amely a püspökkel együtt irányítja az egyházmegye vallási és szellemi életét. Tagjai a kanonokok, vagyis azok az egyházi személyek, akik jóllehet nem szerzetesek, egyházi törvényeket vagy szabályokat (lat. *canones*) követve élnek közösségi életet.

Az első káptalant a frankok birodalmában Chrodegang, Metz püspöke († 766) hozta létre, aki megteremtette székhelyének papjai számára a közösségi élet (lat. *vita canonica*), az ima-, az asztal- és a házközösség lehetőségét. Példáját más püspökök is átvették. A kanonokok naponta közösen végezték imáikat s olvasták a Biblia egy-egy fejezetét. A közösen olvasott szentírási rész latin elnevezése, a *capitulum* (kis fejezet) alapján egy idő után a közös imára és bibliaolvasásra szolgáló helyiséget is capitulumnak, azaz káptalannak mondták, majd a 11-12. század fordulójától a közösségi életet élő presbiterek testületét is káptalannak nevezték. A káptalani iskola vezető oktatói az olvasó- vagy teológus kanonokok (lat. *lectores*) és az éneklőkanonokok (lat. *cantores*) voltak. A káptalani iskola elsődleges feladatának a papnevelést, a papi utánpótlás biztosítását tekintette, de a kanonokok a világi pályák iránt érdeklődő ifjúság oktatásával is foglalkoztak.

Udvari vagy palotaiskola (lat. *schola palatina*) működött a Karoling uralkodók idejében Orléans, Aachen stb. településein.

Egyetem (lat. *studium generale, universitas*) létesült 1088-tól Bologna, 1096-tól Oxford, 1160-tól Párizs stb. városaiban.

A középkori oktatási intézményekben művelt skolasztikus irányzat fő jellemzője az volt, hogy folytatta a kései patrisztikus kor gyakorlatát, a hit és az értelem közti párbeszédet, de hangsúlyosan kiemelte, hogy a kinyilatkoztatás fényében végzett értelmi vizsgálódás (a teológia) magasabb rendű, mint a filo-

zófia, amely az ész természetes fényében értelmezi a valóságot. Ezt a gondolatot fogalmazza meg „a filozófia a teológia szolgálólánya” (lat. *philosophia est ancilla theologiae*) mondás, amely legalábbis tartalmilag Petrus Damianus itáliai püspöktől († 1072) ered. E mondáson elsősorban azt értették, hogy a filozófia (a hét szabad művészet), mint előtanulmány a teológiához, megalapozhatja és értelmezheti ugyan a Szentírásból ismert tanításokat, de nem bírálhatja fölül a kinyilatkoztatás fényében vizsgálódó teológia által feltárt igazságokat.

A skolasztika kialakulásának kiemelkedő képviselői közé tartozó filozófusok: John Scotus Eriugena (9. sz.), Canterburyi Szent Anzelm (11. sz.) és Pierre Abélard (11-12. sz.).

II.1 J. SCOTUS ERIUGENA

1. Élete és művei

Johannes Scotus Eriugena (John Scotus Eriugena) Írországbán született 810 táján. A nevének latinos formájában szereplő „Scotus” jelző tehát nem Skóciára utal, hanem Írországra, amelyet akkoriban a *Scotia Maior* (Nagyobb Skócia) néven ismertek. Tanulmányait feltehetően egy kolostori iskolában végezte. Történelmileg biztos, hogy 850-ben már II. (Kopasz) Károly frank király († 877) orléans-i udvarában tartózkodott, és előkelő állást töltött be a Palotaiskola (lat. *Schola Palatina*) intézményében. A hét szabad művészet tanára volt. Azt, hogy pappá szentelték-e, nem tudjuk bizonyosan. 877 táján halt meg.



SCOTUS ERIUGENA

Művei: A hét szabad művészet tanáráként Eriugena Martianus Capellának, az ötödik századi észak-afrikai gondolkodónak kézikönyvét használta. Ezzel a könyvvel kapcsolatban született meg az *Annotationes in Martianum Capellam* (Magyarázatok Martianus Capella kézikönyvéhez) című műve. A reimsi érsek és Kopasz Károly kérésére állította össze a *De praedestinatione* (Az eleve elrendelésről) szóló írását. Tervbe vette Dionüsziosz Areopagitész műveinek latinra fordítását is, de tervét csak részben sikerült megvalósítania: *Expositiones seu glossae In mysticam theologiam Sancti Dionysii* (Előadások vagy magyarázó jegyzetek Szent Dionüsziosz Misztikus teológiájához). A fordítás mellé kommentárt is írt. Emellett elkészítette Nüsszai Szent Gergely († 394) egyik művének latin fordítását: *De hominis opificio* (Az ember teremtése). Kommentárokat is írt. Ezek közül jelentősebbek: *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Johannem* (Homília a János szerinti szent evangélium Prológusához); *Super Ierarchiam caelestem Sancti Dionysii* (Kommentár Szent Dionüsziosz a Mennyei hierarchia című írásához).

Fő művét görögül és latinul is megfogalmazta: *Peri physeon merismou id est De divisione naturae* (*Peri phüszeon meriszmou*, azaz A természet felosztása).

– Művei a *Patrologia Latina* (J. P. Migne) 122. kötetében találhatók.¹

2. Tudományeszménye

Eriugena a filozófiát elsősorban tudományos módszernek tekintette. Így érthető, hogy teológiai problémákban, mint az eleve elrendelés kérdésében is a filozófiai vizsgálódásra helyezte a hangsúlyt.² A korabeli felfogásnak megfelelően filozófián a hét szabad művészetet értette. Ebben jelentős szerepe volt a dialektikának, a formális logikának, amelyet a művészetek anyja (lat. *mater artium*) névvel illetett. Tudományosan, azaz filozófiailag vizsgálódni szerinte annyi, mint a szóban forgó tárgyat a logika és a szillogisztika szabályai szerint vizsgálni.³ Azt tartotta, hogy a görögök a tudományos módszert (lat. *modus disciplinae*) nevezték filozófiának.⁴

Meggyőződéssel vallotta, hogy tartalmi szempontból a kinyilatkoztatásnak kell megszabnia az értelmi vizsgálódás irányát. A hit, azaz a kinyilatkoztatás elfogadása minden értelmi vizsgálódás alapja.⁵ A kinyilatkoztatott tartalom kifejtése azonban igényli a filozófiát. A Bibliában a valóságra vonatkozó igazságok többnyire képekben jelennek meg. Ezeket a képeket le kell fordítani a fogalmi nyelvre, és összhangba kell hozni őket egymással.

Eriugena szerint a filozófiát a hit és az ész dialektikus egységében kell művelni. A kinyilatkoztatást leszámítva minden tekintélyi érv csak másodrangú lehet, mert az észnek kell döntenie. Azt hirdette, hogy a tekintély a helyes gondolkodásból fakad, de helyes gondolkodás sosem adódik tekintélyi alapon.⁶ Egyébként a valódi tekintély (lat. *recta auctoritas*) és a helyes gondolkodás (lat. *recta ratio*) sosem kerülhet ellentmondásba egymással, mert „ugyanabból a forrásból, az isteni bölcsességből fakad mindkettő”.⁷ A teológia és a filozófia kölcsönösen kiegészíti és áthatja egymást. Eriugena Ágostonhoz hasonlóan azt állítja, hogy a valódi filozófia és a valódi vallás egybeesik.⁸

3. Ontológiája: a természet felosztása

Eriugena szerint a természetnek (lat. *natura*) négy fajtája van: az első a nem teremtetten teremtő természet (lat. *natura quae creat et non creatur*), a második a teremtetten teremtő természet (lat. *natura quae et creatur et creat*), a harmadik a teremtetten nem teremtő természet (lat. *natura quae creatur et non creat*) és a negyedik a nem teremtetten nem teremtő természet (lat. *natura quae nec creat nec creatur*).⁹

A természet felosztása című művében Eriugena egy párbeszéd keretében ad magyarázatot arra, mit ért természetten. A természet a teljesség: együttese azoknak a valóságoknak, amelyek „vannak” és amelyek „nincsenek”.¹⁰ Ezt a következő módon érti: azok a dolgok, amelyeket elér az érzékelés és amelyekbe behatol az értelem, „vannak”; azok a valóságok pedig, amelyek felülmúlják a

szellem erejét, „nincsenek”. Ehhez hasonlóan: azok a dolgok, amelyek csírájukban rejtőznek, de még nem váltak valóra, „nincsenek”; amelyek azonban már kifejlődtek, „vannak”. Továbbá: az emberi természet, amely a bűn által eltávolodott Istentől, olyan természetnek tekintendő, mint amely „nincs”; míg a kegyelem által az Istennel kiengesztelődő természet már „van”. – A natura kifejezés Eriugenánál tehát nem csupán a ténylegesen és képességileg fennálló véges létezők összességét jelenti, hanem a természetfeletti szférát is, azaz fogalmába Isten és világa is beletartozik.¹¹

A nem teremtett teremtető természet nem más, mint Isten, aki teremtető oka mindannak, ami van és ami „nincs”. A teremtett teremtető természet azonos az elsődleges okokkal,¹² az érzékelhető dolgokat létrehozó Isten teremtető ideáival. A teremtett nem teremtető természet a térhez és időhöz kötött érzékelhető és érzékfeletti (angyali) világ. A nem teremtett nem teremtető természet pedig nem más, mint Isten, aki valamennyi teremtett valóság végcélja.

4. Eriugena filozófiai istentana

Isten önmagában alapozódó valóság, aki első, legfőbb és egyedüli teremtető oka mindennek. Ugyanakkor Ő a végcélja is mindennek: mindennek Őreá vágyakoznak. Minden benne és általa áll fenn. Ő az eredet, a közép és a végcél.¹³

Az Istenről való beszéd problémáját illetően Eriugena Dionüsziosz Areopagitisz követője, amennyiben ő is különbséget tesz az állító (gör. *kataphatiké*) és a negatív (gör. *apophatiké*) teológia között, és Isten transzcendenciája miatt a negatív utat tartja alapvetőbbnek.

Az állító teológiában olyan dolgokat állítunk Istenről, amelyek „vannak”, mert ezek a dolgok okozatként az első okról árulkodnak.¹⁴ Ennek a beszédmódnak alkalmazásában azonban óvatosnak kell lennünk, és a fokozás útján kell járnunk: Istent nem nevezhetjük például köznapi értelemben vett igazságnak, bölcsességnek vagy lényegnek. Inkább azt kell róla mondanunk, hogy igazság feletti igazság, bölcsesség feletti bölcsesség vagy lényeg feletti lényeg. A teremtményekre vonatkozó neveket tehát csak metaforikus vagy átvitt értelemben alkalmazhatjuk Istenre.

A negatív teológia használatával az ember tagadja azt, hogy Isten valamiféle e világi dologgal azonos volna. E leírás azt hangsúlyozza, hogy Isten nem azonos azokkal a dolgokkal, amelyek „vannak”, vagyis amelyeket érzékelünk vagy meg tudunk érteni. – Eriugena rámutat, hogy az állító teológia használata nincs ellentétben az Isten felfoghatatlanságáról és kimondhatatlanságáról szóló tanítással.¹⁵ Kétségtelen, hogy az állító teológiában azt mondjuk Istenről, hogy Ő a bölcsesség, és a negatív leírásban azt mondjuk, hogy nem bölcsesség. Ez ellentmondásnak látszik. Valójában azonban itt nincs ellentmondás. Mert amikor azt

állítjuk, hogy Isten bölcsesség, akkor a bölcsesség szót metaforikus (a skolasztika szerint analóg) értelemben használjuk; amikor pedig azt mondjuk, hogy Isten nem bölcsesség, akkor a bölcsesség szót köznapi (az emberi bölcsességre utaló) értelemben használjuk. Az ellentmondás tehát nem reális, hanem csak verbális ellentmondás. Kibékíthető azzal a formulával, hogy Isten a bölcsesség feletti bölcsesség.

Eriugena szerint a negatív teológia alapvetőbb, mint az állító teológia. Kétségtelen, hogy amikor azt mondjuk például Istenről, hogy Ő a bölcsesség feletti bölcsesség, látszólag az állítás útját követjük. A szavak alapján és formailag ugyanis e kijelentés az állító teológiába tartozik. Valójában mégsem ez a helyzet. Nincs ugyanis megfelelő ideánk a bölcsesség feletti bölcsességről, s így a kijelentés tartalmilag a negatív teológiába tartozik. Isten felülmúlja az arisztotelészi kategóriák világát.¹⁶

Isten a teremtetlen természet. Ez azonban Eriugena szerint nem zárja ki azt, hogy bizonyos értelemben Isten is teremtődik (lat. *facit et fit et creat et creatur*).¹⁷ Istenben azonos a lét és akarát. Ezért azt a teremtő aktust, amellyel a dolgokat létrehozza, Isten önteremtődésének is fel lehet fogni.¹⁸ Ezen Eriugena a) egyrészt azt érti, hogy Isten kifejeződik az általa teremtett ideákban; b) másrészt azt, hogy megnyilvánul és ismertté válik a teremtményekben: Isten „a teremtményben csodálatos és kimondhatatlan módon maga is megteremtetik: megjeleníti önmagát, láthatóvá válik”.¹⁹

a) Bizonyos értelemben Isten a teremtett teremtő természettel is azonos. A teremtett teremtő természet az ideák vagy prototípusok (gör. *ideai; prótotüpa*), az elsődleges okok (lat. *causae primordiales*) vagy szabályozó mintaokok (lat. *praedestinationes, causae exemplares*) világa, amelyek közbülső helyet foglalnak el Isten és a teremtett világ között.²⁰ Amennyiben az első októl származnak, teremtett valóságok; amennyiben pedig az első és mintaokként szabályozó valóságok, teremtő jellegűek. Az ideák a Szentháromságon belül a Fiúban vannak. Az Atya öröktől fogva létrehozza a Fiút és benne valamennyi dolog létalapját, az ideákat. Mivel a Fiú mint Ige vagy Bölcsesség ugyanúgy örökkévaló, mint az Atya, bizonyos értelemben az ideák is örökkévalóak. Az Atyával egylényegű Fiútól eltérően mégsem azonos lényegűek az Atyával, mert nem önmagukban, hanem Istenben lelik magyarázatukat.²¹ Ezért más szempontból azt kell mondanunk, hogy nem egészen úgy örökkévalóak (lat. *non omnino coaeternae*), mint az Atya és a Fiú.²² Másként fogalmazva: az ideák logikailag vagy ontológiailag (tehát nem időbelileg) másodlagosak, s ennyiben teremtmények.

Jóllehet az ideák az Igében állnak fenn, nem visznek sokaságot Isten Igéjébe. Az ideák ugyanis az Igében egységet alkotnak, s csupán az angyalai vagy az emberi szellem számára látszanak sokaságnak. Az ideák sokasága Eriugena

hasonlata szerint valahogy úgy alkot egységet, mint a kör sugarai, amelyek a középpontban találkoznak és tökéletes egységet alkotnak.²³

b) Isten nemcsak az ideákban, hanem a világ teremtett dolgaiban is „teremtődik”. Ezen Eriugena azt érti, hogy Isten megjelenik, kinyilvánítja magát a teremtményekben, vagyis hogy a teremtmények teofániák, az istenség megjelenései.²⁴ Nem túl szerencsés hasonlattal a filozófus azt mondja, hogy amikor az ember ténylegesen megismer valamit, akkor „csinálódik” gondolataiban. Így Isten is „csinálódik” a teremtményekben. Ez a hasonlat azért nem szerencsés, mert félreérthető: azt sugallja, hogy a teremtmények Isten ténylegessé váló részei. Eriugena azonban nem akar panteizmust hirdetni. Azt állítja, hogy a teremtmények nem tényleges részei Istennek, és Isten nem filozófiai értelemben vett „nem” (lat. *genus*), amelynek a teremtmények a „fajai” (lat. *species*) lennének.²⁵

A teremtés nem visz változást Istenbe. A Szentírás azt mondja ugyan, hogy Isten alkotta a világot, de ezt megfelelő módon kell érteni. Az alkotás (lat. *facere*) mozgást, változást feltételez. Ezt azonban nem tételezhetjük fel Istenről. Helytelen, ha azt állítjuk róla, hogy Ő a világ teremtése előtt létezett, mert ezzel nemcsak azt sugalljuk, hogy Ő időben él, hanem azt is, hogy teremtő tevékenysége valamiféle járulék, amely hozzájárul az isteni léthez. A teremtő tevékenységnek tehát ugyanúgy örökkévalónak (lat. *coaeternalis*) kell lennie, mint Istennek. Ám ha feltételezzük, hogy a teremtő tevékenység azonos Istennel, s hogy örökkévaló, a teremtés kifejezés még mindig feltételezi a mozgást. Hogyan értelmezendő a Bibliának a mozgásra utaló nyelvezete? Eriugena válasza: „amikor azt halljuk, hogy Isten alkot mindent, ezt úgy kell értenünk, és nem másként, hogy Isten van minden dologban, azaz Ő minden dolog lényege”.²⁶ Kétségtelen: ez a kijelentés panteisztikus jellegű állítás. Eriugena azonban nem akarja minden további nélkül azonosítani Istent és a világot. Újra és újra hangsztatja a semmiből való teremtés tanát. Nem a világ teremtett voltát tagadja, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy az alkotás vagy létrehozás szónak a világ teremtése esetében nem szabad olyan értelmet tulajdonítanunk, mint amelyet hétköznapijainkban szoktunk. A létrehozást járuléknak, mozgásnak tartjuk. Isten esetében azonban az isteni lényeg, az isteni lét és a teremtő tevékenység azonos.²⁷ Eriugena véleménye szerint be kell érünk azzal, hogy az Istenre vonatkozó állításaink végső fokon csak a lényeg feletti lényeg felfoghatatlanságát fejezik ki.²⁸

5. Tanítása a világról

Eriugena szóhasználatára szerint a világ a teremtett nem teremtő természet. Ezt a természetet a Szentháromság a semmiből hozta létre az Igében levő ideák, mintaokok vagy prototípusok alapján.²⁹

A teremtést Eriugena az isteni lét kiáramlásának tekinti, és az újplatonikus emanációs tant összhangba próbálja hozni a keresztény teremtéstanal. Miként a forrás vize a folyómederben folytatja útját, ehhez hasonlóan árad ki az isteni jószág, lényeg, élet stb. az ideákra és rajtuk keresztül a teremtett világra: „Alá-szállván tehát természetének lényegfelettségéből – melyben nemlétnék mondjuk –, először az ősökben teremti meg magát, s kezdetévé válik minden lényegnek, minden életnek, minden értelemnek, és mindannak, amit a gnosztikus teória az ősökben szemlél. Az ősökben azután – melyek közvetítőül szolgálnak Isten és a teremtmény között, vagyis ama kimondhatatlan és minden értelmet meghaladó lényegfelettség, valamint a szubsztanciálisan megnyilatkozó és tiszta szellemmel szemlélfelhető természet között – tovább ereszkedvén létrejön az ősök okozataiban, megnyilatkozik isteni jelenéseiben. Az okozatoknak számos formáján halad most keresztül, le egészen a természetnek ama utolsó rendjéig, amely a testeket foglalja magába. Így mindenekben sorjában megjelenvén mindeneket megteremt, és mindenné lesz mindenekben, és visszatér magába, mindeneket visszafordítván magához, és miközben mindenekben létrejön, nem szűnik meg létezni mindenek felett.”³⁰

A görög *gnószisz* (ismeret) szóról elnevezett gnosztikus elmélet egy szellemi irányzat, amely a 2-3. században virágzott. Hívei titokzatos ismeretek birtokosainak és terjesztőinek vallották önmagukat. Platón követve például azt tanították, hogy a Démiourgosz a magasabb rendű ideák (ősök) és az azokban rejlő alacsonyabb rendű ideák alapján formálta meg a világot.

Az isteni jószág úgy árad ki a teremtésbe, hogy „ez alkot mindent, ez alkotódik mindenben, és ez minden”.³¹ Ezt a panteisztikus jellegű megállapítását Eriugena mérsékeli azzal, hogy ismételten hangoztatja a semmiből való teremtés tanát. Egyrészt felhívja a figyelmet, hogy a „semmiből” (lat. *ex nihilo*) kifejezés azt jelenti, hogy a teremtést megelőzően nincs semmiféle formált vagy forma nélküli anyag, amit semminek nevezhetnénk. A „semmi” egyszerűen tagadása mindenféle teremtett lényeg vagy szubsztancia meglétének. A Teremtő nem valamiből (lat. *ex aliquo*) hozta létre a világot, hanem a legteljesebb semmiből (lat. *de omnino nihilo*) – mondja Eriugena.³² – Másrészt azt is állítja, hogy a „semmi” az isteni jószágnak elmondhatatlan, felfoghatatlan és megközelíthetetlen ragyogása. Ami ugyanis felfoghatatlan, azt kíváltképpen semminek is nevezhetjük. Amikor tehát Isten kezd megnyilvánulni teofániában, azt mondhatjuk, hogy kezd kivonulni a semmiből a valamibe (lat. *ex nihilo in aliquid*). Az önmagában vett isteni jószágot nevezhetjük a legteljesebb semminek (lat. *omnino nihil*), ami a teremtésben lenni kezd.³³

A teremtés részesülés: minden teremtmény részesül prototípusában.³⁴ A részesülés (lat. *participatio*) a másodlagos lényeg származása a magasabb rendű lényegből.³⁵ A prototípusok vagy ideák közvetlenül az isteni létből részesülnek, a világ dolgai pedig a prototípusokból. Így a teremtmények „részesülések” (lat.

participationes). A teremtmények nem csupán részesülések, hanem Isten megnyilvánulásai, azaz teofániák. Érzékelésünk és megértésünk valamennyi tárgya teofánia.³⁶ Amint a láthatatlan emberi szellem is megnyilvánul szavakban, írásban vagy gesztusokban, úgy nyilvánul meg a láthatatlan és felfoghatatlan Isten a természet dolgaiban. – A világ örök abban az értelemben, hogy az isteni ideákban öröktől fogva létezik. Megnyilvánulásként, teofánia vagy teremtett valóság gyanánt azonban nem örök.

A teremtett természet – az anyagot leszámítva – visszatér Istenhez, a teremtetlen nem teremtő természetéhez.³⁷ A teremtett természet végső célja annak az állapotnak elérése, amelyben Isten lesz minden mindenben. Ez a visszatérés az emanációval ellentétes irányú mozgás: „Az egész mozgás célja a kezdete. Nem más cél határolja ugyanis, mint kezdete, amelytől mozgását kezdte, és amelyhez állandóan vágyik visszatérni, hogy benne megpihenhessen. És ezt nem csak az érzékelhető világ részeire kell érteni, hanem az egész világra. Vége a kezdete, amelyre vágyik, és amelyet megtalálván meg fog szűnni létezni, nem szubsztanciájának elpusztulása által, hanem az ideákhoz való visszatérés által, amelyekből származik.”³⁸ A visszatérési folyamat kozmikus jellegű, jöllehet az újra forma nélkül maradó anyag – amelyet Eriugena Nüsszai Gergelyt († 394) követve a járulékos elemek összességeként és látszatként jellemez³⁹ – el fog pusztulni.

6. Tanítása az emberről

A teremtés-elbeszélést Eriugena allegorikusan értelmezi.⁴⁰

Az emberi lényről azt mondhatjuk, hogy állat, de azt is, hogy nem az:⁴¹ bizonyos szempontból egyezik az állatokkal (a táplálkozásban, az érzékelésben stb.), de esze (lat. *intellectus*) és értelme (lat. *ratio*) is van, és ez az állatok fölé emeli őt. Ennek ellenére az embernek nem két lelke van (tudniillik állati és emberi), hanem csak egyetlen eszes és értelmes lélekkel rendelkezik: ez az egyetlen lélek egyszerű valóság, osztatlanul jelen van a test minden részében, és áthatja a test minden működését. Eriugena tehát elfogadja azt az arisztotelészi meghatározást, amely szerint az „ember értelmes állat”.

Az emberi lélek az Isten képmása, és ebben a hasonlóságban áll az ember lényege. Ez a képmás mivolt két szempontból vizsgálható: a hasonlóság a konkrét emberben okozat; amennyiben azonban e képmás az Istenben van, ősök.⁴² Ha az utóbbi szempontból tekintjük az embert, a következő meghatározást adhatjuk róla: „az isteni szellemben öröktől fogva alkotott szellemi elgondolás”.⁴³

Elsősorban az emberre érvényes az, hogy visszatér Istenhez. A bukott embert a megtestesült Logosz vezeti vissza Istenhez, aki felvette az emberi természetet,

és minden embert megváltott e természetben. Ám ha Krisztus minden embert visszavezet is Istenhez, nem minden ember egyesül azonos mértékben Istennel. Krisztus egyeseket a korábbi természet állapotába állít vissza, másokat átistenít, de az ő emberi természetét kivéve egyetlen emberi természet sem egyesül lényegileg az istenséggel.⁴⁴ Az emberi természet visszatérésének állomásai a következők:⁴⁵ a) az emberi test felbomlása az érzékelhető világ négy elemére; b) a test feltámadása; c) a test átszellemülése; d) az emberi természetnek a maga teljességében való visszatérése az elsődleges okokhoz; e) a természet és az első okok visszatérése Istenhez. Ekkor Isten lesz minden mindenben, mivel csak Ő fog létezni. Ez a tanítás látszólag azt sugallja, hogy az ember beleolvad az istenségbe, és elveszíti egyediségét. Eriugena azonban azt is hangoztatja, hogy az ember egyedi valósága nem semmisül meg, hanem inkább magasabb szintre emelkedik. Hasonlatul a fehérre izzított vas példáját hozza: a vas áttüzesedik, de szubsztanciája megmarad. Ehhez hasonlóan az ember is istenivé válik, de lényegileg mégsem válik Istenné.

Kérdés, hogy ha a kozmikus visszatérés tana helytálló, hogyan lehet fenntartani a kárhozottak örök büntetésére vonatkozó keresztény tanítást. A Szentírás azt tanítja, hogy a bukott angyalok és a kárhozott emberek örök büntetést kapnak. Az ész azonban arra a belátásra jut, hogy a rossz nem lehet vég nélküli: ha ugyanis egyszer Isten lesz minden mindenben, akkor ez az állapot már kizárja a rosszat.⁴⁶ E probléma feloldására Eriugena meglehetősen eredeti tanítással hozakodik elő.⁴⁷ Abból indul ki, hogy semmi sem lehet rossz, amit Isten alkotott: ezért ebből a szempontból az ördögök és a gonosz emberek természete vagy szubsztanciája is jó. A démonok vagy a kárhozottak ezért sosem akarják a megsemmisülést. S minthogy minden természet (minden jó) Istenbe tér vissza, lehetetlen, hogy az ember örök büntetést kapjon. A Szentírásnak az örök kárhozatra vonatkozó tanítását úgy kell érteni, hogy az emberi vagy démoni akarat helytelen iránya kap örök büntetést. Az ember vagy a démon perverz akaratát, illetve akaratának perverz irányulását nem az Isten alkotta, és így ez mintegy „kívül” van az isteni természetben. A büntetés lényege abban áll, hogy Isten örökre megakadályozza, hogy az akarat törekvés az emlékezetben megőrzött földi dolgok képeihez láncolódjék. Ebben az értelemben minden bűnös akaras megszűnik, és valóban Isten lehet minden mindenben.⁴⁸

Eriugena szerint minden emberi természet, azaz kivétel nélkül minden ember szellemi testben támad föl, és a természetes javak teljes birtoklásának örvend. Ám az istenivé válásban (lat. *deificatio*) csak a kiválasztottaknak lesz részük.⁴⁹

Megjegyzések:

Eriugena életműve jelentős hatást gyakorolt a középkori filozófusokra. Sajnálatos módon az (anyagot lebecsülő, a test feltámadását stb. tagadó) albigensek is hivatkoztak A természet felosztása című művére. A 12. század végén Benai Amalricus francia filozófus és teológus

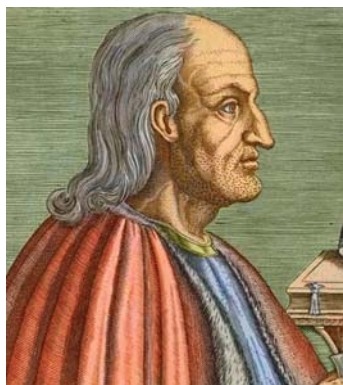
panteisztikus értelmezést adott a műnek. Ezért III. Honorius pápa 1225-ben elítélte Eriugena tanítását, és elrendelte, hogy művét égessék el. Szerencsére a rendeletet nem mindenütt hajtották végre.

Arra a kérdésre, hogy Eriugena panteista volt-e, vagy sem, nehéz egyértelműen válaszolni. Tény, hogy több szempontból is a hagyományra támaszkodik. Az „Isten minden mindenben” eszme Szent Pálnál is előfordul (vö. 1Kor 15,28), az istenivé válás (lat. *deificatio*) gondolata pedig a görög egyházatyáknál is szerepel. Ugyanakkor az is biztos, hogy Eriugena racionalizáló törekvései és megfogalmazásai időnként félreérthetőek.

II.2 CANTERBURYI SZENT ANZELM

1. Élete és művei

Anzelm a felső-itáliai Aosta (korabeli nevén: Augusta) városában született 1033-ban. Tanulmányait Itáliában kezdte, majd a normandiai Becben folytatta. Itt belépett a bencés szerzetesrendbe. A kolostor apátja, Lafranc vezette be őt a



CANTERBURYI SZENT ANZELM

szerzetesi életbe és a különféle tudományokba. 1063-ban Anzelm a kolostor priorja, majd 1078-ban apátja lett. – Apátként látogatta a Bechez tartozó angliai kolostorokat. 1093-ban Lafranc hivatalbeli utódként foglalta el a canterburyi érseki széket, és ezt a tisztséget töltötte be 1109-ben bekövetkezett haláláig. Az utókortól a „skolasztika atyja” megtisztelő címet kapta.

Főbb művei: *Monologion* (Megszólítás; eredetileg „Példa a hit észszerűségéről szóló elmélkedésre” címmel), *Proslogion* (Máshoz szóló beszéd; eredetileg „A belátás felé törekvő hit” felirattal), *Liber apologeticus contra Gaunilonem* (Védekező irat Gaunilo ellenvetésére), *De grammatico* (A nyelvészről), *De libertate arbitrii* (Az akarat szabadságáról), *De casu diaboli* (A sátán bukásáról), *De veritate* (Az igazságról), *Epistola de incarnatione Verbi* (Levél az Ige megtestesüléséről), *Cur Deus homo?* (Miért lett Isten emberré?), *De conceptu virginali et de originali peccato* (A szűzi fogantatásról és az eredeti bűnről), *De processione Spiritus Sancti* (A Szentlélek származásáról), *De concordantia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (Isten előrelátásának, előre rendelésének és kegyelmének összeegyeztetése a szabad akarattal) stb. – Anzelm művei a *Patrologia Latina* (J. P. Migne) 158–159. kötetben találhatók.¹

2. Ismeretelmélete

Anzelm szerint ismereteink a bűnbeesés óta elsősorban az anyagi dolgokra irányulnak. Minden tárgyasítói ismeret az érzékeléssel (lat. *sentire*) kezdődik és a fogalomalkotásban (lat. *cogitare*) végződik. A fogalmakat érzéki képzetekből

alkotjuk. – A fogalmi és tárgyiasító ismeret mellett az emberi megismerésnek van olyan irányulása is, amelyet ma háttéri vagy transzcendentális tapasztalatnak nevezünk. Az ágostoni hagyományokat követő Anzelm a megismerésnek ezt az irányát az emlékezet (lat. *memoria*) vagy a szellemi belátás (lat. *intelligere*) szóval jelöli. Az embernek közvetlen tapasztalata van nem tárgyszerű énjéről és Istenről (lat. *memoria sui et ipsius Dei*), és ez a tapasztalat különbözteti meg őt az állattól: „az ésszel bíró elme nemcsak magára, hanem a legfőbb bölcsességre is képes visszaemlékezni, képes azt is és önmagát is belátással megragadni (lat. *intelligere*). Ha ugyanis az emberi elme nem volna az őrá vagy a saját magára való emlékezés birtokában vagy e kettő belátásának birtokában, úgy egyáltalán nem különbözne az ésszel nem bíró teremtményektől...”²

Az érzékek feletti (metafizikai) valóságok és így Isten megismerése is csak a hit (lat. *fides*) és az ész (lat. *intellectus*) dialektikájában lehetséges.

Anzelm híres formulája így hangzik: hiszek, hogy belátásra jussak (lat. *credo ut intelligam*). Az a hit, amely minden metafizikai ismeretnek előfeltétele, még nem a hittartalmak elfogadása, hanem valamiféle alapvető nyitottság, illetve az emlékezet (lat. *memoria*) szóval jelzett transzcendentális tapasztalat adatának elfogadása. A Proslogionban Anzelm így fogalmaz: „vágyom valamennyire is megérteni igazságodat, amiben hisz, amit szeret a szívem. És nem azért töreksem belátásra, hogy higgyek, hanem hiszek, hogy belátásra jussak. Mert hiszek ebben is: Ha nem hiszek, nem fogok belátásra jutni.”³ Azt akarja mondani, hogy előzetesen el kell fogadni a teljes valóságot, adott esetben Isten létét, hogy ennek következtében beláthassuk Őt és minden mást. Aki megreked a dolgok felszínén, vagy eleve tagadja Isten létét, az nem juthat metafizikai ismeretre.

Az előzetes hit vagy elfogadás ezután ösztönzi az észt az ismeretlen ismerős valóságba való betekintésre. A hit ugyanis igényli az ember részéről a szellemi belátást, az értelmi vizsgálódást. Erre utal Anzelm a Proslogionban a „szellemi belátást kereső hit” (lat. *fides quaerens intellectum*) szókapcsolattal. Ennek az ösztönzésnek ellenállni felelőtlenség. Ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg egy másik művében is. Azt mondja: gyakran kérnek tőle észérveket egy-egy hitigazsággal kapcsolatban. „Ezt nem azért kéri, hogy az értelem által tudjanak eljutni a hitre, hanem hogy belátással és szemléléssel gyönyörködhessenek abban, amit hisznek, és hogy amennyire lehet, mindig készek legyenek arra, hogy elégségesen tudjanak válaszolni mindenkinek, aki a bennük lévő reménység okát kérdezi tőlük (vö. 1Pét 3,15).”⁴

Anzelm megfogalmazása szerint az igazság megfelelőség vagy helyesség (lat. *rectitudo*): „az igazság csak a szellem által felfogható helyesség”.⁵ A gondolat akkor igaz, ha a létezőt létezőnek gondoljuk, a nemlétezőt pedig nemlétezőnek.⁶ Az akarat abban az esetben igaz, ha azt akarja, amit akarnia kell.⁷ A dolog lényege akkor igaz, ha megfelel eszméjének. A megfelelőség vagy helyesség

minden esetben feltételezi az eszmét vagy eszményt. Minthogy Anzelm szerint ezek az eszmék csak Istenben lehetnek, az igazság valamennyi formája feltételezi az első igazságot, vagyis Istent. Isten a legfőbb igazság, aki egészen egyedülálló helyzetben van: mindennek hozzá kell igazodnia, neki azonban semmihez nem kell igazodnia.⁸ Ő maga a helyesség.

3. Filozófiai istentana

Anzelm Isten létét három úton próbálja igazolni.

A Monologionban megfogalmazott első istenérvet több változatban adja elő. Az első változat azokból a javakból indul ki, „amelyeknek roppant különböző voltát egyrészt testi érzékeinkkel tapasztaljuk, másrészt gondolkodás útján megkülönböztetjük”.⁹ A dolgok nem azonos szempontból és nem azonos mértékben jók. Ez azonban feltételezi, hogy van valamiféle egyetlen jó, amelyhez viszonyítva a dolgok jóságát és jóságuk mértékét megítéljük. S minthogy a dolgok jósága objektív adat, a viszonyítási alapnak is léteznie kell: „létezik egy valami, amely – mint egyetlen – által jó mindaz, ami jó”.¹⁰ Hasonló módon érvel a nagysággal kapcsolatban is.¹¹ S végül ugyanezt a gondolatmenetet alkalmazza a dolgok lényegére. A dolgok természetét vizsgálva hierarchikus fokokat állapíthatunk meg: a ló lényege magasabb rendű, mint a fa lényege, és az ember természete lényegileg magasabb rendű, mint a ló lényege. A lényegek vagy természetek sokasága azonban nem lehet végtelen. „Szükségképpen létezik tehát egy bizonyos lényeg, amely úgy magasabb rendű másnál vagy másoknál, hogy semmi sincs, aminél alacsonyabb rendűnek minősíthetnénk.”¹²

A Monologion másik érve a legfőbb léthez vezet. Ez az érv abból indul ki, hogy minden, ami létezik, vagy a semmi által, vagy valami által létezik. Az első eset kizárandó. Maradnak azok a lehetőségek, hogy a dolgok vagy egymás által léteznek, vagy önmaguk által, vagy pedig közös oka van létüknek. Azt, hogy egymás által létezzenek, semmiféle észszerűség nem engedi meg. „Észszerűtlen ugyanis az az elgondolás, hogy valamely dolog az által létezzék, aminek éppen ő adja a létezést.”¹³ Ha egyenként önmaguk által léteznek, akkor létezik az önmaga általi létezésnek egyetlen ereje vagy lényegisége, amelyből részesülnek, és ez túlmutat rajtuk. A dolgok tehát „valóságosabban léteznek ezen egyetlen által valamennyien, mint több valami által, amelyek nem is létezhetnének e nélkül az egy nélkül... Mivel az igazság így minden módon kizárja, hogy többen legyenek azok, amik által minden létező létezik, szükségszerű, hogy az, ami által minden létező létezik – egyetlen valami.”¹⁴

A harmadik – a Proslogionban megfogalmazott – érvelésében (amelyre mint ontológiai istenérvre szokás hivatkozni) Anzelm a vallási vagy háttéri tapasztalatból indul ki. Meggyőződéssel vallja, hogy „aki nem hisz, nem szerez

tapasztalatot; és aki nem szerzett tapasztalatot, nem jut ismerethez”.¹⁵ A filozófus tehát az érv indításaként az elővételezett hitre, vagyis annak a tapasztalatnak elfogadására utal, amelynek alapján azt mondhatjuk, hogy Isten „az, aminél nagyobb nem gondolható”,¹⁶ sőt „nagyobb, mint ami egyáltalán elgondolható”.¹⁷ Istent megszólítva mondja: „Uram, aki belátást adsz a hithez, add meg nekem, hogy – amennyire jónak ítéled – belássam, hogy létezel, miként hisszük, és hogy az vagy, ami hitünk szerint vagy. Hitünk szerint pedig az vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható.”¹⁸ Ezt az (isten)fogalmat a nem hívő is elfogadja, jóllehet ő – a háttéri tapasztalat elfogadásának hiányában, vagyis az elővételezett hit híján – azt mondja, hogy e fogalomnak semmi sem felel meg a valóságban.

A tapasztalat alapján alkotott istenfogalmat elemezve Anzelm megállapítja: „Mármost bizonyos, hogy aminél nagyobb nem gondolható, nem létezhet csupán az észben. Mert arról, ami csupán az észben létezik, elgondolható, hogy létezik a valóságban is – ez pedig nagyobb lenne. Ha tehát csupán az észben létezne az, aminél nagyobb nem gondolható, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, azonos lenne azzal, aminél nagyobb is gondolható. Ez azonban nyilvánvalóan nem lehetséges. Kétségtelen tehát, hogy ez a valami, aminél nagyobb nem gondolható, az észben is, és a valóságban is létezik.”¹⁹ De annak, aminél nagyobb nem gondolható, nemcsak valósan kell léteznie, hanem szükségszerűen is. Ha ugyanis elgondolhatnánk nemlétét, akkor gondolhatnánk nála nagyobbat: nevezetesen olyasmit, aminek nemléte elgondolhatatlan.²⁰ Ezt a gondolatmenetet Anzelm azzal egészíti ki, hogy ha a szükségszerű lény egyáltalán elgondolható, akkor szükségképpen létezik is.²¹ Másként fogalmazva: ha a szükségszerű lény lehetséges, akkor léteznie kell, mert egy nem létező szükségszerűen létező lény fogalmilag ellentmondásos, azaz nem lehetséges lény.

Ha az ember a gondolkodás közvetítésével jól belátja (lat. *bene intelligit*) háttéri tapasztalatának mélységeit, felfedezi, hogy e tapasztalat tartalmát az „aminél semmi nagyobb nem gondolható” határfogalom spontán módon fejezi ki, és ez lényegében annak belátása, hogy Isten mind az észben, mind a valóságban szükségszerűen létezik. „Aki tehát belátja, hogy valójában micsoda az Isten, az nem gondolhatja, hogy nincs Isten, még ha mondja is e szavakat szívében, jelentésüktől megfosztva vagy idegen jelentéssel ruházva fel ezeket. Isten ugyanis az, aminél nagyobb nem gondolható. Aki ezt jól belátja, belátja azt is, olyannyira létezik, hogy még gondolatunkban sem lehet nemlétező. Aki tehát belátja, hogy Isten létezése ilyen, az már nem is gondolhatja róla, hogy nem létezik.”²²

Egy Gaunilo nevű bencés szerzetes azt veti Anzelm szemére, hogy illetéktelenül lép át a fogalmi rendből a lét rendjébe. Szerinte ha az anzelmi gondolatmenetet elfogadjuk, akkor a pusztán elképzelt és minden vidék gazdagságát felülmúló csodálatos óceáni szigetet is valóságosnak kellene tartanunk.²³ – Ellen-

vetésében azonban egyrészt nem veszi figyelembe, hogy Anzelm érve nem egyszerűen Isten fogalmából indul ki, hanem a tapasztalatra épülő istenfogalomból. Másrészt, amint erre Anzelm is rámutatott, Gaunilo átsiklik afölött, hogy az istenfogalom és a csodálatos sziget fogalma nem összemérhető fogalmak.²⁴

Megjegyzés: A Proslogionban megfogalmazott, harmadik érvet az Anzelm gondolatmenetét elutasító Immanuel Kant német filozófus († 1804) munkássága óta szokták ontológiai istenérvnek nevezni. Ez a helytelen elnevezés, illetve az ontológiai jelző azt sugallja, hogy Anzelm gondolatmenete Isten fogalmából akarja kihámozni Isten létét, vagyis hogy a filozófus illetéktelenül lép át a fogalom (gör. *logosz*) világából a lét (gör. *on*) rendjébe. Ez az elnevezés azért helytelen, mert nem veszi figyelembe, hogy Anzelm érve nem *a priori* (nem a tapasztalatot megelőző és pusztán a fogalomból kiinduló), hanem *a posteriori* (a tapasztalatra épülő) érv.

Az isteni természet leírásával kapcsolatban Anzelm hangsúlyozza, hogy Istentől csak azokat a tulajdonságokat állíthatjuk, amelyeknek birtoklása abszolút módon jobb, mint nem birtokolni azokat. Például: aranynek lenni az arany számára jobb, mint ólomnak lenni, de az ember számára nem lenne jobb, ha aranyból volna. Testinek lenni jobb, mint egyáltalán nem lenni; de a szellem számára nem volna jobb testinek lenni, mint testnélkülinek. Ellenben abszolút módon jobb bölcsnek lenni, mint ennek hiányában lenni, jobb élőnek lenni, mint nem élőnek, és abszolút módon jobb igazságosnak lenni, mint nem igazságosnak. A legfőbb Létezőről tehát a bölcsességet, az életet, az igazságosságot kell állítani; de nem szabad állítani róla a testiséget vagy az arany mivoltot.²⁵

Isten nem részesülés által birtokolja tulajdonságait, hanem lényege erejében birtokolja ezeket: ezért Ő a Bölcsesség, az Igazságosság vagy az Élet.²⁶ Az isteni tulajdonságok azonosak az isteni lényeggel, és ez a lényeg egyszerű.²⁷ Egyszerűsége és szellemissége folytán Isten felülmúlja a teret, és örökkévalósága erejében felülmúlja az időt. Teljesen jelen van mindenben, de nem térbelileg és nem lehatárolt módon. Örökkévalósága nem vég nélküli időt jelent, hanem egyidejű, tökéletesen létező teljes életet.²⁸ Nevezhetjük Őt szubsztanciának, ha e névvel az isteni lényeket akarjuk jelölni; de nem szabad Őt szubsztanciának neveznünk, ha a szubsztancián a szubsztancia kategóriát értjük: Isten ugyanis nem változik és nem tart fenn járulékokat.²⁹ S végül megfontolandó, hogy bármilyen teremtményekkel kapcsolatos nevet alkalmazunk Istenre, „ezt a nevet bizony kétségkívül nagyon is más jelentésűnek kell értelmeznünk az Ő esetében”.³⁰

4. Tanítása a világról

A világ teremtett valóság. Arra a kérdésre, hogy honnan származik az anyag, Anzelm így válaszol: Az anyag vagy önmaga által létezik, vagy Isten által. Az önmaga általi létezés létmódja azonban egyedül Isten sajátja. Tehát az alternatíva más szavakkal: az anyag vagy Isten, vagy Isten teremtménye. Ha azonban

az anyag Isten volna, s belőle őnála kisebb származna, akkor a legfőbb lény változó volna. Ez azonban nem lehetséges. Ezért az egyetlen hátramaradó lehetőség: az anyagot Isten teremtette a semmiből.³¹

A semmiből való teremtés (lat. *creatio ex nihilo*) kifejezést úgy kell érteni, hogy a világ nem valamiféle eleve meglévő alpanyagból jött létre, s létrehozó oka sem nevezhető keletkezése anyagának. Arról van szó, hogy a világ nem valamiből jött létre, azaz nem volt léte az isteni gondolaton kívül, most azonban léte van. Kétségtelen, hogy semmiből semmi sem lesz, de Anzelm azt akarja mondani, hogy a semmi nem alpanyag, hanem egyszerűen ennyit jelent: „nem valamiből”.³² – Létrejövése előtt a világ Isten ideájaként létezett: „jöllehet világos, hogy minden teremtett dolog keletkezése előtt semmi volt olyan értelemben, hogy nem voltak azok, amik most, és nem volt semmi, amiből keletkezhettek volna, mégsem voltak semmi a létrehozó értelmét illetőleg, amely által és amely szerint létrejöttek”.³³

Azt, hogy a dolgok milyen módon voltak meg Istenben, a beszéddel összehasonlítva tudjuk valamelyest megérteni. „A köznapi gyakorlatból tudjuk, ... hogy egy dolgot háromféleképpen lehet elbeszélni: vagy érzékelhető, tehát testi érzékkel felfogható jeleket érzéki módon használva mondjuk el a dolgokat, vagy ugyanezeket a jeleket, amelyek kívülről érzékelhetők, bensőnkben nem érzéki módon gondoljuk el, vagy pedig sem érzéki, sem érzéken túli módon nem használjuk ezeket a jeleket, hanem magukat a dolgokat mondjuk ki belül a szellemünkben, akár a testi képük felidézésével, akár maguknak a dolgoknak különbözőségük szerint vett gondolati megértésével.”³⁴ És bizonyos, hogy „egyetlen más szó sem tűnik olyan hasonlónak ahhoz a dologhoz, amelynek a megjelölése, vagy nem fejezi ki azt annyira, mint az a képmás, amely a dolgot magát elgondoló szellemének tekintete nyomán fejeződik ki. Tehát joggal elmondható, hogy ez az elsődleges és legjellemzőbb szó a dologra.”³⁵ Anzelm szerint nyilvánvaló, hogy a legfőbb szubsztancia először mintegy kimondta magában az egész teremtést, mielőtt az első értelemben vett beszéde szerint és ez által létrehozta volna, mint ahogy a mesterember is először elméjében fogalmazta meg azt, amit később ezen elméleti megfogalmazás szerint kimunkál. A mesterember és Isten között ugyanakkor lényeges különbség is van: a mesterember csak a tapasztalatból kölcsönzött elemek alapján tudja elgondolni alkotását, Isten azonban mindent önmagából hoz létre.³⁶ Az az isteni elgondolás, amelyből a teremtmények Istenben létrejönnek, azonos Isten lényegével.³⁷

Isten nemcsak megteremtette a világot, hanem fenn is tartja azt. Mindent Isten hozott létre, s nélküle semmi sem tudna megmaradni a létben: „szükségszerű, hogy miként minden csak a teremtő jelenvaló Lényeg által jött létre, éppúgy minden csakis ugyanennek a megtartó jelenvalósága által marad fenn”.³⁸ Isten az a lény, aki „minden mást hordoz és felülmúl, magában foglal és átjár”.³⁹

5. Antropológiája

A test és lélek kapcsolatát illetően Anzelm a platóni és az ágostoni hagyományt követi, jóllehet Ágostonnal együtt hangsúlyozza azt is, hogy a lélek és a test együtt alkotja az embert.

Az emberi lélek Isten képmása: „mert ha a lélek minden teremtetett lény közül egyedül képes emlékezni önmagára, érteni és szeretni önmagát, nem látom be, miért kellene tagadni, hogy benne van meg annak a Lénynek az igazi képe, amely az önmagára való emlékezés, önmaga értéke és szeretése révén valamilyen kimondhatatlan hármasságból áll össze”.⁴⁰

Az emberi élet célja és értelme Isten. Az ember feladata az, hogy a benne lévő isteni képmást akaratlagos módon kifejezze. Az ésszel bíró teremtmény számára ésszel bírónak lenni „nem mást jelent, mint azt, hogy képes megkülönböztetni a valódit a hamistól, a valóságosat a nem valóságostól, a jót a nem jótól, a jobbat a kevésbé jótól”.⁴¹ Ugyanakkor „ez a képessége teljesen haszontalan és felesleges számára, ha azt, amit megkülönböztet, nem szereti, avagy nem veti el az igaz megkülönböztetésből adódó ítélet révén. Ebből pedig úgy tűnik, elég nyilvánvalóan következik, hogy minden ésszel bíró teremtmény avégre létezik, hogy amiképpen valamit a megkülönböztetés eljárása révén inkább vagy kevésbé jónak, illetve nem jónak ítél, azonképpen inkább vagy kevésbé szeresse, illetve elvesse”.⁴² A legigazabb és a legjobb valóság azonban Isten. „Mi sem nyilvánvalóbb tehát, amint hogy az ésszel bíró teremtmény arra teremtett, hogy minden jó fölött szeresse a legfőbb Lényt, minthogy ez a Lény a legfőbb jó... Szeretni pedig csak akkor tudja, ha arra törekszik, hogy emlékezzék rá és szellemileg belássa. Világos tehát, hogy az ésszel bíró teremtménynek egész képességét és akaratát a legfőbb jóra való emlékezésre, annak szellemi belátására és szeretésére kell fordítania, felismervén, hogy egész létét éppen evégre bírja.”⁴³

Isten elérése a lélek örök boldogsága. Anzelm szerint bűn azt gondolni, hogy Isten azért teremtette a lelket és azért irányította őt a legfőbb jóra, hogy azután megvonja tőle e legfőbb jót. Ebből azonban az következik, hogy az ember „arra teremtett, hogy vég nélkül szeresse a legfőbb Lényt. Ám ezt csak akkor teheti, ha örökké él. Úgy teremtett tehát, hogy örökké éljen, ha örökké akarja tenni azt, ami végre teremtett.”⁴⁴ Isten önmagát adja viszonzásul annak, aki szereti őt: „Mi mást adhatna... viszonzásul a legfőbb jószág annak, aki szereti Őt és kívánczik utána, mint saját magát? Mert bármi mást adna, nem viszonzást adna, mert nem egyenlítőné ki a szeretetet, nem vigasztalná azt, aki szereti Őt, és nem is elégítené meg az utána kívánczót.”⁴⁵

Az igazságosság alapján fel kell tételeznünk, hogy „az a lélek, amely megveti a legfőbb jó szeretetét, örök nyomorúságnak néz elébe”.⁴⁶ Helytelen az az

ellenvetés, hogy a szeretet megvetéséért elegendő büntetés az élet elvesztése. Ellene mond ugyanis a józan észnek, hogy a szeretetet megvető, bűnös ember ugyanazt a létezést nyerje el, amije volt a bűn előtt. Hiszen mielőtt lett volna, sem bűne nem lehetett, sem bűnhődést nem érezhetett. Ha a büntetés csak a lét elvesztése volna, ebben az esetben „a legnagyobb mértékben bölcs igazságság nem tenne különbséget aközött, ami semmi jóra nem képes és semmi rosszat nem akar, meg aközött, ami képes a legnagyobb jóra, de a legnagyobb rosszat akarja”.⁴⁷

Mindebből az következik, hogy az embernek törekednie kell a legfőbb jóra: „teljesen bizonyosnak kell tartanunk, hogy a legnagyobb mértékben igazságos és a legnagyobb mértékben jó Teremtő semmit sem foszt meg igazságtalanul attól a jótól, amelyre az teremtetett; és éppen erre a jóra kell törekednie minden embernek teljes szívével, teljes lelkével, egész elméjével úgy, hogy szereti őt és kívánczik utána”.⁴⁸

II.3 PIERRE ABÉLARD

1. Élete és művei

Pierre Abélard (latinosan: *Petrus Abaelardus*) skolasztikus filozófus 1079 körül született a franciaországi Nantes közelében lévő Les Pallet-ban (ezért latinos mellékneve: *Peripateticus Palatinus*). 15 éves korában lemondott örökösödési jogáról, és a tudományoknak szentelte idejét. Először Compiègne városában Roscelin († 1121) filozófus növendékeként tanult, majd 1100 körül Párizsba ment, ahol a híres Champeaux-i Vilmos († 1121) tanítványa lett. Egy ideig dialektikát tanított Melun, majd Corbeil településein.

Súlyos betegsége után, amely egy időre további tanulmányait és tanári működését is megszakította, 1108-ban újra Párizsba ment, hogy ismét Champeaux-i Vilmosnál tanuljon. A mester és a tanítvány közötti feszültség azonban egyre erősebbé vált, ezért elhagyta Párizst, és egy ideig az észak-frankföldi Laon kolostori iskolájának vezetőjénél, Anzelmnál († 1117) tanult teológiát. Ezt követően megbízták őt a párizsi Notre-Dame Iskola vezetésével. Messze földről is felkeresték őt tanítványok. Ebben az időszakban került viszonyba Fulbert kanonok unokahúgával, Héloïse-zal: a kapcsolat titkos házassággal végződött. Mivel a nagyhatalmú kanonok úgy gondolta, hogy Abélard Héloïse elcsábításával őt is rászedte, ezért bosszúból megfosztatta őt férfiúságától. Ekkor Héloïse belépett az argenteuili kolostorba, Abélard pedig a Párizs melletti Saint-Denis-apátság szerzetesei között keresett nyugalmat.



ABÉLARD ÉS HELOÏSE

Tanítványai kérésére és az apát engedélyével a kolostor egyik remeteségében folytathatta tudományos munkásságát. Ekkor született az Istenről mint legfőbb jóról szóló írása. Ez a mű hamarosan ismertté vált, és ez újabb problémákat hozott Abélard életében. Ellenfelei elérték, hogy a Soissons-i Zsinat (1121) minden komolyabb vizsgálat nélkül elítélje Abélard tanítását. A filozófust kolostori fogságra ítélték. Rövidesen azonban – a pápai követ közbenjárására – kegyel-

met kapott. Saint-Denis-be visszatérván újabb nehézségei adódtak, mert kétségbe vonta, hogy a kolostor névadó patrónusa azonos Dionüsziosz Areopagitésszel. Újból menekülnie kellett. Ekkor alapította a Szajna melletti Nogentben a Paraclet (Vigasztaló) templomot, kolostort és iskolát.

Annak ellenére, hogy ellenfelei továbbra is támadták, a Bretagne-i Szent Gildas kolostor szerzetesei apátjukká választották Abélardot. Azzal a kísérletével azonban, hogy a szerzeteseket a szabályok szerinti életre készítse, újabb ellenfeleket szerzett magának. 1129-ben Abélard az argenteuili szerzetesnőknek (akiknek közben Héloïse lett a priornője) ajándékozta a Paraclet oratóriumot (lat. *oratorium*: imaterem, kápolna), és átvette az oratóriumi közösség lelki gondozását.

1135/36-ban Abélard újból filozófiát és teológiát kezdett tanítani Párizsban. Ebben az időben készültek el fő teológiai művei. Teológiai nézetei miatt azonban ellentétbe került Clairvaux-i Szent Bernáttal, a 12. század jelentős hatású teológusával és hitszónokával. A Sens-i Zsinaton (1140) Abélard vereséget szenvedett: 19 tévesnek ítélt nézete miatt örökös hallgatásra ítélték. Petrus Venerabilis, a bencés kolostor apátja befogadta őt a burgundiai Clunybe, kibékítette őt Bernáttal, s azt is elérte, hogy felfüggesztették a pápai ítéletet. Abélard 1142 áprilisában halt meg. Halálát követően a skolasztikus doktor (lat. *doctor scholasticus*) megtisztelő címet kapta az utókortól.

Főbb filozófiai művei: *Logica ingredientibus* = rövid. *Logica ingr.* (Logika kezdők számára), *Logica nostrorum petitioni sociorum* (Logika társaink kérésére), *Dialectica* (Dialektika; logikai értekezés öt könyvben), *Glossae super Periermeneias* (Kommentárok Arisztotelésznek az Értelmezésről szóló művéhez), *Glossulae in Porphyrium* (Kis kommentárok Porphürioszhoz), *Tractatus de intellectibus* (Értekezés az ésszel felfogható tiszta szellemi valóságokról) stb. – Teológiai jellegű művei közül jelentősebbek: *Tractatus de Unitate et Trinitate divina* (Értekezés az isteni Egységről és Háromságról), *Introductio ad theologiam* (Bevezetés a teológiába), *Theologia christiana* (Keresztény teológia), *Theologia Summi Boni* (A legfőbb Jó teológiája), *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (Párbeszéd egy pogány filozófus, egy zsidó és egy keresztény között), *Ethica seu Scito te ipsum* (Etika, avagy Ismerd meg önmagadat), *Sic et non* (Igen és nem; látszólag egymásnak ellentmondó bibliai és patrisztikus szövegek értelmezésének felsorolása a helyesnek tartott vélemény említése nélkül), *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* (Kommentárok Pál apostolnak a Rómaiakhoz írt leveléhez), *Expositio in Hexameron* (A hatnapos teremtés-elbeszélés magyarázata) stb. – Az általa írt himnuszok közül kiemelkedik a Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepére szánt *Adorna Sion thalamum* (Sion, díszítsd a nászszobát), amelyet ma is imádkoznak a katolikus egyházban. – Önéletrajzi jellegű műve: *Historia calamitatum* (Szerencsétlenségeim története).

Művei megtalálhatók a *Patrologia Latina* (J. P. Migne) 178. kötetében,¹ illetve B. Geyer művében: *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Münster, 1919.² Néhány művét az *Ouvrages inédits* (par Victor Cousin, Paris, 1836) kiadvány tartalmazza.³

2. Abélard ismeretelmélete

Abélard ismeretelmélete szerint az ismeret az érzék (lat. *sensus*) és a fogalmi megragadás (lat. *intellectus*) együttműködése révén jön létre. Az érzéki észlelés érzékszervekhez kötött, és a testekre, illetve ezek érzékeinkkel megragadható minőségeire vonatkozik. A fogalmi megragadás a dolgok lényegére irányul, közvetlenül nem szorul rá az érzékekre, ellenben rászorul az érzéki képzetre (lat. *species sensibilis*).⁴ Abélard szerint azonban a fogalmi ismeretben a lélek (lat. *animus*) nem a dolgok lényegét ragadja meg, hanem megelégszik a lényegi hasonlóság (lat. *similitudo substantialis*) felfogásával. Ezt a lényegi hasonlóságot a szellem alkotja meg, azaz a szellem hozza létre önmaga számára.⁵ A fogalom tehát nem azonos a dolog lényegével vagy formájával (mint ahogyan ezt Arisztotelész tanította), hanem a szellem által alkotott „érthető képre” vonatkozik, amelyet Abélard a „valamiféle képzetben lévő fiktív valóság” (lat. *res imaginaria quaedam ficta*) névvel illet.

A fogalomalkotás magyarázata közben Abélard belebonyolódik az egyetemes fogalom valóságértékelésével kapcsolatos problémakörbe és filozófiai vitába (ún. *universale-vita*). Elfogadja azt az arisztotelészi meghatározást, amely szerint az egyetemes (lat. *universale*) vagy egyetemes fogalom (lat. *conceptus universalis*) az, amit több egyedről is állíthatunk (például: ember), az egyedi (lat. *singulare*) pedig az, amit csak egyről (például: Szókratész).⁶ A 3-4. században az újplatonikus Porphüriosz vetette fel a kérdést: vajon a filozófiai értelemben vett nemek (például: élőlény) és fajok (például: ember) egyetemes fogalmainak a valóságban is megfelel-e valami, vagy csupán szellemünk alkotásai? A kérdést a filozófusok különféleképpen próbálták megválaszolni. A 11. századra, amikor újra a gondolkodás központjába került a kérdés, már háromféle válasz született: a túlzó realizmus, a mérsékelt realizmus és a konceptualizmus.

A Platón gondolkodását követő túlzó realizmus képviselői szerint az egyetemes fogalomban rejlő egyetemesség mind a gondolkodástól, mind az egyedi léttől függetlenül is létezik: az egyetemes egyrészt platóni ideaként létezik, másrészt közös lényegként az egyedi valóságokban is fennáll. E felfogás szerint az egyetemes „megelőzi” az egyedi valóságot (lat. *universale ante rem*). – Az Arisztotelész filozófiáját követő mérsékelt realista gondolkodók szerint nincsenek platóni ideák, és az egyetemesnek csak annyiban van valódi léte, hogy az egyedek közös lényegét alkotja. Eszerint az egyetemes az egyedi valóságban áll fenn (lat. *universale in re*). – A latin *conceptus* (fogalom) szóról elnevezett konceptualizmus hívei azt állították, hogy az egyetemesnek csak fogalmi, azaz csak az egyedi valóság megtapasztal-

lása „utáni” léte van (lat. *universale post rem*). E felfogás hirdetőinek egyik csoportja szerint az egyetemességek pusztán észlények (lat. *nuda intellecta*). A másik tábor képviselői szerint pedig az egyetemes csak a szavakban áll fenn, amennyiben csupán az egyedi létezők bizonyos csoportjának jelzésére alkalmas kifejezés. Ezt az utóbbi véleményt a latin *nomen* (név, szó) kifejezés alapján nominalizmusnak nevezzük.

Abélard szembefordul egykori tanáraival: a Roscelin által képviselt nominalizmust és a Champeaux-i Vilmos által hirdetett túlzó realizmust egyaránt elutasítja. S minthogy az egyedekben rejlő közös lényeg arisztotelészi gondolatát sem tudja elfogadni, a realizmussal összekapcsolt konceptualizmusnak sajátosan egyéni változatát alkotja meg.

Arisztotelészt követve azt vallja, hogy a fogalmakat elvonatkoztatás (lat. *abstractio*) útján alakítjuk ki. Elvonatkoztatáson azonban Arisztotelésztől eltérően nem a különféle egyedekben rejlő közös lényeg vagy természet megragadását érti. Szerinte elvonatkoztatni annyit jelent, mint meghatározott valóságokat, illetve bennük meghatározott sajátságokat megkülönböztetni.⁷ Az egyetemes fogalom kialakításának módját így magyarázza: az emberi „szellem sok dologról egy közös és homályos képet alkot... Amikor azt hallom, ’ember’, egy bizonyos alak jelenik meg értelmemben, amely úgy viszonyul az egyedi emberhez, hogy közös mindegyik felé, de egyiknek sem sajátja.”⁸ Szellemünk e homályos fogalmat odafigyeléssel (lat. *attentio*) szabaddá teszi minden egyedi vonástól, és oly módon tekinti, hogy ez a homályos fogalom már nem kapcsolódik meghatározott egyedhez, és éppen ezért több egyedről is állítható. Az elvonatkoztatás művelete hasonlít a festő munkájához: a képzetben csak vázlatosan adott képet a szellemi odafigyelés alakítja ki tökéletesen. Példával megvilágítva: Szókratész és Platón mint egyedi valóságok számszerűen különböznek egymástól, szemben állnak egymással. Ugyanakkor megegyeznek egymással abban, hogy mindkettő ember.⁹ S ez a megegyezőség a „közös természet”. Ez a közös természet – példánkban az emberlét vagy az emberség állapota (lat. *status hominis*) – azonban nem konkrét létező vagy minden egyedet átható közös lényeg, de nem is semmi: inkább valamiféle hasonlóság. Példánkat szem előtt tartva ez azt jelenti: az egyedi emberek az emberlétre vonatkozóan nem különböznek egymástól, hanem inkább hasonlóságot, megegyezőséget mutatnak e tekintetben. S ez az alapja annak, hogy közös nevet (lat. *universale nomen*) kapnak.¹⁰ Az egyedi dolgok közös hasonlósága (lat. *communis similitudo*) az, amit az odafigyelő ész felfog, s amiről fogalmat (lat. *conceptio, conceptus*) alkot. Ezt a fogalmat nevezzük „természetnek”. Ez a természet azonban a szellemi odafigyelésre és nem az egyetemes fogalom létezésének módjára vonatkozik (lat. *ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi*).¹¹ Abélard szerint tehát az universale (az egyetemes) a valóságot érinti, de nem tudjuk, hogyan van benne az egyedi dolgokban, mert egysége csak fogalmi természetű. Általa a valóságról beszélünk, de szubjektivitásunknak megfelelően.

Abélard nem nominalista, és nem is konceptualista. Beszél ugyan arról, hogy az egyetemesnek közös nevet (lat. *nomen*) adunk, de különbséget tesz a hang (lat. *vox*) és a hangban rejlő szellemi tartalom, a beszéd (lat. *sermo*) között. Nem azt állítja, hogy az universale a fizikai hang értelmében vett név, hanem azt, hogy a szellemi tartalom értelmében vett beszéd. Amikor pedig azt mondja, hogy az universale beszéd, azaz a hangban rejlő szellemi tartalom, nem mondja azt, hogy az universale csupán fogalom. Szerinte ennek a fogalomnak vagy szellemi tartalomnak valóságalapja is van, és ez nem más, mint a lényegi hasonlóság.

3. Abélard ontológiája

Ontológiájában a filozófus tagadja az egységesítő metafizikai lételvek (idea, lényeg, természet) önálló létét, s csak az egyedi létezők sokaságának tulajdonít valós létet. Azt állítja, hogy valamennyi szubsztancia egyedi valóság. Elfogadja ugyan, hogy a dolgok eszméi (az ideák) a teremtés előtt is megvannak Istenben az Ő fogalmaiként, de szerinte ezek a fogalmak csak egyedi létezőkre vonatkozó isteni ideák vagy elgondolások.

Egyetért Boethiusszal abban, hogy a testből és lélekből álló ember személy (lat. *persona*), azaz értelmes természetű egyedi szubsztancia. Ezt a meghatározást azonban kiegészíti a személy egyediségének magyarázatával. Azt mondja: minden ember tulajdona a „személyes megkülönböztető jegy” (lat. *personalis discretio*), amely egyedivé teszi őt. Úgy véli, hogy az értelmes lélekből és testből álló ember utánozhatatlanul egyedi személyisége abban az esetben is megmaradna, ha az ember valamennyi járulékos tulajdonságát elveszítené.¹²

4. Abélard filozófiai istentana

A filozófus határozottan állítja, hogy a hit észszerű engedelmesség. Azt tanítja, hogy a hit nem létezhet értelmi reflexió nélkül.¹³ Az isteni üzenetet emberi közvetítők (a Szentírás emberi szerzői, az egyházatyák stb.) által ismerjük meg. Ezeket a szerzőket és forrásokat kritikusan kell vizsgálnunk, s az értelmezés vitás kérdéseiben az értelemnek kell döntenie.¹⁴ A kritikus vizsgálódás és a módszertani kétely az igazság megtalálásához vezet: a kételkedéssel a vizsgálódáshoz jutunk, a vizsgálódás közben pedig felfedezzük az igazságot (lat. *dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*).¹⁵

Abélard meggyőződéssel vallja: az ész képes arra, hogy megalapozza a hit előzményeit. A hit előzményei (lat. *praeambula fidei*) kifejezésen a középkori gondolkodók olyan ismeretet értettek, amely a hitet közvetlenül megelőzi, és észszerű engedelmességgé teszi. Ez az ismeret magában foglalja Isten létének, természetének, a kinyilatkoztatás történetiségének stb. filozófiailag is igazolható igazságait.

Isten változatlan és egyszerű valóság (lat. *substantia incommutabilis et simplex*). Amikor Istent Értelemnek, Gondviselőnek nevezzük, vagy valamilyen más tulajdonságáról beszélünk, tudnunk kell, hogy ezek mind azonosak az Ő szubsztanciájával. Az Istenben lévő mintaformák vagy mintaideák (lat. *formae exemplares*) is azonosak Istennel.¹⁶ Ő minden létezőtől különbözik (lat. *divina substantia ab omnibus formis aliena*).¹⁷

A filozófus a Szentháromságot is olyan igazságnak tekinti, amely bölcséletileg, azaz a kinyilatkoztatástól függetlenül is felismerhető. Minthogy a Szentháromság a mindenhatóságban, a bölcsességben és a jóságban nyilvánul meg, az ószövetségi próféták és a pogány filozófusok is felismerhették (és ténylegesen fel is ismerték), hogy az egyetlen Isten három személy.¹⁸ Abélard véleménye szerint: amikor a platonikusok Egyről (Jóról), Nouszról és Világlélekről beszéltek, – anélkül, hogy erről tudtak vagy tudhattak volna – sejtésszerűen az Atyára, a Logoszra és a Szentlélekre utaltak.¹⁹ Amikor Clairvaux-i Bernát többek között amiatt is támadta őt, hogy a Világlelket a Szentlélekkel hozta összefüggésbe, Abélard álláspontjának magyarázatára kényszerült. A *Dialectica* című művében különbséget tesz a platonikus és a katolikus tanítás között. Rámutat, hogy az újplatonikusok szerint a Világlélek időbelileg áramlik ki a Nouszból, míg a katolikus tanítás szerint a Szentlélek öröktől fogva származik az Atyától és a Fiútól, s csak a világra gyakorolt hatása kezdődik a világ teremtetésekor. E műben Abélard azt is hangsúlyozza, hogy nem szabad eltúlozni a Jó, a Nousz és a Világlélek, valamint a Szentháromság személyeinek egymással való összehasonlítását.²⁰

Abélard elutasítja a Roscelin-féle nominalista felfogásból fakadó triteizmust, vagyis azt a szemléletet, amely a Szentháromság személyeit három különböző istennek tekinti. Az ő felfogása azonban, amely a három isteni személyt három isteni tulajdonságra (a mindenhatóságra, a bölcsességre és a jóságra) vezeti vissza, a monarchianizmus, illetve a modalizmus eretnekségének veszélyét rejt magában. A monarchianista tévtanítás képviselői azt állították, hogy Isten egyeduralkodó (gör. lat. *monarcha*), a három isteni személy valóságosan nem különbözik egymástól; a modalisták szerint az Atya, a Fiú és a Szentlélek csak három olyan név (lat. *nomen*), amely az egyetlen és egyeduralkodó Istennek három üdvtörténeti megnyilvánulási módját (lat. *modus*) jelzi. Abélard tanításából ilyen elgondolást is ki lehetett olvasni. Kijelentései ugyanis időnként félreérthetők voltak. Azt tanította például, hogy Krisztus az embersége szerint nem valami (lat. *Christus secundum quod homo non sit aliquid*). Ezt a meglepő kijelentését lehetett volna helyesen érteni. Hiszen ő, aki csak az egyedi létezőket tartotta valóságosnak, kijelentésével csupán azt akarta mondani: Krisztus embersége (mint elvont lényeg) nem áll fenn önálló létezőként. Saját ismeretelméletével összhangban csak azt állította, hogy az emberség mint egytetemes

fogalom (lat. *universale*) nem valamiféle önmagában fennálló dolog. Mindenestre a Krisztus emberségére vonatkozó állítását is félreértették, s ezért támadták is őt.

5. Abélard tanítása az erkölcsről

A filozófus az *Ethica seu Scito te ipsum* című művében mutatja be a kereszténység erkölcsi alapelveit. Ez a mű, amely befejezetlenül maradt írás, valójában a kinyilatkoztatás fényében vizsgálódó erkölcsteológia, és nem a természetes ész fényére hagyatkozó filozófiai etika. Abélard szemléletében nem az objektív erkölcsi értékek és normák, s nem a külső tettek állnak előtérben, hanem az ember belső magatartása. Véleménye az, hogy az ember cselekedeteinek jósága vagy rosszasága egyedül a lelkiismerettől (lat. *conscientia*) és a szándéktól (lat. *intentio*) függ. Isten nem a külső tettek (lat. *opera*) alapján ítéli meg az embert, hanem a szándék alapján, amely a beleegyezés (lat. *consensus*) lelki tevékenységében válik nyilvánvalóvá.

A tettek maguk közömbösek, s egyedül a cselekvő személy belső hozzáállása alapján lehet őket jónak vagy rossznak nevezni. Az a bíró, aki halálra ítél valakit, mert úgy gondolja, hogy jog szerint ezt kell tennie, vagy az a vadász, aki állatra szándékozik lőni, de tévedésből ember életét oltja ki, stb., nem követ el bűnt.²¹ Nem azért nevezünk valamilyen tettet jónak, mert önmagában véve valamilyen jóságot tartalmaz, hanem azért, mert jó szándékból fakad: a tetteket „csak a cselekvő szándéka alapján nevezhetjük jónak vagy rosszaknak; nem azért, mert jó vagy rossz ilyen és ilyen módon cselekedni, hanem mert ezeket a tetteket jól vagy rosszul, azaz helyes, illetve helytelen szándékkal végezték”.²² Véleménye szerint tárgyi értelemben vett bűn nincs. A bűn ugyanis negatív módon meghatározva: nem-lemondás a helytelen cselekedetről, illetve tartózkodás a dicséretes tettek végrehajtásától, azaz nem valami dolog, hanem inkább hiány; hasonlatos a sötétséghez, amelyet így határozhatunk meg: a világosság hiánya ott, ahol pedig szükség lenne a világosságra. Ezért mondja Abélard Ágostonra hivatkozva: „a bűnnek nincs szubsztanciája” (lat. *nullam esse substantiam peccati*).²³

A szoros értelemben vett bűn nem más, mint beleegyezés egy olyan dologba, amelyet az ember elvetendőnek ismert meg. A rosszba való beleegyezés nem más, mint Isten megvetése. Bűn csak akkor jön létre, ha az ember lelkiismerete ellen cselekszik: „csak az a bűn, ami a lelkiismeret ellen történik”.²⁴ „Ezért mondjuk, hogy Krisztusnak vagy tanítványainak üldözői cselekedettel vétkeztek, azt hívén, hogy ezt kell tenniük, ám vétkük sokkal súlyosabb lett volna, ha lelkiismeretük ellenére megkímélik Jézust és követőit.”²⁵

Megjegyezzük, hogy Abélard helyesen hangsúlyozza a szándék fontosságát, de elhanyagolja a cselekedet tárgyát. Megfelelkezik arról, hogy a szándékot tárgya határozza meg. Nem

veszi észre, hogy a szándéknak nincs önmagában vett értéke, hiszen a szándék a tethez vezető út, s abból nyer értelmet és magyarázatot. Azért rendelkezhetünk jó vagy rossz szándékkal, mert meghatározott cselekedetet kell végrehajtanunk. A cselekedet nélkül a szándék üres volna. A szándék és a lelkiismeret egyoldalú hangoztatása a személyes látásmód értékét eltúlzó vagy kizárólagosságát hirdető szubjektivizmus, illetve individualizmus veszélyét hordja magában. Abélard is látta ezt a veszélyt, s ezt azzal a kijelentéssel akarta elkerülni, hogy „a szándékot nem azért kell jónak nevezni, mert jónak látszik, hanem csakis akkor, ha valóban az”.²⁶ E kijelentés mérsékeli a szubjektivizmust, és feltételezi azt, hogy vannak objektív normák, amelyekhez igazodnunk kell.

2. Irodalom A skolasztika kialakulása című fejezethez

Anselm von Canterbury: *Leben, Lehre, Werke*. Wien, 1936, Thomas

Bánki Dezső (szerk.): *Filozófiai kisenciklopédia*. Bp., 1993, Kossuth

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image

Dér Katalin: *Szépséges értelem. Canterburyi Szent Anselm teológiája és filozófiája*. Bp., 2001, SZIT

Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart, 1988, Reclam

Gilson, É. – Böhner, Ph.: *Die Geschichte der christlichen Philosophie*. Paderborn, 1937, Schöningh

Gilson, É.: *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1969, J. Vrin

Gilson, É.: *Linguistique et philosophie*. Paris, 1969, J. Vrin

Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, 1992, Kohlhammer

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder

Jones, W. T.: *The Medieval Mind*. New York, 1969, Harcourt. Online:

<https://archive.org/details/historyofwestern00wtjo/mode/2up>

Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Bp., 1943, SZIT

Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1977, SZIT

Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl

Stöckl Albert: *A bölcselet története*. Eger, 1882, Érseki Lyceum

Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler

Wulf, M. de: *Histoire de la philosophie médiévale*. Paris, 1936, J. Vrin

Forrásmunkák – J. Scotus Eriugena:

Eriugena: *De divisione naturae*. Frankfurt am Main, 1964, Minerva

Eriugena – Barbet, J. (szerk.): *Expositiones in hierarchiam coelestem*. Turnhout, 1975, Brepols

Eriugena – Lutz, C. E. (szerk.): *Annotationes in Martianum*. Cambridge, Mass., 1939, The Medieval Academy of America

Eriugena – Madec, G. (szerk.): *De divina praedestinatione*. Turnhout, 1982, Brepols

Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Vol. 122.* Paris, 1865. Online: <http://patristica.net/latina/>, 122.

Lásd még: https://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0815-0877-Joannes_Scotus_Erigena.html

Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről.* Bp., 1988, Gondolat

Forrásmunkák – Canterburyi Anzelm:

Alameda, J. (ford.): *Obras Completas de San Anselmo.* Madrid, 1952, Ed. Catolica

Canterbury Szent Anzelm: *Miért lett Isten emberré?* Bp., 1993, MTA Filozófiai Intézet

Canterbury Szent Anzelm: *Monologion, Proslogion.* Bp., 1991, MTA Filozófiai Intézet

Gaunilo: *Liber pro insipiente.* XI. század. Online:

https://la.wikisource.org/wiki/Liber_pro_insapiente

Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Vol. 158–159.*

Paris, 1865. Online: <http://patristica.net/latina/>, 158–159.

Lásd még: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_50_1033-1109-Anselmus_Cantuariensis.html

S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera Omnia. Roma, 1940, Sansaini

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Stuttgart-Bad Canstatt, 1984, Frommann-Holzboog

Forrásmunkák – Pierre Abélard:

Abaelardus, P.: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum.* Stuttgart-Bad Canstatt, 1970, Frommann-Holzboog

Abaelardus, P.: *Etika.* Bp., 1989, MTA Filozófiai Intézet

Abaelardus, P.: *Szerencsétlenségeim története.* Bp., 1985, Helikon. Online:

<https://mek.oszk.hu/10200/10284/10284.htm>

Buytaert, E. M. (szerk.): *Petrus Abaelardus Opera theologica I–V.* Turnhout, 1969–, Brepols

Cousin, V. (kiad.): *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scholastique en France.* Paris, 1836, Imprimerie Royale. Online:

<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10355688?page=7>

Cousin, V. (szerk.): *Petri Abaelardi Opera 1–2.* Paris, 1849–1859, Durand. Online:

<https://archive.org/details/petriablaudiope01despgoo/page/n8/mode/2up>

Dal Pra, M. (szerk.): *Pietro Abelardo. Scritti filosofici.* Roma-Milano, 1954, Fratelli Bocca

Dotto, G. (szerk.): *Pietro Abelardo: Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano.* Firenze, 1991, Nardini

Geyer, B. (szerk.): *Peter Abaelards philosophische Schriften.* Münster, 1919, Aschen-dorff. Online: <https://archive.org/details/peterabaelardsph00abel/page/n7/mode/2up>

Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Vol. 178.* Paris, 1865. Online: <http://patristica.net/latina/>, 178. Lásd még:

<https://archive.org/details/patrologiaecurs53unkngoog/page/n6/mode/2up>

Rijk, L. M. de (szerk.): *Petrus Abaelardus: Dialectica.* Assen, 1956, Van Gorcum

III.

A KÖZÉPKORI ISZLÁM BÖLCSELET

A KÖZÉPKORI ISZLÁM FILOZÓFIA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A keresztény kultúra sokat köszönhet a középkori iszlám filozófusok munkásságának: a görög természettudomány és filozófia értékes alkotásait ugyanis az iszlámot követő – főként arab és török – gondolkodók közvetítették a keresztény nyugat felé.

Eredetileg az iszlám vallású gondolkodók keleti keresztények révén ismerkedtek meg a görög természettudománnyal és filozófiával. A megismert művek fordításaival pedig hozzájárultak ahhoz, hogy a művek a keresztény nyugat számára is elérhetőek legyenek.

Mezopotámiában, a Szír Szent Efrém († 373) által alapított edesszai iskolában (363) szír tudósok a görög műveket szír nyelvre fordították. Elsősorban Arisztotelész logikai műveit és az újplatonikus Porphüriosznak (3-4. sz.) az arisztotelészi Kategóriákhoz írt bevezetőjét ültették át szírrre. Ez a munka folytatódott akkor is, amikor az edesszai iskola átkerült Perzsiába, Niszibisz, majd Gandisapora városaiba. Itt Arisztotelész és Platón műveit perzsa (fárszi) nyelvre is lefordították. A 6. századi szíriai iskolákban Pszeudo-Dionüsziosz, Porphüriosz és mások munkáit fordították szír nyelvre.

Ezekkel a fordításokkal ismerkedtek meg az arab hódítók. Az iszlám vallást és civilizációt megteremtő Mohamed († 632) kora előtt több szír keresztény is dolgozott – többnyire orvosként – az arabok között. Mohamed halála után az iszlám fokozatosan uralma alá vonta Szíriát és Perzsiát. A 8. század közepén az Abbászida-dinasztiához tartozó al-Manszúr kalifa († 775) felépíttette Bagdad városát, és Kúfából ide helyezte át székhelyét. A kultúra értékeit megbecsülő uralkodó szír tudósokat is hívott a kalifátusi udvarba. Ezeknek a tudósoknak az volt a feladatuk, hogy orvosi és filozófiai műveket fordítsanak arabra. 832-ben fordítói iskola is létesült Bagdad városában. Ez az intézmény tette ismertté az arabok számára Platón, Arisztotelész, Porphüriosz, Plótinosz és mások műveit. Arisztotelész teológiája címen Plótinosz művéből, a tévesen Arisztotelésznek tulajdonított Enneászokból is készült fordítás. A téves tulajdonítások és az újplatonikus szellemű fordítások, illetve magyarázatok eredményeként Arisztotelészt elsősorban újplatonikus szellemben ismerték meg az arabok.

Az arab filozófia volt tehát a legjelentősebb csatornák egyike, amelyeken Arisztotelész teljes életműve Nyugatra is elérkezett. A középkori iszlám legnagyobb

filozófusai – mint Avicenna és Averroës – azonban nemcsak közvetítők és kommentálók voltak: megváltoztatták, fejlesztették Arisztotelész bölcseletét. Averroës például úgy módosította Arisztotelész tanait, hogy ebben a beállításban a Filozófus a keresztény gondolkodás ellenségének látszott (és sokak szemében az is maradt). Ez a magyarázata például annak is, hogy az arisztotelészi bölcseletet nagyra értékelő Aquinói Szent Tamás a 13. században ellentétbe került azokkal a keresztényekkel, akik gyanakodva szemlélték az arisztotelészi filozófiát.

A muszlim filozófusok két táborba, a keleti és a nyugati csoportba sorolhatók. A keleti csoport kiemelkedő képviselője volt al-Farábi (Alfarabi, 9-10. sz.) és Ibn Szína (Avicenna, 10-11. sz.). – A nyugati iszlám filozófia alapját és hátterét az a ragyogó iszlám civilizáció adta, amely a 10. században Hispániában alakult ki, s amely ebben az időszakban magasabb fokú volt, mint a nyugati kereszténység civilizációja. A nyugati csoport legkiemelkedőbb alakja Ibn Rushd (Averroës, 12. sz.) volt.

III.1 AL-FARÁBI

1. Élete és művei

Abu Naszr Muhammad al-Farábi – török származású, arabul író filozófus – 872 körül született a turkesztáni Faráb településen. Életéről nagyon kevés adat maradt fenn. A hagyomány szerint gyermekkorában került Bagdadba. Apja vitte oda, aki valószínűleg a kalifa török testőrségében szolgált. Tanulmányait Bagdadban végezte. Egyik írásában megemlíti, hogy a filozófiába egy keresztény tanító vezette be őt. Tudjuk, hogy kapcsolatban állt a bagdadi peripatetikus iskola egyik híres fordítójával és kommentár írójával is, aki ugyancsak keresztény volt.



AL-FARÁBI

942-től egészen haláláig az Abbászida kalifátus hatalmát névlegesen elismerő Szaif ad-Daula aleppói emír udvarában élt. Egy legenda szerint 950-ben az emír kíséreként útonállók ölték meg őt.

Művei: A filozófus ismerte többek között Platón és Arisztotelész filozófiai műveit (néhány fontos kommentárral együtt), amelyek perzsa vagy arab fordításban már elérhetőek voltak számára. Ezeket a műveket nemcsak olvasta, hanem magyarázatokkal is ellátta. Arisztotelész műveinek magyarázata alapján kiérdemelte a „második tanító” (ti. Arisztotelész után a második) nevet.

Fordításai mellett eredeti alkotásai is voltak. Önálló művei közül a legismertebbek: *Kitab al-Musiqa al-kabir* (Nagy Zenekönyv), *Kitab Ihša al-ulum* (A tudományok osztályozásának könyve), *Mabadi ara ahl al-madina al-fadhila* (Az eszményi város lakosainak nézeteiről).¹

2. Tanítása az emberi tudásról

Ismeretelméletében al-Farábi azt vallja, hogy a szubsztanciákon, a járulékokon, illetve ezek Teremtőjén kívül nincs valóságos létező. A járulékokat az érzékek útján ismerjük meg, a szubsztanciákat (a lényegeket, az érthető összefüggéseket) pedig az ész által a járulékok közvetítésével. Arisztotelészhez hasonlóan

különbséget tesz a tevékenyen megvilágító (cselekvő vagy alkotó) és a befogadó jellegű (szenvető) ész között.

Al-Farábi filozófiája az iszlám arisztotelianizmus bagdadi hagyományából táplálkozik. Az iszlám vallásnak azzal akar szolgálatot tenni, hogy megmutatja, miként alkalmazható a görög bölcselet szellemi hagyatéka a muszlimokat is foglalkoztató vallási kérdések bölcseleti megvilágítására. Véleménye szerint a filozófia művelése a világ más részein már befejeződött, de újjászületett az iszlám keretei között. S ez azért öröndetes, mert az iszlám vallás önmagában nem alkalmas a filozófiai kérdések tisztázására. A vallás szimbolikus formában, képnnyelven tárja fel az egyszerű embereknek az igazságot, és a filozófia feladata, hogy értelmezze ezeket a szimbólumokat. A bölcselet tehát nem helyettesíti az iszlám teológiát, hanem inkább szolgálja azt.

A filozófia és a teológia megkülönböztetésével és osztályozásával akarja tudatossá tenni, hogy a filozófia elhatárolódik az iszlám teológiától, amelynek szolgálatában áll. A teológia témái: Isten mindenhatósága és igazságossága, Isten egysége és más tulajdonságai, a túlvilági életben érvényre jutó szankciók tana, valamint a muzulmánok jogai és társadalmi kapcsolatai. Az ezeket a témákat magyarázó és megvilágító filozófia részei: a logika mint előkészület a szoros értelemben vett filozófiához; a fizika (amely a résztudományokat: a lélektant és az ismeretelméletet is tartalmazza); a metafizika és végül a gyakorlati filozófia, vagyis az etika.

Al-Farábi hipotézist is alkot az emberi gondolkodás fejlődésének magyarázatára. Eszerint kezdetben az emberek megegyeztek abban, hogy bizonyos tárgyakat ismételten ugyanolyan kifejezésekkel illetnek. Ez a megegyezés teremtette meg az emberi nyelvet. A nyelv kialakulásával kezdtek megkülönböztetni a költészetet és a prózát, majd különbséget tettek a köznapi próza és a retorika között, miközben mindkettőt megkülönböztették a nyelvtantól. A nyelvtan arra szolgált, hogy rendszert hozzon létre a nyelvben. Az emberek az ezt követő fejlődés során váltak képessé matematikai és fizikai tételek megfogalmazására. Az emberi gondolkodás fejlődésének csúcsát al-Farábi a görög filozófiában, elsősorban az Organon néven ismert arisztotelészi logikában látja.

3. Tanítása Istenről

Az istenbizonyítás módszerét al-Farábi Arisztotelésztől kölcsönzi. A képességi (potenciális) és a valós (aktuális) lét fogalmaiból indul ki, és megismétli az arisztotelészi gondolatot: mindazt, ami mozog, más mozgatja. Ezen a görög filozófushoz hasonlóan azt érti, hogy a csupán képességi (potenciális) lét önmagától nem válhat valós (aktuális) létté, hanem csak valós lét által. A legfőbb valós lét, aki által minden képességi lét ténylegessé válik: a tiszta valóság, azaz

Isten. Ő a magamagát gondoló ész, a gondolkodás, amely mindig önmagát gondolja.

Arisztotelészi érveket hoz föl Isten létének igazolására. Így például abból az iszlám teológiával is összhangban lévő feltevésből kiindulva, hogy a világ dolgai mozgásuk során passzív módon viselkednek (elszenvedik a változást), arra a következtetésre jut: mozgásukat az első Mozgatótól, azaz Istentől kapják. – Hasonlóképpen állítja, hogy a világ dolgai esetlegesek (lat. *contingens*): azaz nem szükségszerűen léteznek; lényegük nem zárja magába létüket, ami abból is látható, hogy létrejönnek, s elmúlnak. Ebből az következik, hogy kapták létüket, s végső fokon fel kell tételeznünk valamiféle Létezőt, amely lényege erejében létezik. E létező szükségszerűen van, és Ő minden esetleges létező Oka.

A filozófia nyelvét használva al-Farábi így ír Isten tulajdonságairól:²

„Az Első Létező az összes többi létező létének legelső oka. Mentess mindenfajta hiányosságtól. Egy rajta kívül álló sem kerülheti el azt, hogy ne legyen meg benne a fogyatékoság valamilyen fajtája, hacsak egy is, de inkább annál több. Az Első azonban minden illesztéssel mentes. Így módon az Ő léte a legteljesebb, a legelőbb való, és nem lehet, hogy más léte teljesebb vagy előbbre való legyen az Ő léténél. A lét kiválóságát illetően Ő áll a legfelsőbb fokon. Ennek következtében a nemlét egyáltalán nem keveredhet létehez és szubsztanciájához. A nemlét csakis a szublunáris [holdalatti] szférában fordul elő. A nemlét azt jelenti, hogy nincs meg az, aminek léteznie kell. Nem lehet, hogy Ő bármi értelemben is csak potenciálisan létezzen, és az sem lehet, hogy bármi módon is ne létezzen. Éppen ezért örökkévaló, szubsztanciája örökéletű, mégpedig anélkül, hogy bármi más, a fennmaradását elősegítő dologra rászorulna annak érdekében, hogy örökkévaló legyen. Szubsztanciája önmagában elegendő léte fennmaradásához és változatlanságához. – Teljességgel lehetetlen, hogy még egy olyan lét legyen, mint az övé. Hasonlóképp az is lehetetlen, hogy létének fokán más lét is legyen, akár hozzá tartozva, akár Őt kiegészítve. – Ő olyan létező, hogy létének nem lehet sem anyagi, sem létrehozó, sem cél az oka. Nincs benne anyag, fennállásának nincs egyáltalán sem anyaga, sem szubsztrátuma [hordozó alapja]. Léte mentes minden anyagtól és szubsztrátumtól. Nincs formája sem, mivel a forma csak az anyagban fordulhat elő. Ha lenne formája, akkor lényege anyagból és formából állna össze. Ha ez lenne a tényállás, akkor fennállása ebből a két összetevőből szolgáló részből jönne létre. Ebben az esetben létének volna oka, mert mindkét rész az egész létének oka, márpedig Őt első okként tételeztük. – Léte nem függ semmi októl vagy szándéktól, tudniillik úgy, hogy léte révén teljesedjék be valami szándék vagy cél. Ebben az esetben ugyanis az lenne létének oka, s így nem Ő lenne az első ok. Léte ugyanakkor nem is támaszkodik valami más, nála korábbi dologra. Az pedig, hogy valami alatta állóra támaszkodjék, még távolabb áll tőle.”

4. Tanítása a világról

Al-Farábi tanítása a világ eredetéről az újplatonikus emanációs elméletre és az arisztotelészi kozmológiára támaszkodik. A létezők Istenből áramlanak ki, és az isteni önismereten keresztül valamiféle tükörképként jelennek meg az alacso-

nyabb rendű szférákban („gömbökben”). A kiáramlás folyamán jönnek létre: a csillagokat nem tartalmazó égi szféra és a többi szféra.

A Szaturnusztól a Föld felé haladva jelennek meg a naprendszer bolygóinak szférái. Ezek között a Hold önálló szférát alkot, amely választóvonal az égi és a földi világ között. Minden szféra egy-egy tiszta észlelőhez (intelligenciához) rendelődik, amelyek hierarchikus rendet alkotnak. Arisztotelész rendszerében ezek az észlelők, az intelligenciák vagy tiszta formák mozgatják a Mozdulatlan Mozgató erejében a hozzájuk tartozó szférákat.

Arisztotelész a szférák, illetve az égitestek mozgatói névvel illetve az észlelőket (az anyag-talan formákat), al-Farabi pedig az iszlám vallás tanításában is szereplő angyalokkal azonosítja őket. Az angyalok hozzák mozgásba a nekik megfelelő szférákat, s az egyes szférák körkörös mozgása eredményezi az anyag létrejöttét. A tizedik szféra anyaga határozza meg a Föld kialakulását. Ez a tizedik mozgató azonos az Arisztotelészénél szereplő cselekvő ésszel (gör. *nousz poiétikosz*), amellyel minden ember kapcsolatba tud lépni. – Az újplatonikusokkal ellentétben al-Farabi az anyagot nem tekinti rossznak, illetve a rossz forrásának, hiszen az anyag ideája Istenben van, s a feltétlen jó Istentől csak jó származhat.

A teremtetett létezők leírásában al-Farabi az arisztotelészi anyag-forma összetettséget hirdető hülemorfista nézetet követi: azt állítja, hogy a létezők anyagból és formából állnak. A képességi léttel (lat. *potentia*) azonos anyag a létező homályos, nem érthető létösszetevője, amely a formát befogadja, és a lényegi változások (a formák cserélődése) közben valamiféle maradandó alap (lat. *substratum*). A valós létet (lat. *actus*) jelentő forma pedig a létező érthető szerkezete. Az anyag-forma összetettségű létezőben a forma az érthetőség, az anyag pedig az érzékelés alapja.

„Az anyag a szubsztrátum [hordozó alap], és arra szolgál, hogy benne létezzen a forma, a forma pedig nem valósulhat meg, nem létezhet, csakis az anyagban. Az anyag léte a formáért van, és ha nem létezne valamiféle forma, nem lenne anyag sem. A forma ugyanakkor nem azért van, hogy általa létezzen az anyag, hanem azért, hogy a testi szubsztancia aktuális szubsztanciává válhassék. Minden species [faj] akkor lesz aktuális létező, akkor éri el léte tökéletességét, ha megkapja formáját. Amíg anyaga forma nélkül létezik, mindaddig csak potenciális species. Amíg a kerevet fája a kerevet formája nélkül létezik, addig csak potenciális kerevet, s akkor lesz aktuális kerevetté, ha formája megvalósul anyagában. A dolog hiányosabb léte a dolog anyagában van meg, tökéletesebb léte ezzel szemben a formájában található meg.”³

Az Istentől kiáramló létezők al-Farabi szerint hierarchikus rendet alkotnak.

„A létezők szám szerint sokan vannak, és sokaságuknak megfelelően különböző rangúak. Az Ő szubsztanciája az a szubsztancia, amiből minden lét kiárad, bármilyen legyen is az a lét, tökéletes vagy hiányos. Olyan a szubsztanciája, hogy a létezők amikor rangsoruknak megfelelő rendben kiáradnak belőle, akkor mindegyik létező megkapja tőle a létből őt megillető részt és fokozatot. A legtökéletesebb létűvel kezdődik, folytatódik a nála valamivel hiányosabbal, és ez mindaddig folytatódik, amíg be nem fejeződik azzal a létezővel, amelyiktől ha az alatta levőhöz továbblépünk, akkor olyanhoz jutunk, amelyik már egyáltalán nem is létezik. Itt megszakad a létezők sora. [...] Tőle indul a létezők rendje, s mindegyikük a létből

az őt megillető részt rangjának megfelelően kapja tőle. Ő igazságos is, és igazságossága szubsztanciájában van, s nem pedig valami szubsztanciáján kívüli dologban.”⁴

5. Al-Farábi tanítása az emberről

Az ember test és lélek egysége. Ezt az egységet al-Farábi ellentmondásosan írja le. Egyrészt Platónt követve azt állítja, hogy a test a lélek börtöne; a lélek önállóan is tud létezni, hiszen miután a test meghal, és a lélek a boldogság állapotába jut, már nincs testbe zárva.⁵ Másrészt Arisztotelész nyomán azt hirdeti, hogy az ember két metafizikai összetevő, anyag és forma egysége. Az anyag a testiség homályos metafizikai alapja, a forma pedig az az érthető szerkezet vagy program, amely alapján az emberi létező felépül és tevékenykedik.

Arisztotelészhez hasonlóan al-Farábi is azt állítja, hogy az emberi léleknek három képessége van: a növényekre is jellemző vegetatív, az állatvilágban is megmutatkozó érzéki és a kifejezetten emberi (értelmi) képesség.⁶ A képességek a lélekhez képest másodlagos formák, olyan programok, amelyek alapján az ember – az élettelen anyagi létezőktől eltérően – a növényekéhez és az állatokéhoz hasonló, illetve az ezeket az élőlényeket meghaladó tevékenységekre is képes. Az emberi lélek vegetatív szintű képességei: az anyagcsere, a növekedés és a szaporodás. Érzéki képességei: az érzéki észlelés (külső és belső érzékek), az érzéki törekvés és a helyváltoztató mozgás képessége. Kifejezetten emberi, azaz értelmi képesség: az ész és az akarat.

Az emberi akarat szabad. Erről így ír: „A megismert dolgok irányába való vonzódást nevezzük röviden akaratnak. Ha e vonzódás forrása a szenzus [érzék] vagy az imagináció [képzelőerő], akkor általános értelemben vett elnevezése 'akarat'. Ha a belátás és a ráció [az értelem] a forrása, akkor röviden 'szabad akaratnak' nevezzük. Ez utóbbi csak az emberek sajátja, a szenzusból és az imaginációból származó dolgok iránti vonzalom viszont megvan a többi élőlényben is. Az alapvető szellemi létezőknek az emberben való megléte jelenti az ember első tökéletességét. Ezeknek a gondolati létezőknek az a föladatuk, hogy az ember az ő segítségükkel érje el végső tökéletességét.”⁷

Orvosi ismeretei alapján al-Farábi szaktudományos szempontból is leírja az emberi létezőt.⁸ Galénosznak, a 3. századi görög származású híres római orvosnak felfogását bírálva elutasítja azt a nézetet, amely szerint több szerv irányítja az emberi testet. Ő abból indul ki, hogy miként az univerzum részleteit is egy közös valóság irányítja, az emberi testben is csak egy uralkodó szerv lehet. Ezt a szervet a szívben jelöli meg, mivel a szív látja el a testet tápanyagokkal az artériákon keresztül. Filozófusként elutasítja az emberi test jobb megértése érdekében végzett empirikus vizsgálódásokat: így például Arisztotelészre hivatkozva nem fogadja el a holttestek boncolásának gyakorlatát sem.

Társadalomfilozófiájában Arisztotelész felfogását követve azt tanítja, hogy az ember természeténél fogva társas lény: „Minden ember úgy van teremtvé, hogy

fönnállása és tökéletessége legmagasabb fokának elérése érdekében sok dologra rászorul, de mindezeket egymaga nem tudja előteremteni. Emberekre van szüksége, hogy közülük mindegyik előállítson számára valami szükséges dolgot. A helyzet minden egyes ember szempontjából ugyanaz. Ezért tehát az ember nem érheti el a természetes hajlamai céljaul szolgáló tökéletességet, hanem csakis akkor, ha sok emberi csoport egymást kölcsönösen segítve társul, és minden egyes ember minden egyes embernek valamit nyújt, amire annak léte során szüksége van. Ilyen módon összejön a csoport összességének munkájából mindaz, amire közülük mindegyiknek léte megőrzése és tökéletessége elérése céljából szüksége van. Ezért van olyan sok emberi individuum, ezért találhatók mind a Föld lakott övezetében, és ezért jöttek létre az emberi társulások.”⁹

Egyik művében – a platóni államtan mintájára – al-Farábi is megrajzolja az eszményi városra (a polisz értelmében vett városállamra) vonatkozó elképzeléseit. Az eszményi város vagy városállam kifejezés azonban az ő szótárában nem valamilyen konkrét földrajzi területre vagy nemzetre (például az arabok földjének iszlám államára) korlátozódó politikai képződményre utal, hanem valamiféle nemzeteket átfogó és azokat felülmúló társadalomra. Al-Farábi különbséget tesz az eszményi város és az ostoba város között. Ez a különbségtétel Szent Ágoston tanítását idézi fel, aki a mindenkori társadalom valláserkölcsei jellemzésében különbséget tett az Isten állama (lat. *civitas Dei*) és az ördög állama (lat. *civitas diaboli*) között.¹⁰

Al-Farábi szerint „az eszményi város hasonlít a tökéletes, egészséges testre. Ennek tagjai ugyanis együttműködnek, hogy teljessé tegyék az adott élőlény életét, és fönntartsák azt.”¹¹ Az ilyen város lakóinak legfontosabb jellemzője az, hogy nyitottak Istenre, és életük legfőbb célját a halál utáni boldogságban látják.¹² Velük szemben az ostoba város „lakosai nem ismerik a boldogságot, és az nem is jut eszükbe. Ha feléje vezetik lakosait, akkor azok ezt nem is értik, nem is hiszik, s a javaknak csak azokat a fajtáit ismerik, amelyek színre annak tűnnek, s amelyekből azt lehet hinni, hogy az élet célját jelentik. Ilyen a test épsége, a gazdagság, az élvezetekben való dúskálás, a vágyak szabad követésének lehetősége, mások tiszteletének és nagyrabecsülésének elnyerése.”¹³

A filozófus úgy gondolja, hogy az eszményi város politikai és vallási vezetőjének (imámjának) a következő tulajdonságokkal kell rendelkeznie: legyen ép testű, mások megértésére kész, jó emlékezőképességgel rendelkező, intelligens, jó szónoki adottságokkal bíró, tanulékony, az igazmondókat szerető, nagylelkű, bőkezű, az önkényt és az igazságtalanságot kerülő, népével szemben igazságos és határozott ember. Al-Farábi tisztában van azzal, hogy nehéz olyan embert találni, akiben mindezek a tulajdonságok megvannak. Ezért engedményeket tesz, és ennek megfelelően kétféle államformát javasol. Azt mondja, ha az említett tulajdonságok közül öt vagy hat megvan valakiben, akkor ő legyen az

egyeduralkodó (a monarcha). Ha pedig a véletlen úgy hozza, hogy egy bizonyos időben egyetlen ilyen ember sem található, akkor elő kell venni azokat a törvényeket és szokásokat, amelyeket korábbi eszményi uralkodók vezettek be, és meg kell erősíteni ezeket.¹⁴

6. Erkölcstilozófiája

A filozófus szerint az ember legfőbb feladata itt a földön Isten megismerése. S miként az univerzum Istenből áramlik ki és oda tér vissza, az embernek is arra kell törekednie az őt megvilágító Isten vezetésével, hogy hasonljon Istenhez, azaz szabad akarató erkölcsös cselekedetek révén elérje a tökéletességet, és ezáltal a túlvilági boldogságot.

A tökéletesség „voltaképpen nem más, mint a boldogság. Ez másképp megfogalmazva abban áll, hogy az ember lelke a létnek azt a tökéletességét éri el, amikor már fönnállásához nincs szüksége anyagra, azaz a test nélküli dolgok csoportjába kerül, az anyagtalan szubsztanciák egyike lesz, és mindörökre megőrzi ezt az állapotát... Mindezt akarattól függő cselekedetek révén lehet elérni; s ezek egy része gondolati tevékenység, más része testi cselekedet. E cselekedetek nem lehetnek véletlenszerűek, hanem meghatározottaknak és jól kimérteknek kell lenniük, amelyek jól kimért és meghatározott hajlamokból és tulajdonságokból fakadnak. Vannak ugyanis boldogságot gátló akaratlagos cselekedetek is. Boldogság pedig az a jó, amire önmagáért törekszünk, s egyáltalán nem, soha, semmilyen időben sem valami más dolog érdekében szándékozunk elérni. Mögötte sincs semmi, amiben az ember valami nagyobb dolgot nyerne el. Az akaratunktól függő cselekedetek közül a jó cselekedetek hasznosak a boldogság elérése szempontjából, és az erények jelentik a forrásukul szolgáló hajlamokat és tulajdonságokat. Ezek a jó dolgok nem önmagukért, hanem a boldogságért vannak. A gonoszság gátolja a boldogságot, a rossz cselekedetek eltávolítanak tőle, és az ezek forrását jelentő hajlamok és tulajdonságok forrásai a hiányosságok, a bűn és a közönségesség.”¹⁵

Az ortodox iszlám felfogással ellentétben al-Farábi úgy véli, hogy a gonoszok, „az ostoba város lakói” haláluk után nem a pokolba kerülnek, hanem megsemmisülnek.¹⁶

III.2 IBN SZÍNA

1. Élete és művei

Abu Ali al-Huszajn bin Abdallah ibn Szína (rövidített nevén: Ibn Szína; latinos elnevezéssel: Avicenna) a skolasztikus szisztéma igazi megteremtője az iszlám világban. Születésére nézve perzsa volt. 980 körül a muszlim Számánidák fennhatósága alatt lévő (a ma Üzbegisztánhoz tartozó) Buhara közelében született, de arab nyelven tanult, és arab szellemben nevelték. Műveinek többségét is arabul írta. Koraérett gyermek volt. Egészen fiatalon tanulmányozta a Koránt, az arab irodalmat, a geometriát, a jogot és a logikát. Önmagát képezve tanult filozófiát, teológiát, fizikát, matematikát és orvostudományt. 16 éves korában már praktizáló orvos volt: az ókori görög Hippokratész (Kr. e. 4-5. sz.) tanítását követve tevékenykedett, és sikeres gyógyítóként működött. Tevékenysége alapján az utókortól kiérdemelte a nyugati orvostudomány atyja megtisztelő címet. Folyamatosan foglalkozott filozófiai, logikai problémákkal is. Al-Farábi kommentálásában értette meg Arisztotelész Metafizikáját. – Élete további része is mozgalmasan, kalandosan alakult: vezír volt a szultán szolgálatában, gyakorolta orvosi tevékenységét, sokat utazott, de mindvégig hű maradt a filozófiához. Tanulmányait és filozófiai műveinek írását még akkor is folytatta, amikor történetesen börtönben volt, vagy éppen lóháton utazott. A mai Irán területén lévő Hamadánban halt meg 57 éves korában. Halála előtt elvégezte rituális mosdásait, megbánta bűneit, bőséges alamizsnát osztott, és felszabadította szolgáit.



IBN SZÍNA

Művei közül jelentősebbek: *Kitab al-Sifa* (A gyógyítás könyve),¹ amelyet a középkorban a mű latin fordításának címe alapján *Sufficientiae* (Elégséges szolgáltatások) néven ismertek. Ez magában foglalja a logikát, a fizikát (ebben a természettudományokat), a matematikát, a pszichológiát és a metafizikát. Meta-

fizikájának (*al-Ilahiyyat*) 12. századi, arabról latinra fordított toledói kiadása: *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (Az első filozófia vagy az isteni tudomány könyve).² Más művei: *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (Jegyzetek és intések); *Kitab al-nafs* (A lélekről); *Kitab al-Kanun fi-'t-Tibb* (A gyógyászat kánonja); *Kitab al-najat* (Az üdvösség könyve); a perzsa nyelven írt *Danes-nameh* (A tudományos megismerés könyve); *Risala ft sirr al-qadar* (A végzet titka) stb.

2. Ismeret- és tudományelmélete

Ismeretelméletében a fogalomalkotást Arisztotelész nyomán Avicenna is elvonatkoztatásnak tekinti: az ész (lat. *intellectus*) az érzékelhető adatok mélyén felfedezi a lényegét (az érthető tartalmát), s azt az érzékelt adatoktól elvonatkoztatva fogalommal alakítja. Az érzékelés és az ész működését azonban a Filozófus tanítását átértelmezve magyarázza.

Az érzékelés magyarázatában Avicenna a lélek érzékelőképességei között említi az öt külső érzékszervünk működését lehetővé tevő programokat és a belső érzéki képességeket. Utóbbiakat – Arisztotelészre hivatkozva – a filozófusok közül elsőként sorolja fel. Véleménye szerint az emberi léleknek öt ilyen képessége van.

A közös vagy központi érzék (lat. *sensus communis*): a külső érzéki képességek adatait egységbe fonja (a színek, hangok, illatok stb. különféle adatait összekapcsolja, s valamilyen tárgyhoz tartozó tulajdonságok egységeként tünteti fel). – A megtartó képzelet (lat. *imaginatio* vagy *phantasia*): a tényleges érzékelés megszűnését követően megtartja az érzékelt adatok képeit. – A becslőképesség (lat. *vis aestimativa*): felfogja az érzékelt valóság jelentését, annak hasznos vagy ártó jellegét (például a bárány látja a farkast, s azt ösztönösen veszélyesnek, kerülendőnek tekinti). – Az emlékezet (lat. *memoria*): megőrzi a becslőképesség által kialakított jelentéseket, és lehetővé teszi a visszaemlékezést. – Az aktív vagy összevető képzelet (lat. *imaginatio compositiva*): összekapcsolja a megtartó képzeletben rejlő emlékképeket (segítségével alkotjuk meg például az arany és a hegy képeinek összevonásával az aranyhegy fantasztikus képét). Amennyiben a képek összekapcsolása az értelem irányítása alá kerül, ezt a képességet gondolkodási erőnek (lat. *vis cogitativa*) nevezzük.

Az ész működésének magyarázatában abból indul ki, hogy az ész és az akarat az ember két szellemi képessége. Az ész természetét és működését azonban másként mutatja be, mint az ókori görög filozófus.

Arisztotelész az ész kétféle működésének egymáshoz való viszonyát a képességi és a valós lét fogalmai alapján magyarázta. A szenvedő ész a forma (az érthető szerkezet) befogadója, az alkotó ész pedig a formaadó, a fogalmi ismeretet közlő erő. Amint az anyag a művész keze alatt ölt formát, vagy mint a fény teszi láthatóvá a színeket, hasonlóképp hat a cselekvő ész a szenvedő észre, miközben az utóbbit a képességi lét állapotából a ténylegesség állapotába és a fogalmi ismeret birtokába juttatja. Minthogy a cselekvő észre vonatkozó arisztotelészi megállapítások homályosak és nehezen értelmezhetők, az alkotó vagy cselekvő ész

fogalmát a történelem folyamán különféle módokon értelmezték. Arisztotelész szerint a cselekvő (alkotó) ész „kívülről jön”, és egyedül ez halhatatlan.³ E megállapítás alapján Aphrodisziaszi Alexandrosz (2-3. sz.) például úgy vélte, hogy a cselekvő észet Istennel kell azonosítani. Az ő értelmezésében tehát Isten a fény, aki úgy világítja meg számunkra a lehetőleg ismert dolgokat, mint ahogyan a Nap ténylegesen látottá teszi a látható valóságot.

Arisztotelész nyomán Avicenna különbséget tesz a passzív (szenvedő) és az aktív (alkotó) ész között. Ugyanakkor azt is állítja, hogy az alkotó ész „elkülönült” és minden ember számára közös valóság (lat. *intellectus agens universalis separatus*). Ez világítja meg a konkrét emberben a szenvedő észet, s ez a „megvilágítás” teszi lehetővé minden ember számára a lényeg meglátását, az elvonatkoztatást, illetve a fogalomalkotást. Avicenna azonban ezt a minden ember számára közös észet nem nevezi Istennek, hanem – az újplatonikus emanációs elvre alapozva – azt állítja, hogy ez az ész azonos az Istenből kiáramló intelligenciák közül a tizedikkel.

Az egyetemes fogalmak (lat. *universalia*) valóságértékének vizsgálatában a filozófus a túlzó realizmus álláspontjára helyezkedik. Azt állítja, hogy az egyetemes lényegek (például: emberség, ház mivolt stb.) háromféle módon létezhetnek. A dolgok létét megelőzően (lat. *ante res*), az isteni észben; az anyagi valóságokban (lat. *in rebus*), ezek lényegét alkotva; és a dolgok lényegét megvilágító emberi észben, azaz fogalomként a dolgok megismerését követően (lat. *post res*).

Tudományelméletében Avicenna a filozófiát a következő módon osztja fel: logika, spekulatív filozófia (fizika, matematika, teológia) és gyakorlati filozófia (etika, ökonómia és politika). Ez a felosztás nem túlzottan eredeti, leszámítva azt, hogy különbséget tesz a metafizikával azonosított első teológia és a természetes teológia között, mely utóbbi szerint csak az iszlám vallás Allahról (Istenről) szóló tanításait elemzi.

3. Avicenna metafizikája

Avicenna al-Farábi közvetítésével ismerte meg Arisztotelész metafizikáját. Ám nemcsak használta, hanem al-Farábihoz hasonlóan át is értelmezte az arisztotelészi metafizika alapfogalmait. S mivel az Enneászokat tévesen ő is Arisztotelésznek tulajdonította, az arisztotelészi ontológia átértelmezett alapfogalmait az újplatonikus emanációs elmélet keretébe illesztette.

Ontológiájának alapfogalmai: a lét és a lényeg; a szubsztancia és a járulékok; a lehetőségi és a valós lét; a forma és az anyag; a négy ok.

A lét és a lényeg

Avicenna a létezők leírásában különbséget tesz a lét (arab: *aysa*, *wugud*; lat. *existentia*, *esse*) és a lényeg (arab: *mahiat*; lat. *essentia*, *quidditas*) között. Véle-

ménye szerint minden véges létező (arab: *al-mawgud*; lat. *ens*) két metafizikai létösszetevő, a lét és a lényeg egysége. Abból indul ki, hogy szellemünk minden létező esetében különbséget tesz a „van” szóval kifejezett létezés ténye és a létező fogalmilag megragadható lényege között (például a valóságos ló tényleges léte és a ló mivolta között). Ez a különbségtétel a tudati létezőkre is érvényes: a szárnyas ló képzeletbeli léte például különbözik a szárnyas ló fogalmilag érthető szerkezetétől, azaz lényegétől. A valós vagy a tudati lét, amire a „van” szó utal, fogalmilag nem érthető, megérteni csak a fogalmilag megragadott lényegét tudjuk.⁴ Avicenna arra hívja fel a figyelmet, hogy a létezés tényét nem lehet a létező lényegéből levezetni. Például az elgondolt valóságos vagy képzeletbeli ló lényegéből nem következik az, hogy ezek a valóságban vagy akár a tudatban léteznek is. A lényeg önmagában véve közömbösen viszonyul a léthez vagy nemléthez. Ahhoz, hogy a lényeg létezhesen, az szükséges, hogy valamilyen külső ok hozzáadja a lényeghez a létet. Ennek a külső oknak valóságosnak kell lennie, és létajándékozó hatásával együtt kell léteznie. Egyetlen kivételnek számít a feltétlenül szükségszerű létező (Isten). Neki nincs mibenléte, azaz fogalmilag érthető lényege. Pontosabban: Ő a lényegeken túl létező valóság, akiben nincs összetétel. Az Ő létezéséhez tehát nem kell külső ok, mert lényege erejében létezik, illetve lényege egybeesik létével.

A szubsztancia és a járulékok

A létből és lényegből összetett létezőket Arisztotelészhez hasonlóan Avicenna is a magánvaló (arab: *mawgud*; lat. *substantia*) és a járulék (arab: *'arad*; lat. *accidens*) egységeként írja le. Egyetért Arisztotelésszel abban, hogy a magánvaló az, ami alanyban nem fordulhat elő, a járulék pedig az, ami alanyhoz tartozik. Az ókori filozófusnál erőteljesebben hangsúlyozza a magánvaló és a járulék kifejezések kettős jelentését: ő is – mint láttuk – különbséget tesz a ténylegesen magánvaló lét és a magánvaló lényeg (például: az embernek lenni kifejezés jelölte tartalom és az emberség) között, de ehhez hasonlóan beszél ténylegesen járulékos létről és járulékos lényegről (például: a kék szeműnek lenni kifejezés jelölte tartalomról és a kékszeműségről) is.

A lehetőségi és a valós lét

A muszlim filozófus Arisztotelészhez hasonlóan különbséget tesz a lehetőségi és a valós lét között. A lehetőségi vagy képességi lét (arab: *quwwa*; lat. *potentia*) a változás metafizikai alapja: ez a változtató valóságban aktív képesség, a változás befogadójában pedig passzív lételv. Példával megvilágítva: az orvos aktív képességi létben van arra, hogy önmagát gyógyítsa; és passzív képessége van arra, hogy meggyógyuljon. – A valós vagy tökéletes lét (arab: *kamal*; lat. *actus, perfectio, entelechia*) az, ami létezőként vagy folyamatként ténylegesen megvan. Az előbbi példával megvilágítva: az önmagát ténylegesen gyógyító orvos és tevékenysége is valóság, s valóság a tényleges gyógyulási folyamat is.

A lehetőségi és a valós létnek fokozatai vannak: a lehetőségi lét legalsó fokán az arisztotelészi értelemben vett első anyag áll (tisztá képesség), a valós lét legfelső fokán pedig – jóllehet Avicenna nem használja az arisztotelészi „tisztá valóság” megnevezést – szerinte is Isten áll, aki mindig valóságban van.

A forma és az anyag

Al-Farábihoz hasonlóan Avicenna is a hülemorfista szemléletet vallja. Arisztotelész nyomán állítja, hogy minden érzékelhető létező forma (arab: *sura*; lat. *forma*) és anyag (arab: *hayula*; lat. *materia*) egysége.

Arisztotelész szerint a forma-anyag összetételnek magyarázata az első anyag és a formák egymásrautaltsága. Ezt Avicenna is elfogadja, ellenben úgy véli, hogy ez az egymásrautaltság önmagában véve még nem magyarázza kellőképpen az anyag és forma összetételt a ténylegesen magánvaló konkrét létezőben. Arra gondol, hogy az első anyag készsége, hogy lényegi formákat kapjon, egy adott érzékelhető létezőben nem teszi szükségsszerűvé a kapcsolatot egy meghatározott formával. Az első anyag csak képességi léttel bír, és készen áll bármiféle forma befogadására. Jól látszik ez a lényegi (szubsztanciális) változás esetében: a forma új, az anyag pedig a régi, a maradandó metafizikai összetevő. Példa: az anyag új formát fogad be, amikor a tojás érthető szerkezetének helyébe lép a kiscsirke formája, azaz érthető szerkezete. Avicenna szerint az anyag és az adott forma közti szükségsszerű kapcsolatot – miként a lényeg és a lét esetében is – csak az anyagtól és formától különböző külső ok biztosíthatja.

A négy ok

Arisztotelészt követve Avicenna is négyféle okot különböztet meg. Ezek a következők: A ható- vagy létesítő ok (arab: *illah fa'iliyyah*; lat. *causa efficiens*): a mozgás vagy változás okozója, illetve az, ami létet ad valami tőle különböző dolognak. Avicenna ható- vagy létesítő okon, Arisztotelésztől eltérően, elsősorban nem a mozgató vagy változtató, hanem a létet adó okot érti. – Az anyagi ok (arab: *illah unsuriyyah*; lat. *causa materialis*): amiből valami létrejön, illetve amiben a mozgás és változás végbemegy, s ami fennmarad a változási folyamat előtt, alatt és azt követően is. – A formai ok (arab: *illah suriyyah*; lat. *causa formalis*): az, amivé valami változik; a lényeg, illetve az, ami a dolgot azzá teszi, ami. – A cél-ok (arab: *illah gha iyyah*; lat. *causa finalis*) ami végett a változás vagy mozgás létrejön.

4. Isten létének igazolása

Isten létének igazolásában a filozófus abból indul ki, hogy különbséget tesz a más által szükségsszerű (másként fogalmazva: esetleges) és az önmaga erejében szükségsszerű (vagy röviden: szükségsszerű) valóság között. A más által szükségsszerű valóság az, aminek létezéséhez tőle különböző, külső okra van szüksége. Az önmaga erejében szükségsszerű az, ami nem szorul rá külső létesítő okra, mert létezését lényege vagy saját természete biztosítja.

Avicenna azt próbálja bizonyítani, hogy létezik egy önmaga erejében szükségszerű valóság.

Ha a világ valamennyi létezője esetleges, azaz létét illetően mindegyik külső okra szorul: akkor egyik létező oka a másik, s így tovább a végtelenségig. Meglepő módon Avicenna nem arra építi érvét, hogy a végtelen bejárása (lat. *regressus in infinitum*) lehetetlen, s ezért kell feltételeznünk egy első okot, amely már nem szorul magyarázatra. Ő abból a bizonyíthatatlan, de határozott előfeltevésből indul ki, hogy a valóság érthető, azaz elvileg mindenre lehet értelmes magyarázatot találni, mindennek van oka.

Érvelésében azt mondja, hogy az esetleges dolgok teljes összességének nem esetleges oka kell, hogy legyen, mert egyébként benne lenne az esetleges dolgok összességében: tehát az összesség oka külső, szükségszerű ok.

Bizonyítási kísérletében Avicenna a „képtelenségre való visszavezetés” (lat. *reductio ad absurdum*) érvelési formát alkalmazza. Ebben az érvelési formában az érvelő a vita kedvéért elfogad egy állítást, majd megmutatja, hogy valamilyen képtelenség következik belőle; ebből aztán arra a következtetésre jut, hogy az elfogadott állítás mégsem lehet igaz.

Így érvel: vizsgáljuk meg a világ esetleges létezőinek összességét. Ez önmagában vagy szükségszerű, vagy esetleges. Ám az összesség önmagában nem lehet szükségszerű, mivel csak az őt alkotó részek által létezik, vagyis az esetleges dolgok összességének léte is esetleges, de nem szükségszerű. Az esetleges dolgok összességének van oka, ami vagy belső ok, vagy külső. Az összesség belső oka vagy esetleges, vagy szükségszerű. Ha az ok belső, akkor esetleges, mert az esetleges dolgok közé tartozik. A belső ok ugyanakkor nem esetleges, mert az összes esetleges dolog okaként önmagának oka lenne, de így már szükségszerűnek kellene tartanunk, és nem esetlegesnek. Ez ellentmondás, vagyis az esetleges dolgok összességének oka nem lehet belső ok, csak külső. De ha a külső ok az összes esetleges körén kívül van, akkor nem esetleges, hanem szükségszerű. Tehát van szükségszerű létező, s ez oka minden másnak.

Avicenna további érvekkel igazolja, hogy a szükségszerű létező rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal vagy jellemzőkkel (egyetlenség, egyszerűség, anyagtalanság, szellemiség, hatalom, nagylelkűség, jóság stb.), amelyeket az iszlám Istennel azonosított.⁵

5. Tanítása az Istenből kiáramló világról

Isten és a világ kapcsolatát Avicenna az arisztotelészi-ptolemaioszi világkép alapján, illetve a tévesen Arisztotelésznek tulajdonított plótinوسي emanációs tanítás mintáját szem előtt tartva írja le. A kiáramlást (gör. *aporrein*; lat. *emanatio* vagy *fluxus*) az arab *fayd* szóval jelöli, amely eredetileg a fénynek a fényforrásból való kisugárzását, illetve a forrásból fakadó víz áramlását jelenti, de a kifejezést nyilvánvalóan átvitt értelemben veszi, mert az emanációt örök, „időtlen folyamatnak” tartja.

Felfogása szerint világunk öröktől fogva úgy alakul ki, hogy Istenből, a feltétlenül szükségszerű valóságból, a fogalmilag felfoghatatlan és minden összetétel híján lévő Egyből egyre alacsonyabb rangú intelligenciák (szellemi lények) áramlanak ki, amelyek koncentrikus körök módjára lélekkel (formával: érthető szerkezettel) és anyaggal rendelkező gömbvilágokat hoznak létre, és mozgatják ezeket. Az önmaga ismeretében elmélyülő Egyből kiáramlik az első intelligencia, amely a Földtől legtávolabb lévő szféra anyagát és lelkét (formáját) hozza létre. Az ebből az intelligenciából kiáramló szellemi lény az állócsillagok szférájának anyagát, illetve e szféra lelkét alkotja meg. A kiáramlás a bolygók (a Szaturnusz, a Jupiter, a Mars, a Nap, a Vénusz, a Merkúr és a Hold) intelligenciáinak, illetve szféráinak megnyilvánulásaiban folytatódik, és a Hold szférájából kiáramló 10. intelligenciával ér véget. Ebből az intelligenciából már nem sugárzik ki alacsonyabb rendű intelligencia, de belőle származik a keletkezés és elmúlás anyagi világa. Ezt a szellemi lényt Avicenna különféle nevekkal illeti. Egyrészt azt mondja róla, hogy a formák ajándékozója: e névvel arra utal, hogy belőle származik az emberi lelkek (formák) sokasága, valamint a keletkezés és az elmúlás világába tartozó valamennyi anyagi létező formája. Másrészt a 10. intelligencia az arisztotelészi „cselekvő ész” (lat. *intellectus agens*) nevet is megkapja: Avicenna szerint ugyanis ez az intelligencia valamiféle közös „cselekvő észként” világítja meg az emberi lelkeket, s teszi lehetővé számukra az elvonatkoztatást, illetve a fogalmi ismeretet. Harmadrészt: az iszlám filozófus, aki az Egyből kiáramló intelligenciákat azonosítja az angyalokkal, a 10. intelligenciát az iszlám vallásban is szereplő Gábielnek, a kinyilatkoztatás angyalának is nevezi.

Megjegyzés: Bár a mélyen hívő filozófusnak nem állt szándékában az iszlám vallás tanításainak megkérdőjelezése, szavait és írásait a vallási vezetők időnként félreértették. Különösen azért támadták, mert azt a benyomást keltette, hogy az anyag örökkévaló, és Allah nem szabadon, hanem szükségszerűen teremtette a világot. Abból indult ki, hogy Isten mint szükségszerű lény egyszerű valóság, aki nem akarhat mást, mint önmagát, ezért nem lehet benne olyan szándék, amely tőle különböző világ létrehozására, megteremtésére irányul. Következésképp a belőle szükségszerűen kiáramló világ nem valamiféle szabad isteni döntés eredménye. – Természetesen Avicenna istenfogalmát és emanációs elméletét összhangba lehetett volna hozni az iszlám vallásnak a szabad isteni teremtésre vonatkozó tanításával. Erre a lehetőségre azonban nem mindenki figyelt fel, s félreérthető megfogalmazásai miatt a filozófus eszméit sokan elutasították. Adatunk van például arról, hogy 1160 körül a bagdadi kalifa elkoboztatta egy kegyvesztett kádi könyvtárát, s a könyvtár állományából Avicenna két könyvét kiemelve, ezeket máglyán nyilvánosan elégettette.⁶

6. Tanítása az emberről

Avicenna szerint az ember test és lélek egysége. Az egység magyarázatát illetően a platóni és az arisztotelészi felfogás között ingadozik. Egyes kijelentései

azt mutatják, hogy a testet és a lelket – Platónhoz hasonlóan – két különböző létezőnek tekintette, amelyek csak laza kapcsolatban vannak egymással (a test a lélek lakóháza vagy börtöne). Más állításai ellenben arra engednek következtetni, hogy úgy gondolkodott az emberről, mint Arisztotelész: az embert két metafizikai lételv, anyag és forma egységének tartotta, amelyek külön-külön nem állhatnak fenn, s együttesen alkotják a konkrét emberi létezőt, akinek testi és szellemi megnyilvánulásai vannak.

Ennek az ingadozó szemléletnek alapján mondja a lélekről: az emberi lélek anyagtalan, egyszerű és szellemi (azaz éntudatra képes, és a szükségszerű lét – vagyis Isten – teljességére nyitott) valóság, amely rendelkezik ugyan olyan képességekkel (a táplálkozást, a növekedést, a szaporodást, az érzéki észlelést stb. lehetővé tevő programokkal), mint a növények vagy az állatok, de szellemi képességei (az ész és az akarat) alapján lényegesen különbözik a növények és az állatok lelkétől. A növények és az állati lelkek azok az érthető struktúrák vagy programok, amelyek alapján a növények és az állatok felépülnek, illetve tevékenykedni (táplálkozni, növekedni, szaporodni, érzékelni stb.) tudnak.

Az emberi lélek szellemi voltáról és az anyagtól való függetlenségéről szóló tanítását Avicenna egy gondolat kísérlettel világítja meg. Ez a gondolat kísérlet a „lebegő ember” vagy „repülő ember” néven vált ismertté és elterjedté a filozófiai irodalomban.⁷ Tanításában a filozófus arról beszél, hogy a létről a tárgyiasító ismeret híján, a pusztá öntudat fényében is alkothatunk valamiféle eszmét. Arisztotelész azt vallotta, hogy bár az ész elsődleges ismeret tárgy a lét, a létről csak az érzékelő tapasztalat alapján nyerhetünk ismeretet: az ész csak tárgyi közvetítéssel, csak valamiféle érzéki kép megragadása közben tudhat saját létéről, ismeret tevékenységének valóságáról és a tőle különböző létezők létéről. Avicenna szerint ellenben a létet a pusztá öntudat fényében is felfoghatjuk. Gondolat kísérlete: képzeljünk el egy felnőttként teremtet embert, aki nem tud látni, hallani, lebeg a térben, s akinek tagjai úgy vannak megalkotva, hogy nem érinthetik egymást. Ez „a légüres térben lebegő” ember is alkothat homályos eszmét a létről, mert önmagának ez is tudatában van: bár a testi érzékelés lehetősége nélkül nem lehet tapasztalata érzékelhető valóságok létéről, öntudata alapján mégis alkothat eszmét a létről. Az ész valóságát és tevékenységét valamiféle „önmaga számára jelenvaló fény sugárhoz” hasonlító Avicenna tehát kétféle öntudatról beszél, különbséget tesz az elsődleges öntudat és a másodlagos öntudat között. Az utóbbin Arisztotelészhez hasonlóan ő is azt érti, hogy valahányszor az emberi ész megismer valami tőle különböző valódi vagy elképzelt tárgyat, mindig tud önmagáról és ismeret tevékenységéről is (megismerő tevékenységét ön- és tevékenységtudat kíséri). Gondolat kísérletében a filozófus azt a meggyőződését fogalmazza meg, hogy az emberi lélek szellemi (azaz én- vagy öntudattal rendelkező) és az anyagtól független valóság.

A lélek egyszerűsége és az anyagtól független szellemi volta biztosítja halhatatlanságát is. Az ember mint összetett (anyagból és formából álló) valóság a halálban elpusztul. A lélek ellenben egyszerű és szellemi valóság, amely nincs kitéve a szétesés, a pusztulás veszélyének.⁸ Annak ellenére, hogy Avicenna azt vallja, hogy a cselekvő vagy alkotó ész közös és azonos minden ember számára,

nem tagadja a lélek személyes halhatatlanságát sem. Úgy véli ugyanis, hogy a léleknek az a működése, amelynek alapján Arisztotelész nemcsak alkotó, hanem szenvedő vagy befogadó észről is beszélt, minden ember esetében megismételhetetlenül egyedi adottság (minden ember egyedi módon részesül a közös alkotó eszből). S ez biztosítja, hogy a halál után a lélek önálló is marad, azaz nem olvad bele személytelenül a minden ember számára közös alkotó eszbe.

Avicenna, akit a középkorban nemcsak filozófusnak, hanem az orvosok fejedelmének is neveztek, szaktudományos, illetve orvosi szempontból is leírja az emberi szervezetet, és hangsúlyosan beszél az ember és a természeti környezet szoros kapcsolatáról.

A gyógyászat kánonja című művében,⁹ amelyet a középkorban orvosi tankönyvként is használtak, bemutatja és elemzi a korabeli tudományos orvosláshoz nélkülözhetetlen élettani és kórtani alapfogalmakat. Véleménye szerint az ember egészségét szervezeten belüli (szervek, testrészek) és szervezeten kívüli (levegő, pihenés, étel, ital, időjárás, évszakok változása stb.) tényezők befolyásolhatják. – Írásában fontos szerepet kapnak az egészségvédelmi útmutatások: étrendeket, testgyakorlatokat ír elő, és pihenésre vonatkozó javaslatokat ad. Felhívja a lelkiállapotokra is a figyelmet, amelyek különbözőképpen hatnak az egészségre. A fájdalom csillapításáról is ír. Foglalkozik szülészeti, csecsemőgondozási és nőgyógyászati problémákkal. Emellett bemutatja az alvászavarok, az epilepszia, az emlékezetzavar stb. kórformáit is. Kitűnőek az elmekórtani leírásai.

7. Tanítása az erkölcsről

Avicenna az iszlám vallással összhangban azt tanítja, hogy a túlvilági boldogság elérésének elengedhetetlen feltétele az erkölcsös, erényes élet. Erényen a jóra irányuló cselekvési készséget érti, míg a rossz felé irányuló hajlamokat bűnös készségeknek nevezi. Szerinte az erkölcsi jó és rossz ismeretét nem veleszületett képessége alapján szerzi meg az ember, hanem a társadalmi élet, a hagyomány és a nevelés hatásának eredményeként. A görög bölcseleket követve, de a Korán előírásait is szem előtt tartva úgy véli, hogy az alapvető erkölcsi erények a következők: a tisztaság (a házasságon kívüli szexuális kapcsolat kerülése vagy a teljes nemi önmegtartóztatás), a bölcsesség, a bátorság és az igazságosság. Az erény lényegét Arisztotelészhez hasonlóan a mértékletességben, illetve a két szélsőség közti „közép”-ben látja: így például a bátorság erénye olyan készség, amely a gyávaság és a vakmerőség között helyezkedik el.¹⁰

Filozófiai erkölcsstanában Avicennának is szembesülnie kell azzal a kérdéssel, hogy miként egyeztethető össze az emberi szabadság feltételezése és az iszlám vallásnak az a központi tétele, miszerint a világon minden Allah abszolút hatalmától függ, aki eleve meghatározza az emberi sorsokat és a látszólag szabad emberi döntéseket is. A filozófus A végzet titka című írásában kijelenti: bár Isten teljes mértékben meghatározza tetteinket, bizonyos értelemben mégis

felelősek vagyunk ezekért. Ebben a műben azonban nem ad választ arra a kérdésre, hogy az eleve elrendelés (latin eredetű szóval: predestináció) hogyan egyeztethető össze azzal a muszlim meggyőződéssel, miszerint az ember felelős tetteiért, s így azért is, hogy a túlvilágon a mennyországba vagy a pokolba jut-e. – George F. Hourani brit filozófus († 1984) szerint¹¹ a kérdésre adott választ Avicenna más műveinek elejtett megjegyzéseiben, illetve a szükségszerű emanációt hirdető filozófiai rendszerének egészén belül találhatjuk meg.

Avicenna abból indul ki, hogy Isten egyszerű és feltétlenül szükségszerű valóság, aki nem akarhat mást, csak saját kiáradó (túlcorduló, ajándékozó) létének teljességét. A kiáramló isteni lét akarása szükségszerű. Ez azt is jelenti, hogy az Istenből fokozatosan kiáramló intelligenciák és szférák a végzet (arab: *qadar*), azaz az isteni előre rendelés vagy sors hatalma alatt állnak. Úgy tűnik, ebben a rendszerben nincs helye az emberi szabadságnak, amelyet a vallásfilozófiai irodalom az arab *ikhtiyar* (szabad előnyben részesítés, választás hatalma, szabad akarat) szóval jelöl. Ám Avicenna rendszeréből az is kiviláglik, hogy ő azt az akarást, amellyel Isten a saját túlcorduló isteni létét szükségszerűen akarja, azonosnak tekinti az isteni szabadsággal. Felfogásában az abszolút szükségszerűség azonos az abszolút szabadsággal. Ezért az a mondat, amely szerint Isten szükségszerűen akarja saját túláradó (s ebben az ember javát is szolgáló) létét, megfogalmazható így is: Isten szabadon akarja önmagát s a belőle szükségszerűen kiáramló világot.

Az isteni szükségszerűség és szabadság azonosítása miatt kétféle módon gondolkodhatunk a világról és a benne lévő emberről. Egyrészt gondolkodhatunk úgy, hogy a világban mindenütt abszolút meghatározottság (latin eredetű szóval: determináltság) jut érvényre, azaz minden Allah akarata szerint történik. Ebből a szempontból nézve tehát az embernek nincs szabad akarata, hisz életében minden (még a véges értékeket választó szabad döntése is) az Istenből kiáramló intelligenciák és a természeti tényezők szükségszerű ok-okozati hatása alatt megy végbe. Másrészt azonban úgy is gondolkodhatunk és fogalmazhatunk, hogy Isten szabadon akarja a belőle kiáramló világot, s benne az isteni szabadságból részesülni képes embert. Ez azt jelenti, hogy az embernek (és a létezők közül egyedül neki) lehetősége van az isteni szabadság utánzására. Bár cselekedeteinek többsége determinált, lehetősége van arra is, hogy szabadon belesimuljon abba az isteni akaratba, amellyel Isten szükségszerű szabadsággal igenli saját túlcorduló létét s benne az ember boldogságra hivatott jobbik énjét. Amikor az ember hűséges az iszlámhoz, Allah törvényeit követi, és saját lényét örök isteni elgondolásnak tekinti, felülemelkedik az ok-okozati meghatározottság láncolatán: ilyenkor már nem véges értékeket választ, nem ezekhez köti életét, hanem hasonlóvá válik Istenhez, aki öröktől fogva szükségszerűen akarja saját létét s benne az ember jobbik énjét.

Az emberi szabadság összehasonlítható az isteni szabadsággal. Erre a lehetőségre utal például az a tény, hogy az arab *ikhtiyar* (választani) ige egyik származékos alakját a Korán az isteni választás jelölésére is használja (vö. pl. Korán¹² 2:247). – Avicenna számára a feltétlen isteni akarat tehát nem végzet, amely kizárná az emberi szabadságot. Allah akarata ugyanis annyiban jut érvényre, hogy Ő teszi lehetővé: az Őt szabadon elfogadó ember eljuthasson az üdvösségre, illetve az Őt szabadon elutasító elkárhózhasson. Az eleve elrendelés lényege tehát ez: Isten eleve azt akarja, hogy az ember képes legyen szabadon Őt választani vagy elutasítani. Ezt a tanítást a Korán így fogalmazza meg: „Az igazság Uratoktól van. Ezért aki akar, az higgyen, és aki akar, az ne higgyen” (Korán 18:29).

III.3 IBN RUSHD

1. Élete és művei

Ibn Rushd (latinus nevén: Averroës) az iszlám nyugati csoportjának legkiemelkedőbb filozófusa volt a 12. században. Az Ibériai-félszigeten, az akkoriban az észak-afrikai muszlim berberek (mórok) uralma alatt lévő Córdobaban született 1126-ban. Ifjúkorában iszlám teológiát, jogot, medicinát, matematikát és filozófiát tanult. 1169-ben megismertették a marokkói emírrrel, Abu Jakub Juszuffal, akit lenyűgözött filozófiai ismereteivel. Az emírből később kalifává lett uralkodó megbízásából kezdett hozzá Arisztotelész műveinek fordításához és értelmezéséhez. Juszuf kalifa alatt közhivatalokat töltött be: egy ideig Sevilla, majd Córdoba bírója (kádija) volt. 1182-ben a kalifátus székhelyére, a marokkói Marrakesbe került, ahol a kalifa személyi orvosaként tevékenykedett. 1184-ben a vallási vezető fiának és utódjának, Abu Juszuf al-Manszúrnak szolgálatába szegődött, s hosszú időt töltött a kalifátus székhelyén. Eleinte a kalifa kegyeit élvezte, de az ellenfeleitől eredő vádaskodásoknak hatására az uralkodó egy Córdoba közeli kis helységbe száműzte. A fő vádpont szerint Averroës az ókoriak filozófiáját művelte az igaz hit rovására. Elrendelték művei elérhető példányainak elégetését. Csak 1197-ben térhetett vissza Marrakesbe, és miután kegyelmet kapott az uralkodótól, itt halt meg a következő évben. Először Marrakesben temették el, később azonban holttestét a cordobai családi sírboltban helyezték el.



IBN RUSHD

Főbb művei: Averroës számos kommentárt írt Arisztotelész műveihez. A magyarázatok három csoportját hagyta maga után: a nagy-, a közép- és a kiskommentárokat, amelyeket vázlatoknak vagy parafrázisoknak nevezett. Ezek az Arisztotelész szövegeinek megértését célzó magyarázatok hamarosan kiszorították a filozófiai irodalomból az Avicenna által készített Arisztotelész-értelmezéseket. – Az arisztotelészi életműhöz írt kommentárokat Michael Scotus († 1232) skót műfordító és mások latinra fordították, és a keresztény nyugat –

a többi fordítást háttérbe szorítva – elsősorban e fordítások alapján ismerkedett meg Arisztotelész műveivel. Vannak olyan averroësi írások, amelyeket mindmáig csak latin fordításuk alapján ismerünk. Ilyen például a *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (Nagy kommentár Arisztotelésznek a Lélekről szóló könyveihez).¹

Averroës önálló írásai közül fontosabbak a következők: *Kitab fasl al-maqal* (Döntő értekezés a vallásjog és a bölcselet közötti megegyezésről; ang. *The decisive treatise*); *Kitab al-kashf an manahij al-adilla* (A vallási tantételekre irányuló bizonyítási módszerek vizsgálata); *Tahafut al-Tahafut* (A következetlenség következetlensége); *Kulijjat* (Általános orvostan; lat. *Colliget*) stb.

Averroës a *Tahafut al-Tahafut* című művében al-Gazáli muszlim filozófusnak és teológusnak († 1111) válaszol, aki a *Tahafut al-falasifa* (A filozófusok következetlensége) című írásában bírálta Arisztotelész, al-Farábi, valamint Avicenna bölcseletét, és a teológiánál alacsonyabb rendű tudománynak tartotta a filozófiát. – A művet az angol fordítás alapján idézzük: *The Incoherence of the Incoherence*.²

A filozófus műveire főként az *On the harmony of religion and philosophy*,³ valamint a *Faith and Reason in Islam*⁴ című angol nyelvű fordítások alapján hivatkozunk.

2. Tanítása az emberi megismerésről

Az emberi ismeretszerzés magyarázatában Averroës egyetért Arisztotelésszel abban, hogy az ész az érzékek közvetítésével ragadja meg a dolgokban az érthető összefüggéseket (a formákat), s az érzéki adatoktól elvonatkoztatva ezeket a formákat fogalommal alakítja.

Az érzékelés magyarázatában a lélek érzékelőképességei között említi az öt külső érzékszervünk működését lehetővé tevő „programokat” és a belső érzéki képességeket. Avicennától eltérően azonban nem öt, hanem csak négy belső érzéki képességet említ. Ezek: a közös vagy központi érzék (lat. *sensus communis*), a képzelet (lat. *imaginatio* vagy *phantasia*), a gondolkodási erő (lat. *vis cogitativa*) és az emlékezet (lat. *memoria*). Kiemelkedő szerepet tulajdonít a gondolkodási erőnek, mert ez közelíti meg legjobban az ész tevékenységét. Az érzéki lélek ugyanis e képesség alapján fogja fel a „homályos egyedet”: például felismeri az érzékelt egyedi embert anélkül, hogy tudna arról, hogy ez az egyed egy egyetemes emberi fajhoz tartozik. Erre a felismerésre ugyanis csak az egyetemes fogalmat alkotó ész képes.

Arisztotelész az észnek – mint az emberi lélek szellemi képességének – két „részéről” beszélt, azaz különbséget tett az alkotó (cselekvő) és a szenvedő (befogadó) ész között. Averroës a Filozófusnak ebből a tanításából kiindulva háromféle észről beszél. Ezek: az alkotó ész, a szenvedő (a filozófus szóhasz-

nálátában: anyagi) ész, és az elnyert vagy szerzett ész. Az alkotó ész természetére vonatkozó homályos arisztotelészi megállapítások (kívülről jön, romolhatatlan, egyedül halhatatlan) alapján és Avicenna véleményéhez csatlakozva ő is azt tanítja, hogy az alkotó ész (lat. *intellectus agens*) nem tartozik lényegileg az egyedi lélekhez, hanem elkülönült, számszerűen egyetlen, örök és minden ember számára közös valóság. Az elkülönült és egyetemes alkotó ész fény-sugárként teszi világossá az érzékelhető adatokban rejlő érthető tartalmakat, miként a Nap fénye napvilágra hozza a színeket. – A szenvedő vagy anyagi ész Averroës szerint ugyancsak elkülönült ész (lat. *intellectus materialis separatus*). A filozófus szerint ez tartalmazza az emberi gondolkodás logikai alapelveit és azokat az egyetemes fogalmakat, amelyeket a különféle módokon érzékelő emberek különféle érzéki képek alapján hoznak létre. Az, hogy ez is elkülönült, azt jelenti, hogy nem egy-egy egyedi lélek elidegeníthetetlen tulajdona, hanem a fogalomalkotás egyetemes lehetőségi feltételeként az emberi faj egészének közkinccse, minden ember számára közös ész. Averroës az elkülönült és egyetemes anyagi ész feltételezésével akar magyarázatot adni arra, hogy jöllehet az egyedi emberek egymásától eltérő képzetek alapján jutnak fogalmi ismeretre, logikai alapelveik és fogalmaik tekintetében egységesen gondolkodnak. S azért mondja erről az észről is, hogy örök, mert feltételezése szerint nemcsak a világ, hanem a benne élő emberi faj is örök. – Emellett a filozófus említést tesz a megvilágított vagy aktualizált észről is, amelyet a „szerzett vagy elnyert ész” (lat. *intellectus acquisitus vel adeptus*) névvel illet. Ezzel a kifejezéssel az egyetemes alkotó és az egyetemes szenvedő ésszel kapcsolatba lépő, illetve az egyetemes alkotó ész által megvilágított egyedi lélek szellemi képességét jelöli, és ezt az egyedi lélekhez tartozónak tekinti.

Ellentmondásos és nehezen értelmezhető tanítása szerint a személyes szellemi ismeret úgy jön létre, hogy az egyedi lélek járulékos és időleges módon kapcsolatba lép az elkülönült alkotó ésszel, amely megvilágítja az egyedi lélek egyénenként változó érzéki képeit, és lehetővé teszi számára, hogy ezek alapján a szenvedő észben egyetemes fogalmakat tudjon alkotni belőlük. Averroës szerint tehát az egyedi léleknek ez a járulékos és időleges kapcsolata teszi lehetővé minden ember számára azt, hogy az egyénenként változó érzéki adatokban fel tudja fedezni az érthető formákat, és ezeket az érzéki vonásoktól megtisztítva a minden ember számára közös anyagi (befogadó) észbe nyomva fogalmakat alkothasson belőlük. A fogalomalkotás azt jelenti, hogy az egyetemes alkotó ész által megvilágított emberi lélek felfedezi az érzékelt egyedben rejlő forma vagy lényeg egyetemességét: a „homályos egyed” felismerő „gondolkodási erő” tevékenységét felülmúlva felfogja például azt, hogy a konkrét ember formája (az emberség) határolt módon van jelen az egyedi emberben. Tud ugyanis arról, hogy ez a forma túlmutat az egyedi emberen, azaz az emberség elvileg számtalan más egyedben is megvalósulhat.

Averroës Al-Farábihoz hasonlóan az iszlám hit és az ész harmóniájának bemutatásán is fáradozik. Meggyőződéssel vallja, hogy az iszlám vallás kötelezően elfogadandó igazságait észérvekkel is alá lehet, és alá kell támasztani. Úgy véli, erre a szemléletre a Koránnak azok a kijelentései is felhatalmazzák őt, amelyek a hit dolgaiban a racionális vizsgálódás fontosságát hangsúlyozzák: „És azok, akik szilárdak a tudásban, azt mondják: »Hiszünk benne. Mind Urunktól való!« És nem emlékezik (nem fogadja meg a figyelmeztetést) más, csak azok, akik értenek... És az, aki tudja, hogy ami leküldetett hozzád Uradtól, az az igazság, vajon olyan-e, mint aki vak? Csak azok emlékeznek meg, akik értenek... Fogadjátok meg hát a tanulságot, ti, akik értetek!” (Korán 3:7; 13:19; 59:2). Véleménye szerint a filozófia feladata az, hogy feltárja a Koránnak az átlagember felfogásához alkalmazkodó és képnnyelven megfogalmazott kijelentései vagy a teológusok allegorikus értelmezései mögött rejlő mélyebb igazságot. Averroës szerint tehát az igazság egy, de ezt többféle szemléletmódban és mélységben lehet megközelíteni.

A filozófus különbséget tesz az egyszerű emberek, az iszlám teológusok és a filozófusok között. Szerinte a Korán egyes igazságait e háromféle embertípusnak megfelelően háromféle módon lehet felfogni, és a felfogott igazságokról háromféle módon lehet beszélni.⁵ Az egyszerű emberek antropomorf képekben, naiv módon fogják fel például azt az igazságot, hogy a világot Allah teremtette. Ők képnnyelven beszélnek erről a hittételről, illetve érzelmekre ható retorikai (szónoki) eszközökkel lehet őket rávezetni a világ teremtett voltának elfogadására. Az iszlám teológusok a képek allegorikus értelmezésével jutnak el ugyanennek az igazságnak felismerésére, és a dialektika (a vitatkozás) művészetének segítségével, azaz tekintélyen alapuló vallási értelmezések ütköztetésével töreksenek meggyőzni az embereket e hittétel hihetőségéről. S végül vannak a filozófusok, akik az előbbieknél mélyebbre hatolnak az igazság megismerésében, és pusztán észérveket használva, demonstratív módon (bizonyítékokat kigondolva) mutatják be a világ teremtett voltának igazságát, illetve ilyen érvekkel támasztják alá a világ Isten általi teremtettségébe vetett vallásos hitet.

Jóllehet Averroës csak az igazság megközelítésének különféle módjairól beszél, az iszlám teológusok egy része félreértette mondanivalóját. Úgy vélték, Averroës a kettős igazság (lat. *duplex veritas*) elvét hirdeti, vagyis azt vallja, hogy egy tétel igaz lehet a filozófiában s ugyanakkor hamis a teológiában, vagy fordítva. Averroës azonban nem ezt akarta tanítani. Ő világosan fogalmaz. Szerinte a filozófiai, azaz a bizonyítékokon alapuló megfontolás nem vezethet más következtetésekhez, mint amelyeket a vallás kinyilatkoztatott, mivel „az Igaz nem állhat ellentétben az Igazzal, hanem harmonizál vele, és tanúságot tesz róla.”⁶ Látszólagos ellentét csak akkor alakulhat ki a filozófiai és a vallási igazság között, ha összekeverjük a szemlélet-, illetve a beszédmódokat.⁷ Tény azon-

ban, hogy néhány Averroës követő nyugati gondolkodó a filozófusra hivatkozva vallotta a kettős igazság elvét, amely azonban távol állt az iszlám bölcseleti gondolatvilágától.

3. Averroës tanítása Isten létezéséről és tulajdonságairól

Averroës úgy véli, hogy bár Isten létéről és tulajdonságairól elsősorban az isteni kinyilatkoztatásból, azaz a Koránban megfogalmazott tanításból tudunk, ez a tanítás filozófiailag is igazolható. Meggyőződéssel vallja, hogy maga a Korán is buzdít a hittel elfogadott igazság racionális vizsgálatára és alátámasztására.⁸

Ibn Rushd elsősorban a *Kitab al-kashf an manahij al-adilla* néven ismert művében foglalkozik azokkal a filozófiai érvekkel, amelyekkel szerinte Isten létezését igazolni lehet.⁹

Véleménye szerint csak két olyan hagyományos istenért van, amelyekhez érdemes ragaszkodni, és mindkettő megtalálható a Koránban. Az első a tervezettség vagy gondviselés érve (arab: *dalil al-inaya*), a második a feltalálás vagy teremtés érve (arab: *dalil al-ikhtira*).

Az első érv azon a megfigyelésen alapul, hogy az univerzum elemei az emberiség fennmaradását és boldogulását szolgálják. A világmindenség finoman hangolt rendszernek látszik, amelynek elemei – például a fényt és a meleget nyújtó Nap lámpása, az éjszakában fénylő Hold, a tájékozódást elősegítő csillagképek, a pihenés és a munka idejét kijelölő napszakok szabályos váltakozása, az esőfelhőkből áradó víz, amely a magok, a növények sarjadását, az élőlények kibontakozását biztosítja (vö. Korán 25:61–62; 78:6–16; 80:24–32) – úgy működnek együtt, hogy az ember javára és hasznára legyenek. Az ilyen finoman hangolt és az ember javát előmozdító rendszer nem lehet csupán a vakvéletlen műve. A véletlen többnyire rombol, s ritkán eredményez valamiféle alacsonyabb szintű rendet. Az ember javát szolgáló és a célirányosan működő univerzum alapjául fel kell tételeznünk egy értelmes, célirányosan rendező és finomhangolást végző lényt, akit Istennek nevezünk.

A második, a feltalálás vagy teremtés érve abból a megfigyelésből indul ki, hogy a világ sok létezője az ésszel megáldott mesterember találmányaihoz hasonló, de ezeknél sokkal zseniálisabb mestermű. A növények és állatok létrejövési folyamata és szerkezete olyan, mintha megtervezett alkotás lenne. S ezek a megtervezett művek olyan ötletesek, hogy tervezőjük, feltalálójuk csak Isten lehet (vö. Korán 40:67; 53:45–46). Arisztotelész szerint az élőlények formája entelekheia, azaz olyan forma vagy program (ma úgy mondanánk: genetikai kód), amely magában hordja célját és a cél eléréséhez szükséges erőt. Az Arisztotelész bölcseletét követő Averroës úgy véli, hogy az élőlények felépítését és működését biztosító program háttérben csak Isten, az első mozdulatlan mozgató állhat, aki célként mozgatja, azaz viszi lehetőségi létből megvalósultságba a tőle eredő formákat vagy programokat. Kizártnak tartja, hogy e találmányok csupán e világi anyagi okoktól erednek. Azt állítja, hogy akik az élő találmányok mögött csak a véletlenszerűen működő anyagi okokat látják, s ezeket teszik meg magyarázó tényezőkké, tévúton járnak, mert tehetetlen „bálványokat” tesznek Allah helyébe. Feléjük hangzik el a Koránban a figyelmeztetés: „Bizony, azok, akikhez Allahon kívül

fohászoktok, sosem fognak teremteni még egy legyet sem, még ha mind összegyűlnének is hozzá. És ha a légy elragad tőlük valamit, nem tudják visszavenni tőle" (Korán 22:73).

Averroës nem túlozza el az istenérvek bizonyító erejét, tisztában van az érvek korlátaival. Tud olyan filozófusokról, akik nem tartották bizonyító erejűnek a teleologikus istenérveket. Ezekkel egyetértve mondja, hogy ő maga sem tekinti abszolút érvényű bizonyítékoknak az általa említett két istenérvet. Ő csak annyit akar mondani: az emberi tapasztalat alapján észszerűbb a világ rendje és az élőlények mögött egy értelmes rendező és feltaláló Istent feltételezni, mint Isten létét elutasítani, s a rendet, illetve az élet csodáját a véletlennel magyarázni.¹⁰

Az isteni természet leírásában az Arisztotelészt követő filozófus azonosítja Istent a kozmosz első mozdulatlan mozgatójával.¹¹ Isten nem egy a létezők közül, amelyek korlátozott módon birtokolják a létet, hanem a tiszta lét, „a létezők öselve és elsője”. Tiszta, anyagtalan valóság és tiszta tevékenység (lat. *actus purus*), akiben nincs lehetőségi lét. Ő változatlan és az időtlenség vagy az időfelettség értelmében örökkévaló. Isten az első mozdulatlan mozgató, aki célként mozgatja az égi szférákat és rajtuk keresztül a világ létezőit. Az isteni lét magánál való lét, azaz szellemi valóság: Ő a magamagát gondoló ész, az önmagát gondoló gondolat. Ez az önmagát gondoló gondolat beteljesült szemlélet, amely azonos a legteljesebb étellel és a tökéletes boldogsággal.

Ibn Rushd, akárcsak a legtöbb iszlám gondolkodó, azt állítja, hogy hét isteni tulajdonság van: a tudás, élet, erő, akarat, hallás, látás és a beszéd.¹² Hangsúlyozza azonban, hogy ezek csak hasonlítanak az ember világának jellemzőire,¹³ mert az isteni léttel azonos örök és változatlan tulajdonságok (a mindentudás, a határtalan élet, a feltétlen erő, a mindenhatóság, az érzékfeletti hallás, látás és beszéd) mérhetetlenül felülmúlják az Istentől származó emberi jellemzőket. Az utóbbiak csupán távoli visszfényei az isteni lét tulajdonságainak.

A világra vonatkozó isteni és az emberi tudás különbségét illetően például ezeket mondja: Az emberi tudás csak az isteni tudásból származó eseményeknek, az okozatoknak felszínes és egymásutánosságban létrejövő ismeretén alapul. Isten azonban az események végső oka, aki teljes mélységükben és minden vonatkozásukban ismeri az általa létrehozott dolgokat: örök és változatlan tudásával átfogja az események létrejöttének célját, fennállásuk alatti valamennyi jellemzőjüket és végső rendeltetésüket.

Averroës az isteni akaratot mindenhatónak tartja. Ezen azt érti, hogy Isten mindent meg tud tenni, amit akar, azaz minden olyasmit is, ami az embernek felülmúlja hatalmát. Ezzel kapcsolatban beszél az isteni mindenhatóság paradoxonjáról. Felveti a kérdést, vajon az isteni akarat létrehozhat-e önellentmondásos dolgot, például megteheti-e, hogy a fehér színt egyidejűleg feketévé teszi.¹⁴ A kérdésre az a válasza, hogy a lehetetlent (a színt, amely ugyanabban az időben és ugyanabból a szempontból egyszerre ténylegesen fehér és fekete) Isten sem tudja létrehozni, mert az ilyen szín képtelenség, önellentmondás, nem érthető valóság. Ez azonban nem korlátozza mindenhatóságának, hiszen csak azt jelenti: Isten értelmes lény, aki értelmes természetének megfelelően csak érthető valóságokat akar.

4. Isten és az örök világ kapcsolata

Averroës úgy véli, hogy a teremtő Isten és a világ kapcsolata filozófiai szempontból csak úgy értelmezhető megfelelő módon, ha Arisztotelész nyomán feltételezzük,¹⁵ hogy az örökkévaló és változatlan Isten a maga örökkévalóságában változatlanul akarja a változó világot, amely az Ő örök teremtő akaratának megnyilvánulásaként teremtett, Tőle függő, de kezdet nélküli valóság.

Megjegyzés: Averroës tévesen vélte úgy, hogy Arisztotelész bebizonyította a világ időbeli örökkévalóságát. Kétségtelen: az ókori Filozófus vallotta ezt a véleményt, de ő maga is megjegyzi, hogy véleményét filozófiailag nem tartja minden kétséget kizáróan bizonyíthatónak.

Véleménye szerint a filozófusok és a teológusok három alapvető létmódról tudnak: két szélsőségről és egy közbülsőről.¹⁶ Az egyik szélsőséges létmódba azok a létezők tartoznak, amelyek valamiből erednek, s valamilyen létesítő oknak köszönhetik létüket. Ilyenek az érzékelhető, az anyagból és formából álló valóságok, amelyeket valamilyen tőlük különböző ok hoz létre. Ezeknek létrejöttét megelőzi az idő, illetve létezésük időbeli fennállás. A filozófusok és a teológusok megegyeznek abban, hogy ebbe a létmódba sorolandók az Isten által teremtett változó létezők. – A másik szélsőséges létmód jellemzője az, hogy nem valamiből ered, nem előzi meg az idő, és nem valamiféle tőle különböző oknak köszönheti létét. A filozófusok és teológusok egyetértenek abban, hogy ez a létmód egyedül az örökkévaló és változatlan Isten kiváltsága. – A két szélsőség közti létmódba az tartozik, ami nem valamilyen anyagból ered, nincs időbeli előzménye, de létét valami másnak, valamilyen rajta kívüli oknak köszönheti. Ez a kozmosznak, a világ egészének jellemzője. A világ egésze ugyanis Istentől függ, létét nem valamilyen anyagból, hanem Istenből meríti anélkül, hogy ez az isteni lét időbelileg megelőzné a kozmoszt. Istennek ugyanis időtlen vagy időfolyam feletti, azaz örökkévaló léte van.

Averroës megjegyzi, hogy a filozófusok és a teológusok általában elfogadják a világ egészének ezeket a jellemzőit. A teológusok is elismerik például, hogy a világ teremtését nem előzte meg az idő, mivel az idő a mozgó (változó), a képességi létből a valós létbe átmenő teremtett létezők jellemzője. Véleményeik csak a világ idejének múltját illetően különböznek. Platón követői és az iszlám teológusok a világ fennállásának idejét végesnek tartják: szerintük Isten véges idővel ezelőtt teremtette a világot. Arisztotelész és követői (köztük Averroës is) ellenben azt állítják, hogy Isten a maga örökkévalóságában öröktől fogva akarja a teremtett világot: így az időfolyam kezdet nélküli, bizonyos szempontból Isten létehez hasonlóan „örök”. E felfogás szerint Isten öröktől fogva teremti a filozófiai értelemben vett anyagot s ebben a csíraszerűen létező formákat. A teremtés érzékelhető megnyilvánulása annak köszönhető, hogy Isten mozdulatlan mozgatóként a maga örökkévalóságában folyamatosan „kibontakoztatja” ezeket a formákat az általa létrehozott anyagból.

A muszlim filozófus meggyőződéssel vallja, hogy filozófiailag nem igazolhatók azok a vélemények, amelyek a világ véges idővel ezelőtti teremtetését hirdetik. Úgy gondolja, hogy az újplatonikus vagy arab emanációs tan, illetve a teológusoknak az az elképzelése, hogy Isten úgy teremtette meg a világot, mint ahogy a mesterember létrehozta alkotását, torzítja a teremtő Isten képét. Ezek a fel fogások ugyanis az örök és változatlan Isten fogalmába becsempészik az idő és az egymásutániség gondolatát. Az iszlám teológusok időnként például azt a hibát követik el, hogy az isteni akaratot az emberi akarat mintájára gondolják el. Mi emberek szándékkal dönthetünk úgy, hogy végrehajtunk egy művetet, ugyanakkor várhatunk egy ideig a megvalósítással. Isten számára azonban, aki-ben nincs idő – mondja Averroës –, nem lehet különbség a döntés és a cselekvés között.¹⁷

5. Averroës antropológiája

A görög filozófusokat követően Averroës azt tanítja, hogy az ember lélek és test egysége. Ezt az egységet azonban Avicennához hasonlóan kétféleképpen magyarázza: hol platóni módon két különböző létező laza szövetségének tekinti a lelket és a testet, hol pedig Arisztotelész szellemében forma és anyag, azaz két metafizikai lételv lényegi kapcsolatának tartja. Emellett – bár tudatában van annak, hogy a lélek természetét nem lehet hiánytalanul megismerni, és képességeinek számát sem tudjuk pontosan megállapítani¹⁸ – átértelmezi a lélek racio-nális (szellemi) képességeiről szóló arisztotelészi és avicennai tanítást is. Ám ezzel olyan nézetet képvisel, amelynek alapján nehéz belátni, hogy az emberi lélek a halál után is megőrizheti utánozhatatlan egyediségét, személyes voltát.

Arisztotelész az alkotó és a szenvedő észet olyan képességeknek tekintette, amelyek lényegileg tartoznak a konkrét ember lelkéhez, filozófiai értelemben vett formájához. E két képesség együttműködése teszi lehetővé a fogalomalkotást, vagyis azt, hogy a lélek meg tudja világítani a képzetben rejlő formát, s fel tudja fedezni e forma egyetemességét. Averroës azonban az alkotó és a szenvedő észet nem tekinti olyan képességeknek, mint amelyek lényegileg tartoznának az egyedi emberi lélekhez. Egyrészt – Avicennához hasonlóan – az alkotó észet elkülönült s minden ember számára közös valóságnak tartja. Másrészt – Avicennától eltérően – azt is tanítja, hogy a szenvedő, a befogadó vagy képességi ész is elkülönült valóság. A szenvedő vagy képességi ész az anyagi ész (lat. *intellectus materialis*) névvel illeti. Az „anyagi” kifejezéssel utal arra, hogy ez az ész képes befogadni egyetemes formákat. S erről az egyetemes érthető szerkezeteket (egyetemes formákat vagy egyetemes fogalmakat) befogadni képes észről jelenti ki: „az anyagi ész egyetlen az összes ember számára”.¹⁹

E tanításból egyes muszlim és keresztény bírálói azt a következtetést vonták le: Averroës szerint csak az elkülönült és minden ember számára közös alkotó

és az ugyancsak minden ember számára közös anyagi ész éli túl az egyedi ember halálát. Véleményük szerint a filozófus azt állítja, hogy az egyedi lélek a halálban, az érzékelés lehetőségének megszűnésével – az állatok érzéki lelkéhez hasonlóan – elenyészik. Akik így értelmezték Averroës mondanivalóját, a monopszichizmus gyanújába keverték a filozófust. A görög *moné* (egy) és *pszükhé* (lélek) szavak összekapcsolásából származó kifejezés olyan felfogásra utal, amely szerint minden embernek közös, egységes esze, s ezért közös, egységes szellemi lelke van.

Kérdés azonban, hogy az az Averroës, aki muszlimként hitt a személyes halhatatlanságban, s vallotta, hogy a filozófiai igazság nem kerülhet ellentmondásba a Korán tanításával, ezt akarta-e tanítani. Másként fogalmazva: biztos-e, hogy a filozófus ugyanolyannak tartotta az egyedi ember lelkét, mint amilyennek Arisztotelész az állati lelket tekintette? Bírálói úgy vélték, hogy amikor Averroës az egyetemes alkotó és az egyetemes szenvedő (anyagi) észet különállónak mondta, teljesen elszakította a két képességet az egyedi lélektől, s ezzel az egyedi emberi lelket az állatok érzéki lelkének szintjére süllyesztette. Ebből pedig az következne, hogy az egyedi emberi lélek nem lehet halhatatlan: ha ugyanis az egyedi emberi léleknek csak érzéki képességei vannak, akkor ezek az érzékelés lehetőségének megszűnésével, a halálban megszűnnek. S így az érzéki lélek is „meghal”, hiszen érzékei révén már nem tud további ismereteket szerezni.

Véleményünk szerint azonban Averroës tanítását másként is lehet értelmezni. Írásaiból kimutatható, hogy ő az egyedi és az érzékeléshez kötött emberi lelket magasabb rendűnek tartotta, mint a csupán érzékelésre képes állati lelket. A filozófus erre a magasabbrendűsége utal, amikor az egyedi emberi lélek szellemi képességéről is beszél. Ezt a szellemi képességet jelöli a „megszerzett”, „elnyert” vagy „aktualizált ész” kifejezésekkel. Szerinte az egyedi lélek az elnyert ész képessége révén közvetítő és összekapcsoló szerepet tölt be az elkülönült alkotó és az ugyancsak elkülönült szenvedő (anyagi) ész között, és működésében mindkettőre rászorul.

Az alkotó ész nélkül az egyedi lélek nem lenne képes a fogalomalkotásra: az egyedi lélek ugyanis csak akkor tud az érzéki tapasztalat képeiből elvonatkoztatás útján egyetemes fogalmakat alkotni, ha az egyetemes alkotó ész megvilágítja (aktualizálja), azaz képessé teszi erre. Hasonlással illusztrálva: miközben a napfény a tárgyakat megvilágítja, onnan az emberi szemet is eléri, amely csak ilyen megvilágított (aktualizált) állapotában képes meglátni az ugyanazon napfény által megvilágított tárgyakat, amelyek a fény nélküli sötétségben láthatatlanok maradnának számára.

Az anyagi vagy befogadó ész is szükséges az egyedi lélek fogalomalkotó tevékenységéhez, mert csak ez képes befogadni az egyedi lélek által alkotott egye-

temes fogalmakat. Az ismerettevékenység magyarázata szempontjából mellékes körülmény az a tény, hogy Averroës ezt az észet közösnek, az emberi faj közkincsének tartja. A lényeg az, hogy az egyedi emberi lélek csak úgy tud egyetemes fogalmakat alkotni, ha kapcsolatban marad az egyetemes szenvedő (anyagi) ésszel is, amely ugyan nem saját tulajdona, de a fogalmi megismerést lehetővé tevő feltételként jelen van minden egyes emberi lélekben.

Kétségtelen, hogy Averroës csak a két elkülönült észről állítja kifejezetten, hogy örök és halhatatlan. Ebből azonban nem következik, hogy az egyedi léleknek az a szellemi képessége, amelyet szerzett vagy elnyert észnek nevez, nem élheti túl a halált. Természetesen mondhatjuk azt, hogy amikor az egyedi lélek ténylegesen nem gondolkodik, vagy érzékei akadályoztatása miatt nem tud fogalmat alkotni, akkor a fogalomalkotás tevékenysége szempontjából ez a lélek „halott”. Ilyen állapotba kerül az ember halála pillanatában is: hiszen a halálban végérvényesen véget érnek, szertefoszlanak a lélek érzéki képességei, megszűnnek egyéni élményei és az érzékelésben szerzett képei. Ez a működésében beálló „halál” azonban értelmezésünk szerint nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a lélek valamiképpen tovább éljen. Ha ugyanis földi életében a szerzett vagy elnyert ész szellemi képessége révén kapcsolatban tud maradni az örökkévaló alkotó ésszel és a halhatatlan anyagi ésszel is, akkor nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget, hogy ez a kapcsolattartási képessége Isten ajándéka gyanánt a lélek halála (azaz érzéki képességeinek megszűnése) után is megmarad. Lehetséges tehát, hogy Averroës filozófiájában nem az egyedi lélek halhatatlanságát tagadja, hanem ezt állítja: a halálban az egyedi lélek szellemi képessége révén kapcsolatban marad az alkotó ész fényforrásának tekintett Istennel és az egyetemes anyagi ésszel is, miközben olyan lét- és ismeretmód birtokába jut, amely felfoghatatlan misztérium az emberi ész, illetve a filozófiai gondolkodás számára. – Nézetünk szerint ezt az értelmezési módot támogatja Averroës egyik rejtélyes kijelentése is. Eszerint: a három ész közül kettő (az alkotó és a befogadó) örök, az aktualizált vagy elnyert ész azonban egyrészt létrejövő és romlandó, más szempontból azonban ez is örök.²⁰

3. Irodalom A középkori iszlám bölcelet című fejezethez

Adamson, P. (szerk.): *In the Age of Al-Farabi: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. London, 2008, Warburg Institute

Ahmed, B. – Fouad – Pasnau, R.: „*Ibn Rushd [Averroës]*”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
Online: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-rushd/>

Alavi, H. R.: *Comparative Study of Shared Views of Muslim and Non-Muslim Scholars on Philosophy and Education*. Al-Islam.org, 2009, Ansariyan Publications. Online: <https://www.al-islam.org/comparative-study-shared-views-muslim-and-non-muslim-scholars-philosophy-and-education-hamid-reza>

- Druart, Therese-Anne: „*al-Farabi*”. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
Online: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi/>
- Fakhry, M.: *Averroes: His Life, Work and Influence*. 2001, Oneworld
- Finance, J. de: *Connaissance de l'être*. Paris-Bruges, 1966, Desclée de Brouwer
- Gilson, É.: *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1969, J. Vrin
- Gilson, É.: *L'être et l'essence*. Paris, 1972, J. Vrin
- Goldziher Ignác: *Az arab irodalom rövid története. A kezdetektől a XIX. századig*. Bp., 2002, Körösi Csoma Társaság
- Hillier, H. C.: *Ibn Rushd (Averroes)*. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/>. Online: <https://iep.utm.edu/ibnrushd/>
- Kéri Katalin: *Ibn Szina (Avicenna) gondolatai az egészségmegőrzésről*. In: *Egészségnevelés*. XXXVIII. évf., 6. sz., 1997/november-december, 296–298. o. Online: <https://archive.org/details/KKIbnSzinaAvicennaGondolataiAzEgeszsegmegorzesrol/Egeszsegneveles38evf6sz1997novDec296298old/page/n1/mode/2up>
- Málnási Bartók György: *A filozófia története. II. A középkori és újkori filozófia története*. Hága, 2002, Mikes International. Online: <https://mek.oszk.hu/00100/00199/>
- Mandonnet, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} Siècle*. Louvain, 1911, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université
- Najjar, I. Y.: *Faith and Reason in Islam, Averroes' Exposition of Religious Arguments*. London, 2001 (1), Oneworld
- Najjar, I. Y.: *Ibn Rushd's criticisms of the theologians' arguments for the existence of God*. Sharjah, 2001 (2). Online: <https://al-bab.com/philosophy-ibn-rushd>
- Petrov, B. D.: *Ibn Szína (Avicenna)*. Bp., 1982, Medicina
- Proof of the Truthful*. Online article. https://en.wikipedia.org/wiki/Proof_of_the_Truthful
- Rizvi, S. H.: *Avicenna (Ibn Sina)*. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/>. Online: <https://iep.utm.edu/avicenna-ibn-sina/>
- Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl
- Schultheisz Emil: *Avicenna és a psychosomatica gyökerei*. In: Schultheisz Emil: *Traditio renovata. Tanulmányok a középkor és a reneszánsz orvostudományáról*. Orvostörténeti Közlemények 21. Bp., 1997, SOMKL, 17–22. o.
- Schultheisz Emil: *Ibn Szína (Avicenna) lélektana. – Az arab medicina assimilációja a későközépkori latin orvosi irodalomban*. In: Gazda István (szerk.): *Schultheisz Emil orvostörténeti tanulmányai*. Bp., 2018, MTEI, MOT, MTAOM.
Online: <http://real.mtak.hu/80310/>
- Taylor, R. C.: *Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God*. In: Hasnawi, A. (szerk.): *La Lumière de l'intellect. La Pensée Scientifique et Philosophique d'Averroès dans Son Temps*. Leuven, 2011, Peeters, 391–404. o.
Online: https://epublications.marquette.edu/phil_fac/253
- Toivanen, J.: *The Fate of the Flying Man*. In: Pasnau, R. (szerk.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy 3 (1)*. Oxford, 2015, Oxford Academic.
Online: <https://philarchive.org/archive/TOIFOT>

Forrásmunkák – Al-Farábi:

Maróth Miklós (ford.): *Az eszményi város lakosainak nézeteiről*. In: Jehuda, H. – al-Farabi – Maróth Miklós (ford.): *Arab filozófia. Szöveggyűjtemény II*. Piliscsaba, 1997, PPKE BTK. Online: <http://mek.oszk.hu/03400/03419/03419.htm#2>

Forrásmunkák – Ibn Szína:

Abu Ali Ibn Szína (Avicenna) Versei. In: Terebess Ázsia E-Tár.

Online: <https://terebess.hu/keletkultinfo/ibnszina.html>

Avicenna: *Az ásványok és fémek képződéséről, valamint az alkímia lehetetlenségéről*.

In: Grant, E. (szerk.): *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, Mass., 1974, Harvard University Press.

Online: <https://www.kfki.hu/~cheminfo/hun/olvaso/histchem/alkem/avicenna.html>

Goldziher Ignác – Ibn Tufajl: *Arab filozófia. Szöveggyűjtemény I*. Piliscsaba, 1997,

PPKE BTK. Online: <https://mek.oszk.hu/03400/03418/03418.htm>

Hibah, G. 'A-R. (ford.): *Ash-Shifa. Healing through defining The Rights of Prophet Muhammad*. Beirut, 1971, DKI.

Online: <https://archive.org/details/AshShifaQadiIyadhDKIArabicEnglishScanned>

Hourani, G. F.: *Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 29, No. 1. pp. 25–48. Cambridge, 1966, Cambridge University Press.

Online: https://www.jstor.org/stable/611091?seq=9#metadata_info_tab_contents

Lizzini, O. – Porro, P. (szerk.): *Avicenna: Metafisica*. Milano, 2002, Bompiani

Forrásmunkák – Averroës:

Bergh, S. Van Den: *Averroës' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*.

London, 1954, Luzac & Co. Online: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/>

Borbély Gábor (ford.): *Aquinói Szent Tamás: Az értelem egysége*. Bp., 1993, Ikon. Online:

https://www.academia.edu/47870186/Aquinói_Szent_Tamás_Az_értelem_egysége

Crawford, F. S. (szerk.): *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge, 1953, The Mediaeval Academy of America

Hourani, G. F. (ford.): *On the harmony of religion and philosophy, Kitab fasl al-maqal, with its appendix (Damima) and an extract from Kitab al-kashf 'an manahij al-adilla*.

London, 1976, Luzac & Co. Online: <https://www.muslimphilosophy.com/ir/fasl.htm>

Kiss Zsuzsanna Halima (ford.): *A kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven*. 2010, Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány. Online:

<https://dosya.erkammedya.com/ISLAMICPUBLISHING/DOKUMANLAR/KITAPLAR/hungarian/macarca-kurani-kerim-meali.pdf>

IV.

A KÖZÉPKORI ZSIDÓ FILOZÓFIA

A KÖZÉPKORI ZSIDÓ BÖLCSELET ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A zsidó filozófiának két fő ágát különböztetjük meg. Az egyik ága a kabbala (hagyomány), a másik pedig azoknak a zsidóknak törekvéseiben alakult ki, akik kapcsolatba kerülve a görög kultúrával, igyekeztek harmóniát teremteni a zsidó vallás tanítása és a görög (elsősorban platóni) filozófia között.

A héber *qbl* (kapni) igéből származó *kabbalah* szó a kapott, az áthagyományozott tudást jelenti. A kifejezés a héber Biblia (betűszóval: *Tanakh*), s főleg a Tóra (Mózes öt könyve) kijelentéseinek rejtett értelmét bölcseletileg feltáró szóbeli hagyományt jelenti. A zsidó felfogás szerint a Kr. e. 13. században Mózes írásban kapta Istentől a Tórát, de megkapta az írott kinyilatkoztatás rejtett mondanivalóját feltárni tudás képességét is (vö. 2Mózes 33,18–23). Az utóbbi képesség a kabbala forrása. Ez azt jelenti, hogy akik hozzá hasonlóan megkapják Istentől ezt a képességet, a szövegek felszínes értelmezésén túllépve filozófiai módszerekkel fel tudják tárni a bibliai szövegek rejtett mondanivalóját is. Ők a kabbala művelői, akik bibliaértelmezéseiket gyakorta nehezen értelmezhető számisztika alkalmazásával és a héber ábécé 22 betűjének szimbolikus jelentést tulajdonítva fogalmazták meg. Sajátos értelmezési módszerük és jelképeket alkalmazó nyelvezetük miatt rejtélyes, okkult és csak a beavatottak szűk köre számára érthető (görög eredetű szóval: ezoterikus) tanítások hirdetőinek tekintették őket. Az előszóban terjedő kabbalisztikus tanítások idővel írásos formát is kaptak. A kabbalairódalom két híres műve közül az egyik: a *Széfer Zóhár* (A ragyogó fény könyve).¹ Ezt egyes kutatók szerint a 2. században Simon bár Jocháj rabbi és tanítványai állították össze. Más nézetek szerint ellenben a 13. századi hispániai zsidó misztikus író, Mózes de León alkotása. A másik mű a *Széfer Jecirah* (Az alkotás könyve), amely az 5-6. században keletkezett.²

A görög filozófia és a zsidó vallás tanításának összeegyeztetésén fáradozó bölcselek egyik jeles képviselője Alexandriai Philón († 50 körül). Ő az újplatonikus filozófiai irányzat előfutáraként a platóni filozófiát akarta összhangba hozni a zsidó vallás tanításával. Olyan rendszert alkotott, amelyben a platóni hagyomány elemei (az ideák tana), a sztoikus filozófia eszméi (például a logosz-tan) és különféle keleti vallási eszmék ötvöződtek.

A középkori zsidó filozófia két jeles képviselője: Salamon Ibn Gabirol (Avicbron) a 11. században és Májmuní Mózes (görögösen Mósész Maimonidész)

a 12. században. Mindkét filozófus az Ibériai-félszigeten működött, amelynek nagy része 711 és 1492 között arab (mór) fennhatóság alatt állt: azoknak a zsidó családoknak kései leszármazottjai voltak, akik a Bar Kochba-lázadás (135) rómaiak általi leverése után vándoroltak ki hazájukból Itália, Észak-Afrika és Hispánia területére.

IV.1 AVICEBRON

1. Élete és művei

Salamon Ibn Gabirol (latin nevén: Avicebron vagy Avencebrol) költő, filozófus életéről keveset tudunk: a különféle források ellentmondásos információkat közölnek róla. A zsidó filozófus a dél-hispaniai Málaga városában született 1021 körül. Az Avicebron nevet a skolasztikusok adták neki, akik tévesen arab származásúnak tartották az arabul író zsidó filozófust.



AVICEBRON

Korán árvaságra jutott. Tudós politikus barátja vette pártfogásába, és a Hispánia északkeleti részén lévő Zaragoza (katalánul: *Saragossa*) városába vitte az ifjút. Ez a város akkoriban a zsidó kultúra fontos központja volt. Jó anyagi körülmények között élve Ibn Gabirol szabadon elmélyülhetett a Talmud, a nyelvtan, a csillagászat és a filozófia tanulmányozásában. Már kora ifjúságától kezdve megmutatkozott költői tehetsége is.

Miután jótevője politikai gyilkosság áldozata lett (1039 körül), a fiatalember nagyon magányos maradt. Költeményei és filozófiai munkái egyre híresebbé tették, ugyanakkor befelé forduló, elkeseredett és antiszociális lénygé

változott. Egyre feszültebb viszonyba került a város zsidó közösségével is. Ellenségeket szerzett magának, akik végül elérték, hogy Ibn Gabirolt kiutasítsák a városból (1045 körül).

A filozófus költő el akarta hagyni Hispániát, de ez a terve nem sikerült, és az Ibériai-félszigeten bolyongva töltötte hátralévő éveit. Halálának időpontja és helye bizonytalan. Egyes források szerint 1057 körül, más adatok szerint 1069 táján halt meg, valószínűleg Valenciában.

Művei közül jelentősebbek: Költemények;¹ *Kitab Islah al-Akhlāq* (Az erkölcs nemesítésének könyve).² Fő műve az eredetileg arab nyelven írt *Kitab Yanbu al-Hayah* (Az élet Forrása), amelyet a 12. században fordítottak latinra (lat. *Fons vitae*).³ Zsidó liturgikus használatra írta a *Keter Malkhut* (A királyság koronája) című filozofikus költeményét.⁴

2. A filozófiai ismeret célja

Ibn Gabirol szerint a filozófia az ember természetét, az emberi lét értelmének és az élet végső céljának kérdését vizsgálja. A bölcselet elsősorban azt a kérdést teszi fel: „mi végre teremtetett az ember?” (lat. *quare factus est homo?*).⁵ A filozófia lényege önnön természetünk és életünk végcéljának megismerése. Olyan ismerettevékenység ez, amely annak tudásához is elvezet, hogy mit kell tennünk a végcél elérése érdekében, illetve ahhoz, hogy boldogok lehessünk.⁶ A filozófia szerepe az, hogy megmutassa a cél eléréséhez szükséges eszközöket, amelyek segítségével az emberi lélek megszabadulhat a természeti világ bilincseitől: „A tudás... tettekhez vezet, és a tettek elválasztják a lelket az őt károsító ellentétektől... A tudás és a tettek... kiszabadítják a lelket a természet fogságából, megtisztítják a sötétségtől és a homályosságtól, és a lélek így tér vissza a maga magasabb világába.”⁷ A filozófus különbséget tesz az érzéki észlelés, a tárgyiasító értelmi ismeret, valamint a fogalmakat nélkülöző szellemi ismeret között. Emellett az újplatonikus Plótinoszhoz hasonlóan beszél egy olyan ismeretmódról is, amelyet ő felemelkedésnek (lat. *elevatio*) nevez. Ez a felemelkedés, ahogyan a filozófus egyik költeményében olvassuk, valamiféle misztikus elragadtatás vagy önkívület (görög eredetű szóval: extázis).⁸ Avicbron azt állítja, hogy ha a lélek a benne lévő vágnak engedve felülemelkedik az érzékelhető és a fogalmilag érthető valóságokon, közelébe juthat az élet fogalmilag felfoghatatlan Forrásának, a csodák csodájának, a létnek értelmet és az embernek felülmúlhatatlan boldogságot adó Istennek.⁹

3. Avicbron ontológiája

A zsidó bölcselet ontológiájának két jellemzője közül az egyik az, hogy a véges létezők Istentől való eredését a Plótinosz-féle emanációs modell hasonlóságára írja le. A másik jellemzője pedig az, hogy az anyag és a forma arisztotelészi fogalmait átértelmezve az egyetemes anyag-forma összetettséget (görög eredetű kifejezéssel: univerzális hülemorfizmust) hirdeti: a hülemorfikus összetettséget – Istent leszámítva – minden létrendben (tehát az arisztotelészi értelemben vett tiszta szellemek világában is) érvényesnek tartja.

Ibn Gabirol a plótinoszi modellt szem előtt tartva, de azt átalakítva tanítja, hogy világunkat metafizikai feltételek teszik lehetővé. A legmagasabb rendű lehetőségi feltétel a zsidó kinyilatkoztatás Istenével azonosított Egy (lat. *Unum*). Az Egyet más néven Első Lényeg (lat. *Prima Essentia*) vagy Első Létező (lat. *Primum Ens*) kifejezésekkel is illeti. Az Egyből áramlik ki a vele azonos, de tőle különbözőként is megnyilvánuló Akarat (lat. *Voluntas*). Ez hozza létre az Egyetemes Ész vagy Szellem (lat. *Intellectus Universalis*) világát. Az Ész vagy Szellem olyan hüposztázis (lehetőségi feltétel), amelyet a kettősség jellemez abban

az értelemben, hogy benne a tudó különbözik a tudottól, jóllehet a tudó szellem nem tárgyi módon van jelen önmaga számára. A tudó és a tudott ilyen viszonyát éli át például az ember az éntudatban. A Szellemből áramlik ki az Egyetemes Lélek (lat. *Anima Universalis*). A Lélek olyan érthető szerkezet vagy program, amely tárgytudatra képes. A belőle kiáramló értelmes, érzéki és növényi lelkek azonban egyre csökkenő mértékben képesek a tárgy vagy a környezet „tudatosítására”. A Lélek közvetítésével jön létre az Egyetemes Természet (lat. *Natura Universalis*), amely érthető szerkezetként vagy programként megalapozza és áthatja az arisztotelészi kategóriákkal leírható testi szubsztanciákat (az égi és a földi szféra létezőit).

Ám Avicebron rendszerében nem is annyira az emanációs séma az érdekes, hanem az univerzális hülemorfikus tan. A filozófus gyökeresen átértelmezi az arisztotelészi anyag és forma szavak jelentését, miközben a két fogalom együttes használatát kiterjeszti a nem érzékelhető (szellemi) világra is.

Felfogása szerint az anyag az Istennél alacsonyabb rendű létezők titokzatos hordozó alapja (lat. *substratum*). Az élet Forrása című művének eredeti változatában a filozófus az anyagot az arab *unsur* (elem) szóval jelöli, a mű héber fordítója pedig a héber *yesod* (alap) kifejezéssel. Csak a mű latin fordítója használja a *materia prima* (első anyag) kifejezést, amely az olvasót az arisztotelészi első anyag fogalmára emlékezteti. A filozófus azonban nem arisztotelészi értelemben használja az anyag (*unsur*) szót. Az első anyagot ő a latin fordítás tanúsága szerint a *materia universalis* (egyetemes anyag) névvel illeti. Míg Arisztotelész az első anyagot tiszta lehetőségnek tartja, Avicebron szubsztancia-szerű (csaknem önmagában fennálló) valóságnak tekinti. Természetesen ő is állítja, hogy az első anyag (ti. az egyetemes anyag) csak formával együtt állhat fenn: forma nélkül ugyanis az anyagnak csak képességi léte van.¹⁰

Az egyetemes anyagról – Arisztotelészétől eltérően – a következőket mondja: az egyetemes anyag „önmagában és önmaga által létező, homogén természetű alap, amely fenntartja a sokféleséget, és mindennek megadja a maga lényegét és önazonosságát”.¹¹ Másutt ezt állítja róla: „a sokféleséget fenntartó, számszerűen egy és minden forma befogadására képes szubsztancia”.¹² Ismét más helyen azt állítja, hogy az egyetemes anyag a teremtetten Akarat árnyéka (lat. *umbra*).¹³ Az újplatonikus módon gondolkodó Avicebron a létezőknek az Egyből való kiáramlását valamiféle magaslati forrásból fakadó víz aláhullásához és áramlásához hasonlítja: a forrásból fakadó és alázubogó víz eleinte tiszta és áttetsző, de továbbfolyása közben egyre sötétebbé, zavarosabbá válik. Ezzel a hasonlattal azt akarja mondani, hogy bár az egyetemes anyag ott van az Egyből kiáramló létezők mindegyikében, nem azonos módon és mértékben van jelen a különféle létszinteken. Másik hasonlata szerint: az egyetemes anyag, amely minden forma alapjául szolgál, olyasmiről, mint egy illusztrált könyv vagy ábrából álló kötet.¹⁴ A hasonlatban a könyv az egyetemes anyag jelképe, az illusztrációk vagy ábrák pedig a formákat szimbolizálják. Avicebron az anyag különféle változatairól beszél: különbséget tesz az egyetemes szellemi anyag, a lelki anyag, a természeti és a testi anyag között.¹⁵ Szerinte egy és ugyanaz az anyag járja át az egész világegyetemet a leg-

magasabb (szellemi) régióktól a legalacsonyabb (a fizikai) régiókig, de minél távolabb kerül az anyag az első forrásától, egyre kevésbé lesz szellemi. – Plótinosz gondolatára emlékeztet Avicbronnak az a tanítása is, amely szerint az anyag jellemzője a vágyakozás (lat. *desiderium* vagy *appetitus*): az anyag vágyakozik a formára és az Egygel való egyesülésre.¹⁶

A formáról azt mondja, hogy a forma érthető szerkezet gyanánt az anyagot meghatározott fajú létezővé, illetve ezzé vagy azzá teszi. Költői megfogalmazásban: a forma teremő megvilágosodás, amely fajt és érthető szerkezetet adományoz.¹⁷ A filozófus írásaiból úgy látszik, hogy a formát valamiféle korlátozó létösszetevőnek tekinti: a forma az egyetemes anyagot valóságba viszi, és közben valamiféle korlátozott hüposztázissá (Egyetemes Ésszé, Lélekké, illetve Természetté) vagy meghatározott fajtájú egyedi létezővé teszi. A létezők formájukat tekintve különbözőek, de alapvető anyaguk egy. Példája szerint: az arany karkötő vagy a néhány aranyból megmunkált nyaklánc esetében azt látjuk, hogy különböző formájúak, de alapvető anyaguk mégis egy és ugyanaz. A példában az arany jelképezi az anyagot, a karkötő- vagy a nyakláncalakzat pedig a formát.¹⁸ Az anyaghoz hasonlóan a forma is az emanáció folyamatában jelenik meg, s távolodva forrásától fokozatosan veszít szellemi jellegéből. A formának különféle változatai vannak.

A filozófus különbséget tesz az egyetemes szellemi forma, a lelki forma, a természeti forma, valamint a testi forma között.¹⁹ Az egyetemes forma egyrészt az a valóság, amely minden forma létét megalapozza, másrészt a teljes bölcsesség és a legtisztább megvilágosodás gyanánt írható le.²⁰ Fő jellemzői: másban (ti. az anyagban) áll fenn; tökéletessé, teljessé teszi az alapjául szolgáló anyagot, miközben létet ad neki.²¹ Miként az egyetemes anyagra, Ibn Gabirol az egyetemes szellemi formára nézve is érvényesnek tartja: bár az egyetemes szellemi forma ott van az Egyből kiáramló létezők mindegyikében, nem azonos módon és mértékben van jelen a különféle létszinteken.²² – Arisztotelészről eltérően Avicbron a lényegi formák sokaságának tanát hirdeti. Szerinte minden létezőben, amely különféle léttökéleteket egyesít magában, többféle lényegi forma van. Így például a szellemiség, a lelkiesség, az érzékiség, a növényi lét és a testi lét tökéleteit egyesítő emberben lényegi formaként van jelen a szellemi, a lelki, a természeti (érzéki és vegetatív), valamint a testi forma is.

4. Isten és a teremtett világ

A transzcendentális tapasztalatot értelmező Ibn Gabirol Isten létét magától értendő igazságnak tartja, de azt állítja, hogy az isteni természetet nem tudjuk megfelelő módon megismerni. Abból kiindulva, hogy a sokaság mindig feltételez valamiféle egységet, Istent azonosítja az újplatonikus Egygel. Azt állítja, hogy ennek az Első Létezőnek is nevezett Egynek létéről a lélek felemelkedésében (lat. *elevatio*) tapasztalatot szerezhetünk. Ugyanakkor azt is mondja, hogy az Egy természetéről csak sejtésszerű ismeretünk lehet: lehetetlen megismerni az Első Létezőt a teremtményektől függetlenül. Ez a Létező ugyanis végtelen,

s a végtelent nem tudjuk a világhoz szabott fogalmainkkal átfogni vagy foglyul ejteni.²³ Teremtényeken a filozófus az Egyből kiáramló hüposztázisok, valamint az égi és a földi szféra testi létezőinek összességét érti. Valójában arra utal, hogy ezek adottságaiból és tulajdonságaiból következtethetünk Forrásuk jellemzőire is.

Ibn Gabirol számára Isten a zsidó vallás Istene, ő tehát a zsidó vallás teremtő Istenét azonosítja az újplatonikus bölcseletben szereplő Eggyel, az emanáció Forrásával. Az Egynek nevezett Istenről azt tanítja, hogy abszolút egyszerű, osztatlan és olyan titokzatos valóság, amely meghaladja az emberi ész felfogóképességét és nyelvi kifejezőeszközeit. A királyság koronája című költeményében ezt a gondolatot az Istenhez forduló fohászban így fejezi ki: „a Te neved a bölcsek elől elrejtett név”.²⁴

Az isteni természet megismerésének nehézségei miatt a filozófus elsősorban a negatív teológia és beszédmód elkötelezett híve. A negatív teológia és beszédmód szerint Istenről elsősorban azt tudjuk mondani, hogy nem olyan, mint a világ létezői. Bár Avicebron is vallja ezt, pozitív állításokat is tesz az Eggyel azonosított Istenről. Azt mondja például, hogy Isten az Első Létező, aki mindent fenntart és mozgat.²⁵ Fő művében bibliai kifejezéssel élve az élet Forrásának nevezi az Első Létezőt (vö. Zsolt 36,10).²⁶ A világ rendezett mozgásainak eredetét kutatva megállapítja, hogy a világ Istennek köszönheti létét. Istent Teremtőnek mondja.²⁷ A világban fellelhető értékek forrását keresve Platónhoz hasonlóan Ibn Gabirol is azt állítja, hogy az Egy azonos a Jósággal.²⁸ A változatos formák (érthető szerkezetek és programok) okát kutató filozófus Istent Bölcsességnek is nevezi.²⁹

Isten és a világ kapcsolatáról Ibn Gabirol azt tanítja, hogy a világ az Egyből, azaz Istentől származik. E származást úgy magyarázza, hogy az emanációs modellt megkísérli összeegyeztetni azzal a bibliai tanítással, amely szerint Isten szabad akarattal és véges idővel ezelőtt a semmiből teremtette a világot. A filozófus vallja ugyan az emanáció tanát, de határozottan állítja ezt is: „az elsődleges Teremtő cselekedete az, hogy a semmiből teremt valamit.”³⁰ Az emanációt úgy értelmezi, hogy a világ az Egyből áramlik ki anélkül, hogy az Egy fogyatkozást szenvedne. Hasonló ez ahhoz, mint ahogy az igazságot megosztjuk másokkal: a tudatunkban birtokolt igazság nem fogyatkozik azáltal, hogy megosztjuk másokkal. A semmiből való teremtésen (lat. *creatio ex nihilo*) egyrészt azt érti, hogy Isten nem valamiből teremtette a világot, másrészt azt, hogy a saját létteljességéből – e létteljesség fogyatkozása nélkül – részesítette teremtényeit.

Az emanációs modell és az Isten általi szabad és semmiből való teremtésről szóló tanítás összehangolása végett Ibn Gabirol azt feltételezi, hogy az isteni Akarat közvetítő a két véglet, nevezetesen az Első Létező (Isten) és az anyag-

forma összetettségű létezők (teremtmények) között.³¹ Az Akarat létrehozza az Egyetemes Észben az egyetemes anyagot és az egyetemes formát, azaz elindítja, majd fenntartja az emanáció folyamatát: „az Akarat, miután megteremtette az anyagot és a formát, úgy kötődött hozzájuk, ahogy a lélek kötődik a fizikai testhez: szüntelenül áthatotta és áthatja őket mindenütt”.³² A filozófus szerint az így értelmezett emanációs modell egyenértékűnek tekinthető a semmiből való teremtésről szóló tanítással.

Avicebra ennek ez a megoldási kísérlete azonban nem mondható sikeresnek. Nem világos, hogy a filozófus mit ért Akaraton, illetve miként fogja fel az Akarat és az osztatlan-változatlan Egy (Isten) kapcsolatát. Az Akaratról ezt mondja: isteni ihletésű erő, amely minden dolgot teremt és aktivál, és amely nélkül semmi sem teremthető.³³ Másutt ezt állítja róla: Isten ereje, amely áthatja és fenntartja minden véges létező lényegét.³⁴ Olykor az Akaratot Isten teremtő Szavával vagy Igéjével (lat. *Verbum*) azonosítja.³⁵ S végül az Akaratot Isten Bölcsességének (lat. *Sapientia*) is nevezi.³⁶ Nem világos azonban, hogy ez az Igével és a Bölcsességgel azonos Akarat azonos-e Istennel, vagy isteni tulajdonságként különbözik tőle. Ibn Gabirol valószínűleg arra gondol, hogy a képességi létben lévő Akarat, amely azonos az Eggyel, öröktől fogva szándékolja az emanációt, de a tényleges létbe átlépő és az emanációt ténylegesen elindító Akarat már elválik az Egytől, kilép az örökkévalóságból. Ám azzal, hogy képességi létben lévő és tényleges létbe átlépő isteni Akaratot feltételez, a filozófus nem tudja megfelelően magyarázni az Egy osztatlanságát és változatlanságát, illetve az örökkévalóság és az idő kapcsolatának misztériumát. Írásaiból mindenesetre úgy látszik, hogy ő maga az emanációs elméletet összeegyeztethetőnek tartotta azzal a bibliai tanítással, amely szerint Isten véges idővel ezelőtt szabadon teremtette a világot a semmiből.

5. Tanítása az Istenhez visszatérő emberről

Ibn Gabirol szerint az ember összetett lény: test és lélek egysége. Ám – amint már láttuk – Arisztotelészről eltérően azt állítja, hogy ennek az összetett lénynek több lényegi formája van, s az anyag is különféle változataiban alapozza meg az ember magánvaló létét. A formák sokaságának tanát hirdetve mondja, hogy az emberben egyszerre van jelen az egyetemes szellemi forma, a lelki, az érzéki, a vegetatív, valamint a testi forma is. Ehhez hasonlóan (emanációs modelljével összhangban) azt is tanítja, hogy az anyag is többféle változatában (egyetemes szellemi anyag, lelki anyag, természeti anyag és testi anyag gyanánt) alkotja a formákkal együtt az emberi létező valóságát. Az ember a szellemi formának és az egyetemes anyagnak köszönhetően állandó kapcsolatban van Istennel. Szellemi formájának birtokában van filozófiai értelemben vett éntudata, és tud Isten létéről. Mivel létének mélyén húzódik az egyetemes anyag

is, vágyakozik is Istenre, hiszen az első (az egyetemes) anyag fő jellemzője a vágyakozás a formára és az Istenre.

Az ember eredetét és végcélját illetően is Istenre vonatkozó lény. Eredetét illetően azért, mert az emanáció folyamatában az Egytől származik (Isten teremtette). Végcélját illetően azért, mert az emberi élet értelmét az Istenhez való visszatérés adja meg. A hívő zsidó Ibn Gabirol szerint az ember végső célja, hogy lelke által egyesüljön azzal a magasabb világgal, ahonnan a földre érkezett.³⁷ Ez az egyesülés vagy az Istenhez való visszatérés a földi élet folyamán a misztikus tapasztalatban (a felemelkedésben) kezdődik, és a halálban válik teljessé.

Az első (az egyetemes) anyagot a teremtő Akarat árnyékának nevező Ibn Gabirol erről a felemelkedésről mondja tanítványának: „...ha felemelkedsz az első egyetemes anyaghoz, és [megvilágosodsz] az árnyékától, akkor meglátod a legcsodálatosabb csodákat. Szenteld magad ennek, és legyél tele iránta szeretettel, hiszen itt rejlik az értelem, amiért az emberi lélek létezik, és itt rejlik a bámulatos gyönyör és a legnagyobb boldogság is.”³⁸ E felemelkedés feltétele az érzékfeletti valóságok irányában való tájékozódás és az érzékelhető világ kötelekeitől való megszabadulás. E feltételekről beszél Ibn Gabirol, amikor ezeket mondja az említett tanítványnak: „... amikor szemlélni akarod ezeket a szubsztanciákat, azt, hogy saját valódi lényed hogyan terjed át rajtuk, és hogyan öleli körül őket, az eszedet a legmagasabb szellemi szintre kell emeled, meg kell tisztítanod az érzékek minden aljasságától, és meg kell szabadítanod az anyagság rabságából”.³⁹ A visszatérés a halálban válik teljessé. Plótinosz azt vallotta, hogy az erkölcsös ember földi életvitele nem más, mint „az egyedüli menekülése az Egyedüliséghez”.⁴⁰ Avicebron a plótinoszi felfogásra emlékeztető mondatkal kijelenti: a halál „megszabadulás a halandóságtól, és egyesülés minden élet Forrásával”.⁴¹

IV.2 MÁJMÚNI MÓZES

1. Élete és művei

Májmúni Mózes rabbi (Mose ben Maimon, héber nevének betűszójával: Rám-bám, görögös nevén Mósész Maimonidész) a középkor egyik legjelentősebb zsidó gondolkodója. 1137-ben az ibériai Córdoba-ban született. A város ebben az időben muszlim uralom alatt állt, és a középkori világ egyik nagy kulturális központjának számított. Miután családja 1148-ban kivándorolni kényszerült Córdoba-ból, Marokkó területén, majd Palesztinában és Egyiptomban tevékenykedett, ahol az ottani zsidóság szellemi vezetője lett. Orvosként a szultán udvarában is tekintélyt szerzett. A filozófus rabbi 1204-ben halt meg a modern Kairó történelmi központjában, Fuszátban, amely a muszlim uralom alatt Egyiptom fővárosa volt.



MÁJMÚNI MÓZES

Jelentősebb művei: A Tóra ismételése (heb. *Misné Torá*; más kiadásban: heb. *Széfer Jad ha-Chazaka*, azaz Az erős kéz könyve) című művében zsidó vallási kérdésekkel foglalkozik.¹ A tévelygők útmutatója (arab: *Dalalat al-Ha'irin*; heb. *More növochim*; ang. *The Guide for the Perplexed*);² A parancsolatok könyve (heb. *Sefer Hamitzvot*);³ A *Misné Torá Sanhedrin* értekezésének 10. fejezetében: A zsidó vallás tizenhárom hitelve;⁴ A tudás könyve (heb. *Széfer Hamádá*), A megtérés szabályai;⁵ a „Nyolc fejezet” című értekezés (heb. *Shemonah Peraqim*; ang. *The Eight Chapters of Maimonides on the Ethics*);⁶ A megtérés szabályai (heb. *Hilchot Tesuvá*)⁷ stb. Ezek mellett fontosak még: A Logikai értekezés (arab: *Makalah fi-Sina'at Al-Mantik*), valamint orvosi művei.

2. Tanítása az emberi megismerésről

Ismeretelméletében Maimonidész Arisztotelészhez hasonlóan különbséget tesz az érzékelő és a szellemi (intellektuális) ismeretmód között. Egyetért a Filozófussal abban, hogy az emberi lélek valamiképpen minden, amennyiben nyitott

a lét teljességére, azaz tud Istenről. Maimonidész érdeklődésének középpontjában a szellemi ismeret két fajtájának, a filozófiai és a teológiai ismeretnek természete és kapcsolata áll. A filozófus a puszta ész segítségével (főleg az arisztotelészi bölcseletre támaszkodva) értelmezi a valóságot. A teológus az isteni kinyilatkoztatás által megvilágított ész fényében teszi ugyanezt. Maimonidész hangsúlyozza, hogy a filozófia és a teológia a valóság értelmezésének két egyenrangú módja. Meggyőződéssel vallja, hogy nem lehet ellentmondás az ész által felfedezett és az Isten által kinyilatkoztatott igazságok között, mely utóbbiak a Bibliában és a Talmudban többnyire antropomorf (az érzékfeletti lényeket emberi alakban és emberi tulajdonságokkal felruházó) képnnyelven fogalmazódnak meg az egyszerű emberek számára.

Bár Maimonidész a filozófiát és a teológiát egyenrangú tudásterületeknek tartotta, egyes kijelentéseivel azt a benyomást kelti, hogy a teológiát, illetve a zsidó Bibliát alárendeli a görög filozófiának. Véleménye az volt, hogy ha a zsidó Biblia állításai történetesen ellene mondanak annak, ami ésszel (filozófiailag) világosan belátható, akkor a Bibliát bölcselileg kell értelmezni.

Így például a Bibliának az az állítása, hogy Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert (vö. 1Mózes 1,26–27), ellene mond az észnek, hiszen az Örökkévaló nem lehet testi valóság. Maimonidész szerint a filozófiának kell megmondania, hogy valójában mit jelentenek ezek a szavak. Rámutat, hogy a héber *zelem* (külsőalak, forma) kifejezés nemcsak külső alakot jelent, hanem azt a metafizikai lételvet (az arisztotelészi értelemben vett formát) is, amely ezt a külsőalakot biztosítja. Az ember esetében a szellemi lélek az a metafizikai forma, amely külsőalakját szavatolja. A bibliai kijelentés tehát így értendő: Isten szellemi valóság, és az ember annyiban képe Istennek, hogy szellemi lélekkel (ésszel és szabad akarat) rendelkezik.⁸ Ehhez hasonlóan a filozófusnak kell eldöntenie, hogy a Biblia adott esetben milyen értelemben használja a látni (héb. *raah*) igét.⁹ Bár ez az ige szó szerinti értelemben a szemmel való fizikai látást jelenti, vannak olyan esetek, amikor átvitt értelemben kell vennünk, s szellemi látásként kell értenünk. Ilyen eset például, amikor a próféta kijelenti: „láttam az Urat” (1Kir 22,19). Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a látás átvitt értelemben veendő, mint ahogy a Biblia más helyén is, ahol például a bölcsesség látásáról van szó (vö. Prédikátor 1,16). Ugyanez a helyzet a szólni vagy beszélni igével kapcsolatban is, amennyiben Istenre vonatkozik. Ha a Bibliában azt olvassuk, hogy Isten szólt a prófétához, nyilvánvalóan nem emberi hangszálak közvetítésével megvalósuló beszédre kell gondolnunk, hanem arra, hogy a próféta szavai Istentől erednek, s nem kizárólag az ő saját elképzeléseinek vagy ötleteinek termékei.¹⁰

Megjegyzendő, hogy Maimonidész a teológiát nem minden esetben rendeli alá a filozófiának. Hangsúlyozza, hogy csak abban az esetben kell felülvizsgálni a bibliai tanítás szövegét, ha ezt egy minden kétséget kizáró filozófiai igazság indokoltta teszi. Szerinte nyilvánvalóan nem ez a helyzet a világ teremtéséről szóló tanítás esetében. A zsidó Biblia azt mondja, hogy az örökkévaló Isten véges idővel ezelőtt a semmiből teremtette a világot. Isten örökkévalósága azonban időnkívüliség vagy időfelettség, és nem keverendő össze a vég nélküli

vagy nagyon hosszú idő fogalmával.¹¹ Maimonidész úgy gondolja, hogy Arisztotelész összekeverte a két fogalmat, s tévedett, amikor bizonyítottanak vélte a világ kezdetnélküliségét. Meggyőződése, hogy Arisztotelész csak vallotta, de nem bizonyította elégségesen saját felfogását.¹² Éppen ezért határozottan kijelenti: a semmiből való teremtés bibliai tanítását előnyben kell részesítenünk a világ örökkévalóságát hirdető filozófiai felfogással szemben.¹³

3. Maimonidész filozófiai istentana

Filozófiai istentanában Maimonidész Isten létének bölcseleti igazolásával és természetének (tulajdonságainak) leírásával foglalkozik.

Isten létének bölcseleti igazolását azért tartja fontosnak, mert úgy véli, a bűnös ember rászorul az észérvekre, amelyek megerősítik az Isten létébe vetett hitét. Hívóként azt vallja, hogy az Isten által teremtett ember szellemi lelke révén eredetileg élő kapcsolatban volt Istennel, s így az Örökkévaló léte sem lehetett számára kérdéses. Ezt az élő kapcsolatot az Istentől kapott szellemi lelke, vagyis az a létösszetevője biztosította, amely alapján a Biblia Isten képére és hasonlóságára teremtett lénynek nevezi őt.¹⁴ Ám a bűnbeesés következtében ez az eleven kapcsolat megromlott: az ember szelleme elhomályosult, és megfogalmazódtak lelkében az Isten létét illető kétségek is.¹⁵

A tévelygők útmutatója című művében, a II. könyv elején Maimonidész felsorol korábbi filozófusoktól származó 25 alapelvet. Szerinte ezek megerősítik az Isten létébe, testetlenségébe és egyetlenségébe vetett hit észszerűségét.¹⁶ Az arisztotelészi hagyományban gyökerező istenérvek közül különösen hármat tart említésre méltónak Isten létének igazolására. Ezek: a mozgásból, a létesítő ok-ságból, valamint a keletkező és az enyészetre irányuló létezőkből kiinduló istenbizonyítékok.

A mozgásból kiinduló istenérv a világban tapasztalható mozgásból (változásból) következett a világ „mozdulatlan mozgatójára”. Ami mozog, azt valami más mozgatja. Ez az önmozgás esetében is érvényes: ha például az ember önként mozog, akkor formája (lelke) mozgatja ugyanennek az embernek filozófiai értelemben vett anyagát. A mozgó vagy változó létező vagy létösszetevő szenvedőleges, s ami a változást létesíti, az a cselekvő tényező. Egyetlen dolog vagy létösszetevő sem lehet ugyanazon szempont szerint egyszerre mindkettő. A változást, a mozgást előidéző mozgató okok sorának végtelenségét hiába feltételezzük: ha ugyanis nincs első mozgató, a többi mozgató ok sem működhet, mert minden mozgató, amely nem első, csak abban az esetben tevékenykedhet, ha valami működésbe hozza. Léteznie kell tehát egy mozdulatlan első mozgatónak, akit Istennek nevezünk.

A második érv abból indul ki, hogy a létesítő okok működésükben szükségszerűen függenek egymástól. Egyetlen létesítő ok sem működhet önmagától, mert akkor létében önmagát megelőzné, ami lehetetlen. A létesítő okok végtelen sorát is felesleges feltételezni: az első létesítő ok (Isten) hiányában a többi sem működhetne. Ez a második út az előbbtől abban különbözik, hogy nem a létezők változásának, hanem a dolgok létének okát keresi.

A harmadik érv az enyészetre irányuló létezők időleges fennmaradásából következtet a feltétlenül szükségszerű létalapra. Az enyészetre rendelt dolgok közömbösek a léttel és a nemléttel szemben. Egy ideig vannak, aztán nincsenek többé. Miközben léteznek, mindig meg lehet kérdezni velük kapcsolatban, hogy miért vannak, s miért nincsenek inkább, illetve miért olyanok, amilyenek, és nem mások. Esetleges létük és mibenlétük csak a feltétlenül szükségszerű létalap (Isten) feltételezésével magyarázható.

Az isteni természet filozófiai leírásában Maimonidész az isteni lét felfoghatatlanságát, misztérium jellegét hangsúlyozza. Véleménye szerint az isteni természet, illetve „az, hogy Isten hogyan uralkodik a világegyetem felett és hogyan gondoskodik róla, teljes rejtély; az ember képtelen megfejtani... Dicsértessék Ő, akinek tökéletessége felfogóképeségünk felett áll.”¹⁷ – Úgy gondolja, hogy az isteni természet megismerhetetlenségével kapcsolatos felfogását a zsidó Biblia is igazolja. Mózes 2. könyvének 33. fejezetét elemezve megállapítja: Mózes két dolgot kért Istentől, és kapott választ mindkét kérésére. Az egyik dolog, amit kért, az volt, hogy Isten ismertesse meg az Ő tulajdonságait. A másik kérése az volt, hogy Isten ismertesse meg az Ő lényegét (dicsőségét). Mindkét kérésre adott válaszul Isten megígérte, hogy megismerteti vele az összes tulajdonságát, és hogy ezek nem mások, mint az Ő cselekedetei. Ám azt is elmondta neki, hogy az Ő valódi lényegét (bibliai nyelven: dicsőségét, színét vagy arcát) nem ismerheti meg a halandó ember.¹⁸

Isten tulajdonságainak megismerésével, az isteni természet leírásával kapcsolatos álláspontját Maimonidész így foglalja össze: „minden Istenről szóló attribútum vagy egy cselekvés minőségét jelöli, vagy – ha az attribútum célja, hogy magáról az isteni Lényről, és nem az Ő cselekvéseiről közvetítsen valamilyen elképzelést – az ellenkezőjének tagadását”.¹⁹ Először is tehát a következőket mondja: Isten egyszerű, az Ő léte kizár mindenféle összetettséget. Következésképp neki nem lehetnek különféle tulajdonságai sem. Ezért nem Isten jellemzőit, hanem csak „cselekvésének attribútumait”, tulajdonságait ismerhetjük meg.

Ezen ismeret alapján mégis mondhatjuk, hogy Isten irgalmas, haragos stb. Ő annyiban irgalmas, amennyiben a természet rendje (amelyet Isten teremtett) „irgalmas tulajdonságokat” mutat. Annyiban haragos, amennyiben „keményen bánik” azokkal a teremtményekkel, amelyek nem igazodnak törvényeihez, vagy nem gondoskodnak megfelelően önmagukról.²⁰ Ez nem azt jelenti, hogy Isten az irgalom vagy a harag érzelmeivel rendelkezik, hanem azt, hogy az Ő kifürkészhetetlen természetéből fakadó cselekedeteinek hatása hasonlít a mi cselekedeteink hatásaihoz, amelyek például az irgalom vagy a harag érzelmeiből erednek.

Másrészt pedig azt hangsúlyozza, hogy az isteni természet leírását illetően a negatív teológia útján kell járnunk. A negatív teológia útját és a tagadás beszédmódját azért ajánlja, mert szerinte Istennek „semmilyen tekintetben nem lehet igenlő tulajdonsága”, és így az Istenre vonatkozó pozitív kijelentések nem tekinthetők úgy, mint amelyek Isten lényegi valóságáról tájékoztatnak bennünket.²¹ Másként fogalmazva: az emberi nyelv csak korlátozottan képes meg-

ragadni Isten lényegét: „amikor a nyelvek arra törekcszenek, hogy Őt tulajdonító minősítésekkel felmagasztalják, minden ékesszólás fáradsággá és képtelenséggé válik”.²² A negatív vagy tagadó teológiában bármilyen tökéletességet állítunk Istenről, valójában ennek ellenkezőjét tagadjuk róla, azaz tagadjuk, hogy ez a tökéletesség olyasmi lenne, mint amilyet a világban megtapasztalunk.

Az újplatonikus szemléletet követve mondhatjuk az abszolút létezéssel rendelkező és a minden összetétel híján lévő Istenről, hogy Ő az Egy. Tudnunk kell azonban, hogy amikor ezt tesszük, valójában csak azt tagadjuk róla, hogy úgy különbözik a világtól, mint ahogy a világ sok létezője közül valamelyik kiragadott egyed számbelileg elkülönül a sokaságtól. Isten egysége, mint minden egység és sokaság ősforrása, misztérium, „nem eleme ennek a világnak”.²³

A Biblia nyomán azt is állíthatjuk Istenről, hogy örökkévaló, időn kívüli vagy idő feletti valóság. Ha ezt tesszük, nem valamiféle belátható lényegi tulajdonságára utalunk, hanem valójában csak tagadó beszédmódban a fogalmilag felfoghatatlan örökkévalóság ellentétét, az időbeliséget tagadjuk róla.²⁴

Arisztotelészt követve mondhatjuk Istenről, hogy Ő a magamagát gondoló ész, a tiszta öntudat. Ám amikor ezt mondjuk, valójában csak az ellenkezőjét tagadjuk róla. A tiszta éntudat ellenkezője az emberi éntudat, amely tárgyi közvetítéssel jön létre: az emberi észnek valami tőle különböző valós vagy elképzelt tárgyat kell megismernie ahhoz, hogy eljusson önmaga tudatára. Az isteni észnek nincs szüksége ilyen tárgyi közvetítésre: benne tökéletesen azonos egymással a tudó és a tudott ész: „Ő mindig az ész, valamint az ésszel megismerő alany és az ésszel megismert tárgy”.²⁵

Állíthatjuk Istenről azt is, hogy akarata van. Ám ha ezt állítjuk, valójában nem valamiféle tökéletességet tulajdonítunk neki, hanem csak azt tagadjuk róla, hogy változó emberi akaratral rendelkezik. Az emberi akarat mindig változik, valahányszor valami újat akar. Maimonidész szerint egy tökéletes lény esetében az új dolgok akarása nem kell, hogy változással járjon: a változás akarása ugyanis nem jelenti szükségszerűen az akarat változását is.²⁶ Maimonidész tehát elfogadhatónak tartja például azt az állítást, hogy a világ idővel együtt való teremtése nem jelent változást az időfolyam felett álló isteni létben. Ez a felfogása látzólag szemben áll a Bibliával, amely azt sugallja, hogy Isten kezdetben (valamiféle időfolyam kezdetén) teremtette az eget és a földet (vö. 1Mózes 1,1). Az ellentmondást elkerülendő Maimonidész a héber *résit* (kezdet, őselv, princípium, eredendő lét stb.) gazdag jelentéstartományát figyelembe véve ezt az értelmező fordítást javasolja: Isten őselvként, princípium gyanánt teremtette a világot.²⁷

4. Tanítása az emberről

Az ember test és lélek egysége. A lélek mint lényegi forma (természet) valamiféle érthető szerkezet vagy program, amelynek köszönhetően az emberi test szervezet: benne a részek az egészért vannak, az egész pedig a részek fennmaradását és működését szolgálja.²⁸ Maimonidész – a lényegi formák sokaságát valló filozófusokkal szemben – azt állítja, hogy az embernek csak egyetlen lényegi formája, egyetlen lelke van, de ez a lélek sokféle tevékenység forrása. Ezek a tevékenységek a lélekrészeknek is nevezhető képességekből erednek.

Az emberi léleknek öt képessége: a táplálkozási vagy növekedési képesség, az érzékelőképesség, a fantázia vagy képzelőtehetség, az érzéki törekvő- vagy megkívánóképesség és az ész mint szellemi vagy racionális képesség.²⁹ A képességek arisztotelészi értelemben vett formák vagy programok, amelyek alapján az emberi lény táplálkozásra, érzékelésre, képzelődésre, érzéki vágyakozásra, valamint szellemi ismeretszerzésre és akarásra képes.

A táplálkozási képesség (lat. *facultas nutritiva*) vagy növekedési képesség (lat. *facultas augmentativa*) az a program, amely alapján az ember táplálkozik és testileg növekszik. Hasonló képességekkel a növények és az állatok is rendelkeznek.

Az érzékelőképesség (lat. *facultas sensitiva*) az ember esetében az öt érzékszerv érthető szerkezete és működését biztosító programja, amelyek alapján az ember látni, hallani, ízlelni, szagolni és tapintani képes. Az ehhez hasonló képesség az érzékszervekkel rendelkező állatoknál is megvan.

A fantázia (lat. *phantasia*) vagy képzelőtehetség (lat. *imaginatio*) az a program, amelynek alapján az ember a számára érzékelhető dolgokról alkotott benyomásait megtartja, miután azok már nem hatnak közvetlenül az érzékszervekre, amelyek felfogták őket. Ez a képesség e benyomások némelyikét egyesíti, másokat pedig elválasztja egymástól, és így az eredetileg érzékelt eszmékből olyanokat alkot, amelyekről soha nem kapott benyomást, és amelyeket nem is érzékelhetett volna. A képzelőtehetség képességével a magasabb rendű állatok is rendelkeznek. – Maimonidész nagy jelentőséget tulajdonít ennek a képességnek. A bibliai bűnbeesés jelképes történetét magyarázva azt állítja, hogy a bűnt megelőzően az ember csak a lelkiismeretében megszólaló isteni parancsra, vagyis az eszére hallgatott. A bűnt akkor követte el, amikor engedni kezdett vágyainak, amelyeknek képzeletében volt a forrása.³⁰

Az érzéki törekvő- vagy megkívánóképesség (lat. *vis appetitiva*) olyan program, amelynek alapján az ember érzéki vágyakozni tud valamire, vagy érzelmileg irritálni tud valamitől. E képességből a következő tevékenységek származnak: egy tárgy keresése vagy menekülés tőle, hajlam és elkerülés, vonzalom és harag, bátorság és félelem, együttérzés és kegyetlenség, szeretet és gyűlölet és sok más hasonló pszichikai érzelem.³¹

Az ész (lat. *intellectus*) olyan szellemi vagy racionális képesség, amely csak az embernek sajátja. E képesség elméleti tevékenysége alapján tudhat az ember Istentől, juthat öntudatra, alkothat fogalmakat, illetve gondolkodhat következtető módon. Az ész gyakorlati működése alapján pedig mérlegelve szabad döntéseket képes hozni.³² Az ész képessége elsősorban azért fontos, mert az ember csak e képesség alapján tud Istennel kapcsolatban maradni.³³

Az ember eredetét illetően Maimonidész elfogadja a zsidó vallásból azt a tételt, hogy a férfit és a nőt Isten teremtette. Az ember teremtéséről és bűnbeeséséről szóló bibliai leírásokat (vö. 1Mózes 1,26–31; 1Mózes 2,15–25) azonban allegóriáknak tekinti, és filozófiailag értelmezi.³⁴

Az ember végső sorsára vonatkozó maimonidészi tanítás nem egyértelmű. Ennek legfőbb oka az, hogy néhány prófétai szövegtől eltekintve a halottak feltámadásának témája nem szerepel a héber Bibliában. A történelem is tanúsítja, hogy a különféle zsidó vallási irányzatok véleménye megoszlott a lélek halhatatlansága, illetve a testi feltámadás témáit illetően. Maimonidész minden-

esetre azt az irányzatot követi, amely elfogadja a lélek halhatatlanságát, s hittel vallja a testi feltámadás lehetőségét is. Megjegyzendő azonban, hogy míg a lélek halhatatlanságát filozófiailag igazolhatónak véli, a test feltámadását a hittel elfogadandó igazságok közé sorolja, azaz nem tartja olyan igazságnak, amelyet bölcseletileg bizonyítani lehet.

A lélek halhatatlanságát illetően abból indul ki, hogy az emberi lélek az úgynevezett szerzett ész vagy elnyert szellemi belátás (lat. *intellectus acquisitus*) által kapcsolatba tud kerülni az isteni Cselekvő Ésszel, s ez a kapcsolat a test halála után is megmarad. A szerzett ész vagy elnyert szellemi belátás nem más, mint az emberi szellemet megvilágító isteni fény és az Istent megismerni törekvő, az Istenről való tudást megszerezni akaró emberi ész tényleges „találkozása”. Ezen Maimonidész azt érti, hogy az Istentől (arisztotelészi szóhasználatban: a magamagát gondoló észről) az ember felé sugárzó fény találkozik az emberi cselekvő ész erőfeszítésével, amellyel meg akarja ismerni Istent. A találkozás kapcsolatot teremt Isten és az ember között, és e kapcsolat megőrzése, illetve erősítése az ember hatalmában áll. Ezt a gondolatot így fogalmazza meg: „Az Istentől felénk sugárzó ész az a kapocs, amely összeköt minket Istennel. A te hatalmadban áll, hogy megerősítsd ezt a köteléket, ha ezt választod, vagy fokozatosan gyengítsd, amíg el nem szakad, ha ezt választod.”³⁵ Az Istenhez fűző kötelék megerősítése érdekében pedig ezt az útmutatást adja: „Szem előtt kell tartanunk, hogy minden vallásos cselekedet, mint a Törvény [a Biblia] olvasása, az imádkozás és más előírások teljesítése, kizárólag arra szolgál, hogy elménket Isten parancsolataival foglaljuk le és töltsük meg, és megszabadítsuk azt a világi dolgoktól; mert így mintegy kapcsolatban vagyunk Istennel, és nem zavarja semmi más dolog.”³⁶ A zsidó bölcselet meggyőződéssel vallja: az Istenre vonatkozó tudás (a szerzett ész) azonos az Isten iránti szeretettel, amely igazá és halhatatlanná teszi a lelket. Ezért mondja: „Ha igaz vagy, vagyis ha szenvedélyesen szereted Istent, akkor halálod után az isteni dicsőség összegyűjt téged, vagyis szellemed egyesül az örökkévaló Cselekvő Ésszel.”³⁷ – Az Istennel egyesült léleknek ezt az állapotát a zsidóság egyes vallási irányzatai Édenkertnek (héb. *Gan Eden*) nevezik, más irányzatok pedig az „Eljövendő Világ” (héb. *Olam Ha Ba*) kifejezéssel illetik.

A test feltámadását illetően Maimonidész homályosan és ellentmondásosan fogalmaz. Ezért nem meglepő, hogy időnként akadtak olyan ellenfelei, akik azzal vádolták, hogy nem hisz a halottak feltámadásában. Mindenesetre egyik írásában ezt állítja: a halottak feltámadása Mózes Tórájának egyik alapelve, s aki ebben nem hisz, nem tartozik a zsidósághoz.³⁸ Feltámadáson azt érti, hogy az elhunyt igazak lelkei, akik Isten közelében, az Édenkertben tartózkodnak, a Messiás eljövetelekor újra egyesülnek testükkel, és test-lélek egységeként foglalnak helyet az „Eljövendő Világban”. A filozófus természetesen tudatában

van annak, hogy a zsidó hagyományok szerint az Eljövendő Világban nem lehetnek fizikai testek és tevékenységek. Egyetértően idézi korábbi bölcsek tanítását: „Az Eljövendő Világban nincs sem evés, sem ivás, sem szexuális kapcsolat. Az igazak inkább koronával a fejükön ülnek majd, és gyönyörködnek az isteni jelenlét sugárzásában.”³⁹ Kérdés, hogy miként létezhetnek ott emberi testek. Ezt a kérdést Maimonidész azzal a feltevéssel válaszolja meg, hogy a lélek nem a korábbi (a már egyébként is elporladt) fizikai testével fog egyesülni, hanem az Isten által újrateremtett szellemi testével. Ennek a szellemi testnek már nincsenek fizikai korlátai és tulajdonságai, a lélek mégis sajátjának tudja. A bölcsek idézett szavait Maimonidész metaforikusan értelmezi. Az igazak „koronával a fejükön” kifejezésben szerinte a korona a tudást szimbolizálja: azt jelenti, hogy az igazak birtokában lesznek annak a tudásnak, amelyet Istenről szereztek, és amely lehetővé tette számukra, hogy kiérdemeljék az Eljövendő Világ életét. Az „ülnek” kifejezés jelentése ez: munka és fáradság nélkül léteznek Isten világában. A „gyönyörködnek az isteni jelenlét sugárzásában” kijelentés pedig így értendő: teljességgel felfogják az Isten igazságát, amelyet csak töredékesen tudtak felfogni, amíg a fizikai testükben tartózkodtak.

5. Maimonidész tanítása az erkölcsről

Erkölcstani jellegű írásaiban Rámbám az arisztotelészi filozófiai etikát igyekszik összhangba hozni a zsidó vallási erkölccsal legfontosabb tételeivel.

Arisztotelész erényetikáját követve egyetért a Filozófussal abban, hogy az erény (lat. *virtus*) jóra irányuló cselekvési készség, amely könnyűvé, olajozottá teszi a jótettek végrehajtását. Az erény jellemzője az, hogy „középen” van, azaz két szélsőséges (negatív és pozitív irányban túlzó) készség között helyezkedik el. Példák: a bátorság erénye középut a gyávaság és a vakmerőség bűnös készségei között; a bőkezűség erénye középut a zsugoriság és a pazarlás között; stb.⁴⁰

Arisztotelészhez hasonlóan Maimonidész is különbséget tesz az észbeli (intellektuális) és az erkölcsi erények között. – Az intellektuális erények az ész képességéhez tartoznak. Ezek a következők: 1) a bölcsesség: fogékonyság a dolgok végső okának, Istennek a megismerésére; 2) az eszeség: fogékonyság az axiómák felismerésére és a szerzett ész (lat. *intellectus acquisitus*) birtoklására; 3) az okosság vagy éleselméjűség: egy gondolat gyors, késedelem nélküli vagy nagyon rövid idő alatt történő felfogásának készsége. – Az erkölcsi erények az érzéki törekvő- vagy megkívánóképesség készségei. Ezek a készségek Maimonidész szerint nagyon sokfélék. Ilyenek: a mértékletesség, a nagylelkűség, a becsületesség, a szelídség, az alázat, az elégedettség, a bátorság, a hűség és más, ezekkel rokon erények.⁴¹

Ezt a bölcséleti etikát Maimonidész összekapcsolja a zsidó valláserkölcscel. Arisztotelész szerint az erkölcsös élet célja az ember boldogsága. Ezt a bol-

dogságot az ember képességeinek harmonikus kibontakoztatása eredményezi. Maimonidész egyetért ezzel a felfogással, de kitágítja Arisztotelész látókörét: a zsidó bölcslő szerint ugyanis az ember végső boldogsága csak az Isten megismerésében és elérésében valósulhat meg. Azt tanítja, hogy az arisztotelészi erkölcs tan követése legfeljebb csak előkészület lehet ahhoz a valláserkölcsi tökéletességhez, amely Isten megismeréséből eredően Isten cselekvésmódjának utánzásában (lat. *imitatio Dei*) áll. A valláserkölcsi tökéletesség elérésének folyamatában fontosnak tartja az eszesség erényének gyakorlását, amely hozzásegíti az embert az igazi istenismerethez, a szerzett ész birtoklásához. A szerzett ész birtoklása egyrészt azonos az Isten iránti szeretettel,⁴² másrészt az az erőforrás, amely képessé teszi az embert Isten cselekvésmódjának, irgalmának, igazságosságának és ítélkezésének utánzására.⁴³

A zsidó valláserkölcse bemutatásában három témát emel ki Maimonidész: a bűnbánat kiengesztelő szerepét, az őszinte megtérés jellemzőit, valamint az isteni irgalmat a bűnöket és érdemeket mérlegelő Isten ítéletében.

A bűnbánatot a zsidó erkölcs tan azért tartja fontosnak, mert a bűnös embert csak a bűnbánat engesztelheti ki Istennel. Ezzel kapcsolatban írja Maimonidész: „Ha bármilyen bibliai parancsolat vagy tilalom ellen vétünk, akár szándékosan, akár tévedésből, úgy megtérésünk alkalmával kötelesek vagyunk Istennek bűnvallomást tenni... A szóval is történő bűnvallomás fontosságát abból is láthatjuk, hogy a Szentély fennállásának idején a bűn- vagy vétékáldozatot bemutató csak abban az esetben részesült engesztelésben, ha bűnvallomást is tett. Csak bűnvallomással tehetett eleget a parancsolatnak, amely azt mondja (3Mózes 5,5): 'Vallja be bűnét, amit elkövetett!'... Most, hogy a Szentélyt és az engesztelőoltárt nélkülöznünk kell, csak egyedül a megtéréssel tehetjük jóvá bűneinket.”⁴⁴

Az őszinte bűnbánat vagy megtérés jellemzőiről írva mondja: „Mit nevezhetünk igazi megbánásnak? Ha valaki olyan helyzetbe kerül, hogy alkalmat kínálkozik egy már egyszer elkövetett régi bűnének újabb elkövetésére, feltéve, hogy ez az alkalom újra, teljes egészében kínálkozik és nincs mitől tartania; képessége sem gátolja; de tiszta bűnirtózattól nem teszi meg – ezt nevezhetjük őszinte megbánásnak.”⁴⁵ Arra a kérdésre, hogy mi szükséges az őszinte megbánáshoz, ezeket a válaszokat adja: „Először a bűnt s azután még a gondolatát is el kell távolítanunk magunktól. Továbbá őszintén kell elhatároznunk, hogy többé soha nem követjük el (Jesájá 55,7).”⁴⁶ Fontos, hogy az „ember ne legyen engesztelhetetlen, akaratos. Legyünk 'könnyen megbocsátók és nehezen haragíthatók'. Ha bocsánatot kérnek tőlünk, fogadjuk azt szívesen. Ha bármilyen fájdalmat is okoztak nekünk, ne kiáltsunk bosszúért és ne legyünk gyűlöletünkben hajthatatlanok. Az engedékenység Izrael gyermekeinek alaptermészete. Csak a pogányokról jegyezték fel (Ámosz 1,11) azt, hogy gyűlöletük örökké tart.”⁴⁷ „Ha az, aki ellen vétettünk, meghalt, mielőtt kiengesztelhetnénk, akkor a sírjánál tíz ember jelenlétében a következő kijelentést tegyük: »Vétkeztem Izrael Istene és az itt nyugvó ellen. Ezt és ezt cselekedtem ellene.«”⁴⁸

Maimonidész felhívja a figyelmet arra is, hogy a zsidó erkölcs tan szerint az ember életvitelének megítélésében Isten igazságos, de irgalmas bíró. Minden embernek vannak bűnei és érdemei. Akinek több az érdeme, jámbor, akinek a bűne több, gonosz; akinek ugyanannyi

bűne van, mint érdeme, az középszerű embernek számít. A mérleg arányát természetesen nem a mennyiség, hanem a bűnök súlya, minősége adja.⁴⁹ – A jámborok vagy igazak haláluk után üdvözlülnek. A középszerűek, vagyis azok, akik érényes életük mellett kisebb súlyú bűnöket is elkövettek, elnyerik ugyan méltó büntetésüket, de részesei lesznek a túlvilági élet boldogságának. Ezzel kapcsolatban mondja Maimonidész: „minden izraelita részese a túlvilágnak, bárha vétkezett, amint megírták (Jesájá 60,21): Néped mindannyian igaz emberek, örökké bírják majd az országot. Az 'ország' szó csak jelképesen értendő. Az élet országáról van szó, s az nem más, mint a túlvilág. Ugyanígy részesei lehetnek a túlvilági boldogságnak a többi népek jámborai is.”⁵⁰ – A gonoszok (a Tórát, a halottak feltámadását és a Megváltót tagadók, a kitértek, a másokat bűnre csábítók, a közösség útjáról letérők, a bűneikkel kérkedők, a besúgók, akik önmaguk iránt egyéni érdekből félelmet ébresztenek a közösségben, az ártatlanok vérontói, a rágalmazók, akik zsidó mivoltukat eltitkolják stb.) halált érdemelnek, ami azt jelenti, hogy nem juthatnak el a túlvilági boldogságra.⁵¹ Maimonidész meggyőződéssel vallja azt is, hogy ha valaki csak halála napján, élete utolsó pillanatában tart bűnbánatot, Isten akkor is megbocsátja neki bűneit. „Mindezekről azonban csak akkor vonják meg a túlvilági életet, ha nem térnek meg, de ha még a haláluk előtt megtérnek, akkor ők is a túlvilági élet részesei. Nincs olyan dolog, ami a megtérésnek útját állhatná. Még ha egész életén keresztül Istent tagadja, és végül megtér, akkor is boldog lehet, amint meg is írták (Jesájá 57,19): »Béke, béke a távolinak és közelinek, szól az Úr, de én meggyógyítom!«”⁵²

4. Irodalom A középkori zsidó bölcselet című fejezethez

Bellinger, G. J.: *Nagy valláskalauz*. Bp., 1993, Akadémiai Kiadó

Bischoff, E.: *Kabbala*. Miskolc, 2000, Hermit

Guttmann, J. – Husik, I. – Scheiber, S.: *Maimonidész: Zsidó filozófia*. Bp., 1995, Logos

Ibn Gabirol – Wise, S. S.: *The Improvement of the Moral Qualities*. New York, 1902, Columbia

Kecskeméti Ármin: *A zsidó irodalom története I–II*. Bp., 1908–1909, Izraelita Magyar Irodalmi Társulat

Komáromi, A. L.: *Ibn Gabirol on Cosmology and Universal Hylomorphism*. 2019.

Online: <https://philosophy-models.blog/2019/09/12/ibn-gabirol-on-cosmology-and-universal-hylomorphism/>

Makai Emil: *Zsidó költők. Műfordítások*. Bp., 1895, Singer és Wolfner

Scholem, G.: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben I–II*. Bp., 1995, Atlantisz

Sirat, C.: *A zsidó filozófia a középkorban*. Bp., 1999, Logos

Stöckl Albert: *A bölcselet története*. Eger, 1882, Érseki Lyceum

Szimonidesz Lajos: *A világ vallásai*. Bp., 1988, Könyvtérképező Vállalat

Forrásmunkák:

A héber Biblia (Tanakh). Online: <https://zsido.com/konyvek/tudastar/biblia/>

Bíró Dániel – Réti Péter (vál. és ford.): *Zóhár – A ragyogás könyve*. Bp., 1990, Holnap.

Online: <https://mek.oszk.hu/00200/00201/>

Kaplan, A.: *Széfer Jecirá. Az alkotás könyve – a kabbala elmélete és gyakorlata*.

Nagykovács, 2006, Stratégiakutató Intézet

Forrásmunkák – Avicebron:

Ibn Gabirol – Joannes – Gundissalinus, D. – Baeumker, C.: *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus*. Münster, 1895, Aschendorff. Online: <https://archive.org/details/avencebrolisibn00domigoog/page/n7/mode/2up>

Zangwill, I. (ford.): *Selected Religious Poems of Solomon ibn Gabirol*. Philadelphia, 1923, The Jewish Publication Society of America. Online: <https://www.sacred-texts.com/jud/sig/sig00.htm>

Forrásmunkák – Májmúni Mózes:

Bell, B. (ford.): *Maimonides, Sefer Hamitzvot*.

Online: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/940209/jewish/Sefer-Hamitzvot-Translation.htm

Friedländer, M. (ford.): *Maimonides, The Guide for the Perplexed*. New York, 1904, E. P. Dutton & Co. Online: <https://oll.libertyfund.org/title/friedlaender-a-guide-for-the-perplexed>

Gorfinkle, J. I. (ford.): *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Online: https://www.sefaria.org/Eight_Chapters?tab=contents. In: A Living Library of Torah, Sefaria Community Translation. Online: <https://www.sefaria.org/texts>

Maimonides: *The Thirteen Principles of Jewish Faith. Rambam on Mishnah Sanhedrin 10.1.16*.

Online: https://www.sefaria.org/Rambam_on_Mishnah_Sanhedrin.10.1.16?lang=bi. In: A Living Library of Torah, Sefaria Community Translation. Online: <https://www.sefaria.org/texts>

Maimonidész: *25 alapelv Isten létének bizonyításához*. In: *A tévelygők útmutatója*. Online: <https://zsido.com/fejezetek/maimonidesz-a-tevelygok-utmutatoja-25-alapelv-isten-letenek-bizonyitasahoz/>

Maimonidész: *A tudás könyve, A megtérés szabályai*. Részletek.

Online: <https://zsido.com/fejezetek/maimonidesz-tudas-konyve/> és <https://zsido.com/fejezetek/zsido-filozofia-maimonidesz-a-megteres-szabalyai/>

Maimonidész: *Misné Torá – a zsidó jogtár. Hanganyag*. Online:

<https://zsido.com/konyvek/tudastar/halacha/maimonidesz-misne-tora-torvenykonyve/>

V.

A SKOLASZTIKA VIRÁGKORA

A SKOLASZTIKA VIRÁGKORÁNAK FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A középkori felsőoktatási intézményekben művelt skolasztikus filozófiai irányzat virágkorát a történészek általában a 12-14. századok közti időszakra teszik.

Az oktatás főbb színhelyei ebben a korban elsősorban a domonkos és a ferences rendi szerzetesek főiskolái, valamint a Párizs, Oxford és Cambridge városaiban lévő egyetemek voltak. A korszak legkiemelkedőbb skolasztikus gondolkodói ezekben az intézményekben végezték oktatói munkájukat. A tanárok (lat. *magistri*) és a tanítványok (lat. *scholastici*) az előadások (lat. *lectiones*) és a viták (lat. *disputationes*) alkalmával fejtették ki, illetve sajátították el a tudnivalókat.

A skolasztikus oktatási módszert a tekintélyelvűség jellemezte: a tanítás egy-egy tekintélyesnek tartott ókori vagy középkori szerző (lat. *auctor*) műveinek részletes, vizsgálódó-boncolgató tanulmányozására épült. Így a skolasztikus „tudomány” gyakorta abból állt, hogy az említett szerzők műveit lábjegyzetekkel, magyarázatokkal látták el. A 12. századtól a magyarázatkészítésben főleg az itáliai származású Petrus Lombardus († 1160) munkássága vált példaértékű és követendő mintává a skolasztikus tanárok számára. Ő a párizsi Notre-Dame-székesegyház kanonok tanára, majd Párizs püspöke volt. Fő műve a latin nyelvű *Sententiarum Libri IV* (A szentenciák négy könyve). E műben szentenciák (azaz vélemények, mondások, szállóigék) keretében a keresztény teológia egészét feldolgozta és bemutatta. Munkamódszere ez volt: a kiválasztott hittételeket először a Szentírásból és az egyházatyáktól vett érvekkel igazolta, majd a dialektika (a filozófia) segítségével rámutatott a hitigazságok észszerűségére, és törekedett cáfolni az ellenük felhozott ellenvetéseket. A skolasztika virágkorának 13. századi képviselői többnyire az ő módszerét követve írták meg műveiket, amelyek a szentenciás könyv, a teológiai summa vagy a kommentár irodalmi műfajában készültek. A teológiai summa a latin *summa* (összefoglalás, összegzés) szóról elnevezett irodalmi műfaj. A kommentár műfaja a latin *commentarium* szóról kapta nevét, melynek jelentése: valamilyen műhöz írt kifejtő magyarázat, fejtegetés.

A skolasztika fénykorának kiemelkedő képviselői közé tartozott a 13. században: Szent Bonaventura, Nagy Szent Albert, Aquinói Szent Tamás és Johannes Duns Scotus.

V.1 SZENT BONAVENTURA

1. Élete és művei

Bonaventura, családi nevén Giovanni Fidanza, a toscanai Bagnoregio (régiben: Bagnorea) településen született 1221-ben. 1240-ben belépett a ferences (minorita) rendbe, ahol a Bonaventura szerzetesi nevet kapta. Tanulmányait Párizsban végezte. A ferences (ágostoni) hagyomány szellemében nevelkedett. Ismerte az arisztotelészi filozófiát is, de nagyobb hatással volt rá Platon és Szent Ágoston szelleme. 1248-tól előadásokat tartott a párizsi egyetemen. Az egyetem és a kolduló rendek közti konfliktus miatt 1255-ben megvonták tőle az előadások jogát. Ezt a jogot (a vele barátságban lévő Aquinói Tamással együtt) csak 1257-ben kapta vissza. Ám nem sokáig taníthatott, mert közben megválasztották rendjének generálisává. 1273-ban a pápa albanói püspökké és bíborossá nevezte ki. Jelen volt a Lyoni Zsinaton, amelyen – már halálos betegen – két híres beszédet mondott. 1274 júliusában itt érte a halál. Az utókortól az Isten iránti lángoló szeretetére és a nagy tudására utaló szeráfi doktor (lat. *doctor seraphicus*) melléknevet kapta.



SZENT BONAVENTURA

Főbb művei: *Commentarii in 4 libros sententiarum Petri Lombardi* = rövid. *Comm. in Sent.* (Kommentárok Petrus Lombardus A szentenciák négy könyve című művéhez); *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (Vitatott kérdések Krisztus tudásáról); *De mysterio Trinitatis* (A Szentháromság misztériuma); *Itinerarium mentis in Deum* (A lélek útjai Istenhez); *Legenda maior sancti Francisci* (Nagy legenda Szent Ferenc életéről); *Collationes de decem praeceptis* (Beszélgetések a tízparancsolatról); *De reductione artium ad theologiam* (A tudományok visszavezetése a teológiára); *Collationes de donis Spiritus Sancti* (Beszélgetések a Szentlélek ajándékairól); *Collationes in Hexaëmeron* (Beszélgetések a hatnapos teremtéstörténetről); *Breviloquium* (A hit rövid foglalata); bibliakommentárok, misztikus jellegű tanulmányok,¹ *Sermones* (Beszéd), *Levelek* stb.

Összes műveinek kritikai kiadása 10 kötetben 1882 és 1902 között látott napvilágot a Firenze melletti Quaracchi településen működő ferences könyvkiadó gondozásában: *S. Bonaventurae opera omnia*.²

2. Tanítása az emberi megismerésről

A világ megismerésével kapcsolatban Bonaventura egyetért Arisztotelésszel abban, hogy ismereteink az érzéki észlelés függvényei. Minthogy az érzékelhető dolgokról az embernek nincsen veleszületett tudása, e dolgok megismerésében az emberi ész nem függetlenítheti magát az érzékektől és a képzelőerőtől.³

Az érzékelhető dolgok hatással vannak az érzékszervekre, és létrehozzák bennük az érzéki „képet” (lat. *species sensibilis*). Az érzékelés azonban nemcsak befogadás, hanem tevékenység is: a lélek érzékelőkéessége ugyanis megítéli az érzékelt tartalmat. Ez az ítélet természetesen nem valamiféle tudatos (reflektált) ítélet, hanem inkább ösztönös becslés. Alapja az, hogy az érzékelőkéesség működését áthatja az ész tevékenysége.⁴ A különféle érzeteket (például a szín és a tapintás érzeteit) a közös érzék (lat. *sensus communis*) egyesíti és a képzelőerő (lat. *imaginatio*) őrzi meg. Az így megőrzött képzetből a cselekvő és a szenvedő ész együttműködése fejti ki a fogalmat. A cselekvő és a szenvedő ész nem két különböző képesség, hanem a lélek szellemi képességének kétféle működése. Természetesen állíthatjuk, hogy a cselekvő ész szerepe az elvonatkoztatás, a szenvedő észé pedig a befogadás, de tudatában kell lennünk annak, hogy itt olyan egységes szellemi tevékenységről van szó, amelyben a cselekvő és a szenvedő ész elválaszthatatlan módon működik együtt.⁵

Jóllehet Bonaventura tagadja a lélek különféle képességeinek reális különbözőségét, ismeretelmélete közel áll az arisztotelészi tanításhoz. Azt mondja, hogy az érzékelhető dolgokra vonatkozóan a lélek eredetileg üres táblához hasonlít, azaz nincsenek veleszületett eszméi. Ezt az első elvekre vonatkozóan is érvényesnek tartja.

Ha az alapelvek (az ellentmondás-mentesség elve, a kizárt közbülső harmadik elve stb.) a cselekvő észhez tartozó velünk született elvek lennének, nem volna magyarázat arra, hogy a cselekvő ész az érzékek közreműködése nélkül miért nem közli ezeket a szenvedő ésszel, s hogy miért nem ismerjük ezeket az elveket születésünktől fogva. Az első elvek csak abban az értelemben velünk születettek, hogy az ész rendelkezik azzal a természetes fénnel, amely alkalmassá teszi arra, hogy a megfelelő képzetek vagy fogalmak alapján megragadja ezeket az elveket a maguk egyetemességében. Így például megfelelő érzékelő tapasztalat híján senki sem tudja, hogy milyen az egész és a rész viszonya. Ám ha valaki érzékelő tapasztalatot szerzett ezekről, az ész fényében könnyen felismerheti azt az alapelvet, hogy az egész nagyobb részénél.⁶

A skolasztikus filozófus hangsúlyozza, hogy a tiszta szellemi valóságokról nem az érzéki észlelés által szerzünk ismeretet.

„Istent nem az érzéktől kapott képmás alapján ismerjük”,⁷ hanem inkább a lélek önmagára irányuló reflexiójában. Kétségtelen: a földi életben nincs szellemi belátásunk (lat. *intuitio*) Istenről, illetve az isteni lényegről. A lélek azonban Isten képmása, s e képmás vágya és

akarata Istenre irányul. Ha tehát a lélek saját természetére és akaratának irányára reflektál, valamiféle „fogalmat” alkothat Istenről anélkül, hogy a külső érzékelhető világ segítségéhez folyamodna. Az isteneszme ebben az értelemben velünk született eszme. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy születésünktől fogva kifejezett és pontos ismeretünk van Istenről. „Az értelmes léleknek veleszületett ismerete van erről az igazságról (ti. Isten létének igazságáról), amennyiben a lélek Isten képmása, s így természetes vágya, ismerete és emlékezete van Arról, akinek képmásaként teremtetett, s Aki felé természetszerűen törekszik, hogy megtalálja Benne boldogságát.”⁸

Az erényekre vonatkozó ismeret is velünk született abban az értelemben, hogy nem az érzéki észlelésből származik.

Az igazságtalan ember is tudhat az igazságosságról. Ám nem azért tud róla, mert lelkében jelen van az igazságosság, hiszen az igazságtalan ember nem birtokolja ezt az erényt. Az igazságosságra vonatkozó ismerete nem származhat az érzékelő tapasztalatból sem, mert az erény nem az érzékek tárgya. Az sem megoldás, ha azt mondjuk, hogy hatásai alapján ismeri az igazságosságot: mert nem ismerheti föl az igazságosság hatásait, hacsak nincs előzetes tudása erről az erényről.⁹ Tehát eleve adott (lat. *a priori*), vagyis veleszületett ismerete van róla. Ez nem azt jelenti, hogy az ember veleszületett fogalommal (lat. *species innata*) rendelkezik, s hogy kezdettől fogva világos eszmét birtokol az igazságosságról, hanem azt, hogy lelkében jelen van a fény, amelyben felismerheti az igaz és egyenes magatartást. A lélekben jelen van az igazságosságra irányuló akarati szeretet vagy hajlam is. A lélek tud az egyenességről, mert ismeri akaratának hajlamát, s ily módon felismeri a helyes, egyenes vonzalmat (lat. *rectitudo affectionis*) is. S minthogy ez a helyes vonzalom nem más, mint a szeretet (lat. *charitas*), az ember tudja, mi a szeretet, még abban az esetben is, ha természetesen nem birtokolja a szeretet erényét.¹⁰

Bonaventura feleleveníti Ágostonnak az isteni megvilágosításról (lat. *illuminatio*) szóló tanát. Az igazság a dolog és a szellem megegyezése.¹¹ A biztos ismeret, azaz az igazság élményének létrejöttéhez két feltétel szükséges: változatlanlás a megismert dolog részéről és csatlakozhatatlanság a megismerő alany részéről. Szoros értelemben véve azonban egyetlen véges dolog sem változatlan, és önmagában véve az emberi szellem nem tévedhetetlen. Ha tehát az ember biztos ismeretre jut, bizonyossággal ismer fel változatlan lényegeket és elveket, akkor ennek az a magyarázata, hogy az emberi szellemet a változatlan Isten segíti, s hogy biztos ismeretének tárgyai valamiképpen Istenben, Isten örök ideáiban, eszméiben (lat. *in rationibus aeternis*) gyökereznek.

A képzetek (lat. *phantasmata*) homályában jelentkező érthető összefüggések az isteni eszmékből eredően olyan világosságot kapnak, hogy az emberi szellem biztos ismeretet szerezhet róluk. Ha például valamilyen tárgyat észlelünk, és azt a belső érzék szépnek találja, föltehetjük a kérdést, vajon milyen alapon ítéljük szépnek a dolgot. Az ész ezt a választ adja: a dolog azért szép, mert rendelkezik a szépség jellemző vonásaival. Ez az ítélet azonban magában rejtje azt a tényt, hogy a szóban forgó dolgot a szépség maradandó, változatlan, térhez és időhöz nem kötött ideájához viszonyítottuk. S ezt a viszonyítást, a dolgoknak az örök eszmékre (lat. *rationes aeternae*) való vonatkoztatását az isteni megvilágosítás teszi számunkra lehetővé.¹²

A filozófia és a teológia kapcsolatát illetően Bonaventura az ágostoni felfogásnak megfelelően gondolkodik. Nem választja el élesen a filozófiát a teológiától, jóllehet különbséget tesz az ész természetes fényében tájékozódó bölcsélet és a hit fényében vizsgálódó teológia között. A hit és az ész dialektikus összefüggését állítja. Ágostonnal együtt vallja: amit hiszünk, azt az isteni tekintély alapján hisszük, amit pedig megértünk, azt az ész alapján értjük meg.¹³

3. A valóság filozófiai leírása

Bonaventura módosítja a létezők anyag-forma összetettségére vonatkozó arisztotelészi tanítást. Azt állítja, hogy az anyag-forma összetettség nemcsak az érzékelhető valóságokra, hanem valamennyi véges létezőre (tehát a szellemi lélekre, illetve az angyalokra mint tiszta szellemi lényekre is) érvényes.

Első anyagon a formától elvonatkoztatott létösszetevőt érti, és ezt a lehetőségi léttel azonosítja. A fizikai testek anyagi létösszetevőjén kívül azonban Avicbronhoz hasonlóan (vö. IV.1.3) beszél a szellemi valóságok anyagáról is. Jóllehet nem teszi világossá a szellemi anyag fogalmát, azt állítja: a formától elvonatkoztatott anyag sem nem szellemi, sem nem testi lételv, hanem olyan képességi lét, amely közömbösen viszonyul a szellemi vagy a testi forma befogadásához.¹⁴ E felfogás alapján Arisztotelésszel ellentétben – aki például a tiszta formákat (a kozmoszt irányító intelligenciákat) anyag nélküli valóságoknak tartotta – úgy gondolja: az anyag-forma összetettség a lelket és az angyali létet is jellemzi. Az angyal – mint szellemi lény – és a lélek forma és szellemi anyag egysége.

Formán a létező érthető szerkezetét, a létező létét és tevékenységét megalapozó programot érti. Arisztotelész a formát határoló és meghatározó elvnek tekintette. Bonaventura azonban azt állítja, hogy a forma elsősorban olyan program vagy lételv, amely felkészíti a létezőt más, magasabb rendű tökéletességre (forma) befogadására. Ezért ő az ókori filozófus felfogásával szemben azt tartja, hogy az érzékelhető létezőnek több lényegi formája is lehet. Egyik művében azt mondja: ostobaság azt állítani, hogy a végső forma úgy egyesül az első anyaggal, hogy nincs közbülső forma, aminek alapján az anyag a végső forma befogadására felkészül.¹⁵ Szerinte a változás folyamán az új lényegi forma nem szünteti meg a korábbi lényegi formát.

Bonaventura elutasítja azt az arisztotelészi álláspontot, amely szerint kizárólag az anyag az egyediség elve.¹⁶ Az egyediséget a forma és az anyag konkrét egyesülésével magyarázza: a két lételv konkrét egyesülésében kölcsönösen ki-sajátítja egymást.

A különféle pecsétek különféle lenyomatokat hagynak a viaszban: viasz nélkül nem beszélhetnénk különféle lenyomatokról, ugyanakkor különféle pecsétek nélkül a viasz sem lehetne sokféle. Ehhez hasonlóan: a különbözőség és a számbeli sokféleség létrejöttéhez minden-

képpen kell az anyag; ugyanakkor mindehhez a forma is szükséges, mert a különbözőség és a sokszerűség létevekből összetett szubsztanciát előfeltételez. Az, hogy egy szubsztancia meghatározott dolog és meghatározott fajhoz tartozik, a formának köszönhető; de azt, hogy „éppen ez a valami”, elsősorban az anyagnak kell tulajdonítanunk, mert a forma az anyag által kap tér- és időbeli egyediséget.

A filozófus egyik érdekes tanítása a fény-formáról szól. Eszerint valamennyi testi létező rendelkezik azzal az alapvető formával, amelyet a fény formájának (lat. *forma lucis*) nevezhetünk.¹⁷ A fény-forma a legalapvetőbb lényegi forma, amely a testeket kiterjedéssel ruházza fel, és előkészíti azokat a további formák befogadására. Ez a forma egyébként a testek tevékenységének is forrása.

Bonaventura metafizikája szerint a létezők végső alapja a színtiszta lét, amelyben nincs hiányosság. Ez a végső létalap, amely azonos az arisztotelészi tiszta valósággal (lat. *actus purus*), nem más, mint Isten. Ő tiszta valóság, aki nem mástól való, „következésképp sosem kezdődött és sosem szűnik meg, hanem örök”. Isten tökéletes és egyszerű valóság.¹⁸ Áthatja, de felül is múlja a világot: színtiszta létként benne van a létezők világában, ugyanakkor felül is múlja azokat. Róla mondja a filozófus: „teljesen belül és kívül van mindenben; ... mindenben van, de nem bezárva, mindenben kívül, de nem kizárva, minden fölött, de nem emelten, minden alatt, de nem elnyomva”. Ez az egyetlen létalap azonos a „ragyogó igazsággal” és „magával a boldogsággal”.¹⁹

4. Tanítása Istenről

Bonaventura határozottan állítja, hogy az emberi lélek nyitott Isten valóságára, és lelkiismeretén keresztül minden embernek van valamiféle homályos tapasztalata Istenről. Ez a homályos tapasztalat nem jelent kifejezett istenismeretet, s ezért föltételezi a reflexiót. E reflexió egyrészt a „belső úton járás”, másrészt a „külső úton járás” jelenti.

A „belső úton járás” a léleknek Istenhez való emelkedését és a lélek minden határon túlra mutató törekvéseiből kiinduló istenérveket jelenti. A „külső úton járás” pedig nem más, mint a kozmosz adottságaiból kiinduló filozófiai istenérvek megfontolása.

A „belső út” egyike a misztikus tapasztalatban való elmélyülés. Ennek módját a filozófus Areopagita Dénesre (5-6. sz.) hivatkozva a következő buzdításban körvonalazza: „Dénessel mondjuk: Te pedig, barátom, erőben járj a misztikai látások útján. Hagyd el az érzékeket, az értelmi tevékenységet, a látható és láthatatlan, a létező és nemlétező dolgokat, s amennyire teheted, tudatlan vezess vissza mindent annak egységére, aki minden valóság és tudomány fölött van. Csak akkor emelkedsz föl az isteni homály vakító világosságához, ha mérhetetlenül magad fölé és végtelenül az összes dolgok fölé emelkedel, mindent elhagysz, és mindentől megszabadulsz.”²⁰

A „belső úthoz” tartozik a lélek törekvéseiből kiinduló istenérvek megfontolása is. Ezek a meggondolások Bonaventurának abból a meggyőződéséből táplálkoznak, hogy „a lélekbe bele van oltva az ő Istenének ismerete”.²¹ A filozófus azt állítja, hogy a lélek mindig tud Istenről, törekvéseinek végcéljáról. Ez a tudás azonban nem kifejezett és nem világos ismeret, hanem valamiféle burkolt és homályos tudás. Az istenérvek feladata az, hogy ezt a burkolt istenismeretet kifejezetté tegyék.²² Ebben az összefüggésben Bonaventura több istenérvet is megfontolásra ajánl.

Az első érv abból indul ki, hogy minden ember természetes vágygal törekszik a boldogságra. Minthogy „a boldogság nem egyéb, mint a legfőbb jó élvezése”, minden ember vágyakozik Istenre. A vágy azonban nem létezhet a vágy céljának valamilyen ismerete nélkül. Ezért azt kell mondanunk, hogy a lélek természetszerűen rendelkezik azzal a tudással, hogy a legfőbb jó, azaz Isten létezik.²³ A legfőbb jó létéről egyébként összehasonlító értékítéleteink is árulkodnak: „Jobbnak azért tartunk valamit, mert a legjobbbhoz közelebb áll... Tehát minden latolgatásban szükségképpen megvan a legfőbb jó belénk oltott ismerete.”²⁴

A második érv kiindulási pontja az, hogy minden ember természetszerűen törekszik „az ész és a valóság megegyezésére”, vagyis az igazságra. Ha valaki azt állítja, nincs igazság, legalábbis ezt a tételt ő is igaznak tartja, és így burkoltan az igazság érvényét állítja.²⁵ Am „az igaz állításával egyszersmind azt az igazságot is állítjuk, amely minden igaznak oka.”²⁶ Az igazság élményének ugyanis két lehetségségi feltétele van: a valóság változatlansága és a bizonyosságot nyújtó tudati fény. Minthogy azonban az e világi dolgok változóak és önmagában véve a tudati fény is gyenge, fel kell tételeznünk, hogy valahányszor igazságot ismerünk meg, a dolgok változatlan alapját, illetve a bizonyosságot nyújtó isteni fényt is „érintjük”.²⁷

A harmadik érv azt fogalmazza meg, hogy esztétikai élményeinkben valamiképpen minden szépség ősforrásáról, azaz Istenről is tudunk.²⁸ Ha szép dolgokat hasonlítottunk össze, az összehasonlítást a szépség örök mintájának burkolt ismeretében tesszük: „a szép és a szebb visszavezetődik a legszebbre, mert nincs állandó állapot a szépség és forma nemében, kivéve abban, ami maga a lényegi szépség”.²⁹ Minthogy a gyönyörködés esztétikai élménye a szép valóságon kívül a gyönyörködő alanyt is föltételezi, Istenről azt is mondhatjuk, hogy Ő a tökéletes gyönyörűség.³⁰

A „külső úton járás” azt jelenti, hogy megfontoljuk a világ adottságaiból kiinduló istenérveket. Ezekben az érvekben a filozófus a kozmosz jellemzőit veszi szemügyre, és az okság elvének használatával következtet Istenre, mint első okra.³¹

Az egyik érv arra mutat rá, hogy ha van mástól való létező (lat. *ens ab alio*), kell lennie nem mástól való létnek (lat. *ens non ab alio*) is, mert a nemlét állapotából semmi sem tudja önmagát a lét állapotába vinni. S ez az önmaga által létező lét: Isten. – Egy másik érvben azt fogalmazza meg, hogy ha van „lehetséges létező” (azaz olyan létező, amely képes lenni és nem lenni), kell lennie szükségszerű létnek is (azaz olyan létnek, amely nem képes a nemlétre), mert a lehetséges létező létét és fennmaradását csak a feltétlenül szükségszerű lét alapozhatja meg. – Egy harmadik érvben arra utal, hogy ha van lehetségségi létező (lat. *ens in potentia*), kell lennie valós létnek (lat. *ens in actu*) is, mert a lehetségségi létet csak a valós lét viheti megvalósultságba. Ez az érv Istent tiszta valóságnak tekinti, akiben nincs képességi

lét. – S végül Bonaventura bemutat olyan érvet is, amely a változó létezők világából indul ki: ha van változó létező (lat. *ens mutabile*), kell lennie változatlan létnek (lat. *ens immutabile*) is, mert a változás végső forrása és célja csak a „mozdulatlan mozgató” lehet.³²

5. Isten és a világ kapcsolata

Bonaventura Isten és a világ kapcsolatának vizsgálatában egzemplarizmust hirdet. A latin *exemplum* (példa, minta) szóról elnevezett egzemplarizmus az a felfogás, amely szerint Isten az általa teremtetett dolgok mintaoka.

Az egzemplarizmus Platón ideatanára nyúlik vissza. Bonaventura szerint Arisztotelész azért bírálta az ideatant, mert túlzottan az érzékelhető világgal volt elfoglalva, és a tudomány nyelvén (lat. *sermo scientiae*) írt. Platón ezzel szemben elsősorban a transzcendens ideákkal foglalkozott, a bölcsesség nyelvén (lat. *sermo sapientiae*) beszélt, miközben kissé elhanyagolta az érzékelhető dolgokat.³³ A platóni és az arisztotelészi felfogást Ágoston békítette ki egymással, aki egyaránt beszélt a bölcsesség és a tudomány nyelvét.³⁴ Ágoston szerint a platóni ideák a Szentháromságon belül az isteni Igében vannak, és az Ige a teremtés ősmintája. Ezt hirdeti Bonaventura is, aki természetesen tudatában van annak, hogy a filozófia önmagában nem juthat el az isteni Ige ismeretére.³⁵ Ugyanakkor az a véleménye, hogy az igazságot kereső filozófusnak előbb-utóbb túl kell lépnie a filozófián, és a hit fényében kell tájékozódnia. Ha ezt megteszi, beláthatja, hogy a teremtetett valók mintaoka az isteni Ige.

Az isteni mindentudásról tárgyalva Bonaventura azt tanítja, hogy miközben Isten önmagát tökéletesen ismeri, tud azokról a módokról is, amelyeken az Ő lényege kifelé tükröződhet. A világra vonatkozó isteni tudásban különbséget tesz Isten jóváhagyó, látó és belátó tudásának három módja között.

Isten jóváhagyó tudással (lat. *cognitio approbationis*) ismeri azokat a véges és jó dolgokat, amelyeket létrehozott, létrehoz vagy létre fog hozni. A látás tudásával (lat. *cognitio visionis*) ismeri a rossz dolgokat. A rossznak természetesen nincs ősmintája Istenben, mert a rossz hiány (lat. *privatio*), azaz a teremtmény „elmaradása” attól, aminek az isteni idea alapján lennie kellene. Isten a belátás tudásával (lat. *cognitio intelligentiae*) ismeri a lehetséges dolgokat. Ezek száma végtelen.³⁶ E három tudástípus azonban nem három egymástól különböző járulék az Istenben, mert ontológiai szempontból egyetlen ismerettedvékenységet alkotnak, és ez az ismerettedvékenység azonos az isteni lényeggel.

Isten ismerettedvékenysége végtelen és örök: tudásában minden dolog – tehát a számunkra jövőbeli esemény is – jelenvalóság. Ebben a tudásban nincs egymásra következés: ha tehát Isten „előrelátásáról” beszélünk, tudatában kell lennünk, hogy Ő az események egymásra következését örök jelenben látja. Isten jelenvalón ismer mindent, jóllehet ez a jelenvalóság csak a megismerő Isten részéről van meg, de nem a megismert dolgok részéről. Egymásra következés csak az időben lejátszódó eseményekben van.³⁷

Képzeli el egy szemet – mondja –, amely a városfal tetejéről egyetlen látótevékenységgel és mozdulatlanul figyeli a városfal tövében lezajló változásokat, mozgásokat. A szem és látótevékenysége nem változik, mert változások csak az alatt lezajló eseményekben van-

nak. – A filozófus tudatában van annak, hogy ez a hasonlat erősen sántít, mégis használja, mert úgy gondolja, valamit mégiscsak megvilágít az isteni tudás változatlanságából.³⁸

Bonaventura elutasítja azt a föltevést, hogy Isten esetleg végtelen ideje teremti a világot. Lehetetlennek tartja, hogy a világ végtelen ideje áll fenn. Úgy véli, ha a világ teremtett valóság, az időnek szükségszerűen kezdődnie kellett. Nézetét különféle érvekkel próbálja alátámasztani.

Egyik érve azt fogalmazza meg, hogy ha a világnak nem volna időbeli kezdete, ez azt jelentené, hogy a végtelenhez hozzá lehet valamit adni. Ha például mindmáig végtelen számú napév telt el, minden újabb nap hozzáadást jelent. A végtelenhez azonban nem lehet semmit hozzáadni. Tehát a világ nem létezhet végtelen ideje.³⁹ – Másik érve abból indul ki, hogy a végtelen sorozatot nem lehet bejárni: ezért ha az időnek nem lenne kezdete, a világ sosem érkezett volna el a mai naphoz, ez azonban nyilvánvalóan nem így van.⁴⁰ – A harmadik érvben azt állítja, hogy végtelen sok valóság nem létezhet ténylegesen egyszerre. Ha azonban a világ végtelen hosszú ideje állna fenn, végtelen számú értelmes lélek létezne ténylegesen. Tehát a világnak időbeli kezdettel kell rendelkeznie.⁴¹ – A negyedik érvben azt fogalmazza meg, hogy ha a világot Isten teremtette a semmiből, akkor ez azt jelenti, hogy a világ a nemlét után létre (lat. *esse post non-esse*) tesz szert.⁴² Ezért a világ nem létezhet öröktől fogva.

A filozófus meggyőződéssel vallja, hogy Isten gondviselése kormányozza a világot. Ő feltétlen módon ismeri önmagát és örök ideái alapján teremtményeit. Minthogy saját eszméi alapján ismeri teremtményeit, az isteni tudást a teremtmények nem változtatják meg.⁴³

A világra vonatkozó isteni tudás és a gondviselés tana mellett a következő filozófiai érvet hozza föl: Ha Isten teljesen önmagába burkolózna, azaz nem ismerné a világot és gondját sem viselné, az események vagy véletlenül következnének be, vagy szükségszerűen. A véletlen azonban nem magyarázza a világ rendjét. A szükségszerűség sem lehet végső alap: mert ha az eseményeket a vak szükségszerűség irányítaná, értelmetlenné válna az erkölcsi rend, felesleges lenne a jutalmazás és a büntetés gyakorlata, stb.⁴⁴

Bonaventura az Istenhez való hasonlóság fokozatainak alapján mutatja be a létezők hierarchiáját. A világban lévő értelemmel nem rendelkező létezők Isten „nyomai” vagy „árnyékai” (lat. *vestigia vel umbra Dei*). Együttesük alkotja a természetet, a „kívülre írt könyvet” (lat. *liber scriptus forinsecus*), amelyből olvasva Isten létére és tulajdonságaira következtethetünk.⁴⁵ Az értelmes teremtmények (emberek, angyalok) azonban az értelem híján levő létezők fölött állnak, mert ők nemcsak árnyai Istennek, hanem képmásai. A lélek a „belülre írt könyv” (lat. *liber scriptus intrinsecus*), amely Isten képeként az Ősmintára utal. A filozófia és a teológia világát egységben látó Bonaventura arra a problémára is válaszolni próbál, hogy világunk mennyiben nevezhető a lehetséges világok közül a legjobbnak.

Nézete szerint e problémával kapcsolatban két kérdést lehet megfogalmazni: Vajon Isten teremthetett volna jobb világot a jelenlegi világnál? Vajon Isten jobbnak is teremthette volna világunkat? Az első kérdésre igennel válaszol, és azt állítja, hogy ha valaki ezzel nem ért

egyed, Isten mindenhatóságát vonja kétségbe. A második kérdésre már nem ilyen egyszerű a válasz. Ha arra gondolunk, hogy Isten olyan világot is tudott volna teremteni, amelyben lényegileg tökéletesebb létezők vannak (emberek helyett például angyalok), a kérdésre nem kell válaszolnunk, mert az ilyen világ már nem ez a világ lenne. Ha azonban arra gondolunk, hogy Isten a jelenlegi világ létezőinek járulékos tulajdonságait tökéletesebbre is alkothatta volna (például jobb erkölcsi minőséggel és nagyobb szellemi képességekkel látta volna el az embert), a kérdésre igennel válaszolhatunk.⁴⁶ További megkülönböztetést is kell tennünk. Abszolút értelemben ugyanis Isten megtehetette volna, hogy jobbá alkotja ezt a meghatározott embert azzal például, hogy jobb körülmények közé helyezi. Ám viszonyított értelemben (azaz figyelembe véve azt az isteni elgondolást, amelynek alapján ez az ember éppen ilyen feltételek közé került) már nem ugyanez a helyzet. Ha ugyanis éppen ezek a körülmények motiválják az illető szabad akaratát arra, hogy tökéletesebben szolgáljon Istennek, Isten nem helyezhette volna jobb körülmények közé.

Bonaventura is látja azonban, hogy a felvetett probléma megoldása meghaladja az ember képességeit. Ezért szerinte a kérdésre adott végső válasz csak ez lehet: Isten ilyennek akarta a világot, és ennek az akarásnak magyarázatát egyedül Ő ismeri.⁴⁷

Az élőlények eredetét magyarázó filozófus föleleveníti az észcsírákra (lat. *rationes seminales*) vonatkozó ágostoni tanítást.⁴⁸ Ezek a csíraszerű formák tevékeny erők, illetve a fejlődést biztosító programok, amelyek úgy viszonyulnak a tényleges és teljes formákhoz (a növényi, az állati vagy az emberi lelkekhez), mint a képességi lét a valós léthez.⁴⁹ Bonaventura – feltehetően az ember méltóságát és istenközelségét hangsúlyozandó – úgy gondolja, hogy az emberi lélek teremtése és kibontakoztatása Isten kizárólagos és közvetlen műve. Ám úgy véli, hogy a növények és az állatok csíraszerűen teremtett formáinak (lelkeinek) kibontakoztatásában Isten szerepet adott a természeti tényezőknek is. Ez a közreműködő szerep nem teremtést jelent, hanem a képességi lét állapotából a valós létbe „vezetést”. Semmiből való teremtésre ugyanis csak Isten képes; a teremtmények legfeljebb azt tudják megtenni, hogy a képességi létet valóságba viszik.⁵⁰

6. Bonaventura antropológiája

Az ember lélek és test egysége. A lélek a test formája. Ezt az arisztotelészi szemléletet Bonaventura azokkal szemben hangsúlyozza, akik azt állítják, hogy valamennyi embernek egyetlen közös lelke van: „az értelmes lélek az emberi test valósága és entelekheijája; minthogy tehát az emberi testek különböznek egymástól, az ezeket a testeket tökéletesítő értelmes lelkek is különböznek egymástól.”⁵¹ Az emberi lélek létező, élő, értelmes és szabadsággal rendelkező forma.⁵² Áthatja az emberi testet, azaz teljes egészében van jelen a test valamennyi részében: „az egész testben jelen van. Minthogy egyszerű, nem részben itt van, részben pedig ott. S minthogy a test elégséges mozgató (lat. *motor suffi-*

ciens) elve, nincs részleges helyen, azaz nem a test valamiféle pontján vagy meghatározott részében tartózkodik.”⁵³

Jóllehet Bonaventura elfogadja az arisztotelészi lélekmeghatározást, többnyire mégis platonikus módon gondolkodik. A lelket valamiféle önálló létezőnek, szubsztanciának tartja. Szerinte a lélek szellemi szubsztancia, amely szellemi formából és szellemi anyagból áll. A lelket nem csupán a lét-lényeg összetettség jellemzi, hanem a forma-anyag összetétel is. Ezt azzal indokolja, hogy a lélek tud hatni és hatásokat befogadni, ami viszont a befogadás és változékonyság elvének, vagyis az „anyagnak” jelenlétét föltételezi. Azt állítja azonban, hogy a lélek szellemi anyaga nem rendelkezik kiterjedéssel, és nem valamiféle pusztuló valósággal, mert különbözik a testek anyagi összetevőjétől.⁵⁴

A lélek képességei: a vegetatív, az érzéki és a szellemi képességek (emlékezet, ész, akarat). Az egyes képességeknek Bonaventura különféle működési módokat is tulajdonít.⁵⁵

A lélek eredetét illetően a filozófus azt állítja, hogy az ember lelkét közvetlenül Isten teremti a semmiből.

A lelket érzéki és értelmi (emlékezet, ész, szabad akarat) képességeivel együtt Isten teremti. Valamennyi ember teste csíraszerűen (lat. *seminaliter*) rejtőzik az első ember, Ádám testében, és a spermával adódik tovább. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az embrió már a lélek beköltözése előtt is rendelkezik valamiféle érzéki lélekkel, amely az anyag lehetőségeiből származna. Bonaventura szerint a lélek „beöntése” előtt az embriónak csak tevékeny hajlama van az érzékelésre, azaz csupán az érzékelés kezdeti képességével rendelkezik. E kezdeti érzékelési hajlam azonban csak akkor válik teljessé, amikor Isten „beönti” az embrióba az emberi lelket: ebben a pillanatban a kezdeti hajlam megszűnik, pontosabban az emberi lélek érzéki és értelmi képességeinek hatása alá kerül.

Bonaventura hangsúlyozza, hogy egyedi lelkének utánozhatatlan és megismételhetetlen valósága révén minden ember személyes lény (lat. *persona*). Elfogadja Boethius meghatározását, amely szerint „a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia”.⁵⁶ Úgy véli azonban, hogy a lélek egyediségét nemcsak az anyaggal való egysége biztosítja, hanem elsősorban az, hogy az egyes emberek lelkét közvetlenül a háromszemélyű Isten teremti. Azt állítja, hogy az Isten által közvetlenül teremtetett egyedi lelkek olyan tökéletességet is kapnak, amelynek alapján minden más lélektől különbözővé, utánozhatatlanul egyedivé, vagyis személyllyé válnak. Ezt a tökéletességet „tényleges kiválóságnak” (lat. *eminentia actualis*) nevezi.

Ágostont követve azt mondja, hogy az emberi lélek a szellemi képességeiben (az Istentől eredő és a maradandó én tudatát lehetővé tevő emlékezet, az ész, valamint a szeretetet gyakorolni tudó akarat adottságaiban) tükörképe vagy képmása a háromszemélyű Istennek. Így a misztikus tapasztalatban – mint valamiféle homályos tükörben – minden ember felfedezheti a lelke mélyén ragyogó Isten képét.⁵⁷ A végtelenül tökéletes Istennek azonban végtelenül sok tükörképe lehet. Bonaventura szerint a „tényleges kiválóság” tökéletessége

azt jelenti, hogy minden emberi lélek utánozhatatlanul egyedi módon tükrözi Istent, és lelke mélyén csak rá jellemző módon fedezheti fel, hogy ő Isten képmása.

A tényleges kiválóság isteni adománya alapján tehát minden ember utánozhatatlanul egyedi módon tud Istentől eredő önmagáról, csak rá jellemző módon ismeri meg a szellemi valóságokat, és szabad akaratával mindenki mástól eltérően tudja embertársait szeretni, illetve Isten teremtő szeretetét viszonzni.

A lélek halhatatlanságát Bonaventura több érvvvel próbálja igazolni.⁵⁸

Az első érv abból indul ki, hogy a lélek természetes vággyal (lat. *appetitus naturalis*) törekszik a teljes boldogságra. Senki sem lehet azonban boldog, ha félnie kell attól, hogy elveszíti azt, amit birtokol. Minthogy a lélek természetes vággyal irányul a hiánytalan boldogságra, természetszerűen halhatatlannak kell lennie. A második érv az ember istenképiségét veszi alapul. Minthogy az ember a boldogságra teremtett, képesnek kell lennie Isten befogadására (lat. *capax Dei*), azaz hasonlítani Istenre. A lélek azonban nem lenne Isten képe, ha halandó volna. Tehát halhatatlannak kell lennie. A harmadik érv a halál utáni büntetés és jutalmazás szükségességéből következtet a lélek halhatatlanságára. A negyedik érv Isten igazságosságára hivatkozik: az erkölcsstanítók egybehangzóan állítják, hogy az embernek inkább a halált kell választania, mintsem bűnt elkövetnie. Ha azonban a lélek nem lenne halhatatlan, az erkölcsös életnek nem volna értelme, s a lelket megsemmisülni engedő Isten igazságtalan lenne. Az ötödik érv Arisztotelész nyomán arra utal, hogy a lélek magasabb rendű, mint a test. Ennek jelei: az éntudat és a testi szerveket nem használó lelki tevékenységek. A lélek tehát – ellentétben a testtel – romolhatatlan valóság.

V.2 NAGY SZENT ALBERT

1. Élete és művei

Élete: Nagy Albert (lat. *Albertus Magnus*) Albrecht von Bollstädt néven született 1193 körül a svábországi Lauingenben. Tanulmányait Észak-Itáliában, elsősorban Padovában végezte, ahol belépett a domonkosok rendjébe. Teológiát oktatott Kölnben, Freiburgban és több más német városban. Párizsban magiszteri fokozatot szerzett, és ott tanított 1248-ig. Tanítványai között volt Aquinói Tamás is. 1249-ben Kölnben megszervezte a domonkos rend főiskoláját (lat. *studium generale*), és folytatta tanári munkáját. 1254-től a rend német provinciájának vezetője, majd 1260-tól Regensburg püspöke lett. 1263-tól a keresztes



NAGY SZENT ALBERT

hadak pápai legátusaként tevékenykedett. 1277-ben Párizsba utazott, hogy védelmébe vegye Aquinói Tamás nézeteit. Utolsó éveit Kölnben töltötte, és itt halt meg 1280-ban.

Főbb művei: Albert rendkívül nagy tudású, széles látókörű ember volt. Ezért már kortársai is csodálták: „korunk bámulatának tárgya és csodája” – írta róla egyik kortársa.¹ Jártas volt a természettudományokban, és az arisztotelészi filozófiát éppúgy ismerte, mint a platonikus hagyományt. Jóllehet elsősorban az arisztotelészi filozófiát építette be rendszerébe, nem hanyagolta el az újplatonikus és az ágostoni bölcselet ele-

meit sem. A különféle tudományokban való jártassága miatt az utókortól az „egyetemes doktor” (lat. *doctor universalis*) melléknevet kapta.

A logikai jellegű munkái közül elsősorban az arisztotelészi logikához írt kommentárok jelentősek.

Természetfilozófiai, ismeretelméleti és antropológiai jellegű írásai: *Libri VIII Physicorum* (A Fizika nyolc könyve); *De generatione et corruptione* (A keletkezésről és a pusztulásról); *De coelo et mundo* (Az égről és a világról); *De natura locorum* (A helyek természetéről); *Meteora* (Meteorológia); *De mineralibus* (Az ásványokról); *De anima* (A lélekről); *De morte et vita* (A halálról és az életről); *De nutrimento* (A táplálkozásról); *De somno et vigilia* (Az álomról

és az ébrenlétről); *De sensu et sensato* (Az érzékről és az érzékeltről); *De memoria et reminiscencia* (Az emlékezetről és a visszaemlékezésről); *De motibus animalium* (Az állatok mozgásáról); *De intellectu et intelligibili* (Az észről és az ésszel felfoghatóról); *De vegetabilibus et plantis* (Az alacsony rendű élőlényekről és a növényekről); *De animalibus* (Az állatokról); *De natura et origine animae* (A lélek természetéről és eredetéről) stb.

Metafizikai jellegű művei: *Super Dionysium de Divinis Nominibus* (Dionüsziosz Areopagitésznek Az isteni nevekről szóló művéhez írt kommentár); *Super quattuor libros Sententiarum* (Petrus Lombardusnak A szentenciák négy könyve című alkotásához írt magyarázat); *Summa theologiae* (A teológia összegzése); *Summa de creaturis* (A teremtményekről szóló összegzés); *De causis et processu universitatis a Prima Causa* (Az okokról és az univerzumnak az Első Okból való eredéséről) stb.

Erkölcstani és társadalomfilozófiai nézeteit az *Ethica* című művében, az arisztotelészi Etikához és Politikához írt magyarázataiban fejtette ki. Értékes filozófiai gondolatokat fogalmazott meg leveleiben (*Epistolae*) is.

Műveinek első összkiadása P. Jammy gondozásában 1651-ben látott napvilágot Lyonban. Ennek javított és kiegészített változatát A. Borgnet adta ki 38 kötetben (Paris, 1890–1899).² A kölni Albertus Magnus Intézet 1951-től kezdte meg összes művének újabb kiadását.³

2. Tanítása az emberi megismerésről

Albert szerint a lélek eredetileg üres táblához hasonlít.⁴ Valamennyi ismeretünk az érzékeléssel kezdődik és az érzékelés közvetítésével jön létre.⁵ Az érzéki képességek felfogják az egyedi érzékelhető valóságot, és létrehozzák a képzetet. A képzetben rejlő érthető szerkezetet a cselekvő ész (lat. *intellectus agens*) megvilágítja, elvonatkoztatja, és a szenvedő észbe (lat. *intellectus possibilis*) nyomva fogalmat alkot belőle.⁶

Az universale-vitában, az egyetemes fogalmakkal kapcsolatban a filozófus elfogadja a hármas megkülönböztetést: az egyetemes érthető tartalom (lat. *universale*) a dolgok létét megelőzően (lat. *ante res*) Istenben létezik; a dolgokban (lat. *in rebus*) a lényegyet alkotja; s a dolgokból való elvonatkoztatás után (lat. *post res*) pedig az emberi szellemben fogalomként létezik.⁷

Jóllehet az emberi ismeret az érzékelő tapasztalatra alapozódik, az ész készség szerint és természeténél fogva birtokolja a legfőbb logikai és gyakorlati (erkölcsi) alapelveket.⁸

Az emberi ismeret az érzékelhető világra irányul. Ennek ellenére a szellem valamiképpen Istent is „érinti”. Isten biztosítja a cselekvő ész fényét, és Ő a dolgok érthetőségének alapja. Így valamennyi ismeretünkben „érintjük” Őt,

miként a látás pillanatában a fizikai fényt is felfogjuk anélkül, hogy a Napba tekinthetnénk.⁹

A természettudományokat, a filozófiát és a teológiát Albert önálló tudományterületeknek tekinti.

A természettudományokban a tapasztalat, a megfigyelés és a kísérlet fontosságát hangsúlyozza. Természetrajzi műveiben saját és mások megfigyeléseit összegzi. Egyik írásában megjegyzi, hogy megállapításai saját és mások megfigyeléseire támaszkodnak, mert az ilyen dolgokban csak a tapasztalat nyújthat bizonyosságot.¹⁰ A kísérletekre vonatkozóan azt tanítja, hogy azokat különféle körülmények között kell elvégezni.¹¹ – Állattani műveinek kiadója, H. Stadler szerint a természettudomány háromszáz éves kerülőúttól szabadult volna meg, ha az Albert által kijelölt úton halad tovább.¹²

Albertus Magnus különbséget tesz a teológia és a filozófia tudományterületei között. A teológia a hittel megismert Istenről beszél, míg a metafizika vagy első filozófia Istent „első létezőnek” tekinti.¹³ A filozófus az ész természetes fényében végzi vizsgálódását, a teológus pedig a hit természetfeletti fényében tájékozódik. Mindazonáltal a hit és az ész kölcsönösen feltételezi egymást: a hívő elfogadás szellemi belátást és magyarázatot igényel.¹⁴ Jóllehet a filozófia nem bizonyíthatja a dogmákat, mégis hasznos, mert segítségével kivédhetjük a hittel szembeni ellenvetéseket.

3. A valóság filozófiai leírása

Valamennyi véges létező lényeg és lét összetétele. Boethius szóhasználatát követve Albert a létet a *quod est* (ami van) kifejezéssel jelöli, a lényegét, formát vagy természetet pedig a *quo est* (ami által a lét az, ami) néven említi.¹⁵

Az érzékelhető valóságokat a lét-lényeg összetettség mellett a forma-anyag összetétel is jellemzi. A forma a létező meghatározó lételve, az anyag pedig határozatlan lételv, a forma hordozója, illetve korlátozója.¹⁶ A forma a valóság (lat. *actus*) fogalmának felel meg, az anyag pedig a lehetőségi lét (lat. *potentia*) fogalmának.¹⁷

Az arisztotelészi hagyományokat követve Albertus Magnus a véges létezőkben a szubsztanciális (magánvaló) és a járulékos létmódot is megkülönbözteti.

A létezők legáltalánosabb tulajdonságai: az egy (lat. *unum*), az igaz (lat. *verum*), a jó (lat. *bonum*) és a szép (lat. *pulchrum*). Ezek a fogalmak fölcserélhetők egymással és a léttel.¹⁸ Az egy a létezők egységére és önazonosságára utaló kifejezés. Az igaz azt jelenti, hogy elvileg minden létező érthető. A jó kifejezés jelentése: minden létező megkívánás tárgya lehet valamilyen más létező számára. A szép azt jelenti, hogy a létező, amennyiben van, esztétikai ítéletek tárgya lehet.

A filozófus szerint a létezők egyediségének elve, ami az általános természetet korlátozza és egyedivé teszi: a konkrét lét. Ezt a konkrét létet Albert a latin *suppositum* (hordozó alap) szóból származó szuppozitum névvel is illeti: „az általános természet egyediségének és közölhetetlenségének (másra át nem ruházhatóságának) elve a szuppozitum” – mondja. A testi létezők esetében az anyagot is egyediesítő elvnek tekinthetjük, de csak annyiban, amennyiben az anyag is a forma hordozó alapja.¹⁹

Az érzékelhető létezők változását, keletkezését és pusztulását az anyag-forma összetettség magyarázza. A pusztulásra képes (lat. *corruptibilis*) létezőkben az anyag el tudja veszíteni a formát, illetve különféle formák befogadására képes. Az új formákat az anyag lehetőségileg tartalmazza. A változásban a maradandó elem az anyag, a változó a forma.²⁰ A tiszta szellemek világában nincs lényegi változás: járulékos változásait a szubsztancia-járulék összetétel alapján vizsgálhatjuk meg.

A létrendekben a legalacsonyabb szinten a testi és szellem nélküli létezők helyezkednek el. Fölöttük áll az ember, aki szellem és anyag egysége. Az ember fölötti világot a tiszta szellemek, az angyalok alkotják.²¹ A létezők végső forrása és alapja a lét teljessége, vagyis Isten, akinek léte azonos lényegével.²² – A létezők és a lét teljességének kapcsolatában Albert az isteni lét transzcendenciáját hangsúlyozza: a létezők csak részesülnek a lét teljességéből, s ezért csupán távoli hasonlóságai az isteni létnek.

4. Tanítása Istenről

Albert szerint Isten létének tétele „nem sajátos értelemben vett hitcikkely, hanem megelőz minden hitcikkelyt”.²³ Ez más szavakkal azt jelenti, hogy Isten léte a kinyilatkoztatástól függetlenül, filozófiailag is igazolható. Ez az igazolás azonban nem szoros értelemben vett bizonyítás (azaz nem biztos előfeltételekre épülő és minden mozzanatában belátható szükségszerű következtetés), hanem inkább rámutatás vagy feltárás (lat. *ostensio*). Ezek a rámutatások a vallási tapasztalatra épülnek, illetve annak értelmezései. Minden embernek burkolt tapasztalata van Istenről.²⁴ Valamennyi szellemi belátásunkban „érintjük” ugyanis Istent, aki a bennünk levő szellemi fénynek és a dolgok érthetőségének végső alapja.²⁵ Az istenérvek azonban közvetett érvek, vagyis csupán annak kimutatásai, hogy Isten létének tagadásával képtelen következményekhez jutunk.²⁶

E rámutató vagy feltáró érvek közé tartoznak az alábbi gondolatmenetek:

A mozgásból vett istenérv a világban tapasztalható változásokból indul ki. Mindazt, ami mozog, valami más mozgatja: azaz a lehetőségű létet csak a valós lét (lat. *actus*) tudja valóságba vinni. A mozgató okok lényegileg alárendelt sorában nem lehet a végtelenbe menni, hanem el kell jutni valamiféle első mozgatóhoz. Az első mozgatónak változatlanul kell

lennie, mert ha maga is változna, ő maga is mozgatóra szorulna. Ezt az első mozdulatlan mozgatót Istennek nevezzük.²⁷

A létesítő okságra épített istenérvben Albert abból a tényből indul ki, hogy a világban mindennek van oka. Ám a részleges létesítő okok csak a világ létezőinek változását teszik értethetővé, és nem magyarázzák e létezők létét. Ezért föl kell tételeznünk valamiféle egyetemes létesítő okot, amely e létezők léteire is magyarázatot ad. Ez az egyetemes létesítő ok: Isten.²⁸

A harmadik érv szerint minden olyan valóság, amelyben különbség van a lét és a lényeg között, nem lényege erejében létezik, s így létesítő okra szorul. A világ dolgai nem lényegük erejében léteznek, s így létesítő okot feltételeznek. Ez a létesítő ok a lényege erejében létező lét, vagyis Isten.²⁹

A többféle szempontból is változó létezők között mindig van valamiféle viszonylagosan változatlan valóság. A viszonylagosan változatlan valóságok sora olyan valóságban végződik, amely minden szempontból változatlan. Ezt a minden szempontból változatlan valóságot Istennek nevezzük.³⁰

A világ rendje is Istenre utal. A rendezett mesterműveket értelmes emberi mesterek alkotásainak tekintjük. Ehhez hasonlóan: a világ dolgainak érthetőségéből és rendjéből valamiféle végtelenül bölcs alkotóra következtethetünk.³¹

Albertus Magnus úgy gondolja, hogy a filozófus nemcsak Isten létét, hanem valamiképpen Isten természetét is megismerheti. Ezt állítja: minthogy az oknak tartalmaznia kell az okozat tökéletességeit, a világ létezőinek tulajdonságaiból valamiképpen az isteni természetre is következtethetünk. Hangsúlyozza azonban azt is, hogy Isten mérhetetlenül felülmúlja a világot: Ő kiváló módon birtokolja a világ tökéletességeit, s ezért egyértelműen vagy azonos értelmű beszéddel (lat. *praedicatione univoca*) semmit sem állíthatunk Istenről és a világról.³² Tökéletlenségeket nem szabad állítanunk Istenről. Ha pedig tökéletességeket állítunk róla, „a tagadás és a kiválóság útján” kell járnunk: tudatosítanunk kell, hogy Ő nem olyan korlátozott módon birtokolja e tökéletességeket, mint ahogyan a világ létezői, hanem korlátlan módon.³³ Jóllehet korlátozott módon megismerhetjük az isteni természetet, el kell fogadnunk, hogy „inkább tudjuk Istenről, hogy mi nem, mint azt, hogy valójában micsoda.”³⁴ Ő ugyanis felfoghatatlan és kimondhatatlan valóság.³⁵

Az isteni tulajdonságok (lat. *attributa divina*) levezetésében Albert abból indul ki, hogy Isten minden szempontból első elv (lat. *principium absolutum*). Ebből először is az következik, hogy Isten minden szempontból független valóság. Feltétlen függetlenségét a latin „*solutum ab omnibus*” (mindentől eloldott) kifejezésből eredő abszolútum szóval jelöljük. Ő nem mástól kapta létét, hanem lényege erejében létezik. Minthogy Ő az első elv, az isteni létet nem előzheti meg a képességi lét: Isten tiszta valóság.³⁶ Ez egyben azt is jelenti, hogy az isteni létet a feltétlen szükségszerűség jellemzi. Az Ő létét nem előzheti meg a semmi vagy a képességi lét.³⁷ Minthogy Isten minden szempontból első, végtelenül egyszerű. Ha ugyanis összetett valóság lenne, megelőznék Őt részei, és

magába zárna a képességi létet is.³⁸ Arisztotelész nyomán Albert azt állítja, hogy Isten az „egyetemes cselekvő ész”, aki tökéletesen jelen van önmaga számára.³⁹ Más szempontból Isten az abszolút akarat, aki szükségszerűen akarja önmagát, és szabadon a tőle különböző létezőket.⁴⁰ Isten egyetlen valóság. Ha ugyanis több isten lenne, egyik sem volna önmagát megalapozó és abszolút tökéletes valóság, azaz egyik sem lenne Isten.⁴¹ Az isteni tulajdonságok közé tartozik a változatlanság is. Ha ugyanis Isten változna, a változásában jelentkező „léttöbbletekre” nem lenne magyarázat.⁴² Minthogy az isteni lét kizárja a lehetőségű létet és a változást, Isten az időfolyam feletti valóság, vagyis örökkévaló. Albert Boethiust idézve állítja, hogy az örökkévalóság a határtalan életnek egyszerre és tökéletes módon való birtoklása.⁴³ Tekintettel arra, hogy az abszolút lételv nem valamiféle alanyanyagból, hanem a „semmiből teremti”, azaz saját lét-teljességéből részesíti a véges létezőket, Istent mindenhatónak kell tartanunk.⁴⁴

5. Isten és a világ kapcsolata

Nagy Szent Albert a világ gyökeres függőségét vallja, s keresztény gondolkodóként állítja, hogy Isten a semmiből teremtette (azaz saját létének teljességéből részesítette) a világot. Szerinte Arisztotelész tévedett, amikor az anyagot örök és teremtetlen lételvnek tekintette.⁴⁵ A teremtés közvetlen elve a szabad isteni akarat.⁴⁶ A teremtés nem változtatja meg az isteni természetet, s Isten nem kerül valós kapcsolatba a világgal, jóllehet a teremtett dolgok valós kapcsolatba kerülnek Istennel.⁴⁷

A teremtést Albert újplatonikus módon kiáradásként (lat. *emanatio*, *fluxus*, *processio*) értelmezi.⁴⁸ Istenből, vagyis az egyetemes cselekvő észből először az első intelligencia árad ki, majd a szférákhoz kapcsolódó alacsonyabb rendű intelligenciák, majd a lelkek, s végül a természet. A kiáradást a jóság vagy a fény kiáradásához hasonlítja. Az újplatonikus modellt azonban a keresztény tanítással ötvözi: szerinte a kiáradás nem szükségszerű folyamat, és véges idővel ezelőtt kezdődött. A világ örökkévalóságát hirdető filozófusokkal szemben a véges idővel ezelőtti teremtés tana mellett száll síkra, jóllehet megjegyzi, hogy az ész ezt a tételt nem tudja megfelelő módon bizonyítani.⁴⁹

Albert elfogadja az észcsírákra (lat. *rationes seminales*) vonatkozó ágostoni tanítást. Az észcsírákat Isten helyezte az anyagba. Ezek a „csírák” képességi létben levő formák (programok). A természet fejlődése nem más, mint e kezdetleges formák kibontakozása az anyag lehetőségeiből.⁵⁰ Kibontakozásuk a természeti okok működését átható és megalapozó isteni együttműködést is feltételezi.⁵¹

A teremtett világ Isten hatalmát, bölcsességét és jóságát tükrözi.⁵² Albert úgy véli, hogy Isten jobb világot is teremthetett volna. Ugyanakkor azt állítja, hogy

a jelenlegi világ létezői nem lehetnének jobbak annál, mint amilyenek tapasztaljuk őket.⁵³

A természetet tanulmányozó Albert szaktudományos eredményei előremutatnak. Így például Carl von Linné († 1778) rendszertanának kidolgozásáig az ő botanikai rendszere volt használatos. Asztronómiai és geológiai vizsgálatok alapján azt tanította, hogy a Föld gömb alakú, kisebb a bolygóknál, s az alsó féltekéjén is laknak emberek.⁵⁴

6. Tanítása az emberről

Albertus Magnus emberszemlélete az arisztotelészi és a platóni felfogás között ingadozik. Az ember forma és anyag egysége. Ezt az egységet azonban kétféle módon magyarázza. Egyrészt Arisztotelészt követve azt állítja, hogy a lélek a test formája (gör. *entelekheia*). Másrészt Platont és Avicennát követve azt tanítja, hogy a lélek önálló létező, amely úgy irányítja a testet, mint a kormányos a hajót.⁵⁵ Véleménye szerint Arisztotelész a szoros egység hangsúlyozásával csak azt akarta mondani, hogy a léleknek vannak olyan képességei, amelyek a test nélkül nem működhetnek. Platón ezzel szemben nem a testre vonatkozóan határozta meg a lelket, mert azt akarta hangsúlyozni, hogy a lélek a testtől függetlenül is tud létezni.

A platonikus felfogás felé is hajló Albert az emberi lelket időnként teljes szubsztanciának (lat. *substantia completa*) nevezi.⁵⁶ Szerinte ez a teljes szubsztancia mint lényegi forma csak meghatározott anyaggal egyesülve válik egyedivé, s a meghatározott anyag csak a hozzá illő lélekkel együtt alkothat emberi lényt. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy a lélekvándorlás hipotézisét ki kell zárunk – mondja a filozófus.⁵⁷

Az emberi lélek szellemi természetű valóság. A lélek szellemiségét Albert különféle érvekkel próbálja igazolni.

1. Az öntudatban az ész jelen van önmaga számára. Az ész tehát nem testi, hanem szellemi valóság. S ha az ész szellemi valóság, forrásának, a léleknek is szellemi természetűnek kell lennie.⁵⁸ 2. Az ész horizontja nem olyan korlátozott, mint az érzékeké, mert mindent meg tud ismerni, ami van. Minthogy az ész a létre irányul, alapjának, a léleknek is szellemi természetű valóságnak kell lennie.⁵⁹ 3. Erős benyomás hatására az érzékek használhatatlanná válnak, s az öregedéssel az érzékszervek gyengülnek. Minthogy az ész működésére ez nem érvényes, az észnek és alapjának anyagtalan valóságnak kell lennie.⁶⁰

A lélek egyszerű valóság: csak a lét (lat. *quod est*) és a lényeg (lat. *quo est*) szerinti összetettség jellemzi, de kizárja az anyag-forma összetettséget.⁶¹

A lélek egyszerűsége mellett szól az a tény, hogy az ész egyszerű gondolatok (kiterjedés nélküli eszmék) megragadására képes.⁶²

Albert az emberi lélek halhatatlanságát is különböző érvekkel próbálja igazolni.

1. A léleknek vannak olyan tevékenységei, amelyek függetlenek a testi szervektől. Ebből nemcsak az következik, hogy a léleknek önálló léte és lényege van, hanem az is, hogy a lélek a test halálával nem pusztul el.⁶³ 2. Szellemi tevékenységeiben a lélek szabadon dönt. Ez annak a jele, hogy létében és működésében független a testtől. Tehát a test halálával a léleknek nem kell elpusztulnia.⁶⁴ 3. A lélek fel tudja fogni az egyetemes és romolhatatlan fogalmakat. Ez annak a jele, hogy rokonságban áll velük, azaz a lélek is halhatatlan.⁶⁵ 4. A lélek a test halála után nem tudja gyakorolni vegetatív és érzéki képességeit, de ez nem jelenti a szellemi élet teljes halálát. Elkülönült állapotában a lélek a tiszta szellemekhez hasonlóan ismeri meg a valóságot.⁶⁶

Az egyedi lélek eredetére vonatkozóan Albert elutasítja a lélek előéletére (lat. *praeexistentia*) vonatkozó föltevést. A léleknek természetes hajlama van arra, hogy meghatározott testtel egyesüljön, s ezért kizárt, hogy e test előtt létezzék.⁶⁷ Azt a föltevést sem fogadja el, hogy az emberi lélek az anyag lehetőségeiből „vezettetik elő”.⁶⁸ A lelket közvetlenül Isten teremti, és pedig abban a pillanatban, amelyben a lelket a testtel egyesíti.⁶⁹ A szülők csak a testet nemzik, és „felkészítik” annak anyagát a lélek befogadására.⁷⁰

A lélek mint szubsztancia különbözik a belőle fakadó képességektől.⁷¹ Az emberi léleknek vegetatív, érzéki és értelmi képességei vannak.

A vegetatív szintű képességekhez a növekedés, a táplálkozás és a szaporodás képessége tartozik. Az emberi lélek érzéki szintű képességei: a külső érzékek, a belső érzékek (közös érzék, képzelőerő, becsülőképesség, emlékezet), az érzéki törekvőképesség és a mozgató-képesség.

Az értelmi képességek: az ész és az akarat. – Az egyetemes isteni észből részesülő emberi ész (lat. *intellectus*) egyrészt cselekvő, másrészt szenvedő képesség.⁷² Albert különbséget tesz az ész kétféle használata között: az egyiket szellemi belátásnak (lat. *intuitio* vagy *intuitus*), a másikat értelemnek (lat. *ratio*) nevezi. Emellett beszél elméleti és gyakorlati észről is. Az ész elméleti működése az igazra irányul, a gyakorlati pedig a jóra.⁷³ – Az értelmes törekvőképességet Albert akaratnak (lat. *voluntas*, *arbitrium*) nevezi. Az akaratnak kétféle törekvése van: az egyik természetes, a másik megfontolás eredménye. A természetes törekvés erejében az akarat a jóra irányul, és elutasítja a rosszat. A megfontolt törekvést tudatosság és szabadság jellemzi.⁷⁴ A szabad akarat (lat. *liberum arbitrium*) egyrészt azt jelenti, hogy az akarat működése mentes a külső és a belső kényszertől, másrészt azt, hogy az akarat nem korlátozódik egyvalamire, hanem választani tud, s így az akarat döntésben az ember önmagát határozza meg.⁷⁵

Erkölcstilozófiájában Albert abból az alaptételből indul ki, hogy az ember végső célja a halál után megvalósuló örök boldogság. Ez a boldogság erkölcsös étellel érhető el. Az erkölcs végső normája az isteni törvény. Az erkölcsi jó az isteni törvény szabad követésében áll, az erkölcsi rossz ezzel szemben az isteni törvény áthágása.⁷⁶ Az isteni törvény áthágása, vagyis a bűn nem valamiféle pozitív létmozzanat, hanem hiány (lat. *privatio*), a cselekvés „lemaradása” attól, aminek lennie kellene.⁷⁷ A legfőbb erkölcsi alapelvek készség szerinti birtoklását Albert a görög eredetű *synthesis* (gör. *szüntérészisz*: megőrzés) kifeje-

zéssel illeti.⁷⁸ Az erkölcsi alapelvek készség szerinti birtoklása segíti az embert az isteni törvény követésében.⁷⁹ Az erkölcs szubjektív normája a lelkiismeret (lat. *conscientia*). A lelkiismeret a gyakorlati ész ítélete, azaz az erkölcsi alapelvek alkalmazása a konkrét cselekedetre.⁸⁰ – Az erény akarati készség, amelynek alapján az ember könnyedén és kitartóan valósíthatja meg az erkölcsi jót.⁸¹ Albert különbséget tesz a teológiai és az erkölcsi erények között. A teológiai erények: a hit (lat. *fides*), a remény (lat. *spes*) és a szeretet (lat. *charitas*). Ezeket Isten önti az emberbe. Az erkölcsi erények között kiemelkedő helyet foglalnak el az úgynevezett sarkalatos erények: az okosság, az igazságosság, a lelki-erő és a mértékletesség.⁸²

Esztétikájában a filozófus azt tanítja, hogy a szépség jellemzője az arányosság, a forma átragyogása az anyagon és a világosság. Meggyőződéssel vallja, hogy minden szépség ősforrása Isten.⁸³

V.3 AQUINÓI SZENT TAMÁS

1. Élete és művei

Élete: Aquinói Tamás 1224 végén vagy 1225 elején született a Nápoly közelében levő Roccasecca várában. Édesapja Aquino grófja volt. Tamás ötéves korában a Monte Cassinó-i bencés apátságba került, és itt végezte elemi iskoláit. Egyetemi tanulmányait Nápolyban kezdte, ahol 1244-ben belépett a domonkosok rendjébe. Később Párizsban Nagy Szent Albert tanítványaként folytatta a tanulást. Kölnbe is elkísérte mesterét. 1252-ben ismét Párizsban találjuk, ahol először „borostyánkoszorus” (latin eredetű kifejezéssel baccalaureátusi) akadémiai fokozattal, majd 1256-tól magiszterként tanári munkát végzett. 1259-től több éven át Anagniban, Orvietóban, Rómában és Viterbóban tanított. 1272-ben Nápolyban domonkos főiskolát (lat. *studium generale*) alapított, és itt tanított 1274-ig. Ekkor a pápa hívására útra kelt, hogy részt vegyen a Lyoni Zsinaton. Útközben azonban megbetegedett, és 1274. március 7-én a fossanovai ciszterci apátságban elhunyt. A párizsi egyetem a „század napjaként és világosságaként” gyászolta az örökkévalóságba költöző Aquinói Tamást.



AQUINÓI SZENT TAMÁS

Főbb művei: 1254–1259 között írta a következő műveket: *In Libros Sententiarum 4 Petri Lombardi* = rövid. *Sent.* (Petrus Lombardus Szentenciáinak négy könyvéhez írt magyarázatok), *De principiis naturae* (A természet elveiről), *De ente et essentia* (A létről és a lényegről), *De veritate* (Az igazságról), *Quaestiones quodlibetales* (Tetszőlegesen választott kérdések), *In Boethium de Hebdomadibus* (Magyarázat Boethiusnak a Hetekről szóló írásához), *In Boethium de Trinitate* (Kommentár Boethiusnak a Szentháromságról szóló művéhez) és *In Dionysii de Divinis Nominibus* (Kommentár Dionüsziosz Areopagitésznek Az isteni nevekről című írásához).

Itáliai tartózkodása idején írta a *Summa contra Gentiles* (A pogányok ellen írt Summa), a *De potentia* (A képességi létről), a *Contra errores Graecorum* (A görögök tévedései ellenében), a *De emptione et venditione* (Az adásvételről)

és a *De regimine principum* (A fejedelmek kormányzásáról) című műveit. Ehhez a korszakhoz tartoznak még az arisztotelészi művekhez írt kommentárok: *In 8 Physicorum Aristotelis* (Az arisztotelészi Fizika 8 könyvéhez írt kommentár), *In 10 Metaphysicorum Aristotelis* (Arisztotelész Metafizikájának 10 könyvéhez írt magyarázat), *In Ethicorum Aristotelis* (Arisztotelész Etikájához írt vélemény), *In de Anima Aristotelis* (Arisztotelésznek a lélekről szóló könyvéhez írt vélemény), *In Politicorum Aristotelis* (Arisztotelésznek a Politika című könyvéhez írt magyarázat) stb.

Párizsi tartózkodása idején az averroisták elleni harcban írta a *De aeternitate mundi contra murmurantes* (A világ örökkévalóságáról), a *De unitate intellectus contra Averroistas* (Az ész egységéről az averroisták ellenében), a *De malo* (A rosszról), a *De spiritualibus creaturis* (A szellemi teremtményekről), a *Quaestio disputata de anima* (Vitatott kérdés a lélekről), a *De unione Verbi incarnati* (A megtestesült Ige egységéről), a *Quaestiones quodlibetales 1–6* (Vitatott kérdések 1–6) című munkákat, valamint Arisztotelész műveihez írt néhány kommentárt. Ugyancsak ebben a korszakban, de nápolyi tartózkodása idején látott napvilágot a *De mixtione elementorum* (Az elemek keveredéséről), a *De motu cordis* (A szív mozgásáról), a *De virtutibus* (Az erényekről), valamint a *De coelo* (Az égről) és a *De generatione et corruptione* (A keletkezésről és a pusztulásról) című kommentár.

A *Summa theologiae* (A teológia foglalata) 1265 és 1273 között íródott. A mű első részét (I.) Párizsban állította össze, a második részt (II-I. és II-II.) Itáliában írta, a harmadik részt (III.) pedig ismét Párizsban. A *Supplementum* (A kiegészítés) című kis művet Aquinói Tamás titkára állította össze. A *Compendium theologiae* (A teológia rövid kivonata) Tamás utolsó alkotásai közé tartozik.

Aquinói Tamás összes művét a *Documenta Catholica Omnia* internetes latin nyelvű gyűjtemény tartalmazza.¹

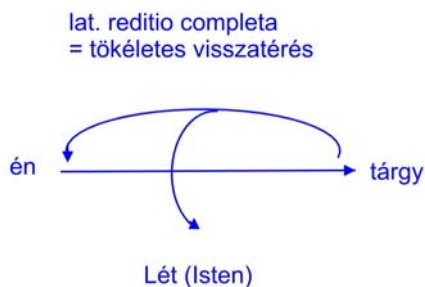
2. Tanítása az emberi megismerésről

Aquinói Tamás Arisztotelésszel együtt vallja, hogy valamennyi ismeretünk az érzékeléssel kezdődik, és a belátásban, illetve fogalomalkotásban végződik.²

Az érzékek és az érzékelhető valóság találkozásában először a közképzet (lat. *phantasma*) jön létre, amely ténylegesen érzéki kép (lat. *species sensibilis*), képességileg azonban érzékelhető kép (lat. *species intelligibilis*). A „kép” nem fizikai képmást jelent, hanem az érzékelés szintjén tudatosított egyedi valóságot. Az emberi ismeret azonban nem áll meg az érzékelésnél. A cselekvő ész (lat. *intellectus agens*) megvilágítja a közképzetet, elvonatkoztatja (lat. *abstractio*: elvonatkoztatás) a képzetben rejlő érthető szerkezetet, és a szenvedő észbe (lat. *intellectus possibilis*) nyomva fogalmat (lat. *verbum cordis*, *conceptio*) alkot belőle.³ A fogalom az érzékelt, megismert valóság tudatossá tett lényege, lényegi formája. A fogalom elvont és egyetemes: elvont, amennyiben nem tartalmazza a megismert valóság érzéki és

egyedi vonásait, s egyetemes, amennyiben tartalma elvileg számtalan egyedre vonatkoztatható. Aquinói Tamás tudatában van annak, hogy fogalmaink csak megközelítően, modell-szerűen jelenítik meg a valóság lényegét.⁴ A képelméletet (vagyis hogy nem a valóságot, hanem csak a dolgok képét ismerjük meg) elutasítva azt is hangsúlyozza, hogy az „érthető kép” nem az, amit megismerünk, hanem „ami által” (lat. *quo*) a valóságot megismerjük.⁵

Az emberi megismerés tárgyiasító jellegű. Az állati ismeretből hiányzik az éntudat. Az ember ellenben tud énjéről és az ezzel az énnel szemben álló tárgyról. Az éntudat és a tárgytudat megszületését Aquinói Tamás a „tökéletes visszatérés” (lat. *reditio completa*) tanával magyarázza: „a legtökéletesebb létezők, mint amilyenek a szellemi természetű szubsztanciák, tökéletes visszatérésben térnek vissza lényegükhöz. Azzal ugyanis, hogy megismernek valami önmagukon kívülre helyezett dolgot, valamiképpen önmagukon kívülre hatolnak. Amennyiben azonban tudnak arról is, hogy megismernek, már kezdenek visszatérni önmagukhoz, mivel az ismerettevékenység közvetítő a megismerő és a megismert között. Ez a visszatérés pedig azáltal teljeseedik be, hogy megismerik saját lényegüket.”⁶

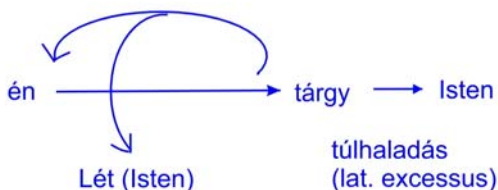


A tárgyiasító ismeret és az éntudat lehetőségi feltételét Aquinói Tamás abban látja, hogy az emberi szellem valamennyi megismerésben a valóság egészére, azaz a lét teljességére irányul. Léten (lat. *esse*) a létezők adottságait átható, fenntartó és megalapozó valóságot (lat. *actus*) érti. Az emberi szellem mindig a létre irányul, s túllépve a véges létezők létén, valamennyi megismerésben a végtelen lét felé is törekszik: „A megismerésben szellemünk a végtelen felé feszül. Ennek jele, hogy szellemünk bármilyen tetszőlegesen adott véges nagyságrendnél nagyobb is el tud gondolni.”⁷ Ez a végtelen lét nem tárgyi valóság, hanem a tárgy és a tárgyiasító ismeret lehetőségi feltétele. Az emberi szellem azért tudhat az önmagától különböző és a tőle függetlenül létező tárgyról, mert a tárgyként fölsimert valóságot saját dinamizmusának elért és egyben továtűnő mozzanataként ragadja meg. A szellemnek a végtelen létre irányuló lendülete teszi lehetővé az éntudatot is: a szellem nem feledkezik bele a képzetbe, hanem attól függetlenné válva, arról mintegy „visszaverődve” visszatér önmagához, hogy megvilágított módon lehessen jelen önmaga számára.⁸

Az emberi szellem minden határt elutasító lendületét Aquinói Tamás „túlhaladásnak” (lat. *excessus*) nevezi.⁹ E túlhaladás egyrészt azt jelenti, hogy bármit ismerünk meg, mindig tudunk arról, hogy a megismert valóság több, mint amennyit érzékeink és fogalmaink megragadtak belőle. A szellem eleve erre a többre is irányul, azaz a létező létét ragadja meg.¹⁰ A túlhaladás másrészt azt jelenti, hogy az öntudatban az önmagát megvilágító szellem mindig tud arról, hogy ez a korlátozott módon megvilágított alanyi léte is több, mint amennyit fogalmilag megért belőle.¹¹ S végül a túlhaladás azt jelenti, hogy a szellem valamennyi ismeretében a valóság egészéről is tud: a szellem nyitott a lét teljes-

ségére. A lét teljességét az Istennel azonosító Szent Tamás ezért azt állítja, hogy „minden megismerő burkoltan Istent ismeri meg bármiféle megismert dologban”.¹² – Mint-hogy a létezők saját létét és a végtelen létet valamennyi ismeretünkben érintjük, a metafizika tapasztalatra épülő tudomány. A létet vagy létaktust (lat. *actus essendi*) azonban nem tárgyként és nem fogalmilag elérhető valósággként tapasztaljuk meg. Ezért a tárgyi világhoz igazodó fogalmainkkal és kifejezéseinkkel nagyon nehéz e tapasztalatról beszélni.

az emberi szellem lendülete



Az igazság „a dolog és az ész megegyezése”, vagy más megfogalmazásban: „a valóság és az ész megegyezése”.¹³ Ez a megegyezés a tényleges ismeretben ismeretelméleti „azonosságot”, egybeesést is jelent: a ténylegesen megismerő szellem és a ténylegesen megismert valóság ugyanaz.¹⁴ A megegyezést vagy egybeesést az ítélet mondja ki, amely a dolgok létre vonatkozik.¹⁵ Minthogy az ész és a valóság megegyezése az ész fényében válik nyilvánvalóvá, azt is mondhatjuk, hogy az igazság a lét megvilágítottsága.¹⁶ A megvilágított létről mint igazságról elsősorban öntudatunk tanúskodik.

Abból kiindulva, hogy a lét elsősorban a megvilágított létet jelenti, Aquinói Tamás arra a következtetésre jut, hogy a legteljesebb létnek, azaz Istennek is megvilágított létnek kell lennie. Ezért Istent első igazságnak nevezi, akiben a lét és a belátás azonos.¹⁷ Erre a föltételezésre azért is szükség van, mert a tudat (a cselekvő ész) fénye és a dolgok érthetősége magyarázatra szorul. Ezt a magyarázatot Tamás Istenben látja: „mindkét igazság, tudniillik a szellemé és a dologé, magára Istenre mint első elvre vezethető vissza: mivel az Ő léte minden lét alapja, és belátása minden megismerésnek gyökere”.¹⁸ Az igazság élményére törekvő emberi szellem a tökéletesen magánál való létet, „a teremtett valóság őselvét, vagyis az isteni szellemet igyekszik utánozni”.¹⁹

Minthogy az emberi ész fénye az isteni fény (a tökéletesen tudatos isteni lét) részesedés (lat. *participatio*) útján nyert hasonmása, az emberi szellem készség szerint birtokolja a lét és a gondolkodás legfőbb elveinek ismeretét.²⁰ A legfőbb logikai elvek készség szerinti birtoklása (lat. *habitus principiorum*) segíti az embert az igazság felismerésében.²¹

A filozófia és a teológia ugyanazt a végső alapot kutatja. Ennek ellenére a bölcséleti és a teológiai vizsgálódás két önálló tudományterület.²² A két tudományterület módszerében különbözik egymástól: a filozófus az ész természetes fényében keresi a végső alapot, a teológus pedig a kinyilatkoztatás fényében.²³ Továbbá: a filozófia nem a hittételeket igazolja, hanem a hit előzményeit (lat. *praeambula fidei*).²⁴ A hit előzményei közé tartozik például Isten létének vagy a világ teremtett voltának tétele. Ugyanakkor Tamás nem túlozza el a filozófia

szerepét. Azt állítja, hogy „a természetes értelem vizsgálódása nem elegendő az emberi nemnek az isteni dolgok megismeréséhez: még azokéhoz sem, amelyek az értelem által feltárhatók. Ezért nem felesleges, hogy az ilyen dolgokat higgyük.”²⁵ – A filozófia a hit előzményeinek igazolásával és az ellenvetések cáfolatával jó szolgálatot tehet a teológiának.²⁶ Ebben az értelemben a filozófia a teológia szolgálólánya (lat. *ancilla theologiae*).²⁷ Minthogy a természetes rendnek és a kinyilatkoztatásnak ugyanaz az Isten a szerzője, az ész és a hit világa között nem lehet ellentét.

3. A valóság filozófiai leírása

Aquinói Tamás filozófián a metafizikát és ennek különféle ágait érti. Arisztotelészt követve azt tanítja, hogy a metafizika a létezőkkel és a létezők végső alapjával foglalkozó filozófiai tudomány.²⁸ Ez a tudomány olyan általános fogalmakkal igyekszik leírni a valóságot, amelyek valamennyi konkrét létezőre jellemzőek. E fogalmak metafizikai jellegűek, amennyiben a létezők érzékfeletti sajátosságaira és valóságára utalnak.

Szent Tamás szerint a metafizika tapasztalati tudomány: a túlhaladásban (lat. *excessus*) szellemi tapasztalatunk van a létezők metafizikai összetevőiről és végső alapjáról. Az ontológia vagy metafizika alapfogalmai tehát tapasztalatban gyökerező fogalmak.

A metafizika alapfogalma a létező (lat. *ens* vagy *entitas*), a fogalmilag megragadható valóság (lat. *res*), a kategóriákba foglalható létmegnyilvánulás. Létező mindaz, ami van, vagyis mindaz, ami különbözik a semmitől. Arisztotelész nyomán Aquinói Tamás metafizikai fogalmakkal jellemzi a létezőket, illetve a létezők és a végső létalap kapcsolatát. Ezek a következők: lét és lényeg, forma és anyag, valós és lehetőségi lét, szubsztancia és járulékok, transzcendentális tulajdonságok, különféle létrendek, a véges létezők létalapja és a részesülés.

A lét és a lényeg

Valamennyi konkrét és önmagában fennálló létezőben két metafizikai lételvet különböztethetünk meg: a létet és a lényeget.

A lét (lat. *esse*, *existentia*) kifejezés arra a fogalmilag megragadhatatlan aktusra utal, amely a létező adottságait fenntartja, megalapozza, áthatja és felülmúlja. A lét kifejezés tehát olyan valóságot (lat. *actus*) jelöl, amely a létező adottságait a semmitől különböző valóság szövetébe fonja. A lét a leggazdagabb tartalmú kifejezés, mert mindazt jelzi, ami a létezőben valamilyen módon megvan. Megjegyzendő, hogy Szent Tamás kissé következetlenül időnként a létet (lat. *esse*) is a létező (lat. *ens*) kifejezéssel jelöli.²⁹ Ilyenkor azonban a kifejezést nem névként, hanem melléknévi igenévként használja: azaz nem csupán a dolog érzékelhető és fogalmilag megragadható szféráját jelöli vele, hanem az azt fenntartó

és felülmúló létaktust érti rajta. A „létező” megnevezést a létaktus alapján adjuk – mondja.³⁰

A lényeg (lat. *essentia*) a létező legátfogóbb érthető szerkezete, vagyis az a létösszetevő, amely a dolgot azzá teszi, ami. A lényeg mint fogalmilag megragadható létmegnyilvánulás a meghatározásban fejeződik ki.³¹ Ha a lényeg abból a szempontból nézzük, hogy a tevékenység elve, természetnek (lat. *natura*) nevezzük.³² Más szempontból a lényeg a létteljességből való részesülés korlátozó elve. Az ember lényege például az, hogy értelmes lélek és anyag egysége, és az ember ennek az egységnek mértéke szerint részesül a lét teljességéből.³³

Aquinói Tamás azt tanítja, hogy a lényeg és a lét között valós különbség van, jóllehet e különbség nem olyan, mint a dolgok közti különbség. A lényeg az a lételv, „ami van” (lat. *quod est*), a lét pedig az, „ami által van” (lat. *quo est*).³⁴ A lényeg és a lét különbsége olyan, mint a befogadó és a befogadott különbsége.³⁵ E különbségre utal az is, hogy a lényegeket el tudjuk gondolni a valóságos (fizikai) létezésük nélkül: „bármely lényeg vagy mibenlét elgondolható anélkül, hogy gondolnánk valamit létezőről: el tudom ugyanis gondolni, mi az ember vagy a főnix, anélkül azonban, hogy tudnám, léteznek-e ezek a valóságban.”³⁶

A forma és az anyag

Aquinói Tamás átveszi Arisztotelésztől azt a tanítást is, amely szerint az érzékelhető létezők a forma és az anyag metafizikai létösszetevőiből állnak.³⁷

A forma (lat. *forma*) az a meghatározó lételv, amely az anyaggal együtt meghatározott fajúvá (emberré, növénné, ásvánnyá stb.) teszi a lényegét. Más szempontból a forma a megértés határpontja: amit a létezőből és a lényegből megértünk, az mindig a forma.³⁸ A forma tehát nem külalakot jelent, hanem érthető, belátható összefüggést vagy programot.

Az anyag (lat. *materia*) az a lételv, amelyet a forma határoz meg, s amelyet a forma visz valóságba.³⁹ Az anyag önmagában véve sem nem valami, sem nem semmi, hanem lehetőségi, képességi lét.⁴⁰ A minden forma híján levő anyagot Aquinói Tamás első anyagnak (lat. *materia prima*) nevezi. Ez az első anyag önmagában nem állhat fönn, hanem mindig csak valamilyen formával együtt fordulhat elő. Az anyag a formák hordozója és befogadója. Az anyag nem érthető, és csak a formával való kapcsolatában szerezhetünk homályos ismeretet róla.⁴¹ A formált anyagban, azaz a létezőben a formát megértjük, az anyagot érzékeljük.

Szent Tamás az anyagban jelöli meg az egyediség elvét (lat. *principium individuationis*). A maga fajában valamennyi forma mennyiségi szempontból végtelen, hiszen elvileg megszámlálhatatlanul sok egyedi létezőben lehetne jelen. Ugyanakkor egyetlen egyed sem meríti ki fájának tökéletességeit. Az egyedben ugyanis a forma korlátozott módon van jelen. A formát az anyag korlátozza: az anyag köti a formát meghatározott térhez és időhöz, és az anyag korlátozza a forma lehetőségeit. Minthogy a tiszta lehetőség, az első anyag (lat. *materia prima*) önmagában nem korlátozható, Szent Tamás a korlátozó elvet a „megjelölt anyagban” (lat. *materia signata*) látja. Megjelölt anyagon a mennyiségileg fémjelzett anyagot (lat. *materia quantitate signata*), azaz a meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyagot érti.⁴²

Ez a mennyiségi meghatározódás azonban ismét a formától ered. Valamennyi forma erő szerint (lat. *virtualiter*) tartalmazza az alacsonyabb rendű formák tökéletességeit: így valamennyi anyagi forma birtokolja a testté tevő forma tökéletességeit is.⁴³ Ezért az anyaggal egyesülő forma első hatásként „testivé” teszi az anyagot, s ez a mennyiségileg meghatározott anyag visszahatva a formára korlátozza és egyedivé teszi a szóban forgó formát.

Az érzékelhető létezők változását, mozgását Arisztotelész nyomán Szent Tamás is négy lételv (lat. *principium*), illetve négy ok (lat. *causa*) segítségével magyarázza. Szerinte is nyilvánvaló, hogy négy ok van: az anyagi ok (lat. *causa materialis*), a mozgató vagy létesítő ok (lat. *causa efficiens*), a formai ok (lat. *causa formalis*) és a cél mint ok (lat. *causa finalis*).⁴⁴ A változásban a maradandó létösszetevő az anyag. Ez a változás anyagi oka. A mozgató vagy létesítő ok a változás elindítója. A forma is a változás okai közé tartozik, amennyiben ez mindig valamiféle érthető szerkezet, amelyre a változás irányul. Az élőlények esetében ez a forma vagy program az élő létezőn belül van. A változás irányát a cél(ok) is befolyásolja, ami végett történik valami. – Hasonlattal megvilágítva: az alakatlan márványtömb a szobor anyagi oka; a szobrász az alkotás létesítő oka; a szobrász elgondolása, amelyet belevisz a márványtömbbe, a szobor formai oka; a szobor elkészülése pedig a cél-ok.

A valós és a lehetőségi lét

A valós és a lehetőségi lét a véges létezők két egymást föltételező lételve: nincsen olyan valóság, amelyhez ne kapcsolódna valamilyen lehetőség, s nincsen olyan lehetőség, amely ne tartozna valamilyen valósághoz.⁴⁵

A valós lét vagy valóság (lat. *actus*) mindaz, ami a létezőben ténylegesen megvan. Szent Tamás különbséget tesz az első és a második valóság között. Az első valóság (lat. *actus primus*) a forma, a második valóság (lat. *actus secundus*) a tevékenység.

A lehetőségi vagy képességi lét (lat. *potentia*) mindaz, ami nem ténylegesen, hanem csak lehetőség szerint van meg a létezőben. Kétféle képességi lét van: a befogadó képesség (lat. *potentia passiva*) és a tevékenységi képesség (lat. *potentia activa*). Így például a fában lehetőség szerint (*potentia passiva*) van meg Mercurius szobra, s a szobrásznak lehetőségi léte (*potentia activa*) van arra, hogy a szobrot kifaragja.

A szubsztancia és a járulékok

Az Arisztotelészt követő Aquinói Tamás szerint valamennyi konkrét létező szubsztancia és járulékok összetétele: nincsen olyan szubsztancia, amelynek ne lennének járulékai, és nincsen olyan járulék, amely ne tartozna valamilyen szubsztanciához.

A szubsztancia (lat. *substantia*) olyan valóságra utal, amely alatta áll (lat. *substat*) a járulékos tulajdonságoknak, azaz megalapozza azokat. Ezért a latin szó-

használatban hordozónak (lat. *substratum*) is nevezik. A szubsztancia azért lehet a járulékok hordozója, mert a járulékokkal ellentétben önmagában, önmaga által és a mással való lényegi egységet kizáró módon áll fenn (lat. *subsistit*). Ebből a szempontból „önmagában fennállónak” (lat. *subsistentia*) is mondjuk.⁴⁶ – A filozófus egyébként kétféle értelemben beszél a szubsztanciáról. Egyrészt a meghatározásban kifejezhető lényeket (például: élőlény mivolt, emberiség) érti rajta,⁴⁷ másrészt az önmagában fennálló létmódot, azaz az önmagában fennálló lényeg és lét egységét (például: élőlénynek lenni, embernek lenni).⁴⁸

A járulék (lat. *accidens*) olyasmire utal, ami nem önmagában áll fenn, hanem hozzájárul valamihez, és ehhez a valamihez tartozik. A filozófiai értelemben vett járulék mindig valamilyen szubsztanciához illeszkedik, és csak szubsztanciához tartozóan állhat fönn.⁴⁹ Szent Tamás Arisztotelészt követve kilenc járulékos lényeket, illetve létmódot sorol fel: mennyiség, minőség, viszony, birtoklás, idő, hely, helyzet, cselekvés és (el)szenvedés.⁵⁰ A járulék kifejezést is kétféle értelemben használja. Egyrészt olyan formát (lényeket) ért rajta, amelyet a máshoz tartozó, a másban való lét illet meg (például: kékszeműség, nagyfülűség). Másrészt a máshoz tartozó, a másban fennálló létmódot, a járulékos lényeg és lét egységét (például: kék szeműnek lenni, nagyfülűnek lenni) érti e kifejezésen.⁵¹

A transzcendentális tulajdonságok

Valamennyi létező igaz, jó és szép.⁵² E tulajdonságokat Aquinói Tamás transzcendenciáknak, a skolasztikusok pedig általában transzcendentális tulajdonságoknak (lat. *transcendentalia*) nevezik.⁵³ Az elnevezés alapja az, hogy ezek a tulajdonságok nem korlátozódnak a filozófiai értelemben vett nemek vagy fajok valamelyik csoportjára, hanem a korlátokat felülmúlva (latin eredetű kifejezéssel: transzcendálva) valamennyi létezőre jellemzőek. E tulajdonságok nem bővítik a lét megnevezés jelölte tartalmat, hanem arra utalnak, hogy a létező különféle képességeink tárgya lehet. Így valamennyi létező igaz (lat. *verum*), amennyiben érthető, megismerhető. Valamennyi létező jó (lat. *bonum*), amennyiben valamilyen vágy tárgya lehet. Hasonlóképpen: valamennyi létező szép (lat. *pulchrum*), amennyiben valamilyen alanyban a tetszés érzését válthatja ki. Minthogy a transzcendentális tulajdonságok nem bővítik a lét megnevezés jelölte tartalmat, hanem csupán annak különféle szempontjaira utalnak, a lét, az igaz, a jó és a szép fogalma fölcserélhető egymással.⁵⁴

A különféle létrendek

A különféle létrendeket Szent Tamás az önépítés és a tudatosság fokozatai alapján állapítja meg. E létrendek a következők: élettelen anyagi létezők, növényi vagy vegetatív létezők, állati létezők és emberi létezők.⁵⁵

A legalacsonyabb létrendet az élettelen anyagi létezők képviselik. Az élettelen anyagi létező forma és anyag egysége. Formája alapján csak átható (másra irányuló) tevékenységre

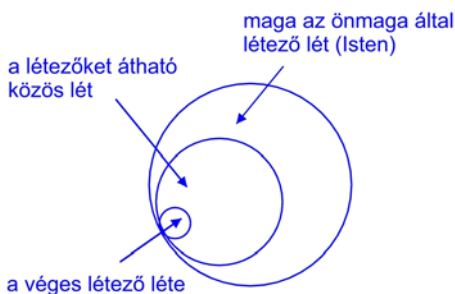
képes, és nincs tudata. – A következő fokon a növényi létezők állnak. A növény vegetatív forma (vegetatív lélek) és anyag egysége. A vegetatív forma alapján bennható (önszervező) tevékenységre képes, de a növény sem rendelkezik tudattal. – A növényi létrend fölött az állati létrend áll. Az állat érzéki forma (érzéki lélek) és anyag egysége. Az érzéki lélek alapján az állat önszervezésre képes, és az érzéki tudat jeleit mutatja. – Az állati létrend fölött az emberi létrend helyezkedik el. Az ember értelmes forma (szellemi lélek) és anyag egysége. Szellemi lelke alapján önmagát szervezi, éntudata van, és nyitott a lét teljességére.

A véges létezők létalapja

A véges létezők végső létalapját Aquinói Tamás a „maga az önmaga által fennálló lét” (lat. *ipsum esse per se subsistens*) kifejezéssel jelöli.⁵⁶ E létalap nem részesülés útján (nem valamiféle véges lényeg által korlátozott módon) birtokolja a létet, hanem Ő maga a lét teljessége.⁵⁷ Önmaga által létezik (latin eredetű szóval: szubzisztál). Ez egyrészt azt jelenti, hogy lényege erejében, feltétlen szükségszerűséggel van, másrészt azt, hogy önmagában és a más lételvvel való lényegi egységet kizáró módon áll fönn.⁵⁸ Lényege és léte nem különbözik: léte azonos lényegével.⁵⁹ E korlátlan létalap minden tökéletesség foglalta.⁶⁰ – Az anyag-forma összetettség hiányzik belőle, mert a létalap tiszta és minden szempontból végtelen forma.⁶¹ – A korlátlan lét tiszta valóság, és nincs benne lehetőségi lét.⁶² – E tiszta valóságban nincs szubsztancia-járulék összetétel. Szubsztanciának csak annyiban nevezhető, amennyiben önmaga által áll fenn.⁶³ – A minden létezőre érvényes transzcendentális tulajdonságok (az igaz, a jó és a szép) elsődleges és kiváló értelemben a véges létezők végtelenül tökéletes létalapjának jellemzői: a lét teljessége nemcsak igaz, hanem a belátás és a lét tökéletes egységeként az első és legfőbb igazság;⁶⁴ a végső létalap nemcsak jó, hanem az önmagát birtokló végtelen jóság, azaz a legfőbb boldogság;⁶⁵ s nemcsak szép, hanem a saját végtelen szépségében gyönyörködő valóság.⁶⁶ – Ezt a minden szempontból végtelen és tökéletes létalapot Szent Tamás Istennek nevezi.

A részesülés

Szent Tamás háromféle értelemben beszél a létről: különbséget tesz az önmaga által fennálló végső létalap, a létezőket átható közös lét (lat. *esse commune*) és a véges létező léte között. Az önmaga által fennálló létalap és a belőle származó lét kapcsolatát a részesülés (lat. *participatio*) fogalmával jellemzi. Szerinte Isten maga a lét, illetve az önmaga által fennálló lét (lat. *ipsum esse per se subsistens*).⁶⁷ Erről az isteni létről mondja: maga a lét a végső valóság, belőle részesülhet minden, Ő maga



azonban semmiből sem részesül.⁶⁸ Ez elsősorban azt jelenti, hogy „az isteni lét nem azonos a közös léttel” (lat. *divinum esse non est esse commune*). Az utóbbi ugyanis csak az Istenből való részesülése alapján nevezhető létnek.⁶⁹ Ugyanez vonatkozik természetesen a véges létező léteire is: ez is csak az isteni létből való részesülés alapján állhat fenn. – A részesülés nem fizikai, hanem szellemi természetű folyamat. Hasonlattal megvilágítva: a tanuló sem fizikailag részesül a feltárt igazságból, hanem szellemileg. Ezért a végső létalap nem lesz „kevesebb” azáltal, hogy a közös lét, illetve a véges létezők részesülnek belőle. Az általunk birtokolt igazság sem sérül azáltal, hogy megosztjuk másokkal. A részesülés mértékét a létező lényege szabja meg.⁷⁰ A részesülés révén a véges létező a végtelen lét korlátozott hasonmásává, utánzójává válik.⁷¹

Minthogy a véges létezők csak részesülnek a létből, és lényegileg különböző fokozatokban birtokolják a létet, a lét kifejezést csak analóg (hasonló, átvitt) értelemben állítjuk a lét teljességéről és az egymástól lényegileg különböző létezőkről. Elsődleges értelemben az önmaga által fennálló lét teljességét nevezzük létnek. Másodlagos értelemben a véges létezők létét is létnek nevezzük, de az analógia itt is érvényes: a különféle létezők ugyanis nem azonos módon részesülnek a lét teljességéből.

4. Szent Tamás filozófiai istentana

Aquinói Tamás Isten létét filozófiailag bizonyítható tételnek tartja, és úgy gondolja, hogy bölcseleti megfontolások segítségével az isteni természet is leírható.

A filozófiai bizonyítékok erejét azonban nem túlozza el, hiszen azt állítja, hogy az isteni dolgok megismerésében még akkor sem felesleges a hit, ha értelmileg beláttunk valamit ezekből.⁷² – Érvei védelmében kiindulásként azt hangsúlyozza, hogy a filozófiai istenérvek nem légüres térben mozgó logikai játékok, hanem az Istenre vonatkozó vallási tapasztalat értelmezései. Szerinte ugyanis a „túlhaladásban” (lat. *excessus*) az emberi lélek mindig „tud” Istenről.⁷³ Ezt a tudást burkolt istenismeretnek nevezi.⁷⁴ Ezzel arra utal, hogy a túlhaladásban Isten nem fogalmilag elérhető tárgyként jelentkezik, azaz a reá irányuló tapasztalat nem hasonlítható a véges és tárgyi létezők megtapasztalásához.

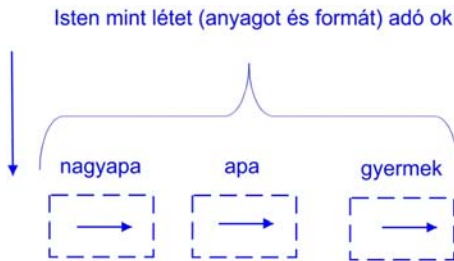
A *Summa Theologica* című művében röviden bemutat öt istenbizonyítékot.⁷⁵ Ezek együttesét ő maga az Istenhez vezető öt út (lat. *quinque viae*) névvel illeti. Az „öt út” mellett azonban a szellem dinamizmusából és az erkölcsi kötelezettségéből kiinduló istenértv körvonalait is fölfedezhetjük Szent Tamás más műveiben.

Az öt út első tagja a mozgásból vett istenértv. Ebben az érvtben Aquinói Tamás a mozgás tényéből indul ki. Mozgáson a változást, azaz a lehetőségi lét megvalósulását érti. Alapelvek tartja, hogy mindazt, ami mozog, más mozgatja (a lehetőségi létet mindig valamilyen valóság viszi megvalósultságra). A mozgatók és mozgatottak kétféle sorát különböztethetjük meg. A járulékosan összekapcsolódó mozgatók (horizontális) sorát az érzékelhető létezők

alkotják. Ebben a sorban elvileg a végtelenbe mehetünk. A lényegileg alárendelt mozgatók (vertikális) sorát érzékfeletti valóságok alkotják. Példa: a magzat fejlődésének érzékfeletti okai: az anyai szervezet logikája, az ökológiai rendszer mint program, a naprendszer logikája stb. Ebben a sorban nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk az első mozdulatlan mozgatóhoz, akit Istennek nevezünk.



A második istenérvben a létesítő okok sorának vizsgálatából indul ki. Kétféle oksági sort különböztet meg. A tág értelemben vett létesítő okok, azaz a mozgató okok horizontális sorát e világi létezők alkotják. E létezők jellemzője az, hogy mindegyikük csak változtat, de egyikük sem ad létet (együkük sem teremti az anyagot és a formát). A szoros értelemben



vett létesítő okok vertikális sorát transzcendens valóságok kell hogy alkossák. Létet adni, a szó szoros értelmében teremteni azonban csak a feltétlen valóság képes. Ezt a feltétlen valóságot első oknak vagy Istennek nevezzük. – Az ábrán látható, szaggatott vonallal rajzolt téglalap az ember filozófiai értelemben vett anyagát, míg a folyamatos vonalú nyíl a formát (a lelket) szimbolizálja.

A harmadik istenérvben azokból az esetleges valóságokból indul ki, amelyeket pusztulásra képes létezőknek nevezünk. Megállapítja, hogy e valóságoknak szükségszerű alapon kell gyökerezniük. Belátható ugyanis, hogy ha valamennyi létező és ezek valamennyi létösszetevője pozitív módon irányulna a pusztulásra, akkor most semmi sem lenne a világból – kell tehát lennie szükségszerű valóság(ok)nak is. A feltételesen szükségszerű metafizikai alapok (első anyag, angyalok) sorában azonban nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk a feltétlenül szükségszerű alaphoz. Feltételesen szükségszerű mindaz, ami megvan, mert Isten szabadon megteremtette létfeltételeit. Az ilyen létalapok annyiban szükségszerűek, hogy ha megvannak, lehetetlen, hogy ugyanakkor ne létezzenek. Feltétlenül szükségszerű alapjukat Istennek nevezzük.

A negyedik istenérvben Szent Tamás a tökéletességi fokozatokból indul ki. A transzcendens tulajdonságok (igaz, jó, szép) és az egyszerű tökéletességek (bölcsség, erkölcsösség, nemesség stb.) a világban korlátozott módon és fokozatokban fordulnak elő. Ez azért meglepő, mert e tulajdonságok önmagukban nem utalnak semmiféle korlátra. A fokozatokat mindig valamiféle feltétlen eszményhez igazodva állapítjuk meg. E feltétlen eszménynek valóságosnak kell lennie, mert csak ezzel a feltételezéssel magyarázhatjuk, hogy tudunk arról: az említett tulajdonságok csak korlátozott módon fordulnak elő a világban. A feltétlen eszményi valóságot, az igaz, a jó, a szép, az erkölcsös stb. tökéletes egységét Istennek mondjuk.

Az ötödik istenérvhez a dolgok célirányos tevékenységét veszi alapul. A természet világában belső és hierarchikus célirányosság jut érvényre, amennyiben az értelem híján levő létezők mind egyenként, mind egymással együttműködve a rend kialakításán és fenntartásán

fáradoznak. A célirányos tevékenységre a véletlen, a dolgok egyedi természete és a törvények nem adnak elégséges magyarázatot. Ezért a célirányos tevékenység magyarázatához „szándékos” irányítást kell föltételeznünk. Minthogy a természeti létezők nem rendelkeznek értelemmel, célirányos tevékenységüket csak Isten föltételezésével magyarázhatjuk.

A szellem dinamizmusából vett istenérvben Szent Tamás abból a tényből indul ki, hogy az ész és az akarat természetes vágya (a két képesség tudattalan lendülete) a végtelen létre, az igaz és a jó feltétlen egységére irányul.⁷⁶ Minthogy a természetes vágy nem lehet hiábavaló, a feltétlenül igaz és jó egységének, azaz Istennek léteznie kell.⁷⁷

Az erkölcsi kötelezettségből kiinduló istenérv alapja az a tény, hogy lelkiismeretünk feltétlen kötelezettséget ró ránk.⁷⁸ A lelkiismeret szavában jelentkező erkölcsi kötelezettség az objektív és egyetemes érvényű természeti törvény konkretizálása.⁷⁹ A természeti törvény alapja azonban csak a személyes Isten lehet.⁸⁰

Aquinói Tamás szerint bölceletileg nemcsak Isten léte igazolható, hanem Isten természete is leírható. Abból a megfontolásból indul ki, hogy az okozat valamiképpen hasonlít létesítő okára: ezért a világ adottságaiból (mint okozatokból) következtetni lehet a létrehozó ok tulajdonságaira. Hangsúlyozza azonban azt is: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Ő felülmúlja mindazt, amit belátunk róla.”⁸¹ Az isteni lényeg túlszárnyalja valamennyi fogalmunkat, és a rá vonatkozó nevek csak tökéletlenül jelzik természetét. Isten felfoghatatlan és kimondhatatlan valóság.⁸² Ezért az isteni természetet bemutató beszéd sosem lehet egészen világos: az Isten tulajdonságaira vonatkozó állításaink nem egyértelműek, nem többértelműek, hanem analóg jellegű kijelentések.⁸³

Szent Tamás kétfajta analógiát ismer. Az egyik a viszonyok hasonlóságán alapuló analógia (lat. *analogia proportionalitatis*). A szem például úgy viszonyul a fizikai látáshoz, mint a szellem a szellemi látáshoz. Ezért a szemről és a szellemről analóg módon mondjuk, hogy lát. Ezt az analógiát használjuk, amikor például Istent fénynek vagy oroszlánnak nevezzük.⁸⁴ A másik analógia a részarányossági analógia (lat. *analogia proportionis*), amelyet a skolasztikusok tulajdonító analógiának (lat. *analogia attributionis*) is neveztek. Ennek alapja az, hogy egymástól lényegileg különböző valóságok vonatkozásban állnak egyvalamivel. Így például az ember arcszíne, az étel és az orvosság vonatkozásban van az ember egészségével. Az orvosságról, az ételről, az arcszínről és az emberről analóg módon mondjuk, hogy egészséges. Ezt az analógiát használjuk, amikor Istenről és a véges létezőkről a létet, a jóságot, a bölcsességet stb. állítjuk.⁸⁵

Óvatosságra intő megjegyzéseit követően Aquinói Tamás filozófiai szempontból mutatja be Istent, illetve az isteni természetet.

Isten tiszta valóság (lat. *actus purus*), akiben nincs lehetőségi lét.⁸⁶ Ő az önmaga által fennálló lét, aki személyszerű valóság.⁸⁷ Lényege erejében birtokolja létét, s léte azonos lényegével. Korlátlanul tökéletes lény, aki minden szempontból ténylegesen végtelen. Isten változatlan. A változására utaló bibliai kifejezéseket metaforáknak kell tekintenünk. Örökkévalósága időfelettség: a határtalan életnek egyszerre való és tökéletes birtoklása.⁸⁸ Isten áthatja a világot (lat. *immanens*: benne maradó), ugyanakkor felül is múlja azt (lat. *transcendens*: a

világon túllépő). Ő jelen van minden dologban, és pedig bensőleg – mondja Szent Tamás.⁸⁹ Ez nem azt jelenti, hogy azonosul a világ létezőivel: Ő ugyanis ahhoz hasonlóan van jelen a világban, mint ahogyan a fény átsugárzik az áttetsző üvegen anélkül, hogy a fénysugár üveggé válna.⁹⁰ Isten a dolgok létben tartója. Ez a létben tartó isteni tevékenység a teremtettség tevékenység „folytatódása”.⁹¹ Együttműködik teremtményei tevékenységével. Az isteni együttműködés (lat. *concursum divinus*) nem más, mint az az isteni hatás, amely a teremtmény saját (autonóm, az ember esetében: szabad) működését lehetővé teszi.⁹² Isten mindentudó: a jövőben bekövetkező szabad emberi tetteket is örök jelenében látja, ezért tudása nem befolyásolja az ember szabad döntéseit.⁹³ Ő mindenható lény, azaz mindent létre tud hozni, ami nem tartalmaz önellentmondást.⁹⁴ Isten gondviselő személy. A gondviselés (lat. *providentia*) Istennek a világra vonatkozó terve, amelyet mindentudásával gondol el, és amelyet a teremtmények önállóságát biztosító akaratával valósít meg.⁹⁵

5. A teremtetett világ

A világ létezőinek esetlegessége (vagyis az a tény, hogy e létezők nem hordozzák önmagukban létük és mibenlétük teljes magyarázatát) arra utal, hogy a kozmosz teremtetett valóság. Isten szabadon és a semmiből teremtetette a világot abban az értelemben, hogy nem használt föl meglévő alapanyagot a világ megformálásához, hanem saját létéből részesítette teremtményeit.

Valamennyi e világi létező forma és anyag összetétele. A forma az, amit a létezőből megértünk, az anyag pedig az, amit érzékelünk. A létrendeket tárgyalva láttuk: a létezők hierarchiáját Szent Tamás annak alapján állapítja meg, hogy a létezők formája milyen mértékben uralkodik az anyagon, vagyis hogy a létezők milyen mértékben képesek az önépítésre és az önmagukhoz való visszatérésre.⁹⁶

Szent Tamás szóhasználatában a természet (lat. *natura*) egyrészt a létezők metafizikai lételvét (formáját vagy lényegét) jelenti, másrészt a rendszert alkotó érzékelhető létezők összességét. A forma a mozgás és a tevékenység elve: a világ létezői formájuk alapján képesek a rájuk jellemző mozgásra és tevékenységekre. Minthogy a természeti létezők meghatározott célokra irányulnak, formájuk (azaz természetük) céljukat is körvonalazza.⁹⁷ Céljuk az érthető szerkezet (a program) átadása, az önmegvalósítás és az univerzum rendjének fenn-tartása.⁹⁸ Szent Tamás a természet egészét élőlényhez hasonlítja, amelyben a részek az egészért vannak, és az egész logikája visszahat a részekre.⁹⁹ Megjegyzi azonban azt is, hogy a világmindenség célirányos folyamatai nem zárják ki az anyag határozatlanságából és a természeti okok alkalmi találkozásából adódó véletleneket.¹⁰⁰ Ebben az állításában azt feltételezi, hogy Isten a véletlenszerű tömegjelenségek felhasználásával, azaz a játék logikája alapján teremtetette és tartja fenn a világot.

A természeti létezők egyik alapvető jellemzője a mozgás. Mozgáson (lat. *motus*) Szent Tamás a változást érti. Így szerinte a mozgás a lényegi változás (a keletkezés és a pusztulás), a mennyiségi változás (a növekedés és a fogyás), a járulé-

kos minőségi változás (a szín, a hang stb. változása) és a hely-, illetve a helyzet-változtató mozgás.¹⁰¹ Ezekhez hasonlóan mozgásnak tekintendők az ész és az akarat különféle műveletei is.¹⁰²

A mozgás „a lehetőségi létnek mint lehetőségi létnek a megvalósulása”.¹⁰³ „Mozgatni ugyan is nem más, mint valamit lehetőségi létből megvalósult létbe vezetni.”¹⁰⁴ A megvalósulás kifejezéssel azt jelöljük, hogy a létezőnek képességi léte kerül megvalósulásba; a „lehetőség mint lehetőség” kifejezés pedig arra utal, hogy a mozgás nem csupán valamiféle lehetőség megvalósultsága, hanem valósulási folyamat.¹⁰⁵

Szent Tamás a Filozófust követve elemzi az idő (lat. *tempus*) fogalmát. A világ teremtését illetően úgy véli: csak a hitből tudjuk, hogy Isten véges idővel ezelőtt teremtette a világot, de ezt az igazságot filozófiailag nem lehet bizonyítani.¹⁰⁶

Az idő fogalmáról a következőket tanítja: „az idő a változás mértékszám a megelőző és a következő szerint”. Az idő a mozgás észlelésén és mérésén alapuló alanyi képzet: „ami az időben mintegy materiális elem, az a mozgásban alapozódik, tudniillik az előbb és az utóbb; ami pedig formális elem, az a számláló lélek műveletében teljeseedik be, amiért is a Filozófus a Phüszika IV. könyvében azt állítja, hogy ha nem volna lélek, nem volna idő.”¹⁰⁷ Az idő valamiképpen azonos a mozgással, mert ha mozgást észlelünk, időt is észlelünk, és fordítva is ez a helyzet.¹⁰⁸ Az idő mégsem azonos a mozgással, mert a mozgások adott rendszeren belül különböznek egymástól, az idő azonban e rendszeren belül nem lehet gyorsabb vagy lassúbb. A tér és az idő fogalmának összekapcsolása nem idegen Szent Tamástól. Azt állítja ugyanis, hogy ha a mozgásban a folytonosságot nézzük, a térrel mérjük, ha pedig az egymásra következést vesszük figyelembe, a mozgást az idővel mérjük.¹⁰⁹

Aquinói Tamás a tér fogalmának leírásában is Arisztotelészt követi. A tér (lat. *spatium*) a helyek együttesén alapuló képzet. A hely (lat. *locus*) a körülzáró test első mozdulatlan határa a körülzárttal szemben (példa: a folyóvízben úszó hajó a két „mozdulatlan” part határolta helyen van). A tér a körülzáró test határfelületei között lévő lemérhető távolságok együttese, illetve e távolságok képzele.¹¹⁰

A világmindenség tere nem azonos a mindenség fizikai anyagával, hanem ennek jellemzője.¹¹¹ A filozófus a végtelen kiterjedést ellentmondásos fogalomnak tartja. Ezt többek között így indokolja: valamennyi testnek határfelülettel kell rendelkeznie, és ez a végtelen test esetében nem lehetséges. Ezt az érvelést azonban ő maga sem tartja túlságosan meggyőzőnek.¹¹²

Szaktudományos szempontból Szent Tamás az arisztotelészi világszemléletet vallja magáénak, de az ókori világgépet nem tartja megváltoztathatatlanak. Arisztotelész egyik művének kommentárjában megjegyzi, hogy az égi jelenségek magyarázatára esetleg olyan új elméleteket is lehet majd találni, amelyeket az emberiség pillanatnyilag még nem ismer.¹¹³

6. Szent Tamás antropológiája

Az ember értelmes forma (szellemi lélek, önmagáról tudó dinamikus program) és anyag (homályos, nem érthető lehetőségi lételv) egysége. A forma és az anyag két metafizikai lételv, amelyek együttesen alkotják a konkrét embert,

akinek testi és szellemi megnyilvánulásai vannak. A lélek mint a test formája önmagában véve nem ember.¹¹⁴ A lélek beteljesülése, tökéletessé válása végett egyesül az anyaggal. Önmagában véve csak majdnem önmagában fennálló (lat. *quasi subsistens*) valóság. Az anyag sem állhat fönn önmagában, hanem a lélekkel együtt alkotja a konkrét embert. A halál pillanatában, a lélek eltávozásával a test is megszűnik, mert a lélek helyébe alacsonyabb rendű forma kerül. Ezért mondja Szent Tamás: a halott (a volt) test számszerűen nem ugyanaz, mint az élő.¹¹⁵

A lélek valóságát az öntudat tárja föl: az öntudatban ugyanis a cselekvő ész megvilágított módon van jelen önmaga számára.¹¹⁶ A lélek természetére azonban csak tevékenységeiből lehet következtetni.

A lélek jellemzői: a) A lélek a test formája, vagyis az emberi létező érthető szerkezete, felépítésének és működésének logikája.¹¹⁷ b) A lélek az anyagtól viszonylag független alap. Erre az utal, hogy vannak olyan tevékenységei (szellemi belátás, akarás), amelyekben nem szorul rá az anyagra.¹¹⁸ c) A lélek szellemi alap. A szellem (lat. *mens, spiritus*) a lélek közvetlen jelenléte önmagánál és nyitottsága a lét teljességére. Szellemisségét a lélek az ész képességének köszönheti.¹¹⁹ d) A lélek egyszerű alap. Az önmagukra visszahajló összetett valóságok csak egyes részeikben lehetnek jelen más részeik számára. Az önmagáról tudó ész azonban teljesen, osztatlanul és tudatosan van jelen önmaga számára.¹²⁰

A lélek képességei által fejti ki tevékenységét. A képességek (lat. *potentiae*) a lélek járulékos formái és tevékenységének közvetlen elvei. Az ember lelki képességeinek három nagy csoportja: a vegetatív, az érzéki és az értelmi képességek.

A lélek vegetatív szintű képességei: a táplálkozás, a növekedés és a szaporodás képessége.¹²¹ – Az érzéki szintű képességek: a külső érzékek, a belső érzékek (a központi érzék, a képzelőerő, az emlékezet és a gondolkodási erő), az érzéki törekvőképesség és a mozgatóképesség.¹²²

A lélek értelmi vagy szellemi képességei: az ész (lat. *intellectus*) és az akarat (lat. *voluntas*).¹²³ – Az ész képessége biztosítja a lélek számára az én- vagy öntudatot, az érthető összefüggések belátását és a lét teljességére való nyitottságot. Bár szóhasználatában nem mindig következetes, Szent Tamás többnyire különbséget tesz az emberi szellem két működési módja között. A fokról fokra előrehaladó (latin eredetű szóval: diszkurzív) és következtető szellemet értelemnek (lat. *ratio*) nevezi, az egyszerűen belátó szellemet pedig az ész (lat. *intellectus*) kifejezéssel illeti. – Az akarat értelmes törekvőképesség, amelynek tárgya az ész bemutatja jó.¹²⁴ Az akarat a szabad önmeghatározás képessége.¹²⁵ Szabadságának alapja az, hogy csak a végtelen jóra (Istenre) irányul szükségszerűen, s így a véges értékektől el tud szakadni.¹²⁶ Az akarat természetes (azaz nem tudatos) vágya Istenre irányul, s ha az ember tudatos döntéseiben is ezt a természetes irányulást követi, a szó legteljesebb értelmében szabad. Ezért mondja a filozófus: minél közelebb van a teremtmény Istenhez, annál inkább önmaga meghatározója, azaz annál inkább szabad.¹²⁷

Míg Szent Tamás az embernél alacsonyabb rendű élőlények létrejöttének magyarázatában elfogadni látszik a fejlődésméleletet, az ember, illetve az emberi

lélek eredetének kérdésében a fixista kreacionista felfogás felé hajlik. A fixista jelző azt a felfogást jelenti, amely szerint a különféle fajokat Isten szilárd, változhatatlan (lat. *fixus*) formákban teremtette meg. A kreacionista szó a latin *creatio* (teremtés) szóból származó és az isteni teremtésre utaló kifejezés. Az ágostoni elgondolást követve Tamás elfogadja, hogy az alacsonyabb rendű élőlények az élettelen anyagból fejlődtek ki az ég erejének (a kozmikus rendszerek logikájának, működési elveinek) hatására. Az első ember testének és lelkének eredetét mégis közvetlen isteni teremtéssel magyarázza.

Nem tartja kizártnak, hogy az első ember teste (a szellemi lélek befogadása előtti lény formája) valamiféle fejlődés eredménye.¹²⁸ Azt a feltevést is elfogadja, hogy az utódoknak a szellemi lélek befogadására alkalmas testét a szülők „vezetik elő” az anyag lehetőségeiből. Ám határozottan vallja: az utódok lelkét (s így a lelkek emberi szintű vegetatív és érzéki képességeit is) közvetlenül Isten teremti.¹²⁹ Úgy véli: a szellemi lelkét Isten csak valamiféle fejlődési folyamat végén helyezi bele a magzatba. Ezért mondja: a magzat először növényi életet él, majd állati életet, s végül a közvetlen isteni beavatkozásnak köszönhetően emberit.¹³⁰ – Ezt a feltevést nevezzük a fokozatos vagy az „egymás utáni lelkesítés” (lat. *animatio successiva*) hipotézisének.

Az ember halhatatlanságának kérdését Szent Tamás a lélek halhatatlanságának oldaláról közelíti meg.

Egyik érve abból indul ki, hogy a lélek majdnem önmagában fennálló valóság, s így nem pusztul el szükségszerűen a test halálával.¹³¹ Másik érvében abból kiindulva, hogy a természetes vágy nem lehet hiábavaló,¹³² a filozófus a létben maradás vágyát is a halhatatlanság igazoló jelének tekinti. – Szent Tamás azonban nem csupán a lélek, hanem az egész ember halhatatlanságáról is beszél. Ennek filozófiai igazolását elsősorban abban látja, hogy az anyagtól elvált lélek (lat. *anima separata*) is megőrzi a természetes hajlamát a testtel való egyesülésre. Másrészt arra utal, hogy a természetes vágygal kívánt boldogság feltételezi a léleknek a testtel való egyesülését.¹³³

Szent Tamás azt tanítja, hogy valamennyi ember személy, vagyis értelmes természetű, önmagában fennálló, a lényegi egyesülést kizáró, megismételhetetlenül egyedi lét. A személy (lat. *persona*; *hypostasis*) ontológiai gyökere az „önmagában fennállás” (lat. *subsistentia*) tökéletessége, amely az egyedi értelmes természetet (a forma és anyag egységét) közölhetetlenné, utánozhatatlanná és kiváló méltóságúvá teszi. Aquinói Tamás három szempontból is jellemzi a személy fogalmát.

Első megközelítésben: a személy közölhetetlen lét.¹³⁴ A személyt nem lehet felvenni, átruházni vagy más személybe beolvasztani.¹³⁵ Minden emberi személy megismételhetetlen, pótolhatatlan és kiváló méltósággal rendelkező valóság.¹³⁶

A második megközelítésben: a személy az ész és a szabad akarat képességével rendelkező valóság.¹³⁷ Az ész és a szabad akarat képességével együtt jár a felelősség: a személy olyan valóság, aki erkölcsi és jogi szempontból felelős tetteiért.

A harmadik megközelítésben: a személy Istent és más emberi személyeket föltételező valóság, aki szabad önközlésre és szeretetre képes. Elsősorban a személyes Isten felé irányuló

lény.¹³⁸ Kibontakozása, azaz a lélektani értelemben vett személyiségének létrejötte azonban nemcsak Istent, hanem emberi személyek jelenlétét is feltételezi.¹³⁹ A személy velejárója a szabad önközlés (lat. *communicatio*) képessége. Ez az önközlés nem áll ellentétben a személy közölhetetlenségével, mert az önközlésben nem személyiségének elidegeníthetetlen magvát vagy alapját adja át a másik személynek, hanem lélektani értelemben vett személyes világából ajándékoz valamit a másinak. A szabad önközlés legalapvetőbb formája a szeretet (lat. *charitas, dilectio*), vagyis az a magatartásforma, amely a másik ember önmegvalósítását, szabad kibontakozását igenli és mozdítja elő. Szent Tamás azt is hangsúlyozza, hogy a szeretet gyakorlása csak az Istennel való kapcsolat alapján és csak más személyek közösségében lehetséges.¹⁴⁰ A szeretet extatikussá (önmagából kilépővé) és dialogikussá (párbeszédet folytatni tudóvá) teszi a személyt: a szerető lény saját világával ajándékozza meg a másikat, s közben részesül a másik személyes értékeiből.¹⁴¹

7. Szent Tamás társadalomfilozófiája

Aquinói Tamás Arisztotelészt követve állítja: „az ember természete szerint társadalmi lény”.¹⁴² Kibontakozásához testi és lelki szempontból egyaránt mások segítségére és jelenlétére szorul.

A társadalmi léthez hasonlóan az állam és a kormányzat is az ember természetes igényeiből fakadó intézmény. Az állam (lat. *civitas; politia*) „az emberek valamiféle társadalmi kötélekkel egybefűzött sokasága, amely a valódi erény által válik boldoggá.”¹⁴³ Az állam feltételezi a kormányzatot. Miként az élőlény teste is alkotórészeire bomlana, ha eltávozna belőle az egységesítő, irányító elv (a lélek), ehhez hasonlóan a társadalom is önző és saját céljait követő egyedekre bomlana a köz javát (lat. *bonum commune*) szem előtt tartó kormányzat nélkül.¹⁴⁴

Az alkotmányformák (kormányzati formák) osztályozásában Szent Tamás szintén Arisztotelészt követve tanítja: három jó kormányzati típus van, és három rossz. A jó kormányzati típusok: a törvénytisztelő demokrácia, az arisztokrácia és a monarchia. A rossz típusok: a demagóg és felelőtlen demokrácia (anarchia), az oligarchia és a zsarnokság. A legrosszabb a zsarnokság, és a legjobb a monarchia.¹⁴⁵ Minthogy azonban nehéz jó uralkodót találni, a gyakorlatban leginkább a korlátozott vagy alkotmányos monarchia használható.

Jóllehet végső fokon minden politikai hatalom Istentől ered, az uralkodónak még sincs abszolút hatalma, mert elmozdítható, ha nem a nép érdekeit képviseli. Az uralkodónak csak annyiban törvényes a hatalma, amennyiben alattvalói érdekében jár el.¹⁴⁶ A zsarnok meggyilkolását Szent Tamás nem tartja helyesnek, mert véleménye szerint ebből még nagyobb bajok származhatnak. Ugyanakkor a hatalmával visszaélő uralkodó elmozdítását törvényes dolognak tekinti.¹⁴⁷

A társadalom életét törvényeknek kell irányítaniuk. A törvény (lat. *lex*) „a közjóra irányuló és értelmes rendelkezés, amely attól ered, akinek feladata, hogy a közösség gondját viselje.”¹⁴⁸

Négyfajta törvény van: az örök törvény, a természeti törvény, az isteni pozitív törvény és az emberi pozitív törvény. „Az örök törvény nem más, mint az isteni bölcsesség terve, amennyiben ez minden tevékenység és mozgás irányelve.”¹⁴⁹ A természeti törvény az értelmes emberi természetben gyökerező törvénytudat, vagyis az emberi természettel adott hajlamok tényleges ismerete és igénye: „a természeti törvény nem más, mint az ember számára természettől adott ismeret, amely arra vezérli őt, hogy megfelelően cselekedjék a neki sajátos tevékenységekben.”¹⁵⁰ Az isteni pozitív törvények a kinyilatkoztatásban megfogalmazódó törvények. Az emberi pozitív törvények az ember által alkotott és kihirdetett szabályok.

A társadalom életét jogrend szabályozza. A jog erkölcsi erő arra, hogy birtokoljunk olyasvalamit, ami igazságosan kijár nekünk, illetve erkölcsi erő arra, hogy követeljünk, megtegyünk vagy ne tegyünk meg valamit mások beavatkozásától szabadon. A jog az erkölcsi kötelezettségben gyökerezik. Az erkölcs kötelezettséget ró ránk. Ebből azonban logikusan következik, hogy indokoltan követelhetjük a kötelesség teljesítéséhez szükséges eszközöket és feltételeket.

A jog két fajtája: a természetjog és a pozitív jog. Szent Tamás a következő módon vezeti le a természetjog érvényét: „ha valakit természetszerűen illet meg valami, szükséges, hogy természetszerűen illesse meg az is, ami nélkül ez a valami nem jöhet létre... Az embert azonban természete szerint illeti meg, hogy társas lény... Mindaz tehát, ami nélkül az emberi társadalom nem maradhat fenn, természetszerűen illeti meg az embert. Ilyen például az, hogy tiszteltetben tartsuk más tulajdonát, s tartózkodjunk a jogtalanságoktól.”¹⁵¹ A pozitív jog a tételes, a megfogalmazott és az emberi közmegegyezésen alapuló jog.¹⁵²

Az állam és az egyház kapcsolatát tárgyalva Szent Tamás megjegyzi, hogy az állam is tökéletes társaság (lat. *communitas perfecta*). Ez azt jelenti, hogy rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyekkel célját elérheti.¹⁵³ Az állam célja a boldog és erényes élet megvalósítása a földön. Az ember végső célja azonban nem a földi boldogság és nem az erény, hanem a személyes találkozás Istennel a halál után. Végső céljának elérésében csak a másik tökéletes társaság, azaz csak Krisztus egyháza segítheti. Ebből a szempontból tehát az állam alárendlődik az egyháznak.¹⁵⁴

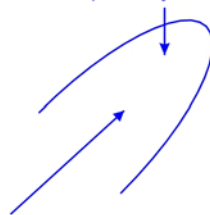
8. Szent Tamás erkölcsfilozófiája

Aquinói Tamás etikája eudaimonisztikus etika, mert az erkölcsös életet Arisztotelészhez hasonlóan a boldogság (gör. *eudaimonia*) elérési feltételének tekinti. Etikája mégis lényegesen különbözik Arisztotelész etikájától, mert szerinte az ember végső boldogsága csak a személyes Istennel való találkozásban valósulhat meg a halál után. Az emberi természet (az ész és az akarat) természetes vágygal irányul Istenre.¹⁵⁵ Az embernek természetes hajlama van arra, hogy kövesse eszének és akaratának természetes vágyát. Ezért az ember erkölcsi lény, hiszen az erkölcs (lat. *mos*) „valamiféle természetes vagy csaknem természetes hajlam valami megtételére”.¹⁵⁶ Akkor él erkölcsösen, ha követi természetének alapirányulásait. Minthogy az ész és az akarat alapirányulásai Istenre mutatnak,

Szent Tamás etikája perszonalisztikus erkölcs-tan: az erkölcsös élet nem rideg normák vagy eszmék követésében áll, hanem a személyes Isten hívására adott személyes válaszban.

Az emberi személyhez szóló isteni hívás az erkölcs alapvető normáiban fejeződik ki. Ezek: a helyes irányultságú ész, az erkölcsi alapelvek készség szerinti birtoklása és a lelkiismeret.

a személyünkre vonatkozó isteni elgondolás hajlam (lat. mos) formájában



a hajlamot feltáró és helyeslő ész (lat. recta ratio)

A helyes irányultságú ész (lat. *recta ratio*) az erkölcsiség alapvető normája: „ha a cselekvés tárgya olyasmit tartalmaz, ami megfelel az ész rendjének, a cselekvés fajilag jó lesz, mint amikor például alamizsnát adunk a rászorulóknak. Ha azonban olyasmit tartalmaz, ami ellene mond az ész rendjének, akkor fajtáját illetően rossz tetté lesz, mint például a lopás.”¹⁵⁷ Az ész annyiban helyes (lat. *recta*), amennyiben Istenre irányul. A helyes ész a természeti erkölcsi törvény tudati oldala, vagyis az Isten felé mutató hajlamokat föltáró és igenlő ész.

Az erkölcsi alapelvek készség szerinti birtoklását Szent Tamás a görög eredetű *synthesis* kifejezéssel (gör. *szüntéreszisz*: megőrzés) jelöli.¹⁵⁸ Az értelmes emberi természet készség szerint birtokolja a legfőbb etikai alapelveket (tedd a jót, kerüld a rosszat; nevelj föl utódaidat; ne ölj; stb.). Az alapelvek fölismerése és megfogalmazása azonban fejlődést és társadalmi közvetítést is feltételez.

A harmadik norma a lelkiismeret (lat. *conscientia*). A latin szó jelentése: együtt vagy egyszerre tudás. A kifejezés arra utal, hogy a lelkiismeretben az emberi ész egyszerre tud a követendő erkölcsi törvényről és arról a cselekedetéről, amelyet megtett vagy megtenni szándékozik. Az együtt-tudás alapján képes minősíteni tettét. Erre utal Szent Tamás is, amikor azt mondja: a lelkiismeret a cselekedet erkölcsi minőségéről alkotott gyakorlati ítélet.¹⁵⁹ Meggyőződése szerint a biztos lelkiismeret szavát mindig követni kell. Ezt még a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret esetében is érvényesnek tartja.¹⁶⁰

Általánosságban véve erkölcsileg akkor jó a cselekedet, ha segíti az embert az Isten felé mutató emberi természet kibontakoztatásában, azaz a végső boldogság elérésében. Ezzel szemben rossz minden olyan cselekedet, amely gátolja az embert a végső cél elérésében.

A rossz a létezőt megillető jóság hiánya.¹⁶¹ Az erkölcsi rossz abból ered, hogy az ember a kötelező magasabb rendű érték helyett alacsonyabb rendű értéket választ, s így cselekedete hiányossá válik.¹⁶²

Erkölcsi életünkben segítségünkre vannak az erények. Az erény (lat. *virtus*) jóra irányuló cselekvési készség (lat. *habitus operativus bonus*). Olyan minősége a léleknek, amely könnyeddé teszi az erkölcsileg helyes életet.¹⁶³

A négy sarkalatos erény: az okosság, az igazságosság, a mértékletesség és a bátorság vagy lelki erősség.¹⁶⁴ Szent Tamás egyetért Arisztotelésszel abban, hogy az erényes magatartás két szélsőség között helyezkedik el, azaz a „középben” áll.¹⁶⁵ Így például a bátorság erénye

a gyávaság és a vakmerőség között helyezkedik el. Ezért minden erénytől kétféle módon lehet eltávolodni: fogyatkozás (lat. *per defectum*) és túlzás (lat. *per excessum*) útján. Azt, hogy mi tekintendő „középnek”, a helyes irányultságú ész határozza meg.¹⁶⁶ Így például az Isten országáért vállalt önkéntes szegénység középnek tekintendő. Ettől az erénytől fogyatkozás útján távolodik el az, aki megszegi fogadalmát, és túlzás útján az, aki hiú becsvágyból gyakorolja.¹⁶⁷

9. Szent Tamás esztétikai nézetei

A szép (lat. *pulchrum*) körülírásában Aquinói Tamás elsősorban a szemléelőre tett hatást veszi figyelembe: „szép az, aminek szemlélete tetszést ébreszt bennünk”.¹⁶⁸ E szemlélethez nem tapad ösztönös érdek: a szép alkotásokban önmagukért gyönyörködünk.¹⁶⁹ Ugyanakkor a szépséget objektív valóságnak tartja. A szép transzcendentális tulajdonság: mindaz, ami van, szép, azaz valamilyen esztétikai ítélet tárgya lehet.¹⁷⁰

A szépség ismérvei: a teljesség (lat. *integritas*), a megfelelő arány (lat. *debita proportio*) és a világosság (lat. *claritas*).¹⁷¹ A szépség valamiképpen az isteni lét tükröződése a teremtményben: „a teremtmény szépsége nem más, mint az isteni szépség részesülés útján nyert hasonmása a dolgokban.”¹⁷²

V.4 JOHANNES DUNS SCOTUS

1. Élete és művei

Élete: Johannes Duns Scotus 1265/66 körül született a skóciai Duns városkában. Elemi iskolai tanulmányai közben 15 éves korában belépett a ferences (minorita) rendbe. 1291-ben szentelték pappá. Párizsi és oxfordi tanulmányait követően 1300 körül Cambridge-ben kommentálta Petrus Lombardus Szentenciás Könyveit, később Oxfordban és Párizsban folytatta ezt a munkát. 1303-ban száműzték Párizsból, mert a pápai pártot támogatta IV. (Szép) Fülöp francia király ellenében, aki összetűzésbe került a pápasággal. Rövid oxfordi tartózkodása után visszatért Párizsba, ahol 1305-ben megszerezte a vezető magiszter (mester) akadémiai fokozatot. 1307-től Kölnben tanított. 1308 novemberében halt meg Kölnben, s az ottani ferences templomban temették el.



JOHANNES DUNS SCOTUS

Scotus mélyreható vizsgálódásai, éles logikája és finom megkülönböztetései miatt igen hamar elnyerte az árnyalt megkülönböztetések tudósa (lat. *doctor subtilis*) címet, amely találóan jellemzi gondolkodását. Életvitelének és munkásságának értékeit az egyház azzal ismerte el, hogy 1993-ban a pápa boldognak nyilvánította őt: a szentté avatási eljárás első részeként felvette a filozófust az egyház szentjeinek és az egyháztanítóknak névjegyzékébe.

Főbb művei: Scotus életművének felmérése sok fejtörést okozott a középkorkutatóknak. Nem tudjuk pontosan, hogy az 1639-es Wadding-féle kiadásban¹ szereplő művek közül melyeket lehet hiteles alkotásoknak tekintenünk. – Hitelesnek látszik az *Opus Oxoniense* (Oxfordi mű), más néven *Ordinatio* (Rendezés),² amely valójában egy Petrus Lombardus Szentenciás Könyveihez írt nagy kommentár. A kétféle cím magyarázata az, hogy amikor Scotus átdolgozta oxfordi előadásait, és kiadásra készítette elő ezeket, a korabeli szokás szerint az *Ordinatio* címet adta művének. E művéhez hasonlóan hitelesnek látszik a *Reportata Parisiensa* (Párizsi előadások) című alkotása is, amelyet hallgatói jegyeztek fel. Minden bizonnyal hiteles a *De anima* (A lélekről), a *Tractatus*

de primo principio (Értekezés az első elvről), a *Logica* (Logika), a *De primo omnium rerum principio* (Minden dolog első elvéről), a *Quaestiones quodlibetales* (Tetszőlegesen választott kérdések) és a *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Az arisztotelészi Metafizikával kapcsolatos nagyon pontos kérdések) című mű is. – Válogatott írásainak angol nyelvű gyűjteményét a *Duns Scotus: Philosophical Writings* (London, 1963) című műben találjuk.³

2. Tanítása az emberi megismerésről

Scotus egyetért azzal az arisztotelészi és Szent Tamás-i nézettel, hogy valamennyi ismeretünk az érzékeléssel kezdődik és a fogalomalkotásban végződik.⁴ A fogalomalkotást, illetve az elvonatkoztatást azonban másként magyarázza, mint az előbbi gondolkodók.

Szent Tamással együtt elfogadja azt a tanítást, amely szerint az elvonatkoztatás (lat. *abstractio*) elégséges magyarázatot ad az egyetemes fogalmak megalkotására. Ellenben nem tudja elfogadni azt a Szent Tamás-i véleményt, miszerint az emberi szellem az érzéki kép (lat. *phantasma*) közvetítése nélkül képtelen az egyedi valóságot megismerni. Scotus ugyanis azt állítja, hogy az ész közvetlen (jóllehet homályos) szellemi belátással (lat. *intuitio*) az egyedi valóságot is meg tudja ragadni. Meggyőződéssel vallja: lehetetlen elvonatkoztatni az egyetemest az egyediből az egyedi valóság előzetes ismerete nélkül; ellenkező esetben ugyanis az ész anélkül vonatkoztatna el, hogy tudná, miből nyerte az egyetemes fogalmat.⁵ Természetesen Scotus is vallja, hogy a dolog lényegét az egyetemes fogalom által ismerjük meg, de azt mondja, hogy az észnek az egyedi dologról is van valamiféle homályos szellemi belátása. Az egyedi dolog ugyanis önmagában érthető, s az anyagi és az isteni ész meg is ismeri ezt. Az emberi ész is megismeri, jóllehet nem világosan és nem teljességgel.

Szent Tamással ellentétben a filozófus azt is hangsúlyozza, hogy az ész elsődleges tárgya nem a dolgok lényege, hanem a léte.⁶ Kétségtelen, mondja, hogy földi életünk folyamán az elvonatkoztató és az érzékekre támaszkodó ismeret-höz kötődünk. Ez az állapotunk azonban csak átmeneti jellegű, s nem szabad ennek alapján ítélni az ész képességéről. Nem szoktuk például azt mondani, hogy a látás elsődleges tárgya az, amit az ember gyertyafényben lát, mert az az elsődleges tárgy, ami általában, azaz bármilyen fényben látható.⁷ Így az ész természetes tárgya is általánosságban a lét. A lét az a valóság, amely megalapozza és áthatja mindazt, ami egyáltalán megismerhető.

Scotus bírálja Szent Ágostonnak az isteni megvilágosításra vonatkozó tanítását is. Elutasítja azt az ágostoni feltevést, amely szerint az ember csak különleges isteni megvilágosítás (lat. *illuminatio*) alapján tud biztos fogalmi ismeretet sze-

rezni. Szerinte az ész működéséhez nincs szükség ilyen különleges megvilágosításra. Megismerésünk az érzékelésből indul ki, és nincsenek velünk született ideák. Ez az alapelvek ismeretére is vonatkozik. Fogalmainkat (például az egész és a rész fogalmát) az érzékelő tapasztalat alapján nyerjük. Amikor pedig az ész összekapcsolja az így nyert fogalmakat, és belátja annak a tételnek igazát, hogy az egész nagyobb részeinél, ezt az ész külön isteni megvilágosítás nélkül is belátja.⁸

A filozófus különbséget tesz a szellemileg belátó (latin eredetű szóval: intuitív) és az elvonatkoztató (latin eredetű kifejezéssel: absztraháló) ismeret között. Az intuitív ismeret olyan ismeretmód, amelyben az ismerettárgy a maga tényleges létezésében van jelen a szellem számára.⁹ Az elvonatkoztató ismeret valamilyen tárgy lényegének ismerete, amelyben eltekintünk attól, hogy az ismerettárgy valóban létezik-e, vagy sem.¹⁰ A két ismeretmód közti különbséget az jellemzi, hogy az elvonatkoztató ismeret vonatkozhat létező és nem létező ismerettárgyra is, de az intuitív ismeret csak valóban létező ismerettárgyra irányulhat.¹¹

Arra a kérdésre, hogy tudomány-e a teológia, Scotus (aki a deduktív jellegű matematikát tartotta eszményi tudománynak) árnyaltan válaszol. Ha a tudományt (lat. *scientia*) olyan biztos ismeretnek tekintjük, amely magában foglalja a felismert igazság szükségszerűségét, nyilvánvalóságát, a teológia nem tudomány. Az Istennek az ember felé való közeledésére vagy a megtestesülésre vonatkozó tudásunk nem tudomány, mert ez a két esemény nem tekinthető szükségszerű igazságnak, illetve nem vezethető le logikai szükségszerűséggel valamilyen biztos tételből.¹² – Mindezzel Scotus nem akarja a teológiát lealacsonyítani vagy bizonyosságát kétségbe vonni. Állítja, hogy ha a tudományt nem szigorú értelemben vesszük, hanem úgy, ahogy Arisztotelész érti (azaz a véleményekkel és feltevésekkel szemben álló megalapozott tudásnak tekintjük), a teológia is tudomány, mivel biztos és igaz, jóllehet találhatóbb név rá a bölcsesség (lat. *sapientia*).¹³ Határozottan állítja azonban, hogy a teológia alapelveit nem belátjuk, hanem hittel fogadjuk el. Azt is hangsúlyozza, hogy a teológia elsősorban gyakorlati tudomány. Mert mindannak, amit tanít, elsősorban nem az a célja, hogy a tudatlanságot eloszlassa és ismereteinket bővítse, hanem az, hogy az üdvösségre vezető magatartás elveit bemutassa.¹⁴

Jóllehet Scotus a deduktív (az általános érvényű tételből az egyedi esetre következtető) bizonyítási módot tartja elsődlegesnek, a tudományban az induktív (az egyedi esetek elemzéséből kiinduló és az általános érvényű tételhez jutó) érvelést is hasznosnak tartja. Azt mondja: jóllehet a teljes indukciót általában nem tudjuk elvégezni, már egy bizonyos számú egyedi eset vizsgálata is elegendő annak belátásához, hogy a szóban forgó esemény nem szabad cselekedet eredményeként vagy nem véletlenszerűen történik, hanem természeti okból származik, s hogy az esemény mindig követni fogja az okot.¹⁵

3. Scotus metafizikája

A filozófus egyetért az Arisztotelészt követő skolasztikusokkal abban, hogy a metafizika a létezőről mint létezőről (lat. *ens ut ens*) szóló alaptudomány.¹⁶ Létező minden, ami az emberi tudaton kívül vagy belül van, azaz különbözik a semmitől. A létezők filozófiai leírásában Arisztotelész és Szent Tamás szóhasználatát követi, de az említett filozófusok által használt fogalmakat árnyalt megkülönböztetésekkel finomítja, és adott esetben lényegesen átértelmezi. Ennek oka és magyarázata abban rejlik, hogy Scotus érdeklődésének homlokterében nem az általánosságban vett létező, hanem elsősorban az egyedi létező (lat. *ens individuale*) áll. A filozófus úgy gondolja: a létezőket egyetemes kifejezésekkel (lét és lényeg, forma és anyag, szubsztancia és járulékok, transzcendentális tulajdonságok) leíró filozófiai fogalmak (az univerzálék) változtatás, átértelmezés nélkül nem alkalmasak az egyedi létező leírására.

Ebből a meggyőződésből kiindulva aprólékos és finom megkülönböztetések beiktatásával megváltoztatja például a lét és a lényeg kifejezéseknek a skolasztikus metafizikában elterjedt jelentéstartalmát.

Szent Tamással együtt vallja, hogy a lét vagy létezés (lat. *esse, existentia*) az a valóság (lat. *actus*), amely a létezőt a semmitől különbözővé teszi. Az „embernek lenni” vagy emberlét kifejezések például ilyen valóságra utalnak. A létről (amire a „van” szó utal) nem alkothatunk olyan fogalmat, mint amelynek tartalmát meghatározásba foglalhatnánk.¹⁷ A lét ugyanis áthatja és felülmúlja a filozófiai értelemben vett nemek és fajok világát, azaz túlszárnyalja valamennyi fogalmunkat.¹⁸

Szent Tamástól eltérően azonban Scotus azt állítja, hogy a lét egyértelmű megnevezés. Ez azt jelenti, hogy azonos értelemben (lat. *univoce*) állíthatjuk Istenről és a teremtményekről. E kijelentésével a filozófus látszólag ellentétbe kerül Szent Tamással, aki azt állította, hogy a lét analóg kifejezés. Tamás ezen azt értette, hogy a létet nem azonos és nem is teljesen különböző (lat. *aequivoce*), hanem átvitt vagy hasonló értelemben (lat. *analogice*) állíthatjuk Istenről és a teremtményekről. Ám az ellentét csak látszólagos. Valójában Scotus sem azt akarja mondani, hogy Isten ugyanolyan módon létező, mint a teremtmény. Inkább azt hangsúlyozza, hogy a létet csak a teremtmények világán keresztül tapasztaljuk meg, és ennek a teremtményekből nyert „egyértelmű fogalomnak” híján Istenről semmit sem tudnánk gondolni.¹⁹ Ő is kiemeli azonban, hogy amikor az isteni létről beszélünk, akkor a lét kifejezésből el kell távolítanunk minden tökéletlenséget, és csak így vonatkoztathatjuk Istenre.²⁰ Valójában tehát a két filozófus álláspontja között csupán hangsúlyeltolódások vannak. Aquinói Tamás az isteni lét és a teremtményi lét közti különbséget hangsúlyozza. Scotus pedig abból az álláspontból kiindulva, hogy a létről csak a teremtményi

lét alapján nyerhetünk ismeretet, a véges és a végtelen lét közti hasonlóságot emeli ki.

A lényeg (lat. *essentia*, *id quod est*) vagy természet (lat. *natura*) Scotus szerint is az a metafizikai létösszetevő, amely a létet meghatározott fajtájú létezővé alakítja. Például az emberség mint lényeg a létet emberlétté teszi. A lényeg a létező mibenléte vagy mivolta, amiről meghatározásba foglalható fogalmat tudunk alkotni. – Scotus azonban a lényeg fogalmát is továbbgondolja. Kétféle lényeget különböztet meg: az egyik a közös lényeg (lat. *essentia communis*), a közös mibenlét (lat. *quidditas communis*) vagy a közös természet (lat. *natura communis*), a másik pedig az egyedivé tevő lényeg, az „ez a természet” (lat. *haec natura*). Az egyedivé tevő természetet a latin *haec* (ez) mutató névmásból származtatva az „ez-ség” (lat. *haecceitas*) névvel is jelöli.²¹ Felfogása szerint ugyanis nem a mennyiségileg meghatározott anyag az egyediség elve, hanem az egyedivé tevő természet. Platónban és Szókratészben például egyaránt jelen van a közös emberi lényeg, de a két filozófus az egyedivé tevő lényeg, az „ez-ség” (a Platón-mivolt, illetve a Szókratész-mivolt) alapján különbözik egymástól. Az egyedivé tevő lényeg nem ad semmilyen tökéletességet a közös lényeghez, hanem annak egyediségét biztosítja: ez teszi például az emberi fajhoz tartozó Platón Platónná, illetve az ember Szókratészt utánozhatatlanul egyedi Szókratésszé.

Scotus a lényeg és a lét megkülönböztetését illetően is más úton jár, mint a skolasztika fejedelme. Szent Tamás azt tanította, hogy a lényeg és a lét különbsége olyan valóságos (lat. *realis*), mint a befogadó és a befogadott közti különbség. Scotus a valós különbség (lat. *distinctio realis*) kifejezést félreérthetőnek tartja.²² Ő azt állítja: a véges létezőkben a lényeg és a lét közötti különbség nem valóságos, hanem formális, amelynek valóságos alapja van (lat. *distinctio formalis a parte rei*). Ezzel egyrészt azt akarja mondani, hogy a lényeg és a lét nem dolgokként, hanem létösszetevő formák gyanánt különböznek egymástól. Másrészt azt hangsúlyozza, hogy a lényeg és a lét közti különbség nem csupán értelmileg alkotott különbözőség, hanem olyasmi, aminek valóságalapja van. Pusztán értelmileg alkotott különbség (lat. *distinctio rationis*) van például az Esthajnalcsillag és a Vénusz bolygó között, amelyek a valóságban nem különböznek egymástól: ez a csillag ugyanis a valóságban azonos a Vénusz bolygóval, csupán értelmileg alkotott neveik szerint különböznek egymástól. Valóságos alappal rendelkező formális különbség van például a lélek két képessége, az ész és az akarat másodlagos formái között. Ez a két forma ugyanis azonos is egymással, de különbözik is egymástól. Megkülönböztetésük tehát nem csupán az értelem műve, hanem azon alapul, hogy bár egységben vannak a lélekkel és egymással, tevékenységeiket illetően valóban különböznek is egymástól. Scotus szerint a teremtett létezőkben a lét és a lényeg különbségét is ilyen formák közötti valóságos alappal rendelkező különbözőségnek kell tekintenünk.

4. Scotus filozófiai istentana

A filozófus szerint Istent elsősorban hittel, a kinyilatkoztatás alapján ismerhetjük meg. Ezzel azonban nem azt állítja, hogy az emberi ész Istennel kapcsolatban nem tud biztos felismerésekre jutni.²³ Az emberi ész természetes fényének erejében is eljuthat például annak felismerésére, hogy Isten van, hogy egyetlen valóság, hogy Ő a legfőbb jó, stb. Kétségtelen, hogy az ész önjelében nem ismerheti például föl azt, hogy Isten három személy.²⁴ Az isteni mindenhatóság vagy a gondviselés tétele is inkább a hit világába tartozik, s nem a filozófiai bizonyítható igazságok közé. E véleményének ellenére Isten létének filozófiai igazolását és természetének filozófiai fogalmakkal való leírását illetően Scotus nem tartozik a szkeptikus bölcselektrikok közé.

Isten létének igazolásában a filozófus három olyan istenérvtet fogalmaz meg, amelyeknek gondolatmenete a Szent Tamás „öt útjához” hasonló érvek logikájára emlékeztet. Ezek mellett azonban a Canterburyi Szent Anzelm nevéhez fűződő „ontológiai” istenérvt nyomán is megkísérli Isten létének filozófiai bizonyítását.

A létesítők okságon alapuló istenérvtében²⁵ abból indul ki, hogy vannak esetleges létezők, amelyek nem önmagukban hordozzák létük magyarázatát. Ha ezeknek a létezőknek okát keressük, nem elegendő, ha csak esetleges okaikra mutatunk rá, mert az esetleges okok léte is magyarázatra szorul. Ha feltételezzük, hogy ezeknek az okoknak láncolata végtelen, a láncolat akkor is esetleges, azaz nem önmagában hordozza létének magyarázatát. Ezért fel kell tételeznünk, hogy az esetleges okok véges vagy végtelen láncolata fölött ott van az első ok, amely feltétlenül szükségsszerű valóság, azaz önmagában hordozza létének magyarázatát.

A tökéletességi fokozatokból kiinduló istenérvtében Szent Tamáshoz hasonlóan arra utal, hogy a transzcendentális tulajdonságok (igaz, jó, szép) és az egyszerű tökéletességek (bölcsesség, erkölcsi jóság stb.) a világban korlátozott módon és fokozatokban fordulnak elő. Mivel ezek a tulajdonságok és tökéletességek önmagukban véve nem utalnak semmiféle korlátra, korlátozott és fokozatos előfordulásukat csak azzal magyarázhatjuk, hogy egy feltétlenül tökéletes valóság rendelése alapján lettek korlátozottá, illetve fokozatokban megvalósuló tökéletességekké. Ezt a feltétlenül tökéletes valóságot nevezzük Istennek.²⁶

A természeti létezők célirányos tevékenységét alapul vevő istenérvtében egyrészt azt állítja, hogy a tudatos célkitűzésre és a cél tudatos akarására képtelen természeti létezők célirányos (érthető szerkezetek megvalósítására irányuló) tevékenységét csak valamiféle értelmes lény szándékos irányításának feltételezésével magyarázhatjuk. Másrészt azt hangsúlyozza: azt a tényt, hogy az egyenként célirányosan tevékenykedő természeti létezők egymással összhangban valamiféle egységes rend kialakításán fáradoznak, csak azzal magyarázhatjuk: e célirányos tevékenységek végső alapja egy minden részleges tevékenységet egyetlen célra irányító valóság. Ezt a valóságot nevezzük célkitűző Istennek, egyben végső célnak is.²⁷

Scotus használja Szent Anzelm istenérvtét is, amelyet ő tapasztalatot megelőző (lat. *a priori*) érvtnek tekint.²⁸ Úgy gondolja, hogy Anzelm nem a vallási (háttéri) tapasztalat alapján, hanem csupán Isten fogalmából kiindulva akarja igazolni Isten létét. Az istenfogalmat illetően

elfogadja Anzelmtől azt a formulát, amely szerint Isten az, aminél nagyobb nem gondolható, sőt nagyobb, mint ami egyáltalán elgondolható. Egyetért Anzelmmel a megállapításával is, hogy aminél nagyobb nem gondolható, nem létezhet csupán az észben. Ha ugyanis csak az észben létezne (fogalomként), akkor nála nagyobbat is el lehetne gondolni (egy a valóságban is létező legnagyobb elgondolhatót), és így ahhoz az ellentmondáshoz jutnánk, hogy aminél nagyobb nem gondolható (a fogalmi Isten), azonos lenne azzal, aminél nagyobb gondolható (ti. a valóságban is létező Isten). Ezt a gondolatmenetet Scotus azzal egészíti ki, hogy a legtökéletesebb lény eszméje nem ellentmondásos fogalom. Megjegyzi azonban, hogy ha az emberi ész nem is talál ellentmondást a legtökéletesebb lény, a legfőbb elgondolható eszméjében, ebből nem következik bizonyossággal az, hogy nincs is benne ellentmondás. Másként fogalmazva: nem tudjuk minden kétséget kizáróan bizonyítani, hogy a legtökéletesebb lény lehetséges. Ezért Scotus szerint Anzelm érvét a valószínű vélemények (lat. *persuasiones probabiles*) világába kell sorolnunk.²⁹

Az isteni természetet filozófiai fogalmakkal leíró Scotus részletesen beszél az isteni tulajdonságokról (lat. *attributa divina*). Különbséget tesz azonban a filozófiaiilag igazolható és a pusztán bölcseletileg nem igazolható isteni tulajdonságok között. Filozófiaiilag igazolhatónak tartja azt, hogy Isten egyszerű, eszes és szabad akarattal rendelkező lény, aki minden szempontból végtelen és egyetlen valóság.

Isten egyszerűsége filozófiaiilag igazolható. Minthogy az első lét nem okozat, nem birtokolhat olyan lényegi összetevőket, mint például az anyag és a forma, s járulékaik sem lehetnek. Másként fogalmazva: ez első lét nem lehet összetett, hanem lényegileg egyszerű kell hogy legyen.³⁰

Bölcseletileg az is igazolható, hogy Isten eszes és szabad akarattal bíró lény. A természeti létezők tudatosság nélkül törnek célra. Minthogy csak a cél ismerete és akarása alapján lehet célra irányulni, fel kell tételeznünk, hogy a természeti létezők valamiféle első oknak erejében irányulnak célra, aki ismeri a célt, és akarja azt. Belátható, hogy Isten szükségszerűen szereti és akarja önmagát, de nem szükségszerűen akarja a tőle különböző létezőket. Minthogy rajta kívül semmi sem feltétlenül szükségszerű, szabadon hozza létre okozatait. Isten öröktől fogva ismeri mindazt, amit létrehoz. Tényleges és világos ismerete van minden érthető valóságról, és ez az ismerete azonos önnön valóságával.³¹

Scotus nagy figyelmet szentel a végtelenség isteni tulajdonságának. Szerinte Istenről akkor van a legegyszerűbb és legtökéletesebb fogalmunk, ha végtelen létnek tartjuk Őt. E fogalom egyszerűbb, mint a jóság vagy a többi fogalom, mert a végtelenség a lét belső létmódját jelöli. A legtökéletesebb fogalom, mert a végtelenség erő szerint (lat. *virtualiter*) magában foglalja a végtelen igazságot, a jóságot és minden olyan tökéletességet, amely összefér a végtelenséggel.³²

A filozófus szerint az ész a kinyilatkoztatástól függetlenül is be tudja látni, hogy Isten egyetlen valóság.³³

Scotus a bölcseletileg kellőképpen nem igazolható isteni tulajdonságok közé sorolja Isten mindenhatóságát, mérhetetlenségét, mindenütt jelenvalóságát, igazságosságát, könyörületességét és gondviselő tevékenységét. Azt mondja, hogy

ezek a hit világába tartozó kinyilatkoztatott igazságok, amelyeket az ész természetes fényében nem láthatunk be világosan.³⁴ E tulajdonságok igazolhatóságát illetően a bölcselő rászorul a hitre, illetve a kinyilatkoztatásból származó útmutatások fényére. Megjegyzendő azonban, hogy Scotus ezt a véleményét nagyon árnyaltan fogalmazza meg.

Az isteni mindenhatóság igazolhatóságával kapcsolatban azt mondja: a filozófus érvekkel alá tudja támasztani azt a tételt, hogy Isten mindenható. Ám nem tudja bizonyítani azt, hogy amit Isten a másodlagos okok által, ezek együttműködésével hoz létre, azt létre tudja hozni a másodlagos okok közreműködése nélkül is. Kérdés például, hogy tud-e Isten embert teremteni emberi szülők közreműködése nélkül. Scotus tehát nem Isten teremtő hatalmának igazolhatóságát vonja kétségbe, hanem azt mondja: pusztá észérvekkel nem lehet bizonyítani azt a tételt, amely szerint mindazt, amit Isten a másodlagos okok közreműködésével meg tud tenni, közvetlenül maga is meg tudja tenni. Csak a hitből tudjuk, hogy ezt meg tudja tenni.³⁵

Ami a mérhetetlenség és a mindenütt jelenvalóság isteni tulajdonságait illeti, Scotus szerint filozófiailag ezeket sem tudjuk kellőképpen igazolni. A filozófus nem fogadja el Szent Tamásnak azt az igazolási kísérletét, amely szerint a távolba hatás (lat. *actio in distans*) lehetetlen, tehát a gondviselő Istennek jelen kell lennie mindenütt.³⁶ Az a véleménye ugyanis, hogy Isten és a világ viszonylatában a távolba hatás fogalma értelmezhetetlen. Nem tagadja tehát azt, hogy a minden szempontból végtelen Isten mindenütt jelen van a világban, de szerinte ennek az állításnak igazolására nincs elegendő filozófiai bizonyítékunk.

Az isteni igazságosság igazolhatóságának tekintetében Scotus azt állítja, hogy ez az isteni tulajdonság felismerhető az ész természetes fényében.³⁷ Amikor ennek ellenére azt mondja, hogy filozófiailag ez a tulajdonság sem igazolható kellőképpen, állítását így kell értenünk: bölcsesleg nem lehet bizonyítani, hogy Isten igazságosan jutalmaz és büntet az eljövendő életben, minthogy minden kétséget kizáró észérvekkel nem igazolható a lélek halhatatlansága.³⁸ – Hasonlóképpen: nem lehet bölcsesleg igazolni, hogy Isten könyörületes abban az értelemben, hogy megbocsátja a bűnöket, és eltekint a büntetés végrehajtásától. – Ami a gondviselés igazolhatatlanságát illeti, Scotus nem arra gondol, hogy a gondviselés általánosságban nem igazolható, hanem – a mindenhatósághoz hasonlóan – csupán arra, hogy a másodlagos okok közreműködése nélkül érvényre jutó gondviselést a filozófia a hit fényét nélkülöző pusztá észérvekkel nem tudja igazolni.

A filozófus azt tanítja, hogy az isteni tulajdonságok között valóságban alapozódó formális különbség (lat. *distinctio formalis a parte rei*) húzódik. Egy konkrét ember jósága és bölcsessége között például ilyen különbség van. A két tulajdonság egységben van az emberi lélekkel és egymással, de különböznek is egymástól. Bár ez a különbség nem olyan, mint a dolgok közti különbözőség, hanem formális (formák közti), mégis objektív, azaz nem csupán az emberi értelem hozza létre. A filozófus úgy véli, ennek a végtelenben is így kell lennie, ahol minden egybeesik.³⁹ Ezzel azt akarja mondani: ha az isteni tulajdonságok egybeesnek, illetve lényegileg azonosak is egymással, formálisan mégis különböznek egymástól.⁴⁰

5. Scotus tanítása a teremtett világról

A filozófus úgy véli, hogy az ész természetes fényében igazolni lehet: Isten a semmiből való teremtés hatalmával rendelkezik. Istennek mint első létesítő oknak ugyanis rendelkeznie kell azzal a hatalommal, hogy bizonyos okozatokat közvetlenül hoz létre, mert ellenkező esetben nem volna képes arra sem, hogy közvetve hozzon létre okozatokat. Származhat tehát valami Istentől anélkül, hogy ennek a valaminek valamilyen eleme már előzetesen megvolna, vagy hogy létezne valami, ami ezt a dolgot befogadná.⁴¹ Scotus szerint logikailag igazolható, hogy Isten képes lenne teremteni a semmiből.⁴² Úgy véli, a filozófia azt is igazolni tudja, hogy a teremtéssel létrejövő viszony (lat. *relatio*) Isten és a világ között nem kölcsönös: a teremtmény relációja Istenhez valóságos (lat. *relatio realis*), de Isten relációja a teremtményhez pusztán az emberi értelem által feltételezett viszonyulás (lat. *relatio rationis*). Értelmünk belátja, hogy Isten nem lényegileg teremtő. Ha ugyanis ilyen lenne, szükségszerűen teremtené. Nem nevezhető tehát abban az értelemben teremthetőnek, mint amilyen értelemben bölcsnek vagy jónak mondjuk.

Ami a véges vagy végtelen idővel ezelőtti teremtés problémáját illeti, Scotus Szent Tamás véleménye felé hajlik, jóllehet nem fogadja el azokat az érveket, amelyekkel Szent Tamás azt akarja kimutatni, hogy a világ véges idővel ezelőtti teremtését filozófiailag nem lehet bizonyítani. Scotus állítása: emberi felfogásunk szerint a semmi (lat. *nihil*) logikai elsőbbsége bizonyítható, mert egyébként nem lehetne szó teremtésről. Ugyanakkor ez a logikai elsőbbség szerinte sem jelent szükségszerűen időbeli elsőbbséget is.⁴³ Scotus tehát elveti Bonaventurának azt a nézetét, hogy az öröktől való teremtés lehetetlenségét filozófiailag bizonyítani tudjuk. Hajlik a Szent Tamás-i vélemény felé, amely szerint a véges idővel ezelőtti teremtés nem bizonyítható filozófiailag, de sokkal határozatlanabb e témában, mint Aquinói Tamás.

A véges létezők leírásában Szent Tamáshoz hasonlóan Scotus is alkalmazza az arisztotelészi forma-anyag fogalompárt.⁴⁴ Ám e két fogalmat is átértelmezi, és gyakorta Szent Tamástól eltérő módon is magyarázza. Vele egyetértve mondja, hogy a forma az a meghatározó lételv (érthető szerkezet vagy program), amely az elvont lényegét (például: emberség) konkrét létezővé (emberi létté) teszi. A forma kiegészítő lételve az anyag, amit a forma határoz meg, s amit a forma visz valóságba. Példával megvilágítva: az emberség elvont lényege szerint értelmes forma és anyag egysége. Ezt a lényegét egyedi formaként az emberi lélek viszi valóságba, s teszi az anyaggal együtt konkrét emberi létezővé. A forma a meghatározó, az anyag a befogadó, a meghatározható lételv. A konkrét létezőben a formát (programot) megértjük, de az anyagról – mivel önmagában véve nem érthető – mindig csak a formával kapcsolatban szerezhetünk homályos ismeretet.

Scotus is állítja, hogy a két fogalom együttes használatával tudjuk csak megérteni és leírni a lényegi változást.⁴⁵ Lényegi változás megy végbe például akkor, amikor a tyúktojás kiscsirkévé lesz. E változásban a forma változik (az egyik formát felváltja egy másik érthető szerkezet), a nem változó, a maradandó létösszetevő pedig az anyag. A forma nem tartozik elválaszthatatlanul a konkrét létező anyagához, hiszen a lényegi változásban az egyik forma helyébe egy másik lép. A forma és az anyag közt tehát valós különbség (lat. *distinctio realis*) van: a két metafizikai lételv elválhat egymástól, miként ezt a lényegi változás ténye is tanúsítja.

Az első anyagról (lat. *materia prima*), valamint a forma és az anyag viszonyáról szóló skolasztikus tanítást Scotus másként értelmezi, mint Aquinói Tamás.

Az Arisztotelészt követő Aquinói Tamás szerint az első anyag önmagában véve sem nem valami, sem nem semmi, hanem csupán lehetőségi, képességi lét. Ez a képességi lét önmagában, azaz formától függetlenül nem állhat fenn. Scotus ellenben az első anyagot is létezőnek, jóllehet csak legalacsonyabb fokú létezőnek (lat. *infimum entium*) nevezi, és úgy véli: Isten erejében ez az anyag forma nélkül is fennállhat.⁴⁶

Szent Tamás azt állítja: minden érzékelhető létező forma és anyag összetétele; a nem érzékelhető teremtettt létezők (az angyalok) azonban anyagi összetevő nélküli tiszta formák. Scotus elutasítja ezt a nézetet, és szemmel láthatóan Bonaventura felfogását követi.⁴⁷ Azt vallja, ha az anyag azonos a lehetőségi léttel, akkor a Szent Tamás által anyag nélküli tiszta formáknak nevezett angyalok létehez is hozzá kell tartozzék valamiféle „szellemi anyag”.

A filozófus nem ért egyet a skolasztika fejedelmével a tekintetben sem, hogy a létezők csak egyetlen lényegi formával rendelkezhetnek. Aquinói Tamás például azt mondja: az ember egyetlen lényegi formája a szellemi vagy értelmes lélek. Scotus úgy gondolja: a magánvaló létezők (a szubsztanciák) egynél több lényegi formát is birtokolhatnak egyszerre.⁴⁸ Ez az ember esetében azt jelenti: lényegi formája (a szellemi vagy értelmes lélek) mellett a testiség lényegi formájával (lat. *forma corporeitatis*) is rendelkezik. Azzal érvel, hogy az emberi test a lélek távozása (a halál) után is test marad egy ideig. Szerinte ez csak úgy lehetséges, hogy az egyik lényegi forma (a halál eseményében „eltávozó szellemi lélek”) szerepét átveszi a másik, a testté tevő lényegi forma.⁴⁹ Szent Tamás is vallja ezt, de ő nem feltételezi, hogy az élő emberben együtt létezik a szellemi lélek és a testiség két egymástól különböző lényegi formája.

Scotus abban sem oszti Szent Tamás véleményét, hogy az anyag az egyediség elve. Úgy véli: a meghatározatlan anyag nem eredményezhet egyediséget.⁵⁰ Felfogása szerint – miként ezt már említettük – a közös természethez járuló egyedivé tevő természet (lat. *haecceitas*) az, ami például a Szókratészben és a Platónban egyaránt jelenvaló közös emberi természetet Szókratészé, illetve Platónná teszi.⁵¹

6. Duns Scotus antropológiája

Az ember összetett lény: lélek és test, illetve forma és anyag egysége.⁵² Ennek a forma-anyag egységben fennálló lénynak egyik lényegi formája a szellemi

vagy értelmes lélek (lat. *anima rationalis*). Ez teszi a fizikai testiség formájával már rendelkező és a magasabb rendű forma befogadására fogékony létezőt élő, érzékelő, szellemi ismeretre képes, utánozhatatlanul egyedi valósággá, azaz személlyé. Az értelmes lélek mint forma tehát nem az anyaggal való egyesülése alapján válik személlyé, mert magában hordozza az egyediség (lat. *haecceitas*) elvét, a személyesség magvát. Scotus szerint a lélek csak a befogadására kész fizikai testtel való egyesülését követően válik tökéletessé. Ez szerinte azt is jelenti: egy-egy meghatározott lélek csak egy-egy meghatározott testnek válhat formájává. Eszerint az egyedi lélek Isten általi teremtmése logikailag megelőzi a meghatározott testtel való egyesülését.⁵³ S ha a léleknek megszűnik a meghatározott testtel való kapcsolata, elveszti ezt a tökéletes állapotát is. Erre utal Scotus, amikor azt mondja: a meghatározott testtől való elkülönülést (a halált) követően a lelket nem nevezhetjük szoros értelemben önmagában fennállóknak, illetve személynek.⁵⁴

Az ember vegetatív, érzékelő és szellemi szintű képességekkel is rendelkezik. Scotus írásaiból nem olvasható ki egyértelműen, hogy szerinte ezek a képességek mind a szellemi lélekhez tartoznak-e, vagy egymástól formálisan különböző lényegi formákhoz. Álláspontja e tekintetben nem világos. Ő ugyanis nem tartja kizártnak, hogy egy-egy szubsztanciának több lényegi formája is legyen egyszerre. Lehetséges tehát, hogy azt feltételezi: az ember a szellemi léleknek nevezett lényegi formája mellett rendelkezik a vegetatív és az érzékelő lélek lényegi formáival is. Ez azt jelentené, hogy a vegetatív, illetve érzékelőképességek a vegetatív, illetve az érzékelő lélekhez tartoznak, miközben e lelkek és képességek valóságon alapuló formális különbséggel (lat. *distinctio formalis a parte rei*) különülnek el a szellemi lélektől és egymástól. Az is lehet azonban, hogy a vegetatív és az érzékelőképességeket is a szellemi lélekhez tartozóknak gondolja. – Mindenesetre azt állítja, hogy a szellemi vagy értelmes lélek az emberi fajra legjellemzőbb forma, és ennek alapján különbözik az ember az állattól.⁵⁵

Az értelmes lélek két szellemi képessége: az ész (lat. *intellectus*) és az akarat (lat. *voluntas*).

Az ész szellemi képesség. Ez azt jelenti, hogy eltérően az érzéktől éntudatra képes, és nyitott a lét teljességére, azaz Istenre. Ismeretvékenységi horizontja felülmúlja az érzékekét: az érzékek csak érzékelhető valóságok (szín, hang, hő stb.) megragadására képesek. Az ész azonban nem csak az érzékelhető létezőket, hanem szellemi belátással (lat. *intuitio*) mindent meg tud ismerni, ami egyáltalán van. Működését illetően is különbözik az érzéki képességektől. Az érzékek csak testi szervhez kötődően képesek a nekik megfelelő tárgyak megismerésére. Az ész azonban nem szorul testi szervre az elvont összefüggések megértéséhez vagy a lét szellemi belátással való megragadásához. Az ész ter-

mészletes képesség (lat. *potentia naturalis*). Ezzel a kifejezéssel Scotus arra utal, hogy az ész nem szabad, amennyiben a felfogott igazságtól nem tagadhatja meg hozzájárulását.⁵⁶

A másik szellemi képesség az akarat. Ennek tárgya nem csupán az érzékek által bemutatott jó, hanem az ész által bemutatott jó általában. Működését illetően ez sem szorul testi szervre, azaz különbözik az érzéki törekvőképességtől. Az ésszel szemben az akarat szabad képesség (lat. *potentia libera*). Scotus szerint ez azt jelenti, hogy legfontosabb ismérve nem az ész által bemutatott jóra irányuló természetes hajlam (lat. *inclinatio naturalis*), hanem a szabadság (lat. *libertas*).⁵⁷ A filozófus azt mondja: különbséget kell tenni az akarat mint természetes hajlam és a szabad akarat között. Véleménye szerint az emberi akarat mint természetes törekvőképesség vagy hajlam szükségszerűen kívánja a legfőbb Jót, az Istenben megvalósuló boldogságot. Ebből azonban egyrészt nem következik az, hogy ezt a legfőbb Jót mindig az Istenben megvalósuló boldogságként ismeri fel, és az sem, hogy mindig szabadon akarja is ezt a felismert Jót.⁵⁸

Scotus olyannyira fontosnak tartja az akarat szabadságának hangsúlyozását, hogy még azt is kijelenti: Isten sem teremthetne olyan szellemi akaratot, amely természete szerint képtelen volna a bűn elkövetésére.⁵⁹ Emellett – Szent Tamással ellentétben – azt is állítja: az üdvözült emberek is szabadon szeretik Istent.⁶⁰ Szent Tamás azt mondta: az üdvözültek, az Istent színről színre látók esetében megszűnik a szabadság, és ők természeti szükségszerűséggel szeretik a Legfőbb Jót, a színről színre látott Istent. Scotus ellenben azt állítja: az akarat az üdvösség állapotában is szabad marad. Kétségtelen, hogy üdvözült állapotában az ember már nem követ el bűnt. Ez azonban nem azért van így, mert megszűnik szabadsága, hanem azért, mert Isten segítségével szabadon választotta azt a végérvényessé váló állapotot, amely erkölcsileg teszi lehetetlenné az Istennel való szembefordulást.⁶¹

A két szellemi képesség kapcsolatát illetően Scotus azt tanítja, hogy az akaratnak elsőbbsége (lat. *primatus*) van az ésszel szemben; s nem fordított a helyzet, miként ezt Szent Tamás tanította. Kétségtelen – mondja –, hogy minden tudatosan kiváltott akaratú aktust (lat. *actus elicitus*) megelőzi az ész általi ismeret, hiszen az akarat nem választhatna teljességgel ismeretlen tárgyat. Az is biztos, hogy nehéz az akaratnak nem abba az irányba hajolnia, mint amelyet az ész diktál. Más szempontból azonban az akarat a fontosabb, mert meghatározza az ész: mozgatja, irányítja, hogy erre vagy arra a belátható valóságra, illetve erre vagy arra az érthető összefüggésre figyeljen.⁶² Ilyen értelemben magasabb rendű képesség, mint az ész.⁶³

Az akarat magasabbrendűségét hirdető tanítása miatt Scotust – az ész elsőbbségét hirdető (latin eredetű szóval: intellektualista) Szent Tamással ellentétben – az akarat szerepét kiemelő (latin eredetű szóval: voluntarista) filozófiai irányzat képviselői közé szokták sorolni.

Az emberi lény eredetének magyarázatában Scotus elutasítja az ágostoni „észcsírák” gondolatát és az emberre vonatkoztatott fejlődélmélet minden változatát.⁶⁴ Azt állítja: a szellemi lelket, vagyis azt a formát, amely magában hordja

az utánozhatatlan egyediség tökéletességét (lat. *haecceitas*), minden egyes ember esetében közvetlenül Isten teremti.

Az ember végső sorsát illetően a filozófus álláspontja ez: a kinyilatkoztatás alapján hittel elfogadjuk a lélek halhatatlanságáról szóló tanítást, de a lélek halhatatlanságának tételét nem tudjuk meggyőző filozófiai érvekkel bizonyítani.⁶⁵ Szent Tamás és mások érveivel kapcsolatban Scotus azt mondja, hogy ezek elgondolkodtató, valószínűnek látszó érvek (lat. *persuasiones probabiles*), de nem meggyőzőek, és nem szoros értelemben vett bizonyítékok.

Nem tartja például meggyőzőnek azt az érvet, amely a boldogság és a halhatatlanság iránti természetes vágyból következtet a lélek halhatatlanságára és a test feltámadására. Aquinói Tamás például azt állította, hogy valamennyi képességünk természetes (nem tudatos) vágygal kívánja a neki megfelelő valóságot: a látás képessége természetes vágygal irányul a látható tárgyakra, a hallás képessége a hangok világára, a táplálkozási képesség pedig az élelemre és az itálra általában. Az emberi ész és akarat természetes vágygal törekszik a tovább élésre, illetve a halhatatlanságra. Az Arisztotelészt követő Tamás szerint a természetes vágy nem lehet hiábavaló. Ez azt jelenti: ha természetes vágygal irányulunk valamire, akkor e valami létezik, vagy legalábbis lehetségesnek kell lennie.⁶⁶ – Scotus a körkörös érvelés (lat. *petitio principii*) logikai hibáját véli felfedezni ebben az érvelésben: az érv megfogalmazója előfeltételezi a halhatatlanság állapotának lehetőségességét, pedig éppen ezt kellene bizonyítani. Emellett azt is állítja: ez az érv túl sokat bizonyít. Ha ugyanis a halhatatlanság lehetőségessége mellett azzal érvelünk, hogy a halál elől való menekülés igazolja az ember természetes vágyát a halhatatlanságra, akkor ez a haláltól ösztönösen félő állatra is érvényes: az állatnak is lehetősége kell hogy legyen a halhatatlanságra.⁶⁷

Társadalomfilozófiájában a filozófus elutasítja az atyáskodó (latin eredetű szóval: paternalista), az alárendeltek véleményét és érdekeit figyelmen kívül hagyó hatalomgyakorlást.⁶⁸ Szerinte a hatalom gyakorlásának az a legmegfelelőbb módja, amelyet a közösség tagjainak szabad beleegyezése is támogat.⁶⁹ A törvényhozáshoz mindenekelőtt az szükséges, hogy a törvényhozónak legitim (törvényes) hatalma legyen. Emellett szükséges hozzá az okosság, vagyis a helyes irányultságú ésszel megegyező törvényhozás képessége.⁷⁰ A törvényhozónak nem egyéni haszna, hanem a közösség érdekében kell meghoznia a törvényeket: a törvényhozás célja ugyanis a közjó (lat. *bonum commune*) előmozdítása.⁷¹ Scotus hangsúlyozza: a törvényeknek nem szabad ellentétben lenniük sem a természetes erkölcsi törvényekkel, sem pedig a pozitív isteni törvényekkel.

7. Scotus erkölcsfilozófiája

Az emberi cselekedetek erkölcsiségével kapcsolatban a filozófus alapvetően két állítást tesz. Az egyik: a cselekedet erkölcsi szempontból abban az esetben jó, ha birtokolja mindazt, amit az ember végső boldogságához (Istenhez) vezető utat feltáró helyes irányultságú ész (lat. *recta ratio*) megkövetel.⁷² Másik állítása szerint: a cselekedetnek szabad akaratból kell fakadnia ahhoz, hogy erkölcsi

szempontból értékelhető lehessen. Ez az erkölcsileg jó és rossz tettekre egyaránt érvényes.

Az emberi cselekedetek erkölcsi minősítésekor három szempontot kell figyelembe vennünk. Ezek: a cselekedet tárgya, a cselekvő szándéka és a körülmények.

Minden jó cselekedetnek objektív módon kell jónak lennie. Objektív módon jó a cselekedet, ha tárgya (az, amit teszünk) összhangban van a helyes irányultságú ésszel. Ám egyetlen cselekedet sem jó csupán emiatt. Kivétel az Isten iránti szeretet, amely semmilyen körülmények között sem lehet erkölcsileg rossz. Ehhez hasonlóan: egyetlen cselekedet sem rossz csupán tárgya miatt, kivéve az Isten iránti gyűlöletet, amely semmilyen körülmények között sem lehet erkölcsileg jó.⁷³

A cselekedet jósága azonban nemcsak tárgyától függ, hanem a cselekvő céljától vagy szándékától is.⁷⁴ Ám ha a célnak fontos szerepe is van, csupán a jó cél miatt még nem biztos, hogy a cselekedet erkölcsössé válik: a jó cél vagy szándék nem szentesíti a bűnös eszközt, azaz a cselekedet tárgyát. A gyilkosság akkor sem válik például jóvá, ha a gyilkos a jó cél (a nép felszabadítása) érdekében öli meg a zsarnokot.

A körülmények lehetnek a cselekedet értékét növelő, illetve a cselekvő felelősségét súlyosbító vagy csökkentő tényezők. A cselekedet értékét növeli például az a körülmény, ha valaki kifejezetten isteni útmutatásra hivatkozva teszi a jót. Ehhez hasonlóan növeli például a segítő cselekedet erkölcsi értékét, ha például a szegény ember – ahogy mondani szokás, „szinte erején felül” – jótékonykodik. Vannak olyan körülmények, amelyek csökkentik a rosszat cselekvő felelősségét. Ilyen körülmény például az, ha nyomorúságos helyzetben élő és éhező ember lopja valahonnan az élelmet önmaga vagy családja számára.

Ha tehát az ember szabadon végrehajtott cselekedete jó tárgyra irányul, jó szándékból fakad, és a cselekedet értékét növelő körülmények között megy végbe, akkor megfelel a helyes irányultságú ész követelményének: ezért erkölcsileg jónak minősíthető.

Duns Scotus beszél erkölcsileg közömbös tettekről is. Általánosságban érvényesnek tartja, hogy valamennyi emberi tett jó vagy rossz abban az értelemben, hogy összhangban van vagy nincs összhangban a helyes irányultságú ész követelményével. Ám azt is mondja, hogy az erkölcsileg igazán jó cselekedethez valamennyi szándéknak és körülménynek is jónak kell lennie. Ezért lehetségesnek tartja, hogy a szándék vagy a körülmények hiányossága miatt a cselekedet közömbössé válik. Ahhoz például, hogy az alamizsna adása erkölcsileg jó tett legyen, erkölcsileg jó szándékkal kell végrehajtani. Ha rossz szándékkal adom az alamizsnát, cselekedetem nyilvánvalóan rossz. Ám adhatom az alamizsnát egyszerűen jótékonykodási hajlamom, vagyis annak alapján is, hogy az adakozás számomra jó érzés. Az ilyen tett Scotus szerint erkölcsileg közömbös (lat. *indifferens*), azaz nem rossz, de nem is teljesen jó.⁷⁵ Ugyanez vonatkozik arra a segítségnyújtásra is, amelyben cselekedetem értékét nem növeli az a körülmény, hogy Istenre hivatkozás alapján teszem a jót.

Tanításának megértéséhez figyelembe kell vennünk, hogy szerinte a legfőbb erkölcsi követelmény az Isten iránti szeretet.⁷⁶ Az embernek természetesen nem kötelessége, hogy minden tettét kifejezetten Istenre vonatkoztassa (azaz például mindig Isten nevében segítsen másokon). Ám mindaddig, míg ezt nem teszi meg, segítő cselekedete erkölcsileg nem lesz teljesen jó. Ha a tett összeegyeztethetetlen az Isten iránti szeretettel, a cselekedet nyilvánvalóan rossz. Amikor azonban a tett összeegyeztethető az Isten iránti szeretettel, de a cselekvő nem teszi kifejezetté, hogy isteni útmutatásnak engedelmeskedve cselekszik, a cselekedet erkölcsileg közömbös. Scotus szemmel láthatóan azt tanítja: a készség szerinti (lat. *habitualis*), de nem kinyilvánított Istenre-vonatkoztatás nem elegendő ahhoz, hogy erkölcsileg jóvá tegye cselekedeteinket. Úgy véli: a segítségnyújtás esetében például az ember cselekedete csak akkor lesz erkölcsileg tökéletes, ha határozottan kifejezi, hogy amit cselekszik, Isten nevében és útmutatása szerint teszi.

Az erkölcsi törvény végső forrását Scotus a feltétlen Istenben látja. Megfogalmazása szerint a helyes irányultságú ész végső normája az isteni akarat: az isteni akarat a jó oka, és így azon tény által, hogy Isten akar valamit, ez a valami jó.⁷⁷ Ezzel nem azt állítja, hogy az erkölcsi törvény kizárólag az isteni akaratától függ. Amikor úgy fogalmaz, hogy a legfőbb erkölcsi törvények (a tíz-parancsolat követelményei) Isten akaratának függvényei, csak azt hangsúlyozza: bár az erkölcsi törvény tartalma az isteni észtől függ, kötelező ereje az isteni akaratától származik.⁷⁸ Az erkölcsi követelmények végső forrása tehát nem kizárólag az isteni ész, hanem az isteni akarat is, amely formálisan különbözik az isteni észtől. Ezért tanítja: a bűn nem csupán észszerűtlenség, hanem szembe fordulás Isten akaratával is. Ezzel a meggyőződésével teljes összhangban állítja, hogy a legfőbb erkölcsi parancsokat Isten sem változtathatja meg: ezek ugyanis az Ő eszes természetében és akaratában gyökerező feltétlen útmutatások.⁷⁹

5. Irodalom A skolasztika virágkora című fejezethez

- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
- Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart, 1988, Reclam
- Gilson, É. – Böhner, Ph.: *Die Geschichte der christlichen Philosophie*. Paderborn, 1937, Schöningh
- Gilson, É.: *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1969, J. Vrin
- Grabmann, M.: *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*. In: Grabmann, M.: *Mittelalterliches Geistesleben Vol 2*. 324–412. o. München, 1936, Hueber. Online: <https://archive.org/details/grabmann-mittelalterliches-geistesleben-vol-2/page/323/mode/2up>
- Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, 1992, Kohlhammer
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Lauriola, G. (szerk.): *Giovanni Duns Scoto*. Bari, 1992, Levante
- Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
- Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1977, SZIT

- Réti L. Menyhért: *Duns Scotus János egyediségi elve*. Vác, 1941, Kapisztrán
- Stöckl Albert: *A bölcselet története*. Eger, 1882, Érseki Lyceum
- Stöckl, A.: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz, 1865, Kirchheim.
Online: <https://archive.org/details/geschichtederphi02st/page/n3/mode/2up>
- Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Bp., 2002, SZIT.
Online: <https://turayalfred.hu/muvek/filozofiai-munkak/istent-kereso-filozofusok>
- Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
- Wieland, G.: *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*. Münster, 1972, Aschendorff
- Wulf, M. de: *Histoire de la philosophie médiévale*. Paris, 1936, J. Vrin

Forrásmunkák – Szent Bonaventura:

- Barsi Balázs – Várnai Jakab (ford.): *Szent Bonaventura misztikus művei*. Bp., 1991, SZIT.
Online: [http://ppek.hu/szit-pdf/Szent Bonaventura Misztikus muvei facsimile.pdf](http://ppek.hu/szit-pdf/Szent_Bonaventura_Misztikus_muvei_facsimile.pdf)
- Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*. Paris, 1967, J. Vrin
- Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia, 1–10*. 1882–1902, Quaracchi. Online: http://www.documentacatholicaomnia.eu/a_1010_Conspectus_Omnium_Rerum_Alphabeticus_Littera_B.html#Bonaventura. Lásd még: <https://archive.org/details/doctorisseraphic11bona/page/n9/mode/2up>
- Szent Bonaventura: *A lélek útjai Istenhez*. Bp., 1940, Kapisztrán. Online: [http://www.ppek.hu/konyvek/Szent Bonaventura A lelek utjai Istenhez 1.pdf](http://www.ppek.hu/konyvek/Szent_Bonaventura_A_lelek_utjai_Istenhez_1.pdf)

Forrásmunkák – Nagy Szent Albert:

- Alberti Magni opera omnia*. 1951–, Albertus-Magnus-Institut (<https://www.albertus-magnus-institut.de/>). Online: <https://www.albertus-magnus-online.de/users/login>
- Borgnet, A. (szerk.): *Alberti Magni opera omnia*. Paris, 1890–1899. Online: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_50_1193-1280-Albertus_Magnus_Sanctus.html
- Garreau, A.: *Saint Albert le Grand*. Paris, 1932, Desclée de Brouwer. Online: <https://archive.org/details/saintalbertlegra0000garr/page/n5/mode/2up>
- Stadler, H. (szerk.): *Albertus Magnus De animalibus*. Münster, 1916, Aschendorff.
Online: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/Downloading.html>

Forrásmunkák – Aquinói Szent Tamás:

- Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalata I*. Bp., 2002, Gede Testvérek
- Aquinói Szent Tamás: *A világ örökkévalóságáról*. Bp., 1998, Jászöveg Műhely
- Aquinói Szent Tamás összes műve. In: *Documenta Catholica Omnia*, online. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_50_1225-1274-Thomas_Aquinas_Sanctus.html

- Aquinói Tamás: *Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Canstatt, 1980, Frommann-Holzboog

Forrásmunkák – Johannes Duns Scotus:

- Beati Ioannis Duns Scoti: *Commentaria Oxoniensa*. Firenze, 1912, Quaracchi
- Juan Duns Escoto: *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid, 1968, Biblioteca de Autores Cristianos

- Kluxen, W. (ford.): *Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip*. Darmstadt, 1987, WB
- Simpson, P. L. P. (ford.): *The ordinatio of blessed John Duns Scotus*. 2012–2022, online. <https://www.aristotelophile.com/current.htm>. Lásd még: <https://www.aristotelophile.com/Books/Translations/Ordinatio%20I.pdf>
- Wadding, L. (szerk.): *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Leiden, 1639, Laurentius Durand
- Wolter, A. (szerk. és ford.): *Duns Scotus: Philosophical Writings*. London, 1963, Nelson. Online: <https://archive.org/details/JohnDunsScotusPhilosphicalWritings/page/n5/mode/1up>

VI.

A MISZTIKA ÉS A NOMINALIZMUS A KÉSEI SKOLASZTIKA IDŐSZAKÁBAN

A MISZTIKA ÉS A NOMINALIZMUS FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A misztika irányzata a görög *müisztérion* (fogalmilag felfoghatatlan és kimondhatatlan titok) szóról kapta nevét. Ez a filozófiai irányzat Istent, illetve Isten és a világ kapcsolatát tartja a legfőbb misztériumnak. Mint minden más filozófiai vizsgálódásnak, a misztikának is a transzcendentális tapasztalat a kiindulási pontja.

Az érzékelő tapasztalatot felülmúló (transzcendentális) vagy háttéri tapasztalat kifejezés arra a tényre utal, hogy a világra irányuló szellemi tevékenységünkben – még ha ezt nem is tudatosítjuk – mindig nyitottak vagyunk a nem érzékelhető és nem tárgyyszerű énkre, valamint a létezők titokzatos alapjára, azaz a Létre. Ezt a titokzatos létalapot, amelyet az érzékelő ismeretnek mintegy háttérében ragadunk meg, a vallásos ember és a misztikus bölcselő Istennek nevezi. A filozófia misztikus irányzata nem más, mint az említett háttéri tapasztalat értelmezése. A háttéri tapasztalat mélységeiben való elmerülést, amelynek lehetőségét a misztikus bölcselő Isten ajándékának tekinti, misztikus tapasztalatnak nevezzük.

A misztika irányzatához tartozó bölcselő főbb jellemzői: Isten létét nem tartja kérdésesnek, mert a háttéri tapasztalat alapján olyan bizonyosságnak tartja létét, amely nem szorul rá észérvek, bizonyítások általi támogatásra. – Az isteni titok fűrkészésében, illetve Isten és a világ kapcsolatának filozófiai leírásában a Szent Ágoston által is ajánlott belső utat követi.¹ Ez azt jelenti, hogy nem a világ irányába, hanem önmaga felé fordul, és a lelkében titokzatos módon jelenvaló Istennel igyekszik egyre bensőségebb kapcsolatba lépni. – Tudatában van annak, hogy az emberi világhoz szabott és kicsiszolt filozófiai fogalmak nem, vagy csak nagyon átvitt értelemben alkalmasak Isten és a lélek kapcsolatának leírására. Ezért gyakran átértelmezi a hagyományos filozófiai fogalmakat, vagy a költőkéhez hasonló nyelvet, illetve a misztériumra utaló szimbólumokat használva írja le tapasztalatát. – A transzcendentális tapasztalatban való elmélyülést Istentől ajándékba kapott misztikus tapasztalatként éli át.

A skolasztika kései időszakának kiemelkedő misztikus filozófusai közé tartozott a 14. században a strasbourgi származású Johannes Tauler, a Boden-tó partján lévő Überlingenből származó Heinrich Suso (Seuse) és a tüüingiai Hochheim városából származó Eckhart mester. Mindhárman domonkos szerzetesek voltak.

A latin *nomen* (név) szóról elnevezett nominalizmus a konceptualizmus egyik változata. A latin *conceptus* (fogalom) szó alapján konceptualistának mondott irányzat követői az egyetemes (lat. *universale*) létmódjáról folytatott vitában

(vö. II.3.2) azt az álláspontot képviselték, hogy a közös lényeg (például az emberség) pusztán fogalmainkban, illetve a fogalmakat kifejező nevekben áll fenn. Példával megvilágítva: csak egyedi emberi létezők vannak egyedi lényegekkal; Platónban és Szókratészben tehát nincs valami közös emberi lényeg. A közös emberi lényeg (emberség, ember mivolt) fogalmát tudatunk alkotja meg azon az alapon, hogy ezek az egyedi lényegeket hasonlítanak egymásra.

A 14. századi konceptualista nominalizmus kiemelkedő képviselője a francia Jean Buridan, a német Marsilius von Inghen és mások mellett az angol Ockham Vilmos volt.

VI.1 ECKHART MESTER

1. Élete és művei

Élete: Eckhart von Hochheim 1260 körül született a türingiai Gotha közelében levő Hochheim városában. 1275-ben Erfurtban lépett be a domonkosok rendjébe. Tanulmányait Kölnben és Párizsban végezte. Kölnben valószínűleg Nagy Szent Alberttel is megismerkedett. Az 1293/94-es évben Párizsban tartott előadásokat. 1294-ben az erfurti domonkosok előjárója lett. A magiszteri (mesteri) tudományos fokozatot 1302-ben szerezte meg Párizsban. Valószínűleg ez az esemény a magyarázata annak, hogy később az Eckhart keresztnév mellé vezetéknev gyanánt a „Mester” (német: *Meister*) nevet is megkapta. 1303 és 1311 között a szász tartomány rendi vezetője, majd a cseh tartományok általános helynöke (lat. *vicarius generalis*) volt. 1311-től 1313-ig újra Párizsban tanított. Ezt követően a teutóniai tartományban és Strasbourgban működött a rendfőnök helynökéként. 1223-ban a kölni domonkos főiskola (lat. *studium generale*) vezetője lett. A kölni püspök azzal vádolta őt, hogy eretnek tanokat hirdet. Eckhart e vádat egy védekező iratban visszautasította, és az Avignonban tartózkodó XXII. János pápához fellebbezett. A végleges pápai döntést, amelyet az *In agro dominico* (Az Úr szántóföldjén)¹ szavakkal kezdődő pápai bulla tartalmaz, már nem ismerhette meg, mert 1327/28-ban meghalt.



ECKHART MESTER

XXII. János pápa (1329-ben) a 28 megvizsgált eckharti tételből 15-öt herezisnek (eretnekségnek) minősített, a többi pedig félreérthetőnek, rosszul hangzónak vagy eretnekgyanúsak nevezte. – Bár nagy gondolkodók, például Nicolaus Cusanus († 1464), később elismeréssel nyilatkoztak róla, a misztikus filozófus gondolatait gyakran félreértették. Ennek oka az volt, hogy a Mester prédikációinak szenvedélyes, istenszeretettől izzó költői nyelvezetét nem tudták összeegyeztetni a skolasztikus filozófia szabatos fogalmaival és kifejezéseivel. Manapság azonban egyre növekszik azoknak a száma, akik szerint Eckhart

misztikus kötői nyelvezete összeegyeztethető a katolikus tanítással. Ezt a véleményt képviseli a domonkos szerzetesrend vezetősége is, amely azon fáradozik, hogy a Mester végre hivatalos egyházi elismerést kapjon.²

Főbb művei: *Reden der Unterweisung* (Oktatói beszédek); *Quaestiones Parisienses* (Párizsi kérdések); *Das Buch der göttlichen Tröstungen* (Az isteni vigasztalások könyve); *Das Opus Tripartitum* (Hármaskönyv). Ez a befejezetlen alkotás Eckhart fő műve, amelynek csak részei maradtak ránk. A mű három részre tagolódik: *Opus propositionum* (Tételek könyve), *Opus quaestionum* (Kérdések könyve) és *Opus expositionum* (Kifejtések könyve). Az utóbbi műhöz tartoznak: két Előszó (*Prologus in opus expositionum I-II*), a Teremtés, a Kivonulás, a Bölcsesség, János evangéliuma stb. szentúrási könyvekhez fűzött kommentárok (*Expositio Libri Genesis I-II*; *Expositio Libri Exodi*, *Expositio Libri Sapientiae*, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* stb.) és a latin Prédikációk (lat. *Sermones*). Birtokunkban van a Hármaskönyvhöz írt általános Bevezető (*Prologus generalis in Opus tripartitum* = rövid. *Prologus gen.*) is. Eckhart gondolkodásának megismeréséhez fontos dokumentum a *Die Rechtfertigungsschrift* (Védekező irat). A *Deutsche Predigten* (Német nyelvű prédikációk) halálát követően jelent meg.

Eckhart válogatott műveinek főbb (hivatkozott) kiadásait lásd az Irodalomban.

2. Tanítása a misztikus tapasztalatról

Az emberi megismerés három fokozata: az érzéki, az eszes és az észfölötti ismeret. Az érzéki ismeret még a sokasághoz és az anyaghoz kötődik, de az eszes ismeret már elszakad ezektől. A teljes igazságot azonban csak az észfölötti, a misztikus ismeret ragadja meg.

A lélek legfőbb képessége vagy legmélyebb alapja a „lélekszikra” (lat. *scintilla animae*; német: *das Fünklein*).³ „Van valami a lélekben – mondja Eckhart –, ami Istennel oly közeli rokon, hogy egy vele, s nem csupán vele egyesült. Ez távol áll és idegen minden teremtettségtől. Ha az ember egészen ez volna, teremtetlen, nem teremtmény jellegű valóság volna.”⁴

A lélekszikra az emberi lélek isteni alapja, illetve Isten jelenvalósága az emberben: „Itt Isten alapja az én alapom, és az én alapom Isten alapja. Itt én saját magamon kívül élek, és Isten szintén saját magán kívül él” – mondja Eckhart.⁵ A lélekszikra mint az isteni és az emberi lét dinamikus „találkozási pontja” nem hasonlítható a teremtetett dolgokhoz, s így leírhatatlan: „ez távol áll minden névtől, mentes minden formától és teljesen szabad, miként Isten független és szabad önmagában”.⁶

A lélekszikra a misztikus istenlátás lehetőségi feltétele is. Az ember érzéki képességei által nem szemlélheti Istent. Csak abban a világosságban szemlél-

heti Őt, mely világosság azonos az Istennel. S ez a világosság a lélek mélyén világít, mert itt közvetlenül jelen van az Isten. A szellem vagy a lélek alapjának isteni mivoltára vonatkozó eckharti felfogás arra az újplatonikus tanításra emlékeztet, amely szerint az emberben jelenlévő Szellem (gör. *Nousz*) isteni valóság. A lélekszikráról, amelyet Eckhart olykor a Szentháromság „váracszkájának”,⁷ másszor erőnek is nevez, így ír: „a lélekben hat egy erő, és ez az erő nem függ sem az időtől, sem az anyagtól... Isten úgy van jelen ebben az erőben, mint önmagában. Itt szüli az örök Atya örök Fiát, szünet nélkül...”⁸ – A lélekszíkra isteni mivolta miatt a misztikus ismeretben az isteni és az emberi látás egybeesik: „Az a szem, amellyel Istent látom, ugyanaz a szem, amellyel Isten lát engem. Az én szemem és Isten szeme egy szem, egy látás, egy ismeret és egy szeretet” – állítja a misztikus gondolkodó.⁹ A kijelentésből látszik: az istenlátást Eckhart azonosítja az önmagát ajándékozó isteni Szeretet és az ajándék elfogadására válaszul adott emberi szeretet titokzatos, egymásba mozgó egységével. A két szeretetet azért azonosítja egymással, mert a János-levél szerzőjének szavaiból indul ki: „Szeretet az Isten; aki szeretetben marad, Istenben marad, és Isten őbenne” (1Ján 4,16). Az Istenben maradást pedig azért nevezi „látásnak”, mert az Atyával szeretetkapcsolatban lévő Jézus is ezt a kifejezést használta, amikor ezt mondta egyik apostolának: „Aki engem látott, látta az Atyát is” (Jn 14,9). Ez a „látás” Isten ajándéka, amely nem hasonlítható a fizikai szemlélődéshez¹⁰ vagy az e világi dolgokra vonatkozó ismereteinkhez. Az utóbbi ismeretekhez viszonyítva a „szeretet szemével” való misztikus látás: nemismerés, vakság vagy nemtudás.

Eckhart a misztikus „istenlátás” előfeltételeiről is beszél. Az egyik előfeltétel a bűntől való szabadulás a bűnbánat által. A bűn ugyanis elszakítja az embert Istentől, s ennek a távolságnak meg kell szűnnie. A távolság megszüntetése feltételezi az isteni kegyelmet, mert csak ez törölheti el a bűnt.¹¹ A látás másik előfeltétele: elfordulás a világ dolgaitól és önmagunktól. Ha az ember a világ dolgait és önmagát „semminek” tekinti, akkor „láthatja” Istent.¹² A misztikus ismeret harmadik előfeltétele a saját akarat kioltása és a teljes istenre-hagyatkozás.¹³ – Ha ezek az előfeltételek teljesülnek, az emberi lélek mélyén felragyog az isteni fény, s az emberi lélek közvetlenül „szemlélheti” Istent.¹⁴

3. Eckhart ontológiája

Eckhart mélyenszántó és rendkívül finom megkülönböztetésekkel élő ontológiájának megértése nem könnyű feladat. A megértést az a tény is nehezíti, hogy a misztikus élmény hatása alatt álló filozófus gyakorta homályosan fogalmaz, és szóhasználatában sem következetes.

Eckhart ontológiájának alaptétele abban fogalmazódik meg, hogy „a lét Isten” (lat. *esse est Deus*). E megfogalmazás sajátossága az, hogy nem Istenről állítja

a létet, hanem a létet nevezi Istennek, illetve az isteni lét „előudvarának”.¹⁵ A szórend megcserélését a következő gondolatmenettel indokolja: Ami a léttől különböző és idegen, az nem létezhet.¹⁶ Ha a lét más volna, mint Isten, ebből két elfogadhatatlan következmény adódna: vagy egyáltalán nem létezne Isten, vagy nem volna Isten, mert létét másnak köszönhetné. Isten tehát nem különbözhet a léttől (lat. *Deus igitur et esse idem*).¹⁷ Ha pedig a lét – érvel tovább Eckhart – Istennel azonos, akkor mindaz, ami van, a lét által s a létből van.¹⁸

Az isteni és a teremtetett lét különbségét Eckhart a teremtés fogalmát boncolgatva igyekszik magyarázni.

A teremtés nem más, mint létadás a semmiből (lat. *creare quippe est dare esse ex nihilo*).¹⁹ Másként fogalmazva: a teremtés a nemlétet követő létadás (lat. *collatio esse post non-esse*)²⁰ vagy létrehozás a semmiből (lat. *productio ex nihilo*).²¹ E formulákban a semmi a lét ellentétéjeként szerepel.²² Abból a feltételezésből kiindulva, hogy a lét előtt vagy a léten kívül semmi sincs,²³ Eckhart arra a belátásra jut, hogy a lét teremtető (lat. *creator*) valóság. A lét azonban végső fokon Isten. Ha ugyanis a lét különbözne Istentől, a teremtetőnek is különböznie kellene Istentől, ami azonban képtelenség. Ez azt jelenti: a feltétlen lét azonos a teremtető Istennel.

A teremtető és a teremtetett lét kapcsolatát Eckhart a platóni ideatanra emlékeztető hasonlattal világítja meg. Bizonyos – mondja –, hogy minden a feltétlen léttől kapja létét, miként minden fehér a fehérségből ered.²⁴ Mindaz ugyanis, ami fehér, a fehérség ideájának köszönheti azt, hogy fehér. A fehérségnek mint oknak így elsőbbsége van: ez azt jelenti, hogy a fehérség ideája az érzékelhető fehér szín oka és szerzője gyanánt megelőzi az érzékelhető fehér színt.²⁵ Ehhez hasonlóan a teremtető és a teremtetett lét viszonya olyan, mint az ok és az okozat kapcsolata: az önmagában fennálló lét (vagyis Isten) az oka valamennyi létezőnek.

A misztikus élmények hatása alatt álló Eckhart költői képekkel tarkított lelkesítő prédikációiban gyakorta olyan kijelentéseket tesz, amelyek nehezen értelmezhetők a skolasztikus filozófia és teológia fogalomrendszerében. E kijelentések azt a benyomást keltik, hogy szerinte Isten léte és a teremtmények léte nem különbözik egymástól. Lelkesen hirdeti például, hogy a „lélekszikrában” az emberi lélek nemcsak egyesül Istennel, hanem egy vele.²⁶ Az Istennel való misztikus egységet hangsúlyozva pedig azt mondja: abban a szeretetben, amelyben Isten magát szereti, abban a szeretetben szeret engem is, a lélek pedig ugyanabban a szeretetben szereti Istent, amelyben szereti magát.²⁷ Nem véletlen, hogy panteizmussal vádolták őt. A tanításának vitatott pontjait elítélő pápai bulla szerint a Mester azt tanította, hogy halálunkban Istenné válunk, létünk beleolvad az abszolút létbe, amelyben a végtelen és a véges között nincs különbség.²⁸

Művei összességéből azonban kiviláglik, hogy a filozófus különbséget akar tenni Isten abszolút léte és a véges létezőknek „ez vagy az a lét” (lat. *esse hoc et hoc*) között.²⁹

Azt állítja például, hogy a teremtettt létezők létét változékonyság jellemzi; az isteni lét ezzel szemben szilárd és maradandó.³⁰ Emellett hangsúlyozza, hogy Isten létet adó valóság (lat. *Deo esse est dare esse*), a teremtettt létezőnek csak befogadó léte (lat. *accipere esse*) van.³¹ Költői nyelven beszélve azt hirdeti, hogy a teremtménynek nincs valós jellege: Isten létéhez viszonyítva a teremtettt világ nem alacsonyabb létfokozatot birtokol, hanem egyszerűen semmi (lat. *unum purum nihil*).³² Ezekből az állításokból mindenesetre az látszik, hogy Eckhart el akarja kerülni a panteista felfogást.

Kétségtelen azonban, hogy a filozófus kifejezetten állítja azt is: a lét nemcsak Istené, hanem a teremtményekben is megtalálható. Szent Tamás különbséget tett az isteni lét (maga az önmaga által fennálló lét), az isteni létből részesülő és a véges létezőket átható közös lét (lat. *esse commune*), valamint a véges létezők léte között. Eckhart hasonlóképpen gondolkodik, miközben ő is három értelemben használja a lét kifejezést. Egyrészt létfölötti valóságnak nevezi az isteni létet, másrészt létnek, illetve az isteni lét „előudvarának” mondja azt, amit Szent Tamás közös létnek nevez, s végül a lét kifejezéssel illeti a korlátozott teremtettt létet is, amelyet ő a létfölötti léthez és az isteni lét „előudvarához” viszonyítva nevez „semminek”.

Elsődleges értelemben a létfölötti létet, azaz Istent illeti meg a lét megnevezés. Ő minden lét végső oka. Közvetlenül Tőle származik létének „előudvara”. Mivel a konkrét teremtettt valóságban is jelen van a lét,³³ közvetve a teremtettt valóságnak is Isten az oka. Eckhart azért mondja, hogy közvetve, mert szerinte a korlátozott létet (a véges kő-, oroslán- vagy emberlétet)³⁴ nem közvetlenül Isten okozza, hanem a másodlagos okok, vagyis az Isten által teremtettt formák. Az első ok egyetemessége nem zárja ki a formákat, a másodlagos okokat, hanem képessé teszi ezeket a működésre. A formák azonban nem létet (lat. *esse*) eredményeznek, hanem csak korlátozott, „ezt vagy azt a létet” (lat. *esse hoc et hoc*).³⁵

Eckhart szerint ez a korlátozott, meghatározott lét (lat. *esse hoc et hoc*) nem visz többletet Istenbe és a létbe. Az „ez vagy az a lét” nem jelent önállóságot, mert a formák az „ezt vagy azt a létet” csak annyiban eredményezik, amennyiben ez a lét „ez vagy az”, és nem annyiban, amennyiben lét.³⁶ Önmagában véve és Istentől elszakítva valamennyi teremtettt létező „semmi”.³⁷ Mivel az Istentől származó (közös) lét jelen van a teremtményben, ebből a szempontból a korlátozott teremtményi lét közvetve azonos az isteni léttel is. Más szempontból azonban a teremtményi lét mégsem azonos az isteni léttel: a semminek tekinthető „ez vagy az a lét” ugyanis sosem lehet azonos a lét vagy a létfölötti lét

teljességével.³⁸ Kivételnek számít az emberben lévő lélekszakra, mert ez közvetlen kapcsolatban is van az isteni léttel.

A filozófus homályosan fogalmaz, de látszik, hogy el akarja kerülni a teremtményi és az isteni létet azonosító panteista felfogást. Tud a lét analógiájáról, vagyis arról, hogy a létet nem teljesen azonos, nem is teljesen különböző, hanem csak hasonló, átvitt (analóg) értelemben állíthatjuk Istenről és a teremtményről.³⁹ Az analógiatannal a teremtmény gyengeségét, jelentéktelenségét (semmisségét) hangsúlyozza Isten nagyságával szemben. Szent Tamástól eltérően azonban úgy véli, hogy a hasonlóság nem az isteni lét és a teremtményi lét között van, hanem az isteni létben alapozódó teremtményi lét és az önmagában vett teremtményi lét között: az Istenben alapozódó teremtményi lét közvetve azonos az isteni léttel, de Istentől eltekintve valamennyi teremtményi lét jelentéktelen, azaz „semmi”.

4. Eckhart filozófiai istentana

Eckhart látásában a lét Isten,⁴⁰ akinek valóságát két úton próbálja igazolni. Egyrészt a platóni részesülés (gör. *methexisz*) tanát felelevenítve így érvel: ha Isten nem létezik, semmi sincs. Ha ugyanis nem lenne lét, semmiféle létező sem lenne, hanem csupán a semmi. Éppen úgy, mint ahogy semmiféle fehér nem létezhetne, ha nem létezne a fehérség ideája.⁴¹ Másrészt azt tanítja: Istennek léteznie kell, mert az örökkévaló lét beletartozik Isten lényegébe vagy fogalmába.⁴²

Az isteni természet leírásában Eckhart időnként a negatív teológia útját járja: saját ontológiájának filozófiai fogalmaitól is eltávolodva az isteni lét misztérium jellegét hangsúlyozza. Azt vallja: Istenről inkább azt tudjuk elmondani, hogy nem olyan, mint a világ dolgai, viszont pozitív módon nem sokat állíthatunk róla.

A Quaestiones Parisienses című művében mindenkit óvni akar attól, hogy Istent a véges létezők mintájára fogja fel. Ezért még a lét megnevezést is kerüli Istennel kapcsolatban. Istent szellemnek és szellemi ismeretnek (lat. *intellectus et intelligere*) nevezi, s azt állítja, ez a szellemi ismeret az isteni létnek is alapja.⁴³ „Ha Istent létnek nevezném – mondja –, téveset állítanék, mintha a napot akarnám sápadtnak vagy feketének nevezni... Ha viszont én azt mondtam, hogy Isten nem lét, és fölötte van a létnek, akkor nem megtagadtam tőle a létet, hanem sokkal inkább fölemeltem benne. Ha a rezet az aranyban tekintem, akkor benne is van, és emelkedettebb mértékben is van benne, mint ahogyan önmagában van. Szent Ágoston mondja: Isten bölcs bölcsesség nélkül, jó jóság nélkül, erős erő nélkül.”⁴⁴ Azzal az állítással természetesen, hogy Isten nem lét, hanem létfölötti valóság, a filozófus nem Isten létét tagadja, hanem éppen az Ő titokzatos nagyságát és méltóságát hangsúlyozza.

Eckhart kedvenc gondolata, hogy a világra vonatkozó örök isteni elgondolások, az ideák Krisztusban, a láthatatlan Isten képmásában, Isten Igéjében vannak. Tanításában Pál apostol szavaiból indul ki, aki ezt írja a kolosszeieknek szóló levelében: Krisztus „a láthatatlan Isten képmása, és minden teremtmény elsőszülöttje, mert benne teremtetett minden az égben és a földön, a láthatók és a láthatatlanok, a trónusok és uralmak, a fejedelemségek és hatalmasságok. Minden őáltala és őérte teremtetett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn” (Kol 1,15–17). Ezt a szentírási részt szem előtt tartva a filozófus a következőket mondja: Krisztus, a második isteni személy az Atya Igéje, a láthatatlan Isten képmása. Az Atya időtlen módon ebbe az Igébe mondja bele önmagát, egész isteni természetét és a teremtményekre vonatkozó örök gondolatait (ideáit) is. Ezek az ideák vagy képek Isten örök eszméiként azonosak az Atya és az Ige közös isteni természetével, hiszen örök ideák gyanánt benne vannak az Igében, az Atya örök képmásában. Más szempontból azonban – amennyiben „kiviláglanak”, „kivetik fényüket” Istenből, azaz teremtményként léteznek – nem azonosak Isten természetével, illetve az Igével.⁴⁵

Isten a világ teremtője. A teremtés létadás (lat. *collatio esse*). Minthogy Isten valódi lét, egyedül Ő teremt vagy teremtetett.⁴⁶ A „kezdetben való teremtés” nem időbeli kezdetet jelent, mert a kezdet (lat. *principium*) szó elsősorban alapot, ősforrást jelent. Ezért az Írás szavait úgy kell értelmeznünk, hogy mindazt, amit Isten tesz, önmagában teszi. Amit ugyanis Isten önmagán kívül tenne, az nem volna létben. Eckhart azért fogalmaz így, mert az ő szemléletében az Istenen kívüli (teremtett) lét az isteni valósághoz viszonyítva olyan súlytalan és jelentéktelen, hogy semminek nevezhető. Az, hogy Isten kezdetben teremtetett, elsősorban azt jelenti, hogy Ő a teremtés ősforrása. Az Ő örök jelenvalóságában fennálló és az általa elgondolt világmindenség is örök, és sokkal valóságosabb, mint az érzékelhető világ. Az utóbbi az Isten örök Igéjének „megközelíthetetlen világosságából” (vö. 1Tim 6,16) „kivetülő fényként” áll fenn, és azonos az általunk megtapasztalt, az időbelileg kibontakozó, de az Istenben lévő örök teremtéshez képest jelentéktelennek, semminek tartandó érzékelhető világgal. Isten örökkévalóságában a kezdet és a vég egybeesik.⁴⁷ Eckhart szerint ez érvényes az Isten által elgondolt világra is: az Isten elgondolásában lévő teremtmény kezdete egyben vége (befejezettsége) is. Az ilyen és az ehhez hasonló homályos kijelentései alapján azzal vádolták őt, hogy szerinte a világ ugyanúgy örökkévaló, mint az Isten, illetve hogy lehetségesnek tartja: Isten öröktől fogva teremti a világot.⁴⁸ Ám valószínűleg félreértették őt. Tanításából ugyanis kiviláglik, hogy a kezdetet és a véget egyaránt tartalmazó világra vonatkozó kijelentését úgy kell értenünk: ez csak az Isten által ideákban elgondolt örök (nem időbeli) teremtésre vonatkozik, és nem az időbeli, tapasztalati világra. Eckhart is tudatában van annak, hogy az isteni világosságból „fényként kivetülő” teremtetett világban a kezdet és a vég nem esik egybe. Ez a jelentéktelen semminek tartott

világ csak az időfolyam egymást követő pillanataiban kibontakozva juthat el az Isten által elgondolt örök teremtnésnek abba az eszményi állapotába, amelyben a nem időbeli kezdet és a nem időbeli vég (a befejezettség) egybeesik.

5. Eckhart antropológiája

Eckhart Szent Tamáshoz hasonlóan azt tanítja, hogy az ember forma és anyag egysége. Az embernek csak egyetlen lényegi formája van, és ez az eszes lélek (lat. *anima intellectiva*; *anima rationalis*). Az ember e forma által jut ismeretre, e forma által érzékel, él és birtokolja a létet. A filozófus tehát elutasítja a lényegi formák sokaságának tanát.⁴⁹

A lelki képességek: a külső érzékek, valamint az alacsonyabb és a magasabb rendű erők (képességek). A külső érzékeket az észlelőképesség, a közös érzék fogja egybe. Az alacsonyabb rendű erők: az empirikus ész, az érzelmi képesség és az érzéki törekvés képessége. A magasabb rendű képességek (az Atya, a Fiú és a Lélek háromságának megfelelően): az emlékezet, az ész és az akarat.⁵⁰

Ha a lelket abból a szempontból tekintjük, hogy a test formája, éltető elve, akkor lélek (lat. *anima*; német: *Seele*) a neve. Felsőbbrendű képességei, illetve érzékfeletti működése alapján a lelket szellemnek (lat. *spiritus*; német: *Geist*) nevezzük. A szellemi léleknek kettős arca van: egyikkel a világ és a test felé fordul, a másikkal közvetlenül Istenre tekint.⁵¹ A szellemi lélek így közvetítő Isten és a teremtmény között. – A lélek mélye vagy csúcsa a lélekszikra, amelyen keresztül az emlékezet, az ész és az akarat Istennel közvetlenül „érintkezik”. Ezen keresztül nyitott a lélek Isten igazságára, jóságára és tiszta valóságára; és ez az a pont, amelyen a lélek valóban szabad. A lélekszikrát Eckhart különféle nevekkal illeti, de végső fokon megnevezhetetlen, minden névtől szabad valóságnak, fogalmilag leírhatatlan misztériumnak tartja. Egyik prédikációjában így ír róla: „Valamikor azt mondtam, hogy van a lélekben egy erő, egyedül ez az erő szabad. Volt, hogy azt mondtam, ez a szellem pásztora, máskor azt mondtam, ez a szellem fénye, megint máskor pedig azt mondtam, ez egy szikrácska. Most viszont azt mondom: sem egyik, sem másik, és mégis Valami, ami magasztosabb ennél is, annál is, ahogy magasztosabb a földnél a menny. Ezért most egy nemesebb módon nevezem el, mint ahogy valaha is neveztem, noha ő ebből a nemességből és ebből a módból is csak gúnyt űz, és magasztosabb náluk is. Szabad minden névtől és mentes minden formától, teljesen mentes és szabad, ahogy mentes és szabad Isten önmagában. Annyira teljesen Egy és osztatlan, mint ahogy Egy és osztatlan Isten is, úgyhogy az ember semmilyen módon nem képes belélni.”⁵²

A lélek és Isten kapcsolatát illetően Eckhart homályosan fogalmaz, de nem panteista módon gondolkodik. A földi ember lelkét nem azonosítja minden

további nélkül Istennel. Bár a lélekszikrát isteni tulajdonságokkal ruházza fel (örök, megnevezhetetlen, egyszerű, teremtetlen stb.), azt is kijelenti: az Istenben lévő örök és teremtetlen lélek-idea fényének „kivetüléseként” a földi ember lelke a teremtetett valóságok közé tartozik.⁵³

A lélekre vonatkozó eckharti megállapítások nehezen értelmezhetők, ha nem vesszük figyelembe, hogy a misztikus gondolkodó kétféle szempontból és értelemben beszél a lélekről: egyrészt léleknek nevezi az Isten örök lélek-ideájában létező teremtetlen, Istennel azonos (a földi létre meg nem született) lelket, másrészt a teremtetett, az Istennel nem azonos (a földi létre született) lelket is. E kétféle szempont és lélekértelmezés – bár nagyon homályosan – körvonalazódik abban a prédikációjában, amelyben különbséget tesz a lélek lényegi (az Isten örök elgondolásában lévő és az Istennel azonos) léte, valamint a lélek teremtetett (földre született, az Istennel nem azonos) léte között. Ezeket mondja: lényegi létem a létfölötti Istentől való, „amennyiben Istent a teremtmények kezdetének tekintjük; Istennek önnön létében ugyanis, ahol Isten fölött van a létnek és különbözőségnek, ott én magam voltam, magamat akartam s magamat ismerem föl, hogy ezt az embert megteremtsem. Születetlenségem mértékében voltam örökkön, vagyok most és leszek örökkön-örökké. Ami születettségem szerint vagyok, az meg fog halni és semmivé fog válni, mivel halandó; ezért el kell enyésznie az idővel együtt. Az én születésemben született meg minden dolog, s én voltam forrása magamnak és minden dolognak; s ha úgy akartam volna, akkor nem lennék én sem és nem lenne semmi más sem; ha viszont én nem lennék, akkor nem volna Isten sem; hogy Isten 'Isten', annak én vagyok a forrása; ha én nem lennék, akkor Isten nem lenne Isten.”⁵⁴

Az Isten örök elgondolásában, a lélekszikrában lévő (teremtetlen) lélek és a földi ember (teremtetett) lelke tehát különbözik egymástól. E különbség figyelembevételével értelmezendő Eckhartnak az a tanítása is, amely szerint Isten kétféleképpen születik meg az emberi lélekben.

Az egyik születési módot bemutatva Eckhart azt állítja, hogy az emberi lélek (pontosabban: a lélekszíkra) az a „hely”, ahol Isten időtlen módon megszületik az emberben. Ahhoz a keresztény tanításhoz, hogy az Atya öröktől fogva szüli az önmagával egylényegű Fiút, Eckhart hozzáteszi: az Atya az én lelkemben szüli a Fiút, s az én lelkemben leheli az Atya és a Fiú a Szentlelket. Így az emberi lélek az örök istenség égi lakása.⁵⁵ S minthogy a Szentháromságon belüli örök születés „helye” az emberi lélek, Eckhart levonja a logikus következtetést: hogy Isten éppen Isten, annak én is oka vagyok; ha nem lennék én, Isten sem lenne.⁵⁶ Természetesen nem teremtetett lényként vagyok Isten oka, hanem annyiban, amennyiben ideális lényem Isten lényegével azonos, és Isten Fiához hasonló.⁵⁷ Eckhart tehát arra gondol, hogy a lélekszikrában lévő igazi énünk azonos az Istennel, és ezért Isten sem lehetne meg nélküle. – Nyilvánvaló, hogy amikor

ebben az összefüggésben a lélekről beszél, arra a lélekre gondol, amely öröktől fogva Istenben, a lélekszíkrában, illetve az Isten által elgondolt örök ideaként létezik.⁵⁸

A másik születési módról beszélve Eckhart azt a tanítást eleveníti fel, amelyet a skolasztikus teológia úgy fogalmaz meg, hogy az igaz ember lelkében lakást vesz az Isten. Erre a születési módra utal a történeti Jézus is, aki kijelenti: „Ha valaki szeret engem, megtartja szavamat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk, és lakóhelyet veszünk nála” (Jn 14,23). Amikor Eckhart erről a születési módról beszél, nyilvánvalóan nem a lélekszíkrára gondol, amely az Istennel azonos, hanem az Istennel nem azonos, teremtet lélekre utal: az Isten csak ebben vehet lakást, s az ember csak e lakásvétel alapján lehet a Lélek temploma (vö. 1Kor 3,9).

6. Eckhart etikája

A filozófus szerint a földi ember feladata az, hogy elérje az Istenben (a lélekszíkrában) levő igazi énjét, azaz a tökéletességet és a boldogságot. Az ember életének célja a személyére vonatkozó örök isteni idea megvalósítása, hasonulás Istenhez, a misztika nyelvén fogalmazva: „istenivé válás”. Ennek az ideális célnak elérése elsősorban nem elmélet, hanem gyakorlat által lehetséges. Eckhart határozottan állítja, hogy előbb kell az éhezőnek kenyeret adni, mint elmélkedni.⁵⁹

Az istenivé váláshoz az szükséges, hogy az ember lelki szegénnyé⁶⁰ váljon. Lélekben szegény (vö. Mt 5,3) az az ember, aki függetlenül attól, hogy mekkora vagyona van, belátja: a földi kincsek mit sem érnek Isten gazdagságához képest; s szinte koldulja ezt az isteni gazdagságot.⁶¹ Az ilyen ember megtagadja önmagát, lélekben eltávolodik a világ kincseitől, hogy elnyerhesse a mérhetetlen isteni gazdagságot. Eckhart szavai szerint: „Ha volna olyan ember, akinek ez az egész világ birtokában volna, s ő arról Isten kedvéért lemondana, de annyira teljesen, mint ahogyan kapta tőle, annak a mi Urunk visszaadná az egész világot s hozzá még az örökkévalóságot is.”⁶²

A filozófus hangsúlyozza, hogy az istenivé válás nem önerőben, hanem az Istentől kapott kegyelem erejében történik. Idézi Jézust (Jn 15,5), aki egy alkalommal azt mondta tanítványainak: nálam nélkül semmit sem tehetek.⁶³ Csak az az ember tudja teljesen kiüresíteni önmagát, s tud lélekben elszakadni a teremtmények világától, aki elfogadja az isteni kegyelmet ahhoz, hogy meg tudja valósítani a személyére vonatkozó isteni elgondolást (ideát). Nem önerejéből, hanem csak Isten kegyelmének segítségével válhat istenivé.⁶⁴ Amikor Isten ezt az istenivé tevő kegyelmet közli, felgyullad a Lélek szeretete az emberi lélekben, azaz eltölti az embert az a kegyelmi szeretet, amely a Szentlélekkel azonos.⁶⁵

VI.2 OCKHAM VILMOS

1. Élete és művei

William of Ockham életéről csak kevés megbízható adatunk van. Valószínűleg a dél-angliai Surrey grófság Ockham (Oak Hamlet) nevű településén született 1290 és 1300 között. Ferences rendi szerzetesként 1310-től Oxfordban tanult a teológiai karon. Jóllehet elkezdte a mesteri vagy doktori fokozat eléréséhez szükséges stúdiumokat, az egyetem kancellárja megakadályozta ezek befejezését. Ezért sosem taníthatott vezető magiszterként. Egyes vélemények szerint a nevéhez kapcsolt „tisztelőre méltó kezdő” (lat. *venerabilis inceptor*) cím is a megkezdett, de be nem fejezett felsőfokú tanulmányaira utal.



OCKHAM VILMOS

1324-ben az Avignonban tartózkodó pápa bíróságára idézték, mert tanai közül több tévesnek találtak. Avignonban Ockham a ferences kolostorban lakott, és viszonylagos szabadságot élvezett. Itt fejezte be utolsó nagy teológiai munkáját. Avignoni tartózkodása alatt belebonyolódott az evangéliumi szegénység értelmezésével kapcsolatban kialakult vitába is.

A 13. században fellángoló vita középpontjában az a kérdés állt, hogy a kolduló rendek rendelkezhetnek-e vagyonnal. A ferencesek egyik buzgó irányzata abból indult ki, hogy Jézus és az apostolok nem rendelkeztek magántulajdonnal, hanem a kolduló ferencesekhez hasonlóan, mások nagylelkűségéből élve jártak útjaikon. Úgy vélték, hogy saját gyakorlatuk felel meg legjobban Jézus és az apostolok életmódjának. Véleményüket IX. Gergely pápa († 1241) is támogatta, aki a vitát a következő döntéssel akarta lezárni: a ferenceseknek adott minden vagyon tulajdonjoga a Szentszéket illeti meg, s a szerzetesek csak használati joggal rendelkeznek. Ezt a szemléletet képviselte III. Miklós pápa († 1280) is. XXII. János († 1334) azonban elutasította elődei véleményét. Szent Ágostonra hivatkozott, aki szerint isteni joga minden az igazaké,¹ majd szentírási bizonyítékokat hozott fel arra vonatkozóan, hogy Krisztusnak és az apostoloknak igenis volt magántulajdonuk.

1327-ben Michele di Cesena, a ferences rend legfőbb előljárója (lat. *minister generalis*) Avignonba utazott, hogy tisztázza XXII. János pápával az evangéli-

umi szegénység értelmezésével kapcsolatos vitás kérdéseket. Cesena arra kérte Ockhamot, hogy vizsgálja meg XXII. János álláspontját a korábbi pápai nyilatkozatok szempontjából. Miután Ockham ezt megtette, arra a következtetésre jutott, hogy XXII. János pápa véleménye nemcsak azért helytelen, mert ellentmond korábbi pápai nyilatkozatoknak (amelyek különbséget tettek a tulajdonjog és a használati jog között), hanem tévtanítás is. A filozófus véleménye az volt, hogy az eretnek egyházfőnek le kellene mondania a pápai trónról.

Az avignoni bírói vizsgálat folyamán Ockham teológiai nézetei közül hivatalosan egyet sem minősítettek tévtanításnak. A vizsgálat azonban nem fejeződhetett be, mert a ferences szerzetes néhány társával együtt megszökött a városból, és a XXII. János pápával ellenséges viszonyban levő Bajor Lajos (német és itáliai király) pisai udvarába menekült. A pápa kétségbe vonta Lajos politikai hatalmának jogszerűségét, és 1324-ben kiközösítette őt az egyházból. Mire az uralkodó, akit 1328-ban IV. (Bajor) Lajos néven német-római császárrá koronáztak, eretneknek és trónfosztottnak nyilvánította a pápát. Ugyanebben az évben a pápa hivatalosan kiközösítette Ockhamot is, mert engedély nélkül elhagyta Avignont, és azt vetette szemére, hogy eretnek tanokat hirdetett az evangéliumi szegénységről folytatott vitában.

A filozófus Münchenbe is követte az uralkodót. Pártfogásáért ellenszolgálatául tudományos munkásságát ajánlotta föl. A császárral való találkozásakor állítólag a következőket mondta: „Ha te megvédsz engem karddal, én megvédelek téged tollal.” Ez a védelem abból állt, hogy a filozófus értekezéseket írt a császár álláspontjának igazolására. Írásaiban annak a véleményének adott hangot, hogy a császárnak a Német-római Birodalomban a legmagasabb szintű ellenőrzést kell gyakorolnia az egyház és az állam felett egyaránt. 1347-ben meghalt a császár. – A történészek korábban úgy vélték, hogy a császár halála után Ockham lépéseket tett, hogy megbékéljen az egyházzal, illetve a pápával. A legújabb történeti kutatások szerint azonban ez nem így történt, mert 1347-en kiközösítettként a filozófus is elhunyt.

Főbb művei: Ockhamnak egyik korai és egyben legjelentősebb műve a *Scriptum in Primum Librum Sententiarum* = rövid. *Scriptum in Prim.* (Petrus Lombardus Szentenciáinak első könyvéhez készített írás). Ez a mű a kiadásra előkészített változatában az *Ordinatio* (Rendezés) nevet kapta.² A Szentenciák további három könyvéhez írt kommentárok a hallgatók által lejegyzett előadás (lat. *reportatio*) formájában maradtak ránk: *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* = rövid. *Quaestiones in Sec.* (A Szentenciák második könyvével kapcsolatos kérdések);³ *Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum* = rövid. *Quaestiones in Tert.* (A Szentenciák harmadik könyvével kapcsolatos kérdések);⁴ *Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum* = rövid. *Quaestiones in Quart.* (A Szentenciák negyedik könyvével kapcsolatos kérdések).⁵ Több mű-

vében Arisztotelész logikai és fizikai műveit kommentálja. A *Summa logicae* (A logika összegzése)⁶ című írásában logikai és nyelvfilozófiai kérdéseket tárgyal. Alapvető filozófiai témákat foglal össze a *Quodlibeta septem* (Hét tetszőlegesen választott kérdés) című alkotásában.⁷ A *Summula philosophiae naturalis* (A természetfilozófia összegzése) című művében természetbölcseleti témákról ír.⁸ Az Arisztotelész Fizikájához írt magyarázatait a *Brevis Summa Libri Physicorum* (A Fizika könyveihez írt rövid összegzés) című műve foglalja össze.⁹

Egyházpolitikai jellegű művei közül fontosabbak a következők: a tulajdonjog elméletét taglaló *Opus nonaginta dierum* (Kilencven nap műve) című alkotása;¹⁰ *Tractatus de dogmatibus Johannis XXII* (Értekezés XXII. János dogmáiról); *Compendium errorum papae Johannis XXII* (XXII. János pápa tévedéseinek kompendiuma); *Defensorium contra Johannem XXII* (Védekezés XXII. János ellenében); *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali* (Nyolc kérdés a pápai hatalomról és méltóságról); *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (Párbeszéd a mester és a tanítvány között a császárok és a főpapok hatalmáról);¹¹ *Breviloquium de principatu tyrannico* (Rövid beszéd a zsarnoki uralomról) stb.

Válogatott műveinek fontosabb kiadásai: *William of Ockham's „Opera philosophica et theologica”* (New York, Franciscan Studies); *Philosophical Writings. A Selection William of Ockham* (New York, 1964).

2. Ockham ismeretelmélete

A filozófus különbséget tesz az intuitív és az absztrakt megismerés között. A latin *intuitio* (szemlélés, szellemi belátás) szóról elnevezett intuitív ismeret az egyedi jelenlévő valóság közvetlen felfogása. A latin *abstractio* (elvonás, elvonatkoztatás) kifejezés alapján elnevezett absztrakt ismeret Ockham szerint olyan ismeretmód, amelyben eltekintünk, elvonatkoztatunk attól, hogy az ismeret tárgya létezik-e valósan, vagy sem. Példája szerint: ha valaki intuitív módon ismeri meg a sápadt arcú Szókratészt, nyilvánvaló tapasztalata van létező valóságáról és arcának sápadtságáról. Ha ellenben csak elképzei a sápadt arcú Szókratészt, és eltekint attól, hogy létezik-e vagy sem, absztrakt ismerete van róla.¹² – Ockham meggyőződéses empirista: határozottan állítja, hogy minden ismeretünk az érzékelő tapasztalatból származik, és az egyedi valóságok létét és lényegét is csak az érzékek közvetítésével ismerhetjük meg. Ebből kiindulva állítja, hogy Isten létre vonatkozóan nem lehet intuitív (az Ő létét is feltáró) ismeretünk. Ahhoz, hogy Isten létét bizonyosan felismerhessük, szükségünk lenne az isteni lényeg intuitív megismerésére. Ám az ilyen ismeretre vagy látásra a „jelenlegi állapotban” (azaz a földi lét folyamán) az ember nem képes.¹³ – A filozófus tehát tagadja az intuíciónak azt a módját, amelyet Canterburyi

Anzelm a háttéri tapasztalatra utaló „belátás” kifejezéssel illetett (vö. II.2.2), Aquinói Tamás pedig „túlhaladásnak”, burkolt istenismeretnek nevezett (vö. V.3.4).

Ockham az emberi megismerésnek négy mozzanatát különbözteti meg.¹⁴ Az első mozzanat az érzékelő ismeret (ezzel az ismeretmóddal az állatok is rendelkeznek). A második mozzanat az intuitív megismerés, amelyre csak az ember képes: a megismerő tudatában van annak, hogy az érzékelt egyedi valóság létezik, és rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket az érzékek feltárnak. A harmadik mozzanat a szellemi emlékezés, amelyben az ember visszaemlékszik a tárggyal kapcsolatos múltbeli észleleteire. S végül a negyedik mozzanat az absztrakt megismerés: ebben az ember a megismert egyedet a korábban megismert hasonló egyedek csoportjába helyezi (például: a megismert Szókratész a korábban megismert emberi egyedek csoportjába sorolja, azaz nyelvtani gyűjtőnévvel embernek nevezi). A nominalista filozófus felfogásában tehát az egyetemes (például: az emberség vagy az emberi természet; a fehérség mint egyetemes járulék stb.) nem létezik sem Isten ideájaként, sem az egyedi valóságok közös lényegeként, hanem csupán tudati fogalom (lat. *conceptus*), illetve az ezt kifejező név (lat. *nomen*).

Az emberi megismerés magyarázatában Ockham vezéreszmékként hangsúlyozza az esetlegesség, az ellentmondás-mentesség, valamint a tudományos takarékoság elvét.

Az esetlegesség elve (lat. *principium contingentiae*)¹⁵ a skolasztikus filozófiában azt a meggyőződést fogalmazza meg, hogy a világ létezői nem hordják magukban létezésüknek és mibenlétüknek teljes magyarázatát. Nem feltétlenül szükségszerűek. Mindig meg lehet kérdezni velük kapcsolatban, hogy miért vannak, és miért nincsenek inkább, illetve miért olyanok, amilyenek, és miért nem más jellegűek. Ezek a kérdések pedig a létezőkön túlra, a feltétlenül szükségszerű valóságra (Istenre) utalnak. Ockham hasonlóképpen gondolkodik, és az elvet Istenre vezeti vissza. Azt mondja, hogy a világ létezői másként is lehetnének, illetve Isten másmilyennek is teremthette volna ezeket. A filozófus szemében a világ csak egy a korlátlan számú lehetséges világ közül, amelyeket Isten teremthetett volna. Továbbá: miután Isten megteremtette a világot, bármikor megváltoztathatná vagy hatályaon kívül helyezhetné a természet törvényeit, és nincs nyilvánvaló oka annak, hogy ezt tegye vagy ne tegye. Ezzel a filozófus nem azt akarja mondani, hogy Isten önkényesen cselekszik, azaz észszerű ok nélkül előnyben részesíti az egyik lehetőséget a másikkal szemben. Amit hangsúlyozni szeretne: Isten racionalitása felfoghatatlan az emberi ész számára. Ezért mondja: pusztán filozófiai szempontból nem tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogy miért ilyen a világ, és miért nem más jellegű.

Az ellentmondás-mentesség elve (lat. *principium non contradictionis*)¹⁶ az arisztotelészi logika szerint azt jelenti: lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban hozzá is tartozzék, meg ne is; lehetetlen például, hogy valaki egyszerre fizikailag látó, ugyanakkor ténylegesen vak is legyen. Az ellentmondás kizárásának ezt az elvét Ockham Istenre vezeti vissza. Azt mondja, Isten a

jelenlegi világ rendjét megszabó akarátával (rendezett hatalmával) mindent megtehet, ami nem önellentmondásos. Ilyen önellentmondásnak vagy képtelenségnek tartja a filozófus például a térbelileg végtelenül kiterjedő, de elméletileg oszthatatlan testet, vagy azt, hogy Isten meg nem történté tesz valamit, ami már megtörtént. Abszolút hatalmával Isten teljesen más jellegű világot is teremthetett volna, de az ellentmondás kizárásának elvét abban a másik világban sem hagyhatta volna figyelmen kívül. Ockham erre az elvre hivatkozva támadja azokat is, akik az universale-vitában a realista álláspontot képviselik, vagyis azt vallják, hogy az egyetemes (például emberség vagy emberi természet) közös lényegként valóban létezik az egyes egyedekben (Szókratészben, Platónban stb.). Ockham úgy véli, a metafizikai realizmus azért sem lehet igaz, mert azt állítja, hogy az egyetemes lényeg vagy természet egyszerre egy és sok valóság: az emberség például egy valóság, mert ez az, ami minden emberben megvan, de ugyanakkor sok is, mert közös, láthatatlan szerkezetet biztosít minden egyes ember számára. A tudattól függetlenül létező egyetemes lényeg fogalma tehát ellentmondásos, képtelenség. A filozófus ezzel kapcsolatban mondja: „Nincs olyan egyetemes az elmén kívül, amely valóban létezik az egyedi szubsztanciákban vagy a dolgok lényegében. Ennek az az oka, hogy minden, ami nem sok valóság, szükségszerűen és számszerűen egy, és következésképpen egyedi valóság.”¹⁷

Az Ockham-féle takarékosági elv (lat. *lex parsimoniae*)¹⁸ kimondja, hogy tudományos igényű kijelentéseinkben el kell kerülnünk az okok, illetve magyarázatok szükségtelen szaporítását: „felesleges sokkal magyarázni azt, amit kevesebb is meg lehet tenni” (lat. *frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora*) – írja a filozófus.¹⁹ Más megfogalmazásban ezt mondja: „a többséget nem szabad szükségtelenül feltételezni” (lat. *pluralitas non est ponenda sine necessitate*).²⁰ Ezzel az elvvel elsősorban arra akar utalni, hogy ha valamit néhány hipotézis alapján meg tudunk magyarázni, akkor felesleges a magyarázó okokat szaporítani. Ennek az elvnek alapján tartja feleslegesnek és utasítja el például az arisztotelészi és Szent Tamás-i ismeretelméletben szereplő „érthető kép” (lat. *species intelligibilis*) fogalmát. Úgy véli, a két filozófus képelméletet hirdet, vagyis azt tanítja, hogy nem a valóságot ismerjük meg, hanem csak a valóságnak a lelkünkben lévő képét, illetve ennek közvetítésével a valóságot. Elkerüli figyelmét, hogy Szent Tamás határozottan mondja: „az érthető kép nem az, amit valóban megértünk, hanem inkább az, ami által megért valamit az ész.”²¹ E figyelmetlenség miatt Ockham a fogalomalkotás magyarázatában feleslegesnek tartja az „érthető kép” feltételezését. – A filozófus által hangoztatott tudományos takarékoság elvét a 17. századtól kezdik „Ockham borotvája” néven emlegetni. Ettől kezdve többnyire nemcsak tudományelméleti útmutatásként, hanem ontológiai érvényű elvként is értelmezik, és így fogalmazzák át: „a létezőket nem szabad szükségtelenül megsokszorozni” (lat. *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*). Ez idővel sokak számára ezt is jelentette: csak akkor kell valamit létezőnek tekinteni, ha szükség van létezésének feltételezésére; a feleslegesen feltételezett létezők (például: Isten) a „borotva áldozatává” lesznek. Ockham azonban az elvet nem így értette, és nem is így fogalmazott: ő ugyanis nem a dolgok létezésével vagy nemlétével foglalkozott, hanem a tudományos igényű kijelentések igazolásával. Egyébként nem használta a „borotva” kifejezést sem.

A nominalista Ockham szerint csak egyedi valóságok léteznek. Ezért nem tudja teljesen elfogadni az arisztotelészi logikát sem, amely az „egyetemest”, az univerzalist (például az emberséget mint lényeket) is valóságosnak tekintette.

Ő inkább a 13. századi domonkos szerzetes, Petrus Hispanus logikai írásait követi, és új irányzat kialakításán fáradozik. Az új irányzatot a latin *terminus* (kifejezés) alapján terminista logikának, illetve a latin *propositio* (kijelentés, mondat) szóból származtatva kijelentéslogikának szokás nevezni. Ennek az új irányzatnak fő jellemzője az, hogy az arisztotelészi logikától eltérően elsősorban nem a valóság és a fogalmaink egymáshoz való viszonyát, egymásnak való megfeleltetését vizsgálja, hanem azt, hogy a fogalmaink mennyiben felelnek meg az ezeket képviselő kifejezéseknek (terminusoknak), illetve kijelentéseknek (propozícióknak). Ezért vannak, akik ezt a logikát a latin eredetű „lingvisztikai” (nyelvi) vagy a görög eredetű „szemantikai” (jelentéstani) jelzővel illetik.

Kifejezésen (lat. *terminus*) Arisztotelészt követve valamely kijelentés elemi részét, a kijelentés logikai alanyát vagy állítmányát érti. Boëthius tanítását felidézve háromféle kifejezésről tesz említést: „miként Boëthius szerint háromféle beszéd van, tudniillik írott, kimondott és mentális (amely csak az észben fogant), úgy a kifejezés is háromféle, tudniillik írott, kimondott és mentális”.²² A latin *mens* (szellem) szó alapján elnevezett mentális beszédnek (lat. *oratio mentalis*) azt a nyelvet nevezi, amelyről Szent Ágoston ezt mondta: „az ismert dologból kialakított gondolat az a szó, amelyet szívünkben kimondunk, s ez sem nem görög, sem nem latin, sem nem más nyelvű szó.”²³ Az írott vagy a beszélt nyelv jelei közmegegyezésen alapulnak. A mentális nyelv alapegységei vagy fogalmai azonban természetes jelek. Mindazonáltal e jelek nem a külső dolgok képei, hanem a cselekvő érznek azok a készségei, amelyekkel oknak és okozatnak nevezett főneveket, igéket, határozószókat, kötőszókat, elöljárószókat, egyes és többes számú mondatokat, a főnevek esetében ragokat, az igék esetében igeidőket és módokat stb. tud alkotni.²⁴ Ezek a jelek tehát nem a gondolkodás tárgyai, hanem azonosak magával a gondolkodással. Az írott vagy beszélt nyelv csak származékos, másodlagos a mentális nyelvhez képest.

Terminista logikájában Ockham három szakkifejezést tárgyal részletesebben. Ezek: a jelentés vagy jelölés, a konnotáció és a szuppozíció.

A logika középkori művelői szerint jelentésen (lat. *significatio*) azt kell értenünk, amire gondolunk. Ockham is ezt vallja. Azt mondja, hogy a mentális szó, azaz a „fogalom természetétől fogva jelöli mindazt, amit jelöl, a kimondott vagy írott kifejezés azonban csakis az akarattól függő jelentésadás folytán jelöl bármit is.”²⁵ Példával illusztrálva: a kutya fogalmának többféle jelentése lehet attól függően, hogy mire gondolunk: jelenthet élőlényt, a kutya szót, a kutya elvont fogalmát, a Kutya csillagképet stb. Ha kijelentésben használom a kutya kifejezést, szándékomtól függ, illetve a szövegösszefüggésből derül ki, hogy mire gondolok, azaz milyen jelentést adok az általam használt kutya szónak.

A latin *cum* (-val, -vel) elöljárószó és a *notare* (megjegyez, megjelöl) szavak együtteséből származó konnotáció (lat. *connotatio*) szó együttes jelentést, másodlagos vagy mellékes, illetve beleértett jelentést jelöl.²⁶ Ockham különbséget tesz a „tisztán abszolút” és a konnotatív nevek között. „A tisztán abszolút nevek azok, amelyek nem jeleznek valamit elsődlege-

sen és valami mást másodlagosan, hanem amit az adott név jelez, azt ugyanúgy elsődlegesen jelölik.”²⁷ A konnotatív neveknek azonban másodlagos vagy mellékes jelentésük is van. Így például a fehér szó nemcsak a fehér színű tárgyat jelenti, hanem a fehérség elvont fogalmát is; a bátor szó nemcsak a bátor embert, hanem a bátorság fogalmát is; stb.

Ockham Petrus Hispanus nyomán különbséget tesz a jelentés és a szuppozíció között. A latin *su(b)pono* (alátesz, aláhelyez, helyébe tesz, becsempész stb.) szóból származó szuppozíció (lat. *suppositio*)²⁸ a nyelvi kifejezés meghatározott értelemben való használatát jelenti. Megjegyezzük, hogy a latin *su(b)positio* kifejezést gyakorta zavaró módon a „feltételezés” szóval fordítják magyarra. A szuppozíció szó arra utal, hogy valamely kifejezés jelentései közül kiválasztok egyet, s a kijelentésben ebben az értelemben használok. Ockham a középkori logika művelőit követve megemlíti a szuppozíció három formáját. Az anyagi szuppozíció (lat. *suppositio materialis*) szerinte azt jelenti, hogy a kijelentésben a kifejezést önmagát jelölő értelemben használjuk. Például ‘az ember egy főnév’ kijelentésben az ‘ember’ az ember szót jelenti. – Egyszerű szuppozícióról (lat. *suppositio simplex*) akkor beszélünk, ha a kifejezés az elménkben lévő fogalmat jelöli. Így például a ‘ló egy faj’ kijelentésben a ‘ló’ kifejezésen a ló fogalmát értjük. – A személyes szuppozíció (lat. *suppositio personalis*) esetében a kifejezésen az általa jelölt konkrét érzékelhető valóságot értjük. ‘A macska a szőnyegen van’ kijelentésben például a ‘macska’ kifejezés egy konkrét érzékelhető állatra utal. – A jelentés és a szuppozíció nem azonos egymással, s a szuppozíciónak a jelentéstől eltérően csak a kijelentésben van fontos, egyértelműsítő szerepe. Ha például a beszélgetés folyamán a kutya kifejezés több jelentése közül az élőlényt szándékolom, s nem a Kutya csillagképet, akkor az általam kiválasztott és szándékolt jelentés a kifejezés szuppozíciója. Ha ugyanazon beszélgetés folyamán váltogatom, cserélgetem az általam használt szavak jelentését, azaz szuppozícióit, az félreértésekhez és hamis következtetésekhez vezethet.

3. Ockham nominalista metafizikája

Ockham elfogadja azt az arisztotelészi hagyományokra épülő skolasztikus tételt, amely szerint a metafizika elsődleges tárgya a lét (a létaktusról elnevezett létező): „az, amit az ész elsőként és szinte legismertebbként ragad meg, s amire minden fogalmát visszavezeti, a létező” – mondja például Aquinói Szent Tamás.²⁹ Ockham azonban a lét kifejezésen nem az általános, a létezőket átható közös létet érti, hanem csak az egyedi létező létét. A szóhasználatbeli különbség oka az, hogy a két filozófus egymástól eltérő módon értelmezi az intuíción, a szellemi ismeret fogalmát.

Szent Tamás azt állítja, hogy az intuíciónban, a szellemi ismeretben az ész nemcsak a véges létező létére, hanem mindig a lét teljességére is irányul: túllépve a véges létezők létén, valamennyi megismerésben a végtelen lét felé törekszik.³⁰ Ezt a törekvést, az emberi szellem minden határt elutasító lendületét Aquinói Tamás „túlhaladásnak” (lat. *excessus*) nevezi.³¹ Ez a túlhaladás magyarázza azt, hogy bármit ismerünk meg, mindig tudunk arról, hogy a megismert valóság több, mint amennyit érzékeink és fogalmaink felfogtak belőle (az ész a létező létét ragadja meg). Másrészt azt jelenti, hogy a szellem valamennyi ismeretében a valóság egészéről is tud: a szellem nyitott a lét teljességére. Ennek a nyitottságnak alapján állíthatja a skolasztika fejedelme: „minden megismerő burkoltan Istent ismeri meg bármiféle

megismert dologban.”³² – Ockham szerint csak az egyedi valóságról lehet intuitív (a létező létét közvetlenül megragadó) ismeretünk. Az általános fogalmak (általános lét, lényeg, forma, anyag stb.) megalkotása az elvonatkoztató (absztraháló) ész műve, és ezeknek az elvonatkoztatott egyetemességeknek (lat. *universalia*) a valóságban nincs megfelelőjük. Ezek mindegyike pusztán általános fogalom (lat. *conceptus universalis*), illetve az ezeket megjelölő általános név (lat. *nomen universale*).

Ockham szerint az ész az intuitív ismeretben csak a véges létező létét ragadja meg. Ezzel azt is állítja, hogy az általános létről és az egyetemességekről nincs tapasztalati ismeretünk. Ennek az ismeretelméleti előfeltevésnek alapján alkotja meg nominalista metafizikáját. Azokat az általános fogalmakat, amelyeket az Arisztotelészt követő skolasztika a létezők metafizikai leírásában alkalmazott, Ockham nominalista módon átértelmezi, illetve a tudományos takarékosagra hivatkozva számukat is jelentősen csökkenti.

*A lét (lat. *existentia*) és a lényeg (lat. *essentia*)*

Ockham szerint az egyedi létezőt megismerhetjük anélkül, hogy a lét és a lényeg általános fogalmai ismertek lennének számunkra.³³ A skolasztikus hagyománnyal szemben azt állítja, hogy az intuícióval megismert egyedi létezőben a lét és a lényeg egybeesik.³⁴ Az intuícióban a konkrét ember, például Szókratész egyedi emberi természete és léte egyetlen valóságként jelentkezik. Az egyetemes lényeg (például: emberség) és lét fogalmát utólagos absztrakcióval alkotjuk meg: az egyedi emberi létezőket (Szókratészt, Platont stb.) összehasonlítjuk egymással, és egymáshoz hasonló természetüket egyetlen fogalomban, illetve névben foglaljuk össze. Ockham nem gondol arra, hogy az egyedi emberi természeteket az ész aligha tudná összehasonlítani az egyetemes lényeg (a platóni idea) előzetes ismerete nélkül. Mindenesetre ő azt mondja, hogy az elvonatkoztatott emberi lényeg nem valóság, hanem csak a fogalmainkban létezik. Ehhez hasonlóan állítja, hogy a lét általános fogalma a konkrét létező dolgok felfogásának eredménye: csak azért alkothatjuk meg a létnek mint létnek általános fogalmát, mert közvetlenül felfogtunk ténylegesen létező valóságokat, és ezeket összehasonlítottuk egymással.

*Az anyag (lat. *materia*) és a forma (lat. *forma*)*

Minden létező anyag és forma egysége.³⁵ Az anyag a képességi lét (lat. *potentia*), amely azonban nem létezhet forma nélkül, jóllehet nem kapcsolódik szükségszerűen egyetlen konkrét formához sem. A forma a létező érthető szerkezeteként valós lét (lat. *actus*), amely az anyagot ezzé vagy azzá a létezővé teszi. Az intuitív ismeretben a konkrét egyedi létező mindig anyag és forma egységként jelentkezik. A minden létezőben meglévő első anyag (lat. *materia prima*) önmagában nem létezik: csak az elvonatkoztató ismeretben van jelen fogalomként.

Szent Tamás az anyagban látja az egyediség elvét. Ockhamnál az egyediség elvének kérdése nem vetődik fel. Szerinte ugyanis csak egyedi szubsztanciák vannak, és ezek önmaguk

által különböznek egymástól.³⁶ – A létezők változását, mozgását Szent Tamáshoz hasonlóan Ockham is az anyag-forma összetétellel magyarázza. A lényegi változás folyamán az anyag a maradandó, a nem változó létösszetevő, a forma pedig a változó, a cserélődő lételv.

A valós lét (lat. actus) és a lehetőségi lét (lat. potentia)

Az arisztotelészi metafizikát követve Ockham is azt állítja, hogy minden létező valós lét és lehetőségi lét egysége.³⁷ A valós lét vagy valóság mindaz, ami a létezőben ténylegesen megvan. Különbség van az első valóság (a forma) és a második valóság (a tevékenység) között. – A lehetőségi vagy képességi lét az a léttartalom, amelyet a létező ténylegesen nem tartalmaz, hanem csak lehetőség szerint van meg benne. A képességi lét kétféle: befogadó képesség és tevékenységi képesség. A valós léttől elvonatkoztatott puszta képességi lét az első anyaghoz hasonlóan csak fogalmainkban létezik.

A magánvaló lét (lat. substantia) és a járulékos lét (lat. accidens)

Ockham Aquinói Szent Tamást követve a létezők leírásában a magánvaló és a járulékos arisztotelészi kategóriáiról is említést tesz.³⁸ Ezeket a kategóriákat azonban átértelmezi, és a kilenc járulékból csak egyet tart meg, a minőséget. Miként az ókori filozófus, majd Szent Tamás (vö. V.3.3), ő is különbséget tesz a kategóriák két értelme, a magánvaló létmód és a magánvaló lényeg, illetve a járulékos létmód és a járulékos lényeg között. Azt állítja, hogy csak a magánvaló létmód (például: ennek az embernek lenni) a valóságos, mert ez azonos az intuitív ismeretben jelentkező egyedi létezővel. A magánvaló lényeg (például: emberség) ellenben az egyetemések (univerzálék) világába tartozik, azaz csak fogalmainkban létezik.³⁹ A minőség járulékanak esetében ugyanez a helyzet: a járulékos létmód (például: kék szeműnek lenni) a tapasztalatban jelentkező valós szubsztanciához tartozik, de a minőség mint járulékos lényeg (például: kékszeműség) az elvonatkoztatott egyetemések közé tartozik, s a mentális nyelv elemeként csak fogalmi léte van. Ockham a tudományos takarékoság elvéhez ragaszkodva a maradék nyolc járulékos létmódot és lényeget csupán a mentális nyelvhez tartozó ismeretszerző fogalmaknak tekinti.

A négy ok (lat. quatuor causae)

Arisztotelészt követve Ockham is négy ok segítségével írja le a létezők változását. A négy ok: az anyagi ok (lat. *causa materialis*), a formai ok (lat. *causa formalis*), a hatóok (lat. *causa efficiens*) és a cél-ok (lat. *causa finalis*).⁴⁰ Az okok fogalmát azonban átértelmezi: úgy látszik, hogy csak az anyagi és a formai okot tartja intuitív módon megragadható valóságnak. Példa: az asztalt látva látom, hogy valamiből van (ez az anyagi ok), és hogy valami, azaz éppen asztal (ez a formai ok). A hatóokat és a cél-okot inkább a mentális nyelv fogalmainak, tudati rendezőelveknek tekinti. Nem utasítja el a metafizikai okság és a célirányosság érvényét, hanem azt állítja, hogy az érzékelő tapasztalat egyiket sem igazolja.

A hatóokot azonosítja a mozgató okkal. Nem tagadja, hogy adott dolog jellegzetességeiből következtetni lehet arra, hogy a dolognak oka van vagy volt. Azt ellenben tagadja, hogy a valamilyen dologra vonatkozó egyszerű ismeret (intuíció) egyszersmind egy másik valóságra vonatkozó ismeretet is nyújt számunkra. Példa: az asztalról lehet az a benyomásom, hogy okozat, de ez a benyomás önmagában nem nyújt ismeretet arról, hogy éppen ez az asztalos az oka, vagy valaki más. Ennek megállapítása csak tapasztalat alapján történhet.⁴¹ Ezért a jelenre és a múltra vonatkozóan kapcsolatot tételezhetek fel két létező között, s az egyiket okozatnak, a másikat oknak nevezhetem. Nem ismerhetem azonban fel azt, hogy ez a kapcsolat szükségszerű, s a jövőben is mindig érvényre jut. Ockham hajlik afelé, hogy az oksági viszonyt változatlan és szabályos következményként értelmezze. Az empiristákhoz hasonlóan hangsúlyozza: oknak nevezzük azt, ami ha tételeződik, másik dolog is tételeződik, s ami ha nem tételeződik, a másik dolog sem tételeződik.⁴²

A cél-oksággal kapcsolatban is másként vélekedik, mint az ókori Filozófus. Arisztotelész szerint a cél-ok az, ami végett a változás történik. Szerinte a célirányosság a tudattal nem rendelkező természeti létezőkben is felfedezhető: „az akadálytalanul működő természet nem tesz semmit észszerűtlenül és céltalanul.”⁴³ Az élőlényekben a formai ok azonos a cél-okkal: az élőlény formája (gör. *entelekheia*) ugyanis az a program, amely magában hordja célját és a cél eléréséhez szükséges erőt. – Ockham úgy véli, hogy a célirányos cselekvés legfőbb a tudattal rendelkező emberek és az állatok világában igazolható tapasztalatiilag. Azt mondja: bár nyilvánvaló például, hogy az értelemmel rendelkező lények célok érdekében cselekszenek, nem nyilvánvaló, hogy az értelemmel nem rendelkezők is ugyanígy tesznek.⁴⁴

*A lét egyértelmű fogalma (lat. *conceptus univocus*)*

A skolasztikus metafizika alapfogalmáról, a létről (lat. *esse, existentia*) Ockham Szent Tamástól eltérő módon gondolkodik. A skolasztika fejedelme szerint amikor a lét kifejezéssel jelöljük a véges létezők létét, a létezőket átható közös létet, valamint az önmaga által fennálló létet (Istent), a lét szót nem azonos, nem is teljesen különböző, hanem analóg (átvitt, hasonló) értelemben használjuk az említett létfokokatok jelölésére (vö. V.3.3). Ockham ezzel szemben úgy véli, a lét kifejezést egyértelműen, illetve azonos értelemben (lat. *univoce*) használjuk Istennel és minden létezővel kapcsolatban.⁴⁵ Ezzel elsősorban azt akarja mondani, hogy az általános és az önmagában fennálló lét fogalmát csak azért alkot-hatjuk meg, mert közvetlen tapasztalatban, intuitív ismeretben megragadjuk az egyedi létezők létét, és ez a tapasztalat az elvonatkoztatás alapja.

Ockham nagyon óvatos a létfogalom azonos értelmű használatára vonatkozó tanításának kifejtésében. El akarja kerülni a világ létét és az isteni létet azonosító panteista felfogást, illetve azt a félreértést, amely szerint Isten ugyanolyan módon létezik, mint az általa terem-tett létezők. Az azonosértelműség (lat. *univocitas*) három típusát különbözteti meg. Először: az egyértelmű fogalom lehet olyasmi, ami egyaránt vonatkozik olyan dolgokra, amelyek hasonlóan egymásra. Másodsor: az egyértelmű fogalom vonatkozhat olyan dolgokra, amelyek bizonyos tekintetben hasonlóan egymásra, más tekintetben pedig nem (így például az ember és a számár hasonló egymásra az anyagi mivoltában, de különböznek formáikat illetően). Harmadsor: közös fogalommal azonos értelemben utalhatunk több olyan valóságra, amelyek sem egyedi szubsztanciájukban, sem járulékaikban nem hasonlóan

egymásra. S éppen ilyen módon használjuk a közös létfogalmat Istenre és a teremtményre vonatkozóan: Isten és a teremtmények ugyanis nem hasonlítanak egymásra sem szubsztanciálisan, sem járulékaikban.⁴⁶ Ockham megjegyzi, hogy ha analógián a harmadik értelemben vett azonosértelműséget értjük, akkor a lét azonos értelmű fogalma analóg kifejezésnek is nevezhető.⁴⁷

4. Isten léte és természete

Ockham azt állítja, hogy Isten léte és tulajdonságai pusztán filozófiailag nem bizonyíthatók és nem írhatók le meggyőző módon. Azt, hogy Isten van, és olyan, amilyennek vallásos emberként tekintjük, pusztán a hitből, illetve a ki nyilatkoztatásból tudjuk. Ennek a bölcséletileg szkeptikus álláspontnak magyarázata a filozófus két ismeretelméleti előfeltevésében rejlik.

Ockham egyik előfeltevése az, hogy az általános létről nincs tapasztalatunk.

Szent Tamás szerint a túlhaladásban (lat. *excessus*) szellemi tapasztalatunk van a létezők közös létalapjáról és az önmaga által fennálló létről is. Ez a tapasztalat természetesen nem azonos az érzékelő ismerettel, hanem az érzékelő ismeretet túlhaladó szellemi ismeret (transzcendentális vagy háttéri tapasztalat), amely az általános létet és az isteni létet is eléri. Ockham ezzel szemben azt vallja, hogy intuitív ismeretünk, tapasztalatunk az érzékelésben jelentkező egyedi létezők létre korlátozódik. Szerinte tehát Istenről nincs semmiféle tapasztalatunk, s a létezőkből kiinduló istenérvek az ismeretlenbe „markolnak”, mert nélkülöznek minden tapasztalati alapot.⁴⁸

A filozófus másik előfeltevése az, hogy az okság elvének érvénye csak korlátozott mértékben igazolható, és Isten létének bizonyítására nehezen alkalmazható.

Ami a világból mint adottságból a végső létesítő okra való következtetést illeti, Ockham a következő nehézséggel hozakodik elő: A világon belül csak akkor állíthatjuk, hogy X az Y teljes oka, ha látjuk (vagy láttuk), hogy amikor X jelen van, Y bekövetkezik, s ha X nincs jelen, bármilyen más tényező is van jelen, Y mégsem következik be.⁴⁹ Istennel kapcsolatban azonban ez az elv nem használható. Nevezhetjük a világot okozatnak, és Istent első létesítő oknak, de eltérően a világ létezői közti oksági kapcsolattól, tapasztalati alapon nem ismerhetjük meg Isten és a világ ok-okozati összefüggését, és azt sem tudjuk ellenőrizni, hogy éppen Ő a világ első létesítő oka, és nem valami más.

Az említett két bizonyíthatatlan előfeltevés után Ockham egyenként is megvizsgálja a skolasztikus hagyomány főbb istenérveit: bírálja ezeket, s megállapítja, hogy az érvek legfeljebb valószínűsítik Isten létét, de nem bizonyító erejűek.

Canterburyi Anzelm istenérvét (vö. II.2.3) ontológiai érvnek tekinti, azaz úgy gondolja, a filozófus Isten fogalmából akarta levezetni Isten valós létét. Az istenérvet a következő szillogizmusban foglalja össze:⁵⁰ 1) Aminél nagyobb nem lehet gondolni (lat. *illud quo maius cogitari non potest*), az végtelen. 2) Isten az, aminél nem lehet nagyobb gondolni. 3) Tehát Isten végtelen, aki nemcsak a fogalmainkban, hanem a valóságban is létezik. Ockham szerint ez a gondolatmenet csak a fogalmak világában, csupán logikailag fogadható el. A szillogiz-

mus első előtételében szereplő végtelen létező fogalma (az, aminél nagyobb nem lehet gondolni) ugyanis nem tartalmaz ellentmondást. Ugyanakkor a gondolatmenet nem bizonyítja a valóságos végtelen, azaz Isten létét. Abból ugyanis, hogy egy elgondolt isten fogalma nem tartalmaz ellentmondást, még nem következik az, hogy ez az elgondolt isten a valóságban is létezik. A fogalmi létből ugyanis nem következik a valós lét. Márpedig Anzelm gondolatmenete – legalábbis az iménti megfogalmazásban – burkoltan előfeltételezi a valóságos Isten létét, akinek létezését éppen igazolni kellene. – Látszik, hogy Ockham felszínesen idézi és értelmezi Anzelm érvét. Nem veszi észre, hogy az érv megalkotója nem Isten fogalmából indul ki, hanem az érzékelő ismeret hátterében (a „belátásban”) megtapasztalt valóságos Istenből: az ő szótárában az „aminél nagyobb nem gondolható” kifejezés nem pusztán fogalmi, hanem háttérileg megtapasztalt valóságra utal. Ockham természetesen ezt nem is vehette észre, nem is gondolhatt erre, mert ő empiristaként tagadta a háttéri tapasztalat valóságát.

A mozgásból vett istenérvvel kapcsolatban Ockham elutasítja az arisztotelészi-tomista alapelveket, amely szerint mindazt, ami mozog, más mozgatja (lat. *quidquid movetur ab alio movetur*). Azt mondja, hogy vannak kivételek: az angyal vagy az emberi lélek például önmagát mozgatja. S ezek a kivételek azt mutatják, hogy az említett elv nem lehet szükségszerű elv, s nem alkothatja a szigorú értelemben vett bizonyítás alapját. Az érv legfeljebb valószínűsítő bizonyíték lehet: valószínűbb az, hogy van első mozdulatlan mozgó, mint az, hogy nincs ilyen. Emellett szerinte az sem igazolható, hogy az első mozgó szükségeszerűen az az Isten, akit végtelennek, egyetlennek és legfőbbnek tekintünk.⁵¹ – Ockham ezt az érvet is félreérti: nem gondol arra, hogy az önmagát mozgó angyal vagy lélek is mozgóóra szorul ahhoz, hogy az első valóság (lat. *actus primus*) állapotából a második valóság (lat. *actus secundus*) állapotába kerülhessen. Azt sem veszi figyelembe, hogy mozdulatlan mozgó csak egy lehet, s Szent Tamás ezt joggal azonosította Istennel.

A létesítő okságra támaszkodó Szent Tamás-i érvet illetően Ockham ezt állítja: nehéz vagy talán lehetetlen is bizonyítani azt, hogy azokban az okokban, amelyek létezhetnek egymás nélkül is, nem lehet a végtelenbe menni. Példája szerint szoros értelemben véve nem lehet bizonyítani azt, hogy az ember nem szüleitől kapja teljes létét, s a szülők ugyancsak szüleitől, s így a végtelenségig.⁵² – Példájából is látszik, hogy Ockham félreérti Szent Tamás érvét. A skolasztika fejedelme ugyanis hatóokon (lat. *casusa efficiens*) nem a tág értelemben vett hatóokot (azaz nem a mozgó okot) érti, hanem a szoros értelemben vett létesítő, létet adó okot (lat. *causa creans*). S nem a mozgó (változtató) okok láncáról beszél, hanem egyetlen teljes létet adó, teremtető okot feltételez.⁵³ Nem azt állítja, hogy a mozgó okok sorában lehetetlen a (potenciálisan) végtelen sor, hanem azt mondja: ha (potenciálisan) végtelen is a mozgó okok sora (ami a szülők, nagyszülők stb. esetében egyébként nem lehet ilyen), a sor felett akkor is kell lennie egy olyan oknak, amely létet ad a sor minden tagjának és egészének is.

A létezők esetlegességéből kiinduló istenérvet kissé átfogalmazva Ockham maga is használja, de ezt sem tartja meggyőző bizonyítéknak. Abból a megfontolásból indul ki, hogy az esetleges létezőknek ahhoz, hogy létben maradhassanak (s ne semmisüljenek meg), valamiféle megőrző okra (lat. *causa conservativa*) van szükségük. Ám ha a megőrző okok sorát feltételezzük, ebben a sorban nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk valamiféle első megőrző okhoz, amelynek nincs szüksége rajta kívüli okra ahhoz, hogy létben maradjon. A következő gondolatmenettel jut el ehhez a következtetéshez: Arisztotelészre

hivatkozva azt állítja, hogy a mennyiség vonalán lehetetlen a tényleges végtelenség.⁵⁴ Az egymást követő létesítő (mozgató) okok csak képességileg (potenciálisan) végtelent alkotnak. A potenciálisan végtelen sor (lat. *indefinitum*) ténylegesen véges, de elméletileg (hozzáadással, osztással) vég nélkül növelhető. Ezzel szemben a megőrző okok sorának aktuálisan (ténylegesen) végtelen sornak kellene lennie: a megőrzés nélkül ugyanis a létezés megszűnne. Az aktuálisan végtelen sor a megvalósultság szempontjából korlátlan, azaz olyan totalitás, amelynél abban a rendben nagyobb nem gondolható el (lat. *transfinitum*). Ám Ockham egyetért Arisztotelésszel abban, hogy az ilyen sor lehetetlen. Ezért azt állítja, hogy a megőrző okok feltételezett sorában nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk az első megőrző okhoz, amely maga nem szorul rá létben tartó okra. – Bár Ockham ezt az érvet logikusnak tartja, ezt sem tekinti jó bizonyítéknak. Azt mondja, hogy még ha bizonyítani lehet is, hogy világunkat illetően van egy végső megőrző ok, ez még nem bizonyítja azt, hogy csak egyetlen ilyen ok van. Elméletileg ugyanis nem zárhatjuk ki más világok létét, amelyeknek a miénkhez hasonlóan vannak első megőrzőik. Isten egyetlenségéről bizonyossággal csak a hitből tudunk.⁵⁵

A tökéletességi fokozatokból kiinduló istenérvet Ockham eleve elutasítja, mert ezek olyan egyetemességeket (általános érthetőség, jóság, szépség, nemesség stb.) tételeznek fel, amelyek nem lehetnek az intuitív ismeret tárgyai, s pusztán fogalmakként nem alkalmasak arra, hogy az igaz, a jó, a szép stb. Forrásához, a feltétlen Igaz, Jó és Szép valóságához vezessenek.⁵⁶

A természeti létezők célirányos tevékenységéből kiinduló istenérv is kritikát kap Ockham részéről. Szerinte nem csupán azt nem lehet bizonyítani, hogy az univerzum egyetlen célra, Istenre irányul,⁵⁷ hanem azt sem, hogy az egyedi dolgok úgy irányulnak célokra, hogy ebből biztos érvet lehetne kovácsolni Isten létére vonatkozóan. A megismerés és az akarás híján levő létezők esetében legfeljebb azt állíthatjuk, hogy természeti szükségszerűségéből cselekszenek; s nincs értelme azt állítani, hogy cél végett cselekszenek.⁵⁸ Természetesen, ha valaki előfeltételezi Isten létét, mondhatja, hogy az értelem híján levő lények cél végett cselekszenek, azaz Isten által meghatározott célokra irányulnak, mert Isten ilyenre teremtette természetüket.⁵⁹ Ám ha előfeltételezzük Isten létét, akkor ez nem bizonyíték. – Ockham félreérti a célirányosságból kiinduló Szent Tamás-i istenérvet. Nem veszi észre, hogy Tamás szerint a célirányosság elsősorban azt jelenti, hogy az akadálytalanul működő természet nem tesz semmit céltalanul, azaz mindig valamiféle érthető szerkezet megvalósításán, illetve a rend fenntartásán vagy növelésén fáradozik. Ezt azért tartja elgondolkodtatónak, mert a létezők pusztán természetük alapján az érthető rend bomlasztására is irányulhatnak. A létezők természetére, illetve a természeti szükségszerűségekre való hivatkozás önmagában nem adna elégséges magyarázatot a célirányos, a rend kialakítására vagy növelésére irányuló tevékenységekre. Tamás egyébként nem Isten feltételezésével magyarázza a rendet, hanem éppen fordítva: a rend meglétéből, illetve növekedéséből következtet a célirányosan rendező Istenre.

A filozófus, Ockham szerint, pusztán az ész természetes fényében az isteni természetet sem ismerheti meg. Ennek a „tehetetlenségnek” legfőbb oka az, hogy Istenről nincs, és a földi életben nem is lehet intuitív ismeretünk. Szoros értelemben véve nem bizonyítható, hogy Isten minden érthetőség forrása, végtelenül jó, szép és mindenható lény, aki minden létezőnek teremtője.

Az isteni természetet fogalmaink közvetítésével ismerjük. Ezek a fogalmak azonban a mentális nyelv világába tartoznak, s nem tudjuk ellenőrizni, hogy elérik-e a valóságot, vagy sem. Ez Ockham szerint nem jelenti azt, hogy a teológiának sincs létjogosultsága, vagy hogy a teológiai állításoknak nincs értelmük. Egyszerűen arról van szó, hogy a teológus a fogalmak, a mentális nyelv szférájára szorítkozik, analízisei fogalmi analízisek, és nem magának az isteni természetnek elemzése. A teológiai tételek bizonyossága nem a teológus okfejtéseiből és bizonyításaiból származik, hanem a hittel elfogadott isteni kinyilatkoztatásból. A teológus biztos következtetésekkel élhet bizonyos előfeltevésekből (Isten van, kinyilatkoztatta önmagát stb.) kiindulva. Ám amikor ezeket az előfeltevéseket elfogadja, tudása a hitre támaszkodik, és következtetései nem nevezhetők szoros értelemben vett tudománynak, amelynek igazát intuitív ismerettel ellenőrizni lehetne. Megjegyzés: Úgy látszik, Ockham nem gondol arra, vagy legalábbis nem hangsúlyozza, hogy a filozófus is bizonyíthatatlan előfeltevésekből indul ki (a világ van, megismerhető stb.), és ilyen értelemben a filozófus „tudományos” ismerete is előfeltevésekre támaszkodik.

5. A kozmosz Ockham látásában

Ockham az arisztotelészi Fizika nyelvi kifejezőeszközeit használva írja le a világmindenséget. Empirista színezetű ismeretelmélete alapján és a tudományos takarékoság elvét szem előtt tartva azonban átértelmezi az Arisztotelész által használt fogalmakat, illetve azoknak a kifejezések jelölte fogalmi tartalmaknak, amelyeknek szerinte semmi sem felel meg a valóságban, pusztán fogalmi létet tulajdonít.

A filozófus Arisztotelészt követve állítja, hogy a világ az anyag-forma összetételű létezők együttese: „Minden, ami létrejöhet vagy elpusztulhat, anyagból és formából áll.”⁶⁰ Az anyag azonos a képességi léttel, amely mindig csak formával együtt állhat fenn. A minden formától elvonatkoztatott anyag (lat. *materia prima*) csak a fogalmainkban létezik. A forma azonos a valós léttel, a létező érthető szerkezetével. Az általános forma (például az emberi faj érthető szerkezete) azonban a valóságban nem létezik. Ockham szerint ennek csak fogalmi léte van: „a faj az, amit sokról állítanak; ami csak a fogalmakra igaz”.⁶¹

Arisztotelész a szaktudományos jellegű világnépeben azt tanította, hogy a világmindenség holdfölötti részében a körmozgást leszámítva nincs mozgás. A holdalatti világ a változó természet, a keletkezés és a pusztulás területe. Az empirista beállítottságú Ockham nem fogadja el ezt a megkülönböztetést. Ő abból indul ki, hogy a világ egymástól független egyedi létezők sokasága, amelyeket tapasztalatilag (intuitív módon) ismerünk meg. Szerinte nincs értelme annak, hogy feltételezzünk egy változatlan és egy változó fizikai természetet.

Ockham Arisztotelészhez hasonlóan mondja, hogy az egyedi természet (lat. *natura*) annak az anyag-forma összetettséggű létezőnek adottsága, amely magában hordja a változás elvét: „A természet ama dolog mozgásának és nyugalmanak elve, amelyben elsődlegesen, önmaga által van, és nem járulékosan.”⁶² Az

általános természetet (például az emberséget) Ockham csupán elvonatkoztatott fogalomnak tekinti.

A hely és a tér problémájának tárgyalásában is alkalmazza a tudományos takarékoság elvét.⁶³ Arisztotelész szerint a hely (lat. *locus*) „a körülzáró (test) első mozdulatlan határa (a körülzárttal szemben)”.⁶⁴ A tér (lat. *spatium*) pedig a helyek együttese. Ezt a leírást elfogadva Ockham azt hangsúlyozza, hogy a hely a test felszínétől (határfelületeitől) nem különböző dolog, illetve nem különbözik azoktól a testektől, amelyekhez viszonyítva valamiről azt mondjuk, hogy valamilyen helyen van. Ugyancsak Arisztotelészt követi, amikor a térbelileg ténylegesen végtelen világmindenség hipotézisét elutasítja.

Az idő problémáját illetően elfogadja az arisztotelészi körülírást, miszerint az idő (lat. *tempus*) „a változás (mérték)száma a megelőző és a következő szerint”.⁶⁵ Arisztotelész valószínűleg nem azonosította az időt a mozgással. Ockham azonban megteszi ezt.⁶⁶ Az ő értelmezésében Arisztotelész is azt tanította, hogy az idő a lelken kívül nem jelent mást, mint mozgást, s ha megkülönböztetjük a mozgástól, ez csak mentális különbségtétel, vagyis az idő ebben az esetben csupán kifejezés (lat. *terminus*) vagy név (lat. *nomen*). Bár Ockham a hit alapján elfogadja azt, hogy Isten teremtette a világot, Arisztotelészt követve nem lát ellentmondást abban, hogy Isten öröktől fogva teremt: nem tartja ugyanis kizártnak, hogy az időfolyam végtelen abban az értelemben, hogy nincs első pillanata.

Arisztotelész szerint a természet világában célirányosság (lat. *finalitas*) uralkodik. A természeti létezők érthető szerkezet (forma) átadásán és megvalósításán fáradoznak, emellett egymással is összhangban tevékenykednek.⁶⁷ – Ockham szerint a tapasztalat nem tanúsítja a metafizikai értelemben vett cél-okság érvényét, vagyis azt, hogy az értelem és akarat nélküli természeti létezők szükségszerűen célirányosan és egymással összhangban tevékenykednek. Szerinte a hatóók és a cél-ok fogalmai a tudat rendezőelvei közé tartoznak. Ezzel nem azt akarja mondani, hogy a szaktudományos kutatásban ezek a fogalmak feleslegesek, hanem azt, hogy a fogalmak jelölte tartalmak valós léte minden kétséget kizáróan nem igazolható. Mi több, azt is vallja, hogy a hívő tudós számára hasznos ismeretszerző fogalom mindkettő. Állítását ezzel indokolja meg: mint-hogy Isten oly módon teremtette a dolgokat, hogy egy bizonyos rendet alkotnak, előre megmondhatjuk, hogy az olyasfajta oksági viszonyokat, amelyeket a múltban megtapasztaltunk, a jövőben is meg fogjuk tapasztalni, jóllehet Isten az Ő abszolút hatalmával megbolygathatná e rendet.⁶⁸

6. Ockham antropológiája

A filozófus egyetért Arisztotelésszel és Szent Tamással abban, hogy az ember anyag és forma egysége. Ugyanakkor a két említett bölcselővel ellentétben azt állítja, hogy a konkrét emberben három lényegi forma van. Ezek: a testi vagy

testté tevő forma (lat. *forma corporeitatis*), az érzéki forma vagy lélek (lat. *anima sensitiva*) és a szellemi lélek (lat. *anima intellectiva*).⁶⁹ A testté tevő forma⁷⁰ feltételezését a ferences hagyományokat folytató Ockham elsősorban teológiai okok miatt tartja szükségesnek: úgy gondolja, a halott Krisztus testének és az élő Krisztus testének számszerű azonosságát csak a testi forma posztulálásával lehet magyarázni. Az érzéki formával kapcsolatban mondja: az emberi test romlandósága mutatja, hogy a testet közvetlenül átható forma valamiféle érzéki lélek (amely az állatokban is megvan).⁷¹ Ez a forma, hacsak Isten más-ként nem akarja, elpusztul a testtel együtt. A harmadik forma a szellemi lélek. Ockham azt állítja: filozófiailag nem tudjuk bizonyítani, s csak a hitből tudjuk, hogy anyagtalan és romolhatatlan lélekkel rendelkezünk, amely teljességében jelen van a test minden részében.⁷² Véleménye szerint bölcseletileg az sem igazolható, hogy ez a lélek Isten közvetlen teremtetéseként a test formája.

A testi forma föltételezésével és annak hangoztatásával, hogy a szellemi lélek nem közvetlenül tartja fenn az első anyagot, Ockham elveti Szent Tamás felfogását, és látszólag a Vienne-i Zsinat (1311) tanításával is szembekerül. – A Vienne-i Zsinat az ember egységét védelmezve a trichotomizmus tanításából fakadó veszélyeket akarta elhárítani. A görög *trichotómia* (három részre osztás) szóról elnevezett trichotomizmus szerint az ember szellem (gör. *pneuma*), lélek (gör. *pszükhé*) és test (gör. *szóma*) hármasságából áll. Ez a Bibliából is megalapozható tanítás akkor válik a hit szempontjából veszélyessé, ha valaki azonosítja a szellemet a lélekkel, vagyis azt mondja, hogy a halhatatlan szellemi lélek azonos a halandó érzéki lélekkel. Ez az azonosítás ugyanis ellentmondásossá teszi az emberi lélek halhatatlanságára vonatkozó vallási tanításokat. A zsinati atyák ennek az azonosításnak veszélyét látták abban a felfogásban is, amely szerint a szellemi lélek nem közvetlenül hatja át a testet. Ezért hangsúlyozták: „az eszes és értelmes lélek önmaga által és lényegileg formája az emberi testnek”.⁷³ Ockham szembekerülése a zsinati tanítással két szempontból is csak látszólagos. Egyrészt ugyanis ő nem tagadja azt, hogy a szellemi lélek a test közvetlen formája, hanem csak azt állítja: ezt a hitből tudjuk, és nem lehet filozófiailag bizonyítani. Másrészt a zsinati atyák a test és nem az első anyag formával való ellátásáról beszéltek: azaz nem akarták eldönteni, hogy az a test, amelyet a szellemi lélek közvetlenül hat át, már testi és érzéki forma által éltetett test-e, vagy sem. Minthogy Ockham az első anyag és nem a test forma általi áthatásáról beszél, a zsinati ítélet nem vonatkozik rá.

Ockham szerint az érzéki léleknek nincsenek egymástól reálisan különböző képességei. Az emberben vagy az állatban csak egyetlen érzéki lélek van. Ennek különböző részei az anyag különböző részeit hatják át: az a része például, amely a látás szervét informálja, a látás képessége; míg az a része, amely a hallás szervének formáját adja, a hallás képességével azonos.⁷⁴ Ebben az értelemben a képességek valójában a lélek járulékos készségei (lat. *dispositiones accidentales*), amelyek különböznek egymástól: azok a járulékos készségek ugyanis, amelyek a látáshoz szükségesek, valóban különböznek azoktól, amelyek a halláshoz szükségeltetnek. S ez nyilvánvaló abból a tényből is, hogy az ember elveszítheti például látási képességét anélkül, hogy elveszítené hallási

képességét. Ha azonban képességeken olyan formákat értünk, amelyek a különféle érzékelő tevékenységek kiváltó forrásai, a takarékosági elv értelmében nem szükséges a különféle érzékszervek számára egymástól különböző képességeket posztulálnunk. Egyetlen kiváltó elv van csak, s ez az érzéki forma vagy lélek, amely kiterjedt módon van a testben, és a különféle érzékszerveken keresztül működik.

Ehhez hasonlóan elutasítja azt a tant is, hogy a szellemi (azaz az értelmes) lélek olyan értelmi képességekkel (ész és akarat) rendelkezik, amelyek reálisan különböznek e lélektől és egymástól. Amit észnek nevezünk, az nem más, mint a belátó értelmes lélek, s amit akaratnak mondunk, az nem más, mint az akaró értelmes lélek – hirdeti Ockham.⁷⁵ Bizonyos értelemben, azaz ha az ész és az akaratot konnotatív kifejezéseknek tekintjük, az ész és az akarat reálisan különbözik egymástól: mert a belátás tevékenysége reálisan különbözik az akarás tevékenységétől. De ha arra utalunk, ami a tevékenységeket kiváltja, az ész és az akarat közt nincs reális különbség. Ockham itt is a tudományos takarékoság elvét használja. Egyetlen értelmes lélek van, amely különféle aktusokat foganatosít.

Ockham az emberi lét egységes és utánozhatatlanul egyedi voltát is hirdeti. Ez különösen az ember személy voltára vonatkozó tanításából látszik. Ockham a latin *suppositum* (alátett, aláakott, alany) szót használja a személy megjelölésére: a személy „ésszel rendelkező szuppozitum” (lat. *suppositum intellectuale*). Ezt így határozza meg: a személy a teljes (lat. *completum*), a közölhetetlen (lat. *incommunicabile*), a nem máshoz tartozó és a nem más által fenntartott (lat. *non per aliud sustentatum*) lét.⁷⁶ A „teljes” jelző arra utal, hogy a személy nem lehet valamilyen létező része. A „közölhetetlen” jelző arra utal, hogy a személyiség magvát nem lehet átadni, másra átruházni. Az a jelző, amely szerint a szuppozitum nem máshoz tartozó, arra utal, hogy a személy nem járulékos. S végül az a jellemző, hogy a szuppozitumot nem más tartja fenn, arra utal, hogy önmagában áll fenn (lat. *subsistit*), miként ezt Aquinói Tamás is tanította.⁷⁷ A körülírásból kiviláglik, hogy Ockham szerint a személy nem csupán a szellemi lélek, hanem a teljes emberi létező. Ezért vallhatja Szent Tamással együtt, hogy a testtől elkülönült lélek a halál után nem személy.⁷⁸

A személy egyik legfontosabb jellemzője a szabadság.⁷⁹ A szabad akarat (lat. *voluntas libera*) az a képesség, amelynek erejében képesek vagyunk okozni vagy nem okozni valamit.⁸⁰ Azt, hogy az ember rendelkezik e képességgel, nem tudjuk minden kétséget kizáró érveléssel bizonyítani, de beláthatjuk a tapasztalat alapján. Mindenki megtapasztalhatja ugyanis, hogy bármennyire ajánl is az ész valamit, az akarat képes azt nem akarni. Emellett az a tény, hogy elmarasztalunk és dicsérünk embereket, azaz hogy felelősnek tartjuk őket tetteikért, mutatja, hogy a szabadságot valós adottságnak tekintjük.⁸¹

Ockham szerint az akarat abban is szabad, hogy akarja vagy ne akarja a boldogságot, illetve az élet végső célját. Ez nyilvánvaló abban az esetben is, ha az élet végső céljának Istent tekintjük. Csak a boldogsággal azonos Isten elégítheti ki teljesen az akaratot, mert bármi mást akarunk, az nem zárja ki a szorongást és a szomorúságot.⁸² Ám pusztán filozófiailag nem bizonyíthatjuk, hogy az isteni lényeg élvezése lehetséges számunkra: ez hittétel. Ha pedig nem tudjuk bizonyítani e lehetőséget, módunk van arra, hogy ne is akarjuk. Sőt, ha hiból tudjuk is, hogy az isteni boldogság élvezése lehetséges számunkra, a tapasztalat mutatja, hogy még ebben az esetben is képesek vagyunk ezt nem akarni. Mi több, még az általánosságban vett tökéletes boldogságot sem akarjuk szükségszerűen. Mert az ész gondolhatja, hogy a tökéletes boldogság elérése lehetetlen az ember számára. Ám ha az ész gondolhatja, hogy a tökéletes boldogság lehetetlen, diktálhatja az akaratnak: ne akarjon olyat, ami lehetetlen és ami összeegyeztethetetlen az emberi élet valóságával. Igaz ugyan, hogy ebben az esetben az ész ítélete téves, de az akarat képes az ész téves ítéletéhez is alkalmazkodni.⁸³

7. Ockham erkölcsfilozófiája

Az erkölcsi kötelezettség végső magyarázatát csak egy feltétlen személyes valóság (Isten) akaratára hivatkozva tudjuk elégségesen megadni. Az ember teljes mértékben Istentől függ. Erkölcsi kötelessége, hogy azt akarja, amiről Isten úgy rendelkezett, hogy akarja, s ne akarja, amiről Isten azt rendelte, hogy ne akarja. Az erkölcsi törvény tartalmát az isteni parancs adja meg. Az erkölcsi rossz nem más, mint olyasminek tevése, aminek az Istentől eredő erkölcsi kötelezettség miatt éppen az ellenkezőjét kellene tennünk.⁸⁴ Az erkölcsiség végső normája az isteni akarat: az erkölcsi törvény elsősorban a szabad isteni választásban gyökerezik, s nem annyira az isteni lényegben. Ama tény által, hogy Isten akar valamit, az helyessé válik. Ezt a gondolatot Ockham annyira hangsúlyozza, hogy még a következő állításokat is megkockáztatja: ha Isten elrendelné például a házasságtörést, akkor nemcsak, hogy szabad volna házasságot törni, hanem e tett érdemszerző volna.⁸⁵ Az Isten iránti gyűlöletet, a lopást, a házasságtörést Isten tiltja. Ám ezeket el is rendelhette volna, és ha ez így lenne, ezek érdemszerző tettek lennének.⁸⁶ – A filozófus természetesen nem azt akarja mondani, hogy a házasságtörés, lopás, az Isten iránti gyűlölet stb. megengedett dolog a jelen erkölcsi rendben; s még kevésbé akar ilyen tettekre buzdítani. Ő inkább azt a tételt védelmezi, hogy ezek a cselekedetek azért rosszak, mert Isten megtiltotta őket. Szándéka az isteni mindenhatóság és szabadság hangsúlyozása, s nem az erkölcsitelenségre való bátorítás. Mint láttuk, különbséget tesz Isten abszolút hatalma és rendezett hatalma között. Isten abszolút hatalmával érdemszerzőnek minősíthette volna azokat a cselekedeteket, amelyeket rendezett hatalmával ténylegesen megtiltott. Az erkölcsi törvény végső alapja az isteni akarat, az Isten által kimondott „így legyen” (lat. *fiat*).

Erkölcsfilozófiájában Ockham gyakorta használja a helyes irányultságú ész (lat. *recta ratio*) skolasztikus fogalmát is. A helyes irányultságú ész az erköl-

csiség közelebbi normája. Minden helyes akarat a helyes ésszel van összhangban.⁸⁷ Erkölcsi erény vagy erényes cselekedet csak a helyes ésszel összhangban lehetséges.⁸⁸ Emellett, ahhoz, hogy valamely cselekedet erényes legyen, nemcsak hogy összhangban kell lennie a helyes ésszel, hanem e cselekedetet azért kell végrehajtanunk, mert összhangban van a helyes ésszel: csak az a cselekedet erényes tökéletesen, amelyben az akarat azt akarja, amit a helyes ész előír, és pedig azért, mert a helyes ész előírja. Ha például valaki azért akarja azt, amit a helyes ész előír, mert ez örömet jelent neki, s nem azért, mert a helyes ész előírja, cselekedete nem lesz erényes, mert tette nem a helyes ésszel való meg egyezésben fogant. Ez nem valamiféle új gondolat Ockham részéről, hiszen már Arisztotelész is hangoztatta, hogy a tökéletesen erényes tett akkor jön létre, ha a cselekedetet erényességéért, helyességéért hajtjuk végre.⁸⁹

A helyes irányultságú ész a lelkiismeretnek is útmutatója. Az ember tévesen is tarthat valamit a helyes ész ítéletének. Ennek ellenére akaratát mindig ahhoz kell igazítania, amiről úgy gondolja, hogy az a helyes ész követelménye. Másként fogalmazva ez azt jelenti, hogy a lelkiismeretet még abban az esetben is követni kell, ha az téves. A lelkiismeret tévedéséért természetesen felelős lehet az ember. Van azonban legyőzhetetlenül téves lelkiismeret is: s ebben az esetben az ember nem felelős tévedéséért. Ezért mondja Ockham: a teremtet akarat, amely legyőzhetetlenül téves lelkiismeretet követ, helyes akarat.⁹⁰ Erkölcsi kötelességünk azt tennünk, amiről jóhiszeműen úgy gondoljuk, hogy helyes.

Megjegyzés: Ockham erkölcsfilozófiájában két különböző felfogás ütközik, amelynek valószínűleg ő nem is volt tudatában. Egyrészt tekintélyelvűen gondolkodik az erkölcsi törvényről. S ebből az következik, hogy csak a kinyilatkoztatásból ismert erkölcsi kódex létezhet. Hiszen honnan is tudhatna az ember egy olyan morális kódexről, amely teljesen Isten szabad választásától függ, ha nem a kinyilatkoztatásból? Másrészt azonban a filozófus a helyes irányultságú ész fontosságát hangsúlyozza. S ez a tény arra utal, hogy szerinte az ész a kinyilatkoztatástól függetlenül is meg tudja különböztetni a jót a rossztól.

8. Ockham társadalomfilozófiája

A filozófus nem dolgozott ki rendszeres társadalomfilozófiát. Politikai jellegű írásai alkalmoszerű megnyilatkozások, amelyekben korabeli vitatott kérdésekhez szól hozzá. Ezekben a tulajdonjog természetét elemzi, a politikai és a lelki hatalom összefüggésének témáját taglalja, a világi uralkodó és a nép közötti kapcsolatról ír, és a pápai hatalom gyakorlásának zsarnoki módját bírálja.

a) Az evangéliumi szegénységgel kapcsolatos vitába beavatkozó Ockham igen körültekintően taglalja a szegénység fogalmát. E körültekintő vizsgálatban kerül elő írásában a tulajdonjog fogalma.

Az embernek természetes joga van a tulajdonhoz. Isten hatalmat adott az embernek arra, hogy a helyes ész alapján rendelkezék a föld javaival. A bűnbe-

esés óta pedig a helyes irányultságú ész azt diktálja, hogy bizonyos földi javak egyéni tulajdonba vétele is szükségszerű.⁹¹ A magántulajdonhoz való jog így az Isten által akart természetjogban gyökerezik, s ezért ezt földi hatalomnak nem szabad sértenie. Az állam szabályozhatja a magántulajdonhoz való jog gyakorlását, de akarata ellenére senkitől sem veheti el ezt a jogot. A bűnöst meg lehet ugyan fosztani szabadságától és a tulajdonjog gyakorlásától, de a tulajdonjog ennek ellenére a természetjogban gyökerezik.

Ockham megkülönböztetéssel is él. A természetjogok közt vannak olyanok, amelyek oly szoros kapcsolatban vannak az erkölcsi kötelezettséggel, hogy senki sincs felhatalmazva, hogy lemondjon róluk. Az élet megőrzése például erkölcsi kötelesség. Így ehhez joga is van az embernek, és pedig olyan joga, amelyről nem szabad lemondania. A magántulajdonhoz való jog azonban nem ilyen fajtájú jog. A helyes irányultságú észnek ugyanis van olyan parancsa, amely szerint a földi javak kisajátítandók az emberi közösség tagjai által. Ám e parancs teljesítéséhez nem szükséges, hogy a közösség valamennyi egyede gyakorolja a magántulajdonhoz való jogát. Ezért megfelelő és észszerű okból az ember lemondhat a javak birtoklásának minden jogáról. Ockham hangsúlyozza, hogy e lemondásnak szabad akaratból kell fakadnia, s csak akkor legitim, ha valóban szabad akaratból fakad.

Az evangéliumi szegénység fogalmáról szóló vitában XXII. János pápa álláspontja az volt, hogy a világi javak pusztá használatának és e javak használati jogának megkülönböztetése helytelen. Szerinte az, aki jog nélkül használ valamit, azt jogtalanul használja. Mármost a ferencesek nyilvánvalóan jogosan használnak olyan e világi javakat, mint például az élelem vagy a ruha. Tehát joguk is van ezek használatára. Ezért helytelen az őt megelőző pápáknak az az állítása, miszerint egyedül a Szentszék birtokolja e javakat. Szerinte a ferencesek, akik minden tulajdonjogról lemondtak, jogtalanul használják az említett javakat. – Ockham szerint különbséget kell tenni az e világi javak használati joga és a jog nélküli tényleges használatuk között, mely utóbbi bármikor visszavonható engedélyen alapul.⁹² A ferencesek nem rendelkeznek használati joggal, hanem csupán ténylegesen használják e javakat. Ezt a használatot a Szentszék engedi meg vagy tűri el, mivel a Szentszék rendelkezik a teljes tulajdonjoggal és a használati joggal is. A ferencesek mindenféle tulajdonjogról lemondtak, s ezért ők élik a valódi evangéliumi szegénységet. Ebben Krisztus és az apostolok példáját követik, akik sem egyénileg, sem közösségileg nem rendelkeztek tulajdonnal. A pápa nem fogadta el Ockhamnak ezt a tanítását.

b) A filozófus nemcsak a szegénységgel kapcsolatos vitába keveredett bele, hanem a Szentszék és a császár közti vitába is. 1323-ban XXII. János pápa a császárválasztásba akart beavatkozni, mondván, hogy a pápai megerősítés mindenképpen szükséges a választáshoz. Amikor pedig Bajor Lajost e megerősítés

nélkül is megválasztották, a pápa kiközösítette őt. A császár ugyanakkor a pápát bélyegezte eretneknek.

A vita háttérében az egyház és az állam viszonyának kérdése húzódott. Ebben a vitában Ockham az államnak az egyháztól való függetlenségét hangsúlyozta, s támadta a pápai abszolutizmust. Az abszolutizmus (önkényuralom) egyetlen személynek alárendelt államforma, amelyben a vezető (király, császár vagy világi hatalommal rendelkező pápa) a törvényhozói, az ítélkező és a végrehajtó hatalmat egy személyben birtokolja. A filozófus azt hangoztatja, hogy a legfőbb lelki hatalom, azaz a pápai hatalom nem forrása a világi hatalomnak. S ezért a pápai megerősítés nem szükséges a császárválasztás érvényességéhez. S ha a pápa jogot akar formálni az ilyesfajta beavatkozásra, olyan területre lép, amelyen nincs joghatósága. A császár hatalma nem a pápától ered, hanem a néptől, illetve azoktól a választóktól, akik a népet képviselik. A politikai hatalom Ockham szerint végső fokon Istentől ered a nép közvetítésével.

c) A nép és az uralkodó kapcsolatának kérdésében Ockham a következőket hangsúlyozza: Minden ember szabadnak születik abban az értelemben, hogy joga van a szabadságra, s joga van megválasztani uralkodóját. Az uralkodó választásának módszere s a hatalom átruházásának módja emberi törvényektől függ, de az uralkodó választásának joga a természetjogban gyökerezik. A közösség természetesen elfogadhat örökletes monarchiát, de ebben az esetben önként veti alá magát az egyeduralkodónak és utódainak.⁹³ S ha az egyeduralkodó visszaél hatalmával, a közösség elmozdíthatja őt. Minden népnek joga van megválasztani uralkodóját.⁹⁴ S ha akadna olyan nép, amelynek nincs uralkodója, a pápának nem volna kötelessége, sem joga, hogy uralkodót nevezzen ki, ha az a nép maga akarná megválasztani legfőbb vezetőjét.⁹⁵

d) Ockham a pápai hatalom gyakorlásának visszásságait is bírálja. Úgy véli, hogy a pápa abszolutizmusa az egyházon belül is helytelen, és a kereszténység kárára van. Ezért szerinte a pápai hatalom gyakorlásának módját szabályozni, illetve korlátozni kellene. E korlátozás eszközét a filozófus az egyetemes zsinatban látja. Ugyanakkor nem tagadja, hogy a pápa Szent Péter utóda, s azt sem vonja kétségbe, hogy ő az egyház vezetője.

6. Irodalom A misztika és a nominalizmus a kései skolasztika időszakában című fejezethez

Beckmann, J. P.: *Wilhelm von Ockham*. München, 1995, Beck

Boehner, P. (ford.): *Philosophical Writings. A Selection William of Ockham*. Indianapolis, 1964, Bobbs-Merrill.

Online: <https://archive.org/details/philosophicalwri0000ockh/page/n3/mode/2up>

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image

Eckhart, Meister: *Ewigkeit inmitten dieser Zeit*. Zürich, 1983, Benziger

- Gyimóthy Gábor: *Kereszténység és keresztény misztika*. Online jegyzet. Bp., 2013, Monász. Online: http://www.integralakademia.hu/data/file/2013/05/22/kereszteny_misztika_jegyzet1.pdf
- Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, 1992, Kohlhammer
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Kaye, S.: *William of Ockham*. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/>. Online: <https://iep.utm.edu/ockham/>
- Nigg, W.: *A misztika három csillaga*. Bp., 1999, Kairosz
- Ockhams Rasiermesser. Online-Artikel. https://de.wikipedia.org/wiki/Ockhams_Rasiermesser
- Robinson, J. W.: *William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context. Studies in Medieval and Reformation Traditions 166*. Leiden, 2012, Brill. Lásd még: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/>
- Schütz, C.: *A keresztény szellemiség lexikona*. Bp., 1993, SZIT. Online: http://www.ppek.hu/konyvek/Christian_Schutz_A_kereszteny_szellemiseg_lexikon_a_1.pdf
- Smith, C.: *La via del paradosso. La vita spirituale secondo Maestro Eckhart*. Milano, 1992, San Paolo
- Stöckl, A.: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz, 1865, Kirchheim. Online: <https://archive.org/details/geschichtederphi02st/page/n3/mode/2up>
- Théry, G.: *Die Rechtfertigungsschrift*. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge, Paris, I, 1926/27, 129–268. o. Online (fr.): <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k180003/f131.item>
- Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler

Forrásmunkák – Eckhart mester:

- Adamik Lajos (ford.): *Eckhart mester Beszédek*. Bp., 1986, Helikon
- Denifle, Fr. H. S.: *Meister Eckharts lateinische Schriften (Arch. f. Literatur u. Kirchengesch. des Mittelalt. II, 1886)*. Graz, 1956
- Eckhart, J.: *Sermones*. In: Documenta Catholica Omnia, online. http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1260-1328-Eckhart_Johannes_Sermones_IT.doc.html
- Eckehart, M.: *Deutsche Predigten und Traktate*. München, 1969, Hanser
- Eckhart, M.: *Mystische Schriften*. Berlin, 1903, Schanabel. Online: <https://archive.org/details/mystischeschrift00eckhuoft>. Lásd még: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Meister+Eckhart/Predigten,+Traktate,+Sprüche>
- Eckhart, M.: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, 2000, Kráter Műhely
- Eckhart Mester: *A nemes ember kereszténysége*. Bp., 1997, Camelot
- Eckhart mester: *A Teremtés könyvének magyarázata*. Bp., 1992, Helikon
- Eckhart Mester: *Intelmek és tanító beszédek*. Bp., 2000, Farkas L. I.
- Eckhart mester: *Útmutató beszédek*. Bp., 1993, T-Twins

- Eckhart: *Zweierlei Armut*. In: Predigt 52. In: eckhart.de, online.
<http://www.eckhart.de/index.htm?p52.htm>
- Field, C. (ford.): *Meister Eckhart's Sermons: First Time Translated into English*. London, 1909, H. R. Allenson Ltd.
 Online: <https://www.ccel.org/ccel/eckhart/sermons.html>.
 Lásd még: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1260-1328_Eckhart_Sermons_en.pdf
- Handschriften mit den lateinischen Texten Meister Eckharts*. In: eckhart.de, online.
<http://www.eckhart.de/?haende.htm#E>
- Johannes XXII: *In agro Dominico*. Bulle. Róma, 1329.
 Online: <http://www.eckhart.de/bulle.htm>
- Magistri Echardi: *Quaestiones Parisienses*. In: eckhart.de, online.
<http://www.eckhart.de/index.htm?quaestio.htm>
- Pfeiffer, Fr.: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Göttingen, 1906, Vandenhoeck [und] Ruprecht.
 Online: <http://www.archive.org/details/deutschemystiker02pfei>
- Quint (ford.): *Predigten*. In: eckhart.de, online. <http://www.eckhart.de/predigt.htm#J>
- Quint, J. (szerk.): *Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Die lateinischen Werke*. Stuttgart, 1936 ff. 1986, Kohlhammer
- Walshe, M. O'C. (szerk. és ford.): *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. New York, 2010, Herder & Herder. Online:
<https://philocyclevl.files.wordpress.com/2016/10/meister-eckhart-maurice-o-c-walshe-bernard-mcgin-the-complete-mystical-works-of-meister-eckhart-the-crossroad-publishing-company-2009.pdf>
- Weiss, K. (szerk.): *Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1,1*. Stuttgart, 1965, Kohlhammer

Forrásmunkák – Ockham Vilmos:

- Boehner P. – Gál, G. (szerk.): *Guillelmi de Ockham Summa logicae*. In: *Opera Theologica Guillelmi de Ockham*. Vol. I. New York, 1974, Franciscan Studies. Online:
http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae
- Davies, J. (ford.) – Marcil, G. (szerk.): *Ockham on Aristotle's Physics. A Translation of Ockham's Brevis Summa Libri Physicorum*. 1989, Franciscan Inst Pubs
- Denzinger, H. – Hünermann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai (DH)*. Bp., 2004, SZIT
- Freddoso, A. J. – Kelley, F. E. (ford.): *William of Ockham Quodlibetal Questions. Quodlibets 1–7. Volumes 1 and 2*. New Haven, 1998, Yale University Press
- Gál, G. – Wood, R. (szerk.): *Guillelmi de Ockham. Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum. Reportatio*. In: *Opera Theologica Guillelmi de Ockham*. Vol. V. New York, 1981, Franciscan Studies
- Gál, G. – Wood, R. – Green, R. (szerk.): *Guillelmi de Ockham. Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum. Reportatio*. In: *Opera Theologica Guillelmi de Ockham*. Vol. VII. New York, 1984, Franciscan Studies

- Kelley, Fr. E. – Etzkorn, G. J. (szerk.): *Guillelmi de Ockham. Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum. Reportatio*. In: *Opera Theologica Guillelmi de Ockham*. Vol. VI. New York, 1982, Franciscan Studies
- Kilcullen, J. – Scott, J. (ford.): *William Of Ockham, Dialogus, part 1, prologue and book 1*. 2003, online.
<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/t1d1.html>.
- Lásd még: http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_1288-1349-_Guillelmus_de_Ockham.html
- Opera Philosophica Guillelmi de Ockham*. Vol. I–VII. New York, 1974–1990, Franciscan Studies
- Opera Theologica Guillelmi de Ockham*. Vol. I–X. New York, 1967–1986, Franciscan Studies
- Pasnau, R. (ford.): *William Ockham Summula philosophiae naturalis*. Unpublished translation, 2012, online.
<https://spot.colorado.edu/~pasnau/research/ockham.summula1.pdf>
- Simpson, P. L. P. (ford.): *The Ordinatio of the Venerable Inceptor, William of Ockham. Prologue. Book One 1-2*. 2021–2022, online.
<https://www.aristoteloophile.com/current.htm>
- Simpson, P. L. P. (ford.): *The Ordinatio of the Venerable Inceptor, William of Ockham. Prologue*. 2021, online.
<https://www.aristoteloophile.com/Books/Translations/Ockham%20Prologue.pdf>

TARTALOM

Bevezetés	5
I. A kései patrisztikus kor.	9
<i>A kései patrisztikus kor fogalma és főbb képviselői</i>	<i>11</i>
I.1 Szent Ágoston bölcselete	13
1. Élete és művei	13
2. Ágoston tanítása az emberi megismerésről	15
3. Tanítása Istenről	16
4. A világ mint teremtettség valóság.	21
5. Tanítása az emberről	24
6. Ágoston erkölcsfilozófiája.	26
7. Szent Ágoston társadalomfilozófiája	28
8. Szent Ágoston történelemfilozófiája	29
I.2 M. S. Boethius	31
1. Élete és művei	31
2. Ismeretelmélete.	32
3. Boethius ontológiája	33
4. Boethius filozófiai istentana	33
5. A világ	37
6. Tanítása az emberről	37
I.3 Areopagita Dénes	39
1. Élete és művei	39
2. Areopagitész tanítása az emberi megismerésről	40
3. Filozófiai istentana	40
4. Dionüsziosz ontológiája: a földi és az égi hierarchia	42
5. A világ kiáramlása Istenből	43
6. Visszatérés Istenhez	44
II. A skolasztika kialakulása	47
<i>A skolasztika fogalma és kezdeti korszakának főbb képviselői</i>	<i>49</i>
II.1 J. Scotus Eriugena	51
1. Élete és művei	51
2. Tudományeszménye	52
3. Ontológiája: a természet felosztása	52
4. Eriugena filozófiai istentana	53
5. Tanítása a világról	55
6. Tanítása az emberről	57

II.2 Canterburyi Szent Anzelm	60
1. Élete és művei	60
2. Ismeretelmélete	60
3. Filozófiai istentana	62
4. Tanítása a világról	64
5. Antropológiája	66
II.3 Pierre Abélard	68
1. Élete és művei	68
2. Abélard ismeretelmélete	70
3. Abélard ontológiája	72
4. Abélard filozófiai istentana	72
5. Abélard tanítása az erkölcsről	74
III. A középkori iszlám bölcselet	77
<i>A középkori iszlám filozófia és főbb képviselői</i>	79
III.1 Al-Farábi	81
1. Élete és művei	81
2. Tanítása az emberi tudásról	81
3. Tanítása Istenről	82
4. Tanítása a világról	83
5. Al-Farábi tanítása az emberről	85
6. Erkölcsfilozófiája	87
III.2 Ibn Szína	88
1. Élete és művei	88
2. Ismeret- és tudományelmélete	89
3. Avicenna metafizikája	90
4. Isten létének igazolása	92
5. Tanítása az Istenből kiáramló világról	93
6. Tanítása az emberről	94
7. Tanítása az erkölcsről	96
III.3 Ibn Rushd	98
1. Élete és művei	98
2. Tanítása az emberi megismerésről	99
3. Averroës tanítása Isten létezéséről és tulajdonságairól	102
4. Isten és az örök világ kapcsolata	104
5. Averroës antropológiája	105
IV. A középkori zsidó filozófia	111
<i>A középkori zsidó bölcselet és főbb képviselői</i>	113
IV.1 Avicebron	115
1. Élete és művei	115
2. A filozófiai ismeret célja	116
3. Avicebron ontológiája	116

4. Isten és a teremtet világ	118
5. Tanítása az Istenhez visszatérő emberről	120
IV.2 Májmúni Mózes	122
1. Élete és művei	122
2. Tanítása az emberi megismerésről	122
3. Maimonidész filozófiai istentana	124
4. Tanítása az emberről	126
5. Maimonidész tanítása az erkölcsről	129
V. A skolasztika virágkora	133
<i>A skolasztika virágkorának fogalma és főbb képviselői</i>	135
V.1 Szent Bonaventura	137
1. Élete és művei	137
2. Tanítása az emberi megismerésről	138
3. A valóság filozófiai leírása	140
4. Tanítása Istenről	141
5. Isten és a világ kapcsolata	143
6. Bonaventura antropológiája	145
V.2 Nagy Szent Albert.	148
1. Élete és művei	148
2. Tanítása az emberi megismerésről	149
3. A valóság filozófiai leírása	150
4. Tanítása Istenről	151
5. Isten és a világ kapcsolata	153
6. Tanítása az emberről	154
V.3 Aquinói Szent Tamás	157
1. Élete és művei	157
2. Tanítása az emberi megismerésről	158
3. A valóság filozófiai leírása	161
4. Szent Tamás filozófiai istentana.	166
5. A teremtet világ	169
6. Szent Tamás antropológiája	170
7. Szent Tamás társadalomfilozófiája	173
8. Szent Tamás erkölcsfilozófiája	174
9. Szent Tamás esztétikai nézetei	176
V.4 Johannes Duns Scotus	177
1. Élete és művei	177
2. Tanítása az emberi megismerésről	178
3. Scotus metafizikája.	180
4. Scotus filozófiai istentana	182
5. Scotus tanítása a teremtet világról	185
6. Duns Scotus antropológiája	186
7. Scotus erkölcsfilozófiája	189

VI. A misztika és a nominalizmus a kései skolasztika időszakában	195
<i>A misztika és a nominalizmus fogalma és főbb képviselői.</i>	<i>197</i>
VI.1 Eckhart mester	199
1. Élete és művei	199
2. Tanítása a misztikus tapasztalatról	200
3. Eckhart ontológiája	201
4. Eckhart filozófiai istentana	204
5. Eckhart antropológiája	206
6. Eckhart etikája	208
VI.2 Ockham Vilmos	209
1. Élete és művei	209
2. Ockham ismeretelmélete.	211
3. Ockham nominalista metafizikája.	215
4. Isten léte és természete.	219
5. A kozmosz Ockham látásában.	222
6. Ockham antropológiája	223
7. Ockham erkölcsfilozófiája.	226
8. Ockham társadalomfilozófiája.	227
Tartalom	233
Jegyzetek.	237

Illusztrációk: Turay Alfréd

A képek forrásai – CC licenz:

Wikimédia Commons, https://hu.wikipedia.org/wiki/Wikimedia_Commons

JEGYZETEK

BEVEZETÉS

- ¹ Vö. Seneca, *Epistulae* 88
- ² Vö. Hicks, 2012
- ³ Vö. Cassiodorus, 1937

I.1 SZENT ÁGOSTON

- ¹ Vö. *Confessiones* VIII,12,29
- ² Vö. *Confessiones* IX,10,23–26
- ³ Vö. Migne, 1841–1855
- ⁴ *De civitate Dei* XI,26
- ⁵ Vö. *De Trinitate* XII,3,3
- ⁶ Vö. Arisztotelész, *Analütika hüsztera* I,31
- ⁷ Vö. *De libero arbitrio* II,12,34
- ⁸ Vö. *De libero arbitrio* II,9,26
- ⁹ Vö. *De libero arbitrio* II,12,33; *De Trinitate* IX,6,9–11
- ¹⁰ Vö. *De civitate Dei* XII,25; *Sermones* CXLI,2 stb.
- ¹¹ *Sermones* XLIII,4
- ¹² *De libero arbitrio* II,2,6
- ¹³ Vö. *De libero arbitrio* II,2,5
- ¹⁴ *De vera religione* 39,72
- ¹⁵ Vö. *De vera religione* 36,66
- ¹⁶ Vö. *Confessiones* X,23,33
- ¹⁷ *De Trinitate* XIV,5,7
- ¹⁸ *De libero arbitrio* II,12,33
- ¹⁹ *Confessiones* III,6,11
- ²⁰ *Soliloquia* I,1,3
- ²¹ Vö. *De civitate Dei* V, Praefatio
- ²² Vö. *De civitate Dei* XI,13
- ²³ *De Trinitate* XIII,8,11
- ²⁴ *Confessiones* X,20,29
- ²⁵ Vö. *Confessiones* X,20,29; *De Trinitate* VIII,3,4
- ²⁶ Vö. *De Trinitate* XIII,4,7
- ²⁷ *Confessiones* IV,12,18
- ²⁸ *De Trinitate* IV,1,2
- ²⁹ *Confessiones* I,1,1
- ³⁰ *Soliloquia* I,1,3
- ³¹ Vö. *Confessiones* VII,1,2; *De civitate Dei* XIX,26
- ³² *Confessiones* X,6,8
- ³³ Vö. *De ordine* I,4,11
- ³⁴ *De libero arbitrio* II,9,26
- ³⁵ Vö. *De vera religione* 32,59
- ³⁶ Vö. *Confessiones* IV,13,20; *De Trinitate* VI,10,11; *De vera religione* 41,77
- ³⁷ *Sermones* CCXLI,2,2
- ³⁸ Vö. *Confessiones* VII,17,28
- ³⁹ Vö. *De vera religione* 40,76; *Epistolae* 3,4
- ⁴⁰ *De libero arbitrio* II,16,41
- ⁴¹ Vö. *De libero arbitrio* II,16,42
- ⁴² *Soliloquia* I,1,3
- ⁴³ *Confessiones* X,27,38
- ⁴⁴ Vö. *Confessiones* I,7,12; X,34,51
- ⁴⁵ *Confessiones* X,34,52
- ⁴⁶ *Sermones* CXVII,3,5
- ⁴⁷ *De Trinitate* VII,4,7
- ⁴⁸ *De ordine* II,18,47
- ⁴⁹ *Epistolae* CXXX,28
- ⁵⁰ *De libero arbitrio* II,17,46
- ⁵¹ Vö. *De libero arbitrio* III,23,70
- ⁵² Vö. *De civitate Dei* XI,28; *Soliloquia* I,1,3
- ⁵³ Vö. *De Trinitate* VIII,3,4; *Soliloquia* I,1,6
- ⁵⁴ Vö. *Soliloquia* I,1,3
- ⁵⁵ Vö. *De Trinitate* V,2,3
- ⁵⁶ Vö. *De Trinitate* VI,7,8
- ⁵⁷ *De Trinitate* V,1,2
- ⁵⁸ Vö. *De Genesi ad litteram* VIII,26,48
- ⁵⁹ Vö. *De Trinitate* VI,10–12
- ⁶⁰ Vö. *Confessiones* XII,7,7
- ⁶¹ Vö. *De libero arbitrio* III,15,42
- ⁶² Vö. *Confessiones* XI,4,6
- ⁶³ Vö. *De vera religione* 18,36
- ⁶⁴ *Confessiones* XII,6,6

- ⁶⁵ Confessiones XII,8,8
- ⁶⁶ Vö. De Genesi ad litteram I,15,29
- ⁶⁷ Vö. De civitate Dei XI,21; Confessiones XIII,33,48
- ⁶⁸ Vö. De diversis quaestionibus 46,2; Epistolae 14,4
- ⁶⁹ Vö. De Trinitate XV,17,13; De Genesi ad litteram V,15,33
- ⁷⁰ Vö. De diversis quaestionibus 46,2
- ⁷¹ Vö. Confessiones XI,12,14
- ⁷² Confessiones XI,13,16
- ⁷³ Vö. De Genesi ad litteram VI,6,10
- ⁷⁴ De Trinitate III,9,16
- ⁷⁵ De Trinitate III,8,13
- ⁷⁶ Vö. De Genesi ad litteram IV,12,22
- ⁷⁷ Vö. De Genesi ad litteram IV,12,23
- ⁷⁸ Vö. De gratia et libero arbitrio 16,32 és 17,33
- ⁷⁹ Vö. De civitate Dei XI,21; De Trinitate XV,7,13
- ⁸⁰ Vö. De ordine I,5,14
- ⁸¹ Vö. De Genesi contra Manicheos I,16,25
- ⁸² Vö. De civitate Dei XI,22
- ⁸³ Vö. De civitate Dei XI,18; XII,3; De vera religione 23,44
- ⁸⁴ Vö. De Genesi ad litteram IX,17,32; De ordine I,4,11
- ⁸⁵ De civitate Dei XXI,8,2; vö. De Genesi ad litteram VI,13,24
- ⁸⁶ Confessiones XI,14,17
- ⁸⁷ Confessiones XI,24,31
- ⁸⁸ Vö. De Genesi ad litteram, imperfectus liber XIII,38
- ⁸⁹ Vö. De civitate Dei XII,16
- ⁹⁰ Vö. Confessiones XI,7,9
- ⁹¹ Vö. Confessiones XI,30,40
- ⁹² Vö. Confessiones XI,14,17 kk.
- ⁹³ Vö. Confessiones XI,15,18
- ⁹⁴ Confessiones XI,14,17
- ⁹⁵ Confessiones XI,15,20
- ⁹⁶ Confessiones XI,20,26
- ⁹⁷ Confessiones XI,26,33; vö. XI,23,30
- ⁹⁸ Confessiones XI,27,35–36
- ⁹⁹ Confessiones XI,27,36
- ¹⁰⁰ De fide et symbolo X,23
- ¹⁰¹ Vö. De beata vita 2,7
- ¹⁰² Vö. De quantitate animae 13,22
- ¹⁰³ Vö. De quantitate animae 5,8; 13,22 és 14,23
- ¹⁰⁴ Vö. De Trinitate X,9,12
- ¹⁰⁵ Vö. De Trinitate X,10,16
- ¹⁰⁶ Vö. De Trinitate X,11,18
- ¹⁰⁷ Vö. De Trinitate XII,2,2; De libero arbitrio II,3,8
- ¹⁰⁸ Vö. De Trinitate X,11,18; X,12,19 stb.
- ¹⁰⁹ De Trinitate XV,22,42
- ¹¹⁰ Vö. Confessiones X,8,12 kk.
- ¹¹¹ Vö. De Genesi ad litteram VI,6,9; 7,12; 15,26
- ¹¹² Vö. De Genesi ad litteram VI,7,23
- ¹¹³ Vö. De Genesi ad litteram X,6,9; Epistolae 190,1
- ¹¹⁴ Vö. Epistolae 166,5
- ¹¹⁵ Vö. De anima et eius origine I,18,34
- ¹¹⁶ Confessiones XI,9,11
- ¹¹⁷ Vö. Soliloquia II,19,33
- ¹¹⁸ Vö. Confessiones I,1,1
- ¹¹⁹ Vö. De doctrina christiana I,25,27
- ¹²⁰ De Trinitate XIV,15,21
- ¹²¹ Vö. De Trinitate XIV,15,21
- ¹²² Contra Faustum manichaeum XXII,27
- ¹²³ Vö. De Trinitate XIV,15,21; De libero arbitrio I,6,15
- ¹²⁴ Vö. De Trinitate XIV,15,21
- ¹²⁵ Vö. De moribus ecclesiae I,11,18; Confessiones I,1,1
- ¹²⁶ Vö. Sermones CL,8,9
- ¹²⁷ Vö. De libero arbitrio II,19,52
- ¹²⁸ Vö. De moribus ecclesiae I,11,18
- ¹²⁹ Vö. De moribus ecclesiae I,25,46
- ¹³⁰ Vö. Epistolae CXXXVII,17
- ¹³¹ Vö. Sermones XC,10
- ¹³² Vö. De libero arbitrio III,7,20–21; Epistolae CXXX,7,14
- ¹³³ Vö. De catechizandis rudibus 25,49
- ¹³⁴ Vö. De vera religione 46,87; De moribus ecclesiae I,28,56
- ¹³⁵ Vö. Sermones XC,10; Epistolae CXXX,7,14
- ¹³⁶ De doctrina christiana I,1,4
- ¹³⁷ De doctrina christiana I,1,4 és 1,20
- ¹³⁸ De doctrina christiana III,10,16

- ¹³⁹ Vö. De doctrina christiana I,22,20
¹⁴⁰ Vö. De libero arbitrio I,12,26; III,3,7
¹⁴¹ Vö. De civitate Dei V,10,1
¹⁴² Confessiones XIII,9
¹⁴³ Vö. De libero arbitrio II,19,50
¹⁴⁴ De libero arbitrio II,19,53
¹⁴⁵ Vö. Enchiridion 23; De libero arbitrio I,16,34
¹⁴⁶ Vö. De libero arbitrio I,16,34–35
¹⁴⁷ De moribus ecclesiae II,2,2
¹⁴⁸ Vö. De civitate Dei XII,7
¹⁴⁹ De civitate Dei XV,22
¹⁵⁰ Vö. De civitate Dei XIX,24
¹⁵¹ Vö. De civitate Dei XV,8
¹⁵² Vö. De civitate Dei XIX,12
¹⁵³ Vö. Enarrationes in Psalmos IX,8
¹⁵⁴ Vö. De civitate Dei XV,16
¹⁵⁵ Vö. De civitate Dei XIX,12
¹⁵⁶ Vö. De civitate Dei XIX,13
¹⁵⁷ Vö. Epistolae CXXXVII,5,17
¹⁵⁸ Vö. Epistolae CV,2,5
¹⁵⁹ Vö. De civitate Dei XIV,28; Enarrationes in Psalmos LXIV,2
¹⁶⁰ Vö. De Genesi ad litteram XI,15,20; De civitate Dei I,35
¹⁶¹ Enarrationes in Psalmos LI,6
¹⁶² Vö. De civitate Dei XII,14
¹⁶³ Vö. De civitate Dei X,30
¹⁶⁴ Vö. De civitate Dei XIX,11
¹⁶⁵ Vö. De civitate Dei XIX,11

I.2 M. S. BOETHIUS

- ¹ Vö. Migne, 1841–1855
² Vö. In Isagogen Porphyrii 1.11.14
³ De consolatione philosophiae V,4
⁴ Vö. In Isagogen Porphyrii 1.03
⁵ Vö. In Isagogen Porphyrii, editio prima
⁶ Vö. Quomodo substantiae...
⁷ Vö. Quomodo substantiae...
⁸ Vö. De Trinitate II,70 és 80
⁹ Vö. De consolatione philosophiae I,4 és III,12
¹⁰ Vö. Quomodo substantiae...
¹¹ Utrum Pater et Filius... 36
¹² De consolatione philosophiae III,12

- ¹³ De consolatione philosophiae III,12; vö. III,9
¹⁴ De consolatione philosophiae III,10
¹⁵ Vö. De consolatione philosophiae III,10
¹⁶ Vö. De Trinitate II,70
¹⁷ De consolatione philosophiae III,2
¹⁸ Vö. De consolatione philosophiae III,10
¹⁹ Vö. De consolatione philosophiae III,9
²⁰ De consolatione philosophiae V,6
²¹ Vö. De consolatione philosophiae III,9; 12
²² Vö. De consolatione philosophiae V,2
²³ Vö. De Trinitate IV
²⁴ Vö. De Trinitate V
²⁵ De consolatione philosophiae III,2
²⁶ Vö. De consolatione philosophiae V,3
²⁷ De consolatione philosophiae IV,6
²⁸ Vö. De consolatione philosophiae V,1
²⁹ Vö. De Trinitate II
³⁰ Vö. De Trinitate II
³¹ Vö. De consolatione philosophiae IV,6
³² De consolatione philosophiae V,3
³³ Vö. De consolatione philosophiae V,3
³⁴ De consolatione philosophiae V,6
³⁵ De consolatione philosophiae V,6
³⁶ De consolatione philosophiae IV,6
³⁷ De consolatione philosophiae IV,6
³⁸ De consolatione philosophiae IV,6
³⁹ De consolatione philosophiae IV,6
⁴⁰ Vö. De consolatione philosophiae IV,6
⁴¹ De consolatione philosophiae IV,6
⁴² De consolatione philosophiae III,9
⁴³ Vö. Liber de Hebdomadibus
⁴⁴ De consolatione philosophiae III,12; vö. De fide catholica
⁴⁵ Vö. Quomodo substantiae...
⁴⁶ Vö. De Trinitate II
⁴⁷ De consolatione philosophiae II,7
⁴⁸ De persona et duabus naturis in Christo 3
⁴⁹ De consolatione philosophiae V,2
⁵⁰ De consolatione philosophiae III,2
⁵¹ Vö. De consolatione philosophiae III,11
⁵² Vö. De consolatione philosophiae IV,3
⁵³ De consolatione philosophiae IV,3
⁵⁴ De consolatione philosophiae IV,4
⁵⁵ De consolatione philosophiae V,6

I.3 AREOPAGITA DÉNES

- ¹ Vö. Migne, 1857
- ² Vö. De mystica theologia I,2
- ³ De mystica theologia I,1
- ⁴ Vö. De divinis nominibus I,3
- ⁵ Vö. De divinis nominibus I,3
- ⁶ Vö. De divinis nominibus I,4
- ⁷ Vö. De divinis nominibus XIII,1–4
- ⁸ De mystica theologia I,3
- ⁹ De divinis nominibus V,1
- ¹⁰ Vö. De divinis nominibus I,1
- ¹¹ Vö. De mystica theologia I és II
- ¹² Vö. De divinis nominibus III
- ¹³ Vö. De divinis nominibus V,1
- ¹⁴ Vö. De divinis nominibus V,2
- ¹⁵ De mystica theologia II,2
- ¹⁶ De mystica theologia IV,1
- ¹⁷ De mystica theologia V
- ¹⁸ Vö. De divinis nominibus I,5
- ¹⁹ De mystica theologia I,1
- ²⁰ Vö. De mystica theologia III,1
- ²¹ De mystica theologia V
- ²² De mystica theologia I,3
- ²³ Vö. De mystica theologia I,3
- ²⁴ De caelesti hierarchia III,1
- ²⁵ De caelesti hierarchia IV,1
- ²⁶ De caelesti hierarchia IV,1
- ²⁷ Vö. De caelesti hierarchia VI,2
- ²⁸ Vö. De divinis nominibus V,6
- ²⁹ Vö. De divinis nominibus XIII,2
- ³⁰ Vö. De divinis nominibus XIII,2
- ³¹ Vö. De divinis nominibus V,8
- ³² Vö. De divinis nominibus V,8
- ³³ Vö. De divinis nominibus V,1
- ³⁴ Vö. De caelesti hierarchia IV,1
- ³⁵ Vö. De divinis nominibus IV,7
- ³⁶ De divinis nominibus IV,10
- ³⁷ Vö. De divinis nominibus X,3
- ³⁸ Vö. De divinis nominibus IX,6
- ³⁹ Vö. De divinis nominibus IV,19
- ⁴⁰ Vö. De divinis nominibus IV,28–29
- ⁴¹ Vö. De divinis nominibus IV,28
- ⁴² Vö. De divinis nominibus IV,19
- ⁴³ Vö. De divinis nominibus IV,30
- ⁴⁴ De divinis nominibus IV,10

- ⁴⁵ Vö. De divinis nominibus IV,9
- ⁴⁶ Vö. De divinis nominibus IV,27
- ⁴⁷ Vö. Epistolae 5
- ⁴⁸ De mystica theologia I,1
- ⁴⁹ Vö. Epistolae 1
- ⁵⁰ Vö. De mystica theologia II,1
- ⁵¹ Vö. De divinis nominibus III,1
- ⁵² Vö. De divinis nominibus I,1
- ⁵³ Vö. De ecclesiastica hierarchia I,3
- ⁵⁴ Vö. De divinis nominibus IV,13

II.1 J. SCOTUS ERIUGENA

- ¹ Vö. Migne, 1865
- ² Vö. De praedestinatione I,1
- ³ Vö. Annotationes 90,23; De divisione naturae IV,4
- ⁴ Vö. De praedestinatione I,1
- ⁵ Vö. De divisione naturae I,15
- ⁶ Vö. De divisione naturae I,66
- ⁷ De divisione naturae I,66
- ⁸ Vö. De praedestinatione I,1
- ⁹ Vö. De divisione naturae I,1; II,1 és III,1
- ¹⁰ Vö. De divisione naturae I,1
- ¹¹ Vö. De divisione naturae III,1
- ¹² Vö. De divisione naturae II,2
- ¹³ Vö. De divisione naturae II,11
- ¹⁴ Vö. De divisione naturae I,13
- ¹⁵ Vö. De divisione naturae I,14
- ¹⁶ Vö. De divisione naturae I,14–15
- ¹⁷ Vö. De divisione naturae I,11
- ¹⁸ Vö. De divisione naturae I,13
- ¹⁹ De divisione naturae III,17; vö. III,23
- ²⁰ Vö. De divisione naturae III,20
- ²¹ Vö. De divisione naturae II,20–21
- ²² Vö. De divisione naturae II,21
- ²³ Vö. De divisione naturae III,1
- ²⁴ Vö. De divisione naturae I,12
- ²⁵ Vö. De divisione naturae II,1
- ²⁶ De divisione naturae I,72
- ²⁷ Vö. De divisione naturae I,77
- ²⁸ Vö. De divisione naturae I,75
- ²⁹ Vö. De divisione naturae II,24
- ³⁰ De divisione naturae III,20
- ³¹ De divisione naturae III,4
- ³² Vö. De divisione naturae III,5

- 33 Vö. De divisione naturae III,19
- 34 Vö. De divisione naturae II,36
- 35 Vö. De divisione naturae III,3
- 36 Vö. De divisione naturae III,4
- 37 Vö. De divisione naturae V,3
- 38 De divisione naturae V,3
- 39 Vö. De divisione naturae I,34
- 40 Vö. De divisione naturae III,24-től
- 41 Vö. De divisione naturae IV,5
- 42 Vö. De divisione naturae IV,7
- 43 De divisione naturae IV,7
- 44 Vö. De divisione naturae V,25
- 45 Vö. De divisione naturae V,8
- 46 Vö. De divisione naturae V,26–27
- 47 Vö. De divisione naturae V,27–28
- 48 Vö. De divisione naturae V,29–36
- 49 Vö. De divisione naturae V,36

II.2 CANTERBURYI SZT. ANZELM

- 1 Vö. Migne, 1865
- 2 Monologion XXXII
- 3 Monologion I
- 4 Cur Deus homo I,1
- 5 De veritate XI
- 6 Vö. De veritate III
- 7 Vö. De veritate IV
- 8 Vö. De veritate X
- 9 Monologion I
- 10 Monologion I
- 11 Vö. Monologion II
- 12 Monologion IV
- 13 Monologion III
- 14 Monologion III
- 15 Epistola de incarnatione Verbi 1
- 16 Proslogion II
- 17 Proslogion XV
- 18 Proslogion II
- 19 Proslogion II
- 20 Vö. Proslogion III
- 21 Vö. Liber apologeticus contra Gaunilonem 1
- 22 Proslogion III
- 23 Vö. Gaunilo, Liber pro insipiente 6
- 24 Liber apologeticus contra Gaunilonem 1
- 25 Vö. Monologion XV
- 26 Vö. Monologion XVI

- 27 Vö. Monologion XVII
- 28 Vö. Monologion XX–XXIV
- 29 Vö. Monologion XXVI
- 30 Monologion XXVI
- 31 Vö. Monologion VII
- 32 Vö. Monologion VIII
- 33 Monologion IX
- 34 Monologion X
- 35 Monologion X
- 36 Vö. Monologion XI
- 37 Vö. Monologion XII
- 38 Monologion XIII
- 39 Monologion XIV
- 40 Monologion LXVII
- 41 Monologion LXVIII
- 42 Monologion LXVIII
- 43 Monologion LXVIII
- 44 Monologion LXIX
- 45 Monologion LXX
- 46 Monologion LXXI
- 47 Monologion LXXI
- 48 Monologion LXXIV

II.3 PIERRE ABÉLARD

- 1 Vö. Migne, 1865
- 2 Vö. Geyer, 1919
- 3 Vö. Cousin, 1836
- 4 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 25. o.
- 5 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 20. o.
- 6 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 9. o.
- 7 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 329. o.
- 8 Logica ingr. in: Geyer, 1919, 21. o.
- 9 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 16–19. o.
- 10 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 20. o.
- 11 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 25. o.
- 12 Vö. Logica ingr. in: Geyer, 1919, 13. o.
- 13 Vö. Introductio ad theologiam II,3
- 14 Vö. Sic et non, Prologus
- 15 Vö. Sic et non, Prologus
- 16 Vö. Introductio ad theologiam I,9
- 17 Vö. Logica nostrorum petitioni sociorum in: Geyer, 1919, 515. o.
- 18 Vö. Theologia christiana I,2
- 19 Vö. Introductio ad theologiam I,17
- 20 Vö. Cousin, 1836, 475. o.

- ²¹ Vö. Ethica seu Scito te ipsum V és XIV
- ²² Ethica seu Scito te ipsum VII
- ²³ Ethica seu Scito te ipsum III
- ²⁴ Ethica seu Scito te ipsum XIII
- ²⁵ Ethica seu Scito te ipsum XIV
- ²⁶ Ethica seu Scito te ipsum XII

III.1 AL-FARÁBI

- ¹ Vö. Maróth, 1997
- ² Vö. Maróth, 1997, 1
- ³ Maróth, 1997, 12
- ⁴ Maróth, 1997, 8
- ⁵ Vö. Maróth, 1997, 30
- ⁶ Vö. Maróth, 1997, 20
- ⁷ Maróth, 1997, 23
- ⁸ Vö. Adamson 2008
- ⁹ Maróth, 1997, 26
- ¹⁰ Vö. Szent Ágoston, De civitate Dei XIV,28
- ¹¹ Vö. Maróth, 1997, 26
- ¹² Vö. Maróth, 1997, 33
- ¹³ Maróth, 1997, 29
- ¹⁴ Vö. Maróth, 1997, 28
- ¹⁵ Maróth, 1997, 23
- ¹⁶ Vö. Maróth, 1997, 34

III.2 IBN SZÍNA

- ¹ Vö. angolul: Hibah, 1971
- ² Vö. Lizzini (et al.), 2002
- ³ Vö. Arisztotelész, Peri dzóón geneszeósz 736 b és Peri pszükhész 430 a
- ⁴ Vö. al-Ilahiyyat I,2,13; I,5,29
- ⁵ Vö. *Proof of the Truthful*. Online article
- ⁶ Vö. Goldziher (et al.), 1997, A. 4. (Avicenna)
- ⁷ Vö. Toivanen, 2015
- ⁸ Vö. Alavi, 2009, Chapter 5
- ⁹ Vö. Kitab al-Kanun fi-'t-Tibb
- ¹⁰ Vö. Alavi, 2009, Chapter 5
- ¹¹ Vö. Hourani, 1966
- ¹² Kiss Zs. Halima, 2010

III.3 IBN RUSHD

- ¹ Vö. Crawford, 1953
- ² Vö. Bergh, 1954

- ³ Vö. Hourani, 1976
- ⁴ Vö. Najjar, 2001 (1)
- ⁵ Vö. Hourani, 1976, Kitab fasl al-maqal 1
- ⁶ Hourani, 1976, Kitab fasl al-maqal 2
- ⁷ Vö. Hourani, 1976, Kitab fasl al-maqal 2
- ⁸ Vö. Hourani, 1976, Kitab fasl al-maqal 1
- ⁹ Vö. Hillier, Ibn Rushd 4
- ¹⁰ Vö. Najjar, 2001 (2)
- ¹¹ Vö: Hillier, Ibn Rushd 4
- ¹² Vö. Hillier, Ibn Rushd 4
- ¹³ Vö. Hourani, 1976, Kitab fasl al-maqal
- ¹⁴ Vö. Bergh, 1954, I,1,4
- ¹⁵ Vö. Arisztotelész, Organon, Topika I,11
- ¹⁶ Hourani, 1976, Kitab fasl al-maqal 2
- ¹⁷ Vö. Hillier, Ibn Rushd 5
- ¹⁸ Vö. Ahmed (et al.), Ibn Rushd 5
- ¹⁹ Crawford, 1953, 3.1.5
- ²⁰ Vö. Crawford, 1953, 3.1.5

IV. A KÖZÉPKORI ZSIDÓ BÖLCSELET

- ¹ Vö. Bíró, 1990
- ² Vö. Kaplan, 2006

IV.1 AVICEBRON

- ¹ Vö. Makai, 1895
- ² Vö. Ibn Gabirol (et al.), 1902
- ³ Vö. Ibn Gabirol (et al.), 1895
- ⁴ Vö. Zangwill, 1923
- ⁵ Fons vitae I,1
- ⁶ Vö. Fons vitae I,1
- ⁷ Fons vitae I,2
- ⁸ Vö. Zangwill, 1923, 12. Ecstasy
- ⁹ Vö. Fons vitae III,57
- ¹⁰ Vö. Fons vitae I,13
- ¹¹ Fons vitae I,10
- ¹² Fons vitae V,22
- ¹³ Vö. Fons vitae III,56
- ¹⁴ Vö. Fons vitae II,5
- ¹⁵ Vö. Komáromi, 2019
- ¹⁶ Vö. Fons vitae V,32
- ¹⁷ Vö. Fons vitae V,4
- ¹⁸ Vö. Fons vitae I,12
- ¹⁹ Vö. Komáromi, 2019
- ²⁰ Vö. Fons vitae V,22

- ²¹ Vö. Fons vitae II,13
- ²² Vö. Fons vitae V,14
- ²³ Vö. Fons vitae I,4–6
- ²⁴ Keter Malkhut 1 (vö. Zangwill, 1923)
- ²⁵ Vö. Fons vitae I,4
- ²⁶ Vö. Fons vitae
- ²⁷ Vö. Fons vitae III,1–2
- ²⁸ Vö. Fons vitae V,32
- ²⁹ Vö. Fons vitae V,42
- ³⁰ Fons vitae III,3
- ³¹ Vö. Fons vitae I,7
- ³² Fons vitae V,36
- ³³ Vö. Fons vitae I,2
- ³⁴ Vö. Fons vitae V,39
- ³⁵ Vö. Fons vitae V,36
- ³⁶ Vö. Fons vitae V,42
- ³⁷ Vö. Fons vitae I,2
- ³⁸ Fons vitae III,56
- ³⁹ Fons vitae V,1
- ⁴⁰ Plótinosz, Enneászok VI,9,11
- ⁴¹ Fons vitae V,43

IV.2 MÁJMÚNI MÓZES

- ¹ Vö. Maimonidész: Misné Torá – a zsidó jogtár. Hanganyag
- ² Vö. Friedländer, 1904
- ³ Vö. Bell, online
- ⁴ Vö. Rambam on Mishnah Sanhedrin 10.1.16
- ⁵ Vö. Maimonidész: A tudás könyve. A megtérés szabályai, online
- ⁶ Vö. Gorfinkle, online
- ⁷ Vö. Maimonidész: A tudás könyve. A megtérés szabályai, online
- ⁸ Vö. A tévelygők útmutatója I,1
- ⁹ Vö. A tévelygők útmutatója I,4
- ¹⁰ Vö. A tévelygők útmutatója II,65
- ¹¹ Vö. A tévelygők útmutatója II,13
- ¹² Vö. A tévelygők útmutatója II,25
- ¹³ Vö. A tévelygők útmutatója II,22–23
- ¹⁴ Vö. A tévelygők útmutatója I,1
- ¹⁵ Vö. A tévelygők útmutatója II
- ¹⁶ Vö. Maimonidész, 25 alapelv, online
- ¹⁷ A tévelygők útmutatója I,72
- ¹⁸ Vö. A tévelygők útmutatója I,54

- ¹⁹ A tévelygők útmutatója I,58
- ²⁰ Vö. A tévelygők útmutatója I,54
- ²¹ Vö. A tévelygők útmutatója I,58
- ²² A tévelygők útmutatója I,58
- ²³ A tévelygők útmutatója I,57
- ²⁴ Vö. A tévelygők útmutatója I,59
- ²⁵ A tévelygők útmutatója I,68
- ²⁶ Vö. A tévelygők útmutatója II,18
- ²⁷ Vö. A tévelygők útmutatója II,30
- ²⁸ Vö. A tévelygők útmutatója I,72
- ²⁹ Vö. Nyolc fejezet 1
- ³⁰ Vö. A tévelygők útmutatója I,2
- ³¹ Vö. Nyolc fejezet 1
- ³² Vö. A megtérés szabályai 5
- ³³ Vö. A tévelygők útmutatója II,51
- ³⁴ Vö. A tévelygők útmutatója I,2
- ³⁵ A tévelygők útmutatója II,51
- ³⁶ A tévelygők útmutatója II,51
- ³⁷ A tévelygők útmutatója III,51
- ³⁸ Vö. A zsidó vallás tizenhárom hitelve 13
- ³⁹ A Tóra ismételése, A bűnbánat törvényei 8,2
- ⁴⁰ Vö. Nyolc fejezet 4
- ⁴¹ Vö. Nyolc fejezet 2
- ⁴² Vö. A tévelygők útmutatója III,51
- ⁴³ Vö. A tévelygők útmutatója III,54
- ⁴⁴ A tudás könyve, A megtérés szabályai 1,1–3
- ⁴⁵ A tudás könyve, A megtérés szabályai 2,1
- ⁴⁶ A tudás könyve, A megtérés szabályai 2,2
- ⁴⁷ A tudás könyve, A megtérés szabályai 2,10
- ⁴⁸ A tudás könyve, A megtérés szabályai 2,11
- ⁴⁹ Vö. A tudás könyve, A megtérés szabályai 3,1–2
- ⁵⁰ A tudás könyve, A megtérés szabályai 3,5
- ⁵¹ Vö. A tudás könyve, A megtérés szabályai 3,6
- ⁵² A tudás könyve, A megtérés szabályai 3,14

V.1 SZENT BONAVENTURA

- ¹ Vö. Barsi (et al.), 1991
- ² Vö. D. s. S. Bonaventurae opera omnia, 1882–1902
- ³ Vö. Comm. in 2 Sent. 3,2,2,1
- ⁴ Vö. Comm. in 2 Sent. 25,2
- ⁵ Vö. Comm. in 2 Sent. 24,1,2,4
- ⁶ Vö. Comm. in 2 Sent. 39,1,2
- ⁷ Comm. in 2 Sent. 39,1,2

- ⁸ De mysterio Trinitatis 1,1
- ⁹ Vö. Quaestiones disputatae de scientia Christi 4,23
- ¹⁰ Vö. Comm. in 1 Sent. 17,1
- ¹¹ Vö. Breviloquium 6,8
- ¹² Vö. Itinerarium mentis in Deum 2,9
- ¹³ Vö. Breviloquium 1,1,4
- ¹⁴ Vö. Comm. in 2 Sent. 3,1,1,2
- ¹⁵ Vö. Collationes in Hexaëmeron 4,10
- ¹⁶ Vö. Comm. in 2 Sent. 3,1,2,3
- ¹⁷ Vö. Comm. in 2 Sent. 13
- ¹⁸ Itinerarium mentis in Deum 5,3–8
- ¹⁹ Itinerarium mentis in Deum 5,8
- ²⁰ Itinerarium mentis in Deum 7,5
- ²¹ De mysterio Trinitatis 1,1
- ²² Vö. De mysterio Trinitatis 1,1,12
- ²³ Vö. De mysterio Trinitatis 1,1,7
- ²⁴ Itinerarium mentis in Deum 3,4
- ²⁵ Vö. De mysterio Trinitatis 1,1,26
- ²⁶ Comm. in 1 Sent. 8,1,2; vö. De mysterio Trinitatis 1,1,26
- ²⁷ Vö. Quaestiones disputatae de scientia Christi 4
- ²⁸ Vö. Itinerarium mentis in Deum 2,5
- ²⁹ Comm. in 1 Sent. 3,1,4
- ³⁰ Vö. Comm. in 1 Sent. 1,3,2
- ³¹ Vö. Comm. in 1 Sent. 3,2
- ³² Vö. De mysterio Trinitatis 1,1,10–20; Collationes in Hexaëmeron 5,29
- ³³ Vö. Sermones 18
- ³⁴ Vö. Sermones 4,19
- ³⁵ Vö. Collationes in Hexaëmeron 1,13
- ³⁶ Vö. Comm. in 1 Sent. 39,1,2 és 3
- ³⁷ Vö. Comm. in 1 Sent. 39,2,3
- ³⁸ Vö. Comm. in 1 Sent. 39,2,2
- ³⁹ Vö. Comm. in 2 Sent. 1,1,2,1
- ⁴⁰ Vö. Comm. in 2 Sent. 1,1,2,3
- ⁴¹ Vö. Comm. in 2 Sent. 1,1,2,5
- ⁴² Vö. Comm. in 2 Sent. 1,1,2,6
- ⁴³ Vö. Comm. in 1 Sent. 35,1,1
- ⁴⁴ Vö. Collationes in Hexaëmeron 6,3
- ⁴⁵ Vö. Collationes in Hexaëmeron 12,15
- ⁴⁶ Vö. Comm. in 1 Sent. 44,1,1
- ⁴⁷ Vö. Comm. in 1 Sent. 44,1,1
- ⁴⁸ Vö. Comm. in 2 Sent. 7,2,2
- ⁴⁹ Vö. Comm. in 2 Sent. 18,1,3

- ⁵⁰ Vö. Comm. in 2 Sent. 7,2,2,2
- ⁵¹ Comm. in 2 Sent. 18,2,1
- ⁵² Vö. Breviloquium 2,5
- ⁵³ Comm. in 1 Sent. 8,2 a. un. 3
- ⁵⁴ Vö. Comm. in 2 Sent. 17,1,2
- ⁵⁵ Vö. Itinerarium mentis in Deum 1,6
- ⁵⁶ Boethius, De persona et duabus naturis in Christo 3
- ⁵⁷ Vö. Itinerarium mentis in Deum 3,1
- ⁵⁸ Vö. Comm. in 2 Sent. 19,1,1

V.2 NAGY SZENT ALBERT

- ¹ Strassburgi Ulrich, Summa de bono IV,3,9
- ² Vö. Brognet, 1890–1899
- ³ Vö. Alberti Magni opera omnia, 1951–
- ⁴ Vö. De intellectu et intelligibili 2 tr. 1 c. 3
- ⁵ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 13 q. 77, 5 ad 1
- ⁶ Vö. Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 55; tr. 15 q. 93
- ⁷ Vö. Super quattuor libros Sententiarum 1,19,15
- ⁸ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 15 q. 93
- ⁹ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 4 q. 18
- ¹⁰ Vö. De vegetabilibus et plantis 6 tr. 1 c. 1
- ¹¹ Vö. Ethica 6 tr. 2 c. 25
- ¹² Vö. Stadler, 1916
- ¹³ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 1 q. 4
- ¹⁴ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 1 q. 5 m. 3 a. 2
- ¹⁵ Vö. Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 2 a. 5
- ¹⁶ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4, 1 a. 1; Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 2 a. 2
- ¹⁷ Vö. De intellectu et intelligibili 1 tr. 2, 4; Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 2 a. 1
- ¹⁸ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 6 q. 28; Super Dionysium de Divinis Nominibus 4,17
- ¹⁹ Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4, 1 a. 1
- ²⁰ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4, 1 a. 1; Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 2 a. 5; Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4, 2 a. 4
- ²¹ Vö. Super quattuor libros Sententiarum 1, 2 d. 8 a. 1
- ²² Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 5 q. 23, 1 a. 1
- ²³ Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 17
- ²⁴ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 14
- ²⁵ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 4 q. 18

- ²⁶ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 17
²⁷ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 18
²⁸ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 18
²⁹ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 18
³⁰ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 18
³¹ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 3 q. 18
³² Vö. De causis 1 tr. 3 c. 6
³³ Vö. De causis 2 tr. 4 c. 7
³⁴ Epistolae 9, 389 a
³⁵ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 4 q. 18; De causis 2 tr. 4 c. 7
³⁶ Vö. De causis 1 tr. 1 c. 8
³⁷ Vö. De causis 1 tr. 1 c. 9; Summa theologiae p. 1 tr. 4 q. 9
³⁸ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 4 q. 20; De causis 1 tr. 1 c. 10
³⁹ Vö. De causis 1 tr. 2 c. 1; tr. 2 c. 4
⁴⁰ Vö. De causis 1 tr. 3 c. 2
⁴¹ Vö. De causis 1 tr. 1 c. 10
⁴² Vö. De causis 1 tr. 1 c. 10; Summa theologiae p. 1 tr. 4 q. 21
⁴³ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 5 q. 23
⁴⁴ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 19 q. 76; Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 1 a. 4
⁴⁵ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4; tr. 1 q. 2
⁴⁶ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 20 q. 79
⁴⁷ Vö. Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 1 a. 4
⁴⁸ Vö. De causis et processu universitatis 1 tr. 4 c. 1
⁴⁹ Vö. Libri VIII Physicorum tr. 1 c. 13
⁵⁰ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4; tr. 8 q. 31; Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 2 a. 4
⁵¹ Vö. De causis 1 tr. 4 c. 7; 2 tr. 1 c. 5; De natura et origine animae tr. 1 c. 3; De intellectu et intelligibili 1 tr. 1 c. 4
⁵² Vö. Summa de creaturis p. 1 tr. 1 q. 1 a. 7
⁵³ Vö. Summa theologiae p. 1 tr. 19 q. 77
⁵⁴ Vö. De coelo et mundo 2 tr. 4 c. 9–11; De natura locorum tr. 1 c. 12
⁵⁵ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 69
⁵⁶ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 13 q. 77; Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 5 a. 1
⁵⁷ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 72, 4 a. 3
⁵⁸ Vö. Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 59 a. 1
⁵⁹ Vö. Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 59 a. 1
⁶⁰ Vö. Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 59 a. 1; Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 68; De natura et origine animae tr. 2 c. 8
⁶¹ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 70; Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 2 a. 5
⁶² Vö. Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 2 a. 2
⁶³ Vö. De natura et origine animae tr. 2 c. 8; Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 59 a. 2
⁶⁴ Vö. De natura et origine animae tr. 2 c. 8
⁶⁵ Vö. De natura et origine animae tr. 2 c. 8
⁶⁶ Vö. De natura et origine animae tr. 2 c. 16; Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 54 a. 5
⁶⁷ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 72, 4 a. 1
⁶⁸ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 72, 3; De natura et origine animae tr. 1 c. 5
⁶⁹ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 73, 1; p. 2 tr. 1 q. 3,3 a. 2
⁷⁰ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 72, 4 a. 3
⁷¹ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 12 q. 69 és q. 70
⁷² Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 1 q. 4, 1 a. 1; Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 53 a. 6
⁷³ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 13 q. 77, 3; p. 2 tr. 16 q. 99, 2 a. 1
⁷⁴ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 16 q. 99, 2 a. 1
⁷⁵ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 15 q. 96 és q. 97
⁷⁶ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 18 q. 115
⁷⁷ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 22 q. 134, 2
⁷⁸ Vö. Summa de creaturis p. 2 tr. 1 q. 69 a. 1
⁷⁹ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 16 q. 99, 2 a. 1
⁸⁰ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 16 q. 99, 3 a. 2
⁸¹ Vö. Summa theologiae p. 2 tr. 16 q. 103, 1
⁸² Vö. Ethica 3 tr. 2 c. 1
⁸³ Vö. Super Dionysium de Divinis Nominibus

V.3 AQUINÓI SZENT TAMÁS

- ¹ Vö. Aquinói összes műve, online
² Vö. Summa theologica I q. 1 a. 9; II-II q. 8 a. 1; Summa contra Gentiles 4,11
³ Vö. Summa theologica I q. 85 a. 1
⁴ Vö. De veritate q. 10 a. 1
⁵ Vö. Summa contra Gentiles 2,75; Summa theologica I q. 85 a. 2

- ⁶ De veritate q. 1 a. 9; Summa contra Gentiles 4,11
- ⁷ Summa contra Gentiles 1,43; vö. De veritate q. 1 a. 1
- ⁸ Vö. Summa theologica I q. 85 a. 2; De veritate q. 1 a. 9
- ⁹ Vö. Summa theologica I q. 84 a. 7 ad 3
- ¹⁰ Vö. Summa theologica I q. 75 a. 6
- ¹¹ Vö. In 1 Sent. d. 3 q. 4; Summa theologica I q. 87 a. 1
- ¹² De veritate q. 22 a. 2
- ¹³ De veritate q. 1 a. 1; vö. Summa theologica I q. 16 a. 1
- ¹⁴ Vö. Summa theologica I q. 14 a. 2
- ¹⁵ Vö. In 1 Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1
- ¹⁶ Vö. De veritate q. 1 a. 1
- ¹⁷ Vö. Summa contra Gentiles 1,62; Summa theologica I q. 16 a. 5
- ¹⁸ In 1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1
- ¹⁹ De veritate q. 1 a. 7
- ²⁰ Vö. Summa theologica I q. 12 a. 11 ad 3; I q. 84 a. 5; Summa contra Gentiles 3,47
- ²¹ Vö. De veritate q. 8 a. 15
- ²² Vö. Summa theologica I q. 1 a. 1; Summa contra Gentiles 1,4
- ²³ Vö. Summa theologica I q. 1 a. 1 ad 2
- ²⁴ Vö. Summa theologica I q. 2 a. 2 ad 1
- ²⁵ Summa theologica II-II q. 2 a. 4 ad 1
- ²⁶ Vö. In Boethium De Trinitate q. 2 a. 3
- ²⁷ Vö. Summa theologica I q. 1 a. 5
- ²⁸ Vö. In Metaphysicorum, Prologus
- ²⁹ Vö. De ente et essentia
- ³⁰ De veritate q. 1 a. 1
- ³¹ Vö. Summa theologica I q. 29 a. 2
- ³² Vö. De ente et essentia c. 1
- ³³ Vö. In 10 Metaphysicorum lect. 3
- ³⁴ Vö. Summa contra Gentiles 2,54
- ³⁵ Vö. Summa theologica I q. 3 a. 4; Summa contra Gentiles 1,22
- ³⁶ De ente et essentia c. 5
- ³⁷ Vö. Summa contra Gentiles 2,54; In 1 Physicorum lect. 12-13; In 1 Metaphysicorum lect. 1
- ³⁸ Vö. De veritate q. 3 a. 2
- ³⁹ Vö. In 4 Sent. d. 17 q. 1 a. 4 q. 1; De veritate q. 9 a. 3 ad 6
- ⁴⁰ Vö. In 7 Metaphysicorum lect. 2; Summa theologica I q. 4 a. 1
- ⁴¹ Vö. De ente et essentia c. 2; Summa theologica I q. 15 a. 3 ad 3
- ⁴² Vö. De ente et essentia c. 2
- ⁴³ Vö. Summa theologica I q. 76 a. 6 ad 1
- ⁴⁴ Vö. De principiis naturae 3
- ⁴⁵ Vö. In 9 Metaphysicorum lect. 1-5; De potentia q. 1 a. 1
- ⁴⁶ Vö. Summa theologica I q. 25 a. 2
- ⁴⁷ Vö. Summa theologica I q. 29 a. 2
- ⁴⁸ Vö. Summa theologica I q. 3 a. 5 ad 1
- ⁴⁹ Vö. In 1 Sent. d. 8 q. 4 a. 3
- ⁵⁰ Vö. In 5 Metaphysicorum lect. 9
- ⁵¹ Vö. Summa theologica III q. 77 a. 1 ad 2
- ⁵² Vö. De veritate q. 1 a. 1; Summa theologica I q. 5 a. 3 a. 5 ad 1
- ⁵³ Vö. De veritate q. 21 a. 3
- ⁵⁴ Vö. Summa theologica I q. 16 a. 3; I q. 5 a. 3; I q. 5 a. 4 ad 1
- ⁵⁵ Vö. Summa contra Gentiles 4,11
- ⁵⁶ Vö. Summa theologica I q. 4 a. 2
- ⁵⁷ Vö. Summa theologica I q. 3 a. 4
- ⁵⁸ Vö. Summa theologica I q. 3 a. 4; Summa contra Gentiles 1,15
- ⁵⁹ Vö. Summa theologica I q. 3 a. 4
- ⁶⁰ Vö. De ente et essentia c. 6
- ⁶¹ Vö. Summa theologica I q. 3 a. 2
- ⁶² Vö. Summa theologica I q. 3 a. 1-2; I q. 25 a. 1
- ⁶³ Vö. Summa theologica I q. 14 a. 1 ad 1; q. 29 a. 3 ad 3
- ⁶⁴ Vö. Summa contra Gentiles 1,62; Summa theologica I q. 16 a. 5
- ⁶⁵ Vö. Summa theologica I q. 6 a. 3; I q. 20 a. 1 ad 3
- ⁶⁶ Vö. In Dionysii de Divinis Nominibus 4,5
- ⁶⁷ Vö. De ente et essentia
- ⁶⁸ Vö. Summa contra Gentiles 1,43; Summa theologica I-II q. 2 a. 5 ad 2
- ⁶⁹ Vö. De potentia q. 7 a. 2
- ⁷⁰ Vö. De ente et essentia c. 1
- ⁷¹ Vö. Summa theologica I q. 75 a. 5 ad 1; In 2 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 6
- ⁷² Vö. Summa theologica II-II q. 2 a. 4 ad 1

- ⁷³ Vö. Summa theologica I q. 84 a. 7 ad 3; In 1 Sent. d. 3 q. 4 a. 5
- ⁷⁴ Vö. De veritate q. 22 a. 2
- ⁷⁵ Vö. Summa theologica I q. 2 a. 3. Részleteiben ld. Turay, 2002
- ⁷⁶ Vö. Summa contra Gentiles 1,43; Summa theologica I-II q. 2 a. 8
- ⁷⁷ Vö. Summa contra Gentiles 1,43; 3,48
- ⁷⁸ Vö. Summa theologica I q. 79 a. 13
- ⁷⁹ Vö. In 2 Sent. d. 24 q. 2 a. 4
- ⁸⁰ Vö. Summa theologica I-II q. 93 a. 4
- ⁸¹ De potentia q. 7 a. 5 ad 14
- ⁸² Vö. De potentia q. 7 a. 5 ad 14; Summa theologica I q. 13 a. 2 ad 1
- ⁸³ Vö. Summa theologica I q. 13 a. 5
- ⁸⁴ Vö. De veritate q. 2 a. 11; Summa theologica I q. 13 a. 6
- ⁸⁵ Vö. De veritate q. 2 a. 11; Summa theologica I q. 13 a. 5; In 1 Sent. d. 35 q. 1 a. 4
- ⁸⁶ Vö. Summa contra Gentiles 1,13; Summa theologica I q. 25 a. 1
- ⁸⁷ Vö. Summa theologica I q. 29 a. 3
- ⁸⁸ Vö. Summa theologica I q. 10 a. 1
- ⁸⁹ Vö. Summa theologica I q. 8 a. 1
- ⁹⁰ Vö. Summa theologica I q. 8 a. 1 ad 3; Summa contra Gentiles 3,65
- ⁹¹ Vö. Summa theologica I q. 104 a. 1 ad 4
- ⁹² Vö. Summa theologica I q. 105 a. 5; I q. 93 a. 1 ad 3
- ⁹³ Vö. Summa theologica I q. 14 a. 13; De veritate q. 2 a. 12
- ⁹⁴ Vö. Summa theologica I q. 25 a. 3
- ⁹⁵ Vö. Summa theologica I q. 22 a. 1 és 3
- ⁹⁶ Vö. Summa contra Gentiles 4,11; De veritate q. 1 a. 9
- ⁹⁷ Vö. In 4 Sent. d. 43 q. 1 a. 1 q. 3; Summa theologica I q. 19 a. 4
- ⁹⁸ Vö. Summa theologica II-II q. 123 a. 7; Summa contra Gentiles 3,17
- ⁹⁹ Vö. In 2 Sent. d. 1 q. 1 a. 1; In 3 Sent. d. 6 q. 2 a. 3
- ¹⁰⁰ Vö. Summa contra Gentiles 2,39; 3,86 és 99
- ¹⁰¹ Vö. In 3 Physicorum lect. 1; In 5 Physicorum lect. 3
- ¹⁰² Vö. Summa theologica I q. 105 a. 3; I-II q. 9 a. 6
- ¹⁰³ In 3 Physicorum lect. 2
- ¹⁰⁴ Summa theologica I q. 2 a. 3
- ¹⁰⁵ Vö. In 3 Physicorum lect. 2
- ¹⁰⁶ Vö. Summa theologica I q. 46 a. 2; De potentia q. 3 a. 17
- ¹⁰⁷ In 1 Sent. d. 19 q. 2 a. 1
- ¹⁰⁸ Vö. In 4 Physicorum lect. 17
- ¹⁰⁹ Vö. In 1 Sent. d. 8 q. 3 a. 3
- ¹¹⁰ Vö. In 4 Physicorum lect. 6
- ¹¹¹ Vö. Quaestiones quodlibetales 6 a. 3; Summa theologica I q. 46 a. 1 ad 4
- ¹¹² Vö. In 3 Physicorum lect. 8
- ¹¹³ Vö. In De coelo et mundo 2 lect. 17; vö. Summa contra Gentiles 1,3
- ¹¹⁴ Vö. Summa theologica I q. 75 a. 4
- ¹¹⁵ Vö. Summa theologica III q. 25 a. 6 ad 3
- ¹¹⁶ Vö. In 1 Sent. d. 3 q. 4 a. 5
- ¹¹⁷ Vö. Summa theologica I q. 76 a. 1
- ¹¹⁸ Vö. Summa theologica I q. 75 a. 2
- ¹¹⁹ Vö. De veritate q. 1 a. 9
- ¹²⁰ Vö. Summa contra Gentiles 2,49
- ¹²¹ Vö. Summa theologica I q. 78 a. 2
- ¹²² Vö. Summa theologica I q. 78 a. 3 és a. 4
- ¹²³ Vö. Summa theologica I q. 77 a. 5
- ¹²⁴ Vö. Summa theologica I q. 80 a. 2
- ¹²⁵ Vö. De veritate q. 22 a. 4
- ¹²⁶ Vö. Summa theologica I-II q. 13 a. 6
- ¹²⁷ Vö. De veritate q. 22 a. 4
- ¹²⁸ Vö. Summa theologica I q. 91 a. 2
- ¹²⁹ Vö. Summa theologica I q. 118 a. 1; De potentia q. 3 a. 11
- ¹³⁰ Vö. Summa contra Gentiles 3,22
- ¹³¹ Vö. Summa theologica I q. 75 a. 6
- ¹³² Vö. Summa contra Gentiles 2,79
- ¹³³ Vö. Summa theologica I q. 76 a. 1 ad 6; Summa contra Gentiles 4,79
- ¹³⁴ Vö. Summa theologica I q. 29 a. 3 ad 4
- ¹³⁵ Vö. De potentia q. 9 a. 2; In 3 Sent. d. 5 q. 2 a. 1 ad 2
- ¹³⁶ Vö. De potentia q. 9 a. 3; Summa theologica I q. 29 a. 3
- ¹³⁷ Vö. De potentia q. 9 a. 3; Summa theologica I q. 29 a. 1
- ¹³⁸ Vö. Summa contra Gentiles 1,43

- ¹³⁹ Vö. De regimine principum 1,1 és 4,3
¹⁴⁰ Vö. Summa theologica I q. 20 a. 2 ad 3.
¹⁴¹ Vö. Summa theologica I q. 20 a. 2 ad 1
¹⁴² Summa theologica I q. 96 a. 4
¹⁴³ De regimine principum 4,23
¹⁴⁴ Vö. De regimine principum 1,1
¹⁴⁵ Vö. De regimine principum 1,1
¹⁴⁶ Vö. Summa theologica I-II q. 97 a. 3 ad 3; I-II q. 90 a. 3
¹⁴⁷ Vö. De regimine principum 1,6
¹⁴⁸ Summa theologica I-II q. 90 a. 4
¹⁴⁹ Summa theologica I-II q. 93 a. 1
¹⁵⁰ Supplementum q. 65 a. 1; vö. Summa theologica I-II q. 94 a. 3
¹⁵¹ Summa contra Gentiles 3,129
¹⁵² Vö. Summa theologica I-II q. 91 a. 3; q. 95 a. 1
¹⁵³ Vö. Summa theologica I-II q. 90 a. 2
¹⁵⁴ Vö. De regimine principum 1,14–15
¹⁵⁵ Vö. Summa contra Gentiles 1,43; 3,25; Summa theologica I q. 2 a. 1 ad 1
¹⁵⁶ Summa theologica I-II q. 58 a. 1
¹⁵⁷ Summa theologica I-II q. 18 a. 8
¹⁵⁸ Vö. Summa theologica I q. 79 a. 12; De veritate q. 16 a. 1
¹⁵⁹ Vö. De veritate q. 17 a. 1; Summa theologica I q. 79 a. 13
¹⁶⁰ Vö. Summa theologica I-II q. 19 a. 5–6; In 2 Sent. d. 39 q. 3 a. 3 ad 2
¹⁶¹ Vö. Summa theologica I q. 14 a. 10
¹⁶² Vö. Summa theologica I q. 48 a. 1 ad 2
¹⁶³ Vö. Summa theologica I-II q. 55 a. 4; q. 58 a. 3
¹⁶⁴ Vö. Summa theologica I-II q. 61 a. 2
¹⁶⁵ Vö. Summa theologica I-II q. 64 a. 1
¹⁶⁶ Vö. Summa theologica I-II q. 64 a. 2
¹⁶⁷ Vö. Summa theologica I-II q. 64 a. 1 ad 3
¹⁶⁸ Summa theologica I q. 5 a. 4 ad 1
¹⁶⁹ Vö. Summa theologica I q. 91 a. 3 ad 3
¹⁷⁰ Vö. In Dionysii de Divinis Nominibus 4,5; De veritate q. 22 a. 1 ad 12
¹⁷¹ Vö. Summa theologica I q. 39 a. 8; I q. 5 a. 4 ad 1
¹⁷² In Dionysii de Divinis Nominibus 4 lect. 5

V.4 JOHANNES DUNS SCOTUS

- ¹ Vö. Wadding, 1639
² Vö. Simpson, 2012–2022
³ Vö. Woltar, 1963
⁴ Vö. Quaestiones subtilissimae 2,1
⁵ Vö. De anima 22,3
⁶ Vö. Opus Oxoniense 1,3,8,8
⁷ Vö. Opus Oxoniense 1,3,3
⁸ Vö. Opus Oxoniense 1,3,4
⁹ Vö. Opus Oxoniense 1,2,7
¹⁰ Vö. Opus Oxoniense 2,3,9
¹¹ Vö. Opus Oxoniense 4,25,2,12
¹² Vö. Opus Oxoniense, Prologus 3
¹³ Vö. Opus Oxoniense, Prologus 3
¹⁴ Vö. Opus Oxoniense, Prologus 3–4
¹⁵ Vö. Opus Oxoniense 1,3,4
¹⁶ Vö. Quaestiones subtilissimae, Prologus és 1,1
¹⁷ Vö. Quaestiones quodlibetales 1 és 7
¹⁸ Vö. Quaestiones quodlibetales 3
¹⁹ Vö. Opus Oxoniense 1,3,2
²⁰ Vö. Opus Oxoniense 1,8,3
²¹ Vö. Reportata Parisiensis 2,12,5; Opus Oxoniense 2,3,1,1–6
²² Vö. Opus Oxoniense 4,13,1
²³ Vö. Reportata Parisiensis, Prologus 3
²⁴ Vö. Opus Oxoniense 1,1,2
²⁵ Vö. De primo omnium rerum principio 3; Opus Oxoniense 2,2
²⁶ Vö. Opus Oxoniense 2,2
²⁷ Vö. Opus Oxoniense 2,2
²⁸ Vö. Opus Oxoniense 1,2,2
²⁹ Vö. Reportata Parisiensis 1,2,3
³⁰ Vö. De primo omnium rerum principio 4
³¹ Vö. De primo omnium rerum principio 4
³² Vö. Opus Oxoniense 1,2,3
³³ Vö. Opus Oxoniense 1,2,3; De primo omnium rerum principio 4
³⁴ Vö. De primo omnium rerum principio 4
³⁵ Vö. Reportata Parisiensis 1,42,2; Quaestiones quodlibetales 7
³⁶ Vö. Summa theologica I q. 8 a. 1 ad 3
³⁷ Vö. Reportata Parisiensis 4,17
³⁸ Vö. Opus Oxoniense 4,43,2
³⁹ Vö. Opus Oxoniense 1,8,4

- 40 Vö. *Opus Oxoniense* 1,8,4
 41 Vö. *Reportata Parisiensia* 2,1,3; *Opus Oxoniense* 2,1,2
 42 Vö. *Opus Oxoniense* 4,1,1
 43 Vö. *Opus Oxoniense* 2,1,3
 44 Vö. például: *Opus Oxoniense* 2,12,1
 45 Vö. *Reportata Parisiensia* 2,12,2
 46 Vö. *Opus Oxoniense* 2,12,1,12
 47 Vö. *Opus Oxoniense* 2,12
 48 Vö. *Ordinatio* 4,11,3,54
 49 Vö. *Opus Oxoniense* 4,11,3
 50 Vö. *Opus Oxoniense* 2,3,5
 51 Vö. *Reportata Parisiensia* 2,12,5
 52 Vö. *Opus Oxoniense* 4,12,1
 53 Vö. *Quaestiones quodlibetales* 2,3
 54 Vö. *Quaestiones quodlibetales* 9 és 19
 55 Vö. *Opus Oxoniense* 4,43,2
 56 Vö. *Opus Oxoniense* 2,6,2
 57 Vö. *Opus Oxoniense* 1,17,3; 2,25
 58 Vö. *Opus Oxoniense* 4,49,10; 2,23
 59 Vö. *Opus Oxoniense* 2,23
 60 Vö. *Opus Oxoniense* 1,1,4
 61 Vö. *Opus Oxoniense* 4,49,6
 62 Vö. *Reportata Parisiensia* 1,35,1
 63 Vö. *Opus Oxoniense* 4,49
 64 Vö. *Reportata Parisiensia* 2,18,1
 65 Vö. *Opus Oxoniense* 4,43,2; *Reportata Parisiensia* 4,49,3
 66 Vö. Turay, 2002, I. 7
 67 Vö. *Opus Oxoniense* 4,43,2
 68 Vö. *Reportata Parisiensia* 4,15,4
 69 Vö. *Opus Oxoniense* 4,15,2; *Reportata Parisiensia* 4,15,4
 70 Vö. *Opus Oxoniense* 4,15,2
 71 Vö. *Opus Oxoniense* 4,14,2
 72 Vö. *Opus Oxoniense* 2,40,1,3
 73 Vö. *Reportata Parisiensia* 4,28
 74 Vö. *Opus Oxoniense* 1
 75 Vö. *Reportata Parisiensia* 2,41
 76 Vö. *Opus Oxoniense* 4,46,1
 77 Vö. *Reportata Parisiensia* 1,48
 78 Vö. *Opus Oxoniense* 4,14,2
 79 Vö. *Opus Oxoniense* 3,37

VI. A MISZTIKA ÉS A NOMINALIZMUS

- ¹ Vö. Szent Ágoston, *De vera religione* 39,72

VI.1 ECKHART MESTER

- ¹ Johannes XXII, 1329
² Vö. Schütz, 1993, 122. o.
³ Vö. Walshe, 2010, 73. o.
⁴ Adamik, 1986, 6. Prédikáció
⁵ Vö. Eckhart, 1903, 7. Predigt
⁶ Adamik, 1986, 2. Prédikáció
⁷ Adamik, 1986, 2. Prédikáció
⁸ Eckhart, 2000, 67. o.; vö. Adamik, 1986, 2. Prédikáció
⁹ Adamik, 1986, 6. Prédikáció
¹⁰ Vö. Adamik, 1986, 5. Prédikáció
¹¹ Vö. Pfeiffer, 1906, 218. o.; Adamik, 1986, 5. Prédikáció
¹² Vö. Pfeiffer, 1906, 173. o.; Adamik, 1986, 5. Prédikáció
¹³ Vö. Adamik, 1986, 4. Prédikáció
¹⁴ Vö. Adamik, 1986, 1. Prédikáció
¹⁵ Adamik, 1986, 4. Prédikáció
¹⁶ Vö. Prologus gen. n. 12
¹⁷ Vö. *Expositio Libri Exodi* n. 103
¹⁸ Vö. Prologus gen. n. 12
¹⁹ Vö. Prologus gen. n. 12
²⁰ Vö. *Expositio Libri Sapientiae* n. 19
²¹ Vö. Prologus gen. n. 12
²² Vö. *Expositio Libri Sapientiae* n. 25
²³ Vö. Prologus gen. n. 12
²⁴ Vö. Prologus gen. n. 12
²⁵ Vö. *Expositio Libri Exodi* n. 84
²⁶ Vö. Adamik, 1986, 6. Prédikáció
²⁷ Vö. Adamik, 1986, 5. Prédikáció
²⁸ Vö. Johannes XXII, 1329, 10. art.
²⁹ Vö. Prologus in *Opus propositionum* n. 3.
³⁰ Vö. *Expositio Libri Genesis* n. 77
³¹ Vö. *Expositio Libri Genesis* n. 146
³² Johannes XXII, 1329, 26. art.
³³ Vö. *Expositio Libri Genesis* n. 77; Prologus in *Opus propositionum* n. 4
³⁴ Vö. Prologus in *Opus propositionum* n. 8
³⁵ Vö. Prologus in *Opus propositionum* n. 11
³⁶ Vö. Prologus in *Opus propositionum* n. 21
³⁷ Vö. *Expositio Libri Exodi* n. 40
³⁸ Vö. *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* n. 20

- ³⁹ Vö. Sermones et Lectiones super Ecclesiastici n. 52–53
- ⁴⁰ Vö. Prologus gen. n. 1
- ⁴¹ Vö. Prologus gen. n. 16
- ⁴² Vö. Prologus gen. n. 13
- ⁴³ Vö. Quaestiones Parisienses q. 1, n. 4
- ⁴⁴ Adamik, 1986, 4. Prédikáció
- ⁴⁵ Vö. Adamik, 1986, 1. Prédikáció
- ⁴⁶ Vö. Quaestiones Parisienses q. 3, n. 4
- ⁴⁷ Vö. Quaestiones Parisienses q. 1, n. 2
- ⁴⁸ Vö. Johannes XXII, 1329, 2. és 3. art.
- ⁴⁹ Vö. Quaestiones Parisienses q. 5, n. 8
- ⁵⁰ Vö. Pfeiffer, 1906, II, 319. o.
- ⁵¹ Vö. Pfeiffer, 1906, I, 110. o.
- ⁵² Adamik, 1986, 2. Prédikáció
- ⁵³ Vö. Adamik, 1986, 6. Prédikáció
- ⁵⁴ Adamik, 1986, 12. Prédikáció
- ⁵⁵ Vö. Pfeiffer, 1906, II, 165., 205. és 215. o.
- ⁵⁶ Vö. Pfeiffer, II, 1906, 284. o.
- ⁵⁷ Vö. Adamik, 1986, 3. Prédikáció
- ⁵⁸ Vö. Pfeiffer, II, 1906, 488. o.
- ⁵⁹ Vö. Gyimóthy, 2013, 40. o.
- ⁶⁰ Eckhart, Zweierlei Armut
- ⁶¹ Vö. Adamik, 1986, 12. Prédikáció
- ⁶² Adamik, 1986, 6. Prédikáció; Vö. Eckhart, 2000, 67–68. o.
- ⁶³ Vö. Eckehart, 1969, Predigt 1
- ⁶⁴ Vö. Pfeiffer, 1906, II, 186. o.
- ⁶⁵ Vö. Eckehart, 1969, Predigt 35

VI.2 OCKHAM VILMOS

- ¹ Vö. Szent Ágoston, Epistolae 93,12,50
- ² Vö. Simpson, 2021–2022
- ³ Vö. Gál (et al.), 1981
- ⁴ Vö. Kelley (et al.), 1982
- ⁵ Vö. Gál (et al.), 1984
- ⁶ Vö. Boehner (et al.), 1974
- ⁷ Vö. Freddoso (et al.), 1998
- ⁸ Vö. Pasnau, 2012
- ⁹ Vö. Davies (et al.), 1989
- ¹⁰ Vö. Robinson, 2012
- ¹¹ Vö. Kilcullen (et al.), 2003
- ¹² Vö. Ordinatio, Prologue 10
- ¹³ Vö. Kaye, 2022
- ¹⁴ Vö. Kaye, 2022

- ¹⁵ Vö. Beckmann, 1995, 36–40. o.
- ¹⁶ Vö. Beckmann, 1995, 40–42. o.
- ¹⁷ Opera Philosophica II, 11–12. o.
- ¹⁸ Vö. Ockhams Rasiermesser. Online-Artikel.
- ¹⁹ Ordinatio, Prologue 165
- ²⁰ Scriptum in Prim., Ordinatio, Prologus
- ²¹ Szent Tamás, Summa theologia I. q. 85 a. 2
- ²² Summa logicae I,1
- ²³ Szent Ágoston, De Trinitate XV,19
- ²⁴ Vö. Summa logicae I,3
- ²⁵ Summa logicae I,1
- ²⁶ Vö. Summa logicae I,33
- ²⁷ Summa logicae I,10
- ²⁸ Vö. Summa logicae I,63–64
- ²⁹ Szent Tamás, De veritate q. 1 a. 1
- ³⁰ Vö. Summa contra Gentiles 1,43
- ³¹ Vö. Summa theologia I q. 84 a. 7 ad 3
- ³² De veritate q. 22 a. 2
- ³³ Vö. Scriptum in Prim. 3,1
- ³⁴ Vö. Quodlibeta septem 2,7; Summa logicae 3,2
- ³⁵ Vö. Summula philosophiae naturalis I,9
- ³⁶ Vö. Ordinatio I,2,6
- ³⁷ Vö. Summula philosophiae naturalis I,10
- ³⁸ Vö. Ordinatio I,2,4
- ³⁹ Vö. Opera philosophica II, 11–12. o.
- ⁴⁰ Vö. Brevis Summa Libri Physicorum II,2–3
- ⁴¹ Vö. Scriptum in Prim. 1,3
- ⁴² Vö. Scriptum in Prim. 41,1
- ⁴³ Arisztotelész, Peri ouranou 271 a
- ⁴⁴ Vö. Brevis Summa Libri Physicorum II,6
- ⁴⁵ Vö. Scriptum in Prim. 2,9
- ⁴⁶ Vö. Quaestiones in Tert. 9
- ⁴⁷ Vö. Quaestiones in Tert. 9
- ⁴⁸ Vö. Scriptum in Prim. 3,1
- ⁴⁹ Vö. Scriptum in Prim. 1,3
- ⁵⁰ Vö. Quodlibeta septem 7,15
- ⁵¹ Vö. Quodlibeta septem 7,22–23
- ⁵² Vö. Scriptum in Prim. 2,10
- ⁵³ Vö. Summa theologia I q. 45 a. 6
- ⁵⁴ Vö. Arisztotelész, Metaphüsika 1048 b
- ⁵⁵ Vö. Quodlibeta septem 1,1
- ⁵⁶ Vö. Opera philosophica II, 11–12. o.
- ⁵⁷ Vö. Quodlibeta septem 4,2
- ⁵⁸ Vö. Summula philosophiae naturalis 2,6

- ⁵⁹ Vö. Quodlibeta septem 4,1
⁶⁰ Brevis Summa Libri Physicorum, Prologus 2
⁶¹ Brevis Summa Libri Physicorum, Prologus 2
⁶² Brevis Summa Libri Physicorum II,1
⁶³ Vö. Brevis Summa Libri Physicorum IV,1–4
⁶⁴ Arisztotelész, Phüszika 212 a
⁶⁵ Arisztotelész, Phüszika 223 a
⁶⁶ Vö. Brevis Summa Libri Physicorum IV,6–7
⁶⁷ Vö. Arisztotelész, Phüszika 199 b
⁶⁸ Vö. Quodlibeta septem 4,1
⁶⁹ Vö. Quodlibeta septem 2,11
⁷⁰ Vö. Quodlibeta septem 2,11
⁷¹ Vö. Quaestiones in Sec. 22
⁷² Vö. Quodlibeta septem 1,12
⁷³ DH 902
⁷⁴ Vö. Quaestiones in Sec. 26
⁷⁵ Vö. Quaestiones in Sec. 24
⁷⁶ Vö. Quodlibeta septem 4,11
⁷⁷ Vö. Szent Tamás, Summa theologia I q. 25 a. 2
⁷⁸ Vö. Scriptum in Prim. 23,1
⁷⁹ Vö. Scriptum in Prim. 1,3
⁸⁰ Vö. Quodlibeta septem 1,16
⁸¹ Vö. Quaestiones in Tert. 10
⁸² Vö. Scriptum in Prim. 1,4
⁸³ Vö. Scriptum in Prim. 1,6
⁸⁴ Vö. Quaestiones in Sec. 5
⁸⁵ Vö. Quaestiones in Tert. 12
⁸⁶ Vö. Quaestiones in Sec. 19
⁸⁷ Vö. Scriptum in Prim. 41
⁸⁸ Vö. Quaestiones in Tert. 12
⁸⁹ Vö. Arisztotelész, Éthika Nikomakheia 1105 a b
⁹⁰ Vö. Quaestiones in Tert. 13
⁹¹ Vö. Opus nonaginta dierum 14
⁹² Vö. Opus nonaginta dierum 2
⁹³ Vö. Dialogus 2,3,1,27
⁹⁴ Vö. Dialogus 2,3,2,6
⁹⁵ Vö. Opus nonaginta dierum 2,4

