

Írásbeliség és formálódó skolasztika a 11. század végén

Ferencz Sándor

Tanulmányom tárgya a *monasztikus* és a *skolasztikus*¹ gondolkodásmód viszonya, konkrétan a skolasztikus filozófiai attitűd és az írásbeliség, pontosabban „szövegszerűség” összefüggése. Ennek érdekében olyan jelenséget vizsgál meg a 11. század második felének filozófiatörténetében, amelyre általánosságban az írásbeliség térhódítása és az érintettek gondolkodása közötti kölcsönhatásként lehet hivatkozni. Esettanulmányban mutatja ki a folyamatnak egyik 11. századi filozófiai műben fellelhető, még szűk körű, ám egyértelmű és bizonyító erejű megnyilvánulását.²

1 A *skolasztika* rendkívül szerteágazó és túlterhelt fogalom, érdemi reflexiójára itt nincs mód. A *monasztikus–skolasztikus* jelzőpár használata azonban rövid magyarázatra szorul. Semmiképp sem egymást kizáró ellentétpárról van szó. Előbbi nem egyszerűen a szerzet-hez tartozás tényét fejezi ki, hiszen számos skolasztikusnak nevezett teológus szerzetes volt a későbbiekben is, sőt a legjelentősebbek szinte kivétel nélkül azok voltak (Albertus Magnus, Aquinói Tamás, Duns Scotus, Ockham, Gregorius Ariminensis stb.). Azt a kolostori közösségekre a kezdetektől jellemző intellektuális attitűdöt jelöli, amely hit és érzelem harmóniáját a kommunikáció „multimediális” élményében igyekszik kifejezni. Ebben fontos eszköz lehet tekintélyek vagy példázatok felidézése mellett a hangzás, a látvány, vagy éppen egy-egy ábrázolás keltette képzet közvetlen hatása. „Szóbeli karakterű írásbelisége” is többnyire ezt a komplex élményt igyekszik rögzíteni, illusztrálni. A *skolasztikus* attitűd ezzel szemben, vagy inkább ezen túl, a gondolkodás általános szintjén is a racionális, grammatikai és dialektikai szerkesztettségre törekvést fejezi ki. Olyan gondolkodásra utal, amely már mentálisan is többé-kevésbé *szövegszerű*. Racionális argumentációjú „írásbeli karakterű szóbelisége” pedig a fortiori az. (Köszönettel tartozom Borbély Gábornak ezzel kapcsolatban tett értékes megjegyzéseiért.)

2 A téma egésze, bár közvetlenül nem erre irányul, szükségképpen kapcsolódik a szóbeliség és az írásbeliség jelentős irodalmú általános problémájához. Az elemzés külön em-

A szövegillusztráció és az elemzés a következő megállapításokat támasztja alá:

A század második felétől a lassan, de mégis fokozatosan literálisabbá, írás- és szöveghasználóbbá formálódó európai társadalom „közönsége” kezd közvetlenül is (vissza)hatni a születő művekre. Ez a hatás úgy érthető, hogy a publikusnak szánt írásos forma egyre erősödő rendező elvként jelentkezik már a művek megszerkesztésében és tárgyi felépítésükben is. A skolasztikus gondolkodás megnyilvánulásaiiban – feltehetően nem kizárólagosan – egyre erősödő általános mintává lesz a *szövegszerűség*, ezáltal annak linearitása és zártsága is. A skolasztikus gondolkodásmód felerősödése és az írásba foglalt és terjesztett művek szaporodása már a monasztikus közegeben szorosan összefügg.

Utóbbiakhoz pontosításként hozzáfűzendő, hogy itt a szövegszerűség, mint az írásba foglalás „fenyegetése”, nem egyszerűen annyit tesz, hogy valamit leírnak. Pontosan azt a szerzői attitűdöt hivatott kifejezni, amelyben valaki eleve annak tudatában fogalmaz, komponál meg valamit, hogy produktumát ő vagy más írásban is rögzíti. Ilyenkor szem előtt kellett tartania azt a körülményt, hogy amint „kiadja művét”, a *mű szöveggé lesz*. Ettől kezdve önálló életre kel és aligha módosíthatja azt többé. Annak figyelembevételével kellett például érvelnie, bizonyítania vagy éppen tanítania valamit, ehhez terminusokat és főképp autoritásokat válogatnia, hogy a kortársak ezt szabadon le is másolhatják és tovább is adhatják. Többé-kevésbé pontosan idézhetik, érthetik, de félre is érthetik. Művét az „érintettek” akár többször és alaposan elemezhetik majd, vitathatják, sőt javára vagy kárára fel is használhatják. Ráadásul belátható időn belül minden várható és nem várható következménnyel, mint *szerző*, szembesülni is fog.

A vizsgálódásban a rekonstruktív filozófiatörténeti szempont mellett egyszerűen megfogalmazható kérdések vezetnek:

Van-e ismert filozófiai szerző a korszakban, akinél valószínű az említett átmenet speciális hatása? Ha van, kimutatható-e valamely írásáról, hogy szerzője már műve megformálásában is egy közeli, nem feltétlen célzott „publikálást”, a másolásra és „elterjedésre” alkalmas írásbeli

lítés nélkül értelemszerűen támaszkodik a Nyíri Kristóf–Szécsi Gábor (szerk.) (1998): *Szóbeliség és írásbeliség: A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest: Áron Kiadó, kötetben szereplő tanulmányokra.

megszerkesztést, tehát egy majdani *szöveget* kellett, hogy szem előtt tartson? Van-e olyan reflexió az „érintett” szövegben, amely ezt szokásostól eltérő körülményként bizonyítja?

A monasztikus tradíció és a skolasztikus gondolkodásmód kettős kihívásának evidens módon kitett szerző Canterbury Anselmus.³ Egyrészt, mivel jelentős filozófiai és teológiai szerző, a skolasztika atyjaként számon tartott prominens tudós, másrészt, mert szentéletű szerzetes, aki a kor egyik „közszerelőjévé”, jeles egyházi személyiségévé is lett. Ráadásul vele kapcsolatban ismerhetünk is fontos kortársi reflexiókat.⁴

Teológiai-filozófiai elmékedések írásba foglalásának körülményeit bemutató esettanulmányként a szerző elsőként közreadott műve, a *Monologion* kínálkozik. Több okból is. Mindenekelőtt, ez a mű – Anselmus több más művével együtt – jelentős 11. századi filozófiai szövegünk. Továbbá, épp azt adja tudtunkra, hogy a szokásos teológiai és filozófiai előadásokat és a kapcsolódó diszkusziók tanulságait írott műként is rögzíteni ekkoriban még igencsak ritka vállalkozásnak tűnik. Ezt egyértelműen bizonyítja, hogy a mű elején, amely valószínűleg 1076 második felében fejeződött be,⁵ Anselmus külön is kitér a leírás, tehát a rögzítés, a lezárás, a továbbmásolhatóság és az ezzel szorosan összefüggő autorizálás problémájára. Végül, amire az írásba foglalás kapcsán a szerző eközben reflektál, az lényegileg a tudományos publikálás máig nélkülözhetetlen körülményének – Anselmus számára ekkor még újdonságnak számító – 11. századi megnyilvánulása.

A *Monologion* prológusában Anselmus számba veszi a művével kapcsolatos elvárásokat. Fontos megállapítást tesz a ránehezedő kettős kihívásról. Nevezetesen, hogy majdani művének a szóbeli és az írásbeli megformálás sajátos, ám eltérő elvárásainak egyszerre kell megfelelnie. Nyilvánvalóan a még erős monasztikus és a már egyre határozottabban

3 Anselmus művei magyarul: Anzelm, Canterbury Szent (2001): *Filozófiai és teológiai művek I.* (Dér Katalin fordítása.) Budapest: Osiris, latinul: Schmitt, F. S. (szerk.) (1968): *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia I–VI.* Edinburgi: apud T. Nelson, 1946–61. (A továbbiakban *Op. Omnia*.)

4 Az ontológiai istenérv közismert korabeli vitájára és főleg a terjedelmes levelezésre (*Op. Omnia III–IV–V*) támaszkodhatunk.

5 Anselmus műveinek legtekintélyesebb kronológiája: Schmitt, F. S. (1932): *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury.* (Revue bénédictine 44.), 322–350, melyet a továbbiakban követünk.

jelentkező skolasztikus követelmény kettősségének spontán tudatosításáról van itt szó. A *Monologion* prologusa azon túl, hogy világos megfogalmazása a kortársak formálódó és egyre erősödő írásbeliség-igényéből adódó új kihívásának, nemcsak az egész életmű, de az egész korai skolasztika prologusaként is szolgálhatna.

Bár Grabmann⁶ az első igazi skolasztának, a skolasztika atyjának nevezte el Anselmust, a *monasztikus* és a *skolasztikus* gondolkodásmód – akár egész életművét tekintve is – egyaránt jellemző maradt rá.

A „SZERZŐ”

Anselmus nevezetes esztendőben, 1033-ban⁷ született az észak-itáliai Aostában. Ekkoriban ez egy lombard–burgund határon fekvő, Burgundiához tartozó, nem különösebben jelentős város, amelyben azonban van katedrális és apátság is. Közepesen tehető, inkább leszálló ágban lévő nemesi családban nevelkedik. Apja longobárd származású nemes, anyja viszont egy grófi család (Maurienni grófok) távoli rokonságához tartozó, Aostában némi bárói örökséggel bíró istenfélő asszonyság. Valószínű, hogy az anya társadalmi rangja a meghatározóbb a családban, ezért is költözik a longobárd apa Aostába.

Az ifjú Anselmus 13-14 éves kora körül jelzi először bizonyíthatóan és komolyan vehetően a kolostori élet iránti vonzalmát, és jelenti be, hogy szerzetes kíván lenni. Apjának egyáltalán nem tetszik ez, értelemszerűen inkább a kolostor falain kívüli karriert szánná jó tehetségű, egyetlen fiuknak. Anyja, a szentéletű Ermenberga halála (1050) után tovább mérgesedik ellentéte apjával, mígnem 1056 körül 23 évesen végleg el is hagyja a szülői házat.

6 Grabmann, Martin (1956): *Die Geschichte der scholastischen Methode*. I. köt. Berlin: Akademie-Verlag, 258.

7 A 1033-as esztendő Krisztus halálának ezredik évfordulója. Az utolsó nagy éhínség az ezredévi apokalipszis egyik zárójelenete volt Európában. Az ezredforduló egy szegény, kifosztottnak tűnő, éhség ostromolta, gyéren lakott és mégis túlnépesedett, büntudattól áthatott, járványoktól szenvedő, éhező és félelemben élő Európát mutat. A karolingok rövid életű „rend”-je utáni zűrzavarban csak lassan eszmél rá Európa, hogy túléli a millenniumra várt világvégét. A normannok letelepednek, a magyarok felveszik a keresztséget, a szaracénokat is sikerül távol tartani. Lassú fejlődés kezdődik. Anyagi és szellemi kincseik révén a túlélés bárkái voltak eme nehéz időkben az európai kolostorok.

Ezután három évig Burgundiában és Franciaországban járja a kolostorokat, majd egy ideig a normandiai Avranches-ban tartózkodik. Végül 1059-ben egy szintén normandiai, a Herluin apát által nemrégiben alapított, de máris igen híres Bec kolostori iskolájában köt ki. Ebben a kolostori iskolában tanít akkoriban a jeles és méltán híres tudós, Lanfrancus.⁸

Anselmus itt folytatja tanulmányait, majd rövidesen mesterének tanácsára és ajánlásával 1060-ban be is lép a rendbe. Amikor 1063-ban Lanfrancus elhagyja a kolostort (1069-ig Caenbe megy), a kolostor apátja Anselmust teszi meg perjellé. 1078-ig töltötte be ezt a tisztséget, amikor is a kolostor alapító apátjának halálával őt választják a kolostor új apátjává. 15 évig marad ebben a tisztségben.

Tudjuk, hogy mesterét, akivel a távolság ellenére is sokáig bizalmas és bensőségesen spirituális kapcsolatban maradt, kísértetiesen követte hivatalaiban. Lanfrancus közben az újonnan meghódított angolszász területek „normannizálásának” jegyében lett Hódító Vilmos (1066–1087) alatt 1070-től egészen 1089-ben bekövetkezett haláláig Canterbury első viszontagságos hivatalú érseke. A történet folytatását jól ismerjük: Lanfrancus halála után az évekig tartó investitúraharc idején végül 1093-ban Anselmus lesz Canterbury második és még viszontagságosabb hivatalú érseke. Közben II. Vilmos (1087–1100), illetve I. Henrik és a pápák investitúra-huzakodásai közepette a hivatali idő, valamint a gyakori száműzetések és menekülések aránya bizony ez utóbbi javára billen.

⁸ Lanfrancus (kb. 1010–1089) lombardiai. Páviában és Bolognában tanult és a bencés rendbe lépett. Becben az újonnan alapított kolostori iskolának húsz éven át (1042–1062) volt a vezetője. Ez idő alatt tett szert az iskola a Tourban működőhöz hasonló hírnévre, és vált annak egyik fontos szellemi ellensúlyává is. A *diagnostikusok* élén Touri Berengarius a „per omnia ad dialecticam fugere” elvével mindent – még az Oltáriszentség misztériumát is – a dialektika bonckése alá vetett. Megkérdőjelezte például magát a transsubstantiatio (átlényegülés) tényét, azaz, hogy a misében a consecratio (átváltoztatás) során a kenyér és a bor valóban Krisztus testévé és vérévé változna, mivel akcideniciákat érintő változás hiányában subsztanciális változás sem lehetséges. Becben Lanfrancus a dialektika és a filozófia „óvatosabb” használatát, mindenekelőtt a hittitkok feltétlen tiszteletben tartását hirdette. Véleménye szerint az így „használt” filozófia sokat segíthet a hit igazolásában is. Álláspontjával mérsékelte az *antidialektikusok* szintén szélsőséges felfogását, mely szerint az emberi tudományok eredendő fogyatékoságuk, veszélyességük folytán egyáltalán nem is használhatók a hit dolgaiban, következésképpen e területről száműzendők. Utóbbiak fő előharcosa a remetéből ostiai püspökké lett szent, a kortárs Petrus Damianus (1007–1072) volt. Lanfrancus legismertebb műve az Eukharisztia természetéről Berengariusszal folytatott vita *Az Úr testéről és vérééről (De corpore et sanguine Domini)*.

Anselmus 1109-ben Canterbury érsekeként hal meg, az egyház 1494-ben avatja szentté. Egyháztörténeti jelentőségét tekintve a „szigetországi katolikus egyház VII. Gergelye” volt, ám egyházi-politikai ügyekbe vesző életútjának dacára tucatnál több kiváló teológiai-filozófiai traktátust be is fejezett.

Számunkra ebből a téma szempontjából legfontosabbnak az a tény tűnik, hogy 1060-tól, tehát a rendbe lépés kezdetétől egészen 1076–1078 körül, azaz a *Monologion* és a *Proslogion* megszületéséig, bő másfél év-tizeden át csak imádságokat, meditációkat és leveleket találunk.

Anselmus életének ezt a szakaszát a korábban megfogalmazottak értelmében a kimondottan monasztikus korszaknak tekintjük, amely jól láthatóan nagyjából perjeljsége időszakával esik egybe.

A MŰ MINT „SZÖVEG”

Az első közreadott, írásba foglalt és szöveggként is gondozott műnek tehát a *Monologion* tekinthető (1076). Legalábbis a szokásos kronologizálás szerint. Anselmus ekkor 43 éves és már nyilvánvalóan érett tudósa volt a Szentírásnak és az egyházatyáknak. A *Monologiont* szinte azonnal követi a *Proslogion* (1077). Evidensnek tűnik, hogy ezt az időszakot jelöljük meg Anselmus skolasztikus „fordulatának” egyértelmű kezdeteként. Jól megjegyezhetően éppen egybeesik az investitúraharc legjelentősebb eseményeivel.⁹

Mindezt erősíti, hogy később, a *Proslogion*hoz kapcsolódó polémia után¹⁰ (kb. 1078–1079) nem sokkal – nagyon valószínű, hogy épp a polémia hatására – olyan dialógus formában írt meglehetősen szabatos művek születnek, amelyek mindenekelőtt rendkívül szisztematikusak, és alapfogalmakat, alapkérdéseket hivatottak tisztázni.¹¹

⁹ IV. Henrik Canossa-járása, 1077. január.

¹⁰ Gaunilo, Anselmus egyik Marmutier-ben élő bencés szerzetestársa az „esztelen névben” *Liber pro Insipiente* címen megírja nyolc pontból álló bírálatát a *Proslogion* istenérvére. Erre Anselmus tíz pontban válaszol is. Bizonyítatlan, ám nem alaptalan az a föltételezés, hogy Gaunilo kritikája talán épp egy nagyon is patkolt „antidialektikus” kritikát tesztíthetett meg.

¹¹ A sorban valószínűleg első volt a *De Grammatico* (A Grammatikusról), majd pedig, még szintén a nyolcvanas években, a *De Veritate* (Az igazságról), a *De Libero Arbitrio* (Az akarat szabadságáról) és a *De Casu Diaboli* (A sátán bukásáról).

Vegyük sorra a *Monologion* prologusának megnyilatkozásait. Ebben először is azt adja tudtunkra Anselmus, hogy csak rendtársainak unszolására – akik „gyakran és kitartóan kérleltek, hogy azt a néhány gondolatot, amelyet nekik élőszóban, beszélgetés közben kifejtettem az Isten-ség lényegéről és más, ezzel összefüggő kérdésekről elmélkedvén...”¹² – foglal írásba egy olyan meditációt, amely korábban csak szóban létezett. Mégpedig azért, hogy ez számukra „a meditáció egyfajta példajaként (exemplum)” szolgálhasson.¹³

„Amit e meditáció leírásának formájául meghatároztak számomra”, folytatja egyértelmű szabadkozással, szintén a szerzetestársak elvárása szerinti, nevezetesen, hogy „semmit ne a Szentírás tekintélye (auctoritas Scripturae) fogadtasson el benne, hanem mindannak igazát, amit az egyes vizsgálódások végkövetkeztetése állít, az ésszerű érvelés kényszerítő szükségyszerűsége (necessitas rationis) is igazolja röviden, és az igazság fénye (claritas veritatis) is mutassa nyilvánvalónak”.

Vegyük észre, hogy a Szentírás tekintélyére való hivatkozás mellőzése mellett az ésszerű érvelés erejét és az igazság fényét feltűnő hangsúllyal a „közönség” igényeként fogalmazza meg. Ezzel bizony nem egyértelműen a tradicionális monasztikus attitűdöt föltételezi róluk, legalábbis egy részükről. Ez „nem is a téma súlyának vagy az én képességeimnek felel meg” – szabadkozik is rögtön mai szemmel már-már álszerűnek tűnő óvatossággal Anselmus. Hangsúlyozza is később még egyszer, hogy a művet át- meg átnézvén sem talált benne semmi olyat, „ami ne lenne összhangban a katolikus atyák és elsősorban Szent Ágoston írásaival”.

Ez a „közönség” ugyanakkor megjeleníti az egyszerű szerzetesek igényét is, tehát, hogy a „világos stílus” (plano stilo) mellett legyen minden „közérthető előadásmódban, egyszerű gondolatmenettel” (vulgaribus

12 Anzelm 2001, 41–42. és *Op. Omnia I.*, 7. Eadmer a *Monologion* és a *Proslogion* írásba foglalását látszólag azonos terminusokban írja le; *Vita Anselmi*, c. I. ed. R. W. Southern (Edinburgh, 1962), 29–30. Vö. még Southern, R. W. (1963): *Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059–1130*. Cambridge: Cambridge University Press, 49–54. A szöveg benső megformálását jól illusztrálja az *oratio 9, Ad Sanctum Petrum, Op. Omnia III.* 30. Miközben Anselmus *verbáról* és *corról* beszél, a gondolat(menet) rendületlenül *mens* és *intentio* irányába halad. Anselmus filozófiai és teológiai műveitől eltérően az imádságokat széles körben olvasták és másolták; ezek szóbeli varázsáról lásd szintén: Southern 1963, 35–38.

13 *Monologion* prologus, uo.

argumentis simplicique disputatione) előadva. A *planus*, a *vulgaris* és a *simplex* így együtt összes jelentésárnyalatával inkább a szívre, de legálábbis nem a kifinomultabb értelemre és az érvelésben is járatosabb elmére apellálást fejezi ki. Főleg, ha hozzávesszük, hogy a derék fráterek még „azt is óhajtották, hogy ne röstelljek mégoly együgyű, már-már ostoba ellenvetésekkel sem szembesülni, ha élém bukkannak”.

Hogy a kettős elvárásból valójában melyik is okozott nagyobb fejtörést Anselmusnak, nehéz lenne egyértelműen megválaszolni. Meglehet, hogy épp az utóbbi? Mindenesetre tudjuk, hogy a *Monologion* szövegével kapcsolatban, s hangsúlyosan a „publikálás” okán, levelekben fordult „atyjához” és mesteréhez, az ekkor már canterburyi érsek Lanfrancushoz. A tanítómester ítéletei iránti feltétlen és alázatos bizalmat¹⁴ azonban annak masszívan ókonzervatív változtatásokat követelő intellektuális megnyilvánulásai miatt¹⁵ hamarosan felváltja az eltökéltség, hogy művét mégis a prolókusban kinyilvánítottak szerint adja majd közre.¹⁶ Ezután fogalmazza meg nagyon határozottan a számára egyértelműen elvetendő konzervativizmus formáját, nevezetesen, hogy nem lehet semmit sem pusztán azért elvetni, mert az adott megformálásban még sohasem hallottuk azt.¹⁷ A mű lényegi vonását illetően tehát Anselmusban a *ratiót* követelő „új közönség” igénye győzedelmeskedik az *auctoritashoz* formálisan ragaszkodó régiek felett.

A probléma lényege a mű (a szerző) Augustinushoz fűződő viszonyában kiválóan megragadható. Említettük, hogy Anselmus állítja: semmi olyat nem mond, „ami ne lenne összhangban a katolikus atyák és elsősorban Szent Ágoston írásaival”. Ezenkívül azonban a nagy tekintélynek a nevét sem találjuk a műben, nemhogy valamely bátyázó „nevesített” citátumát vagy parafrázisát. Az összhang valóban annyit jelent

14 Egyik első *Monologion*nal kapcsolatos Lanfrancusnak szóló levele szerint (Ep. 72) még címmel sem látta el a szerény „művecskét” (opusculum), s azt írja neki, hogy amennyiben nem találja megfelelőnek, semmisítse meg és tartsa távol a nyilvánosságtól. *Op. Omnia III.* 193–194.

15 Például, mint a 83. levélből tudhatjuk, általánosságban tanácsolja, hogy mondandóját bátyázza jobban körül az isteni tekintélyekkel (divinis auctoritatibus accingenda). *Op. Omnia III.* 207–208.

16 A *Monologion* keletkezési körülményeiben kitűnően eligazít: Dér Katalin (2001): *Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm teológiája és filozófiája*. Budapest: Szent István Társulat, 72–78.

17 A már említett Rainaldus apátnak címzett 83. levél.

Anselmus számára, hogy ésszerű argumentálásban harmonizál nagy elődje gondolataival. Ugyanazt mondja, mint Augustinus, de következetesen mellőzi a tekintélyére való egyszerű ráhagyatkozást, az idézéses „argumentációt”, tulajdonképpen a szó szerinti értelmében vett „tradíciót” (tradere=átadás). Pontosan ezt is kéri tőle. Márpedig a hagyomány ápolásának nem éppen monasztikus reflexe ez. Sokkal inkább a skolasztika alapvető intellektuális attitűdjének megnyilvánulása.

Amikor tehát rendtársai kérésének eleget téve azt állítja, hogy álláspontját egyáltalán nem a Szentírás tekintélyével kívánja alátámasztani (auctoritate scripturae penitus nihil), akkor nem a Biblia elvetésére, hanem a bibliai szövegek egyszerű olvasatán és elemzésén túlmutató logikusabb és absztraktabb szövegértelmezés kísérletére célszerű gondolnunk. A megközelítést világossá tette a *Levél az Ige megtestesüléséről*, valamikor 1092 szeptembere előtt befejezett művének hatodik fejezetében. Itt megismétli elkötelezettségét a *Monologion*ban és a *Proslogion*ban szereplő „szentírási tekintélyt mellőző ésszerű érvelés” mellett. Itt azzal kezdi, hogy talán „olyasvalamit állítok bennük, amit nem olvastam, vagy nem emlékszem, hogy olvastam volna másoknál”. Emellett semmiképpen sem az a szándék vezérelte, hogy megkísérelje kijavítani a nagy elődöket, hogy olyasmit mondjon, amit azok nem tudtak (nescierunt), hanem az, hogy olyan problémákat is boncolgasson, amelyek nem igazán keltették fel az ő érdeklődésüket, vagy amiről éppen hallgattak (tacuerunt).¹⁸ És pontosan ilyen értelemben szerkesztette az említett két művet azok segédlete gyanánt, akik „alázattal törekednek érteni, amit szilárdan hisznek”.¹⁹ A kulcsszava ennek a jól ismert meghatározásnak a megértés. Ezzel Anselmus nyilvánvalóan értelmezésre, megvitatásra, és új szövegek megalkotására sarkallja őket. Másként fogalmazva, a mentális szöveg legyen *híd* ratio és auctoritas között. A belső dialógusok során a szentírási és patrisztikai ősforrás (auctoritas) sommázata lehet így „szöveggé”, még mielőtt ténylegesen írásba foglalnák. Az „értelem kényszerítő ereje”,

18 „Ha olyasvalamit állítok bennük, amit nem olvastam, vagy nem emlékszem, hogy olvastam volna másoknál – nem mintha olyasmit tanítanék, amit egyháztanítóink nem tudtak, vagy kijavítanám, amit rosszul mondtak, hanem *hoggy* elmondjam, amiről esetleg hallgattak, de ami nem mond ellent tanaiknak, hanem összhangban van azokkal”. Anselm, *Canterbury Szent* (1993): *Levél az Ige megtestesüléséről*. In: *Miért lett Isten emberré?* (Religio Könyvek.) (Dér Katalin fordítása.) Budapest: MTA Filozófiai Intézete, 28. (*Epistola de incarnatione Verbi*, c. 6. *Op. Omnia II.* 20–21.)

19 Anselm, 1993, 29, illetve *Op. Omnia II.* uo.

amire hivatkozik, nem más, mint ennek a szövegnek a rendező elve. Anselmus ebből adódóan olyasvalakinek a szerepét is betölti a mintaként szolgáló „saját magával folytatott társalgásában”, aki képes előre látni az írott produktumot. Mivel ahhoz a *rationalis necessitas* logikáján keresztül jut, lehetővé válik a valódi teológiai diskurzus. Hangsúlyozandó, hogy Anselmus számára azért még egyértelműen úgy tűnik, hogy valódi szóbeli diskurzussal kell kezdődnie minden teológiai vizsgálódásnak.

A lényegi különbség ebben is az egyszerű meghallás vagy elhívés és a logikus gondolkodás meggyőző ereje között van. Ráadásul Anselmus nem filozófusként szólal meg, akinek természetesen az efféle megkülönböztetések, hanem közönséges hívőként, aki azonban, ha óhajtaná, meg is válhatna az érvelés beszélt nyelvi formáinak esetlegességétől, és át is adhatná magát a szövegek racionalitásának. Mindössze arra lenne szüksége, hogy elméjét azon dolgok kutatására irányítsa, amelyekben természetesen öröme telik. Az emberi értelem mutatja ebben az esetben az utat; neki csak követnie kell. Végül, aki így halad, „racionálisan” jut olyasminnek a belátására, amit „az ésszerűség híján” figyelmen kívül hagyott.²⁰ Anselmus számtalanszor hangsúlyozza, hogy nem azon van, hogy fölébe kerekedjék a szentírási tekintélynek. A régi és az új szövegek kölcsönösen támogatják egymást: az egyik elfogadott, a másik pedig megalapozott igazság.

Éppen úgy, ahogyan általában véve a szóbeliség összekapcsolódott az írástudatlansággal, Anselmus felfogásában is irracionalitás és racionalitás a strukturálatlan és strukturált nyelv tükörképének tekinthető. A pusztán konvencionális beszéd a témában, úgymond, teológiai színezetű populáris kultúra. A logikus érvelés a tudományos kultúrának a megfelelője. Az ésszerű megokoláshoz vezető verbális folyamat során viszont valami olyasmit foglalunk szavakba, ami minden lényeges vonatkozásában már *szöveg*. Szöveg létrehozásával pedig – tágabb értelemben: minden írott nyelv alapján megformált diskurzussal – akarva-akaratlan „ésszerű”, legalábbis az adott szöveges racionalitás normáinak megfelelő produktumhoz közelítünk.

Összefoglalva: Korábban a meditáció témáit köznapi beszélt nyelven (usitato sermone colloquendo) „élő adásban”, nyilvánvalóan ő, de még-

²⁰ Anselm 2001, 50.

iscsak a szerzetesi közösségben fejtegette. Most azonban gondolatait az említett elvárások szerint írásban kívánja rögzíteni (meditationis exemplo describerem). A minta (exemplum) kifejezéssel Anselmus másolatra, átiratra vagy sajátos értelemben levonatra is emlékeztet.

Az írásba foglalással Anselmusnak egyetlen értekezéssé kell gyúrnia, és egységes érveléssel kell összekapcsolnia mindazt, amire korábban egymástól független vizsgálódásokban jutott. Az írott produktumnak tehát mindenekelőtt koherens egészévé kell lennie. Az egység és a koherencia aligha negatív kicsengésű követelményének értékelésénél azonban föltétlenül körültekintőnek kell lennünk.

Brian Stock véleménye szerint a középkori írásbeliség legártalmasabb következménye éppen az az elképzelés volt, amely szerint az írásbeliség ismérvei azonosak lennének a racionalitás kritériumaival.²¹ Ez az írásbeliség természetesen a latin írásbeliséget jelenti. Ebben a helyzetben a nemzeti nyelvek – még azok is, amelyek rendelkeztek valamiféle kezdetleges írásbeliséggel – nem is lehettek kifejlesztve absztraktabb és analitikusabb gondolatok kezelésére. Az „előkelő” latin pedig szükségképpen minden használó számára idegen nyelv, hiszen orálisan nem az anyanyelve senkinek. Ismeretlen is maradt mindazok számára, akik nem tudtak latinul írni(!), hiszen akkor is textuális világot jelenített meg, ha azt századokon át milliónyian használták, beszéltek(!).

Mondhatjuk, hogy a skolasztika pedig kiváltképpen textuális világ. Természetesen akkor is, ha „szövegben” beszél. A stocki értelemben, bár ilyet aligha gondolhattak a középkorban, a par excellence „ártalom” volt.

A „PUBLIKÁLÁS”

A *Monologion* másik, igazán jelentős és határozottan reflektált körülménye a másolás és a rendkívül gyors terjedés. „Bár az a remény vezetett a munkában, hogy amit leírtam, csakis azok ismerik meg, akik erre ösztököltek – írja –, mégis reményemen kívül és nem is tudom, miképpen, úgy esett, hogy nemcsak említett testvéreim, hanem sokan mások is le-

²¹ Vö. Stock, Brian (1983): *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 31.

másolván a maguk számára írásomat, azon fáradoztak, hogy hosszú időre megőrizték azt az emlékezetnek.”²²

Mondhatjuk, hogy a mű (Anselmus) „szelleme” ezzel kiszabadult a palackból. A „sokan mások” is épp azt jelenti, hogy nemcsak egy biztonságos, zárt és kontrollált terjedés, de a valamennyire célzott „publikálás” esélye is eltűnni látszik. A terjedést az érdeklődés, a kompetencia (mindenekelőtt nyelvi és fogalmi) és főleg a „hozzájutás” formálja. A szokatlanul gyors terjedés bizonyítékát találjuk a mű keletkezéstörténetében egészen korainak számító Lanfrancusnak írt ajánlásban is.²³ Mai szóhasználatnál azt mondhatnánk, hogy már a „kézirat”, vagy a „szerkesztői példány” is bestsellerré lett. Ezért is lett olyan fontos a kezdetben jelentéktelen művecskének titulált kézirat szerzői utógondozása, autorizálása.

Az értekezés kedvező fogadtatása mindezek után akár kellemes meglepetés is lehetett. Megjegyzendő, hogy a korban egy műnél a „siker”, önmagában a terjedés nem egyértelműen szinonimája a kedvező fogadtatásnak. Legvégül pedig, az esetleges félreértésekből adódó fölösleges vitákat elkerülendő, csak annyit kért még Anselmus, hogy bárki, aki a művet lemásolja, előszónak tegye a saját szándékát kifejező említett részt csakúgy, mint a fejezetek rendjét jelző tartalomjegyzéket. „Úgy vélem ugyanis, sokat segít mindannak megértésében, amit itt olvasni fog, ha előbb megismeri, milyen szándékkal és módon kerültek mindezek tárgyalásra. Még azt is gondolom, hogy aki megtekinti ezt az *Előszót*, nem ítél majd elhamarkodottan, ha később esetleg a saját véleményével ellentétes állítást talál.”²⁴

A „KÖZÖNSÉG”

A szövegrészt, amelyben Anselmus saját törekvéseit körvonalazza, egyszerűen két szinten lehet olvasnunk. Az egyik a kész szöveg és az olvasóközönség viszonyára irányul, a másik Anselmus saját írásművet alkotó eljárásával kapcsolatos.

²² Anselm 2001, 43.

²³ „E munkácskának, reményemen kívül, az lett a sorsa, hogy nemcsak azok akarták, és nem csupán elolvasni, de lemásolni is, akiknek a követelésére nyilvánosságra hoztam, hanem sokan mások is.” (l. m. 41.)

²⁴ l. m. 44.

A kettő közül az elsőt lényegesen könnyebb megragadni. A *Monologion* megszerkesztése során Anselmus valójában az élő hallgatóságot (quiddam fratres)²⁵ cserélte föl az olvasóközönségre (quis hoc opusculum voluerit transcribere...).²⁶ A második sokkal összetettebb. Az írásba foglalt művet nyilvánvalóan gyakorlati használatra szánták. Ez a már említett *exemplum meditandi* követelménye. Feltételezhető, hogy ki van téve további vitáknak, mégpedig olyanoknak, amelyeknek színvonala, kompetenciája és szándéka nagyon eltérő lehet. A kolostorbéli hallgatóság feltehetőleg kevésbé volt művelt és jártas az érvelésben, mint a tudós szerző maga. Éppen ezért Anselmus „exempluma” felfogható úgy is, hogy azt a tanultabb és tanulatlanabb szerzetesek közötti szakadék áthidalására gondolta ki.

Más módon megfogalmazva: kétféle közönségről beszélhetünk. Az egyik valóságos, a másik fiktív. A valóságos közönséget értelemszerűen mindig a rendtársak alkotják. A fiktív közönséget megint kétféleképpen értelmezhetjük. Egyrészt, mivel azt mondja, hogy mindezt „olyan valakinek a nevében adom elő, aki egyedül a gondolkodás útján nyomozza, önmagával vitázva...”, adott valamilyen képzeletbeli társalkodó, akivel Anselmus saját elméjében, képletesen szólva: beszédbe elegyedik. Másrészt, kell, hogy létezzen egy sokkal szélesebb körű „hallgatóság” is, amely elméjében mintegy a potenciális olvasóközönséget reprezentálja. Az elmebeli szűkebb körű „hallgatóság” inkább a hagyományos *szóbeliséget* jelenti, míg a szélesebb közönséget már íráshoz kötődőnek kell feltételeznie. A formálódó szöveg tehát közvetítőként működik a szerző saját elméjében zajló diskusszióban; azaz, elméjében a szavak sajátos *mentális szöveget* alkotnak, s rendre ez hívja életre az *írott szöveget*. Ugyanakkor az írottá formálódó szöveg a szerző, valamint reális és fiktív hallgatósága közötti közvetítőként is hat. Anselmusnál a szövegalkotás mégiscsak alapvetően redukzív folyamat, tulajdonképpen a közönséggel folytatott köznapi társalgást racionalizálja, „nemesíti” logikailag koherensebb diskurzussá. A fenti interpretációban Canterbury Anselmus egyike azon szerzőknek, akikről elmondható, hogy először fogták fel egészen modern értelemben az olvasóközönséget.

25 Uo.

26 Uo.

KITEKINTÉS

Az írásbeliség terjedése nem egyszerűen a szokásos-hagyományos és az új, műveltebb tradíció viszonyában hoz lényeges változást, hanem fokozatosan alapvető differenciálódást eredményez magukban a tudományokban is. Kortárs szövegek tömeges megjelenése mindenképpen új dimenziót jelent. A korábban soha nem tapasztalt mértékű szöveges kommunikáció egyre szabatosabb és differenciáltabb, s nemcsak összekapcsolhat, de paradox módon el is szigetelhet egymástól egyes megközelítéseket.

Ismerős dichotómiák folyamatos erősödését vehetjük észre: látható és láthatatlan, materiális és spirituális, képmás és eredeti, és természetesen szó és szöveg. Ahogy a szövegre vonatkozó elemzés fokozatosan általános módszertanná kezd fejlődni, egyre több gondolkodó kezd el jelentéstanon töprengeni. A jelentés különféle megnyilvánulásaira kezdenek úgy tekinteni, mint jelek és szimbólumok sorozataira, amelyeket egyszerűen értelmezhetnek, míhelyt grammatikai, logikai és retorikai kódjukat megfejtik. Közismert, hogy a latint, azaz az írott nyelvet, mintaadóként fölhasználván, a 12. századra közvetett vagy közvetlen módon formális nyelvek kezdtek kifejlődni a kultúra számos területén; művészetben, építészetben, irodalomban, zenében, és persze a filozófiában egyaránt. Ezekkel rendre szembe is állították a helyi, a megszokott, a közismert és népszerűbb, tehát az alapvetően személyes és „szóbeli karakterű” tradíciókat.

Egyre erősödik az írott kultúra hatása. Az írásbeliség dominálta magasabb kultúra és a már említett személyes szóbeli tradíció jellemző vonásai érezhetőbben kezdenek elkülönülni. Olyan helyzetek is előállhattak, amelyben jó szövegek közt a derék literátus fokozatosan elidegenült az Istennel folytatható verbális és interperszonális kommunikáció korábbi „paradicsomától”. Gondoljunk ugyanakkor a szinte komplexen jelenségnek tekinthető misztikus és egyáltalán nem „szövegszerűségtől” mentes áramlatokra. Hugo de Sancto Victore például sugallja, hogy épp kifinomult intellektualizálással és racionalizálással és az ehhez igazodó cselekvések révén őrizheti meg az ember az Istennel való tisztán spirituális újraegyesülés lehetőségét. Ha a rendkívül kimunkált teológiai metaforákra többnyire meg is süketültünk már, azt mindenképpen érzékelhetjük, hogy mennyire felhasználják az új kulturális univerzumot teremtő szellemi erőket.

Amint erősödik az írott kultúra hatása, úgy újulnak meg és szaporodnak a teoretikus igényű konfliktusok is nyelv, szövegek és a „valóság”, a realitás viszonyát illetően. Kapcsolódnak-e fogalmaink szavai valami valóságoshoz, amint a realisták föltételezték, avagy csak „szófuvalom” lennének, miként a nominalisták állították? A lejegyzett ismeretek halmozódása és rendszerezhetősége értelemszerűen veti föl magának a tudásnak, az ismeretnek nemcsak a mibenlétét, hanem a célját is. Vajon mi a valódi funkciója: egyre kifinomultabb meditatív dialógus saját bensőnk és Isten között, miként például Szent Bernát állította, avagy logikailag védhető koherens állítások megalkotása a megismerhetőről, amint erre mondjuk Abaelardus látszik utalni. Értelemszerűen a fentebb elmondottak mind a monasztikus, mind a skolasztikus attitűd körülírásaiként fölfoghatók.

A 12. század már tanúja a katedrális iskolák és a születő egyetemek tanár- és diáklétszáma tekintélyes megnövekedésének. Közismert, hogy ettől kezdve ugyancsak fellendül majd a különleges, sőt néha kényes témákat is tárgyaló önálló szövegek terjedése. Amint a *tudós közönség* megszerveződött, a *tudás elvont eszméje* is fokozatosan elkülönült az egyéni értelmezéstől. Eltérően a keleti „bölcс férfiú”-tól és a kora középkori bölcstől, a 12. századtól megjelenő értelmiségi nem személyében testesít meg egy (tan)tárgyat, hanem tanítja azt. Értelmiséginek lenni foglalkozás, sőt társadalmi szerep kezd lenni.²⁷

A monasztikus és skolasztikus gondolkodásmód nem feltétlenül kötődik intézményi határvonalakhoz.²⁸ Ugyanígy ez derül ki egy-egy személy szöveggel kapcsolatos attitűdjéből is. „Ha jellemezni kívánjuk a skolasztikus tanítómester *lectió*ját, szembeállítva a szerzetes *collatio*ójával – jegyzi meg Chenu –, akkor azt mondhatjuk, hogy a *lectio* mindenkéltől exegézist jelent, azaz a szöveg objektív tartalmának megmutatásá-

27 Vö. Le Goff, Jacques (2000): *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Osiris, 29–30 és 85–89.

28 Vö. Leclerq, J. (1982): *The Renewal of Theology*. In: Benson, R. L.–Constable, G. (szerk.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, Massachusetts: Oxford University Press, 68–87. Pontos értékelésként, lásd Mathon, Gérard (1967): *Jean de Fécamp theologien monastique? La normandie bénédictine au temps de Guillaume le conquérant (XI siècle)*. Lille, 486.

ra törekvő interpretációt.²⁹ A szerzetesek körében pedig, emlékeztet rá Leclercq, a szintézis mindig tartalmaz személyes, szubjektív elemet, ami további reflexiók kiindulópontját biztosítja.³⁰

29 Chenu, Marie-Dominique (1957): Les magistri. La „science theologique“. In: *La théologie au douzième siècle*. Paris: J. Vrin, 344.

30 Vö. Leclercq 1982, 77. A dialektika melletti és elleni álláspontok rövid áttekintésére lásd Ghellinck, J. de (1913): *Dialectique et dogme aux Xe–XIIe siècles. Quelques notes. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Beaumker gewidmet von seinen Schülern und Freunden*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband I), Münster: Aschendorff, I. köt.: 79–99.