02. A középkori platonizmus

Aquinói Tamás egy híres mondása szerint a filozófia nem arról szól, hogy ki mit gondolt valamely kérdésről, hanem arról, hogy mi az igazság.[1] Az elkövetkezőkben, midőn látszólag csak egy historiográfiai kérdés fog vizsgáltatni, amely azonban, reményeim szerint mélyebb tanulságokkal is szolgálhat, Tamás elvét kissé megváltoztatva úgy mondhatnók ki, hogy a filozófiatörténet feladata nem annak elősorolása, hogy ki mikor mit gondolt valamely kérdésben, hanem annak rekonstruálása, hogy miért is gondolta azt, amit gondolt.

A következőkben egy historiográfiai problémát fogok vizsgálni, amelyről már szó volt a *Bevezetés*ben. Ez a historiográfiai problém a középkori platónizmus. (Félreértéseket elkerülendő: középkori filozófián a továbbiakban a latin Nyugaton, ezen belül is a nagyobb oktatási központokban a 9. és a 15. századok között megjelenő filozófiai, ha tetszik analitikus teológiát értem, ezen belül is, még pontosabban, a 12-15. századok között kialakult iskolai, azaz egyetemi filozófiát. A későantik, a patrisztikus és bizánci, pláne az arab vagy a zsidó neoplatonizmusról tehát most nem kívánok állításokat tenni, bár - *cum moderatione* - a vizsgálódás következményei talán arrafelé is kiterjeszthetőek lesznek.)

Mindenekelőtt tudomásul kell venni, hogy Whitehead elhíresült mondása természetesen átszivárgott a filozófiatörténetbe is. Pierre Hadot írja egy neoplatonikus konferencia-kötet előszavában, hogy "az európai gondolkodás történetének megértéséhez talán a legjobb eszköz azt nem tekinteni másnak, mint Platón műveihez írt egyetlen hatalmas exegetikai kísérletnek, öntudatosan vagy öntudatlanul, kritikusan vagy rajongással". Ha azonban az ember, mint mezei filozófiatörténész, valamely használható tartalommal szeretné megtölteni ezt a fogalmat, hogy középkori (neo)-platonizmus, azaz valamely zsinórmértéket keresne ahhoz, hogy mármost Abaelardus vagy Aquinói Tamás, esetleg Ockham platónikus-e, vagy sem, igen nehéz helyzetbe kerül. A "neoplatónizmus" kifejezés parttalan használatának veszélyei ugyan a történészek számára is nyilvánvalóak, de kritériumként általában a filológiai kapcsolat szolgál, jelesül, hogy az adott középkori teológus egy bizonyos megfogalmazása szerepel-e valamely nyilvánvalóan neoplatónikus szerzőnél, vagy sem. De például Aquinói Tamás az "emanatio" kifejezést úton-útfélen használja. Következik-e ebből, hogy Tamás magáénak tekintette volna a semmiből teremtés zsidó-keresztény teologémájával kontradiktórikusan ellentétes neoplatónikus emanáció-gondolatot? Nem. És valóban, Tamás maga is különbséget tesz a kétféle világkeletkezési elmélet között, és amíg a semmiből teremtés gondolatát elfogadja, a másikat elveti. Egyszerűen arról van szó, hogy az "emanatio" kifejezés Tamásnál származást, és nem kiáramlást jelent. *Si duo dicunt idem non est idem.*

Van tehát valamiféle kísérteties elem a középkor platónizmus filozófiatörténeti sémájában - "rémlik, mintha látnám", de valahogy mindig túl légies ahhoz, hogy meg lehessen ragadni. Vegyük például Ruedi Imbachnak, a középkori filozófia történészeinek egyik doyenjének a középkori neoplatonizmus kutatását tárgyaló magiszteriális cikkét, amely Claude Tresmontant 1964-ben írott könyve alapvető állításnak cáfolatával kezdődik.[2] Tresmontant a *La métaphysique*

du Christianisme et la crise du treizième siècle c. könyvében nem kevesebbet állít, mint azt, hogy "a keresztény neoplatonizmus önellentmondás, mivel az alapvető metafizikai állítások, a döntő álláspontok szintjén abszolút ellentmondanak egymásnak." Tresmontant számára Plótinosz a keresztény orthodoxia nagy ellenfele. [3] Imbach tudomásul veszi, hogy Tresmontant saját állítása szerint sem történeti munkát ír, hanem a keresztény metafizika sajátosságait kívánja megvizsgálni. Ezzel Imbach alapvetően nem ért egyet, mert úgy látja, hogy Tresmontant valódi célja nem más, mint annak az avítt neotomista tételnek a bizonyítása, hogy a skolasztikus filozófia a kinyilatkoztatás és az arisztolészi filozófia lehető legszerencsésebb szintézise, utalva a dantei sorra, hogy "vidi il maestro di color che sanno".[4] Tresmontant könyve tehát abba a sorba illeszkedik, amelynek legnagyobb alakjai Mandonnet és Van Steenberghen, akik az arisztotelianizmust tartották a skolasztika lényegi vonásának, s így a skolasztika története nem más, mint az arisztotelizmus történetének egyik - mégpedig nyilván legragyogóbb - időszaka. Aligha meglepő módon, hiszen így a skolasztika és a Congregatio Studiorum 24 tomista tétele kölcsönösen megerősíthetik egymást.[5]

Tresmontant álláspontja - tudatosan - diametrális ellentétben van Francois Picavet 1905-ben kiadott könyvében kifejtett álláspontjával.[6] Picavetnek szokás tulajdonítani ama nézet erőteljes és meggyőző kifejtését, hogy a középkor filozófiájára "a legnagyobb hatás, a legtartósabb és a legkiterjedtebb Plótinosztól és a neoplatónikusoktól származik".[7] "Johannes Scotus Eriugena, Avicebron, Anselmus, Averroes, Maimonidész, az amalrikánusok és Tamás legnagyobb részt sokkal inkább függenek Plótinosztól, mint bármely más antik gondolkodótól."[8] "Az érzéki és az érzékfölötti világ egymáshoz vagy egymás alá rendelésében nem Arisztotlészre, hanem az ehhez szükséges fogalmakat kidolgozó Plótinoszra támaszkodnak az orthodoxok éppúgy, mint az eretnekek és az újítók, a filozófia támogatói éppúgy, mint az ellenzői, az értelemre hivatkozó skolasztikusok éppúgy, mint az érzelemre hivatkozó misztikusok."[9] Picavet természetesen maga is a neoplatonizmust kutató elődök hosszú sorára támaszkodik, amely valahol Johann Mosheimnél kezdődik a 18. század elején (Cudworth-re, illetve a kor neoplatónikus divatjára születő filológiai válaszként), és olyan kiváló művekben jelenik meg, mint Heinrich von Stein *Sieben Bücher über die Geschichte des Platonismus* -a.

Imbach nem teszi kétségessé, hogy Tresmontant-nal szemben Picavet-val ért egyet, s Tresmontant álláspontjának tarthatlansága mellett történeti érvet hoz fel. Hogy lehet az, kérdezi, hogy az ősellenségnek tartott Plótinoszról, a kereszténység legnagyobb ellenfeléről Bonaventura azt modhatja *Collationes in Hexaemeron* címet viselő húsvéti beszéd-sorozatában, hogy " Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps ..." vagy másodszor, hogy ".. nobilissimus Plotinus de secta Platonis"? Ha a neoplatonizmus és a kereszténység olyannyira ellentétes volna, kérdezi továbbá Imbach, akkor miért mondhatja azt Ágoston annyiszor a platonikusokról, hogy "senki sem került ilyen közel hozzánk"?[10] Imbach oldalvágása annál is kifinomultabb, mivel Tresmontant egyik forrás az a Van Steenberghen, aki Brabanti Sigerről írott monográfiájában hosszasan időz Bonaventurának a heterodox filozófusokkal szembeni következetes álláspontján.[11]

De milyen környezetben is használja Bonaventura a "legnemesebb Plotinosz" kifejezést? Bonaventura a 6. és a 7. homiliában az erényekről beszél, pontosabban az erények négyes felosztásáról politikaiakra, megtisztítóakra, megtisztultak erényeire és példázatos erényekre (Enn. ...???). [12] A felosztást, valamint azt, hogy ez kitől származik, Bonaventura Macrobiusból meríti, aki a középkor egyetlen valamirevaló forrása volt Plótinosz nézeteiről Ágoston néhány

megjegyzésén kívül. Bonaventura tehát valójában hosszú idézetben emlékezteti egyetemi hallgatókból álló közönségét mindannyiuk közös olvasmányának, Macrobius *In somnium Scipionis* kommentárjának idevágó részére. S a fenti jelzős szerkezetek ebből az idézetből származnak, azaz Macrobius nevezi így Plótinoszt. Az első alak szó szerinti idézet Macrobiustól, a második meg ugyan nem verbatim, de valójában szintén idézet a következő oldalról.[13]

Bonaventura tehát csak átveszi a hagyományosnak tekinthető kifejezést, amit abból is láthatunk, hogy a "Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps" mint állandósult fordulat verbatim megtalálható Aquinói Tamásnál is, a *Summa theologiae* 1a2ae egyik quaestiójában.[14]

Mire jogosítják fel tehát a történészt ez efféle kifejezések? Mindössze annyira, hogy biztosan jelzi: aki ezt a kifejezést használja, olvasta volt Macrobius Cicero-kommentárját.

Ha pedig megnézzük Bonaventura igazi véleményét, akkor a ferences teológus mondanivalója éppen az, hogy akármilyen kiválóak is voltak ezek a filozófusok, s akármennyire is nagy dolog az, hogy felfedezték az erények négyes csoportosítását, mégsem juthattak el az igazságra. Éppen a kiválóságuk mutatja meg, hogy még az egyébként legeslegnagyszerűbbek pogány gondolkodók sem lehetnek tökéletesen bölcsek a kinyilatkoztatás nélkül.

"De (a pogány filozófusok) homályban járnak, mivel szükséges, hogy az erényeknek legyenek előzetes céljaik, mint az, hogy a lelket végcélja felé irányítsák, helyes útra tereljék a lélek változásait, harmadszor pedig, hogy a beteg lelkeket meggyógyítsák. Ezen tevékenységek egyike sincs azonban meg az ő erényeikben. Augustinus szerint ugyanis nem lehet igazi erény az, amely nem irányít Isten, mint forrás felé, ahol a lélek megpihenhetne az örökkévalóság bizonyosságában és a tökéletes békében. Az az örökkévalóság ugyanis, amelyet el lehet veszíteni, nem lehet bizonyos, és nincs tökéletes béke, csak a test és a lélek egyesülésében. Ha ugyanis a lélek lényege szerint a test felé törekszik, a lélek önmagában sohasem nyugodhat meg, hacsak nem kerül hozzá a test. A filozófusok azonban nem tudtak az örökkévalóság bizonyosságáról. Ők is azt tették föl ugyanis, hogy a lélek a Baknál emelkedik föl, és a Ráknál ereszkedik le, közben áthalad a Tejúton, amelyet mi galaxisnak hívunk, s közben elfeledkezik arról, amelyek ott fönt történtek vele, és ezután egyesül a hozzá alkalmazott nyomorult testtel mindaddig, amíg ismét vissza nem tér az égbe. Ez azonban hamis boldogság, tudniillik, hogy a lélek korábban boldog, majd megint lekerül a földre.

n.6. És a tökéletes békét sem ismerték, mivel nem tudták, hogy a világnak vége lesz, és hogy a porrá lett testek ismét feltámadnak. És ezt nem is csodálhatjuk, mivel az emberi értelem képességei szerint vizsgálódtak, és értelmünk nem juthat el arra a gondolatra, hogy a testek feltámadnak. Így kénytelenek voltak a lelkek körforgásában gondolkodni, ami azt jelenti, hogy a végső cél tekintetében tudatlanok voltak, s erényeik sem érvényesek."

Tehát elfogadhatjuk nyugodtan a régi hagyományt, hogy Plótinosz az erénynek kiváló mestere volt, talán még azt is, hogy Arisztotelésznél is nagyobb etikus volt (amennyiben például a katartikus erények szükségességét felismerte), de ezzel az egyetemi hallgatóságnak prédikáló Bonaventura álláspontja csak még erősebb nyomatékot kap: nem az önerejében bízó értelem, hanem csakis a keresztény kinyilatkoztatás segítségével található meg a végső igazság.

Bonaventura hitelesnek fogadja el a Macrobius által bemutatott elméletet. De ha ezt gondolják a platónikusok, akkor baj van: egyrészt a lélek legboldogabb idejét a test nélkül tölti, márpedig, amint erre például a *Breviloquium*ban nyomatékosan utal: "A természet beteljesítése megköveteli, hogy az ember testből és lélekből együttesen álljon, mint anyagból és formából, amelyek kölcsönösen vágynak egymásra és egymás felé törekednek."[15] Másrészt, a lélek újra meg újra el kell hagyja igazi hazáját, hogy a földre kerülve tudatlanul és a test börtönében sínylődjék. Bonaventura számára ez a két állítás külön-külön, együttesen pedig *a fortiori* elfogadhatatlan.

És bármilyen sok és alapvető különbség legyen is egyébként Bonaventura és mondjuk Aquinói Tamás között, ebben a kérdésben, hogy ti. 1. az igazi boldogság örök, és nem időleges, 2. a lélek csak a testtel alkot egységes egészt, semmiféle különbség nincs. Márpedig ezek bármelyikét platónikusnak gondolni - ha Plótinosz Macrobius általi értelmezése megfelel annak, amit Plótinosz az Enneászokban mond, nem lehet.

Bonaventura esetében van tehát egy verbális platonizmusunk, és egy tartalmi antiplatonizmusunk. Vannak azonban olyan esetek is, amelyek ugyan verbális platonizmusnak minősülhetnének, de még azok sem. Martin Hoenen hívja fel a figyelmet arra az esetre, amikor már a 14. század második felének végén Marsilius de Inghen, a heidelbergi egyetem alapító rektora, mestere Johannes Buridanus nyomán az isteni előretudás és a *futurum contingens* problémáját vizsgálva egy olyan álláspontot tulajdonít Platónnak, amelyet egyáltalán nem lehet megtalálni nála. Az álláspont, amelyet Marsilius idősebb kortársai közül Bradwardinus képviselt, egyfajta necesszitarianizmus. Két premisszája közül az első: semmi sem jön létre olyan elégséges okok nélkül, amelyeknek működése nincs akadályozva. A második: Ha vannak elégséges és működésükben nem akadályozott okok, akkor az okozat azonnal létrejön, és nem lehetséges, hogy ne jöjjön létre. Most tartalmilag ne menjünk bele ebbe a kérdésbe. A lényeg az, hogy sem Arisztolésznél, sem más szóbajövő forrásban nem található meg az attribúció. Marsilius természetesen azonnal látja, hogy az ál-Platón a premmiszák következményeként hamis és eretnek következtetésre jut (*falsa et haeretica* - hogy miért mondja mind a két jelzőt, arra még visszatérünk). Szabad akarattal rendelkező ágensek esetében a második premissza érvénytelen. Ennek a példának tanulsága az, hogy "Platón" valójában nem több, mint egy név, amellyel álláspontokat lehet nevesíteni, a történelmi hitelesség legcsekélyebb igénye nélkül - akárha egyes modern szerzők megállapításait olvasnánk elődeikről.

Egy, a középkori platonizmus problémájának szempontjából már-már mulatságos példát találunk Aquinói Tamás Szentencia-kommentárjában. A világ elemi felépítéséről beszélve megállapítja, hogy voltak, akik az eget is a négy elemből felépítettnek gondolták, mint Platón, és voltak, mint Arisztotelész, akik szerint az ég anyaga egy ötödik elem. Baszileiosz és Ágoston inkább Platónt követték, mint általában a hitet nem érintő dolgokban, míg Dionüsziosz Areopagita *fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus*, s ezért az eget ő is különálló elemből állónak tételezte fel. [16]

Most jócskán visszafelé menve az időben, vessünk egy pillantást Abaelardus valamivel hitelesebb platonizmusára. John Marenbon egy igen jó cikkben gyűjti össze Abaelardus Platón-hivatkozásait.[17] Marenbon háromfajta Platónt különböztet meg Abaelardusnál: a logikus Abaelard Platónját, a Timaioszt tanulmányozó Abaelardét és az Államra reflektálóét (ez utóbbit most nem fogjuk tárgyalni, mert, mivel Abelard az Állam tartalmát csak Chalcidius

összefoglalásából ismerte, a mulatságosan fantasztikus interpretáció kevés tanulsággal szolgálhat). Nos, amikor az ifjú logikus Abaelard a reláció kategóriáját vizsgálja, szembetalálja magát a reláció két definíciójának közismert problémájával. Az első, tágabb definíció szerint relatívumok azok, amelyeket valamire való vonatkozás szerint mondunk. A szűkebb definíció szerint relatívumok azok, amelyek lényegük szerint valami másra irányulnak valamilyen módon. Boethius az, aki az első definíciót Platónnak tulajdonítja. Ez a definíció Abaelard számára elfogadhatatlan, mivel a relációnak akcidensnek kell lennie, tehát egy reális dolog reális természetére kell vonatkoznia. Annak érdekében, hogy megmentse Platón definícióját, azzal az értelmezési javaslattal áll elő, hogy Platón definíciója grammatikai, míg Arisztotelészé a dolgok természetére vonatkozik. Elvégre mégsem lehet, hogy Platón, aki Arisztotelész mestere volt, ekkor szamárságot állított volna.

A Timaiosz a logikus Abaelard ingéniumát több kérdésben is próbára teszi. Az egyik az elhíresült világlélek probléma, amellyel a Chalcidius-féle fordítást és kommentárt sokat forgató kor minden valamirevaló gondolkodója szembesült. A világlélek feltételezése, amely azt implikálná, hogy minden embernek két lelke van, Abaelard szerint olyan fikció (figmentum), amely tökéletesen hamis. Itt Abaelard még azt is hozzáteszi, hogy Platón tévedéseinek mélységét mutatja az is, hogy hitt a lélek preegzisztenciájában. Itt már az allegória olyan erőltetése sem vezethet sikerre, mint az, amelynek segítségével a Timaioszból a Szentháromságot akarták egyesek kimagyarázni, a Jót az Atyával, a núszt a Fiúval és világlelket a Szentlélekkel azonosítva. (Jól jött e magyarázóknak, hogy Timaiosz híres első szavai: "Egy, kettő, három" - *involucrum*ként akár a Szentháromságra is vonatkoztathatóak lennének. Erről az értelmezési lehetőségre még egyébként Alexander Halensis is hivatkozik a 13. század elején.)

Az univerzálék esetében Abaelard a szubzisztens ideák platónikus elméletét kétféle módon értelmezi. Egyrészt léteznek a dolgok ideái a Teremtő elméjében, másrészt a dolgokban levő természetek olyan értelemben szubzisztálnak, hogy a dolgok akkor is azok maradnak, amik, azaz megőrzik természetüket, ha semmilyen érzéki észlelés éppen nem érzékeli őket. Látható tehát Abaelardus törekvése, hogy a dolgoktól függetlenül létező szubzisztens ideák feltételezésének abszurd vádja alól Platónt valamiképp tisztázza.

Az idősebb Abaelard már inkább hajlamos elfogadni az *involucrum* eljárását, amely megszabadít a szószerinti olvasat kötelékeitől. Így inkább el tudja fogadni Platón prófétai meglátását a Szentháromságról. A Szentlelket lehet azonosítani a világlélekkel, amennyiben az életrekeltés és a lelkesítés, ami a Szentlélek fő tevékenysége, a világ teremtése után veheti igazán kezdetét. Figyeljük azonban meg, hogy a Szentlélek ettől nem lesz kevésbé a harmadik isteni személy, azaz Abaelard nem vezet be szubordinációnizmust, másrészt pedig a platóni világlélek fogalma is - nem szószerinti értelemben - jelentést nyer, ha nem is egészen Platón eredeti szándéka szerint.

Abaelard egy híres teológiai gondolata az, hogy isten nem teremthet jobbat mint amit megteremtett. Mivel jól tudta, hogy ez az álláspontja vitát fog kiváltani, hiszen például ellentétben állt a többek között Petrus Damiani által kidolgozott isteni szabadságfogalommal, támogató tekintélyek után nézett, s ezt találta meg a Timaiosz azon gondolatában, hogy "jó lévén minden dolgot önmagához hasonlónak alkotott meg, annak mértékében, ahogy minden természet képes volt a boldogságra (beatitudo)".[18] A *Teologia christiana*-ban Abaelard még azt mondja, hogy Platónnak ez a nézete, jelesül, hogy Isten mindent olyan jónak alkotott meg, amennyire ez csak lehetséges, saját álláspontjától távol áll, s megigéri, hogy ezt a későbbiekben majd kifejti.

Mint jó egyetemi ember Abaelard ezt az igéretét sem váltja be. A mintegy tíz évvel később írott *Theologia scholarium*-ban azonban Abaelard már az ellenkező álláspontón van. Platónnak nemcsak igaza volt, hanem *verissima ratio*-t képvisel. *Optimus optimum fecit*, de nem abban az értelemben, hogy ne alkothatna jobbat, hanem abban az értelemben, hogy amilyen típusú dolgot Isten megalkot, az mint ilyen típus, tökéletes. Azaz lehet az üvegpohárnál tökéletesebbet, mondjuk aranypoharat alkotni, de az isten által alkotott üvegpohár, mint üvegpohár, üvegpohárnak tökéletes. Az embernél lehet tökéletesebbet alkotni, de nem mint tökéletesebb embert. Ez szépen egybevág azzal, hogy minden dolog a saját boldogságra való képessége szerint alkottatott meg irígység nélkül.[19]

Marenbon finom elemzése alapján arra a következtetésre jut, hogy Abaelard Platónt igazából csak megerősítő tekintélyként használja. "Abaelard had reached these views independently, by thinking about what must be true of a wholly good and omnipotent being. He wanted authoritative support for this view, but he was willing to reject an apparently helpful comment from Plato if it had unacceptable implications." Nyilvánvalóan nem beszélhetünk valamiféle doktrinális elkötelezettségről az esetében, hanem legfeljebb, ötletadásról egy bonyolult problémában. Egy bonyolult, belső keresztény teológiai problémában, tegyük hozzá. Az isteni szabadság és a teremtés viszonya ugyanis Platónnál eleve nem lehet olyan radikális kérdés, mint egy keresztény teológus számára. Abaelard elsődleges problémája ez, és Platón csak illusztráció illetve megerősítő tekintély, akinek azonban a megoldás egy korábbi fázisában habozás nélkül ellentmondhatunk. A kérdés mármost az, hogy Abaelard megoldása vajon megfelel-e Platón eredeti intenciójának vagy sem? A Chalcidius féle értelmezésnek talán igen, de a Timaiosz eredeti szövegében, megkockáztathatjuk, ez az Abaelardi értelmezés bizony nemigen talál támaszra.

Valamivel később, 1155-7 között Petrus Lombardus a *Sententiarum libri quattor* első könyvének 44. distinkciójában terminológiájával implicite a Timaioszra utalva egyértelműen elveti azoknak a nézetét, akik szerint, ha isten tudna jobbat teremteni, de nem teremt, akkor irígy lenne, tehát nem lenne tökéletesen jó. Isten képes mást és jobbat teremteni. Ami nem változik, az isten teremtő bölcsessége. Isten ugyanolyan bölcsen teremti az egyik dolgot is, mint a másikat, szuverén választása szerint.

Ha pedig a 14. században Scotus nyomán kialakuló feltétlen isteni mindenhatóság és feltételes mindenhatóság (*potentia dei absoluta* illetve *ordinata*) problémáját vizsgáljuk, akkor látható, hogy a Timaiosz irígység-argumentuma végképp elvettetik. Isten jó, tökéletesen jó, de szabadsága, szuverén mindenhatósága az, ami a jóság természetét definiálja, és nem pedig fordítva. Magyarul, a teológiai princípiumok az elsődlegesek, és ha Platón ezekkel összhangban van, akkor az annál jobb. Szó sem lehet azonban a keresztény teológiai princípiumok platónikus átalakításáról.

Itt kell utalni arra a problémára, ami szintén a Timaioszban merül fel, jelesül a világ keletkezésének "három-princípiumúságára". Chalcidius nyomán, aki ebben a középső platónizmus értelemezését örökíti a Nyugatra, a korban köztudottan Platón három princípiumot tételez fel a kozmosz létrejötténél: a démiurgoszt, az ideákat és az anyagot.

A teremtés kérdésében viszont a keresztény teológus számára nincs kompromisszum. A számtalan lehetséges példa közül tekintessék most a Genti Henriknek tulajdonított *Lectura*

ordinaria super sacram scripturam.[20] E valójában Genezis (azaz *Hexaemeron*)-kommentár szövegkövető, *litteralis* jellegű (tehát, ahogy a szerző maga megjegyzi, *secundum litteralem et historicum sensum expositum, omni alia expositione spirituali omissa*[21]). A szöveggel kapcsolatban annyi filológiai megjegyzést kell tenni, hogy kiadója, Macken bár nem lát okot az attribúció kétségbevonására, nem tartja kétségbevonhatatlannak sem. Irályában azonban mindenképpen nagyon közel áll a hagyományosan konzervatív augusztiniánusnak tartott Henrikhez. A *reportatio* formában ránkmaradt *lectura*-ban, amelyet feltehetőleg 1275-76-ban tarthatott, természetesen minden tiszteletet megad Platónnak: *praecipuus philosophorum*[22]. De ez nem akadályozza meg Henriket abban, hogy a teremtés fogalmát elemezve meg ne jegyezze, hogy amikor Ágoston a *De trinitate*-ban azt mondja, hogy "az egész istenségnek az Atya a princípiuma", akkor ezt azért teszi, hogy elkerülja azoknak a hibáját, akik szerint nem minden származik egyetlen első princípiumból, és nem mindent lehet egyetlen princípiumra visszavezetni, mint azt például Platón is mondja, aki azok közé tartozik, akik szerint nem igaz az, hogy isten mindent közvetlenül teremt, és az most mindegy, mondja Henrik, hogy a világot örökkévalónak tartja-e, vagy sem. Platón ugyanis a Timaiosz végén (ti. a rendelkezésére álló Chalcidius-kommentár végén), hogy három koeternális, azaz három egyként örökkévaló princípiuma van e látható (*sensibilis*) világnak, az alkotó, a minta és az anyag. Erre a tévedésre gondolva mondja Henrik szerint azt Ambrosius Hexaemeron kommentájában, hogy Isten a világ szépségét a semmiből hozza létre, abból, ami nem volt, és nem pedig már fönnálló dolgokból vagy okokból ajándékozta a szubsztanciális fennállást.[23]

Kicsit később, aminkor visszatér a semmiből teremtés fogalmához, Henrik hangsúlyozza, hogy a semmiből teremtés a manicheusok tanítását zárja ki. Eközben elmondja, hogy Platón, eltekintve attól az apróságtól, hogy az anyagot nem tekinti teremtettnek, valójában egyetért a Genezis tanításával, tehát *qualis hic processus Moysis, talis ibi processus Platonis, et ad consimilem finem*[24] amiből látszik, hogy nem véletlenül tartják azt, hogy Platón Mózes könyveiből írta ki tanításának tartalmát, és hogy lemásolásuk során tanulta meg azokat.

Az a tény pedig, hogy Platón elfogadta és magáévá tette Mózes tanítását, mutatja, hogy nincs azokban semmi abszurd, mivel (és itt látható a Platón nagyságára vonatkozó előző idézet retorikai helye) elsősorban azért, mert ezekkel a tanításokkal egyetért Platón, a filozófusok legiválóbbika.[25]

Ugyanazt tapasztalhatjuk tehát, mint a fentebb Bonaventuránál. Miközben az érvelés eszközeként jól jön a pogány filozófus tekintélye, arról szó nincs, hogy a keresztény hit preambulumai tekintetében bármiféle engedmény tétetne a filozófus tanítása felé.

Ha tetszik, mind Abaelard, mind Bonaventura, mind Genti Henrik tökéletesen gátlás nélkül tekint Platónra. Ha Platón valamiben nyilvánvalóan ellentmond a keresztény tanításnak, attól rosszabb neki, de ha egy kis ahistorizálással, *integumentum* vagy *involucrum* elmélet segítségével megoldható az átértelmezés, miért ne szerezzük meg még egy pogány bölcs támogatását a keresztény tanításhoz?

A verbális platonizmus és a tartalmi antiplatonizmus feszültsége a tisztán látó elmék számára meglehetősen világos volt a korban. Az Abaelardusnál vagy negyven évvel korábban, 1085 körül író Lautenbachi Manegold *Liber contra Wolfelmum* c. művecskéjében pontosan ezt a problémát jeleníti meg. Manegold szerzetestársával, Wolfelmussal beszélget korabeli tudományos

kérdésekről, mint az írásmagyarázat problémái. A Biblia-értelemezési problémák kapcsán Wolfelmus megemlíti, hogy a filozófusok, Macrobius és mások mennyire hasonló dolgokat állítanak, mint a Biblia, ami Manegold heves ellenkezését váltja ki és ezen aztán jól összevitatkoznak. Manegold előjáróban leszögezi, hogy nem általában veti el a filozófusok tanítását, hanem csak ott, ahol a keresztény hit igazságainak ellentmondanak, mint például a fentebb már Bonaventuránál is látott pythagóreus - platónikus lélekvándorlási tanítás esetében. *Nos id nequaquam de philosophis suscepisse ut omnes eorum sententias damnabiles sentiamus,* márcsak azért sem, mert bizonyos szubtilis filozófiai álláspontokat nem is ért, másrészt pedig, mert tudja, hogy az atyák is elfogadták a filozófusok számos állításának igazságát. De amikor Platón a *Timaiosz*ban mindenféle csodadolgokat mesél arról, hogy isten a lelket miféle arányokban keveri ki különféle részeket kotyvasztva össze, az efféle dolgok *suae obscuritatis insolentia animum auditoris obtundunt.* De ugyanilyen szamárságokat lehet olvasni Macrobiusnál az antipódusok tekintetében is, mondja Manegold. Ha ez igaz lenne, az a megváltás egyetemességének tagadását vonná magával. Manegold éleslátását mi sem mutatja jobban, hogy Plótinosz teológiájának Macrobiusnál megtalálható rövid összefoglalása alapján azonosítja Órigenész szubordinacionizmusának filozófiai eredetét, illetve azt, hogy Órigenész miért vall olyan furcsa nézeteket a feltámadt test testi valóságával kapcsolatban. Manegold világosan látja, hogy mindez az abszolút egyből származott nusz, illetve a nusznak az egyre való tekintéséből származó Lélek szubordinációt implikáló hierarchiájának elfogadásán alapul. És így tovább: a filozófusok fantasztikus nézeteinek tanulmányozása az értelmezés tekintetében rengeteg nehézséggel, általában kevés haszonnal, a hit szempontjából pedig semmiféle előnnyel nem jár. Levelének 22. fejezetében azután Manegold még egyszer visszatér az alapvető keresztény hittételre, a testi feltámadásra. Mint hangsúlyozza - láttuk, majd Bonaventura érve is ez lesz - ha a testi feltámadást komolyan vesszük, nincs helye azt gondolni, hogy a test a lélek börtöne lenne, illetve, hogy a testi lét önmagában valamiféle büntetés vagy teher volna.

Manegoldot a kézikönyvek mint filozófiaellenes "antidialektikust" mutatják be. Pedig valójában nem csinál mást, mint Wolfelmus eljárásának elvi tisztázatlanságára mutat rá. És ez a pont az, ahol Manegold valójában a nagyskolasztikában explicit, de a kereszténység gondolkodásában régóta implicit módszertant alkalmazza filozófia és teológia elhatárolására, amit a következőképp foglalhatnánk össze. A filozófia önön definíciója szerint a természetes észhasználatra épül, ami azt jelenti, hogy csak a tapasztalatra, illetve a gondolkodás tapasztalatra vonatkozó reflexióinak előfeltevésrendszerét vizsgálja. A végső előfeltevések, az első princípiumok igazságát az biztosítja, hogy tagadásukból abszurdumok következnének, tehát egyfajta *reductio ad absurdum* módszerrel juthatunk el igazságukig. De talán még ez sem kell, hiszen az axiómákat működésük is igazolhatja. Pontosan ennyit jelent a filozófia autonómiája. A teológia alapelvei egészen más módon jönnek létre. A kinyilatkoztatás *per definitionem* igaz principiumokat jelent, melynek eredete persze lehet akár az Írások, akár a hagyomány, akár a zsinati határozatok, a liturgia. Végülis ezekből is összeáll egyfajta princípiumhalmaz.

Ne zavarjon minket az, hogy a teológiai princípiumokkal kapcsolatban nem használható a *reductio ad absurdum* módszer, egyrészt definíció szerint nyilvánvaló, másrészt tökéletesen elfogadható, hiszen azt sem vizsgálja senki, hogy mi lenne, ha a vizilabda szabályait megváltoztatva mondjuk sakktáblán szeretnénk pólózni. A teológia alapszabályai éppúgy érzéketlenek a racionális megalapozásra, mint a játékoké. De ettől persze még egyetlen filozófus sem szeretne elvileg lemondani le a bridzs örömeiről, pedig annak szabályait még csak nem is a Szináj hegyén illetve a Golgotán adták át.

Mármost vannak princípiumok, de vannak levezetett tételek is. A levezetések esetében azonban nincs külön levezetési szabálya a teológiának, és külön a filozófiának, ideálisan a kettő azonos érvelési eszközöket használ. (Ez nagyon fontos előfeltevés, de a skolasztika adottnak vette.) Azért fontos ez, mert az összemérhetőséget biztosítja. Azaz, Platón Timaiosza és a Genezis teremtésről szóló tanítása nem láthatatlan és megközelíthetetlen egymás számára, hanem igenis összemérhetőek, csak éppen ellentétesek. Ellentétetességük megállapítása feltételezi fogalmi összemérhetőségüket. Ez az a pont, ahonnét a középkori filozófia kérdései kezdődnek.

Ha feltesszük, hogy P és -P állítások nem lehetnek egyszerre igazak, akkor, amennyiben a teológia princípiumokból P következik, a filozófiaiakból meg -P, akkor ezt az ellentmondást valamilyen formában fel kell oldani. Tamás az ScG-ben például explicite mondja, hogy a teológiai igazság a filozófiai igazságnak nem mondhat ellent. Most nem az a dolgunk, hogy felsoroljuk azt a számtalan technikai lehetőséget, amelyet a középkori analitikus teológusok kidolgoztak ezen ellentmondások feloldására a tudásfajták hierarchizálásán kezdve a filozófiai állítások illetve a teológiai állítások metaforikus átértelmezén keresztül (gondoljunk a feljebb említett, és pl. Chartres-ban szinte tökélyre vitt *integumentum* illetve *involucrum* elméletekre - Abelard meg is jegyzi, hogy kortársai közül sokan *nimis allegoriae adhaerentes sunt*) el egészen a filozófiai argumentumok felülvizsgálatáig és más - filozófiai - princípiumok bevezetéséig. Duhem tézise szerint például ez motiválja az arisztotelészi természetfilozófia felülvizsgálatát is az 1277-es határozatok nyomán.

Maradjunk Platónnál. Ismert tény, de Arisztotelész, illetve a neoplatónikus közvetítők híradásai alapján a középkor legalábbis köztudottnak vette, hogy Platón az közös természeteket szubzisztens, azaz függetlenül fennálló örök és intelligibilis ideák feltételezésével magyarázta. Ezt a vélelmet megerősítette, hogy a démiurgosz is ezekre az ideákra tekintve formálja meg a világot a Timaioszban.

Mármost ha valamiben, akkor a szubzisztens ideák létezésének elvetésében a középkor összes valamirevaló teológusa egyetértett, Augustinustól mondjuk egészen Cajetanusig. Ennek pedig nemcsak az az oka, hogy Arisztotelész elvetette az önállóan fennálló ideákat, hanem mindenekelőtt az, hogy efféle örökkévalóan időtlen, változhatlan szubzisztens realitások létezése alapvetően korlátozza az isteni szuverenitást, amelyet az a teologéma fogalmaz meg, hogy Istenen kívül mindent Isten teremtett, azaz rajta kívül minden teremtmény létében függ Istentől. Amikor tehát Aquinói Tamás úgy fogalmaz (figyelem: pszeudo-Dionysziosz-kommentárjában), hogy az ideák létezésének platónikus feltételezése *fidei nec consonat, nec veritati*, azaz sem a hitnek, sem az igazságnak nem felel meg, akkor nem egyszerű pleonazmusról van szó, hanem arról, hogy sem filozófiailag, sem teológiailag nem fogadható el ez az elmélet.

Az sem újdonság, hogy az ideák létezési módjáról mégis hosszú viták folynak, csakhogy ennek oka ugyanúgy ismert: legkésőbb a késő császárkortól kezdve még a neoplatónikusok is, de a keresztény teológusok mindenképpen az isteni elmébe helyezik az ideákat, s elvetik azok önálló létezését. A középkori viták tehát az ideák létezéséről valójában arról szólnak, hogy az isteni elmében milyen módon léteznek az ideák. Az isteni tudatban levő ideákra pedig ezért van egyáltalán szükség, mert ez annak a teologémának a filozófiai következménye, hogy Isten személy, azaz szabad akarattal, tudással és hatalommal rendelkező ágens. Egy tudatos és szabad ágens ugyanis valamiféle szándék vagy terv szerint teremt, legalábbis abban az értelemben, hogy amit teremt, az, mivel nem meríti ki úgymond természetes teremtési lehetőségeit, tehát nincs

necesszitarianizmus, valamiféle okból választatott más lehetőségekkel szemben. Tehát, ha Isten teremtett, kell lenniük ideáknak. A szó hasonlóságán túl azonban e vitának nem sok köze van Platón eredeti ideaelméletéhez. Túl azon, hogy azonnal fölmerül az egyedi dolgok ideáinak szükségessége, ezek az ideák valójában azonosak az isteni természettel, s mint ilyenek, nem alapoznak meg sem egy lehetséges visszaemlékezésre alapuló, sem pedig egy kontemplációs episztemológiát.

Az, hogy a középkor milyen komolyan vette a szubzisztens ideák létezésének teológiai imposszibilitását, abból a vitából is látható, amelyet Ockham ellen folytat a dominikánus, de nem tomista Robertus Holkot a 14. század első harmadában. Röviden összefoglalva a probléma a következő. Ha a tudás veridikus, azaz csak az igaz tudható, az igaz viszont csak állításokhoz kötődhet, akkor isten mindentudásába minden igaz dolog tudásaként az össze igaz állítás tudása is beletartozik. Ekkor azonban jogosan vetődik föl a kérdés, hogy változhat-e az isteni tudás, csökkenhet-e vagy nőhet? Ockham szerint, nyilván attól a szándéktól vezérelve, hogy minél inkább megőrizhesse a változatlan isteni mindentudást, a következő megoldást javasolja a nyilvánvalóan döntő kontingens állítások esetében. Ha a tudás tárgya a propozíció, akkor minden pillanatot egymást kizáró propozíciópárok végtelen halmaza jellemez. Azaz, vagy esik az eső vagy nem esik az eső, Szókratész vagy Rómában van, vagy nincs Rómában, vagy van földrengés Szicíliában, vagy nincs, és így tovább. Isten tudása ugyan változhat, mert vagy azt tudja egy adott pillanatban, hogy esik az eső, vagy azt, hogy nem esik, de mindig ugyanakkora a tudása, lévén a propozíció-párok halmazának számossága nem változik, tehát az isteni tudás nem nőhet vagy fogyhat.

Ezzel az állásponttal Holkot éppen azért vitázik, mert a propozíció-párok időtlen létezését, azaz ideális létezését implikálja. A propozíció-párok örökké, változhatatlanul, intelligibilisen léteznének, tehát pontosan megfelelnek egy - logikai - platónizmus kritériumainak. És pontosan ez az, ami Holkot szerint teológiai abszurditásra vezetne. Holkot ezért Ockhammal szemben komolyan veszi, hogy a propozíciók valójában temporális és fizikai entitások - mai szóhasználatban mondatok - , amelyeknek tehát igazságértéke is temporális. Az az állítás tehát, hogy esik az eső, vagy 2x2=4 addig és csak addig igaz, amíg mint propozíció fennáll. Ahogy most kimondtam e két állítást, legalább egy uj igazsággal, vagyis új tudással hozzájárultam Isten tudásának növekedéséhez. Ha felírnám kétszer a táblára, majd egyet letörölnék belőle, két új tudást hozzáadnék, majd egyet elvennék az isten által tudott dolgok közül. Isten tudása tehát nemcsak változhat, hanem növekedhet és fogyhat is, sőt, *horribile dictu*, mikor Ádám még nem beszélt, még üres is volt. (Figyelem, ez persze nem jelenti azt, hogy az ember számára meg nem közelíthető módon Isten valahogyan ne rendelkezne tudattal!)

A fentiek jegyében tehát, ha Platón olyat állít, amely nyilvánvalóan ellentétes az alapvető teologémákkal, akkor nem lehet álláspontját elfogadni. Ha viszont, mint azt Arisztotelész a Fizika 8. könyvében azt mondja, "solus Plato generat mundum"[26], akkor Platón azonnal természetes szövetségessé válik a teremtést abszolút alapvető teologumemonnak tartó keresztények számára. (Hogy Arisztotelésznek interpretációja mennyire volt általános, az látható Prokloszból, aki szerint Platón ugyan a világ származott, de nem teremtett, azaz örökkévaló voltát tanítja.)

Összefoglalásképp tanulságra vágyunk. Kinek van tehát valójában igaza? Tresmontant-nak? Picavet-nak? Vagy Baeumkernek és Imbachnak? Mi is hát az a középkori platónizmus? Szándékosan tartózkodtam a válasz megfogalmazásától.

Egyrészt nem kívánom azt állítani, hogy nincs specifikus értelemben vett középkori platónizmus, tehát, hogy ne lettek volna szerzők, akik közvelenül plótiniánus vagy más neoplatonikus teologémát vallottak volna. Meister Eckhartnak azt a mondását, például, hogy "nihil tam unum et indistinctum quam deus et omne creatum"[27], mely Prokloszra hajaz,[28] valóban nehéz nem neoplatónikus állításnak tekinteni - ugyanakkor ugyanilyen nehéz keresztény környezetben értelmezni, teremtő és teremtett világ radikális különbségének feltételezésével.

Általában azonban szinte reménytelennek tartom a platonizmus kifejezés értelmének meghatározását. Nemcsak arról van szó, hogy elég egyetlen pillantás az antik platonizmus történetére, és látszik, hogy már ott sincs egyetértés Platón álláspontja tekintetében. Modern egyetértés sincs. Legáltalánosabb megfogalmazását megtalálhatjuk Heinrich von Stein 1875-ös platonizmus történetében,[29] hogy tudniillik a platonizmus az érzéki és az érzékfeletti világ megkülönböztetésében áll.

"Man stritt über den Platonismus der Kirchenvaeter, indem man Denselben - Beides freilich wieder unter den verschiedensten Nuancen - entweder behauptete oder läugnete, weil man durch solche Aufstellungen seinen humanistischen oder antihumanistischen, kirchlichen oder antikirchlichen, römischen oder protestantischen, ja selbst politischen, litterarischen und anderweitigen Tendenzen der verschiedensten Art damit zu Hülfe zu kommen gedachte."[30]

Ez azonban egészen egyszerűen nem áll. A középkorban nem az érzéki és az érzékfeletti világ áll egymással szemben, hanem az ember jelenlegi üdvtörténeti helyzete, a *status viatoris* a *status in patria*-val. Az üdvösség, a boldogító istenlátás teologémái NEM azonosak az ideák szemléletével, vagy az Eggyel történő egybeolvadással, hanem Isten szabad, ha tetszik, kegyelmi önkinyilatkoztatását implikálják, ugyanúgy, ahogy a teremtés, a kinyilatkoztatás, a megváltás, és idők bevégzése Isten olyan szuverén tetteinek gondoltatnak - legalábbis a mérvadó teológusok által.

Van azonban egy olyan értelmezés, amelynek szép példáját találhatjuk meg Hoenennél, aki - per tangentem - megfogalmazza a legáltalánosabb neoplatonikus elemeket a fent már említett Marsilius de Inghen monográfiájában. A példa azért jó, mert valójában ezt tartja szinte mindenki lényegében platonikusnak. Éspedig Istennek azt a három alapvető tulajdonságát, amelyet multi magistrorum nostrorum, immo fere omnes (azaz az egyházatyák és tekintélyek) mind állítják, amelyekben egyetértenek.

1. Isten oszthatatlan egyszerű princípium, akitől (de nem: ből, az *a quo* kifejezést abl. auctorisként kell érteni, *pace* Hoenen p.145.) minden származik.

2. Isten egyetemes princípium, *principium universale* háromféle értelemben is. Egy: Istenben minden dolog tökéletes formában megvan, mielőtt még létrejött volna. Az isteni univerzalitásnak ez a formája az úgynevezett *universalitas ante rem.* Kettő: Isten koegzisztál minden teremtett dologgal, *universalitas cum re.* Három: Isten minden dolog egyetemes példaadó princípiuma, *principium universale per imitationem.* Minden dolog a Szentháromság utánzására törekszik. Az Atyát a létezésben, a Fiút az Atyára irányulásban, a Szentlelket a Atyára irányuló vágyban próbálják követni.

3. Isten mint princípium minden dolognak hatóoka, amennyiben minden tőle különböző dolgot ő teremtett, minden dolognak formális oka, amennyiben minden teremtett dolog tőle nyeri formáját, és célokuk is, mivel ezzel mozgat minden dolgot, lévén intelligibilis és vágyott.

Mármost kétségtelen, hogy, amint Hoenen fogalmaz, "e három alapvető tulajdonságot egyesítő elmélet kialakításáért főleg neoplatonikus irányultságú szerzők felelősek".[31]

Mármost ha ez így van, akkor nem arról van-e szó, hogy a neoplatonizmust valami egészen mély szinten azonosnak tartjuk a középkori teológusok legmélyebb meggyőződésével - a kereszténységükkel? De ha ez így van, akkor következményként vajon nem az adódik-e, hogy az alapvető kérdést egészen más módon kell feltennünk?

Ne mondja senki, hogy mindezt már tudtuk. *Maledicti sint illi, qui ante me mea dixerunt.*[32]

Jegyzetek

1 In De coelo et mundo I.l.22. Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.

2 Imbach, R., *Chronique de philosophie. Le (néo-)platonisme médiévale, Proclus latin et l'école dominicaine allemande.* Qudlibeta. Ausgewählte Artikel. Freiburg i.d. Schweiz 1996. (Dokimion 20), 129.

3 Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizieme siecle.* Paris, 1964. pp. 380-2.: La crise métaphysique dont nous avons envisagé quelques aspects, quelques problemes, a étét suscitée par l'affrontement du christianisme orthodoxe avec un certain nombre de theses, de doctirnes, de tendances, qui sont pour une bonne part issues du néo-platonisme, plus précisement de Plotin. Plotin, au XIIIe siecle, est le grand adversaire de l'orthodoxie chrétienne, meme s'il est rarement nommé et s'il n'est jamais lu directement. Ceratins pricnipes fondamentaux de sa pnesée agissent par l'intermédiaire de textes apocryphes rpetes a Aristotle, par l'intermédiaire des arabes commentateurs d'Aristote, et aussi de certains philosophes juifs, comme Ibn Gabirol. ... p.380-1. ... le christianisme et le néo-platonisme sont en opposition absolute. On ne peut essayer de les concilier qu'en chatrant le le néo-platonisme plotinien de ce qui'il a de plus original etde plus caractéristique, ou en évacuant ce qui fait l'essence du christianisme: la doctirne de la cération et la doctirne de la divinisation surnaturellee, par grace, de l'etre céé pour cette particiaption personnelle a la vie personnelle de Dieu. Une métaphysique de l'Un est radicalement incompatible avec la métaphysique chrétienne, et on ne parvient a garder l'apparence d'une conciliation qu'en se masquant a soi-meme, ou en dissimulant aux autres, ces oppositions fondamentales, situées au niveau métaphysique, ou encore en profesant une double compatibilité, a la maniere de Siger de Brabant, ... p. 381.

4 Div.Com. Inferno, c.IV. 131.

5 DS 3601-3624

6 Francois Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* Paris, 1905.

7 Picavet, 97.

8 Picavet, 124.

9 Picavet, 191.

10 Imbach, 129. fn.2.

11 Steenberghen, F. Van, Siger de Brabant d'apres des oeuvres inédites.T.1.: Les oeuvres inédites, Louvain, 1931. t. II : Siger dans l'histoire de l'aristotélisme, Louvain, 1942. T.II. p. 458-459. (Idézi: Tresmonant, La crise...p. 384.)

12 Collationes in Hexaemeron. Coll.6.n.27.: Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps ... Coll.7.n.3.: ... (ideas) posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae... n.5.: Sed adhuc in tenebris sunt, quia necesse est, ut hae virtutes prius habeant res operationes, scilicet animam ordinare in finem, secundo, rectificare affectus animae, tertio, quod sanentur morbidi. Has autem operationes non habuerunt in ipsis. - Probatio. dicit Aug. in DCD 19.25. quod vera virtus non est, quae non dirigit intentionem ad Deum fontem, ut ibi quiescat aeternitate certa et, pace perfecta. Certa aeternitas esse non potest, quae amitti potest; perfecta pax non est nisi in reunione corporis et animae, et hoc certum est. si enim anima essentialiter inclinationem habet ad corpus, nunquam anima plene quietatur, nisi sibi corpus reddatur. (Cf. Breviloquium cap.5. - completio vero naturae requirit, ut homo constet simul ex corpore et anima, tanquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam - Arist. Phys.I.text.84. cap.9 - August. De gen ad litt. 12. c.35.n.68.) Philosophi autem ignoraverunt certam aeternitatem. Posuerunt enim et ipsi, quod anima ascendebat per capricornum et descendebat per cancrum, deinde transiens per lacteum circulum, quem nos galaxiam vocamus, obliviscebatur quae superius fiebant, et uniebatur corpori misero sibi aptato quousque iterum superius rediret. Haec autem est falsa beatitudo, scilicet quod anima esset in beatitudine et postea reverteretur. n.6.: Pacem etiam perfectam non cognoverunt, quia non cognoverunt, quod mundus haberet finem, et quod corpora pulverizata resurgant. Nec mirum, quia, cum esssent investigatores secundum potentiam rationeis, ratio nostra non potest ad hoc pervenire, ut corpora resurgant, ut elementa contraria possint sic conciliata in caelo sine reflexione permanere. Non referebant ergo ad illam vitam, sed in abeunte quadam circulatione ponebant animam. Ignoraverunt fidem, sine qua virtutes non valent, ut dicit Augustinus de Trin. 13.cap. vigesimo. n.26. (et 14.c.1.n.3.)

13 Macrobius, In Somn. Scip. lib.1. c.8.n.5. és sköv.

14 1a2ae q.61.a5.sc.

15 Cf. Breviloquium cap.5. ... completio vero naturae requirit, ut homo constet simul ex corpore et anima, tanquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam. Cf. Arist. Phys.I.text.84. cap.9 - August. De gen ad litt. 12. c.35.n.68.

16 2 SN DS14. QU1. AR2. CO respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit philosophorum diversa positio. omnes enim ante aristotelem posuerunt, caelum esse de natura quatuor elementorum. aristoteles autem primus hanc viam improbavit, et posuit caelum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate et aliis contrariis, ut patet in 1 caeli et mundi; et propter efficaciam rationum ejus, posteriores philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem ejus sequuntur. similiter etiam expositores sacrae scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones platonis: et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. **DIONYS**ysius autem fere ubique sequitur aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus:

unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus. et ideo hanc positionem sequens dico, quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus.

17 Marenbon, J., The Platonisms of Peter Abelard. Benakis, L.G., ed., Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou 6-6 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'étude de la philosophie Médiévale. Brepols, 1997. (Rencontres de Philosophie Médiévale, 6) 109-129.

18 Tim. 29e. Chalcidius: "Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit..." ed. Waszink, 22,19-20.

19 Marenbon, 119-121.

20 Lectura ordinaria super sacram scripturam. Henrico de Gandavo adscripta. Ed. R.Macken. Leuven-Leiden, 1980. p.45.

21 265, 2-4.

22 63, 66

23 45, 40-48.

24 62, 59-60

25 .. ostendamus nihil esse absurdum in dictis sacrae scripturae et divinis factis, maxime cum in eis concordat praecipuus philosophorum plato, ut ait Augustinus. 63,64-6.

26 Arist. Phys.VIII.c.1. 251b17-8.

27 Comm. in Sapientiam, DLW, Lat. Werke II. ed. H. Fischer, J.Koch, Stuttgart, 1966. n.154. 490,4-5.

28 Elem. theol. 1. ed. Dodds

29 H. von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen, 1975. Kül. vol.3. és 4.

30 Heinrich von Stein, Der Geschichte der Platonismus. Göttingen, 1875. Dritter Teil: Verhältniss des Platonismus zur Philosophie der Christlichen Zeiten. p.20.

31 Hoenen, ???

32 Bérubé, C., OFM, *La conaissance de l'indivuel au moyen age*. Montréal - Paris, 1964. 4.