

CANTERBURY SZENT
ANZELM

MONOLOGION
PROSLOGION

MTA Filozófiai Intézetének kiadása
Budapest, 1991.

CANTERBURY SZENT ANZELM

(ANSELMUS CANTUARIENSIS)

Nevezetes esztendőben, 1033.¹ május 6-án született az észak-itáliai Aostában. Tehetős nemesi családban nevelkedett, majd anyja halála után, még mint ifjú, hagyta el a szülői házat. Apja, Gundulf, egy pazarló, világias életet élő longobárd származású nemes. Anyja, Ermenberga viszont — ő a Maurienne grófi család (Savoya) távoli rokonságához tartozott — gondos, istenfélő asszony, aki fiát gyengéd vallássossággal mindenekelőtt istenszeretetre, mértéktartásra és engedelmességre neveli. Első tanítói, anyja mellett annak testvérei, Lambert és Folkerad voltak. Róluk, valamint Anzelm leánytestvéréről, Richeráról — mindannyiukról nagy szeretettel ír — levelezéséből tudunk.²

Mellesleg nem is olyan ritka a szentek élettörténetében az Anzelméhez hasonló gyermekkori családi kontraszt. Gondoljunk akár Szt. Ágostonra vagy Assisi Szt. Ferencre.

Ez persze annak rendje és módja szerint Anzelm esetében is az apjával való sorozatos konfliktusok által motivált és az anyja halálával kezdődő vándorláshoz vezetett. Három évig, részben Burgundiában, részben Franciaországban járta a kolostorokat, majd egy ideig a normandiai Avranchesban tartózkodott. Végülis a szintén normandiai, nemrégén alapított, de máris igen híres Bec kolostor-iskolájában állapodott meg, ahol akkoriban a

jeles és méltán nagyhírű tudós, Lanfrancus³ is tanított.

Előbb itt tanul, majd mesterének tanácsára be is lép a rendbe (1060) és tehetségével, buzgalmával gyorsan megszerzi előjárói és rendtársai bizalmát.

Amikor 1063-ban Lanfrancus Caen-be megy (1069-ig), a kolostor apátja őt tette meg perjellé. 1078-ig töltötte be ezt a tisztséget, amikor Herluinnak, a kolostor alapítójának halálával ő lett az új apát és maradt is ebben a tisztségben 15 évig.

Mesterét, akivel továbbra is jó kapcsolatban maradt, szinte mindenütt követte hivatalaiban. Lanfrancus, aki közben az ekkor meghódított angolszász területek „normannizálásának” jegyében Canterbury érseke lett (1070), 1089-ben meghalt. Ráadásul Hódító Vilmost (1066-1087) fia, az erőszakos II. Vilmos (1087-1100) követte a trónon, aki az érseki széket – az investitúra-harcok zűrzavarát kihasználva – évekig nem akarta betölteni. Az egyház autonómiáját biztosító méltóság felfüggesztésével csaknem meg is nyerte a maga „investitúra” harcát és legfőképpen az egyházi vagyon feletti végleges ellenőrzést.

A királyi önkénnyel szembeni egyházi elégedetlenség azonban egyre nőtt és mind többen és szívesebben látták volna az ekkorra már hírneves és szentéletű Anzelmet, előző érsekük tanítványát a magas méltóságban.

Végül a király, hirtelen jött súlyos betegsége miatti félelmében maga könyörögte az érseki méltóságba a vonakodó Anzelmet.

Kísértetiesen „Canossa” volt ez, mert a kompromisszumokra nem hajlandó Anzelmet végül is száműzték Angliából 1097-ben. Ekkor Rómába ment II. Urbán (1088-1099) pápához és ott is maradt egészen 1100-ig, II. Vilmos haláláig. Ezután,

már II. Paskál (1099-1118) idején, ismét visszatért szigetországi hivatalába, most azonban az új király, I. Henrik miatt kellett rövidesen újból távoznia. (1103. Már 70 éves.) Az angol király csak 1107-ben egyezett meg a pápával és mondott le az invesztitúra-jogról, azaz a püspökök kinevezésének előjogáról. Anzelm ezek után életének már csak utolsó két esztendejére térhetett vissza a viszonylagos nyugalomba, Angliába. 1109-ben, mint Canterbury érseke halt meg. 1494-ben az egyház szentté avatta. Azt lehet mondani, hogy Anzelm egész életútját és egyháztörténeti jelentőségét tekintve a „szigetországi katolikus egyház VII. Gergelye” volt.

A skolasztika atyja

Anzelmet a „skolasztika atyja”-ként szoktuk emlegetni, azaz annak a középkori filozófiának a megalapítójaként, amit Nagy Károly udvari reneszánszától egészen az itáliai reneszánszig, eleinte csak egyházi, majd pedig világi iskolákban is műveltek. A trivium (grammatika, dialektika, logika) és a quadrivium (aritmetika, geometria, muzsika és asztronómia) tananyagai (hét szabad művészet) után a teológia volt a legfőbb diszciplína. A bölcsélet (filozófia) később önállósul és közbülső helyet foglal el a „szabad művészetek” és a teológia között. A tanítás módszere a lectio és a disputatio (előadás és szeminárium) volt. A lectio a Szentírásen és az atyákon kívül főleg tekintélyes mesterek (*Boëthius*, *Arisztotelész*) nézeteinek ismertetése és kommentálása volt (commentarium).

Az első, skolasztikusnak még nem mondható, de már nem kompilátor gondolkodó, a görögül is jól tudó *Johannes Scotus Eriugena* (800-877). Spe-

kulatív misztikája és túlzó realizmusa (ld. universale probléma) platónikus gondolkodónak mutatja.

Hit és ész harmóniája, amit a skolasztikus filozófia „sine qua non”-jaként is megjelölhetünk, először Anselmnél fogalmazódik meg egyértelműen.

A keresztény embernek a hit által kell eljutnia az észhez, nem megfordítva. Az ész feladata a hit mélyebb megértése, nem pedig megalapozása. „Nem azért keresem a megértést, hogy higgyek, hanem hiszek, hogy értsek”⁴ (*Credo ut intelligam*) – olvashatjuk a Proslogion elején. Hitünkben, ha van, értelmet keresni nem csak lehet, hanem kell is. „Hanyagságnak tartom, ha szilárdan hiszünk és mégsem törekszünk fel is fogni amit hiszünk” – írja a *Cur Deus Homo*-ban. Anselm nagyra becsüli a filozófiát és feltétlenül tiszteli a teológiát. Teológusnak sokszor túlságosan is „filozófus” és spekulatív, filozófusként néha meghökkentően áhitatos. A hitben rejtőző igazságok belátása (*intellectus fidei*) egyrészt a grammatika, másrészt a dialektika segítségével érhető el. Míg az előbbi Anselmnél a mi logikánkhoz hasonlít, addig ez utóbbi – Augustinus-ra emlékeztetően – a lényegek ismerete felé mutat (ld. később a realizmussal kapcsolatban). Szerinte még olyan hitbéli misztériumok is, mint a Szentháromság vagy a Megtestesülés, kényszerű észokkal (*necessaria ratio*) támogathatóak. Ez utóbbinak szép példája a *Cur Deus Homo*⁵ című dialógusa, melyben a germán jog elemeivel is alaposan átitott híres-hírhedt *satisfactio-elméleti* spekulációt találhatjuk meg a megváltás északaként. Igen éles elméjéről a *De Grammatico*⁶ című logikai tárgyú dialógusából is meggyőződhetünk. A *De Veritate*-ban az igazsággal kapcsolatban azt fejtegeti, hogy azt mindig valamilyen helyességnek (*rectitudo*) kell tekintenünk, amit csak értelmünk képes felfogni.⁷

Valami akkor igaz, ha megfelel annak, aminek meg kell hogy feleljen, azaz ha követi az isteni értelemben lévő ideáját, „teremtő gondolat”-át (*verbum, logosz*).⁸

Azt mondhatjuk, hogy Anzelm az első olyan önálló és rendszeres középkori gondolkodó, akit – már skolasztikus mércével mérve is – jó szívvel nevezhetünk „észhasználó igaz keresztény”-nek.

Jelen kötetben megjelenő művei korai alkotásaihoz tartoznak. Valószínű, hogy a *Monologion* az 1076-os esztendő második felében Bec-ben fejezte be és a *Proslogion* sem sokkal később (1077/78 körül) született. A *Monologion* Anzelm első szisztematikus, a *Proslogion* pedig a *Cur Deus Homo* mellett a legismertebb műve, legalább ami első fejezeteit illeti.⁹

A *Monologion* óriási anyagot átfogó 80 fejezete lényegében sajátos teodícea, amely az isteni személyekre is kiterjed, sőt az ember és Isten viszonya kapcsán rövid etikát is tartalmaz. A mű nyilvánvalóan *Augustinus De Trinitate*-jából is táplálkozik, és noha Anzelm azt mondja, hogy semmit sem mond másként, mint a „mester”, előbbi platonizmusát (a rendszeresség és módszeresség javára) mérsékli.

A *Proslogion* formája szerint olyan, mint egy hosszú imádság, amit helyenként világosan elváló spekuláció szakít meg. Ilyen spekuláció a híres ontológiai istenérv, melyről bővebben is szó lesz. Láthatjuk, hogy a *Monologion* is Isten létének bizonyításával kezdődik és egy úgynevezett *aposteriori*¹⁰ érvelés-sorozatban az *okság elvének* alkalmazásával kíván a legfőbb lény létezéséhez vezetni. Ez gyakran visszatérő érvelési mód a filozófia történetében.

A művek részletesebb taglalása helyett, ami egyébként is messze meghaladja kereteinket, szeret-

ném a már említett híres ontológiai istenérvet alaposabb vizsgálat alá venni.

Kísérlet az anzelmi ontológiai istenérv újraolvasására¹¹

„Anzelm az egyik legalaposabb és legemelkedettebb lélek (Koyré), olyan filozófus, akit hosszú idő óta divatos vitatni, de sokkal kevésbé divatos tanulmányozni. Nincs híresebb filozófiai argumentum, mint az ő úgynevezett ontológiai argumentuma Isten létezésének bizonyítására. Mindössze néhány oldalon fogalmazta ezt meg és a kidolgozás – a kritikára adott válaszban – is alig valamivel több ennél. Ám ez a néhány oldal is túl soknak bizonyul ahhoz, hogy az argumentumot becsmérlelők elolvassák.”

Ezekkel a szavakkal kezdi Charles Hartshore Anzelm angol nyelvű válogatott műveinek második kiadásához írott bevezetését.¹² A texasi professzor, aki a téma egyik legtekintélyesebb értője és egyben talán legtermékenyebb publikátora is, valószínűleg nem minden alap nélkül tesz szemrehányást elsősorban azoknak, akik túl könnyen mondanak ítéletet Anzelm ontológiai istenérve felett és, mint később írja, az argumentum értékelését egyszerű „házi feladatnak” tekintik.

Hogy mennyire nem ilyen egyszerű dologról van szó, azt az a filozófiatörténeti tény bizonyítja leginkább, hogy az argumentum keletkezése óta már többször is újjászületett. Valahányszor elintéztnek tekintették, mégoly meggyőzőnek tűnő érveléssel likvidálták vagy rehabilitálták is, mindannyiszor előbb-utóbb „perújrafelvételt” kényszer-

rítve ki, vitákat, újraértelmezéseket eredményezett, egyszóval jelen maradt, viszonyulni kellett hozzá.

Így aztán szinte alig van filozófus, aki ne fogalmazta volna meg véleményét ezügyben. Századunkban pedig talán nem is akad logika és nyelvfilozófia, amelyik ne köszörülte volna elmeélet az argumentumon, néha az eredeti érvek valójában már csak az apropó szerepét juttatva az elmés fejtegetésekben.

Szemünk előtt tartva Hartshorne feddését, felmerül a *kérdés*: Vajon az argumentum „újjászületései” valóban az eredeti anzelmi ontológiai istenérv újrafogalmazásainak tekinthetők, vagy pedig lényegileg eltérő, önálló átértelmezések? Ezt megkérdeznünk azért is nagyon indokolt, mert jól tudjuk, hogy a későbbi szerzők az eredetit egyáltalán nem vagy csak közvetett módon ismerték.¹³

Mindezekből szinte szükségszerűen következik az előző megválaszolását egyáltalán lehetővé tevő *második kérdés*: Miben is áll voltaképpen az eredeti anzelmi ontológiai istenérv? Egy ilyen jellegű vizsgálódás nem az anzelmi argumentum érvényességéről készülő újabb verdikt érdekében munkálkodik, hanem sokkal inkább magát a szerzőt igyekszik istenérve segítségével lehetőség szerint megidézni, bízván benne, hogy az egyébként nem kétséges, de gyakran elhamarkodott ítéleteket mégis sikerül kissé filozófiatörténetileg is árnyaltabbá tenni.

Mivel az olvasó nem először találkozhat Anzelmmel és az ontológiai istenérvvel foglalkozó magyar nyelvű írással,¹⁴ szükséges annak rövid indoklása is, miért készül, ráadásul újraolvasó és újraértelmező szándékkal, egy újabb. Nézzünk egy korábbi példát:

Az ontológiai istenérv XX. századi reneszánszának értékelésekor Altrichter Ferenc egyik már említett tanulmányában a következőket írja:

„Ez többek között azzal függ össze, hogy a legújabb, Karl Barth által kezdeményezett Anzelm-kutatások fényében megkérdőjelezhetővé vált az ontológiai istenérvnek a köztudatban meghonosodott teológiai értelmezése. Továbbá, *N. Malcolm* és *Ch. Hartshorne* írásai megmutatták, hogy magában a *Proslogion*-ban és a *Liber apologeticus*-ban¹⁵ is két, eltérő logikai szerkezetű ontológiai istenérv található, bár a kettő különbségét maga Anselmus sem vette észre.”¹⁶

Ha figyelmesen olvassuk e tanulmány ezen rövid passzusát, ami akár az érv sommás ítéletét is jelentheti, egy sor fontos dolog tűnik a szemünkbe:

Először is a teológiai értelmezés megkérdőjelezése — bár nem szükségszerűen — **magában rejti azt a veszélyt, hogy az értelmező eleve figyelmen kívül hagy teológiai szempontokat.** Ez nem lehet baj abban az esetben, ha az anzelmi érv csupán illuzzió vagy valóban csak apropója egy egyébként igen magas logikai, nyelvfilozófiai vagy éppen ismerelméleti problémát tárgyaló, a diszciplína minden régi és új vívmányával fölfegyverkezett értekezésnek.

Amikor azonban az **anzelmi ontológiai istenérvről** kívánunk szólni, fölösleges külön kiemelnünk, hogy a szóban forgó szerző, sok jelentős középkori társával együtt, amellet, hogy igen éleseméjű filozófus, de teológus, pap, szerzetes és az egyház szentje is volt, akit nemcsak a filozófiatörténet, de mint láthattuk, az egyháztörténet, sőt a Szentek Élete is egyaránt előkelő helyen tart nyilván.

Másodszor: A *Proslogion* II. és III. fejezeteiben két külön érvelést látni elég könnyű, szinte szakiro-

dalmi közhelynek számít, ám mindkettőt önálló, független, egymásra nem reflektáló anzelmi ontológiai istenérvnek nevezni – és ez összefügg az előbbi fenntartásainkkal – korántsem.

Egy „*Isten létezése*” melletti érvelést épp teológiai specifikumok különböztetnek meg egy „*valami-
nek a létezése*” mellett szóló érveléstől.

Mindemellett természetesen megkísérelhető kettő vagy akár több független anzelmi ontológiai istenérv rekonstrukciója is, miként ez az *aposteriori érvek*¹⁷ esetén minden nehézség nélkül meg is tehető, ám itt épp ez tűnik problematikusnak.

Hagyományosan általában a Proslogion második fejezetében található érvelést tekintették az anzelmi ontológiai istenérvnek és vagy teljesen megfellebbezték az utána következőkről¹⁸ vagy jobbik esetben a harmadik fejezetben egy párhuzamos argumentumot láttak. Utóbbiak általában a harmadik fejezetben található tekintették jobbnak, logikailag is korrektebbnek, illetve érvényesen interpretálhatónak.¹⁹ (Tekintsünk most el azoktól a szélsőséges interpretációs lehetőségektől, amelyek vagy az egész művet (néha életművet) egyetlen imádságnak, illetve vallásos meditációnak fogva fel, vagy pedig a hívő közösséghez való tartozást a végletekig hangsúlyozván, elutasítják bármiféle önálló istenérv kiemelésének értelmességét.)

A „tradicionális” felfogásoktól az első és legjelentősebb eltérés a prtestáns *Karl Barth*,²⁰ majd pedig a bencés *Anselm Stolz*²¹ értelmezése volt. Mindketten a Proslogionbeli argumentum komplexitását, az argumentáló fejezetek szoros egymásraépülését hangsúlyozták, bár Barth főleg a második, Stolz pedig inkább a harmadik fejezetre összpontosított. (Utóbbi a misztikus értelmezés szignifikáns példája.) Megállapításaikra jelen frás is támaszkodik.

Ehhez már csak adalék, hogy harmadszor: a szerző szent és tudós lendületében, a megtalált megoldás feletti örvendezése közepette²² maga sem vette észre, hogy immár egy újabb ontológiai istenérvet fabrikált. Sőt, ez nemcsak különbözik az alig néhány sorral korábban találhatóától, hanem, mint sok későbbi interpretátor állítja, sokkal jobb, zseniálisabb is annál. Még azt is hangoztatják, hogy mára már valójában csak ez utóbbi érdemel igazán figyelmet és biztat egy érvényes újrainterpretáció lehetőségével. Példaként említhetjük, hogy a XX. századi modális argumentumok elképesztő sokasága született épp ilyen megfontolásból.²³ Mindenesetre nehéz lenne a szerzőről azt feltételeznünk, hogy a második érv különbözőségét, vagy hogy az jobb, mint az előző, ne vette volna észre.

Továbbmenve: Míg a már idézett tanulmány (Altrichter) két érvet említ ugyan, mégis meglehetősen ortodox módon csak az elsővel (Proslogion II. fejezete) és annak karteziánus változataival, valamint a kanti cáfolat bírálatával foglalkozik, addig egy későbbi tanulmányban *Klima Gyula* már két, mondjuk így; hasonló struktúrájú érvelés rekonstrukcióját adva, arra is figyelmeztet, hogy az úgynevezett „második” egyrészt támogatja az előbbi konklúzióját, másrészt a későbbi újkori ontológiai istenérvek is inkább ehhez hasonlíthatóak.²⁴ Úgy gondolom, hogy a „két istenérv” vélemény ez utóbbi esetben sem kétséges, az egymásra utalás viszont igen lényeges észrevétel és a továbbiakban kiindulópontul is szolgálhat.

Összegezve: Értelmét látom az anzelmi ontológiai istenérv olyan fajta rekonstrukcióját megkísérelni, amely arra törekszik, hogy:

1. Lehetőség szerint minden problémát és magyarázatot a szerző saját szövegeivel összhangban

próbáljon rekonstruálni, és ha lehetséges, mindezt más szövegekkel való összefüggésükben egyértelművé tenni.

2. Az előbbieket, mint módszertani alapelveket is szem előtt tartva és a szerző esetleges „figyelmetlenségével” nem számolva, nem több, hanem egyetlen anzelmi ontológiai istenérvet mutasson fel a szóbajöhető szöveghelyeken, mégpedig úgy, hogy az egyes helyek értelmezése lehetőleg ne csak egyetlen előfordulás ilyen vagy olyan olvasatától függjön, hanem álljon összhangban az Anzelm által másutt, akár más művekben elmondottakkal.

3. Mindezekén túl felhívja a figyelmet a probléma kulcsát jelentő, minden, az ontológiai istenérvről folytatott vitatkozás közben felmerülő, de nem mindig feltett és megválaszolt kérdésre: Miért is a folytonos értetlenkedés a vita során? Miért hiheti az egyik végül azt, hogy épp azért veti el az érvet, mert jól érti, mert végre megértette, amiről szó van, és miért gondolja épp az ellenkezőjét a másik, miközben mindketten állítják, hogy ugyanarról beszélnek és nem is „esztelenek”.

Az első pontban mondottakat természetesen a másodikban, az érv tulajdonképpeni rekonstrukciója során lehet megvalósítani és az utolsóval mintegy megvilágítani, megindokolni. A második pontot nevezhetjük az „*unum argumentum*” koncepciójának, amire némi empirikus alapot már az is ad, hogy az általunk is használt fejezetcímek az előszóval együtt bizonyítottan későbbi eredetűek.²⁵ Igen valószínű, hogy a szerző egyszerűen folyamatosan írt, amit aztán részben később ő maga, de leginkább az olvasók és másolók láttak el fejezetbeosztással és fejezetcímekkel. Már itt megjegyzendő, hogy annak idején, még Anzelm életében, de azután is a *Proslogion* II-III-IV. fejezetei (*Sumptum ex eodem libello* cím-

mel), valamint Gaunilo (lásd később) kritikája (Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente) és Anzelm válaszai (Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli) önálló művecskeként jártak kézről kézre és váltak ismertté.

Egyébként a Gauniloval folytatott vitában sem az egyik vagy a másik, „Isten létezését bizonyító érv”-ről, hanem az „Isten létezését bizonyítani kívánó írás” egyes állításairól van mindig szó.

A harmadik ponttal kapcsolatban nyilvánvaló, hogy Anzelm, amikor a meg nem értést vagy a félreértést veti vitapartnerre szemére, akkor nem csupán azt állítja, hogy aki elolvasta (és mondjuk tud latinul) vagy, hogy aki elolvasta és értelmes, eszes lény, sőt még azt sem, hogy aki ezek után valamilyen módon megértette (vagy megérteni vélte) a szóbanforgó dolgot, annak számára meggyőző, amit mond, hanem azt, hogy aki helyesen értette meg, az nem talál semmi kivetnivalót az érvelésben.

Nagyon jól tudjuk a filozófiatörténetből, hogy nem csupán az „érteni” (Így vagy úgy megérteni), hanem az igazán megérteni, azaz jól, helyesen érteni a valódi probléma minden filozófus számára. Egyes filozófusokat, iskolákat és irányzatokat, még ha a legkülönbélebb módokon fogalmazódik is meg, mégiscsak az jellemez a leginkább, hogy mit is tekintenek megértésnek, a tudás forrásának. Ha tehát egy szerző nyomatékosan, már-már mániákusan azt ismételteti, hogy amennyiben a mondottakat helyesen értettük meg...²⁶ akkor hiba lenne nem alaposabban is megvizsgálni, hogy mit is nevez a szerző helyes megértésnek és az esetleg mennyiben térhet el az általunk vallott vagy akár csak hallgatólagosan követett felfogástól.²⁷

Az elmondottak első lépéseként nézzük az ontológiai istenérv első vitáját, a Gaunilo-vitát annak

érdekében, hogy problémákat szedjük csokorba. Ezek után tüntessük ki figyelmünkkel a „helyesen megérteni” problémáját és időzzünk el a Monologion 10. fejezete körül legalább annyit, hogy vázlatosan képet nyerjünk arról, hogy Anzelm másutt, egy nagyon is szignifikáns helyen, hogyan vélekedik a megértésről, a beszédéről, a jelek használatáról és tulajdonképpen magáról a nyelvről és gondolkodásról. Az itt szedett tapasztalatokkal térjünk vissza magához az értékeléshez, és kíséreljük meg figyelmesen elolvasva magunk felépíteni és újra átgondolni az érvet.

Anzelm a Proslogion már emlegetett bevezetésében utal arra, hogy Isten létezéséről a Monologionban elmondottakkal nem volt igazán megelégedve. Nehézkesnek és bonyolultnak, „érvek hosszú láncolata füzérének” nevezi az ott elmondottakat.²⁸ A Monologion befejezése után azon kezdett gondolkozni, hogy az eddigi bonyolult érvelések helyett „lehetne-e találni egyetlen olyan érvet, amely önmagán kívül semmi másra nem szorulva magában is megáll és egyedül is bizonyítja, hogy Isten valóban létezik”²⁹ Már-már feladta minden reményét, amikor végre, mint valami kegyelmi ajándék, megjelent előtte a megoldás, a nevezetes formula és az érvelés.

Ez a kulcsfontosságú formula pedig nem más, mint az „*aminél nagyobbát elgondolni nem lehet*” (quo nihil maius cogitari potest) kifejezés.³⁰

Ha megértjük, amit a kifejezés jelent, akkor el kell fogadnunk, hogy azt, „aminél nagyobbát elgondolni nem lehet”, nem állíthatjuk pusztán az elménkben (*in solo intellectu*) létezőnek, hanem el kell fogadnunk, hogy a valóságban is (*et in re*) létezik, máskülönben ellentmondáshoz jutunk. Nincs tehát másra szükségünk, mint az említett kifejezés megértésére, valamint az érvelés és vitatkozás tudo-

mányának ismeretére ahhoz, hogy valóban „**egyedül az ész segítségével**” (*sola ratione*) bizonytságot szerezzünk Isten létezéséről. Miután a már említett „*credo ut intelligam*” program hangsúlyozásával egy gyönyörű lírai invokáció után Anzelm megnyitotta „Istent megszólító” művecskéjét, először a Proslogion második fejezetében találkozunk az említett kifejezéssel. Képletesen a bibliai esztelenről³¹ szólván fejt ki Anzelm az istentagadás abszurditását, mégpedig úgy, hogy amennyiben az istentagadó az „**aminél nagyobbat elgondolni nem lehet**” kifejezést valóban megértené és Istenre vonatkoztatná, akkor nem állíthatná ugyanakkor és ugyanarról azt, hogy a valóságban (*in re*) nem, hanem pusztán az értelemben (*in solo intellectu*) létezik. Ha ugyanis valamit ez utóbbi módon gondolunk el, akkor legyen az bármilyen tökéletes és kiváló,³² elgondolható valami, ami tökéletesebb (nagyobb) nála. (Még teljes kvalitatív azonosság esetén is legalább annyival, hogy létezik.) Ha tehát azt, „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet”, úgy gondoljuk el, mint ami pusztán az értelemben (*in solo intellectu*) létezik, akkor valami olyant gondolunk el, aminél igenis lehet nagyobbat elgondolni. Nevezetesen ugyanezt létezőként. Ekkor viszont amit elgondoltunk, az nem azonos azzal, amit az eredeti kifejezés szerint el kell gondolnunk. Tulajdonképpen nem is azt gondoltuk el, amit kellett volna.³³

Amennyiben a Proslogion második fejezetében Anzelmnek egyáltalán valamiről is sikerült bennünket meggyőznie, akkor az az, hogy amit a fentiek szerint elgondolunk, azt a valóságban is létezőnek kell elgondolnunk, különben ellentmondáshoz jutunk. Mielőtt bármiféle további megjegyzést tennénk, nézzük meg, hogyan is folytatja (akár feledékenységéből, akár nagyon is tudatosan) az érvelést a

következő fejezetben. (Proslogion III. fejezet.) Ugyanerre a kifejezésre építve egy hasonló struktúrájú érvelést találunk, melynek lényege, hogy az, „aminél nagyobbbat elgondolni nem lehet”, **nem csak olyan valami, amit a valóságban is létezőnek kell felfogni, hanem olyan, amiről nem is lehetséges elgondolni, hogy nem létezik.** Amiről ugyanis (bármily bizonyossággal bírunk is létezése felől) elgondolható, hogy mégsem létezzék, az mindenképpen tökéletlenebb (kisebb), mint amiről nem is gondolható el, hogy ne létezzék. Az érvelés struktúrája az előbbihez hasonló,³⁴ ám mássága, tartalmát illetően kétségtelenül szembetűnő. **A következő fejezet (Proslogion IV.) felteszi a kérdést, hogy ha mindez ilyen világos és meggyőző, akkor mégis „Miképpen” mondta az esztelen szívében „azt, ami nem gondolható el?”,** ugyanis hogy nincs Isten?

A válasz erre az, hogy ha de facto azt is el lehet gondolni, amit nem lehet elgondolni, akkor nyilvánvalóan **nem csak egyféleképpen lehet valamit elgondolni, hanem többféle módja is lehetséges** annak, hogy valamit gondoljunk. Ezek közül csak az egyik az, ahogy az esztelen tagadhatja Isten létét, bár azt állítja, hogy arra gondol, amit az érthető nyelven elhangzó kifejezés jelent. Feltűnik, hogy Anzelm azt mondja: **másként gondoljuk el a dolgot, amikor az „őt jelölő hangsort gondoljuk”,** (*vox eam significans cogitatur*) és megint **másként, amikor magát a dolgot fogjuk fel az értelmünkkel** (*id ipsum quod res est intelligitur*). „Az első módon elgondolható (potest cogitari), hogy Isten nem létezik, a második módon semmiképpen sem. Bizony senki sem gondolhatja el, hogy Isten nem létezik, aki felfogta azt, ami Isten³⁵ (*intelligens id quod deus est*)” Az intelligere ígét következetesen csak az **utóbbi moduszra** használja Anzelm, sugallván ezzel ennek

egyedül helyes (jól érti = bene intelligit) voltát. Anzelm itt fontos dologra figyelmeztet, nevezetesen, hogy az egész gondolkodásnak különféle módozatai lehetségesek.

Az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” Istenségének bemutatása után úgy tér vissza az eredeti kifejezéshez, hogy a Proslogion XV. fejezetében így szól Istenhez: „ Uram, nem csak az vagy, aminél nagyobb nem gondolható el, hanem valami nagyobb vagy annál, mint ami elgondolható”. Meglepő lehet, hogy miután végre megnyugodhatnánk, hogy végigjártuk a bizonyítás kacsakaringóit, ahol folyton az volt a legfontosabb, hogy jól értsük meg azt, amiről szó van (azaz azt, ami Isten), most azt halljuk, hogy bármit is gondoltunk el és értettünk meg, mégoly „helyesen” is, nem hihetjük, hogy Istent magát gondoltuk el és értettük meg, mert ő nagyobb (több) mindannál, ami elgondolható. Itt utalnék vissza az előző fejezetben lévő „felfogta azt, ami Isten” kifejezés fordításához és értelmezéséhez fűzött megjegyzéshez (ld. előző lábjegyzet).

Ezek lennének tehát az ontológiai istenérv szokásos szöveghelyei, melyek közül csak az elsőt (II. fejezet) tekintették hosszú ideig az Isten létezését bizonyítani kívánó érvek és legtöbbször a kritika is erre a szövegrészre vonatkozott.³⁶

Lényeg az, hogy az anzelmi ontológiai istenérv tényleg nem aratott igazán átütő sikert. Nemcsak nem lett más fontos szövegek mintájára tananyag, hanem úgy tűnik, hogy, ha nem is szó szerint, ám mint probléma, jó időre süllyesztőbe is került, noha a szerző műveinek egy része olvasott maradt. Akadtak azért a középkorban is, akik az anzelmi érvelést, legtöbbször némi módosítással ugyan, de elfogadták (pl. *Bonaventura, Aegidius Romanus, Aquasparta, Duns Scotus*), de *Aquinoi Szt. Tamás* például hatá-

rozottan elvetette azt (Summa Theologiae I. qu. 2. art. 1. és Summa contra Gentiles I. c. 10-11.). Az újkorban *Descartes* „eleveníti” föl az érvet, de *Spinozánál* és *Leibniznél* is találunk ontológiainak nevezhető istenérvet. Ezeket illetve azután a lesújtó *kanti bírálat* A tiszta ész kritikájában.³⁷

Gaunilo

Anzelm egyik első olvasója és egyben kritikusa is kortársa, Gaunilo, a Tours melletti Marmutier szerzetese volt. Az érvelést nem tartotta eléggé meggyőzőnek és mintegy védelmére kelve a zsolttárban szereplő esztelennek, kifogásait megküldte Anzelmnek „*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*” címen.³⁸ Ő ezekre rendre válaszolt is („*Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*”).³⁹

Szinte mindmáig alig akad lényeges kérdés az érveléssel kapcsolatos vitákban, amely ebben az elsőben ne lelhetné meg valamiképpen a gyökerét. Érdemes megpróbálnunk tehát a Gaunilo által felhozott nyolc ellenvetést és a szerző által rájuk adott tíz választ tartalmazó szöveget az eredeti érvehöz hasonló tartalmi rendbe rakni.

1. Gaunilo állítja, hogy senki sem képes az isteni realitást értelmével fölfogni, az esztelen pedig különösen nem. Ugyanis mindent valamilyen előzetes fogalom (nem, faj), valamilyen megelőző közvetett vagy közvetlen ismeret alapján gondolunk el. Ez az előzetes ismeretünk pedig „a minden elgondolhatónál nagyobb”-ról, ami Istennel lenne azonos, egyáltalán nincs meg. Hiába hallunk tehát fölöle bármit is, mindamellettt képesek vagyunk nemlétezőnek gondolni (4. ellenvetés).

Amiről tehát így hallunk, azt csak a puszta szó alapján (*tantum secundum vocem*) tudjuk elgondolni. Ily módon azonban aligha gondolható olyan, ami igaz és valóságos volna (*secundum quam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum*).⁴⁰

Aki minimum azt ismeri, hogy az „Isten” szó általában mit jelent, az legalább szubjektív megítélésére alapozva képes az isteni realitást valahogyan elgondolni. Az azonban szinte csoda lenne, ha valaki „csupán a kimondott szó hangjainak a lelkében keltett hatásától indíttatva (*secundum animi motum illius auditu vocis effectum*⁴¹) a szó elképzelt jelentése alapján” valami valóságosnak megfelelőt gondolna.

Az ellenvetésre több válaszhelyet is találunk Anzelmnél. Mindjárt a bevezetésben írja, hogy mivel nem maga az esztelen, hanem épp egy hívő katolikus szól az esztelen nevében, lehet és érdemes is választ adni. Sugallja ezzel partnerének, hogy épp ő maga, Gaunilo egyik élő cáfolata saját állításának. Tovább folytatja ezt az első válaszban is:

„Ego vero dico: Si, quo maius cogitari non potest non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto deus aut non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utroque argumento. Ergo, quo maius cogitari non potest vere intelligitur et cogitatur et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere.”⁴²

Még mindig megmaradhat azonban az az ellenvetés, hogy akkor sem megértés eredménye mindez.

„Quod hoc iam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo: nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in

seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem?”⁴³

A válasz erre, hogy miként az, amit a gondolkodás során elgondolunk, valamiképpen jelen is van a gondolkodásunkban, ugyanúgy, **amit megértünk, az is a megértés mértéke szerint jelen van az értelmünkben (in intellectu)**, hiszen az értelmünkkel értünk meg bármit is.

„Vide quia consequitur esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur sic est in cogitatione: ita quod intelligitur intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur ita est in intellectu. Quid hoc planius?”⁴⁴

Az említett **megértés mértékét tovább boncolhatjuk** ismét az első válaszban, mégpedig egy hasonlaltal;

„Si enim non potest, non de eo possunt haec intelligi. Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur: dic quia qui non potest intueri purissiman lucem solis, non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis. Certe vel hac tenus intelligitur et est in intellectu, quo maius cogitari nequit, ut haec de eo intelligantur.”⁴⁵

Ilyen mértékben viszont bizonyosan jelen van értelmünkben az, „aminél nagyobb nem gondolható”. Ez utóbbinak az elgondolását nem mondhatjuk tehát lehetetlennek arra alapozva, hogy sem nemét, sem fáját, sem magát a dolgot, sőt még hozzá hasonlót sem ismerünk (8. válasz).

Azért nem, mert értelmünk számára világosan belátható, hogy van kisebb jó, van nagyobb jó és hasonlíthatóságuk alapja a „jó”, valamint, hogy az egyre jobbat elgondoló elménk képes elgondolni azt a

jót, amelynél már nem lehet jobbat elgondolni. Mindez még akkor is lehetséges, ha egyáltalán nem hiszünk is ennek valóságos létezésében. Így gondolható el az a legjobb valami, aminek sem kezdete, sem vége nincs, semmiben sem szenved hiányt, azaz ami a legtökéletesebb.

És ha ezt valaki katolikus létére is kétségbe merné vonni, akkor álljon előtte a rómaiakhoz írt levél:

„Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttünk, maga az Isten tette számunkra nyilvánvalóvá, mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk. Nincs hát mentségünk.”⁴⁶

Végül ha igaz lenne is, hogy az „aminél nagyobb nem gondolható el”, nem elgondolható, nem megérthető, abból még nem következik, hogy hamis azt állítani, hogy mindez elgondolható, hiszen azt is kimondjuk, hogy valami „kimondhatatlan”. Ugyanez a helyzet az „elgondolhatatlannal” is, ami végül is azt jelenti, hogy mégis valamiképpen elgondoltuk.

„Quisquis igitur negat aliquid esse quo maius nequeat cogitari: utique intelligit et cogitat negationem quam facit. Quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus eius. Pars autem eius est, quo maius cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat, quo maius cogitari nequit.”⁴⁷

2. Az „esztelen” következő problémájának azt tekinthetjük, hogy hamis, valótlan dolgokról is elmondhatnánk ugyanazokat, mint a valósokról, csupán azért, mert amiket róluk hallunk, azokat is ugyanúgy felfogjuk, ugyanúgy jelen vannak értelmünkben, azaz a róluk szerzett ismeretekhez is éppen ugyanolyan módon jutunk. Hogyan különböztessük meg ezt a kétféle ismeretet?

Ez a probléma Gaunilo szerint úgy lenne elkerülhető, ha a valótlan dolog eleve másként jelenne meg az értelemben, mint a valós. Így ez utóbbit tényleg csak létezőként lehetne elgondolni. Ekkor azonban nem lehetne két külön mozzanatnak tekinteni, hogy valamit először mint mentális, majd pedig mint reális dolgot értünk meg (2. ellenvetés).

A 6. válasz teljes terjedelmével erre válaszol, mondván, hogy mindez épp hogy nem okoz problémát, hiszen valamilyen módon a valótlant, a nemlétezőt vagy a hamisat is „felfogjuk”, de ez a megértésnek csak egyik esete (módja), s nem pedig valamennyi, azaz a teljessége. Anzelm teljesen érthetetlennek találja a Gaunilo által mondott kétféle megértést, azaz, hogy felfogom, mint hamisat, illetve felfogom, mint abszolút reálisat. Szerinte megérteni (intelligere), azaz (igazként) felfogni csak igazat (valóságosat) lehet.

Ugyanis amikor valaki hallja és meg is érti, amit a beszélő mond, azaz amit az, aki beszél, bizonyos hangokkal megjelöl (audiens intelligit quid dicens significet), akkor ez azt jelenti, hogy a hallottat (auditum) nem csupán elgondolta (gondolatával követni tudta, mert például ismeri az adott nyelvet és hallóképes a füle stb.) és így mintegy a gondolkodásában bírja (in cogitatione habet), hanem mivel meg is értette, azaz megértve gondolta el (intelligendo cogitat), azt nem csak egyszerűen gondolkodásában bírja, hanem mintegy intellektusával is megragadta, intellektusában is bírja (in intellectu habet). Gaunilo maga mondja, hogy a szóbanforgó „dolgot” talán nem is lehetne másként elgondolni, mint megértve, azaz tudásával felfogva, hogy tényleg létezik, hiszen számára is kétségtelen, hogy Istenükről van szó (non possim hoc aliter cogitare, nisi intelligendo id est scientia comprehendo re ipsa illud existere).

Gaunilo értetlenkedésével igen jól tapintott rá a megértés (*intellectio*) problematikuságára. Mintha a hamisat, a fikciót, a nem létezőt nem is tudná az intellektus igazán megragadni (mivelhogy nincs benne mit) és így, mint vitéz nélküli mívés vértzet, hányódna gondolkodásunk csataterein.

3. Ehhez kapcsolódik az az ugyancsak a második ellenvetésben elhangzó kifogása Gaunilonak, hogy ha valaki azt hallja, hogy „aminél nagyobb nem gondolható el,” akkor arról épp ugyanannyira gondolhatja, hogy nem létezik, mintha csupán annyit hall, hogy „Isten”.

„Deinde vix umquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse deus. Nam si non potest: cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta?”⁴⁸

Anzelm a 7. válaszban azt mondja, hogy aki valamit is ért az érvelés tudományához, annak tudnia kell rá a választ, hogy könnyebb eloszlatni a kétséget valami olyannal kapcsolatban, amiről már van valami fogalmunk, mint ami teljességgel fölfoghatatlan számunkra. Márpedig a szóban forgó isten-tagadó számára az Isten szó semmit sem mond, míg a másiknak (aminél nagyobbat elgondolni nem lehet) a szavai legalább nem ismeretlenek előtte.

„Quare nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare, quo maius cogitari nequit, quod auditum aliquatenus intelligit: quia negat deum, cuius sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud, quia non omnino intelligitur negatur: nonne tamen facilius id quod aliquo modo, quam id quod nullo modo intelligitur probatur?”⁴⁹

4. Gaunilo kifogást emel a festő és az általa festett, illetve megfestendő kép hasonlata ellen is (3.

ellenvetés), mondván, hogy ez igencsak félrevezető, hiszen a festő alkotóképességében valamiképpen már ott van a kép, mielőtt még elkészülne (illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur), hiszen – Ágostont idézi – „élő a mesterem berek lelke és ebben benne rejlik minden, amit majd megalkotnak (quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia antequam proferentur)”.⁵⁰

Amit azonban pusztán hallomás vagy következtetés útján ismerünk fel igaznak, az nem saját szellemünkben élő valami, és lehet ugyan igaz, de sohasem lehet olyan, mint a megfestendő kép a festő elméjében.

A nagyon is elmés ellenvetésre nem is lehetne kitérőbbben válaszolni, mint hogy nem is arról van szó, hogy Isten a megfestendő kép ideájához lenne hasonló, hanem csupán arról, hogy létezhet valami az értelemben, miközben belátható róla, hogy ugyanakkor a valóságban nem létezik (8. válasz eleje).

5. A következő ellenvetés a sorban is az ötödik. Mondhatjuk, hogy a későbbi vitákban is a legsúlyosabbnak tekintett problémára kérdez rá, azaz az „esse in intellectu” és az „esse in re” viszonyára. Megfogalmazza azt a mindmáig leggyakrabban emelt kifogást, hogy a létezés állítása föltétlenül túl van a fogalmi definíción.

A létezés ténye a fogalomhoz kapcsolódó kijelentések valamire való vonatkoztatásához, referenciájához kell és így még a „minden elgondolhatónál nagyobb”-ról is előbb tudnunk kell, hogy valahol egyáltalán létezik, hogy bármit is állíthassunk róla, mint olyanról, ami nem csupán csak fikció.

Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor a legtökéletesebb valami is pusztán fikció marad és a legtökélet-

lenebbül létező is jobbnak, nagyobbak, tökéletesebbnek mutatkozik az előbbinél.

Anzelm erre a súlyos kérdésre úgy válaszol, hogy tulajdonképpen nem válaszol, hanem megerősíti a létkijelentések – mai terminológia szerint „predikatív” – értelmezéséről már elmondott véleményét (1. válasz és a 2. válasz második fele), azaz, hogy minden, amit elgondolunk valamiről, amit neki tulajdonítottunk, mind része, alkotója annak fogalmának. Nincs különleges státusa a létkijelentéseknek sem. Mindaz tehát, ami grammatikailag alany-állítmány relációt mutat a szóban forgó alannyal, beleértendő az Anzelm által burkoltan kimondott predikációelméletbe.

Ha elfogadjuk ezt, akkor az „in intellectu” és az „in re” referencia között valóban megszűnik a szakadék és legfeljebb Gauniloval együtt azt mondhatjuk, hogy mivel ez minket nem győz meg, mindaddig nem is engedünk véleményükből, míg valami biztosabb érveléssel is be nem bizonyítja állítását és ha erre folyton csak azt ismételteti, hogy „másként a mindennél nagyobb nem lenne mindennél nagyobb”, akkor azt kellene hinnünk, hogy nem is figyel eléggé arra, akihez beszél.

„Quod qui esse dicit hoc quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius: non satis attendit cui loquatur.”⁵¹

Bár itt Gaunilo vádolja finoman Anzelmet, hogy talán nem is figyel eléggé arra, akihez beszél, úgy tűnik, hogy megint Gaunilonak kerüli el a figyelmét – megelőlegezve ezzel jó előre az utókor szokásos érzéketlenségét és az ebből fakadó értetlenkedését is – az, amit Anzelm a legjobban hangsúlyoz; tudniillik, hogy minden nehézségünk abból fakad, hogy amit mond, azt, noha halljuk és gondolatunkkal követjük (mivel egyetlen szava sem isme-

retlen a számunkra), mégsem értjük meg (nec intelligitur). Vagy: amennyiben az esztelen valóban „megérti, amit hall” (intelligit quod audit), akkor értelmében is bírnia kell, hiszen amit megértünk, az jelen is van az értelmünkben (si intelligitur in intellectu est). Még markánsabban: „aki nem érti meg, ami érthető nyelven hangzik el, annak semmi esze sincsen (quia non intelligit si nota lingua dicitur aut nullum aut nimis abruptum habet intellectum)”. Mintha az az intellektus, amelyre Anzelm továbbra is oly hevesen apellál, valami más és több lenne az elme puszta gondolkodóképességénél és a nyelvi formába öntéshez szükséges grammatikai ismeretek összességénél. Az elme helyett talán helyesebb lenne a lélek kifejezést használni, mivel azonban a szerző maga sem teszi, mi is tartózkodjunk az így már azonnal nyilvánvalóvá váló megelőlegezett filozófiatörténeti interpretációtól.

Mintha itt az elme egy sajátos képességéről (mint amilyen mondjuk a puszta hallásban (mellett) a zenei hallás vagy a látásban a művészi látás), de legalábbis működésének egy sajátos **modusáról** lenne szó, amellyel a szóban forgó dolgot mintegy helyesen megragadja, meglátja, azaz megérti (intelligit). Ez az az „instrumentum”, ami az esztelen esetében „meglehetősen tompa”, miként a botfűlű zenei hallása a koncertteremben, holott a fölcsendülő hangokat ő is érzékeli. Ha tehát mindannyian ugyanazt és mégsem ugyanazt halljuk vagy látjuk, akkor vagy többféle halló- és látószervünk van, illetve egyeseknek nincs, vagy legalábbis különbözőképpen vagyunk képesek hallani, illetve látni ugyanazt.

Nyilvánvalónak látszik, hogy az anzelmi megértés (intelligere) is hasonló akcentust mutat, melyre később mint kulcskérdésre vissza kell térnünk.

Föltűnhet már itt, hogy Gaunilo a „mindennél nagyobb” (*omnibus maius*) kifejezést használja az anzelmi „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” helyett, értelmetlen szinonimaként. Erre a vaskos félreértésre még szintén visszatérünk (9. pont).

6. Gaunilo azt állítja, hogy amit Anzelm elmondott, annak alapján lehetséges volna demonstrálni az elveszettnek hitt legtökéletesebb, legcsodálatosabb, leggazdagabb sziget létezését is, csupán ezen kiváló tulajdonságok szuperlatívuszaival, hiszen ennek a szigetnek a tökéletességéhez is éppúgy hozzátartozik, hogy léteznie kell, mint az anzelmi kifejezéshez, mert különben minden létező legnyomoruságosabb sziget is felülmúlhatná tökéletességben. Aki pedig egy ilyen csodálatos sziget létezését így akarná bizonyítani – mondja Gaunilo –, arról azt hinném, hogy tréfálgozik csupán (6. ellenvetés).

Anzelm persze egyáltalán nem tekinti ezt tréfálgozásnak, hanem lényegében újrafogalmazza, amit az előző ellenvetés kapcsán már hallottunk (5. válasz vége és a 6. válasz).

Érdemes fölfigyelnünk arra, hogy Anzelm újfent kifejti, hogy aki mégis képes Istent (aminél nagyobb nem gondolható el) nemlétezőnek gondolni, az tulajdonképpen nem azt gondolja el, amiről szó van, hanem valami egészen mást, mert ha helyesen gondolná el, azaz valóban meg is értené a hallottakat, akkor ez nem fordulhatna elő vele.

Érdemes figyelemmel lennünk a „Hogyha valamilyen módon az is megérthető, ami valótlan, ez viszont a megértésnek csak egyik esetét jelenti, nem pedig valamennyit” passzusra is, amely újfent az előző pontban mondottakat támasztja alá és visszautal a második pontban már elhangzottakra.

7. Egy, az eddigiekhez képest új típusú ellenvetést találhatunk a 7. részben. Itt Gaunilo azt mond-

ja, hogy még akkor is, ha a „minden elgondolható-nál nagyobb valami” egzisztenciájának szükségszerűségét tökéletesen bizonyítottnak tekintenénk, akkor is képesek lennénk azt gondolni róla (cogitare), hogy nem is létezik.

Azt javasolja, hogy helyesebb volna úgy fogalmazni, hogy képtelenek vagyunk értelmünkkel felfogni (non possit intelligi), hogy nem létezik, sőt ennek a pusztán lehetőségét sem, mivel ami hamis, az számunkra legfőljebb elgondolható (possit cogitari), nem pedig értelemmel felfogható. Gaunilo saját létezését hozza fel példának, azaz, hogy képes ugyan arra, hogy saját nemlétét elgondolja, noha meglehetősen bizonyos az ellenkezőjében. Akkor ez miért ne lenne lehetséges ugyanúgy a minden elgondolható-nál nagyobbal kapcsolatban is? Mindamellett, hogy saját magát nemlétezőként is minden további nélkül elgondolhatja ugyan, igencsak értetlenül áll eme gondolata mellett és arra jut, hogy talán nem is gondolhatja el igazán saját nemlétezését. Ekkor viszont a „nem is lehet elgondolni nemlétezőnek” kijelentés már nemcsak Isten sajátja lenne. Ez egyben már a nyolcadik ellenvetéshez vezet.

Emlékezzünk rá, hogy Anzelm már az első problémánál azt mondta, hogy a „felfoghatatlan” nevet is csak akkor adhatjuk valaminek, ha valamennyire felfogjuk, hogy ilyen és hogy magát a tagadást sem képzelhetjük el anélkül, hogy bizonyos értelemben felfognánk azt, amit tagadunk.

Tovább folytatva megint csak oda jutunk, hogy aki azt gondolja el „aminél nem gondolható nagyobb”, az nem gondol arra, hogy lehet nemlétező az elgondolt valami, hanem igenis, hogy nem lehet.

(Quare qui cogitat quo maius non possit cogitari: non cogitat, quod possit, sed quod non possit non esse.)⁵²

Ha pedig mégis lehet nemlétező, akkor az más, mint amit elgondolt. (Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quidquid non esse potest, non est quod cogitat.) (Uo.)

Lényegében ugyanez megtalálható a harmadik válaszban is. Az eddigieket tulajdonképpen tekinthetjük a „nemlétezőnek elgondolhatatlanság” egyik fajta magyarázatának, azaz, hogy az emberi elme maga képtelen rá, hogy ezt a valamit nemlétezőnek gondolja. Most azonban ide vehetünk egy **másik fajta magyarázatot, ami az elgondolt valamit magát tekinti egynek és oszthatatlannak, időtlennek, mindig és mindenütt teljes egészében jelenlévőnek, ezáltal pedig minden gondolati, fogalmi szétbonthatóságtól eleve mentesnek és így nemlétezőnek és elgondolhatatlannak.**

„Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. At quo maius nequit cogitari: si est, non potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.”⁵³

Istennek tér és idő korlátaitól való mentességéről, tökéletes egyszerűségéről és egységéről a XIV, XVIII, XIX. fejezetek is szólnak még.

Így tehát sem maga az „aminél nagyobb nem lehetséges elgondolni” nem mutat lehetőséget arra, hogy nemlétező lehessen, sem pedig elménk nem képes azt ilyenek fölfogni.

Kérdés, hogy mi van, ha a gondolatot megfordítjuk és azt mondjuk, hogy Anzelm az előbb nem azt bizonyította, hogy az, aminél nagyobb nem gondolható el, nemlétező nem lehet, mert „semper et ubique totum” jelen van, hanem, hogy ezt az omnip-

raesentia-t okolta meg azzal, hogy nem is gondolható el nemlétezőnek?

Úgy tűnik, hogy itt Anzelm mégis és közvetlenül is támaszkodott a **Monologion XXII. és XXIII. fejezeteire**, ahol az **omnipraesentia** kérdését részletesebben is kifejtette (ld. ott).

8. Továbbra is ehhez kapcsolódunk, de most szorosabban csak a „**cogitare**” és az „**intelligere**” kérdéséhez, ahhoz, ami a 7. pontban már elhangzott.

Anzelm úgy érvel a 4. válaszban, hogy mégis csak jobb megmaradni a „nem elgondolható” kifejezésnél, hiszen máskülönben épp Gaunilo lenne az, aki semmilyen létezőt sem lenne képes nemlétezőnek gondolni, és így tényleg nemcsak Isten sajátja lenne, hogy nem lehet nemlétezőnek felfogni. Épp az a fontos, hogy azok a létezők, amelyeknek egyáltalán nem vitatjuk a létezését, nem foghatók fel ugyanakkor nemlétezőnek is – hiszen mindvégig azt tudjuk róluk, hogy léteznek, addig minden további nélkül el lehet őket gondolni nemlétezőknek, akár, mert egykor nem voltak, akár, mert egyszer majd nem lesznek. Ez alól azonban épp az, „aminél nagyobb nem gondolható el”, kivétel. Minden más azonos marad önmagával, még ha nemlétezőként gondoljuk is el. A nemlétezőnek elgondolt „Isten” azonban nem a szóban forgó Isten többé.

Lehet a létezését tudni valaminek és ugyanakkor elgondolni nemlétezését, de nem lehet létezést is és nemlétezést is egyszerre gondolni valamiről. Az előbbi fordítottja szintén lehetséges. A fenti megkülönböztetés ugyancsak kulcs ahhoz, hogy Anzelm gondolatmenetét megérthessük.

„Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias, intelliget nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est prae-

ter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse.”⁵⁴

9. Gaunilo az érvelést egészében is elveti arról a már ismert állásponttól, hogy még a „mindennél nagyobb”-ról is előbb szükséges bizonyítani, hogy a valóságban is létezik, ahhoz, hogy elmondhassuk a legnagyobbnak (5. ellenvetés).

Anzelm 5. válasza tulajdonképpen csak azt veti Gaunilo szemére, hogy ő nem is azt mondta, hogy „mindennél nagyobb”, és hogy ez nem is helyettesítheti az eredeti kifejezést. A Gaunilo által említett külön bizonyítékra csak akkor lenne szükség – mondja Anzelm –, amikor valamit mindennél nagyobbak állítanánk, nem pedig, amikor „az, aminél nagyobb nem gondolható el” kifejezésről van szó.

10. Végül Gaunilo a mű többi részét igen hasznosnak és jószándékúnak nevezi és a bevezető részeket is nagyobb elismerés illeti majd – mondja –, ha meggyőzőbb lesz érvelésük.

Anzelm viszont remélve, hogy az eddigi érvelés meggyőző volt, még egyszer megerősíti, hogy „Az, aminél nagyobb nem gondolható el, szükségszerűen azonos azzal, amit az isteni lényegről hinnünk kell”.

(Necesse igitur est „quo maius cogitari non potest” esse quidquid de divina essentia credi oportet.)⁵⁵

A Gauniloval folytatott vita alapos végiggondolásával valóban az érv szinte minden olyan „gyengesége” meglelhető, amelyekben a későbbi kritikák megkapaszkodhattak. Szt. Tamás, az első igen nagy „súlyú” kritikus azon túl, hogy – nem elsőként – a bizonyítandó valami létezésének meg nem engedhető előfeltevését állapítja meg Anzelm érvében, kétségtelenül joggal állítja, hogy az anzelmi kifejezés

önmagában még nem adekvát, helyes leírása a keresztény Istennek.

Kant felfogása az egzisztenciális állításokról közismert. Azt sem kell külön hangsúlyoznunk, hogy az úgynevezett „grammatikai értelemben vett predikációelmélet” mennyire tarthatatlan és nem is gondolom, hogy célravezető Anzelm felfogását ezzel a címkével ellátni.

Amikor Anzelm azon soraihoz értünk, ahol annak kapcsán, hogy az esztelen miképpen gondolhatja azt, amit valójában nem is lehetne elgondolni, azt találtuk, hogy csakis úgy, ha **nem egyféleképpen lehetséges valamit elgondolni. Sőt, úgy tűnik, hogy az egyik módja az elgondolásnak eleve közelebb áll az igazsághoz, mint a másik.** Mintha az utóbbi, mivel ab ovo igazságot hordozó, fennállása esetén kényszerítő erejű is lenne.

Erre a problémára nézzük meg a Monologion IX. és X. fejezeteit.

Varietates loquendi (Monologion és Proslogion)

Anzelm a Monologion első fejezeteinek istenérvláncolatai után a hetedik-nyolcadik fejezetben a *semmiből teremtés* problémájához érkezik. Először is, mondja, azon kellett elgondolkoznia, hogy milyen értelemben állítható az, hogy a dolgok látrejöttük előtt semmi voltak, amikor a józan ész szabályai szerint **semmi módon nem keletkezhet valami valami által, ha nem előzi meg ezt a létrehozó gondolatában (in facientis ratione) meglévő, a létrehozandó dologra vonatkozó valami, például: minta (exemplum) forma, képmás (similitudo) vagy szabály (regula).** A Teremtő gondolatában is megvolt tehát,

hogy a dolgok mik, milyenek és milyen módon legyenek majd. Egyrészt semmi volt tehát minden teremtetett dolog olyan értelemben, hogy nem volt az, ami most és nem volt semmi, amiből keletkezhetett volna. Másrészt nem semmi volt a „létrehozó tervét illetően, amely által és amely szerint létrejöttek”. (quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.)

Mivel már a Teremtés könyvéből jól tudjuk, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtetett, nincs abban semmi különös, hogy vice versa: Teremtőnk is ember módjára, sőt mesteremberként tervez és „végez”, ráadásul per definitionem a leginkább „mesterségébe vágó mű” (opus suae artis) maga a Teremtés. Így a Teremtő is, miként a mesterember, megfogalmazza (megbeszéli, kimondja) magában (apud se dicit, intra se dicit) azt, amit létre akar hozni. Az a gondolkodás, amely megelőzi a létrehozást, nem egyéb, mint a „dolgokról való beszéd” (rerum locutio) egyik kitüntetett formája, nevezetesen az, amikor „maguk a jövőbeli vagy már létező dolgok az elgondolás ereje által szellemünkben megjelennek”. (res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur.)

Ez a szellemi vagy gondolkodásbéli beszéd (*locutio mentis, locutio rationis*) pedig pontosan annyit jelent, hogy valami a megfogalmazás (fogalom = *conceptio*) során mintegy megfogán (*conceptio* = fogán/tat/ás) szellemünkben (*conceptio mentis*). A szellem „alkotóereje” az, amivel valamit megfogalmazunk, kigondolunk, megszerkesztünk vagy éppen elménkbe fogadunk.

Ez a fajta „szellemi beszéd” azonban egészen más, mint amikor pusztán a „dolgokat megjelölő hangorról” (*voces rerum significativae*) van szó.

Anzelm az „ember” példáján keresztül világítja meg a különféle „beszédmódokat”. Az első mód az, amikor az „ember” szó érzékelhető alkotóelemeit, a jeleket, akár mint hangokat, akár mint valami más, a testi érzékszervek számára is hozzáférhető valamiket (például tintanyomok egy papírlapon, véset egy kővön stb.) megformálva, azaz *érzéki jelekkel, érzéki módon használva őket, (signis sensibilibus sensibiliter utendo)* jelölöm meg (significo) azt, hogy „ember”. A második mód, amikor ugyanezekkel a jelekkel, amelyek egyébként külsőleg (kimondva) érzékelhetőek lennének (quae foris sensibilia sunt) magamban, nem érzéki módon gondolva őket (*insensibiliter cogitando*) formálom meg ugyanezt. A harmadik mód viszont valami egészen más minősége a „beszédnek”. Ez az a mód, amikor jeleket semmilyen előbb említett módon nem használva, a dolgokat magukat (*res ipsas*) belül a szellemünkben kimondva (*intus in nostra mente dicendo*), akár testi képük felidézésével (*corporum imaginatione*), akár maguknak a dolgoknak különbözőségük szerinti *ratio*-jának (lényegének, esszenciájának) megfogalmazásával (*rationis intellectu*) ragadom meg.

Az első módon tehát mondom, from azt, hogy „ember” (homo). A másodikon úgymond ugyanezeket a jeleket csak gondolom, ami olyasmi, mintha azt mondanám, hogy a „fülemben cseng a dallama” vagy a „számon van a neve” stb. Eközben mintegy belülről érzékelem a fölcsendülőt, a láthatót vagy éppen a tapinthatót.

A harmadik mód igencsak különbözik az előbbiektől. Anzelm illusztrációja szerint az „emberre magára” ezen a módon is kétféleképpen gondolhatunk.

Egyrészt úgy, hogy az elgondolás során megjelenik elménkben egy (nagyon is konkrét) ember ér-

zéki képe, mint ahogyan ha azt mondom valakinek, hogy „oroszlán”, akkor föltehetően megjelenik elméjében egy állat képe, ami ha valóban oroszláné, bizonyosan nagyon hasonlít egy „Elza nevű oroszlán”-ra. (Egyáltalán nem szükségszerű, hogy ez a kép bármelyik (konkrét) oroszlán képe legyen, hiszen lehetséges, hogy az illető, aki hallja és meg is érti azt, hogy „oroszlán”, csak különféle oroszlánokat vagy róluk készült képeket, rajzokat, netán szobrokat látott, de egyiknek a neve sem vált ismertté előtte.)

Másrészt úgy is gondolhatok az emberre, hogy például éppen Boëthius Porphyrios Eisagógé-jához írott kommentárját latinul olvasva, amikor ahhoz az arisztotelészi mondathoz érek, hogy „*homo est animal rationale mortale*” (az ember halandó eszes állat), akkor ezt a mondatot megértem és úgy fogom föl, mint az ember *ratio*-ját, lényegének, esszenciájának egyértelmű definícióját. Vagy más példa: „idősebbik lányom”-at minden(ki) mástól egyértelműen és határozottan meg tudom különböztetni valamilyen, az előbbi mintára megalkotott meghatározással. Az is nyilvánvaló, hogy „idősebbik lányom” érzéki képét (arcát, mozgását, hangját stb.) ha felidézem, akkor sem tévesztem többé össze senki mással. Mindkét esetben tehát valamiképpen „öt magát” vagyok képes elmémmel megragadni, azaz elgondolni. Ha ugyanis rákérdezek arra, hogy mit (kit) is gondoltam el valójában, akkor erre csak azt válaszolhatom, hogy az „idősebbik lányom”-at.

Ha ezen a ponton máris olyan, nagyon is helyénvaló aggályaink támadnának az említett példák-
kal kapcsolatban, hogy „az ember, mint halandó eszes állat”, az *egész emberi nem* megjelölése, az „idősebbik lányom” viszont egy *konkrét embert*, egy *individuumot* jelöl csupán, vagy: hogyan is értelme-

zendő mindez az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” – kétségtelenül mindkettőtől különbözni látszó – kifejezésre? – akkor nagyon is jó helyen akadtunk fönn.

Nem másról van itt szó, mint az *universale-problémáról*,⁵⁶ azaz arról, hogy milyen ontológiai státust tulajdonítunk az általános fogalmaknak az alájuk tartozó individuumokhoz képest.

Anzelm, ha nem is túlzó, de határozottan realista, aki szerint az „universalis essentia” és mondjuk egy ennek megfelelő érzéki kép (imago) az elménk számára ugyanolyan realitású valami, mint maga a szóban forgó dolog. Ezért mondja, hogy mindkét esetben (imago, universalis essentia) valamiképpen a dolgot magát (rem ipsam) „mondja ki” elménk.

Nála az „universalis essentia” (például az ember, mint halandó eszes állat) is önálló valami (res),⁵⁷ sőt az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet”-et – mivel a harmadik moduszban is előfordulhat – valamiképpen szintén „res”-nek kell tekintenünk, különben nem lehetne intellectio tárgya.

Innen már csak egy kis lépés azt megkérdeznünk, hogy akkor mit is értünk azon, hogy a dolog maga, mi is az, amit elménk képes megragadni, megérteni, amikor valamit (helyesen!) elgondol? Mi mások lennének a dolgok, mint amik mindig is voltak, ami létrejöttük (a Teremtés) előtt és után is változatlan velük kapcsolatban. Ami által azok, amik, és ami által annak ismerjük meg őket, amik.⁵⁸

Nem más ez, mint a Világot létrehozó Isten teremő gondolata, „belső beszéde”, a „logosz” a „verbum”, amely persze *Isten Igéjeként*, dogmatikailag mint az emberré lett Isten, a *megváltó Krisztus örök*

isteni hűposztaszisza, egylényegű Istennel. A János evangélium nyitó sorai pontosan erről szólnak.⁵⁹

A *logosz* kétségtelenül az egyik legtúlterheltebb görög eredetű filozófiai terminus. Ha felütjük a görög szótárt, azt találjuk, hogy egyaránt jelenti a kimondott gondolatot és a *beszédet* általában, de annak tárgyát és tartalmát, igazságát is. Jelenthet észet, értelmet, fogalmat, gondolkodóképességet stb., de parancsot és rendeletet, sőt meghatározást, alapelvet is. *Hérakleitosz*nál a *logosz*, mint minden változás mértéke, a világ keletkezését szabályozó, mindenben közös, egyetlen isteni törvény. *Platón*nál inkább az ideák bennünk lévő vetülete. A görögül író Krisztus-kortárs alexandriai zsidó filozófusnál, *Philón*nál (Kr. e. 25 - Kr. u. 40) a *logosz* már igazi *közvetítő Isten és a világ között*. A *logosz a világ princípiuma*, éltető ereje, *világlélek*, *Isten egyszülött Fia*, *második Isten*, *isteni bölcsesség és okosság*, egyszóval mindaz (személyes és személytelen), *ami által Isten a világot teremtette*. Bár nem csak *Philón*nál, hanem a korakeresztény himnuszokban is megtalálható számos hasonló *logosz-értelmezés*, mégsem valószínű, hogy közvetlenül ezekből kerülhetett át az „epheszoszi bölcs” immáron alaposan módosult gondolata János evangéliumába. Sokkal valószínűbb, hogy csak később, már újplatonikus és sztoikus elemekkel is gazdagodva, az egyházatyák működése során ötvöződik egyé az eredetileg nagyon is eltérő két tartalom. Az egyházatyák műveinek (különösen az apologéták esetén) visszatérő fejezete volt a *logosz-teológia*, sőt a *logosz-misztika* (*Órigenész*).

Az *Anzelm* által említett három *beszédvariáns* (*varietates loquendi*) közül a harmadiknak a szavai (*verba*) — amennyiben nem ismeretlen dolgokra vonatkoznak —, mondja *Anzelm*, természetes (eredetű) szavak (*verba naturalia*) és minden népnél

ugyanazok (apud omnes gentes sunt eadem). Bár minden más „szó” ezeknek megfelelően, ezek szerint „feltalált” (propter haec sunt inventa), mégis, ahol az előbbi nincs jelen, ott semmi más szó nem segít, ahol pedig jelen van, ott minden más fölösleges a dolog megértéséhez.

Mint láttuk, a harmadik beszédvariánst, illetve gondolkodási moduszt az jellemzi, hogy elménk vagy a szóban forgó dolog érzéki képét (imago) jeleníti meg (imaginatio) vagy pedig általános lényegét (universalis essentia) érti meg, fogja föl (intellectio). Mindkettőnek a tartalmát a fenti logosz-olvasat értelmében, mint a dolgot magát (rem ipsam) kell tekintenünk. A másik két modusz jeleket (signa) használ (significatio) és akkor helyes, igaz, ha a harmadik modusszal együttjár, azaz, ha tartalma érvényesség, igazság, valóság, logosz.

A logosz tehát ebben a kontextusban mint a világ igazságának „nehézkedése”, mindenképpen a harmadik modusz, a megértés felé kell hogy hajtsa szükségképpen jelek között hánykódó elménket.⁶⁰

A gondolkodás és beszéd fent említett három variánsa nem azt jelenti, hogy ezek függetleníthetők is egymástól, hanem azt, hogy különböző minőségei ugyanakkor, miként a hallásnak például a közönséges hallás és a zenei hallás. Nota bene: a „közönséges hallás” teljes birtokában lévő „makkegészséges botfülű” is oly gyakran állítja a koncert után, hogy magát a művet (rem ipsam) hallotta, ezt azonban a „muzsikusok” vitatják.

Bár az itt még mindig csak részben kimerített Monologion-fejezet láthatóan igen jó kiindulási alapot jelenthetne szerzőnkénél a logosz-teológián alapuló nyelvfilozófiai vizsgálódásokra is, térjünk vissza eredeti problémánkhoz, azaz az ontológiai istenérv mibenlétéhez. Miután azt mondhatjuk, hogy

megértésről, jól megértésről (*bene intelligere*) csak a fent említett harmadik moduszban beszélhetünk, nyilvánvaló, hogy ezt kéri számon (illetve nagyon is éleselméjűen föltételezi) Anzelm akkor, amikor azt mondja, hogy „aki ezt jól megérti” (*quod qui bene intelligit*), illetve, amikor azt mondja, hogy amennyiben valamit megértünk, az jelen is van az értelmünkben. (*Quidquid intelligitur in intellectu est.*) Istennel kapcsolatban kétségtelenül nem jöhet számításba az elgondolás azon verziója, amikor egy érzéki kép (*imago*) a harmadik modusz formája (*imaginatio*), hanem csak az, amikor valamilyen *intelligibilitás*ról (értelemmel belátható, felfogható), nyilvánvalóságról, igazságról van szó (*intellectio*). Az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” az anzelmi „nagyobb” értelmezése szerint kétségtelenül *intelligibilis* korrelációban van saját létezésével, mégpedig olyan értelemben, hogy ha nemlétezése bármilyen módon is elgondolható lenne, akkor azon nyomban nem azt gondolnánk el, ami a dolog maga (*quod res est*), hanem valami mást.

Anzelm olyasminek a belátását kéri tőlünk, amivel kapcsolatban a nemlétezés egyáltalán szóba sem hozható, még tagadásként sem. Egyszerűen azért, mert nem lehet köze hozzá!

Létezését nem is argumentáljuk igazán (tulajdonképpen nincs is mihez képest, hiszen ő maga lenne a lét, minden létállítások alapja), hanem sokkal inkább „értelmileg felmutatjuk”, elgondoljuk és elgondoltatjuk. Azt elgondolni ugyanis, hogy az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” nem létezik, az említett logosz-kontextusú gondolkodási moduszok szerint annyi, mint a szóban forgó valami igazságát (valóságát) nem fölfogni, azaz nem a „dolgot magát” gondolni. Ugyanis egy nemlétezőnek elgondolható „Isten” nem nagyon lehet az *igaz Isten*

és mint ilyen, eleve fikció. Amiről eleve tudjuk, hogy fikció, azt semmiképpen sem ildomos „felmutatni” ott, ahol a „per definitionem nem fikció”-ról van szó. Ha tehát elménkben az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” Anzelm minden erőfeszítése ellenére nemlétezőnek elgondolható marad, akkor nagyon is valószínű, hogy intellektusunk, a szent szerdétől eltérően, igencsak nem logosz alapon van „esszenciákkal bebútorozva”.

Az anzelmi ontológiai istenérv egy olyan relációt demonstrál (mutat fel) az intelligibilitás világában, ami logikai szerkezetét illetően majdnem annyira „bagatell”, mint hogy „van igazság” (mert különben ennek tagadása sem lehetne igaz), vagy méginkább, hogy a „létező van” és így vele kapcsolatban minden ellenkező állítás értelmetlen.

Anzelm filozófusi érdeme, hogy igyekszik „értelmileg rámutatni” egy olyan *essentia*-ra (márpedig az esszenciák – intellektus dolga) és ezt kétségtelenül korrekt módon teszi az „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet” segítségével – , *amely per definitionem létező*.

Teológusi bölcsessége abban áll, hogy azt is megtudhatjuk, hogy mindezt nem is igazán „tudhatjuk”. Nem is azért kell létezőnek mondanunk, mert egyértelműen és kétséget kizáróan „végre” megtudtuk róla, hiszen mint a XV. fejezetben mondja „valami nagyobb vagy mindannál, ami elgondolható”, hanem, mert mindig is tudtuk, mindig is birtokában kellett hogy legyünk a világ teremtése óta, hiszen a Teremtő első szava – az ószövetségi „legyen!” (fiat) – óta minden szavunk, ha igaz, az övéhez „igazodik”.

QUOD QUI BENE NON INTELLIGIT LICET NON DEO SED ANZELMO ABEST.

Jegyzetek a Tanulmányhoz

1. Az 1033-as esztendő (Krisztus halálának ezredik évfordulója) az utolsó nagy éhínség, az ezredévi apokalipszis egyik záró jelenete 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 milleneumra várt világvégét. A normannok letelepednek, a magyarok felveszik a keresztiséget, a szaracénokat is sikerül távol tartani, lassú fejlődés kezdődik. Anyagi és szellemi kincseik révén a túlélés bárkái voltak a nehéz időkben a kolostorok.
2. Igen kiterjedt levelezése életművével vetekszik, legalábbis ami a terjedelmet illeti. A Schmitt-féle összkiadás III-IV-V. köteteit szinte teljesen kitöltik! Ezek a ragyogó stílusú, gyakran meditációs mélységű és szépségű levelek amellest, hogy Anzelm személyiségéről, családi kapcsolatairól (például 54, 55, 111, 134, 268, 309. számúak) tudósítanak, egyben páratlan értékű történeti és egyháztörténeti források is. Bennük a kor szinte valamennyi fontos egyházi és világi méltósága – az angol királyoktól az egyházi előljárók és tudósokon át egészen a pápákig – közvetve vagy közvetlenül érintett.
3. Lanfrancus (kb. 1010-1089), akiről mint egyházi méltóságról is említést kell tennünk, lombardiai származású volt. Páviában és Bolognában tanult. A bencés rendbe lépett és Bec-ben az újonnan alapított kolostori iskolának 20 éven át a vezetője volt (1042-1062). Ez idő alatt tett szert az iskola a Tour-ban működőhöz hasonló hírnévre és vált egyben annak egyik fontos szellemi ellensúlyává is. Míg ott Berengarius a dialektikusok élén a „per omnia ad dialecticam fugere” elvével mindent – még az Oltáriszentség misztériumát is – a dialektika kése alá vetett és kétségbe vonta, hogy a consec-

ratio során a kenyér és a bor valóban Krisztus testévé és vérévé változna, hiszen a pusztán akcideniciákat érintő változások nem eredményezhetnek szubszanciális változást, azaz átlényegülést, addig itt Lanfrancus a dialektika és a filozófia „óvatosabb” használatát, mindenekelőtt a hittitkok tiszteltetésben tartását hirdette. Véleménye szerint így a filozófia sokat segíthet a hit igazolásában is. Álláspontjával mérsékelte az antidialektikusok szintén szélsőséges felfogását, mely szerint az emberi tudományok eredendő fogyatékoságuk folytán egyáltalán nem is használhatóak a hit dolgaiban, következésképpen ezen területről száműzendők. Fő előharcosuk a remetéből ostiai püspökké lett szent, Petrus Damianus (1007-1072) volt.

4. Neque enim quero intelligere ut credam sed credo ut intelligam (Proslogion c. 1, Schmitt 100. o.).
5. Miért lett Isten emberré?
6. Ennek a dialógusnak értő kommentárjait találhatjuk D. P. Henrynél (ld. Irodalom).
7. Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis (De veritate c. 11.).
8. Külön magyarázatot érdemelne Anzelmnél az igazság-fogalom sűrű kapcsolata a „debere” (kénytelen, kell, tartozik) igével.
9. Az Anzelmre vonatkozó szakirodalomnak jóval több mint a fele csak az ontológiai istenérvvvel foglalkozik, ráadásul döntő többségük csak a Proslogion II. fejezetét tekinti igazán releváns szöveghelynek.
10. A „posteriori” és a „priori” (megelőző ismeret, tapasztalattól föltételező, illetve megelőző ismeretet nem föltételező).
11. A következő rész rövidített és módosított változata egy Anzelmről készülő nagyobb tanulmány hasonló című fejezetének. (A szerző.)
12. *Saint Anselm Basic Writings*. LaSalle, Illinois 1968. (2. ed.)
13. Közismert, hogy az úgynevezett „ontológiai istenbizonyítékot” maga Kant is a descartes-iként, ám Leibniz vagy még inkább Wolff illetve Baumgarten átiratában ismerte, bírálta és csak azóta hívnak így minden hasonló érvelést.
14. Csak néhány újabb írásra hívnám itt fel a figyelmet, természetesen a teljesség igénye nélkül:
Bakk Miklós: „Ontológiai istenérv és objektivitás.” In: *Ember és Világ* (Tanulmányok a hitről) Kriterion, Bukarest 1986, 92-109. o.

Klima Gyula: „Szent Anzelm és az ontológiai istenérv – Részletek Szent Anzelm Proslogionjából.” *Világosság*, 1983. 12, Melléklet.

Bolberitz Pál: *ISTEN, EMBER, VALLÁS a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében*. Ecclesia, Budapest 1981, 40-42. o.

Altrichter Ferenc: „Fogalom és lét: Logikai út istenhez?” *Világosság*, 1970. 6, 327-334. és 1971. 11, 649-656. o. (ld. még: Irodalom.)

Altrichter Ferenc: „Fogalom és lét: Logikai zsákutca istenhez.” *Világosság*, 1971. 11, 649-656. o.

Turay Alfréd: Az ontológiai istenérv. In: Köszöntő Nyíri Tamás 70. születésnapjára, Budapest 1990. 431-439. o.

Turay Alfréd: Istent kereső filozófusok, Szent István Társulat, Budapest 1990.

15. „Liber apologeticus”-ként a később részletesen is bemutatott anzelmi válaszokat (Quid ad haec respondeat) szoktuk emlegetni, csakúgy, mint Gaunilo kritikáját „Liber pro insipiente” címmel. Egyes kiadásokban ilyen címeken is találjuk meg őket. (A szerző megjegyzése.)
16. Altrichter Ferenc: „Fogalom és lét: Logikai út istenhez?”, *Világosság*, 1970. 6, 327-334. o.
17. Vö. a Monologion nyitó fejezeteit illetve a vonatkozó megjegyzést (aposteriori).
18. Még egy olyan jelentős és tekintélyes szerző, mint Etienne Gilson, a Proslogion istenbizonyításáról írva sem tesz érdemleges említést a harmadik fejezetben találhatóakról. Vö. Etienne Gilson: *History of Christian Philosophy in Middle Ages*. New York 1955, 132. sk. o.
19. Az álláspont első és legfontosabb képviselőjének Norman Malcolm és Charles Hartshorne tekinthetők. Mindketten érvényes modális argumentumot látnak a harmadik fejezetben. Vö. többek között: Norman Malcolm: „Anselm’s Ontological Arguments”, in *Philosophical Review*, 69(1960) 41-62. és Charles Hartshorne: „What did Anselm Discover?” in *Union Seminary Quarterly Review*, 7(1961) 471-473. Már a Malcolm cikk címében szereplő többesszám is jelzi, hogy a szerző nemcsak egy anzelmi ontológiai argumentumról kíván szólni (ld. még: Irodalom illetve Wainwright annotált bibliográfiája).
20. Barth. (1931)
21. Stolz A. (1933, 1934, 1935, 1937)
22. Vö. a Proslogion Bevezetésével.

23. A modális, azaz a lehetséges és a szükségszerű fogalmával operáló, későbbi ontológiai istenérvek egyik előképe Leibniz-nél található, de később a XX. században Malcolm és Hartshorn érvelésén kívül főleg angolszász filozófusoktól is igen sok modális anzelmi ontológiai istenérv-rekonstrukció született. (Részletesebben ld. Wainwright annotált bibliográfiájában.)
24. Klima (1983) 5-6. o.
25. Vö. Anselm von Canterbury: Proslogion (Lat-Deutsch ausg.) Stuttgart 1962. ed. F. S. Schmitt. Vorwort p. 12.
26. A Proslogion IV. fejezetének vége felé. (Később részletesen vizsgáljuk.)
27. E feladat elvégzése azonban már messze túllépné jelen tanulmány kereteit; itt csak néhány lényeges kérdés felvetésére vállalkozhatunk.
28. Proslogion: Bevezetés.
29. Ugyanott.
30. Proslogion II. fejezet.
31. Vö. XIII. és LII. zsoltár.
32. A „nagyobb” (maius) kifejezést Anselm természetesen kvalitatív értelemben használja, tehát jobbat, kiválóbbat, tökéletesebbet kell értenünk alatta.
33. Az itteni érvelések szillogizmusainak rekonstrukcióját megtalálhatjuk Klima Gyula (1983) már említett tanulmányában.
34. Ld. uo.
35. „ felfogta azt, ami Isten ” Semmiképpen sem úgy értendő, hogy bárki is megérthetné és felfoghatná Istent magát, aki az emberi elme számára egészében megragadhatatlan és felfoghatatlan, hanem, hogy megért valamit, ami Isten, amire ha rákérdezek, hogy mi az, azt kell válaszolnia: Isten. Például ha azt mondom valamiről, hogy mindenható (omnipotens) vagy azt, hogy mindentudó (omnisciens) vagy, hogy mindenütt jelenlévő (omnipraesens), akkor ha felteszem a kérdést, hogy mi az, ami (vagy ki az, aki) például mindenható, csak azt válaszolhatom rá, hogy Isten. Isten attribútumainak száma ugyan végtelen, de mindegyik pontosan és elégségesen őt magát jelöli meg, csak róla állítható, tehát csak róla igaz. Egy korábbi fordítás (in: Klima (1983)) a „megérti, hogy valójában micsoda az Isten” kifejezéssel talán a fent említett félreértésre könnyebben adhat alapot. Véleményemet a XV. fejezet „valami nagyobb vagy mindannál, ami elgondolható” kifejezése is alátámasztja (ld. ott).

36. Az érv középkori történetét, forrásszövegek alapján igen jól nyomom követhetjük Daniels (1909) és Grünwald (1907) alapján. Újkori történetéről többek között Henrich (1960) Hick & McGill (szerk. 1967), valamint Plantinga (szerk. 1965) adhatnak támpontokat (ld. még Irodalom).
37. Kant: A tiszta ész kritikája. *Fil. Írók Tára IX. Budapest.* Franklin-Társulat 1913/1981. 386-388. o.
38. Schmitt I. 125-129. o.
39. Schmitt I. 130-139. o.
40. Uo. 127. o.
41. Uo. 127. o.
42. Schmitt I. 130. o. itt: 1. válasz: Ezzel szemben én azt állítom ... amire te következtetsz.
43. Schmitt I. 125. o. itt: 2. ellenvetés. Arra az állításra ... ugyanúgy felfogom.
44. Schmitt I. 132. o. itt: 1. válasz: Most figyelj rám ... Mi világosabb ennél.
45. Schmitt I. 132. o. itt: 1. válasz: Mindez ugyanis ... amit fenntebb kifejtettünk.
46. Róm. 1, 20.
47. Schmitt I. 138. o. itt: 8. válasz: Aki tehát tagadja ... nem gondolható el nagyobb.
48. Schmitt I. 126. o. itt: 2. ellenvetés: Másrészt ... Kétségbe vonja vagy tagadja.
49. Schmitt I. 136. o. itt: 7. válasz: Éppen ezért ... fogalma sincs.
50. Augustinus: Tract. in Joh. I, n 16. PL. 35, 1387.
51. Schmitt I. 128. o. itt: 5. ellenvetés.
52. Schmitt I. 138. o. itt: 9. válasz: Aki tehát ... nem lehet nemlétező.
53. Schmitt I. 131-132. o. itt: 1. válasz: Minden, ami részekből áll mindenütt egészében létezik.
54. Schmitt I. 134. o. itt: 4. válasz: Aki felfogja amíg létezik.
55. Schmitt I. 139. o. itt: 10. válasz vége.
56. Röviden: Ami több dologról is igaz módon állítható, az általános, például az, hogy: ember. (Vö. Arist: De interpretatione c. 7; 17a39.) Kérdés, hogy ez ugyanúgy reális valami-e, mint amiről állítjuk vagy pedig csupán nyelvi-gondolati képződmény, esetleg pusztán szó? Vagy még pontosabban: a genus (nem) és a species (faj) valóságos, avagy pusztán gondolati, illetve nyelvi valami-e? Ha az előbbi, akkor test-e vagy nem illetve a dologban magában vagy attól függetlenül létezik-e? (Vö. Porphyrios: Isagoge, ed. A Busse: Comm in Arist. Graeca Bd. 4,s.1,Z.9-11.) Egyik felfogás szerint az ál-

PROSLOGION II.

Quod vere sit deus.

Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia „dixit insipiens in corde suo: non est deus”? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

PROSLOGION III.

Quod non possit cogitari non esse.

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest.

Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque „dixit insipiens in corde suo: non est deus”, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

PROSLOGION IV.

Quomodo insipiens dixit in corde, quod cogitari non potest.

Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde quia cogitare non po-

tuit: non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.

Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminare, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

MONOLOGION 9

Quod ea quae facta sunt de nihilo,
non nihil erant, antequam fierent, quantum ad
rationem facientis.

Verum videor mihi videre quiddam, quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea quae facta sunt, antequam fierent, dici possint fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationaliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive aptius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent.

Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non

tamen nihil erant quantum ad rationem facientis,
per quam et secundum quam fierent.

MONOLOGION 10

Quod illa ratio sit quaedam rerum locutio, sicut
faber prius apud se dicit, quod facturus est.

Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res
creandas praecedebat, quid aliud est quam rerum
quedam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber fac-
turus aliquod suae artis opus prius illud intra se di-
cit mentis conceptione? Mentis autem sive rationis
locutionem hic intelligo, non cum voces rerum sig-
nificativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae
vel jam existentes acie cogitationis in mente conspi-
ciuntur.

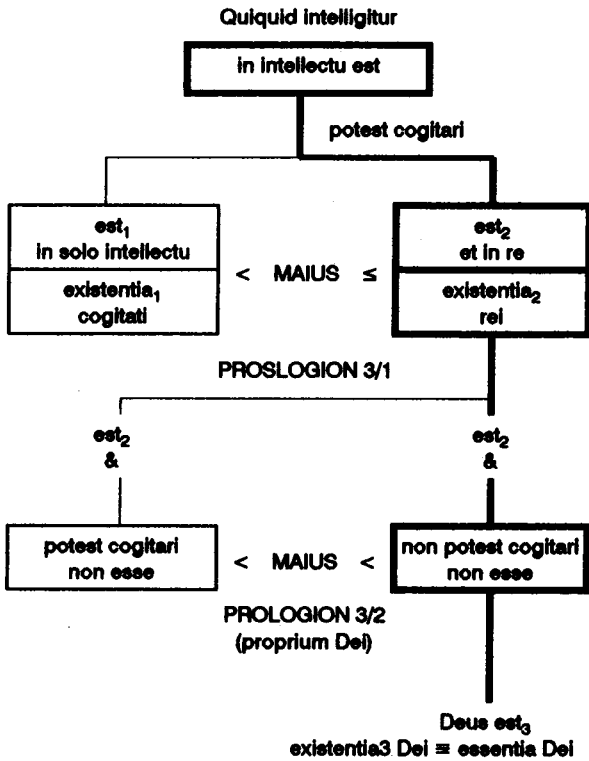
Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem
unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res lo-
quimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus cor-
poreis sentiri possunt sensibilibus utendo; aut ea-
dem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos in-
sensibiliter cogitando; aut nec sensibilibus nec in-
sensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel cor-
porum imaginatione vel rationis intellectu pro re-
rum ipsarum diversitate intus in nostra mente di-
cendo.

Aliter namque dico hominem, cum eum hoc
nomine, quod est „homo”, significo; aliter, cum
idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum
hominem mens aut per corporis imaginem aut per
rationem intuetur. Per corporis quidem imaginem,
ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rati-
onem vero, ut cum eius universalem essentiam,
quae est „animal rationale mortale”, cogitat.

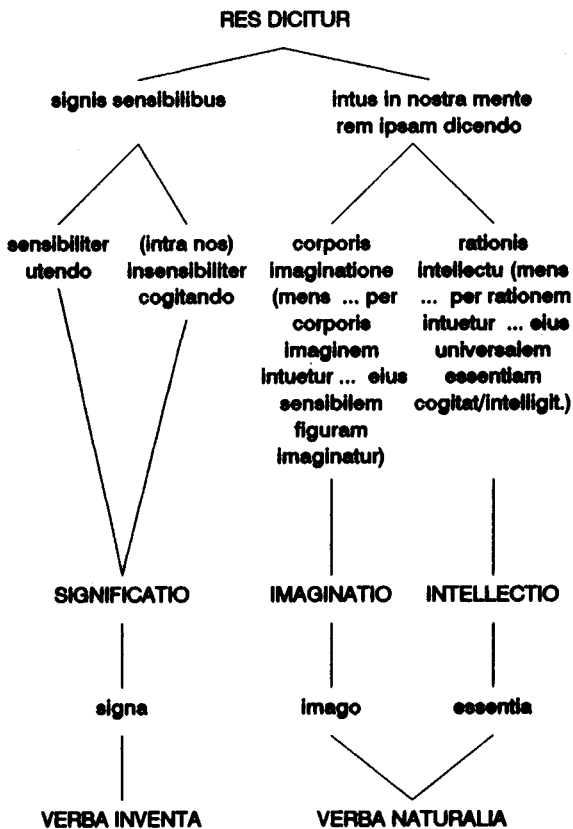
Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant. Sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam alia omnia verba propter haec sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum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

Possunt etiam non absurde dici tanto veriore, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam voces velut 'a' vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum. Quapropter si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futurae vel iam existentis in ratione alicuius potest esse: non immerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur.

1. „EXCITATIO MENTIS AD CONTEMPLANDUM DEUM”



2. „VARIETATES LOQUENDI”



3. FORRÁSOK ÉS IRODALOM

- A lélek párbeszéde Istennel**, Szt. Anzelm Proslógiona és elmélkedései. Ford. Zoltán Veremund, Szt. István Társulat Budapest 1933.
- Allers R.**, Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von R. Allers. Wien 1938.
- Alston, W. P.**, The ontological argument revisited. In: *Philosophical Review* 69 (1960), 452 ff.
- Altrichter Ferenc**: „Fogalom és lét: Logikai út istenhez?” *Világosság*, 1970. 6, 327-334. és 1971. 11, 649-656. (ld még Irodalom)
- Altrichter Ferenc**: „Fogalom és lét: logikai zsákutca istenhez”. *Világosság*, 1971. 11, 649-656.
- Analecta Anselmiana**. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. In Verbindung mit K. Flasch, B. Geyer, R. Klibanski, H. Kohlenberger, C. Ottaviano, R. Roques und R. W. Southern; herausgegeben von F. S. Schmitt, Bd. 1. Frankfurt 1969; Bd. 2. Frankfurt 1970; Bd. 3. Frankfurt 1972; Bd. 4/1-2. Frankfurt 1975; Bd. 5. Frankfurt 1976.
- Bäumker, C.**, Der Platonismus im Mittelalter. In: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von W. Beierwalters. 1969.
- Bakk Miklós**: „Ontológiai istenérv és objektivitás.” In: *Ember és Világ (Tanulmányok a hitről)* Kriterion, Bukarest 1986. 92-109.
- Barnes, J.**, The ontological argument. *New Studies in the philosophy of religion*, London 1972.
- Barth, K.**, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931.

- Bolberitz Pál:** ISTEN, EMBER, VALLÁS a keresztény filozófiai gondokodás tükrében. Ecclesia, Budapest 1981. 40-42.
- Brechtken, J.,** Das unum argumentum des Anselm von Canterbury. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute. In: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 22 (1975), 171 ff.
- Bütler, A.,** Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury. Ingebohl 1959.
- Campbell, R.,** From belief to understanding. A study of Anselm's Proslogion argument on the existence of God. Canberra 1976.
- Daniels, A.,** Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8/1-2. Münster 1909.
- Dyroff, A.,** Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm in der Scholastik. Probleme der Gotteserkenntnis. Münster 1925.
- Eadmeri,** Historia Novorum in Anglia, et Opuscula duo de vita Sancti Anselmi et quibusdam miraculis eius, edited from manuscripts in the Library of Corpus Christi College, Cambridge by M. Rule, Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. London 1884.
- Elton, W.,** On Hartshorne's formulation of the ontological argument. In: Philosophical Review 54 (1945), 63 ff.
- Enslin, H.,** Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury und Karl Barth. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 11 (1969), 154 ff.
- Enslin, H.,** Der ontologische Gottesbeweis des Anselm von Canterbury. Der ursprüngliche Sinn und die Stringenz, nachgewiesen durch eine Kritik der wichtigsten Beurteilungen seit Kant (Theol. Diss., Kiel 1968).
- Enslin, H.,** Die traditionelle Veränderung des ontologischen Arguments. In: Analecta Anselmiana, a. a. O., Bd. 4/1, 347 ff.
- Findlay, J. N.,** Can God's existence be disproved? In: Mind 57 (1948), 176 ff in: New Essay in Philosophical Theology, ed. by A. Flew and A. McIntyre. London 1958, 47 ff. — Discussion: 56 ff, 67 ff, 71 ff).
- Fischer, J.,** Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 10/3. Münster 1911.
- Flasch, K.,** Der Philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion un sein Verhältnis zum augustinischen

- Neuplatonismus. In: *Analecta Anselmiana*, a. a. O., Bd. 2, 1 ff.
- Flasch K.**, Die Beurteilung des Anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin. In: *Analecta Anselmiana*, a. a. O., Bd. 4/1, 111 ff.
- Flasch, K.**, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury. In: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1965), 322 ff.
- Gilson, E.**, La philosophie au Moyen Age des origines patristiques a la fin du XIVe siècle. Paris ² 1952, 240 ff.
- Gilson, E.**, Sens et nature de l'argument de S. Anselme. In: *Archives d'histoire et littéraire du Moyen Age* 9 (1934), 5 ff.
- Gombocz, W. L.**, Über E! Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Arguments für gottes Existenz von Anselm von Canterbury. Wien 1974.
- Gombocz, W. L.**, Zu neueren Beiträgen zur Interpretation von Anselms Proslogion. In: *Slazburger Jahrbuch für Philosophie* 20 (1975), 131 ff.
- Gombocz, W. L.**, Zur Zwei-Argumenten-Hypothese bezüglich Anselms Proslogion. In: *Analecta Anselmiana*, a. a. O., Bd. 5, 85 ff.
- Grabmann, M.**, Die Geschichte der Scholastischen Methode. Bd. 1: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg 1909, 258 ff.
- Grünwald, G.**, Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 6/3. Münster 1907.
- Hartshorne, Ch.**, (Diskussion zu „The logic“, a. a. O.) In: *Review of Metaphysics* 17 (1964), 608 ff.
- Hartshorne, Ch.**, Anselm's discovery: a re-examination of the ontological proof of God's existence. Illinois 1965.
- Hartshorne, Ch.**, Man's vision of God and the logic of theism. Chicago 1941.
- Hartshorne, Ch.**, Rationale of the ontological proof. In: *Theology today* 20 (1963), 178 ff.
- Hartshorne, Ch.**, The formal validity and real significance of the ontological argument. In: *Philosophical Review* 53 (1944), 255 ff.
- Hartshorne, Ch.**, The logic of perfection and other essays in Neoclassical Metaphysics. Illinois 1962.
- Hartshorne, Ch.**, The logic of the ontological argument. In: *Journal of Philosophy* 58 (1961), 471 ff.

- Hartsborne, Ch.**, What did Anselm discover? In: *Union Seminary Quarterly Review* 7 (1962), 213 ff.
- Henle, P.**, Uses of ontological argument. In: *Philosophical Review* 70 (1961), 102 ff.
- Henrich, D.**, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit.* Tübingen 1960.
- Henry, D. P.**, *Proslogion Chapter III.* In: *Analecta Anselmiana*, a. a. O., Bd. 1, 101 ff.
- Henry, D. P.**, *The „De Grammatico” of St. Anselm. The Theory of Paronymy.* Notre Dame University Press 1964.
- Henry, D. P.**, *The logic of St. Anselm.* Oxford 1967.
- Henry, D. P.**, *The Proslogion proofs.* In: *Philosophical Quarterly* 5 (1955), 147 ff.
- Henry, D. P.**, *The scope of the logic of S. Anselm.* In: *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Age. Actes du premier congrès internationale de philosophie médiévale.* Louvain 28.8-4.9. 1958. Louvain 1960, 377 ff.
- Henry, D. P.**, *St. Anselm’s „De Grammatico”. The historical-logical dimensions of a dialogue of St. Anselm.* Dordrecht 1974.
- Hick, J.**, *A critique of the „second argument”.* In: *The many-faced argument*, a. a. O., 341 ff.
- Hick, J.**, *Arguments for the existence of God.* London 1970.
- Hick, J.**, *God as necessary being.* In: *Journal of Religion* 57 (1960), 725 ff.
- Hick, J.**, *Introduction.* In: *The many-faced argument*, a. a. O., 209 ff.
- Hick, J., McGill A. C. (ed.)**, *The many-faced argument. Recent Studies on the ontological argument for the existence of God.* New York 1967.
- Hopkins, J.**, *Anselm’s debate with Gaunilo.* In: *Analecta Anselmiana*, a. a. O., Bd. 5, 25 ff.
- Klenzler, Klaus:** *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury.* Herder, Freiburg im Br., Basel, Wien 1981.
- Klimmerle, H.**, *Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury. Ihre Voraussetzungen und ihre Bedeutung für die philosophische Theologie* ‘Phil. Diss., Berlin 1961.
- Kilma Gyula:** „Szent Anzelm és az ontológiai istenérv – Részletek Szent Anzelm Proslogionjából.” *Világosság* 1983. 12. Melléklet.
- Koch J.**, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter.* In: *Kant-Studien* 48 (1956/57), 117 ff.

- Kohlenberger, H.**, Dialogisches Denken bei Anselm von Canterbury. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 14 (1970), 29 ff.
- Kohlenberger, H.**, Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury. Münchener philosophische Forschungen, 4. Bonn 1972.
- Kohlenberger, H.**, Sola ratione, Teleologie, rechtsmetaphorik. Ein anselmianisches Thema. In: Sola ratione, 35 ff.
- Kohlenberger, H.**, Zur Metaphysik des Visuellen bei Anselm von Canterbury. In: Analecta Anselmiana, Bd. 1, 11 ff.
- Kühár Flóris**: Szt. Anselm istentana. Pannonhalmi Szemle 1933.
- La Croix, R. R.**, Malcolm's Prosligion III argument. In: Sophia 11 (1972), 13 ff.
- La Croix, R. R.**, Prosligion II and III. A third interpretation of Anselm's argument. Leiden 1972.
- Malcolm, N.**, Anselm's ontological arguments. In Philosophical Review 19 (1960), 41 ff.
- Malcolm, N.**, Knowledge and Certainty. New Jersey 1963, 141 ff, and in: The many-faced argument, a. a. O., 301 ff.
- Plantinga, A. (ed.)**, The ontological argument from St. Anselm to contemporary philosophers. New York 1965.
- Plantinga, A.**, Nature of necessity. Oxford 1974.
- Plantinga, A.**, Necessary being, in: Faith and Philosophy. Minnesota 1964.
- Potter, V. G.**, Karl Barth and the ontological argument. In: Journal of Religion 45 (1965), 309 ff.
- Rule, M.**, The life and times of Saint Anselm, archbishop of Canterbury and primate of the Britains. 2 Bde. London 1883.
- S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia**. Vol. I-VI. Confecit Franciscus Salesius Schmitt O. S. B. Seckau — Rom — Edinburgh 1938-1961.
- Schmitt, F. S.**, Anselm von Canterbury. Prosligion. Lateinisch-Deutsche Ausgabe. Stuttgart 1964.
- Schmitt, F. S.**, Anselm von Canterbury. Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch. Besorgt und übersetzt von F. S. Schmitt. München 1956.
- Schmitt, F. S.**, Anselm von Canterbury. De Veritate. Lateinisch-Deutsche Ausgabe. Stuttgart 1966.
- Schmitt, F. S.**, Anselm von Canterbury. Monologion. Lateinisch-Deutsche Ausgabe. Stuttgart 1962.
- Schmitt, F. S.**, Der ontologische Gottesbeweis und Anselm. In: Analecta Anselmiana, a. a. O., Bd. 3.

- Schmitt, F. S.**, Ein neues, unvollendetes werk des hl. Anselm von Canterbury. Herausgeben und untersucht von F. S. Schmitt. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 33/3 Münster 1936.
- Schmitt, F. S.**, Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury. In: *Revue bénédictine* 44 (1932), 322 ff.
- Schmitt, F. S.**, Zur Überlieferung der Korrespondenz Anselms von Canterbury. In: *Revue bénédictine* 43 (1931), 224 ff.
- Schulfeider, Gregory**: An Introduction to Anselm's Argument. Temple Univ. Press, Philadelphia 1978.
- Schurr, A.**, Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises. Stuttgart 1966.
- Schütz Antal**: Az istenbizonyítás logikája. Hittud. Folyóirat 1913.
- Söhngen, G.**, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. In: ders., Die Einheit in der Theologie. München 1952, 24 ff.
- Sola ratione**. Anselm Studien für Dr. h. c. F. S. Schmitt zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969. In Verbindung mit B. Geyer und A. Hufnagel hrsg. von H. Kohlenberger. Stuttgart 1970.
- Southern, R. W.**, Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought. Cambridge 1963.
- Southern, R. W.**, The life of St. Anselm, archbishop of Canterbury, by Eadmer, ed. by R. W. Southern. London 1962.
- Spicilegium Beccense I**. Congrès international du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec. Paris 1959.
- Stolz, A.**, „Vere esse“ im „Proslogion“ des hl. Anselm. In: *Scholastik* 9 (1934), 400 ff.
- Stolz, A.**, Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. München 1937.
- Stolz, A.**, Das „Proslogion“ des hl. Anselm. In: *Revue Bénédictine* 47 (1935), 331 ff.
- Stolz, A.**, Zur Theologie Anselms im „Proslogion“. In: *Catholica* 2 (1933), 1 ff.
- The many-faced argument**. Recent Studies on the ontological argument for the existence of God. (ed. by J. Hick and A. C. McGill) New York 1967.
- The ontological argument**. (ed. by A. Plantinga) London 1968.
- Trikál József**: Szt. Anselm. Religio 1909.
- Turay Alfréd**: Istent kereső filozófusok. Szent István Társulat, Budapest 1990.

- Ubbelohde, K. F.**, Glaube und Vernunft bei Anselm von Canterbury. Eine Studie zur Genese systematischer Philosophie und Theologie und zum Verständnis von „Theologia“ und „Philosophia“ zwischen Patristik und Frühscholastik. Theol. Diss., Göttingen 1969.
- Victor János**: Canterbury Anselmus religioza. Budapest 1924.
- Vuillemin, J.**, *Id quo nihil maius cogitari potest*. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53 (1971), 279 ff.
- Vuillemin, J.**, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*. Paris 1971.
- Wainwright, W. J.**: *Philosophy of Religion: An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings in English*. New York-London 1978.
- Warnach, V.**, Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 5/6 (1961/62), 157 ff.
- Warnach, V.**, Zum Argument im Proslogion Anselms von Canterbury. In: *Einsicht und Glaube*. Festschrift für G. Söhnngen, hrsg. von J. Ratzinger und H. Fries. Freiburg 1962.
- Zimmermann, K.**, Anselm von Canterbury. Der ontologische Gottesbeweis und das Problem der metaphysischen Erkenntnis. In: *Miscellanea Mediaevalia 2: Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin 1963, 184 ff.
- Zoltán Veremund**: *Szent Anselm*. Szent István Könyvek, Budapest 1934.