04. A "semmiből teremtés" a skolasztikában

Azt állítani, hogy a világ örökkévaló vagy örökkévalóan teremtett, és azt is állítani, hogy minden dolog semmiből keletkezett, tökéletesen ellentétes az igazsággal és az értelemmel, ... éspedig annyira ellentétes, hogy egyetlen, bármely csekély értelmű filozófusról sem hiszem, hogy valaha is ezt állította volna.

Bonaventura, In II. Sent. d.1.a.1.q.2. concl. [kb. 1250-55]. [1]

Így nyilvánvaló, hogy nincs semmilyen fogalmi ellentmondás abban, mikor azt állítjuk, hogy valamit isten hozott létre és nem volt úgy, hogy ez a valami ne lett volna.

Aquinói Tamás, De aeternitate mundi contra murmurantes c.8. [1271(?)]

Bevezetés

Isten a világot "a semmiből teremtette." A *creatio ex nihilo* alapvető (határozott formában először a korai kereszténységben megjelenő) teológiai gondolata egyrészt szigorúan ellentmond a természet működéséről alkotott általános elképzeléseknek, másrészt a Bibliára támaszkodó premodern teológia egyik alapvető tételét alkotja. Bár e gondolatot a természetfilozófia részéről folyamatosan érik támadások, a "semmiből teremtés" mindenekelőtt mégsem természetfilozófiai tétel, hanem isten és a világ kapcsolatát megfogalmazó gondolat. E két aspektus magyarázza, hogy a gondolat jelentése, következményei, illetve levezethetősége (bizonyíthatósága) a premodern korban (az egyszerűség kedvéért premodern kornak nevezem a római principátustól a reformációig tartó, mintegy másfél ezer éves időszakot) az argumentatív teológia (vagyis a "filozófiai teológia") egyik központi problémája lett. A továbbiakban ezt a kérdést, illetve a kérdéskörre vonatkozó reflexiók történetének egyes fontos állomásait probálom meg bemutatni.

A vizsgálat során főleg a keresztény teológusok, illetve azon belül is a latin középkor egyetemi teológusok elemzéseire fogok koncentrálni. Nem fogok közelebbről foglalkozni a gondolat kialakulásával (ezt Gerhard May könyve kimerítően megteszi, ha vannak is vitatható következtetései), valamint nem foglalkozom a pre-egzisztens anyagot megengedő, a "káoszból teremtő isten" lehetőségével is számoló, egyes középkori zsidó gondolkodóknál (például Gerszonidésznél) megjelenő eszméjével. Ez az irányzat roppant érdekes, de bemutatása messzire vezetne.

[1] Amennyiben külön nem jelzem, minden fordítás a szerzőé.

Amikor tehát a továbbiakban a "semmiből" történő teremtés vitáit követjük, nem foglalkozhatunk a "semmiből teremtés" történetének számos kérdésével. Így nem kerülhet sor "semmiből teremtés" szentírási helyeinek vizsgálatára, de arra a kérdésre sem, hogy miképpen jött létre a semmiből teremtés gondolata a zsidóságban illetve a kereszténységben.

Mivel azonban a mai olvasó számára kevésbé egyértelmű, hogy a teremtés mit is jelent, először a teológiai tradíció legfontosabb elemeit vesszük sorra. Utána a közös fogalmi paradigma másik elemét, a filozófiai *koiné* érvkészletét alkotó "pogány" filozófusoknak a teremtéssel szembeni érveit tekintjük át, úgy, ahogy azok a skolasztika számára megjelentek. Végül a főrészben a két tradíciót összemérő skolasztikus szerzők megoldásait vizsgáljuk meg.

A bemutatott szerzők köre nem lesz, és talán nem is lehet teljes. Anselmus, Alexander Halensis, Bonaventura, Aquinói Tamás, Brabanti Siger, Johannes a Janduno, Duns Scotus és Buridán mellől kimaradnak olyan nagy szerzők, mint Genti Henrik vagy Guillelmus Ockham és Marsilius de Inghen. Szolgáljon mentségül, hogy bár a skolasztikus érvek teljes gazdagságát és sokrétűségét az említett szerzők nem merítik ki, az elemzések történetének szempontjából ennyi érvet vizsgálni elégséges, mivel a meghatározó argumentumokat ezek révén is megismerhetjük.[2]

Mi is a teremtés fogalma?

Közkeletű vélemény, hogy a régi teremtés-történetek a világ keletkezésének "primitív" leírásai. Ezt sugallja a fizikus, amikor "az első három perc" bevezetőjeként az ősi elméletek egyikét idézi fel, mondván, hogy az Ifjabb Edda beszámolójáról "nyugodtan állíthatjuk, hogy nem valami kielégítő leírása a világegyetem keletkezésének".[3] Megérett az elavultat valami korszerűbbre cserélni, hiszen az ősi történet nem más, mint régi elmélet. Az elvárások az idők során alapjában nem módosultak, csak fejlődtek. Régi és mai lényegében összemérhetőek. Így könnyen belátható, hogy a matematikai korrektség és fizikai értelmesség kettős kritériumának az operacionalitás legújabb (figyelmezzünk: tehát a legjobb!) elvárásainak az Ifjabb Edda immár nem tud megfelelni. Mivel a fizikus nem tartja szükségesnek indokolni, hogy a régi elméletek közül miért éppen az Ifjabb Eddát emelte ki, valójában még azt a további gondolatot is sugallja, hogy a régi történetek eltérései lényegtelenek. A Timaiosz vagy a Genezis is ugyanarról és gyakorlatilag ugyanúgy, mert a tudománynak többé-kevésbé ugyanolyan szintjén szól.

Joggal beszél így a fizikus, ha a kortárs teológus véleménye is egyetértő. Egyetértésük egyik jele az újkori "teremtésmítoszok" kifejezés, mely címként szolgálhat bármely szöveggyűjteményhez, amely legfeljebb időrend vagy rokonsági kapcsolat alapján rendezi egymás mögé a görögök, az amerikai indiánok, a Genezis, a Védák és a manicheusok "teremtéstörténeteit", vagy "teremtésmítoszait". Hangsúlyozni szokás persze, hogy a teremtés, mint semmiből teremtés, a zsidó-

[2] A fordításokkal kapcsolatban előre kell bocsátanom, hogy az érveket, ha kell parafrazálom, mert a szó szerinti fordítás alkalmasint túlságosan nagy nehézségeket támasztott volna.

[3] S.Weinberg, Az első három perc. Ford.: Gajzágó Éva. Gondolat, Budapest, 1982. (The First Three Minutes. New York, 1977). 9.o. Ld. még: P.W.Atkins, A teremtés. Ford: Kálmán A. György. Gondolat, 1987 (The Creation. Oxford, 1981). Atkins könyve kapcsán vitaanyag olvasható a Janus (Pécs) VII/2. számában, többek között jelen szerző hozzászólása is.

keresztény-muszlim teológia jellemzője, de eközben a történeti-kritikai módszer az egyes történeteket a genetikus fejlődési sor előfeltevése alapján időrendi illetve szervesnek tekintett előzményekként különbözteti meg. Az egyetértés másik jelét a "teremtésmítoszokkal" szembeállított naprakész teológiai "teremtéselméletek" testesítik meg, amelyek a modern fizika kozmogóniájából,[4] az ősrobbanás elméletéből próbálnak "tudományos alapú" filozófiai illetve teológiai dimenziót (pro vagy kontra) kicsiholni az alkotó fizikusok elnéző mosolygása mellett.[5]

Van vallásfilozófus, aki érzi az egyetértés veszélyét. “A dolgok puszta teremtettségének tudásával még semmit sem tudok; nincs az a pogányság, a babilóniai papoktól a jénai monistákig, aminek ne volna meg a maga teremtésmítosza. Egyedül az, hogy a "teremtett" (ami még nem jelent egyebet, mint “nem csupán álmodott”) dolgok a vég kedvéért lettek “teremtve”,... - egyedül ez ad tudást.”[6]

A teremtés, azon belül is a semmiből teremtés gondolatának itt következő elemzése során azt szeretném megmutatni, hogy nem csak a vég tudása felé lehet kiút a veszélyes egyetértésből. A teremtésről a zsidó, keresztény és muszlim teológiák, de csak ezek, minden más "teremtésmítosszal" szemben világosan különböző eszmét vallottak. A teremtésgondolat tartalmi kidolgozása a patrisztikus kor teológiai reflexiójának eredménye volt. Ezt a reflexiót az a kihívás váltotta ki, amelyet a szellemi *oikumenében* mindenekelőtt a gnózis, másfelől viszont a hellén filozófia eszméi jelentettek. A riválisok elképzelések közös nyelvben, a teológiai és filozófiai *koiné* hátterében fogalmazódtak meg. Ez a vita elsősorban keresztény környezetben zajlott. A vita a zsidóságnak csak problematikus szerepet játszó hellenizált része számára volt elérhető, de ez a csoport nem volt elég hosszú életű és jelentőségteljes ahhoz, hogy maga is kidolgozza saját megoldását.[7]

A patrisztikus kor dolgozta ki a teremtésnek azt a fogalmát, amelyben a teremtés nem a világról, nem ennek a világnak a keletkezéséről, hanem isten és a világ kapcsolatán keresztül magáról istenről szólt. Nem akármelyikről, hanem Ábrahám, Izsák és Jákób istenéről.

Az a mód ugyanis, ahogy a világ létrejön, nem a világot, hanem alkotóját, ha tetszik, transzcendens dimenzióját jellemzi. Példának okáért a jelen világ létrejötte elgondolható valamely anyagi princípiumból, mint atomok örvényléséből vagy nem-anyagiból, mint gyűlölet és szeretet harcából. Ekkor a világnak nincs transzcendens dimenziója, tehát immanens. De ha transzcendens októl való létrejövésről beszélünk, akkor is sok kép lehetséges, hiszen alkotók és alkotmányaik, istenek és világaik viszonya nagyon is sokféle módon gondolható el. Ilyen például a világ-alapítás, amelyben a görög mitológia világának uralkodói egymást a trónról letaszítva újabb és újabb uralmi rendet harcolnak ki maguknak. Beszéljenek a mítoszok akár Ókeánosz és Téthüsz, akár Khaosz, Gaia és Erósz, akár Kronosz, akár Zeusz történetéről,

---

[4] V.ö.: P. Davies, *God and the new physics*, Penguin, 1983, (kül. 25-43.o.); A.R. Peacocke, *Creation and the world of science*, Oxford, 1979 és H.Montefiore, *The probability of God*, London, 1985.

[5] Pro: Jáki Szaniszló, Peacocke, Davies. Kontra: P.Atkins. Lásd a Janus teremtés-számát. Jáki és mások filozófiai programjuk során elfeledkeznek Maimonidészről, aki kimutatja a teremtésből való istenbizonyítás teológiai értelmetlenségét, v.ö. *Guide,* I.71. (110-1.o.)

[6] *F.Rosenzweig, Levél Gertrude Oppenheimhez 1917-ből, Meyrink Gólem c. regényéről.* Az idézetért Tatár Györgynek mondok köszönetet.

[7] Lásd a Philón álláspontját értelmező vitákat, May, *Schöpfung...*1-38.o., Sorabji, *TCC*, 194-5, 203-9.

mindben legalább párban járnak az alapítók, és a lényeg a származás jogán, de kűzdelemben szerzett főhatalom, az új világrend.[8] A közel-keleti mítoszok a rendszerváltással szemben a kettéhasítás, a szétválasztás eseményét hangsúlyozzák, de az isteni lények itt is legalább ketten vannak, és kiömlő vérük az istenből származás attributumát viszi át a világra. Ismét másféle "teremtés" az, amikor a démiurgosz az ideákra tekintve a káosz "nyers, tunya súlyából", vagy fogalmilag vonzóbban, a "receptákulumból" mesteremberként alkotja meg szépen elrendezett világát, a *kozmoszt*, például Platón Timaioszában.[9]

A bibliai teremtés azonban sem egyik, sem másik. Ábrahám, Izsák és Jákób Istene a teremtésben is Úrként van jelen. Isten nem kozmoszt hoz létre, hanem világmindenséget teremt. A teremtésben nem az elrendezettség, hanem a mindenség létrejötte számít, valamint az, hogy a szuverén Úr teremtő tette nem függvénye semminek, csak önön akaratának.

A keresztény filozófiai teológia első ezerötszáz éve Isten semmihez nem hasonlítható tette újra és újra kikűzdött megértésének története is. Bár a teremtés 1220 és 1350 közötti latin értelmezési történetében az iskolák mesterei a kor tudományos elvárásainak megfelelő fogalmi közegben elemezték teológiai meglátásaikat, a fenti hagyományra támaszkodva nagyon is tisztában voltak azzal, hogy a világ bárhonnan és bármiképp való eredeztetését nem lehet "teremtésnek" tekinteni.

A skolasztika példás szellemi kűzdelemben a teremtés olyan fogalmát dolgozta ki és tartotta fönn az arisztoteliánus természetfilozófia kontextusában újabb és újabb stratégiák kialakításával, amelyek összetettségükben, illetve páratlan tudatossággal végzett komplex fogalmi analíziseikban hűségesen és tudatosan törekedtek megőrizni a teremtés patrisztikus intuícióját.

A skolasztika számára a teremtés értelmezésének elsődleges támpontját természetesen a Biblia és a patrisztikus tekintélyek adták. A két tényező persze nem független, amennyiben a Biblia értelmezése a patrisztikus hagyomány értelmezési kánonja szerint olvasott Bibliát jelentette.

A héber Biblia isten egyedülálló tettét azzal fejezte ki, hogy isten tevékenységére kizárólag a `arb` igét engedte alkalmazni. Az *oikumené* fordításai azonban ezt a nyelvi eszközt nem tudták fenntartani. A fordításokban megfeleltetett ποιέω, κτίζω, illetve facere, creare, condere igék (és ez érvényes a modern fordításokra is) sokféle tevékenységet, így emberi cselekedetet is kifejezhetnek. A görög és a latin teológiának tehát a nyelvileg is kifejezett kitüntetettség helyett kizárólag tartalmi feltételekkel lehetett és kellett Isten isteni tevékenységét kifejeznie.

A "teremtés" tartalmi kidolgozása nem volt sem egyszerű, sem rövid feladat. Közismert, hogy magában a Bibliában is található a semmiből teremtésnek ellentmondó szöveghely.[10] Sőt, Maimonidész szerint könnyebb a Bibliában a világ

[8] V.ö. Kerényi Károly, *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat,1977. kül. 19-28. old.

[9] V.ö. M. Baltes, Die Weltentsehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Leiden, 1976. 2 vols.

[10] Sap. 11,18. οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης. E hellyel foglalkozik Augustinus, *De fide et symb.* 2.2. Másrészről persze: Gen 1.1. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν....; Jn 1.3., πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν illetve 2 Makk 7,28. ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός...

örökkévalósága melletti érveket találni, mint az ellenkezője mellett.[11] A káoszból teremtő isten képe a hellenizált judaizmus számára is elfogadhatónak tűnt. Philón nézeteivel kapcsolatban nincs egyértelmű álláspont.[12] A semmiből teremtés tudatos fogalma zsidó közegben a Kr.u. 1. század végén jelenik meg.[13]

A kereszténység, úgy tűnik, hogy 2. századi szellemi megjelenésétől határozottan képviselte a teremtésnek minden más alkotástól, világalapítástól vagy létrejövéstől való különbségét. Mint jeleztük, itt nem tartjuk feladatunknak, hogy a semmiből teremtés gondolatának fejlődéstörténetét kövessük. Annyi azonban leszögezhetünk, hogy egyrészt a legkoraibb patrisztikus forrásokban is megtaláljuk a semmiből teremtés hangsúlyos említését.[14] Köztudott, hogy a "mindent teremtés" és a "semmiből teremtés" feltételei bekerülnek a Kr.u. 2. század legkoraibb keresztény hitvallásaiba. Másfelől pedig a későbbiekben nem találunk olyan komoly teológiai tekintélyt, aki ennek ellentmondott volna.[15]

A tudatosulás fő oka minden bizonnyal az a lassú, fokozatos, de töretlenül irányú folyamat, amelynek során mind a zsidó, mind a korai keresztény teológia a szellemi *oikumené*vel, jelesül a hellén filozófiával és teológiával szembesülve ráébred arra, hogy hitét abba a szuverén és mindenható Istenbe vetette, aki az üdvtörténetben saját elhatározása alapján választ ki és üdvözít.

Ez a belátás a zsidóságnál a hellén filozófiától való kapcsolatának felszámolását, disszimilációt eredményezett.

A kereszténység ellenkező stratégiát választott. Két fő riválisától, a gnózistól és a hellén filozófiától a teremtés és a megváltás fogalmának világos kidolgozásával határolódott el.[16]E kétfrontos kűzdelemben a patrisztikus kor teológusai felismerték, tudatosították és explicit módon meg is fogalmazták az Úrnak a teremtésben is megjelenő egyedülálló képét. A tartalmi kérdésekben a 3. század végére alakul ki az egyetértés. A szigorúan vett bibliai teremtés-fogalom egyedülálló jelentősége ezek szerint (egy plusz) négy lényegi kikötéssel írható le. E szerint

---

[11] Maimonidész, *Guide*, II.25.

[12] Ld. May, i.m. 1-38.o., Sorabji, TCC, 194-5, 203-9.

[13] V.ö. Rabban Gamaliel II. és a filozófus vitáját (Gen. r. I.9.) Idézi: May, 23.o.

[14] Például: Hermas (II. szd. dereka), Pastor. 26.sect.2. 4. sor. Ἐντολὴ α΄. Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.

Theophilosz (180 körül), Ad Autolycum, 2.4. 17-22. Tí δὲ μέγα, εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίει τὸν κόσμον; καὶ γὰρ τεχνίτης ἄνθρωπος, ἐπὰν ὕλην λάβῃ ἀπό τινος, ἐξ αὐτῆς ὅσα βούλεται ποιεῖ. θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται, καθάπερ καὶ τὸ ψυχὴν δοῦναι καὶ κίνησιν οὐχ ἑτέρου τινός ἐστιν ἀλλ᾽ ἢ μόνου θεοῦ. V.ö. 2.10. 32-4.Ld. még: Tatianosz, *Ad. Graec. 5.*

Sorabji, TCC, 194 köv. felsorolja az esetleges eltérő korai keresztény teológiai nézeteket. Itt meg kell jegyezni, hogy Sorabji túlhangsúlyozza az egyházatyák bizonytalankodását a semmiből teremtés kérdésében. Például az a Photiosznál fennmaradt töredék (Bibl. cod. 109.), amelyre Alexandriai Kelemennel (kb. 150-215) kapcsolatban Sorabji hivatkozik, bizonyosan nem Kelementől származik. V.ö. TCC 195 o., de lásd a hivatkozott kiadást is (Hypotyposeis, in: Clemens Alexandrinus, Opera, vol. III. ed. Stählin, [GCS] 202. o.).

[15] Sorabji, TCC,

[16] A "semmiből teremtés" fogalmának fejlődését a kereszténység első három századában összefoglalja Gerhard May, *Creatio ex nihilo. The doctrine of 'Creation out of nothing' in Early Christian Thought*. Tr. A.S. Worrall. Edinburgh, 1994. (Eredetileg: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. Berlin, 1978.)

(K0) egyetlen Isten

(KM) minden rajta kívül levő dolgot, azaz a teljes teremtett világot,

(KS) a semmiből,

(KA) szabad akarattal és

(KI) időben

teremtette.[17]

Fontos látnunk, hogy a kikötések értelme nem más, mint világosan elhatárolódni a lehetséges rivális világ-keletkezési teológiáktól.

A teremtés "nulladik kikötése" természetesen isten egyetlensége, mely a több teremtő lehetősége ellen fogalmazható meg.

Az (KM) feltétel két dolgot zár ki. Egyrészt kizárja azt, hogy lehessen valami, ami istentől függetlenül létezik, azaz hogy istennek káoszra, anyagra vagy ideákra lehessen szüksége, ennek révén pedig általában minden dualizmust lehetőségét. Ugyanennyire jelentős az a következménye is, hogy kizárja a közvetett teremtést, jelesül, hogy isten csak egyvalamit, például az első hiposztázist teremtse, mely majd maga teremti a másodikat, ez a harmadikat, stb., mint Plótinosz Egye.[18] Szigorúan értelmezve persze a "mindent teremtő" formula paradoxonokhoz vezetne, hiszen akkor önmagát is teremtette volna. Egyes szerzők ezért úgy is fogalmaznak, hogy "mindent, isten kivételével".[19]

A (KS) kikötés a neoplatónikus emanáció lehetőségét tiltja, azaz isten önkiáradását, tehát a világ valamilyen értelemben magából istenből történő létrejöttét.[20] A világ Ezen túl természetesen trinitológiai nehézségek származnának a feltétel elhagyásából. (A világ nem származhat istenből, mert akkor egylényegű lenne a többi isteni személlyel is.)[21]

A (KA) kikötés azt zárja ki, hogy isten szükségszerűen teremtene, mintegy a saját természetében lévő, de hatalmában mégsem álló elvnek megfelelően, mint a neoplatónikusoknál.[22] Isten ugyanis szuverén Úr, akit nem természete kényszerít cselekvésre (legyen az akár túláradó jósága), hanem tudatos döntéseket hoz.

---

[17] KS, KA, KI tulajdonságokat felsorolja Gersh, 21.o. V.ö.: Baszileiosz (330-379), In Hex. I.7. PG 29, 17 BC.

[18] V.ö. "Nem születhet Belőle más, csak az, ami Őutána a legnagyobb". Plótinosz, V.1.6. 41. (Horváth J. és Perczel I. ford. - 232.o.)

[19] Maimonidész, *Guide,* II.13.

[20] V.ö. Gersh, 17-26.o., kül. 18-19.o

[21] Gersh szerint Maximosz volt az első, aki tudatosan tagadta a "kiáradás" (οὐκ ἀπορρέει) gondolatát in: *Ambigua,* 7. PG 91, 1080 C. (Gersh, 18.o.)

[22] Ahogy például Plótinosz explicit módon meg is fogalmazza, hogy az Egyből más "csak úgy jöhetett létre, hogy hogy Ő nem hajlott feléje, nem is akarta, és egyáltalán meg se mozdult". V.1.6.25-6. (Plótinosz: Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Horváth Judit és Perczel István ford. Budapest, Európa, 1986. 232.o. - kiemelés: GGy.) V.ö. Enn. II.9.4.15 sköv. Sorabji *TCC* 316-8-ben amellett érvel, hogy (KA) nem különbözteti meg a neoplatónikus és a keresztény teremtésfogalmat. Véleményem szerint Sorabji hivatkozásai részben tévesek, részben pedig legfeljebb szükségszerű, de semmiképpen nem kontingens akarat meglétére utalnak. Pl. *Enn.*VI.8.9. 44-48 Sorabji értelmezésével éppen ellentétben határozottan azt mondja, hogy ...αὐτὴν δὲ μείζονα παντὸς τοῦ θέλειν οὖσαν τὸ θέλειν μετ᾽ αὐτὴν θεμένην. Οὔτ᾽ οὖν αὐτὴ ἠθέλησε... Érdekesebb VI.8.21.8-19, de ez a rész is legfeljebb egy avicennai szükségszerű akaratot tételez.

Másképpen fogalmazva isten személy, és nem lehetne annak tekinteni, ha nem akarata szerint teremtene. Ez a kikötés tehát isten személy-voltának fogalmilag elégséges feltételét is megfogalmazza. Ez magyarázza, hogy a patrisztikus szerzők tudatosan használják inkább akarat fogalmát, mint az okságét.[23]

A legtöbbet vitatott negyedik kikötés végül a világ örökkévalóságát, istennel való egyidejűségét zárja ki. Erre azért van szükség, mert - mint később látni fogjuk - a világ örökkévalósága súlyos problémákat vet fel a teremtő döntésének szuverenitásával kapcsolatban.[24]E kikötés értelmezéséről, szükségességéről (azaz levezethetőségéről vagy függetlenségéről), illetve konzisztenciájáról folyik majd a legtöbb vita. Úgy tűnik, hogy az időbeli teremtés filozófiai bizonyíthatóságát először Joannész Philoponosz († 529 után) képviselte erőteljesen. Addig Órigenész, Szynesziosz vagy Sztephanusz számára az örök teremtés gondolata minden további nélkül elfogadhatónak tűnt.[25]

Az természetesen igaz, hogy a fenti négy (öt) megfontolást pontosan ebben a formában és egyszerre nem találjuk meg explicite a patrisztikus szövegekben. Ugyanakkor a legkoraibb hitvallási formulákban is már megjelenik (K0), a "mindenhatóság" formuláról pedig tudható, hogy (KS) és (KM) kikötések összefoglalalásaként értelmeztetett.[26] Ez utóbbi jelenik a niceai zsinat (325) hitvallásának megfogalmazásában ("Hiszek egy istenben, mindenható atyában, mennynek és földnek, minden látható és láthatatlan dolgoknak teremtőjében").[27]A formula explicite a "nulladik" kikötést említi, (KM) viszont nyilvánalóan benne foglaltatik a "minden látható és láthatatlan" fordulatban, míg a "mindenhatóság" implicite tartalmazza (KA)-t. (KI) és (KS) nem szerepelnek a hitvallásban, bár (KS)-re a hitvallás függelékében szereplő anatéma utal rá azzal, hogy eretnekség a semmiből teremtettséget a Fiúról állítani.[28]

A teremtés filozófiai problémája tehát lényegében az, hogy a fenti feltételek, vagy ezeknek egy része szükségesek és elégségesek-e a keresztény (és zsidó és muszlim) teremtés fogalmának tartalmi leírásához. Minden kikötéssel kapcsolatban tehát több probléma merül föl. Az első, hogy a tartalmi feltételek nem levezethetők-e valamely más feltételből vagy feltételekből, azaz függetlenek-e? Az időbeni teremtésből például levezethető (KS). De vajon (KS)-ből is következik-e az időbeli teremtés? Következik-e (KA)-ból (KI), ezen keresztül pedig (KS)? Mondható ugyanakkor, és mint alább látni fogjuk, például Augustinus vagy Aquinói Tamás ki is használja, hogy a (KM)-ből a (KS) levezethető.

A második probléma az, hogy a teremtés tartalmi kikötései összeegyeztethetőek-e más filozófiai kikötésekkel, mint például az isteni egyszerűség és változhatatlanság követelményeivel? (Az természetesen külön problémát jelent, hogy ezek a követelmények posztulátumok-e, vagy maguk is bizonyíthatóak.)

---

[23] Gersh, 18.o.

[24] V.ö. pl.: "Távol álljon tőlünk az időben keletkezés gondolata, amikor örökké létezőkről beszélünk. Ha beszéd közben rájuk fogjuk a keletkezést, ez csak az oksági kapcsolat és a rangsor megjelölését szolgálja." Plótinosz, V.1.6. 19-23. ((Horváth J. és Perczel I. ford. - 231.o.)

[25] Ld. Verbeke, in: Avicenna, *Metaphysica*, vol. II. 52*-53*.

[26] A *dominator universi*, *pater omnipotens*, παντοκράτωρ formulák: DS 1 köv.

[27] Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. (DS *152)

[28] DS 126.

Ismét további kérdés, hogy a fenti négy kikötéssel jellemzett teremtés levezethető-e természetfilozófiai elvekből? Azaz, bizonyítható-e a teremtés? (Ennek kapcsán adódik aztán az a teológiai dilemma, hogy amennyiben levezethető a teremtés létezése általános filozófiai elvekből, akkor mi ezen a különlegesen isteni, illetve, hogy amennyiben nem vezethető le, akkor hogyan tehetne meg isten nem lehetséges (azaz lehetetlen) dolgot?)

A késő antikvitás filozófiai iskoláiban kialakuló elemzési nyelv, fogalmi *koiné* jelentősége éppen abban áll, hogy összemérhetővé tette a korai keresztény, a "neoplatónikus", a zsidó, a muszlim, a görög és a latin skolasztika filozófiai teológiai elgondolásait és vitáit. Ez a közös nyelv, a fogalmi *koiné* azzal járult hozzá a kérdés vizsgálatához, hogy 0-4 kikötéseknek a filozófiai princípiumokkal való konzisztenciáját is lehetővé tette.

A probléma története így két elemből áll össze. Egyrészt a teológiai fogalom kidolgozásának történetéből (mellyel itt nem foglalkozunk), másrészt pedig a filozófiai princípiumokkal való összeegyeztethetőségre tett megoldási javaslatok történetéből.

A patrisztikus hagyomány

Augustinus

Augustinus (354-430) a módszertanilag egészen más szinten álló skolasztikusok számára az egyik (de csak az egyik) legfontosabb tekintélynek számított, ha intuícióról, megoldási ötletekről és filozófiatörténeti információkról volt szó.

Augustinus számára a semmiből teremtés fogalma már a teológiai hagyomány része, amely természetesen a Biblia álláspontjának kifejtése. Bölcs. 11,18 kapcsán, mely köztudottan a formátlan anyagból való teremtésre utal, a *De fide et symbolo*-ban mindenekelőtt leszögezi, hogy bármiféle előzetes anyag feltételezése a teremtésben isten mindenhatóságának tagadása. Azokat a helyeket pedig, és ezekből, ismeri el, több is van, amelyek a formátlan anyagból való teremtésre utalnak, nem szabad úgy érteni, hogy lett volna a teremtésnek bármiféle előfeltevése, hanem úgy, hogy a tényleges világ ugyan az anyagból (az első képességből) jött létre, de az maga Istentől van.[29]

Ez az értelmezési stratégia összhangban van azzal, amit Vallomásai 11. könyvének 3. fejezetében mond. A világ teremtéséről Mózes beszámolója alapján tudunk. Mózes azonban nincs többé jelen közöttünk. Személyes tanúvallomását héberül írta, melyet Augustinus nem ért. Ha latinul beszélne is, honnét tudnánk, hogy igazat beszél? Augustinus válasza az, hogy az igazság nem a betűben van, hanem a "gondolkodás lakhelyének mélyén".[30]Ez a fordulat azért fontos, mert implicit módon tartalmazza Augustinus vizsgálódásainak módszerét, a "megértést kereső hit" programját.

[29] De fide et symbolo, 2.2.: ... quapropter rectissime creditur omnia deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt.

[30] intus in domicilio cogitationis, Conf. XI.3.5.

A semmiből teremtés mellett Augustinus azzal érvel, hogy isten nem úgy alkot, mint a szobrász, aki testből alakít testet. Isten alkotta a szobrászt is, és annak anyagát is, ami később szobor lesz. De Isten nem teremthette a világot a világban sem, mert akkor már kellett volna lennie világnak, melyet így nem Isten alkotott volna. De nem alkothatta a puszta térben sem, mert, mint mindent, a teret is isten alkotta. Nem lehetett tehát tér, hogy ott jöjjön létre a világ, mielőtt a tér lett volna. Nem lehetett tehát semmi olyan, amiből Isten a világot alkotta volna és melyet nem isten hozott volna létre. Ezért Isten a világot a semmiből teremtette.[31]

Ez az érv, mely arra a premisszára alapul, hogy mindent isten teremtett, még nem tiltaná, hogy esetleg isten magából teremtette volna a világot. Ezt a lehetőséget Augustinus is látja, és valamivel később teológiai argumentummal zárja ki. Ha isten a világot magából alkotta volna, akkor a világ egyenlő volna Krisztussal, következésképpen istennel magával. Az viszont nem lehetséges, hogy istennel egyenlő legyen az, ami nincs benne (ti. istenben). Ugyanakkor más sem létezett, amiből a világot megalkothatta volna. Következésképpen a világot isten a semmiből alkotta.[32] (Ezt az érvet használja majd alább Anselmus is.)

A "semmiből teremtettség" tulajdonsága arra is alkalmas, hogy minden istennel nem azonos dolognak istentől való különbözőségét is leírja. A teremtménynek éppen az által más, mint teremtője, hogy semmiből származott. Az, ami semmiből származott, eleve nem lehet egyenlő azzal, ami a létezés legtökéletesebb módján, azaz önmagától létezik.[33]Sőt, a semmiből teremtettség egyúttal magyarázza a teremtmény tökéletlenségeit is.

Augustinus egyébként világosan látja, hogy a világ teremtettségéből következik istennek a világhoz képesti elsődlegessége. A *Vallomások* egy helyén ezt az elsődlegességet elemezve jut arra a megoldásra, amely később majd Bonaventura és Tamás vitájában játszik szerepet, jelesül, hogy isten elsődlegessége nem temporális természetű. Négyféle elsődlegességet különböztetve meg a mellett dönt, hogy isten nem előzheti meg időben a világot, hiszen idő csak a változó világgal együtt jelenhet meg. Isten természet szerint előzi teremtményét, amint az örökkévalóság elsődleges az időhöz képest.[34]A fenti feltételek viszonyában tehát Augustinus úgy dönt, hogy a (KI) feltétel nem vezethető le (KS)-ből.

Hasonló felfogást képvisel Boethius is. A semmiből teremtés kérdésében ugyan nem foglal állást explicit módon, de azáltal, hogy technikailag is nagyon ötletesen kidolgozza az örökkévalóság és az azt mozgásában leképező idő viszonyát, lehetőséget biztosít a teremtés két feltételének, (KI)-nek és (KS)-nek függetlenségére.

Joánnész Damascenusnak (730 k.) a latin Nyugatra rendkívül nagy befolyást gyakorló dogmatikai összefoglalása természetesen hangsúlyozza a (KM), (KS) és (KA) feltételeket.[35] Értelmezésének annyiban van jelentősége, amennyiben a (KI) feltétel tagadását (KA) illetve (KS) feltételekkel ellentmondónak tartja. "A

[31]Conf. XI.5.7.

[32] Conf. XII. 7.7.

[33] De Civ. Dei. XII.5.

[34]Conf. XII.29.

[35] ... ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεὸς ... ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὁρατά, καὶ τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον. Joannes Damascenus, *Expositio fidei* (De fide orthodoxa) c. 16. ... ὁ δὲ θεὸς θελήσας μόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παρήγαγεν˙, οὕτως οὐδὲ *Expositio fidei*, 8.

teremtmény isten akaratából származván nem lehet párja az örökkévalóságban istennek, mert a nemlétezésből nem jöhet létre olyan, ami párja lehetne az örökkévalóságban annak, ami kezdet nélküli és örökkévaló".[36] Damascenusnak ez a plauzibilis álláspontja számos követőre fog találni elsősorban a 13. század konzervatívabb teológusai között.

Anselmus

A partisztikus teológia nem ért véget Augustinusszal. Argumentációs készletében és módszereiben a teológia nem bővült minőségileg a 12. szd. végéig.[37] A latin Nyugat olyan kielmelkedő teológusait és filozófusait, mint Boethiust, Anselmust, Abaelardust vagy a chartres-i és szentviktori iskola mestereit is inkább ehhez a korábbi, patrisztikus hagyományhoz sorolhatjuk, mint a skolasztikához.

Ebben a periódusban Canterbury-i Anselmus (1033-1109) az, aki eredeti módon járul hozzá a semmiből teremtés elemzéséhez. A korszak talán legmódszeresebb analitikus teológusa a Monologion 3-14. fejezeteiben foglalkozik a teremtéssel. A semmiből teremtést ezen belül a 7. és 8. fejezetben elemzi. A semmiből teremtés lehetőségére azért van szükség, mert már láttuk, hogy minden létezőnek az első princípiumtól kell függenie, abban az értelemben, hogy

(1) Minden olyan létező, amely nem azonos az első princípiummal, az első princípium által jött létre. (KM)

Az állítás teológiai szükségessége nyilvánvaló. Ha van olyan létező, amely nem az első princípium által jött létre, akkor ezt a létezőt vagy az első princípiumtól különböző princípium hozta létre, vagy pedig függetlenül létezik istentől. Mindkét esetben sérülne az isteni monarchia, azaz isten kizárólagos hatalma. (K0)-ból tehát következik (KM), mint már Augustinusnál is láttuk.

Anselmus itt az első princípium unicitását és (1)-et bizonyítottnak tekintve[38] továbblép annak belátásához, hogy az első princípium által létező dolgok (azaz a világ) lehetnek-e valamilyen anyagból. Azt belátva, hogy a látható és láthatatlan (más által létező) dolgok mind valamilyen anyagból vannak, el kell dönteni, hogy ez az anyag

(2) A legfőbb természetből van, mint anyagból, vagy

(3) Az anyag saját magából van, vagy

(4) valamilyen harmadik létezőből.

De nem lehet harmadik létezőből (4), hiszen felosztásunk kimerítő volt (az önmagától létezőre, és az általa létezőkre). De nem lehet (3) sem, mert akkor (1) szerint más által létezik, ugyanakkor (3) szerint önmaga által, tehát ami más által

[36] non aptum natum est quod ex non existente ad esse deducitur coaeternum esse ei quod sine principio est et semper est. Joannes Damascenus, De fide orthodoxa, 8. PG 94, 814 B. ΄Η δὲ κτίσις ἐπὶ θεοῦ θελήσεως ἔργον οὖσα οὐ συναΐδιός ἐστι τῷ θεῷ, ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγόμενον συναΐδιον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀεὶ ὄντι.

[37] V.ö. pl. Dales, aki Bonaventurának a világ örökkévalóságára vonatkozó érveit elemezve azt mondja, hogy "this is the first treatment of the problem I have found which goes beyond Augustine's solution." Dales, 91.o.

[38] A bizonyítást ld. Monologion, c.3.

létezik, önmagától létezik, ami ellentmondás. De nem lehet (2) sem, mivel akkor amit a legfőbb természet létrehoz, kisebb lenne önmagánál, tehát változást szenvedne, ami ellentmondás, mert ennek az ellekezőjét tettük fel.

Ha tehát minden, az első princípiumtól különböző létező az első princípiumtól származik (1), és nem az első természetből származik, de valami másból sem, akkor semmiből sem származik.

Anselmus a 8. fejezetben azt vizsgálja tehát, hogy mit jelent ez a semmiből sem származás.

A semmiből való létrejövés alapvető problémája Anselmus számára az, hogy a keletkezőnek az az oka, amiből keletkezik. Ha tehát valami semmiből jött létre, akkor a semmi volt annak oka, ami létrejött belőle. A semmi viszont nem létezik semmiféle módon, tehát semmiféle módon nem járulhat hozzá valaminek belőle való létrejöttéhez. Ez ellentmondás.

A "semmiből származás" a további paradoxont is magával vonja:

(5) a semmi vagy referál valamire, vagy nem.

(6) Ha igen, akkor a semmi valami, következésképpen a semmiből létrejövő dolgok valamiből jönnek létre, ami ellentmondás.

(7) Ha nem referál semmire, akkor abból keletkezik valami, ami semmilyen formában nem létezik, és ez is ellentmondás.

Tehát mindaz, ami keletkezik, valamiből keletkezik. Ez viszont ellentmond mindannak, amit az első princípiumról és a tőle származó létezőkről beláttunk.

Anselmus a probléma megoldásához először tisztázza a "semmiből származás" lehetséges jelentéseit. Az első jelentés a "semmiből sem", azaz, amikor valami semmiből sem keletkezett. Ez állítható Istenről, de nem állítható az istentől különböző létezők egyikéről sem.

A második értelem az, hogy "magából a semmiből" keletkezett volna, ami nyilvánvalóan hamis, mert az a semmi, ami valami, önellentmondás.

A harmadik értelmezés az, hogy valami létrejött, de nincs olyan valami, amiből létrejött volna. Ezt használjuk akkor, ha például valakiről azt mondjuk, hogy "semmi oka a búsulásra", azaz nincs oka a búsulásra. Ebben az esetben a "semmiből keletkezést" úgy kell érteni, hogy nem volt semmi, ami a létező keletkezése előtt lett volna (kivéve istent), és így minden a teremtő első princípium által lett, ami lett. Ami korábban semmi volt, az most valami.[39]

A "semmiből keletkezésnek" ez az értelmezése logikailag konzisztens. Ahogy Geach kimutatja (Tamásról beszélve, de Anselmusra is vontakoztathatóan, hiszen ezt az értelmezést Tamás Anselmustól veszi), a különbség a következő kétféle kvantifikációs sémával szemléltethető:

(8) Isten tette, hogy (Ex) (x egy A)

(9) (Ex) (Isten tette, hogy x egy A)

A második séma azt implikálja, hogy isten A tulajdonságúvá tesz valamit, ami tettének előfeltétele. Az első séma ezzel szemben nem implikálja isten tettének

[39] que prius nihil erant, nunc sunt aliquid. Monologion, c. 8. PL 158. 157 A. (40.o.)

bármilyen előfeltételét. A teremtés tehát úgy reprezentálható, mint (I) és (II) negációjának konjunkciója, azaz:

(10) Isten tette, hogy (Ex) (x egy A) & (¬Ex) (Isten tette, hogy x egy A)[40]

Anselmus azonban a "semmiből származás" fenti paradoxonára még nem válaszolt. Hogyan jöhetne létre valami, amikor nincs honnét létrejönnie? Anselmus megoldása az, hogy megkülönbözteti az "*ex nihilo*" elv kétféle jelentését.

Anselmus szerint igaz az, hogy

(11) isten semmiből teremtette a világot

de nem igaz az, hogy

(12) a világ semmi által (*per nihilum*) lett.[41]

A semmiből teremtés anselmusi értelmezése tehát annyit jelent, hogy az *anyag* lett a semmiből, de nem a forma. Sőt, Anselmus világosan megmondja, hogy a formának léteznie kellett, ami isten tudatos cselekvésének feltételezéséből adódik. Az igazi abszurditás tehát nem a semmiből, hanem a semmi által való keletkezés. A keletkezésnek van princípiuma, tudniillik maga isten. A Monologion 9. fejezete szerint semmi sem jöhet létre anélkül, hogy ne előzze meg valami, a létrehozandóra vonatkozó forma, képmás vagy szabály. Mielőtt tehát a dolgok összessége létrejött volna, a legfőbb természet értelmében a dolgok formáinak létezniük kellett. A teremtés fogalmának harmadik komponense, az akaratlagosság kövezetes végiggondolása nyomán tehát Anselmus számára az isteni tudatban levő ideák gondolata következik.

Anselmus tehát a "semmiből teremtés" feltételét (KS-t) levezethetőnek tartja a világ más általi keletkezésének (1) és az isteni természet változhatatlanságának premisszái segítségével. Figyeljük meg, hogy bizonyítása teológiai illetve logikai és nem természetfilozófiai premisszákon alapul.

Chartres és Petrus Lombardus (kb. 1095- kb.1160)

A 12. század teológusai, akik egyébként Platónt tartották a legnagyobb filozófusnak, a semmiből teremtés kérdésében hajlíthatatlanok voltak. Hugo de Sancto Victore (1096-1141) szerint "abban különböznek a mi szerzőink a filozófusoktól, hogy a filozófusok istent csak mesternek tartják, és három princípiumot tételeznek fel: Istent, az anyagot és az archetipikus ideákat, míg a mieink egyetlen princípiumot, egyedül az Istent".[42] Ugyanezt találhatjuk Rouen-i Hugónál is.[43]

A chartres-i mesterek véleményét viszi tovább a következő korokra nagy hatással levő Petrus Lombardusnál is. Szentenciáskönyvében (talán így fordíthatnók:

[40] P.T.Geach, *Causality and creation.* in: *God and the soul.* London, 1969. 83.o.

[41] Monologion, c. 6. (p.34.)

[42] Hugo de S.V., Expos. in Heptateuchon 4. (PL 175,33.) V.ö. De sacramentis I.1.1. (PL, 176, 187.) Idézi: Chenu, i.h.

[43] V.ö. Chenu, i.h.

Az atyák véleményei) összefogalta az addigi mérvadó tradíciót.[44]A Szentenciáskönyvbe felvett legfontosabb állítások a következők: [1] egy princípium van, és nem több. [3] Minden látható és láthatatlan dolog istentől származik. [2] Isten időben teremtett. [4] A teremtés semmiből való teremtést jelent. [5] Isten teremtő, és ezért mindent semmiből teremtett. [6] Istent az Írások gyakran nemcsak teremtőnek, hanem alkotónak is hívják, de ezt istenről csak átvitt értelemben mondhatjuk. [7] Isten akarata szerint teremtett. Isten jósága a teremtés oka, és nem valamely szükségszerűség.

Lombardus továbbá világosan elkülönítette a semmiből teremtés fogalmát a csinálásétől, illetve alkotásétól. A teremtés egyedül istent illeti meg, és a teremtésben nem valamiből, hanem semmiből jön létre valami.[45]

Végül a teológiai hagyományt a IV. lateráni zsinat határozata zárta le1215-ben, mely definiálta a teremtés fogalmát:

"(Az egyetlenegy és igaz isten) ... a világmindenség egyetlen princípiuma, minden látható és láthatatlan, spirituális és materiális dolog teremtője, aki mindenható hatalmával együttesen az idők kezdetétől fogva mindkét teremtményt semmiből hozta létre, a spirituálist és a testit, azaz az angyalokat éppúgy, mint a világ dolgait." [46]

---

[44] [1] *Unum esse rerum principium ostendit, non plura*, ut quidam putauerunt. Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse Creatorem [2] *initiumque temporis*, atque [3] *omnium visibilium vel invisibilium creaturarum* in primordio sui ostendit, ... [4] *Creator enim est, qui de nihilo aliquid facit. Et creare proprie est de nihilo aliquid facere*... Hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quaedam et de aliquo aliqua facit: [5] *ipse est ergo creator et opifex et factor*: sed creationis nomen sibi proprie retinuit: alia vero etiam creaturis communicavit. [6] *In Scriptura tamen saepe creator accipitur tanquam factor, et creare tanquam facere, sine distinctione significationis*. Verumtamen sciendum est haec cerba scilicet creare, facere, agere, et alia hiusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem sicut nobis solet accidere: *[Aug. De Gen. ad lit. I.18.]* sed eius sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est, aeterna eius voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur, [7] *iuxta eius voluntatem vel per eius voluntatem aliquid noviter contingere, vel esse, ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in eius aeterna voluntate, praedestinatum fuerat, fiat sine aliqua motione, vel sui mutatione*. Nos vero operando mutari dicimur, quia movemur. Non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere, vel facere dicitur, quia causa est rerum noviter existentium, dum [7] eius voluntate res novae esse incipiunt, quae ante non erant, absque ipsius agitatione, ut actus proprie dici non queat: cum videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in eius colore facta motione, vel mutatione. Ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris, qui est unum et solum et omnium principium. [8] *Aristoteles vero duo posuit principia*, scilicet materiam et speciem, et tertium operatorium dictum: mundum quoque semper esse et fuisse. Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse et ante tempora aeternaliter extitisse significat, ipsius aeternitatem et omnipotentiam commendans. Cui voluisse, facere est: quia, ut praediximus, ex eius voluntate et bonitate res novae existunt. ...Petrus Lombardus, Sententiae in iv libris distinctae. Lib. 2, dist. 1, cap. 1. (Kiemelés és számozás - GGy.)

[45]Ex qua ratione proprie dicitur creator, et quid sit creare, quid facere. Creator enim est, qui de nihilo aliqua facit, et creare proprie est de nihilo aliquid facere; facere uero, non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo uel angelus dicitur aliqua facere, sed non creare; uocatur que factor siue artifex, sed non creator. Hoc enim nomen soli deo proprie congruit, qui et de nihilo quaedam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor. Sed creationis nomen sibi proprie retinuit, alia uero etiam creaturis communicauit. Petrus Lombardus - Sententiae in iv libris distinctae l.2.d.1.cap. 2.

[46] Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg-Roma, 1976.[26] *800.

A filozófiai hagyomány[47]

A teremtés-elemzések teológiai hagyományát a 13. század első harmadától kezdve egy tőle merőben különböző fogalmi közeg vette körül. Ez a közeg a "filozófia" volt, skolasztika másik forrása, amely szintén sajátos hagyománytörténet révén alakult ki és amely a skolasztika saját értelemezésében lett a kor vitáinak része. A továbbiakban tehát a *skolasztika szempontjából* filozófiainak tekintett érveket kell futólag áttekintenünk.

Ha többszörös közvetítéssel is, de a "filozófusok" argumentumai a keresztény teológia referenciapontjaivá váltak. Mint fentebb jeleztem, filozófián a skolasztika a szellemi *oikumené* nem-keresztény gondolkodóit értette, Platóntól Arisztotelészen át Averroesig és Maimonidészig, akik a filozófia releváns problémáit és az arra adható mérvadó válaszokat dolgozták ki, melyeket ugyanúgy figyelembe kellett vennie minden egyetemi teológusnak, mint a szakirodalmat a modern kutatónak.

Ez az analógia fontos annak megértéséhez, hogy a skolasztika a homogén elemzési nyelv előfeltévelezésével éppúgy eltekinthetett a történelmi adottságoktól, mint ahogy a ma egy publikációt nem megszületésének körülményei alapján bírálunk el. A latin fordításokban az ismert fogalmi nyelven új, de értelemezhető argumentumok formájában jelentek meg az egyes "filozófusok" álláspontjai, melyek így egyetlen argumentációs térben helyezkedtek el.

A kor filozófiai nyelve és az analitikus elemzés módszere a *Corpus aristotelicum*on alapult, amely a késő antik filozófiai iskolákban kialakult *koiné* kanonikus részét alkotta, számos sztóikus és platónikus elemmel bővülve. Közismert tény, hogy a keresztény dogmatika kialakulása éppen a fenti filozófiai iskolák fogalmi környezetében történt, és már ezen történeti oknál fogva is biztosította a teológiai viták összemérhetőségét a filozófiai környezettel. Ez magyarázza azt is, hogy nem jelentkezett hermeneutikai nehézség a *Corpus aristotelicum* 13. századtól kezdődő újraértékelésnél.

Ebben a filozófiai környezetben minden filozófus álláspontját a mérvadó értelmezési tradíció definiálta. Így például a filozófusok közül Platónt úgy tartotta számon a skolasztika, akit szinte kizárólag Chalcidius kommentárja és Arisztotelész elszórt megjegyzései révén ismert, hogy A világ alkotottsága (de nem teremtettsége) mellett érvelt. A platóni érvet a következő módon rekonstruálhatjuk:

P1. A kozmosz érzékelhető

P2. minden érzékelhető keletkezett

P3. ami keletkezik, valamely létrehozó ok által keletkezik

P4. minden cselekvő ok démiurgosz (kézműves)

P5.: Tehát: a kozmosz egy kézműves által keletkezett.[48]

---

[47] A semmiből teremtés itt nem tárgyalt történetéhez lásd a régi, de kiváló munkát: John Lawrence Mosheim, *A dissertation showing whether any heathen philosopher ever taught the world was created out of nothing.* in: R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe.* London, 1845. vol.3. 140-220. old. A modern irodalomból lásd R Sorabji, *Time, creation and the continuum,* London, 1983. illetve a középső platónikus szerzőkről J. Dillon, *The middle Platonists,* London, 1977.

A Timaiosz ilyen értelmezését Arisztotelész is megerősítette, aki szerint Platón volt az első filozófus, aki az időt keletkezett dolognak tartotta.[49]Ez a konklúzió, mely tehát a világ keletkezettségét állította, Platónt - szemben a többi hellén filozófussal - a keresztények számára nagyon is elfogadható tekintéllyé emelte.

Platón érve azonban láthatólag nem mond semmit arról, hogy a világ *hogyan* keletkezett. A középső platónizmus által kialakított értelmezési hagyomány szerint Platón démiurgosza az ideák alapján formálja meg a formátlan anyagot. Ezt nevezi később a középkor "három princípium alapú" teremtésnek, amit a Platón iránti általános szimpátia ellenére természetesen mereven elutasít, hiszen az örök ideák és anyag korlátoznák isten szuverenitását.

Platón mellett a teremtés elemzését természetesen Arisztotelész érvei befolyásolták döntően. A Filozófus közismerten meghatározó tekintélye azonban a "semmiből teremtés" problémájában eltért attól, amit az időbeli teremtésben vitájában játszott. Az időbeni teremtés esetében ugyanis egyrészt voltak olyan helyek a *Corpus aristotelicum*-on belül is, amelyek a világ időbeli keletkezettségének lehetősége mellett szóltak (pl. Top. I.11.104b 7-8.)[50]Másodszor, mint ezt Dales megjegyzi, az igaz, hogy Arisztotelész szolgáltatta az érveket a világ örökkévalósága mellett, de az is igaz, hogy a végtelen olyan definícióját is Arisztotelész adta, amely az időbeli végesség melletti érveket tette lehetővé.[51]

A semmiből teremtés kérdésében viszont Arisztotelész apodiktikus és egyértelmű. A Fizika első könyvében arról beszél, hogy egy kérdésben minden természetfilozófus azonos álláspontón van, jelesül, hogy a semmiből nem keletkezik semmi - *ex nihilo nihil fit.*[52]A Fizika 8. könyvében ismét leszögezi, hogy a teljes egyetértés van (a filozófusok között) abban, hogy a változási képesség létezése meg kell előzze a változást.[53] Ez közvetve szintén a semmiből keletkezés lehetetlenségét mondja ki, amiképp Averroes is majd érteni fogja. Mivel a lehetőségi létezés az anyag, mely önmagát nem valósíthatja meg, a forma fogja azt egyes létezőkké tenni. Tehát anyag és forma a dolgok keletkezésének princípiumai.

Az arab filozófia szír közvetítéssel azt a filozófiai *koinét* tette magáévá, amelyben Plótinosz és a gnósztikusok, illetve Proklosz, Philoponosz és Szimplikiosz vitája is zajlott a világ teremtéséről. Az ő vitájuk mindenekelőtt a teremtés időbeli voltáról szólt. Ha ugyanis bizonyítható a teremtés időbelisége, akkor ennek lehetséges olyan teológiai interpretációja, ami a teremtés aktusát isten személyes voltának elégséges feltételeként kezelje. Tehát ha (KI) függetlenül levezethető, akkor ebből (KA) következik, aminek filozófiai döntést hozna az istenfogalomról folyó teológiai

---

[48]Tim. 27d-28c. Calcidius, In Timaeum commentarium 23. ed. J.H.Waszink, Platonis Timaeus a Calcidio translatus commentarioque intstructus. London, 1962, 74.o. A rekonstrukcióban Kirwant követem, in: Ch. Kirwan, Augustine, London, 1989. 153.o.

[49] Arisztotelész, Phys. 8.1. 251b18.

[50] A helyeket lásd Maimonidész, *Guide*,II.15. (176-177.o.), aki azért használja ki ezeket, hogy Arisztotelész bizonytalanságát kimutassa.

[51] Dales, R., Medieval discussions of the eternity of the world. Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990. 49.o.

[52] ... οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος .... τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίγνεσθαι ἀδύνατον (περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως) ... Arisztotelész, Fizika, A.4. 187a27-35

[53] Arisztotelész, Fiz. 8.1. 251a8-15.

vitában. És valóban, Philoponosz nyomán (KI) független bizonyítása lesz majd a mutakallimun muszlim filozófiai-teológiai iskola stratégiája.

Ebben a vitában foglal állást a semmiből teremtés elemzése szempontjából nagyhatású arab filozófus, Avicenna (980-1037). Latinra 1150 után fordították.[54]

Avicenna álláspontját nyilván befolyásolta, hogy ismerte Philoponosz Fizika-kommentárját, melyet a 9. században fordítottak arabra, valamint vitáját Proklosszal és Szimplikiosszal a világ örökkévalóságáról.[55] Philoponosz Proklosznak a világ teremtettségének keresztény felfogása elleni érveit támadta munkáiban. Avicennát a vitában láthatóan inkább Proklosz és Szimplikiosz érvei győzték meg.[56]

Avicenna a neoplatónikus emanáció egy változatát képviseli. Avicenna szerint isten (önmagát kivéve) minden létező teremtő oka, egyedüli nem okozott okként. Isten azonban nem úgy első ok, hogy csak mozgató ok lenne (a keletkezést is a mozgások közé értve az arisztoteliánus elemzési hagyomány szerint), hanem a dolgok létezésének hatóoka, azaz létesítő ok. Az egyszerű természetes okság és isten oksága között különbség az is, hogy isten cselekvő ok. Ez a gondolat szolgál majd a skolasztikus "*causa efficiens*" illetve "*agens"* terminológia alapjául.[57] (Persze mára a patrisztika is az akarat szerepét hangsúlyozat a teremtésben isten okságával szemben.) Az első cselekvő hatóok, amennyiben a dolgok létezését okozza, teremtő ok. Gilson is fölfigyelt rá, hogy Avicenna stratégiája azért érdekes (melyet majd Maimonidész és Tamás is követ), mert nála az első hatóok létének (tehát a hatóokok félhálója "csúcselemének") bizonyításából következik a teremtés bizonyítása is.[58] (Utaltunk rá, hogy a másik lehetséges stratégiát a *kalám* választja, amely a teremtés bizonyításán keresztül akarja isten létét bizonyítani.)[59]A teremtett dolgok származására az első ok természetéből következtethetünk. Az első ok tökéletes, amennyiben semmilyen tekintetben nem szenved hiányt. Ugyanakkor az első ok több is, mint tökéletes, mert az összes többi létező tökéletessége is benne van, mivel tőle származnak.[60]Ha az első ok tökéletes, akkor teremtése nem lehet kontingens. Ha ugyanis valamikor teremtő lett, miután nem volt teremtő, akkor, mivel teremtőnek lenni és nem lenni teremtőnek nem ugyanaz, az első okban változás történt volna, ami a tökéletesség feltételével lehetetlen.[61] A teremtés tehát nem időbeli. A világ mindig létezett, és az isten számára lehetséges esszenciák isten szükségszerű hatóoksága által kapnak létezést. A teremtett dolgok tehát önmagukban véve lehetséges létezők, és hatóokuk által szükségszerűen léteznek.

Ezekből az állításokból már látható Avicenna sajátos teremtésfogalma, amely mindenekelőtt isten egyszerűségét és változhatatlanságát kívánja a semmiből teremtés

---

[54] M.-Th. D'Alverny, *Avicenna latinus. I.* in: Archives d'Histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age, 1961 (28), 285.o.

[55] Proklosz 17 argumentuma Philoponosznál maradt fenn idézetekben. A válasz: Philoponos, *De aeternitate mundi contra Proclum.*ed. H. Rabe. Lipcse, 1899. Philoponosszal szemben továbbá Simplicius, *In Physica.* ed. H. Diels. Berlin, 1892-5. (CAG 9-10.) Lib.8.1. (CAG 10, 1136-1174.)

[56]"La perspective d'Avicenne se rapproche plutôt de celle de Plotin, reprise au cinquizième siècle par Proclus et au sixième par Simplicius at Olympiodore." Verbeke, in: Avicenna, *Liber de philosophia prima*... 53* o.

[57] Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* London, 1955. 211.o.

[58]Gilson, i.m. 212.o.

[59] V.ö. Maimonidész, *Guide*, I.71. köv.

[60]Avicenna, *Metaphyica*, 6.1.

[61] Avicenna, *Metaphyica*, 9.1.

mellett megőrizni. A fenti séma szerint álláspontját úgy jellemezhetjük, hogy Avicenna egyértelműen elfogadja (K0)-t és (KS)-t, (KM)-et, a "mindent teremtés" kikötést azonban úgy érti, hogy bár minden istentől származik, egyedül az első létező (az *intelligentia*) származik istentől közvetlenül, a többi létező (mint az *anima coelestis* etc.) a másodlagos okok által jönnek létre. (Ez az avicennai-plótinoszi megoldás lesz az alapja a skolasztikus problémának, hogy a teremtési képességet átadhatja-e isten valamely teremtménynek.) Avicenna a (KS)-t úgy értelmezi, hogy hatóokként, anyagi értelemben valóban semmiből teremti isten a teremtményeket, de a teremtmények lényegük (esszenciájuk) szerint már léteznek, tudniillik az isteni elmében. Ezek azok a lényegek, melyeket isten hatóokként létezővé tesz. (KS)-t tehát a teremtmények *létére*, de nem a lényegére terjed ki. (Figyelemre méltó, hogy ez utóbbi meggondolás mennyire hasonlít a kicsit későbbi Anselmuséra.)

A stratégia sikeres, de ára van. Avicenna (KI)-t és (KA)-t nem fogadhatja el. A (KA) kikötést azért kell elvetnie, mert a hatóok akaratlagos tevékenysége nem fér össze az isteni természetből fakadó szükségszerűséggel. Látható tehát, hogy Avicenna istenfogalmában az ágensnek és a hatóoknak azonosítása nem a hatóok tevékenységének akaratlagosságát, hanem az ágens tevékenységének a hatóoksággal való leírását eredményezi. (KI)-t pedig azért nem fogadhatja el, mert a nem-teremtőből teremtővé levés ismét változást implikál a változhatatlan isteni természetben.

Avicenna szerint tehát (K0) és (KM) alapján a hatóokság segítségével a materiális értelemben, de nem abszolút értelemben vett (KS) levezethető. Az isteni egyszerűség és változhatatlanság elvével viszont (KA), ezzel pedig (KI) összeférhetetlen, ezért ezeket elveti.

Avicenna ezek alapján úgy került be a skolasztikába, mint az a filozófus, aki szerint a mozgás örök, az idő kezdet nélküli, semmiből nem lesz semmi, az első princípiumtól nem származhat közvetlenül több dolog, illetve a változó dolgok nem származhatnak közvetlenül az első princípiumtól.[62]

A skolasztikára talán még jelentősebb befolyást gyakorló másik arab filozófus, Averroes (1126-1198) a teremtésfogalom elemzésénél az arab fordításokban rendelkezésére álló arisztoteliánus korpuszból indult ki. Averroes alaposan ismerte a későantik filozófiai iskolák számos kiváló kommentárját és traktátusát. Mindezeket a forrásokat az iszlám is, mint a skolasztika is, saját teológiai vitái tudományosan releváns megfogalmazásának igénye szerint olvasta és használta föl. Averroes, akinek Fizika-kommentárja a *mutakallimun*[63] iszlám teológiai irányzattal szemben íródott, határozottan elvetette mind a semmiből teremtettség, mind az időbeli teremtettség gondolatát.[64] Averroes érve a világ semmiből teremtettsége ellen az volt, hogy az időt megelőzi a mozgás, a mozgás ténylegességét pedig a mozgás potencialitása. Minden mozgásnál ugyanis logikai előfeltétel, hogy egy bizonyos dolog mozgásáról legyen szó. Ha ugyanis az, amiből a mozgás kiindul, nem azonos azzal valamiképp, amiben a mozgás véget ér, semmi sem biztosítja, hogy ugyanarról a mozgásról lesz szó. A mozgó dolognak, vagy a mozgásnak a mozgás során feltenni kényszerült önazonossága viszont azt jelenti, hogy a mozgási lehetőségnek is valamiben kell

[62] Aegidius Romanus, *A filozófusok*...332.o. (V.ö. 328-29.)
[63] latinul: *loquentes, dicentes, opinantes*
[64] Averroes, *Physic*. VIII. com.4. (fol. 340 I - 341 L), *De coelo*, I. com.2. (fol. 14 I-K.)

lennie, tudniilik abban, ami majd annak a bizonyos mozgásnak az önazonosságát biztosítja.[65]

Mármost szubsztanciális változás esetén, amilyen a keletkezés és a pusztulás, legalább a keletkező dolog létezése lehetőségének léteznie kell. Mivel pedig egy lehetőség nem önmagát aktualizálja (hiszen akkor már az lenne, ami), a dolog formájának is léteznie kell valamilyen módon, éspedig a keletkezett dolog létezése előtt. Valaminek a keletkezése tehát egyrészt a keletkezett dolog lehetőségének, másrészt pedig a keletkezett dolog formájának létezését előfeltételezi. Ez a megfontolás kétféle módon hat a semmiből keletkezés lehetősége ellen. Az egyik érv szerint az, aminek a lehetősége sem létezett (tehát abszolút semmi volt), az nem is keletkezhet, hiszen aminek nincs lehetősége lenni, az nem is lehet. Tehát semmi sem keletkezhet abszolúte semmiből. Másfelől, ha a semmiből keletkezés során valami egészen új dolog jön létre, ezen új dolog létrehozásának tekintetében a létrehozónak magának is potencialitásban kellett lennie, tehát korábban lehetősége volt arra, hogy valamit teremtsen, később viszont már meg is teremtette. Minden olyan dolog, amely majd képes cselekedni, majd nem, valamikor szükségképpen potencialitásban volt. [66]

Averroes további érve Arisztotelész változás-definíciójából indul ki. Mivel minden változás ellentétesből ellentétesbe történik (tudniilik valamilyen A tulajdonságból egy B tulajdonságba, mint fehérből feketébe), nem mondható, hogy maga A változott volna B-vé (azaz nem a fehér lett fekete), hanem az a dolog, ami elszenvedte a változást (a dolog, amely korábban fehér volt, fekete lett). Azaz minden változásnak van szubjektuma.[67]Nem-létezőből létezővé tehát nem lehet úgy válni, hogy maga a nem-létezés válna létezéssé, hanem kell valaminek lennie, ami előbb nem-létező volt, aztán létezővé lett. A "semmiből keletkezésnek" is kell tehát, hogy legyen szubjektuma, ami ellentmondás. Semmiből tehát nem keletkezhet valami.

Averroes kétféle magyarázatot ad a "semmiből keletkezés" fogalmának létrejöttére. Az első az, hogy a tudományokban járatlan emberek létezőnek csak a szemmel látható dolgokat tartják, és ha valami szemmel nem láthatóakból jött létre, akkor azt semmiből keletkezettnek láthatják.[68]A második az, hogy a valamire való ráutaltságot az emberek a hatóképesség csökkenéseként értelmezik. Ha tehát Isten rá van utalva az anyagra, akkor már nem volna mindenhatónak tekinthető. Erre Averroes azt válaszolja, hogy a lehetetlen megtételének lehetősége nem tartozik a mindenhatóság fogalmába. [69]

Averroesnek a teremtéssel kapcsolatos álláspontját Aegidius Romanus úgy foglalja össze, hogy a Kommentátor szerint "a létrehozó dolog képessége a létrehozott dolognak semmiféle létrehozás esetében nem teljes oka".[70]

Végül Maimonidészről kell még megemlékeznünk, aki a *Director neutrorum* 13. század elején készült latin fordítása révén alapvető szerepet játszott a skolasztikus

[65] ..motum in potentia est idem in numero cum moto in actu... Lib.8.com.4. *Phys*. fol 340 M

[66] Lib.8.com.4. *Phys*. fol 341 G-I.

[67] Itt fel kell hívni a figyelmet arra, hogy míg a mai szóhasználatban a "szubjektum" a gondolkodó szubjektumot jelenti, az arisztoteliánus szóhasználatban a tulajdonságok hordozóját hívják szubjektumnak, azt, ami a változásokat elszenvedi, tehát az önazonossággal rendelkező dolgot.

[68] Lib.8. com.4. *Phys*. fol 341 F.

[69] Averroes érveit összefoglalja pl. Aquinói Tamás, *In Phys.* Lb.8.l.2.n.3.

[70] Aegidius Romanus, *A filozófusok*...327.o.

elemzési stratégiák kialakításában.[71] A Tévelygők útmutatója a kor muszlim vitáinak háttérrel íródott, és ugyanúgy arisztoteliánus nyelvet használt, mint a kor minden jelentős filozófiai munkája. Bár "Rabbi Moyses"[72] Aegidius Romanus nyomán a filozófusokhoz soroltatott, azt a skolasztikusok is tudták, hogy inkább távoli szövetségesről, mint ellenfélről van szó, ha másért nem, mert az arisztoteliánusokkal szemben a világ teremtettsége mellett érvelt.

Maimonidész nem hoz fel bizonyítást a semmiből isten akarata általi teremtés mellett. Sőt, később már egészen egyértelműen fogalmaz, mondván, hogy a világ örökkévalóságának gondolatát számos bibliai szöveghellyel könnyebb lenne egyeztetni, mint a semmiből teremtését. Azt, hogy a Biblia semmiből teremtést ért azokon a helyeken is, ahol ennek látszólag ellentmond, az istenről vallott helyes hit következményeként értjük meg.[73]Nem fogadja el viszont a semmiből való teremtettség lehetetlensége melletti érveket. Stratégiája annak kimutatása, hogy a semmiből teremtés ellen szóló érvek hibásak, illetve, hogy a mellett nem szóló érvek nincsenek kevesebben, mint az ellenkező álláspont melletti érvek.

Maimonidész négy lehetséges állásponttal foglalkozik.[74] Az első szerint isten a világot semmiből teremtette. A második szerint valamilyen örök szubsztanciából. A harmadik szerint az első okból származó világ egyidejű okával. A negyedik álláspont szerint nincs első ok, de ezt az álláspontot Maimonidész érhető módon elhagyja, illetve azáltal megválaszoltnak tekinti, hogy isten létezését, egyszerűségét és egyetlenségét filozófiai érvek segítségével bizonyítottnak tekinti.[75]Maimonidész tehát a második és harmadik állásponttal foglalkozik.

Maimonidész számára a semmiből teremtettség és a világ időben teremtettsége feltételezi egymást. Azaz, ha a világ időben teremtett, akkor semmiből teremtett, és ha semmiből teremtett, akkor időben teremtett. (Pontosan ez utóbbit nem fogja majd Aquinói Tamás elfogadni.) Ugyanakkor a világ teremtettsége szigorú értelemben nem bizonyítható, hanem csak a kinyilatkoztatás útján tudhatunk róla. (Aquinói Tamás szerint viszont ez bizonyítható.) A *mutakallimun* teremtés-bizonyításait Maimonidész nem fogadja el.[76]

Nincs viszont érvényes bizonyítás a világ semmiből (és időben) való teremtettsége ellen sem. Maimonidész programja az, hogy kimutassa a teremtettség elleni érvek tarthatatlanságát.

Értelmezésében a semmiből teremtettség ellen négy érv a természet tulajdonságaira alapoz (azaz természetfilozófiai), három további érv pedig az első ok tulajdonságaiból indul ki (azaz teológiai).

(T1) Ha a mozgás nem örök, akkor kezdete volt. A keletkezés viszont mozgás, ami mozgatottat előfeltételez. A mozgatás ugyanis csak valamilyen mozgó dologban

[71] Maimonidésznek a skolasztikus teológia elmélyítésében játszott szerepét az irodalom sokféle módon ítéli meg. Dales szerint hatása csak külsődleges volt (Dales, 49.o.), mások szerint alapvetően befolyásolta legalábbis Albertus Magnust és Aquinói Tamást. Ez utóbbi nézet képviselőit ld. Rohner, *Das Schöpfungsproblem*...45-46.o., bibliográfiával.

[72] Ahogy pl. Aquinói Tamás hívja, pl. I.Sent.2.1.3.co. *et passim.* Albertus Magnusnál többször *Moyses Aegyptius* pl. In Phys.VIII. tr.1.c.11.

[73] Maimonidész, *Guide*, II.25.

[74]Maimonidész, *Guide*, II.13.

[75] Maimonidész, *Guide*, II.1.& 2.

[76] Maimonidész, *Guide*, I.74.

lehetséges. A mozgás keletkezésének feltételezése tehát végtelen regresszust eredményez. Ekkor viszont nincs első mozgatás.[77]

(T2) Ha az elsődleges anyag keletkezett, akkor ez előfeltételez valamit, amiből keletkezett. Ebből adódik, hogy az elsődleges anyagnak valamilyen formával kell rendelkeznie, azzal, ami által első anyag lesz. Az elsődleges anyagról viszont feltettük, hogy puszta potencialitás, amelynek nincs formája. Az elsődleges anyag tehát nem keletkezhet. Anyag azonban nem létezhet forma nélkül. Ezért tehát a forma is, azaz a világ, örök. [78]

(T3) Az ég körmozgásának nincsen ellentéte. Mivel pedig a mozgás ellentettből ellentettbe történik, aminek nincsen ellentéte, az nem keletkezhet és nem pusztulhat el. Az ég körmozgása tehát örök. [79]

(T4) Minden keletkezésnél a lehetőség megelőzi a ténylegeset. A világ keletkezése mármost vagy lehetséges, vagy lehetetlen, vagy szükségszerű. Ha szükségszerű, akkor mindig létezett. Ha keletkezése lehetetlen, akkor viszont sohasem létezhet. Tehát a világ keletkezése lehetséges volt. Ennek a lehetőségnek tehát valamilyen formában fenn kellett állnia, éspedig a tényleges létezést megelőzve.

(I1) Az isten természetéből vett első érv azt használja ki, hogy a világ teremtettsége esetén istennek már a teremtés előtt képesnek kellett lennie a teremtésre. Minden tényleges cselekvés ugyanis előfeltételezi a cselekvési képességet. Istenben tehát lenne cselekvési képesség, azaz nem lenne kizárólag aktualitás. Potenciális teremtőből tényleges teremtővé viszont nem válhat magától (ebben az esetben ugyanis nincs elégséges ok arra, hogy miért nem vált korábban azzá, azaz miért nem teremtett korábban), tehát istennek valami külső hatóokra (indokra stb.) van szüksége a teremtéshez, ami abszurditás. Nincs tehát teremtés. [80]

(I2) Ami majd tevékeny, majd pedig nem, annak oka csak az lehet, hogy tevékenységét valami akadályozza vagy valami tevékenységre készteti. Bármelyi feltételezése isten esetében abszurditás.

(I3) Isten minden műve tökéletes. Márpedig bölcsessége örök és azonos isten lényegével. Következésképpen a bölcsesség műve, a világ is örök. Tehát nincs teremtés.

Végül még két megfontolást említ Maimonidész. Az első teológiai érv.

(I4) Ha a teremtésben nem-létezést követ létezés, akkor abban a pillanatban, amikor éppen nem volt világ, isten nem volt tevékeny. Mármost hogyan lehetne feltételezni, hogy isten, aki puszta aktus, kizárólagos ténylegesség, ne lenne tevékeny bármely pillanatban?

(T5) A második egy dialektikus érv, mely az egek állandóságának minden népnél megtalálható meggyőződésre épít. Éppen azért jelölik ki a legtöbb népnél az istenek és szellemi lények lakhelyéül az eget, mert az ég keletkezetlen, elmúlhatatlan, azaz örök.

---

[77] Maimonidész, *Guide*, II.14. V.ö. Arisztotelész, *Phys.* 8.1. 251a8 sköv.

[78] Maimonidész, i.h. V.ö. Arisztotelész, *Phys.* 1.9. 192a25 sköv.

[79] Maimonidész, i.h. V.ö. Arisztotelész, Phys. 8.8. 261b27 sköv.

[80] Maimonidész, i.h. Arisztotelész Phys.8.1. 251a10-16 csak arról beszél, hogy a mozgást meg kell előznie a mozgás lehetőségének a mozgó dologban.

Maimonidész stratégiája a négy természetfilozófiai érvvel szemben kettős. Az első, gyengébb stratégia arra hivatkozik, hogy a kérdésben Arisztotelész sem apodiktikusan, hanem szkeptikusan nyilatkozott.[81] Másrészt kimutatja a négy érv egy általános, de elhallgatott előfeltevésből következő hibáját, jelesül, hogy a dolgok tulajdonságainak mai, természetes állapotából nem következik ezen tulajdonságok örökérvényűsége. Ez lesz az a stratégia, ami a skolasztikát leginkább érdekelni fogja. A dolognak abból a természetéből, mely fejlődésének lépcsőfokai áthaladva alakult ki, lehetetlen kikövetkeztetnünk azt a természetét, mellyel kialakulásának első pillanatában rendelkezett. Egy dolog e pillanatban vett tulajdonságaiból nem szükségképpen lehet következtetni korábbi tulajdonságaira.[82] Maimonidész magyarázatképp egy híressé vált példabeszédhez folyamodott. Egy olyan ember, aki csak férfiak között nőtt fel, nyilván nem tudja elképzelni, hogy a magzat a nő méhében fejlődik és él kilenc hónapig, hiszen ott a magzat sem nem lélegezhet, sem táplálékot nem vehet magához, de nem űrítheti anyagcseréje végtermékét sem.[83]Egyedül a már megszületett emberek tulajdonságai alapján nem lehet következtetni a magzat tulajdonságaira. Arisztotelész érvei helytállóak (T1-4 fent), de érvényük a dolgok jelenlegi tulajdonságain alapul. A dolgok tulajdonságai nem lehettek a jelenlegiek a teremtés, azaz a dolgok létrejötte előtt. Maimonidész ötletes stratégiája azt jelenti, hogy a természet törvényei nem homogének, mondaná a modern elemző. A teremtés "szingularitás", ahol a fizika szokásos törvényei érvényüket vesztik.

A teológiai érvekkel szemben Maimonidész hasonló stratégiát választ. A pusztán intelligibilis, immateriális lényekre nem ugyanazok a tulajdonságok érvényesek, mint az anyagi testekre. Az, ami változást idéz elő az ember akaratában, nem szükségképpen idéz elő változást az intelligenciákban.

Maimonidész végül dialektikus érvet hoz amellett, hogy a teremtés miért valószínűbb, mint a világ örökkévalósága. Az érv a világ tulajdonságainak adott voltán alapul. A szférák mozgása több-kevesebb sikerrel leírható, ugyanúgy, mint a dolgok, az elemek változásai. Amire a magyarázatok nem térhetnek ki, az az, hogy miért éppen kilenc szféra van a világban? A világ részeinek viszonya lehet szükségszerű, miközben az egész világ éppen ilyen elrendezettsége, a szükségszerű folyamatok éppen ilyen keretfeltételeinek léte lehet kontingens. Ez valószínüsíti azt, hogy valamilyen akarat hozta létre.[84]

Maimonidésszel lezárul a "filozófusok" sora, akik azt az arisztoteliánus filozófiai érvrendszert jelentették, amellyel a skolasztikának számolnia kellett, illetve vitáinak alapjául és hátteréül szolgált.

A filozófusok álláspontjainak skolasztikus recepciója

A filozófiai hagyományban rendelkezésére álló doxográfiai anyagot és érvkészlethez a skolasztika racionális rekonstrukció alapján alakította ki viszonyát,

[81] Maimonidész, *Guide*, II.15. A hivatkozott helyek: Arisztotelész, Phys. 8.1.251b14-8., De Coelo, 1.10. 279a4; Top. I.11. 104b12-17.

[82] Maimonidész, *Guide*, II.17.

[83] i.h.

[84] Maimonidész, *Guide*, II.19.

melyet egyszerre jellemzett az elődök tisztelete, de ugyanakkor a haladás és fejlődés öntudata.[85]

A mondottak alapján érhető, ha Platón és Arisztotelész nézeteit a keresztény teológia szempontjából Petrus Lombardus tömören így foglalta össze: Platón három princípiumot tételezett föl: istent, a mintákat és az anyagot,[86]Arisztotelész pedig két princípiumot tételezett föl: anyagot és formát.[87] Platón és Arisztotelész azonban abban különbözött, hogy míg Platónnál a világ a démiurgosz alkotása, addig Arisztotelésznél a világ örökkévaló. Aegidius Romanus pedig a Filozófus tévedéseit abban látja, hogy "a mozgás nem kezdődött; az idő örök; a világ nem kezdődött; az ég nem teremtetett; és hogy semmi új dolog nem származhat istentől".[88]

Alexander Halensis úgy gondolta, hogy a filozófusok is eljuthatnak a semmiből teremtés eszméjéhez.[89]Két "filozófustól" vett idézetre támaszkodik. Az első Avicenna Első filozófiájából származik,[90]míg a másik Arisztotelész Az égről c. munkájából.[91]A pogány filozófusok teremtés-eszméjéhez további példa Ágoston Conf. VII. 9.13-14., ahol a platónikus könyvekről beszél, melyekben számos érvet talál arra, hogy "kezdetben volt az ige". Halensis ebből arra következetet, hogy a háromféle gondolkodás mindegyikében (jelesül az inspirált megismerésben, a bibliai kinyilatkoztatáson alapulóben, és a "(teremtett) művek kinyilatkoztatásán" alapulóban, tehát az értelem alapján működőben is lehetséges a semmiből teremtéshez eljutni.[92]

A kissé későbbi Bonaventura már úgy látja, hogy amíg a világ minden tekintetben, tehát mind egésze, mind belső princípiumai tekintetében semmiből való teremtettsége minden hívő ember számára nyilvánvaló, a filozófusok okossága (*prudentia*, szemben a *sapientia*-val, a bölcsességgel) tévúton járt. Bár azt szerinte a filozófusok is elismerték, hogy minden dolog egyetlen princípiumból származik, azt már nem tudták elfogadni, hogy valami semmiből keletkezhessék. Ezért voltak, akik azt gondolták, hogy isten, az egyetlen princípium magából alkotta meg a mindenséget. Ez azonban filozófiailag is tarthatatlan elképzelésnek bizonyult, mivel valószínűtlen, hogy isten tökéletes és változhatatlan lényegéből lenne a világ testi és változó

[85] V.ö. pl. Aquinói Tamás, STh. I.q.44.a.2.c.: ...antiqui philosophi paulatim, et quasi pedestim intraverunt in cognitionem veritatis...

[86]Petrus Lombardus, *Sententiae in iv libris distinctae* lib.2, dist.1. cap.6. par.4 Ahogy a középső platónizmusban kialakult Timaiosz-értelmezés (Numéniosz, "S") nyomán Chalcidius a középkorra hagyományozta, s amely összevágott Arisztotelész értelmezésével is. V.ö. J. Dillon, *The middle Platonists*, London, 1977. 406-408. A középkorban gyakorlatilag kivétel nélkül Platónnal azonosították a három-pricípium-tant.

[87]Petrus Lombardus, *i.h.*

[88]Aegidius Romanus, *A filozófusok*...321.o.

[89] Summa theologica lib. II. pars 1.Tract. 1.q.2. tit.2. memb.2.cap.6. (Tom.II. n. 26. 37.o.)

[90] Avicenna, *Metaphysica seu Philosophia prima*, tr.6.cap.2.

[91] Arisztotelész, *De Coelo*, I.1. Az idézett forma: "'Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum Creatorem eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata', et loquitur ibi de ternario significante trinitatem." Érdemes idézni azt a DC helyet, amelyből az idézet lett (268a10-13): Καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. Διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.

[92] ..triplex cognitio: per inspirationem, per scripturarum declarationem per operum revelationem. i.h.

dolgainak anyaga, mely önmagában tökéletlen, hiszen a formák általi kialakításra szorul.[93]

Ezért más filozófusok azt mondták, hogy isten a világot preegzisztens princípiumok alapján alkotta meg,[94] tudniilik anyagból és a benne keverten rejlő formákból, melyeket az intellektus választott szét egymástól. (Ezt tartották a skolasztikusok Anaxagorász álláspontjának, szintén a feni helyek alapján.) Ezt az álláspontot is elvetették azonban a későbbi filozófusok, mert valószínűtlennek tűnt, hogy minden forma egyszerre és együtt lehessen jelen az anyagban.

A harmadik iskola is preegzisztens princípiumokat tételezett fel, de olymódon, hogy az anyag önállóan létezett, a formák viszont elkülönülten, melyeket az idő egy adott pillanatában az alkotó kézműves összekötött. Ezek voltak a platónikusok. Ez az álláspont is valószínűtlennek bizonyult, mivel az anyagot egyszerre tartotta örökkévalónak és tökéletlennek, másrészt a formát egyszerre függetlenül létezőnek és anyagban létezőnek tételezte fel, valamint abszurdumnak tűnt, hogy háromféle embert tételez fel, az egyest, az idálist és a matematikait.[95]

Végül a negyedik iskola, a peripatetikusok és vezetőjük, Arisztotelész az igazsághoz legközelebb jutva a világot keletkezettnek tekintetették (a Halensisnél már látott De Coelo és egy Meteorologia hely alapján[96]), de nem preegzisztens princípiumokból, a princípiumokat ugyanis a világgal egyidejűnek tartotta. (A preegzisztencia nem azonos az örökkévalósággal. Ami örökkévaló, az egyidejű a világgal, tehát a princípium azzal, aminek a princípiuma. Ezzel szemben az, ami preegzisztens, a teremtett vagy létrejött világot megelőzően is létezett.) Bonaventura ezután felveti a kérdést, hogy vajon az anyagnak és a formának semmiből való keletkezéséhez eljutott-e Arisztotelész. Válasza az, hogy nem tudja bizonyosan, de nem tartja valószínűnek. A semmiből teremtés kérdésében még a peripatetikusok sem fedezték fel az igazságot.

Halensis optimizmusa és Bonaventura óvatos kételye után Aegidius Romanus 1270 körül írott *A filozófusok tévedései* c. munkájában teljesen kialakultnak tekinthető az a recepciótörténeti kép, hogy Arisztotelész szerint "bármi keletkezik, csak előzetesen meglévő anyagból keletkezhet".[97]

A filozófusok álláspontja tehát nem egyértelmű. Platón a világ keletkezett, de nem teremtett volta mellett érvelt. Arisztotelész szerint a világ örök és nem teremtett. Avicenna szerint a világ teremtett, de szükségszerűen és örökké származik istenből. Averroes szerint a világ teremtett, de örök és nem a semmiből. Egyedül Maimonidész számított a teremtés kérdésében egyértelműen szövetségesnek.

[93]Bonaventura, In Sent. II. d.1.p.1.a.1.q.1.Ezt az álláspontot Ariszt. Meta. I. és Phys. I. alapján Xenophanésznak szokás tulajdonítani.

[94] Bonaventura, In II. Sent. d.1.p.1.art.1.q.1. (Vol. II. 16a-17a)

[95]Bonaventura, i.h. A standard értelmezéshez v.ö. Aquinói Tamás, In Meta. L.1. lect. 14. n.216. és L.11.lect.1.n.2158.

[96] Meteor.I.1. 356b5

[97] Aegidius Romanus, *A filozófusok tévedései*. I. fejezet. 5.pont. Ford. Redl Károly, in: Magyar Filozófiai Szemle, 1991/93. 318.o.

A teremtés elemzése a skolasztikában

> *Az értekezés ezen nehéz pontján istenről, a núszról, az anyagról, az egyszerű formákról és az elsődleges elemekről kell beszélnünk, de, amint az összetett dolgok sajátlagos természetét meghaladják, úgy megvitatásuk is minden más vizsgálódást felülmúl mind a megértés elvontsága, mind pedig a kifejezés nehézsége miatt.*[98]
>
> Bath-i Adelard, *Questiones naturales* (1126 után), vége felé.

A 12. század végén illetve a 13. század elején az arisztotelészi természetfilozófiai iratok, a kommentárok, illetve a bennük található argumentumkészlet hatalmas intellektuális kihívásként jelent meg az új oktatási központok, a kialakuló egyetemek teológusai számára. Teológia és filozófia régóta közös nyelve lehetővé tette az álláspontok összemérhetőségét, az összemérhetőségen keresztül pedig az ellentmondó álláspontok megjelenését.

A filozófusok számos tétele (mint a világ örökkévalósága, a lélek halhatatlansága vagy a legfőbb boldogság és az erények elemzése) ellentmondott a keresztény hagyománynak. Itt nem feladatunk azt vizsgálni, milyen érvek és események mentén dőlt el a vita az arisztotelészi természetfilozófiai korpusz integrálhatóságának javára. A tétovaság mindenestre világosan követhető a zsinati határozatokban, a pápai leiratokban és a párizsi egyetem statútumaiban. 1255-re azonban a Fizika (a többi vitatott művel együtt) bekerül a kurzusok olvasmánylistájára.[99]

Az arisztotelészi természetfilozófia skolasztikus[100] érdemi recepcióját Grosseteste Fizika-kommentárjának megjelenésétől számíthatjuk. Grosseteste kommentárja egybeesett Averroes nagy kommentárjának latin fordításának megjelenésével (feltehetőleg ismerte is). Ez az egybeesés azt valószínüsíti, hogy a *Corpus aristotelicum* valójában csak mérvadó kommentárok közegében vált

[98] In hac enim difficultate tractandi de Deo, de noy, de yle, de simplicibus formis, de primis elementis disserendum est, que sicut propriam naturam compositorum excesserunt, ita et de eis disputatio alias omnes dissertationes et intellectus subtilitate et sermonis difficultate precellit. (Idézi M.-D. Chenu, *Die Platonismen des XII. Jahrhunderts.* in: W. Beierwaltes, ed., *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969. (Wege der Forschung 197.)

[99] Először az 1210-es párizsi szinódus döntött az arisztotelészi természetfilozófia betiltásáról. Robert de Courcon pápai legátus 1213 augusztusában határozatban tilalmazta a világi tudományokat. Levelét több hasonló értelmű pápai leirat és egyetemi határozat követte. Az alapvető változás 1255 március 19-én következett be, amikor a Párizsi Egyetem kihirdette az artistafakultás új sillabuszát, amelyben felvette fel a Fizikát egyetemi tananyagnak (CUP, I. pp. 277-9.). A folyamatot részletesebben lásd: Van Steenberghen, F. *La philosophie au XIII. siecle*, Louvain / Paris 1966 (Philosophes medievaux, 9.)

[100] Skolasztikának az egyszerűség kedvéért a kb. 1200 és kb. 1530 közötti latin Nyugat egyetemeinek teológiája nevezzük. A korszakhatárok tekintetében sok vita van. Itt ahhoz a hagyományhoz csatlakoznánk, amely a (tágan vett) *Corpus aristotelicum*nak az egyetemi oktatásban való megjelenésétől a humanista kurrikulum bevezetéséig beszél skolasztikáról. De v.ö. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 17-19.o.

meghatározó probléma-szöveggé.[101] Igaz, hogy az 1120-as és 1160-as évek között több arabból illetve görögből készült fordításban jelent meg Arisztotelész természetfilozófiája a latin Nyugaton, de a teológiai és filozófiai diszkussziók középpontjába nagyon lassan kerültek. Amiben a természetfilozófiai változás tetten érhető, az a filozófiai analízis hirtelen elmélyülése. A 12. századi mesterek fogalmi eszköztára sem volt igénytelen, de Arisztotelész szövege Averroes értelmezésében a problémák összehasonlíthatatlanul tagoltabb elemzését tette lehetővé.

Újszerű dolog volt a 13. első harmadában a problémák elemzési mélysége. A Filozófus és Kommentátorának szerepét ugyanis leghelyesebb úgy értelmezni, mint az elérhető legjobb tankönyvét vagy probléma-szövegét, amennyiben ezek az írások vetik fel a mérvadó problémákat, ezek nyújtják legmélyebb elemzésüket és bennük találhatóak meg a standard megoldások, amelyektől csak nagyon alapos érvek tudhatják eltéríteni az elemzőt.

A hirtelen kiterjedő és elmélyülő elemzési kultúra és a hagyományozott, természete szerint rögzített "sarokpontok" ellentmondása idézte elő a skolasztika alapvető problémáját, filozófia és teológia egyeztetésének szükségességét. Nem egyértelmű azonban, hogy ezen a feladaton mit is kell érteni, hiszen, mint láttuk, a filozófusok álláspontjai páronként is különböztek. A skolasztika számára megjelenő feladatot tehát talán úgy pontosíthatnók, hogy átfogalmazzuk. Ekkor a kérdés úgy hangzik, hogy vajon a filozófiai princípiumok[102] és a teológiai princípiumok egyesítése adott következtetési feltételek mellett konzisztens-e, illetve ha nem, akkor milyen módon tehető azzá. A problémát általában is vizsgálták, de legtöbbször konkrét állítások kapcsán vetődött fel az ellentét felodhatóságának kérdése. Több stratégia adódik. A gyengébb stratégia szerint a filozófiailag levezethető tételek nem mondanak ellent a teológiaiaknak. Ettől különbözik az az erősebb program, hogy tisztán a filozófiai princípiumok alapján lehet-e bizonyítani egyes teológia tételeket is. Természetesen számos más, kevésbé vagy jobban eltérő álláspont is lehetséges (lehet például egyes "kényes" princípiumok elhagyásával kísérletezni).

Mint láttuk, a teremtés ortodox fogalmának (KI) követelményéről a kereszténységen belül is eltértek a vélemények. A világ időbeli voltának vizsgálatáról a skolasztika során is nem szűnő vita folyt. Ezt a továbbiakban nem vizsgáljuk.[103]

Nem tértek azonban el (KS) kikötés tekintetében. Ezért a semmiből teremtés, mint alapvető teológiai állítás, és az az alapvető filozófiai princípium, amely a teológiai állításnak éppen a tagadását fogalmazta meg, filozófia és teológia viszonyának az egyik tesztkérdésévé vált.

---

[101] Averroes Nagy kommentárját a Fizikához Michael Scotus ca. 1220-1235 közöttt fordította latinra. Vö. Dod, Aristoteles latinus, CHLMPH, pp. 75. valamint: Dales, 1963, pp. xvii-xix. Averroes recepciójának az első biztos jeleit William of Auvergne De universo-jában [datálás: 1231-6], és Philippus Cancellarius Summa de bono-jában [datálás: 1225-8] lehet fölfedezni. Vö.: de Vaux, R., La premiere entrée d'Averroes chez les Latins, RSPT xxii (1933), pp. 193-243. Vaux szerint a fordítások első csoportja, 1231 körül a De Coelo, a De anima, a De generatione et corruptione, a Metheora IV., a Parva naturalia és Averroes saját, De substantia orbis-át tartalmazta. A Fizika-kommentárt szerinte feltehetőleg csak 1235-40 között fordították latinra.

[102] A skolasztika a princípium kifejezést a filozófiai "axiómákra" értette.

[103] Utalhatunk R. Sorabji (az érveket a teljes filozófiatörténetben felbukkanó jellemző változatok példáin tárgyaló) és Dales (a latin középkorra összpontosító) könyveire, ahol bőséges további irodalmat találhatunk.

Ebben a közegben a "semmiből teremtés" problémája is új dimenziókat kapott. A kor tudományos műfaji sajátosságai miatt a kérdést leginkább a szentencia-kommentárok[104] második könyvének első vagy második distinkciójában, illetve a Fizika-kommentárok első (Keletkezhet-e semmiből valami?) vagy nyolcadik könyvében (Örökkévaló-e a mozgás?), esetleg a *De generatione et corruptione* első könyvében tárgyalták a szerzők.

Alexander Halensis OFM (kb. 1186 - 1245)

az első jelentős ferences teológus azokban az időkben írt Párizsban, amikor az arisztotelészi természetfilozófiai korpusz még nem tartozott a képzés hivatalos olvasmányai közé. Természetesen ismerték, sőt, nyilván a pad alatti olvasmányként már kiterjedten tanulmányozták a műveket, a teológia nyelvét azonban még nem hathatta át hivatalosan.

A *doctor irrefragabilis* tehát ebből a szempontból még a régi iskolához tartozott. A *Summa theologica,* mely szerkezetében a Szentencia-kommentárokat követi, a második rész hatodik kérdésének második szakaszában tárgyalja a teremtést, mint azt a cselekvést, amely az első princípium elsődleges aktusa.

Az első kérdésben az tárgyalja, hogy teremtés tekinthető-e valamiféle cselekvésnek.[105] Halensis is egyetért abban, hogy a teremtés semmiből való létrehozást jelent, de amint a "semmiből" kifejezés többértelmű, úgy a "teremtés" kifejezés is. Az első és tulajdonképpeni érteleme az, amikor "semmiből való létrehozást" jelent. A második értelme az, amikor a bűn állapotából isten a teremtményt újjáteremti (*recreat*). (A bűn ugyanis nemlétezést von magával.) A harmadik jelentés a rossz (mely szintén nemlétet jelent) jóvá változtatása. Látható, hogy a semmiből teremtést itt Halensis egyértelműen nem filozófiai, hanem teológiai értelmezési lehetőségei szerint tekinti, érvelésében nem tér ki a természetfilozófiai érvekre.

Később Halensis újra visszatér arra a kérdésre, hogy miképpen kell a "semmiből" kifejezést értelmezni.[106]A többféle értelmezés közül az első az, amikor a "-ból/ből" (*ex, de*) származási rendet jelöl, nem pedig oksági viszonyt. A származási rendnek azonban csak egyetlen terminusa van, az, ami létrejött, ami teremtetett. Ezen a módon mondjuk, hogy "semmiből teremtetni", azaz, hogy a létező tökéletes nemlétből származott a létbe. Halensis Ágostonra hivatkozik. Ennek alapján megválaszolja a Fizika I.8.-ban szereplő "általános elvre" támaszkodó ellenérvet. Az, ami tökéletesen nemlétező, nem lehet a létező anyaga (azaz nem hordozhatja az ezzé-és-ezzé a létezővé való válás képességét), ezért belőle anyagi módra nem származhat semmi. Ez azonban nem mond ellent annak, hogy a nemlétezés után lesz valami létezővé. A rosszból való jóvá válás, mint egy lehetséges "semmiből teremtési" eset ellenében Halensis megismétli, hogy a létezéshez a semmi nem privatív, hanem negatív módon viszonyul. A lényegi különbség priváció és negáció között az, hogy amíg a privációnak van egzisztenciális nyomatéka, addig a negációnak nincsen. Egy

[104]Az 1220-as évekre alakult ki az a követelmény, hogy a teológiai doktori fokozathoz a jelöltnek kommentárt kell írnia Lombardus Szentenciáihoz.

[105] Utrum creare sit facere? S. Th. lib. II. p. 2. q.6. memb.2.cap.1. (Tom.II. n. 21. 32. o.)

[106] Qualiter accipiatur hoc ipsum "nihil"? Summa theologica lib. II. pars 1.Tract. 1.q.9. memb.2.cap.2. (Tom.II. n. 50. 58-9.o.)

privációnak, mint a látás hiányának van hordozóalanya, szubjektuma, míg a negációnál ez nincs megkövetelve.[107]

Halensis felvet egy érdekes "semmiből létrejövést". Ha teremteni annyi jelent, mint nem valamiből való származást, és a "nem valamiből" annyit jelent, mint "nem valami másból", akkor a Fiú is a semmiből jön létre, lévén szubsztanciája azonos az Atyáéval.[108] Ezt persze nem lehet mondani. A Fiú ugyanis az Atyától született, nem pedig a semmiből, annál kevésbé, mivel Ariusszal szemben azt mondjuk, hogy "nem volt olyan, hogy nem volt", tehát a Fiú nem nemlétezés után kezdett el létezni.

Összefoglalva, Halensis világosan látta, hogy a "semmiből teremtés" kizárja az oksági kapcsolatot semmi és valami között, hogy egzisztenciális nyomatéka negatív és nem privatív, valamint, hogy logikai rendbeli kapcsolatot jelent.

Bonaventura OFM (kb. 1217 - 1274)

a párizsi egyetem nagy hatású ferences magisztere, későbbi ferences generális két helyen foglalkozik mélyebben a teremtéssel, jelesül a Szentencia-kommentárban és a Breviloquiumban. A következőkben a részletesebb elemzést nyújtó Szentencia-kommentárra támaszkodunk.[109]

A szentencia-kommentárjának elemzése szerint[110] a szentek (értsd: az egyházatyák) és a filozófusok egyetértenek abban, hogy a világ minden dolgának van létrehozó princípiuma, melynek feltételezésével azt kell vizsgálni, hogy a dolgok minden tekintetben (tehát az anyagi és a formai princípium tekintetében is) a hatóok-princípiumtól származnak-e, vagy csak a kettő közül valamelyik szerint. Bonaventura szerint tehát a semmiből való teremtés nem princípium, hanem tétel, amely levezethető az istenről vallott nézetekből.

Az igazságot Gen.1.1.-ben az Írások fogalmazzák meg, jelesül, hogy minden dolog, és a dolgok minden aspektusa is teremtetett. A hit azonban nincs ellentétben az érvelő értelemmel, mint azt a teremtettség melletti hat érv is mutatja.

Bonaventura hat érvet mutat be a teremtettség mellett, és hatot ellene. A teremtettség mellett szóló érveket konklúzívnak fogadja el, az ellenérveket cáfolja. A hat semmiből teremtettségi érv, némileg egyszerűsítve, a következők (saját értelmező megjegyzéseim zárójelben):

BSN1. Minél tökéletesebb egy alkotó, annál többet ad a dologhoz. Az első és legtökéletesebb alkotó mindent és egészében visz a dologba, tehát az egész dolgot hozza létre.

BSN2. Minél tökéletesebb egy alkotó, annál kevesebb dologra van szüksége az alkotáshoz. A legtökéletesebb alkotónak tehát semmi rajta kívül levőre nincsen szüksége. Viszont önmagából sem alkot, mert nincsenek részei. Tehát semmiből.

---

[107] i.h.

[108] i.h. arg. 3.

[109] In secundum librum Sententiarum. d.I.qu.2. (Op. Omnia, II. 19-25.o.) Az értelmezéshez ld. Van Steenberghen, *Introduction à la philosophie médiévale*, Louvain/Paris, (Philosophes médiévaux 18.). 406-409 és 515-519. Ugyanitt további bibliográfia.

[110] In Sent. d.1.p.1.a.1.q.1. (T.2. 14-18. ed. Quaracchi)

BSN3. Az alkotó forma alapján hozhat létre formát. *Pari ratione*, ha egy alkotó önmaga szerint, teljességében és egészében alkot, akkor egészében és önmaga szerint hozza létre a megalkotott dolgot. Isten viszont önmaga szerint, és egészében alkot, mivel teljesen egyszerű (azaz nem különbözik benne ő maga, és az a forma, ami szerint alkot), tehát.

BSN4. A teremtettséget a dolgokból kiindulva is bizonyítani lehet: ami nincs mástól, az önmagától van, ugyanis semmi, ami önmagától van, nem szorul másra, hogy legyen. Viszont minden dolog belső princípiuma, mint az anyag is és forma is másra szorul létezésében, tudniillik az anyag a formára, a forma ellenben az anyagra. Tehát nem lehetnek önmaguktól.

BSN5. A hatóokság és a célokság korrelált okok (azaz egyik nincs a másik nélkül). Tehát ami nem mástól van, az nem lehet másért. Viszont minden másért van, mivel a létezők létezésük minden tekintetében a jóra törekszenek, és ez a törekvés csak a legfőbb jóban állapodhat meg. (Az érv a létező és (ontológiai értelemben vett) jó felcserélhetőségén alapul.) Az, ami önmagától létezik, önmagától jó. Az viszont, ami önmagától jó, nem létezik valami más iránt. Ami tehát nem mástól van, az nem lehet másért. Viszont a világ minden dolga önmaga egésze szerint másért van. Tehát mástól van. (A sor végességét Bonaventura nem köti ki, de közismert tételként hallgatólagosan feltételezi.)

BSN6. Ha valami nem teljességében mástól van, akkor ez vagy a forma vagy az anyag miatt lehet. De nem a forma miatt, mert tapasztaljuk a formák keletkezését, és ha a formák nem keletkeznének, semmi nem keletkeznék. De az anyag miatt sem, mivel a ténylegesség megelőzi a (passzív) lehetőséget alapján,[111] tehát a dolog tényleges fönnállása mástól van, és úgyanígy az anyagé is. Az érv akkor is érvényes, ha a ténylegességen nem a formát, hanem a hatóokot értjük. És ismét: az anyag is mástól van. Ugyanis ha nem, akkor az anyag olyan princípium, amelyből a többi dolog lesz, de nem származik másból. Ekkor (mivel önálló létező), feltehető a kérdés, hogy honnét van a forma? Vagy valamiből, vagy semmiből. Ha semmiből, akkor *pari ratione* az anyag is semmiből jön létre. Ha valamiből, akkor feltehető a kérdés, hogy mi ez a valami. Nyilván nem lehet az anyag esszenciája (mivolta), mivel a forma egyszerű (és ha anyagból lenne, összetett lenne). Tehát a forma nem az anyagból jön létre, olymódon, hogy az anyag lenne a forma létrehozó princípiuma. De úgy sem lehet az anyagból, hogy az anyag maga válna formává. Abból lesz tehát, ami az anyagban van. Erről is megkérdezhető, hogy miből van? Tehát vagy végtelen oksági lánchoz jutunk, ami lehetetlen, vagy fel kell tennünk, hogy a formák esszenciáit (*essentias formarum*) az első alkotó a semmiből hozta létre, tehát *pari ratione* az anyagot is.

Következik hat ellenérv, Bonaventura válaszaival együtt:

BO1. Az első ellenérv a hatóokság fogalmára támaszkodik, ami szerint minden hatás valamilyen módon hasonlít az okhoz. Az első hatóok azonban tiszta aktualitás, azaz tiszta ténylegesség, amelyben nincsen semmi megvalósulatlan lehetőség. A dolgok anyaga ezzel szemben lényege szerint tiszta lehetségesség, amelyben nincsen semmi ténylegesség. Mivel tehát az anyag semmilyen formában nem hasonlít az alkotóhoz, nem származhat tőle.

[111] Meta. Θ.8. (t.13.) V.ö. Aquinói Tamás, In Meta. L.9. lect. 7. nn.1846-1849.

BCO1. Bonaventura elismeri, hogy az anyag, mint olyan, nem hasonlít istenhez, azonban az anyag nem önmagáért teremtetett, hanem a formák befogadása céljából, tehát lehetőség szerint igen, mert a felvett forma révén már hasolítani fog.

BO2. A legszebb és legfénylőbb alkotótól nem származhat csúnya és sötét dolog. Isten viszont maga a szépség és a fény, az anyagi princípium viszont csúnya és sötét, tehát.

BCO2. A válasz az, hogy az anyag nem önmagában véve csúnya és sötét, hanem viszonylagosan. Az anyag ugyanis nem puszta priváció, sőt, lényege szerint részesül is valamelyest a szépségből is és a fényből is. Nem szükségszerű, hogy isten hozzá egyenlő módon hasonlatos dolgokat hozzon létre, csak fokozat szerint. Ahhoz viszont, hogy a fokozatok tökéletesek legyenek, kell olyan dolog, amely isten áll nagyon közel, de kell olyan is, amely a semmihez. Ezért, jóllehet a semmihez közel álló dolog éppen csak részesedik a jóból, mégis a legjobb rendbe illeszkedik.

BO3. A semmiből teremtés elleni harmadik ellenvetés abból indul ki, hogy a minden keletkező dolog faj szerint hasonlótól származik. Ha tehát a dolgok formái a keletkezés princípiumai, és a keletkezés princípiuma megelőzi a dolgok létrejöttét, akkor a dolgok nem semmiből teremtettek formális princípumuk szerint. (Magyarul, a dolgoknak legalább a formái nem semmiből jöttek létre.)

BCO3. A harmadik ellenvetésre Bonaventura azt válaszolja, hogy az a természetes (teremtett) ágensekre (cselekvőkre) vonatkozik. Az intellektuális ágens az intellektusában levő formák, azaz ideák alapján cselekszik, nem pedig a dolgokban levők alapján. Ezek pedig a dolgok örök formái, melyek maga isten. Ha Platón ezt értette ideákon, akkor véleménye követendő, de ha istentől függetlenül létező ideákra gondol, akkor hibázik, mert ilyen ideákra nincs szükség sem a gondolkodáshoz, sem az alkotáshoz.

BO4. A negyedik ellenérv szerint semmilyen alkotó nem képes valamit létrehozni anélkül, hogy előzőtesen elgondolta volna a dolgot. Előre nem lehet elgondolni, csak formák segítségével (azaz el kell gondolni azt, amit létrehozunk). Lehetetlen tehát, hogy az egész világot úgy hozta volna létre alkotója, hogy ne gondolta volna el, mit teremt. Kellett tehát lennie legalább a formáknak, mivel ha ezeket is teremti, akkor valaminek alapján teremti, tehát végtelen regresszus állna elő.

BCO4. Lásd BCO3-at.

BO5. Az ötödik ellenérv szerint minden, ami létrejön, vagy valamiből jön létre, vagy semmiből. De semmiből semmi sem jön létre, tehát minden valamiből jön létre, ez pedig az anyag. Ha nem akarunk végtelen láncba keveredni, akkor az anyag nem semmiből jött létre. Az pedig, hogy semmiből semmi sem jön létre, a következő módon látható be. Valamely dolog létrehozása tevékenység. Minden tevékenység megköveteli viszont, hogy valamiben történjék. Tehát minden létrehozás is előfeltételez valamit, ez pedig az anyag.

BCO5. Bonaventura azzal válaszol, hogy megkülönbözteti az intellektuális tevékenységet (ez a alkotás) és a megformáló tevékenységet (csinálás). A csinálás (*agere*) megkövetel valami megformálandót, de nem követel meg tudatos elképzelést.

Az alkotással ez éppen fordítva van.[112] Lehetséges tehát, hogy isten semmiből alkosson, és persze nem lehetséges, hogy semmiből csináljon valamit.

BO6. A hatodik ellenvetés a passzív teremtés elemzéséből indul ki. (Passzív teremtés a teremtett dolgok teremtettsége, tehát a létrejövés, szemben az aktív teremtéssel, a létrehozással.) A létrejövés (feltettük, hogy reális dolog) vagy szubsztancia, vagy akcidens. De nem szubsztancia (mert akkor annak is létre kellene jönnie). Tehát akcidens. Viszont minden akcidens (járulék) valaminek a járuléka. Ez viszont nem lehet teremtmény, mert a teremtmény követi a teremtést. Tehát teremtetlen és különbözik istentől, mert a passzív teremtés (a teremtettség) nem istenben van. Tehát minden, ami keletkezik, valamiből keletkezik, ez pedig az örökkévaló anyag, mint azt a Filozófus mondja a Fizika első könyvében.

BCO6. Erre az ellenvetésre Bonaventura két választ ad. Az egyik szerint a passzív teremtés sem nem szubsztancia, sem nem akcidens, hanem a mindkettejükhöz vezető út. Mint ilyen, megelőzi mindkettőt, miközben létrejöttükben van értelmezve. A másik válasz arra épít, hogy a teremtettség definíció szerint az, hogy a dolog most kezdett el lenni. A teremtés tehát nem valamiféle harmadik létező isten és a teremtmény között, hanem csak annyi, hogy a dolog létezik, egyúttal kifejezvén az első hatóokhoz és saját nem-létéhez fűződő viszonyát. Ez a viszony pedig csakis és kizárólag a teremtett, tehát már létező dologban van, és nem pedig a semmiben. Amikor tehát valamit semmiből teremtettnek mondunk, akkor háromféle módon érthetjük: vagy anyaga szerint származik a semmiből (ez lehetetlen), vagy oksági viszonyt értünk rajta, hogy a semmi okoz valamit (ez szintén lehetetlen), vagy pedig azt, hogy semmi sem előzte meg a dolog létezését (isten kivételével), és ez utóbbi a helyes értelmezés, de ez is csak természet-feletti értelemben, mert a természetes keletkezés esetén igaz. A végtelen hatóképesség ugyanis éppúgy képes semmiből hozni létre valamit, mint valamiből. Ellenkező esetben nem lenne végtelen hatóképessége.

Bonaventura tehát 1. elfogadja a semmiből teremtés bizonyíthatóságát, de 2. annak feltételezésével, hogy van egy végtelen hatóerejű első princípium, mely 3. tudatosan teremt, hiszen a formák létét e tudatosságra hivatkozva lehet feltételezni.

Bonaventura álláspontja szerint viszont összeegyeztethetetlen a két állítás: Isten a világot semmiből teremtette *és* a világ örökkévaló.

Bonaventura érvelési stratégiája arra épül, hogy ami létezik, miután nem létezett, az nem lehet örök. Viszont az, ami teljes egészében egyetlen októl függ (mint a világ istentől), az nem valamiből jön létre, tehát semmiből (sem) jött létre. (Itt természetesen szükség van még arra a hallgatólagos premisszára, hogy az okból magából sem jöhet létre az, ami létrejött.) Ha viszont semmiből sem jött létre, akkor nem mondható, hogy valamiféle "semmi" szolgálna a létrejövés szubjektumául. Következésképpen az "semmiből" kifejezés csak eredetet jelent, azaz "a semmi után"-t. Az *ex nihilo* időbeli értelmezésére támaszkodva azután Bonaventura bizonyítja a világ időbeli keletkezését.

Bonaventura a fenti érv alapján vezeti le, hogy a világ örökkévalósága és semmiből teremtettsége olyan elemi ellentmondás, hogy még a legcsekélyebb

[112] Alapja: Arisztotelész, Eth.Nic. VI.c.2., illetve ezt fordítja le teológiai környezetbe Gilbertus Porretanus, *Liber de sex principiis*, c. De actione.

értelemű filozófus sem képviselheti.[113]Ettől még Arisztotelész egyébként téves álláspontja is értelmesebb, hogy Isten a világot örökkévalóan hatóokként okozza. Bonaventura álláspontja tehát az, hogy (KM) és (KS) alapján levezethető (KI), amiben Damascenust követi. Ha tehát független érvekkel bizonyítható a teremtés időbeli volta (azaz a világ véges ideje áll fönn), akkor bizonyítható a semmiből teremtés is. Álláspontját annak fényében kell látni, hogy Aquinói Tamás véleménye éppen ez az "elemi ellentmondás" lesz. Várható, hogy Tamás álláspontja milyen reakciót fog kiváltani a konzervatív ferences (és dominikánus) körökben, mint amelyből majd az 1277-es elítélő határozatok is megszületnek.

Aquinói Tamás OP (1224/5-74)

Bonaventura ifjabb dominikánus kollégájának korabeli jelentőségét bonyolult utóélete miatt nehéz röviden jellemezni. Annyi bizonyos, hogy elméleti újításai sok követőt, de sok ellenfelet is szereztek neki. A teremtésről hat helyen beszél érdemben. Ezek időrendben: 1. a szentencia-kommentárjában (Scriptum super libros sententiarum, L.2.d.1.q.2. (1252-54); 2. a Summa contra gentiles II. könyvének 16. fejezetében (az ScG utolsó redakciója: 1264-65); 3. Quaestiones disputatae De potentia (1265-66); 4. Summa theologiae (Ia pars: 1268); 5. Sententiae super Physicam (1268-9) és végül 6. a De aeternitate mundi contra murmurantes (1271)[114]című opusculumában.[115]

A teremtés teológiai fogalmáról kialakított álláspontjához Tamás tudományelméletét is figyelembe kell venni, melyet legvilágosabban a *Summa theologiae* Ia.1.2.-ben fejtett ki. Tamás kétféle tudományt különböztet meg. Az egyik princípiumait a természetes értelem fedezi fel, a másik, melyet talán alkalmazott tudományoknak lehetne nevezni, a princípiumokat más tudománytól veszi. Minden tudomány állításai vagy saját princípiumaira, vagy más tudományból átvett princípiumokra vezethetőek vissza. A teológia olyan tudomány, amely a tudományok második csoportjába tartozik, ugyanis princípiumait nem maga találja ki, hanem átveszi az isteni illetve az üdvözültek tudásának eredményeit. Tamás ötletes megoldása két dolgot tesz egyszerre lehetővé: egyrészt a teológiában, mivel tudomány, megalapozza a tudományos érvelés, azaz a levezethetőség elvárását. Másrészt a hit alapvető állításait axiómaként bevonhatja az érvelésbe. Így homogén rendszert teremt a teológia, mint teológiai princípiumokkal bővített filozófia számára. Igaz, ez azon az áron történik, hogy az axiómák igazságát a teológia nem vizsgálhatja, hiszen definíció szerint igazaknak kell lenniük. A bővítés során felvett axiómák ismeretelméletileg erősebbek, mint a filozófiaiak (ezért hívják ezeket az igaz axiómákat princípiumnak).

Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a teológiai princípiumokkal bővített rendszer nem lehet inkonzisztens. Az Aquinói programja tehát ezáltal adott: meg kell

[113] Bonaventura, In II. Sent. d.1.a.1.q.2. concl. Dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus, crediderim hoc posuisse. (Fordításd lásd a bevezető mottóban.)

[114] Folyamatos vita tárgya a *De aeternitate mundi* opusculum keletkezési ideje és körülményei. Az álláspontokat és érveket összefoglalja Torrell, 268-273, de lásd Van Veldhuijsen, 36.o. 54.lj. is.

[115] A kronológiában Torrellt követem.

vizsgálnia, illetve lehetőség szerint bizonyítania kell, hogy az így nyert filozófia nem lesz inkonzisztens, azaz a filozófiai állítások nem mondnak ellent a teológiaiaknak. S valóban, ez a *Summa contra gentiles* explicit feladata is.[116]Az ellent nem mondás aktuális bizonyítása természetesen sokféle argumentációs stratégia segítségével érhető el. Direkt illetve indirekt bizonyások mellett lehetséges az ellenérvek hibáinak kimutatása, apodiktikus érvek dialektikus illetve valószínüségi érvekké való változtatása, stb., mint ezt már Maimonidésznél is láttuk.

Aquinói Tamás Szentencia-kommentárjában a szokásos helyen, a második könyv első distinkciójában tárgyalja a semmiből teremtést. Vajon származhat-e valami istentől teremtés révén?[117](Vagy pedig valami másféle származást kell föltenni, esetleg a teremtés nem is lehetséges?)

Tamás öt ellenérv bemutatásával kezdi elemzését. Az első szerint

(TSNA1) istentől teremtéssel nem származhat semmi. Minden keletkezett létezőről igaz, hogy korábban lehetséges volt, hogy keletkezzék. Ha ugyanis keletkezése nem lett volna lehetséges, akkor (a modális állítások transzformációs szabályai alapján) szükségszerű volt, hogy nem keletkezik. Amiről pedig szükségszerű, hogy nem lesz, az nincs. Viszont mindaz, ami keletkezhet vagy mozoghat (értsd: változhat, a minőségi változás, a növekedés/fogyás, vagy a helyváltoztatás szerint), az passzív lehetőség (ti. a dologban levő képesség) alapján teheti. Ami ugyanis nem önállóan létezik, az valami más létező által létezik, amely által lehetőség van valamivé lenni. De semmilyen létezőben sincs lehetőség valamire, ha ez a valamire való lehetőség nem létezik benne. Tehát mindaz, ami lesz, valamilyen aktuálisan fennállóból lesz. Ez viszont nem teremtés, mivel a teremtés során a semmiből jön létre valami. Tehát isten nem tud semmit sem teremteni.

(TSNA2) A változás során mindig van valami, ami önmagában fennáll, mivel minden változás két végpont között történik (a dolog ui. a változás során azonos marad önmagával). A változás során azonban az, amiből valami szubsztanciálisan keletkezik, valamilyen módon megmarad abban, ami keletkezik, vagy egészében, mint amikor a vasból késpenge lesz, vagy valamilyen része szerint, más formában, mint amikor a táplálékból test lesz. Fehérből ugyanis nem lesz fekete, csak akcidentálisan, azaz a fehér után lesz valami fekete, mint amikor az éjjelből nappal lesz. (Ebből beláthatjuk, hogy a keletkezés csak szubsztanciális változás lehet.) Ha viszont azt mondjuk, hogy a létező a nem-létezőből keletkezett, szükségképpen marad valami nem-létező a létezőben (akár egészében, akár részében, de persze ez utóbbi önmagában is abszurd, mert feltételezi, hogy a nem-létezőnek vannak részei). Az így létrejött dolog tehát egyszerre létező és nem-létező, ami abszurdum. Minden keletkező tehát valami létezőből jön létre. Lehetetlen tehát semmiből teremteni.

(TSNA3) Egyetlen állandó dologról sem lehet egyszerre azt mondani, hogy éppen keletkezik és már keletkezett. Amíg ugyanis keletkezik, még nincs, de ha már keletkezett, akkor van. Viszont egyszerre nem lehet igaz, hogy létezik és nem létezik. Ha tehát valamely állandó dologot hoz létre isten, akkor szükséges, hogy keletkezésben legyen létezése előtt. A keletkezés viszont, mivel a dolgoknak járuléka, nem lehet meg szubjektum nélkül (a nélkül, aminek a járuléka). Tehát mindaz, ami keletkezik, szükséges, hogy olyanból keletkezzék, amiben a keletkezés, mint

[116] ScG I.7.
[117] II.SN. d.1.q.1.a.2.

szubjektumban, megvan. Viszont semmi ilyen nem teremtetik. Tehát a keletkezés által nem jöhet létre semmi.

(TSNA4) Ha a teremtés valami, akkor, mivel nem lehet szubsztancia, szükségképpen akcidens. (A kérdés azért értelmes, mert a teremtés, mint cselekvés az akció, mint elszenvedés pedig a passzió kategóriájába tartozik. A kategóriáknak pedig van egzisztenciális nyomatéka.) Minden akcidens viszont valamely szubjektumban van. De nem lehet a teremtett dologban, mivel ez a teremtés végpontja. Így a teremtett dolog a teremtésben korábban is lenne, és később is. Szükséges tehát, hogy a teremtés valamely anyagi természetű dologban legyen, amiből a teremtett dolog keletkezik. Ez azonban ellentmond a teremtés fogalmának. Tehát a teremtés semmi. (Mivel sem nem szubsztancia, sem nem akcidens.)

(TSNA5) Ha a teremtés valami, akkor vagy teremtő, vagy teremtmény. De nem teremtő, mivel akkor örökkévalóan lenne, következésképpen a teremtmények is örökkévalóan lennének. Tehát teremtmény. Minden teremtmény viszont teremtés révén teremtetik, így a teremtésnek lenne teremtése, ami végtelen sorhoz vezetne, ami lehetetlen. Nem lehetséges tehát a teremtés.

Tamás két érvet hoz fel a teremtés lehetősége mellett. Az első a Genezis 1.1. Láttuk, hogy ennek státusza "princípium". A második filozófiai argumentum.

(TSNSC1) Minden ágens aszerint cselekszik, ami szerint aktualitásban van. Az a dolog azonban, ami valamilyen tekintetben aktualitásban van, valamilyen tekintetben pedig potenciában, hatását csak ezen aktualitás tekintetében hozhatja létre, tudniillik formát adván anyagnak. Ha tehát az első létező, azaz isten, tiszta aktualitás potencialitás nélkül, következik, hogy a teljes dolgot létre tudja hozni, egész szubsztanciája szerint. Ez pedig a teremtés.

Tamás elemzését annak leszögezésével kezdi, hogy a teremtést nemcsak hihetjük, hanem bizonyíthatjuk is. Érve:

(TSNC1) Minden, ami valamely nembe tartozván tökéletlen, attól származik, amelyben elsődlegesen és tökéletesen megtalálható azon genusz természete. Mivel pedig minden dolog, illetve a dolgok minden része valamilyen módon részesül a létezésből, csak tökéletlenül, szükséges, hogy minden dolog mindannak egésze tekintetében, ami benne található, az első és tökéletes létezőtől származzék. Ezt nevezzük viszont teremtésnek, tudniillik valamely dolog létrehozását teljes szubsztanciája tekintetében. Ezért szükségszerű, hogy minden dolog teremtés révén származzék az első princípiumból.

Érdemes megfigyelni, hogy ez az érv "platónikus", amennyiben abból a feltételezésből indul ki, hogy a tökéletlen feltételezi a tökéletes létezését, valamint azt, hogy a létezés tekinthető genusznak. Ezt az érvet Tamás a teremtés későbbi elemzéseiben nem használja. Érdekes viszont annyiban, hogy nem a szokásos premisszákat használja ki, jelesül isten végtelen hatóképességét és akaratlagos cselekvését.

Tamás ezek után rátér a teremtés fogalmának elemzésére. Három összetevőt különböztet meg. Az első az, hogy

(TSNC2) a teremtés semmit sem előfeltételez a teremtett dologban.

A teremtés fogalma tehát kizár minden preegzisztens dologtól való függőséget. A teremtés ebben különbözik minden más, pusztán keletkezést kiváltó októl. Másodszor,

(TSNC3) a megteremtett dologban a nem-létezés megelőzi a létezést, de nem időben vagy tartamban, hanem a természet elsődlegessége szerint. (Ez az a pont, ahol már pályája legelején Tamás szakít az *ex nihilo* elv *post nihilum*-ként való értelmezésével.)

Ha tehát egy dolgot isten magára hagyna, az semmivé változna, s ebben a teremtés különbözik a Fiú örök születésétől (*generatio aeterna*). A teremtettség függőséget tételez fel, míg az örök születés nem.

Tamás szerint, ha a teremtés a fenti két (TSNC2-3) elvárásnak felel meg, akkor a teremtés bizonyítható, és a filozófusok is ebben az értelemben használják. Ha azonban azt a harmadik feltételt is tesszük, jelesül, hogy

(TSNC4) a teremtett dolog tartam (idő) szerint korábban legyen nem létező, mint létező, és úgy mondjuk semmiből keletkezettnek, hogy időben van a semmi után,

akkor a teremtés nem bizonyítható, és a filozófusok sem engedik meg ezt a feltételezést, hanem csak hit által tartható.

A fenti ellenérv közül az első háromra Tamás Avicenna megkülönböztetésének segítségével válaszol. Avicenna szerint kétféle ágens van: természetes és isteni. A természetes ágens mozgatással mozgat, az isteni viszont létezést ad.[118] A teremtés nem változtatás, tehát minden változtatásként való értelmezéssel szembeni érv az isteni ágenssel szemben érvénytelen.

(TSNR4) A negyedik érvre Tamás azt válaszolja, hogy az aktív és a passzív teremtés között az a különbség, hogy amíg az aktív teremtés nem más, mint isten maga, s amely valóban megelőzi a dolog létezését (de annak nem akcidense), addig a passzív teremtés ugyan a dolog akcidense, de a létezését nem előzi meg, mivel annak istenhez fűződő relációja, ami a dolog létezésével együtt jelenik meg, amint a gyerekben akcidentális gyermekség sem korábbi a gyerek megszületésénél.

(TSNR5) Erre az érvre Tamás azzal válaszol, hogy a reláció, amellyel a teremtmény a teremtőre vonatkozik, egyedül a teremtményben van meg reálisan, a teremtőben viszont csak fogalmilag. (Ennek az állításanak az a háttere, hogy a reláció, mint kategória, a dolgok reális tulajdonságára vonatkozik, jelesül arra, hogy bizonyos kapcsolatok két dolog között az elgondolástól függetlenül állnak fönn, melyeknek elégséges feltétele, hogy az egyik dolog vonatkozzék a másikra valamely reális tulajdonsága révén.) Ennek a "vonatkozási tulajdonságnak" azonban nem kell külön megteremtetnie, mert az, ami lényege szerint reláció (márpedig egy "vonatkozási tulajdonság" lényegileg az, ami, ti. vonatkozás valamire) nem más relációval vonatkozik a másikra, hacsak nem fogalmilag. A fogalmi vonatkozásokat viszont tetszés szerint szaporíthatjuk.

Tamás tehát már a szentencia-kommentárban (KS) és (KI) kikötések függetlensége mellett dönt. Az időbeli teremtésből ugyan következik a semmiből teremtés, de fordítva már nem. Ugyanakkor, Maimonidésszel szemben a teremtést bizonyíthatónak tartja.

[118] Ld. C. Steel, Carlos, Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin. in: J.Pépin, H.D.Saffrey eds., Proclus, lecteur et interprèt des anciens, Paris, 1987. 213-25.

A következő alkalommal Tamás a *Summa contra gentiles*-ben foglalkozott a kérdéssel (1264-5 között).[119] Aquinói Tamás 11 érvvel bizonyítja a semmiből teremtés lehetőségét. Bizonyításában azt a korábbi tételt használja fel, hogy "minden létező isten által létezik" (II.15.).

Tamás az állítást úgy fogalmazza meg, hogy "Isten a dolgokat semmiből hozta létre". Nem foglalkozik hosszabban a "semmiből teremtés" értelmezésével, hanem leszögezi, azaz definiálja, hogy a semmiből teremtésen olyan létrehozást ért, amely semmiféle preegzisztens dolgot nem követel meg, például anyagot sem.

(SCG1) Ha istennek van valamiféle hatása (effektusa), akkor ennek vagy van előfeltétele, vagy nincs. Ha nincs, akkor megkaptuk az állítást, hogy isten valamely effektust előfeltétel, tehát pl. anyag nélkül hozott létre. Ha az effektus valamit előfeltételez, akkor hozza isten létre ezt a dolgot is. Vagy van előfeltétele, vagy nincs. Ha van, ...stb., ami végtelen láncot hoz létre. Az anyagi okok sorában azonban nem lehetséges végtelen lánc, mert nem lehet a végtelenbe menni. Kell tehát lennie valamely elsőnek, mely mást nem előfeltételez. Ez azonban nem lehet maga isten. (Az I.17-ben ugyanis bizonyította, hogy isten nem anyaga semmiféle dolognak.) Nem lehet viszont valami különböző dolog istentől úgy, hogy létezésének ne isten legyen az oka, mint II.15-ben láttuk. Az a lehetőség marad tehát, hogy isten valamely hatás létrehozásánál nem előfeltételez anyagot, amellyel a dolgot létrehozni, amelyből tevékenykedne.

Az érvben használt *effectus* nem azonos a *causatum* terminussal. A első ugyanis a létesítő ok hatását jelenti, nem egyszerűen okozatot. Az érv azon a tételen alapul, melyet itt és most nem vizsgálhatunk, hogy az anyagi okok sorában nem lehet a végtelenbe menni. [120] Kell tehát lennie egy olyan végső anyagi princípiumnak, amely már nem bontható fel tovább potenciális, azaz anyagi és formai komponensre. Ha tehát van ilyen első anyag, akkor, ha ezt isten hozta létre, nem hozhatta létre más anyagból. Tehát semmiből sem hozta létre.

(SCG2) A második érv szerint minden anyag csak a hozzájáruló forma alapján kerül egy bizonyos fajba, azaz specieszbe. A specieszbe tartozás természetesen korlátozást is jelent, amennyiben azzal, hogy ebbe a specieszbe tartozik egy dolog, azt is mondjuk, hogy nem tartozik másikba. Következésképpen, preegzisztens anyaghoz valamely formát társítani, és így létrehozni egy bizonyos specieszbe tartozó dolgot olyan ágens tevékenységére jellemző, amely egy bizonyos meghatározott speciesz irányában cselekszik. A meghatározott speciesz irányába cselekvő ágens viszont partikuláris ágens, az okok ugyanis arányosak okozataikkal. Az az ágens tehát, amelynek számára szükséges preegzisztens anyag, partikuláris ágens. Isten azonban olymódon tekinthető ágensnek, amennyiben a létezés egyetemes oka, amint azt II.15-ben bizonyítottuk. Következésképpen isten a cselekvésében nem követeli meg anyag előzetes létezését.

(Ez az érv az anyagfogalomból indul ki. Ha isten a világot valamiféle ősanyagból alkotta volna, akkor ezt az ősanyagot valamivé kellett formálnia. A faj (a speciesz) az, ami által egy dolog bizonyos dolgokkal inkább alkot egy csoportot, mint másokkal. Az, amitől az emberek a többi emberrel alkotnak egy csoportot és nem a

[119] ScG II.16.

[120] V.ö.: Aqinas, In Meta. L.2.lect.3.nn.305-315. Az értelmezéshez ld. P. Brown, *Infinite causal regression*. in: Kenny, A. ed., Aquinas. *A collection of critical essays*. London - Melbourne, 1969. 214-236.o.

lovakkal, ez az ember "mivolta". Egy faj azonban mindig egy nem alá tartozik, mely nemnek nem szükségképpen ez az egy faj tartozhat alá. Ezért ami valamilyen faj szerint hoz létre, de nem más faj szerint, csak partikulárisan valósítja meg a nemet. Ezért nem lehet univerzális ágens, szemben istennel.) Isten tehát nem anyagból alkotta a világot, azaz semmiből sem.

(SCG3) A harmadik érv szerint minél általánosabb valamely effektus, annál magasabbrendű a közvetlen oka.[121]Minél magasabbrendű ugyanis egy ok, annál szélesebb befolyásának hatóköre. A létezés azonban egyetemesebb mind a mozgás, ugyanis vannak a létezők között mozdulatlanok, amint azt a filozófusok is tanítják, mint például a kövek és más hasonló dolgok. Szükséges tehát, hogy az az ok, amely a létezés első princípiuma, azon ok felett legyen, amely nem tesz mást, mint mozgat és változtat. Ez az ok azonban isten, mint I.13-ban kimutattuk. Isten tehát nemcsak mozgatás és változtatás módjára tevékeny. Mindaz azonban, mely nem képes másképp létrehozni dolgokat, mint anyag előfeltételezésével (tehát lehetőség előfeltételezésével), az csak mozgatás és változtatás módján tevékeny. Az anyagból való létrehozás ugyanis mozgatás vagy valamiféle változtatás módjára történik. Nem lehetetlen tehát dolgokat anyag előfeltételezése nélkül létrehozni. Isten tehát a dolgokat előfeltételezett anyag nélkül hozza létre.

(Érdemes fölfigyelni az érv szépséghibájára. Az érv ugyanis csak azzal az egzisztenciális premisszával működik, hogy vannak dolgok, amelyek nem mozognak. Ha például nincs semmi, ami nem mozogna a teremtett világban, mint egy hérakleitoszi univerzumban, akkor az érv elesik.)

(SCG4) Az, hogy csak mozgatás és változtatás révén tevékenykedjék, nem fér össze a létezés univerzális okával. Létező ugyanis a nem-létezőből önmagában véve mozgás és változás révén nem lesz, hanem legfeljebb ez a létező lesz ebből a nemlétezőből. Isten azonban a létezés univerzális principiuma, mint ezt II.15-ben megmutattuk. Nem illik tehát hozzá, hogy csak mozgatás vagy változtatás formájában tevékenykedjék. Nem illik tehát hozzá az sem, hogy valaminek az létrehozásához szüksége legyen preegzisztens anyagra.

(SCG5) Minden ágens önmagához hasonlót cselekszik. Aszerint tevékeny ugyanis, ami szerint aktualitásban van. Az ágensnek azon benne inhereáló forma által kell tehát az effektust létrehoznia, valamiféle módon okozva anyagban inhereáló formáját, amely aktuálisan létezik, és nem egész szubsztanciája révén. A Filozófus bizonyítja[122], hogy az anyagi dolgokat, amelyek a formákat anyagban fogadják, materális ágensek hozzák létre, amelyek ismét anyagban bírnak formákkal, nem pedig önállóan létező formák. Isten azonban nem valamely benne levő forma révén aktuális létező, hanem egész szubsztanciája révén, mint azt I.18-ban bizonyítottuk. Ezért tevékenységének módja az, hogy egész szubzisztens dolgot hoz létre, nem pedig csak az inhereáló dolgot, tudniilik az anyagban levő formát. Ezen a módon tevékenykedik viszont minden olyan ágens, amelynek tevékenysége nem nem követel meg preegzisztens anyagot. Isten tehát nem kíván meg preegzisztens anyagot a tevékenységében.

[121] A közvetlen ok (*causa propria*) a hatást gyakorló okot jelenti, míg a közvetett ok (*causa remota*) pedig az ok okát, mely persze tranzitíve a közvetlen ok okozatára is kiterjed.

[122] Met.VII.t.28.

(Ez az érv mélyen be van ágyazva az arisztoteliánus elméletbe. Mindenekelőtt "minden ágens önmagához hasonlót cselekszik", ami annyit tesz, hogy van olyan tulajdonság a ok és hatás között, ami közös. Partikuláris hatáshoz partikuláris ok, univerzális hatáshoz univerzális ok tartozik, ellenkező esetben az elv nem teljesülne. Másfelől aktuális formát csak valamely aktuális forma hozhat létre, potencialitás nem. Az anyagi formákat tehát, amelyek anyagban befogadott formák, szemben az önállóan létező, ún. szubzisztens formákkal, anyagi formákkal aktuálisan rendelkező okok hozhatnak csak létre. Az univerzális ágens ezzel szemben anyagot és formát egyszerre hozhat létre. Az érv bökkenője az, hogy nem tisztázza: vajon egy univerzális ágens partikuláris létezőt hozhat-e létre? Az érv ebben a formájában Avicennának ad igazat, aki szerint, mint láttuk, isten csak az első létezőt teremti, mert a többit, lévén univerzális ágens, már nem teremtheti.)

(SCG6) Az anyagot úgy viszonyítjuk az ágenshez, mint ami a tőle kiinduló tevékenységet befogadja. A tevékenység ugyanis, amely az ágensből származik, mint kiindulópontból, az elszenvedőben van, mint célban. Minden ágenstől megköveteltik tehát, hogy legyen anyag, amely a hatását befogadja. Ugyanis az ágensnek az elszenvedőben befogadott tevékenysége, illetve a forma megjelenése maga az, ami az ágens tevékenysége és formája. Isten azonban nem tevékeny valamely olyasfajta tevékenységgel, amely számára szükséges volna valamely elszenvedőben befogadtatni, mivel tevékenysége az ő szubsztanciája (mint ezt II.6-ban bizonyította). Valamely effektus létrehozásához tehát nincsen szükséges előzetesen létező anyagra.

(SCG7) Minden ágens, amely tevékenységében megkívánja anyag előfeltételezését, rendelkezik a tevékenységével arányban álló anyaggal. Az ágens hatóképessége (virtusa) egészének megfeleljen az anyag befogadóképessége. Máskülönben nem tudná realizálni azt, ami aktív hatóerejében van, és ekképp fölösleges hatóereje lenne arra a hatásra. Az anyagnak azonban nincsen efféle arányossága istenhez, az anyagnak ugyanis nincsen képessége tetszőleges nagyságra, amint ezt a Filozófus bizonyította.[123] Mivel tehát az isteni hatóképesség egyszerű és végtelen (mint azt I.18-ban és 43-ben bizonyította), isten nem kívánja meg anyag meglétét tevékenységéhez.

(SCG8) A különböző dolgoknak eltérő anyaguk van. Nem azonos ugyanis a spirituális (azaz nem kiterjedt) és az anyagi (a kiterjedt) dolgok anyaga, sem pedig a nem pusztuló égitesteké illetve a pusztuló dolgoké. A befogadás ugyanis (azaz a képesség valamivé válni), ami az anyag jellemző tulajdonsága, másképp és másképp van meg a felsoroltakban. A spirituális létezők befogadása ugyanis intelligibilis és nem (kiterjedt) anyagi, az égitestek csak helyváltoztatást fogadnak be, az anyagi létezők pedig (kiterjedt anyagi) létezésük szerint. Nincs tehát általános anyag, amely az általában vett létezésre lenne potencialitásban. Isten azonban az egész létezés univerzális oka. Mivel ennek semmiféle anyag nem felel meg általában, istennek nincs szüksége anyagra a teremtéshez.

(Vegyük észre, hogy ez az argumentum Averroes érvével szemben nem hatékony, hiszen Averroes nem a kiterjedt anyagot, hanem a lehetőségi létezéssel azonosított absztrakt anyagot tartja szükségesnek a teremtéshez.)

(SCG9) A világ bármely két dolga között van valamiféle arány illetve rend. Szükséges tehát, hogy vagy az egyik legyen a másiktól, vagy mindkettő valami

[123] Phys. III. t. 6.

harmadiktól. Szükséges ugyanis, hogy a rend egytől származzon, megfelelve a másiknak, mivel különben a rend vagy arány véletlen lenne, amit nem tételezhetünk fel a dolgok első princípiumaiban, hiszen akkor a világ többi dolgaiban méginkább a véletlen uralkodnék. Ha tehát lenne valamiféle anyag, amely megfelel az isteni tevékenységnek, akkor vagy az egyik a másiktól lenne, vagy valamiféle harmadiktól. De mivel isten az első létező és az első anyag, nem lehet isten az anyagtól, sem pedig valamiféle harmadik októl. Tehát, ha van valamiféle anyag, amely megfelel az isteni tevékenységnek, akkor annak isten az oka.

(SCG10) Ha van a létezők között első, akkor ennek minden létező okának kell lennie. Ha ugyanis nem általa okoztatnának, nem lennének tőle függően elrendezve (mint ezt I.13-ban bizonyítottuk). Képesség és ténylegesség viszonya viszont olyan, hogy bár a változó dolgokban a képessség időben megelőzi a ténylegességet, tulajdonképpeni értelemben a ténylegesség előzi meg a képességet, mivel csak valami ténylegesség változtathatja aktualitásba a képességet. Az anyag viszont lehetőség szerint létezik. Szükséges tehát, hogy isten, aki az elsődleges és tiszta ténylegesség (aktus), megelőzze az anyagot, és ekképp annak oka legyen. Isten tevékenysége tehát nem szükségképpen követeli meg anyag előfeltételezését.

(SCG11) Az elsődleges anyag valamilyen módon van, ugyanis lehetőségként létező. Isten azonban mindannak oka, ami van (amint azt I.15-ben bizonyítottuk). Isten tehát az elsődleges anyagnak is oka, amit semmi nem előz meg létezésben. Az isteni tevékenység tehát nem követel meg preegzisztens anyagot.

Ez az utolsó érv talán a legérdekesebb. Azt mutatja, hogy Tamás szerint az (KS) feltétel nem független (KM) feltételtől. Ha kikötjük, hogy isten mindent teremtett, akkor abból következik, hogy a semmiből kellett teremtenie. Tamás azonban itt legalábbis nem él a szükséges kikötéssel, hogy "és nem önmagából", amely nélkül nem következik a semmiből teremtés.[124]

Ezek után az ScG II.17-től 19-ik fejezeteiben azt bizonyítja Tamás, hogy ha a teremtés semmiből való létrehozást jelent, akkor a teremtés nem lehet változás vagy mozgás. Erre azért van szüksége, hogy a teremtés elleni, a mozgás fogalmi elemzésére támaszkodó ellenérveket kivédje. Egyrészt megmutatja, hogy minden (istentől különböző) dolog isten általi (de nem istenből való) létrejötte implikálja a semmiből teremtést, másrészt pedig megmutatja, hogy a teremtés lehetősége elleni, mozgásból vett érvek valójában az *ignoratio elenchi* hibáját követik el.

Tamás harmadik alkalommal a *De potentia* q.3.a.1. vitakérdésében foglalkozik a semmiből teremtés lehetőségével. A kérdésben először tizenhét (!) ellenérvet rekonstruál a teremtés ellen, majd három támogató érvet. A tárgyalásban Tamás kevésbé élesen fogalmaz, mint korábban kétszer is. Nem állítja ugyanis határozottan, hogy a semmiből teremtés bizonyítható (bár érvel mellette), de persze azt sem, hogy csak hit kérdése lenne. Kifejezése, a *firmiter tenendum* kellően homályos: szilárdan kell tartanunk, de minek az alapján?

Érve abból az általános elvből indul ki, hogy minden ágens aktualitásának megfelelően tevékeny. Annyiban tulajdoníthatunk tevékenységet egy ágensnek, amennyire létezése aktuális. Ebből az elvből pedig levezethető Avicenna fentebb már ismertetett megkülönböztetése, amely szerint másképpen tevékeny egy természetes ágens, mint egy hatóok, azaz az isten. A természetes ágens, amely partikuláris ágens,

[124] Igaz ugyanakkor, hogy korábban, ScG I.17-ben ezt már bizonyította.

egyrészt önmaga összes individuálisan lehetséges tulajdonságával sem rendelkezik aktuálisan, másrészt a dolgokra jellemző összes tulajdonsággal sem. Amennyiben pedig minden ágens magához hasonlót hoz létre (ami itt általános metafizikai elvként csak annyit jelent, hogy partikuláris ágens nem lehet több tekintetben tevékeny, mint amennyiben aktualitásban van), a partikuláris ágens csak partikuláris létezést hozhat létre, azaz mozgathat, de az általában vett létezést nem hozhatja létre, azaz nem teremthet. Isten viszont, aki mind önmaga lehetséges tulajdonságai, mind pedig az általában lehetséges dolgok tekintetében tiszta aktualitás, hiszen ő hozza létre azokat (Tamás itt az ismét az (KM) kikötést használja fel), ezért tevékenységében az egész létezőt hozhatja létre, a létezéssel együtt (mert minden aktualitás, így a létezés is, származhat tőle). Tehát isten képes teremteni.

A 17 számításba vett ellenérvet nem tárgyalhatjuk mind, de három érdekesebb argumentumot és választ érdemes kiemelni. Ezek a problémák illetve válaszok azért érdekesek, mert a fentiekben még nem említett szempontokat visznek a vitába.

(QDP2) A második ellenérv Averroes érvének változata. A teremtett dolognak lehetségesnek kellett lennie. E lehetőség azonban vagy valamely szubjektumban volt (mivel járulék nem létezhet önállóan), vagy magának kellett szubjektumnak lennie. Tehát semmiből nem lehet teremteni. A hagyományos stratégia erre az volt, hogy a lehetőséget az isteni teremtőképességbe helyezték, vagy, mint Philoponosz, magával a megvalósult dologgal tekintette azonosnak.[125] Tamás megemlíti az isteni alkotóképességbe helyezett lehetőségek opcióját, de ad egy eredeti megoldást is, amikor azt válaszolja, hogy nem minden lehetőséghez van szükség szubjektumra. Például azon állítástartalmakat is lehetőséget kifejezőeknek mondjuk, amelyekben a szubjektumterminus és a predikátumterminus nem zárja ki egymást, tehát, ha az állítástartalom nem lehetetlenség.[126]E szellemes megoldás szakítást jelent a modalitások hagyományosan realista értelmezésével, és a reális lehetőség melletti logikai lehetőség bevezetésével a létezők lehetőségéről szóló vitát az adott állítások szemantikai státuszának problémájává alakítja. Ez a megoldás jóval későbbi, 14. századi ún. "nominalista" elemzések előfutárjának tekinthető.

Két másik probléma az arisztotelészi természetfilozófiában, különösen a mozgástanban alapvető arányelméleti megfontolás miatt merül fel.

(QDP3) A harmadik ellenérv szerint létező és nem-létező között végtelen távolságot van. Az érv a végtelen távolságot bejáró átmenet lehetetlenségére hivatkozik. Az érv a következő arányon alapul: Minél kevésbé rendelkezik valami a ténylegesség, az aktualitás diszpozíciójával, annál messzebb áll a ténylegességtől. Ha pedig minden lehetőséget elveszünk, akkor a ténylegességtől való távolság végtelen kell, hogy legyen. Ezt a távolságot pedig semmilyen átmenet nem tudja bejárni.

Az érv rendkívül érdekes. Mai szemmel azt mondhatnók, hogy felfogása szerint p potencialitás és a aktualitás szorzata állandó, $p \times a = k$. Ekkor nyilván az "egyenletben", ha az egyik tényező, adott esetben a lehetőség (a potencialitás) nulla, akkor a másik tényezőnek, a-nak "végtelen nagynak" kell lennie, hogy valamekkora k (meghatározott nagyság) létrejöhessen. Természetesen a "nullával való szorzás" nincs világosan értelmezve az érvben, de láthatólag intuitíve a végtelent a semminél (a nullánál) "erősebbnek" értelmezi, hiszen az nyilván a végtelen isteni hatóerő. De

[125] in: Averroes, *in Phys.*, f. 341ra B.

[126]Tamás Meta.V.-re hivatkozik, de valószínüleg Meta.L.9.l.1. (n.1775)-re gondol.

ennek alapján mégis megengednők, hogy *a* végtelen nagysága esetén *k* adódhassék, akkor a végtelen mérték "bejárhatatlanságát" Arisztotelész bizonyította a Fizika VI. könyvében.[127] Ez persze úgy értendő, hogy *k* is végtelen lenne (annak alapján, hogy p_0 -tól való "távolsága" végtelen).

Érdekes megfigyelni, hogy válaszában Tamás szemlélete hogyan ingadozik a geometriai-természetfilozófiai és a metafizikai szemlélet között. Egyfelől megemlíti, hogy a végtelen bejárásának lehetetlensége csak folytonos változásokra van értelmezve, márpedig tudjuk, hogy a teremtés nem változás. Ez az ellenérv a jól bevált tradicionális megoldáson alapul.

Másfelől Tamás kísérletezik egy olyan érvvel is, amely szerint nem-létező és létező között ugyan "végtelenül nagy" a különbség, azonban e "végtelenül nagy" nem ugyanazt jelenti, ha *k* tényező végtelen, vagy ha *k* véges. Azt Tamás is elismeri, hogy végtelen *k* valóban nem keletkezhet semmiből, de véges *k* létező viszont igen. Az érv nincsen igazán kidolgozva, de valami olyamire gondolhat talán (még egyszer hangsúlyozva, hogy a 0-val való szorzás nincsen tisztázva), hogy a 0-át végtelennel szorozva véges *k*-t lehet kapni, de végtelent már nem. Amit be kell járni, az tehát a *k*, nem pedig 0 és *k* hányadosa. Ha *k* végtelen lenne, valóban nem lenne bejárható, de ha véges, akkor persze igen. Vegyük észre, hogy ebben az érvben Tamás, a középkorban teljesen szokatlan módon kétféle végtelent különböztet meg!

A harmadik érdekes probléma a keletkezés pillanatában történő átmenetre vonatkozik.

(QDP10) Ha a teremtés semmiből történt, akkor létezés követett nem-létezést. Van tehát olyan pillanat, amelyben még utoljára nem volt valami, amely után a dolog nem-létezni megszűnt, és valamely első pillanat, amelyben a dolog először létezett, amelytől kezdve a dolog létezett. Mármost ez a két pillanat vagy azonos, vagy különbözőek. Ha azonosak, akkor egymással ellentétes (kontradiktórikus) tulajdonságok állnak ugyanarról a dologról ugyanabban a pillanatban, ami lehetetlen. Ha különböznek, akkor, mivel minden két pillanat között van idő,[128] kell, hogy legyen valamiféle középső állapot a tagadás és az állítás között. A nem-létezés utolsó pillanata után ugyanis nem mondhatjuk, hogy nem létezik, a létezés első pillanata előtt pedig nem mondhatjuk, hogy létezik, definíció szerint. Az viszont nem lehetséges, hogy egy dolog sem nem nem-létezik, sem nem létezik. Tehát.

Tamás megoldása ismét ötletes, bár több szempontból problematikus. Azt mondja, hogy a semmiből keletkezés során csak a dolog létezése van abban a pillanatban, amelyben a dolog először létezik. A dolog nem-létezése nincs a létezése első pillanatában. De nincs valamely korábbiban sem, legfeljebb valamely imaginárius pillanatban. Ahogy ugyanis a világegyetemen kívül nincsen reális dimenzió, csak imaginárius, úgy az idő első pillanata előtt sincsen reális idő, csak imaginárius. A dolog nem-létezésének utolsó pillanata tehát ebben az imaginárius időben van csak, amely, mivel nem alkot folytonost a reális idővel, nem implikálja, hogy a kettő között legyen valamely harmadik pillanat.

Tamás megoldásában két érdekes mozzanat van. Az első a reális és imaginárius idő megkülönböztetése. Reális az az idő, amelyet a reális dolgok hoznak létre (az idő

[127] V.ö. Arisztotelész, *Phys.*, VI.3. 233a31-233b15, illetve 337b24- 238a22 sköv.

[128] Arisztotelész *Phys.*VI.3. 233b33 - 234a20 (IV.13.222a10-b28, illetve 233b25-234a20 helyekkel összefüggésben).

ugyanis a dolgok mozgásának mértéke, a dolgok mozgása pedig kategoriális természetű, azaz egzisztenciális nyomatéka van). Imaginárius idő pedig az, amely nem-reális, azaz nem-létező dolgok nem-létező mozgásának mértéke. A két idő nem alkot folytonost egymással, az érv viszont a folytonos időn levő pillanatokra vonatkozó tételből indul ki. Tamás érve sikeres, de saját szempontjából súlyos következményekkel jár. Érvéből ugyanis következik, hogy a teremtett dolog létezésének van első pillanata, tehát a teremtés időben kellett, hogy történjék, azaz az idő végtelen visszafelé, *a parte ante*, a jelen és a teremtési pillanat között. Ellenkező esetben (KI) mégsem lenne független, hanem Bonaventurának lenne igaza, és (KS) (KI)-vel ekvivalens. Tamásnak tehát el kellett kötelezni magát a világ keletkezése óta eltelt idő végtelenségének lehetősége mellett.

A többi ellenérvben Tamás ismét Maimonidész jól bevált stratégiáját alkalmazza.

A *Summa theologiae* (1268) első részének 44-6. kérdései foglalkoznak a teremtéssel. Tamás a *Summa contra gentiles*-ben már bevált stratégiát követi. A 44. kérdésben először azt bizonyítja, hogy minden létezőt (!) isten teremtett, melyet a létezők származási rendjéből, illetve e "származási hálóból" bizonyít. A hálónak egyetlen csúcseleme van, amitől minden más származik. A bizonyítás azonban nem értelmezhető az olyan "kvázi-létezőkre", mint az anyag, amely tiszta potencialitás. (Ez a "potencialitás" a dolgok elsődleges anyaga. Fontos látnunk, hogy anyagon nem valamiféle "masszát" kell értenünk, hanem a lehetséges dolgoknak azt a háromdimenziós "lehetőség-terét", amelyben a tényleges dolgok megvalósulnak. A "lehetőség-tér", definíció szerint, semmilyen módon nem reális létező, de persze valahogy "megvan".) Ezért kell rá külön belátni, hogy Isten teremtette. Harmadszor azt kell eldönteni, hogy a minta-okok, az ideák hogyan helyezhetők el a teremtő-teremtmény dichotómiában. A megoldás régi: az ideák azonosak istennel. Végül negyedszer azt kell belátni, hogy a dolgok célja sem független istentől.

Magáról a semmiből teremtésről Tamás a 45. kérdésben beszél. A semmiből teremtés fogalmának tisztázásánál Tamás, kissé szokatlanul és félrevezetően, a keletkezés általános fogalmára az emanáció kifejezést használja. Szándéka azonban világos. Meg akarja különböztetni a "valamiből létrejövést" és a "semmiből létrejövést", de egy általánosabb "származás-" illetve "létrejövés-fogalmon" belül. Valószínüleg ezért kisérletezik Tamás a szokatlan kifjezéssel, melyet egyébként főleg trinitológiai környezetben használ.

Az egyik létrejövés a szokványos, amikor valamely partikuláris ágens hoz létre valamit, míg a másik az, amikor egy univerzális ok hoz létre mindent. Ez utóbbi esetben nem beszélhetünk arról, hogy az ok az okozatot valamiből hozza létre, mivel akkor nem teljesülne a "mindent létrehozás" feltétele. Tamás szerint tehát (KM)-mel (KS) tagadása nem lenne konzisztens.

A kérdés második artikulusában Tamás azt mutatja ki, hogy isten teremthet valamit a semmiből.

Tamás szerint egyébként isten számára a teremtés nem egyszerűen nem lehetetlen, hanem szükségszerű, azaz bizonyíthatóan igaz. Isten ugyanis univerzális ágens, és ekkor az előbbiek szerint minden tőle származik, azaz mindent isten hoz létre. Ha viszont tevékenységének nincs előfeltétele, akkor semmiből hoz létre, azaz teremt. Ez az isteni hatóokság azonban nem változást idéz elő, hanem a dolgok létrejöttét.

A régi filozófusok princípiumát, a "semmiből nem lesz semmi" elvét az magyarázza, hogy a csak a partikuláris származást ismerték és ennek alapján általánosítottak. Ezért a princípium korlátozottan igaz, a teremtésre viszont nem alkalmazható. (Ez a maimonidészi stratégia változata.)

Másodszor, és itt Tamás megismétli régi álláspontját, a teremtés nem változás. A változásnál a kiinduló és a végső állapot nem ugyanaz, tehát közöttük mérték van. Másrészt valaminek biztosítani kell a változás önazonosságát, hogy tudniillik ezé a bizonyos dologé. A teremtésnél azonban sem az első, sem a második követelmény nem teljesül, csak elképzelhetjük. Ezért a teremtés nem változás.

Végül Tamás újra előveszi a fenti (QDP3) érvet, azaz, hogy nemlétező és létező között végtelen távolság van, mely bejárhatatlan. Tamás előző megoldását elvetve új érvet hoz. Arra hivatkozva, hogy a "távolság" fogalma mértéket feltételez, ami a teremtést változássá minősítené, amit pedig elvetett (mint előbb láttuk), ezért általában tagadja, hogy a (QDP3)-ban bevezetett "egyenletet" a teremtés esetében értelmezni lehessen.

Tamás a későbbiekben azt a nézetét is újra megerősíti, hogy a semmiből teremtés és a világ örökkévalóságának lehetősége nem mondanak ellent egymásnak.[129]

Tamás elemzésében tehát három hangsúlyos elem van. Az első az, hogy a teremtés bizonyítható. A bizonyítás (KM) kikötésen alapul, melyet Tamás függetlenül bizonyíthatónak tart. Így tranzitíve a semmiből teremtés Tamás szerint függetlenül bizonyítható! A másik, hogy a teremtés nem változás.[130] Erre ahhoz lesz szüksége, hogy bizonyíthassa, egyedül isten teremthet. A harmadik elem az, hogy (KI) független mind (KS)-től, mint (KA)-tól. Vegyük észre (és lejjebb, a *De aeternitate mundi* elemzésénél ismét látni fogjuk), hogy az, hogy az időbeli teremtés "csak hihető", nem (KI) burkolt elvetését jelenti, hanem ismeretelméleti státuszának kijelölését. Ha ugyanis (KI) mondjuk (KS)-ből levezethető, (KS) pedig, mint fentebb láttuk, szintén függetlenül bizonyítható, akkor a teremtés megszűnik hittételnek lenni!

Különös dolog, hogy Tamás nagy műveinek megszületése után szánta el magát Arisztotelész Fizikájának kommentálására.[131] Nemcsak a teremtés kapcsán derülhetett ki, hogy Arisztotelész és különösen az arisztotelészi érveket a szellemi *oikumené* teológiájának szempontjából továbbépítő Averroes számos fontos állítás (így a semmiből teremtés) lehetősége ellen éppen természetfilozófiai alapon érveltek, s ha Tamás azt gondolta (mint ahogy azt gondolta), hogy Averroes érvei például a semmiből teremtés ellen pusztán filozófiai argumentumokkal nemcsak cáfolhatók, de a semmiből teremtés egyenesen bizonyítható is, azt várhatnók, hogy az értelmezési kérdéseket jóval korábban rendezte el. Legszebb példája ennek a Fizika-kommentár

Akárhogyan is van, Tamás Arisztotelész és Averroes érveivel a *Summa* közvetlenül környékén [1268/9] született Fizika-kommentárban néz szembe. A teremtés kérdése érdekes módon nem az első könyvben kerül sorra, ahol Arisztotelész közvetlenül veti el a semmiből keletkezés lehetőségét, hanem a nyolcadik könyv kommentárjának egy szakaszában.[132]

---

[129] STh.Ia.q.46.a.2.c.
[130] I.q.45.a.2.ad 2. v.ö. Hisette, 278.o.
[131] Ld. Torrell, 337-340.
[132] Sent. in Phys. lib.8. l.2. n. 973 [3], 974. [4]., 975 [5].

Averroes érveit fentebb láttuk. Tamás válasza már bevált stratégiáját követi, amennyiben kimutatja, hogy az egyes dolgok létrejöttét leíró keletkezés nem azonos a dolgok egyetemleges létrejöttét, tehát a világ keletkezését leíró "egyszerű emanációval".[133] A teremtés nem változás, mivel minden változás során van valami, ami változatlan marad (ettől lesz ugyanis a változás egy bizonyos dolog változása), ez pedig a teremtés esetében nem teljesül. A Filozófus állítása tehát nem mond ellent a hitnek (figyeljük meg a fent már jelzett konzisztenci-programra történő utalást), mivel a két létrejövés más és más természetű.

Végül Averroes *ad hominem* érvét megfordítva azt mondja Tamás, hogy nem a semmiből teremtés fogalma származik a hétköznapi tapasztalatból, hanem éppenséggel az *ex nihilo nihil fit* maximája. A (keresztény) teológus éppen azért juthat el a semmiből teremtés fogalmához, mert nem csak a tapasztalható egyes keletkezéseket, hanem a világ egészében vett keletkezését is vizsgálja.

Utoljára marad problémánk szempontjából a módszertanilag talán legérettebb munka. Tamás feltehetőleg a Fizika-kommentár után, valószínüleg 1271-ben írta vitairatát a világ örökkévalóságának *lehetőségéről*.[134] Ebben a problémát arra a kérdésre redukálja, hogy lehetséges-e egyidejűleg fönntartani a következő két állítást:

(AEM1) Isten a világot teljes egészében semmiből teremtette

(AEM2) A világ időbeli létezésének nincsen kezdete.

Magyarul (KM), (KA) és (KS) teljesülése összfér-e (KI) tagadásával. Ha egy dolog minden tekintetben (KM), isten akarata szerint (KA) és a semmiből (KS) van teremtve, lehet-e létezése örök.

Amennyiben a három kikötés és (KI) tagadása nem inkonzisztens, akkor nem korlátozza Isten mindenhatóságát. Isten mindenhatósága ugyanis csak a logikai ellentmondásokra nem terjed ki. Ha tehát nem inkonzisztens, akkor ellentmondna az isteni mindenhatóságnak, hogy valami lehetséges a teremtmények között, de nem lehetséges Isten számára. Ha tehát (KI) tagadása *ceteris paribus* nem vezet ellentmondásra, a világ lehet örök.

A két állítás pedig csak akkor mond egymásnak ellent, ha vagy

(AEM3) ha a hatóoknak időben meg kell előznie a hatását

vagy

(AEM4) vagy a nem létezésnek időben meg kell előznie a létezést,

vagy mindkettő.

Tamás ezek után kimutatja, hogy sem egyik, sem másik állítás nem kötelező érvényű. Az első állítást egyrészt példák felsorolásával (indukcióval), másrészt a teremtés és a keletkezés folyamatának összehasonlításával veti el. Az érv ismét a változás fogalmának elemzésén alapul. Amennyiben a teremtés folyamatánál nem kell megkövetelni, hogy a folyamat kiinduló- és végpontja különböző legyen, a teremtést joggal tekintjük különbözőnek a keletkezéstől. Azt Tamás is világosan látja, hogy a teremtés ilyen értelmezése mellett fel kell tennie annak pillanatnyiságát (*operatio*

[133] simplex emanatio. i.h. n. 974. [4].
[134] Ld. Torrell, 268-273, ill. 508.o.

subita).[135] Ez abban különbözik a *Summa* fent jelzett megoldásától, hogy nem egyszerűen tagadja a teremtés folyamat jellegét, hanem bevezet egy külön, pillanatszerű (diszkrét) változást a teremtés leírására. Ez a megoldás látszólag a fenti (QDP10)-ban látott ellenérv utcájába viszi Tamást. Két okból azonban (QDP10) nem fog működni. Egyrészt Tamás immár határozottan elveti a "-ból/ből" bármiféle időbeli értelmezését. Másrészt pedig az idő a teremtett világgal együtt jön létre, tehát semmiféle folytonosságot nem kell föltételeznie az "előttel". Ugyanakkor, és ezt a következményt Tamás is világosan látja, a teremtés pillanata és a jelen közötti időt megoldása által végtelenné teszi. Itt nem feladatunk, hogy ezt a sokat tárgyalt problémát kövessük, de meg kell jegyeznünk, hogy Tamás joggal mutat rá annak bizonyítatlanságára, hogy isten ne tudna végtelen számú teremtményt teremteni.[136]

A létezésnek pedig azért nem kell megelőznie a levést, mert a "-ból/ből" nem okvetlenül jelent időbeli elsőbbséget, hanem jelenthet természete szerinti, illetve természet szerinti elsőbbséget is. (Itt Tamás Anselmusra hivatkozik.) A semmi természet szerint elsőbbsége annyit jelent, hogy saját természete szerint a teremtmény semmi. Ha isten nem tartaná fenn, saját "hajlamánál" fogva semmivé válna.

Tamás itt előadott megoldása talán a teremtési kikötések összefüggésének legmélyebben átgondolt elemzési kísérlete.

Tamás elemzése az eddigiek csúcspontja. Analitikus megközelítésében világos a fenti kikötések jelentősége illetve tudományelméleti helye, a függetlenség illetve a levezethetőség jelentősége. Világos számára, hogy a világ időbeli keletkezettségéből következik, hogy semmiből teremtetett, ám abból, hogy hogy semmiből teremtetett, nem következik, hogy időben keletkezett. Mint láttuk, (KS)-t levezethetőnek tartja (KM)-ből, (KM)-et viszont egy Avicennára visszamenő érvvel bizonyíthatónak tekinti (szemben Maimonidésszel). Bonaventurával szemben a semmiből teremtés és az időbeli teremtést feltételeinek függetlenségét bizonyítja, de ha jól értem, éppen azért, hogy a teremtés hittétel voltát megőrizze. (KA) feltételt ugyanis önmagában nem tartja elegendőnek. Az isteni kontingens akarat az ember számára nem ismerhető meg.[137] Márpedig a teremtés (KA) feltétele isten kontingens akaratára vonatkozik, szemben Avicenna felfogásával. Ugyanakkor egyetért Maimonidésszel abban, hogy a teremtett világ princípiumaiból nem következik a princípiumok általában vett homogenitása. A teremtés "szingularitás", ahol a fizika ismert törvényei nem érvényesek. Kérdés azonban, hogy álláspontja nem tud-e túl sokat, jelesül, nem válik-e a teremtés ezáltal istenen kívül más számára is lehetségessé?[138]

Tamás ehhez az álláspontjához egész munkássága során hű marad, jóllehet, mint az 1277-es elítélő határozatok alább mutatják, nézetét nem kísérte osztatlan rokonszenv kollégái részéről.

[135] De aeternitate mundi contra murmurantes, c.4.

[136] Ld. Sorabji, *TCC*, 210-32.

[137] Voluntas enim dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est deum velle. STh. Ia. q. 46.a.2.c.

[138] Maga természetesen ezt tagadja. Külön artikulust szentel annak, hogy csak isten teremthet. (STh. Ia. q.45.a.5.)

Aegidius Romanus (Colonna) OESA (kb. 1247 - 1316)

A kialakult hagyománynak megfelelően Aegidius szentencia-kommentár második könyvének első distinkciójában tárgyalja a teremtés kérdését. A "semmiből teremtés" Aegidius számára is azt jelenti, hogy valami előfeltétel nélkül jön létre, illetve hatást semmiből létrehozni annyit jelent, mint hatást más hatás előfeltétele nélkül létrehozni.[139]Aegidius is megkülönbözteti a természetes ágenseket az isteni ágenstől. Először is, a természetes ágens hozzáadott hatóképesség (*virtus addita*) révén hat, isten viszont saját lényege révén. Másodszor, a természetes ágens hatóképessége véges, míg az isteni végtelen. Harmadszor, a természetes ágens másodlagos és intstrumentális, míg az isteni ágens első és uralkodó (*principalis*).[140]

Ennek alapján Aegidius fő érve a semmiből teremtés mellett az, hogy a tökéletes ágens tevékenysége során kevesebbet előfeltételez, mint a tökéletlen. Például a természet kevesebbet előfeltételez, mint valamely mesterséges ágens, amennyiben a természet csak lehetőségként létező dolgot kíván meg hatásához, míg a mesterséges ágens valamely aktuálisan létező dolgot is. Ha tehát Isten tökéletesebb, mint a természet, akkor a lehetőség szerint létezőtől is kevesebbet kíván meg. A lehetőségként való létezésnél csak a semmi kevesebb, tehát Isten a tevékenységéhez semmit sem kíván meg.[141]

"... a teremtés nem mozgás, mert a mozgás föltételezi a mozgó dolgot; a teremtés viszont semmit sem tételez föl. (A teremtés) nem tulajdonképpeni értelemben vett változás, mert minden változás a mozgás határpontja, hanem ... a dolgok kiáradása az első létezőből".[142]

Aegidius ugyanezt az álláspontot képviseli, csak valamivel részletesebben a *De Generatione et Corruptione* kommentárjában (feltehetőleg 1277 előtt),[143] ahol felveti a kérdést, hogy önmagában véve keletkezhet-e valami nem létezőből? Válasza az, hogy "..bár a Filozófus előfeltevései alapján megengedi, hogy a létezésnek van első oka, amely tevékenységében, mint olyanban nem előfeltételez semmit, ugyanakkor nem engedi meg, hogy semmiből lehessen valamit alkotni ... Azt mondja ugyanis, hogy ugyanaz a dolog ugyanabban az állapotban maradva mindig ugyanazt teszi. Ezért az első hatóoktól közvetlenül nem származhat semmiféle új dolog. Ha azonban mégis származik tőle valamiféle új, akkor azt csak másodlagos okok segítségével tehetné meg. Arra a következtetésre jut tehát a Filozófus, hogy azért nem lehetséges tulajdonképpeni értelemben semmiből keletkeznie valaminek, mert a másodlagos ágensek számára lehetetlen. Hogy azonban az elsődleges ágens tevékenysége hogyan választható el a másodlagos ágensekétől, azzal a jelen értekezés nem foglalkozik, mivel természetfilozófiáról beszélünk, és az efféle dolgok nem ismertek számunkra az érzékelés vagy az érzékelhető dolgok révén, márpedig ezektől nem vonatkoztathat el a természetfilozófus. A Filozófus tehát, amikor nem tételezi fel, hogy semmiből lehet valami, illetve, hogy az elsődleges ágenstől nem származik semmi új dolog

[139] Aegidius Romanus, *in II.Sent*. d.1.pars 1. q.II. art.4. (23a D)

[140] Aegidius Romanus, *in II.Sent.* d.1.pars 1. q.II. art.4. (24a D)

[141] Aegidius Romanus, *Quodlibet* 6.q.4. és *In II.Sent.* d.1.pars 1. q.II. art.4. (24b D-25b A). Lásd Scotus összefoglalását is, amelyre a rekonstrukciónál támaszkodtam: *Op. Oxon.* lib.2.d.1. q.2. (VI/1. 30.o. ed. Wadding.)

[142] Aegidius Romanus, *A filozófusok tévedései*. III. fejezet. Ford. Redl Károly, in: Magyar Filozófiai Szemle, 1991/93. 323.o.

[143] Redl, A filozófusok tévedései... 316.o. (J.Koch, 1944 alapján.)

másodlagos okok hozzájárulása nélkül, akkor nem követ el hibát, sőt, ebből is kell kiindulnia, mivel minden más a természetfilozófia princípiumain kívül esnék. Valamiféle első mozgás vagy változás, vagyis tehát olyasmik, amik mozgás és átváltozás nélkül hozzattatnak létre, nem tartoznak azok közé, amelyeket a természetfilozófusnak fel kellene tételeznie.

Viszont, bár nem tévedett a Filozófus abban, hogy nem tételezett fel ilyesmit, tévedett abban, hogy kizárta ezt a lehetőséget. Mert bár nem tartozik valamely tudományra, hogy az összes igazságot tartalmazza, egyetlen tudomány sem mondhat hamisságot. Ezért, ha a természetfilozófusnak nem is kell föltételeznie, hogy Isten képes új dolgot semmiből létrehoznia, vagy megsemmisítenie, mivel ez a természetfilozófia alapelvein túl lenne, nem kell ennek lehetőségét tagadnia."[144]

Siger de Brabant (kb. 1240 - 1284 előtt)[145]

Brabanti Siger 1272[146]után írta *Liber de causis* kommentárját, amelyben külön kérdést szentel a teremtés lehetőségének. Siger a questio-formának megfelelően először az ellenérveket sorolja fel. Nem lehetséges valamit teremteni, mert

1. teremtetni annyi, mint valaminek a semmiből létrejönni. Márpedig nem lehetséges, hogy valami a semmiből jöjjön létre, mert a "-ból/-ből" mindig mindig valami okra, éspedig elsődlegesen anyagi okra való vonatkozást jelent, a semmi viszont semminek sem oka.

2. A valamivé válni illetve lenni annyit tesz, mint változni. Teremtetni annyi, mint valami létezővé válni illetve lenni, tehát teremtetni annyi mint változni. A semmiből viszont nem lehet változni, mivel minden változás valamiféle változni képes szubjektumot kíván meg. Tehát semmi sem válhat (létezővé) a semmiből, tehát semmi sem teremtethetik a semmiből.

3. Minden, ami valamivé lett, korábban születőben (levésben) volt, mert minden, ami lett, már van. Ami azonban válik valamivé, nem tartozik (még) az állandó dolgok közé. Lehetetlen tehát, hogy valami egyszerre legyen is, és ne is legyen. Ha tehát minden, ami lett, korábban levésben volt, szükséges, hogy e levésnek legyen valamiféle szubjektuma, amiben a levés fennáll. Nem lehetséges tehát, hogy valami a semmiből váljék valamivé. Így nem lehet az sem, hogy valami teremtessék, mivel teremtetni annyi, mint a semmiből valamivé válni.

4. Minden, ami lesz, valaminek a nemlétezésből a létezésbe való változása által lesz. A teremtetés viszont ilyesféle létezésbe változás, tehát nem lehetséges a semmiből lenni.

5. Minden, ami keletkezik és újonnan jön létre, mielőtt keletkezett volna és létrejött volna, lehetséges volt, hogy legyen és potenciálisan létezett. Ha ugyanis nem, akkor nem lett, mivel nem lesz az, ami lehetetlen, hogy legyen. Azt viszont, ami által valami lehetséges hogy létezzék, amíg nincs, anyagnak nevezzük. Ezért minden

[144] Sententia super libro De generatione et corruptione. Venetiis, 1502. Idézi: A. Maier, Das Prinzip... 14.o.

[145] Siger de Brabantia: Quaestiones super librum de Causis, q.20.

[146] A. Marlasca datálása szerint, in: Siger de Brabantia, Questiones... 27.o.

létrejött dolog számára szükséges, hogy már létrejötte előtt létezzék anyag, amiből létrejön. Tehát.

6. Semmiféle dolog nem létezhet, ami önellentmondást tartalmaz. A teremtés viszont önellentmondó, tehát nem lehetséges. Bizonyítjuk az alsótételt. A teremtés fogalmában benne foglaltatik az, hogy egy újonnan létrejött dolog létezik és ezzel együtt egy új igazság is. A teremtésben valamiféle változást teszünk fel. A változhatatlan dolgok esetében ami egyszer igaz, mindig igaz. Ha viszont egyszer igaz, máskor nem igaz valami, akkor ez csak a változásnak alávetett dologokkal lehet kapcsolatban. Ha feltesszük, hogy van semmiből teremtés, akkor tagadjuk, hogy a teremtésnél változás történt, mivel minden változás megkíván egy változó szubjektumot. A teremtett dolog teremtésénél tehát van változás, mert valami létrejött, de nem is történt létrejöttekor változás, mivel a semmiből jött létre. Tehát a teremtés ellentmondást implikál.,

7. Anyag és szubjektum nem érzékelhető létező az érzékileg változó dolgokban. Értelemmmel fogjuk fel, hogy van anyag, hiszen van szubsztanciális változás is, nem csak akcidentális. A szubsztanciális változás viszont nem lehetséges a nélkül, hogy ezen dolgoknak ne lenne lehetősége a létezésre. Máskülönben a létrehozó olyat hozna létre, ami nem lehetséges. Viszont, ha valami semmiből lesz, nem szükséges, hogy legyen, mielőtt lenne, vagy létrejött volna valami természet. Tehát nem lesz anyaga. Tehát, ha a teremtés lehetséges volna, megszűnne egy alapvető princípium, az elsődleges anyagé.

A teremtés lehetőségét tagadó érvekkel szemben három ellentétes érvet sorol fel Siger. Mivel a *Liber de causis* filozófiai mű, Siger itt nem hivatkozik a Biblia tekintélyére.

1. Ha valaki valamiből valamit alkot, akkor ebben az alkotásban az, amiből alkot, nem lehet alkotott. Ha tehát az első ok (ami mindent alkotott) a tevékenységéhez valamit előfeltételezne, akkor ezt nem ő teremtette volna.

2. Az első ok minden létező oka. Az egyetemleges létezés azonban nem származhat valamiféle partikuláris létezőből. Tehát a nem-létezőből származik, tehát a semmiből.

3. Arisztotelész *Az érzékelés és tárgyai* c. művében megemlít olyan dolgokat, amelyek keletkezés illetve átváltozás nélkül kezdenek létezni.[147]Az efféle dolgok a teremtmények, tehát Arisztotelész szerint is lehetséges teremtés.

Siger a problémára többirányú stratégiát választ. Először bebizonyítja, hogy Arisztotelész is feltételezett olyan, az első ok által okozott illetve teremtett dolgokat (Siger az időre, anyagra, formára és az égboltra gondolhat), amelyek egész lényegük szerint az első októl származnak, és, bár azzal együtt örökkévalóak, örökkévalóságuk az első októl függ. Ezek származása pedig nem keletkezés, mert mindaz, ami ezeket alkotja, az első princípiumtól származik. Létrejöttüknél nincs meg a változáshoz szükséges szubjektum. Az első princípiumtól való származásukon azt kell érteni, hogy habitus van bennük saját hatóokuk irányában. Ez viszont, mint a példa mutatja, a filozófusok szerint is lehetséges. Siger első lépése tehát az, hogy az első októl való lényeg szerinti függés lehetőségét láttatja be.

[147] *De sensu et sensato*, c.6. 446b4. (Az érzékelési folyamatokról beszélve) "...e folyamatoknak nincs keletkezésük, hanem anélkül, hogy létrejöttek volna, léteznek..." Steiger K. ford.

A második lépés annak vizsgálata, hogy lehetséges-e valamely új dolog előfeltétel nélküli keletkezése. Teremtés esetén ugyanis a világ újdonsága (*novitas mundi*) is követelmény. Újdonságként való keletkezés azonban nem lehetséges, ha valaki a keletkezést változásként, azaz mozgásként érti. A mozgás ugyanis "a lehetőség szerint létező ténylegessége", ami definíció szerint előfeltételez valamiféle szubjektumot. Éppen ezért, ha a teremtés egyáltalán lehetséges, akkor teljes egészében kell mindenféle előfeltevés nélkül létrejönnie. Így értve a teremtést a teremtés lehetséges, és ezt szilárdan tartanunk kell.[148]

A filozófusoknak azonban nehézséget okoz valamely új dolog előfeltétel nélküli keletkezése.[149]Az újdonság ugyanis szerintük nemcsak azt jelenti, hogy valamitől származik az új létező, hanem azt is, hogy valamikor. Ebben az esetben viszont azáltal, hogy valami később létezik az időben, az időbeliség rendjét vonja magával, azaz a létrejövést valami meg kell, hogy előzze. Ekkor pedig nem beszélhetünk semmiből való keletkezésről.

Siger ekkor három érvet hoz arra, hogy a filozófusok szerint is lehetséges ilyen egész lényeg szerint valamely princípiumra utaló, de nem időbeli keletkezés, mind a dolog lényegét, mint valamely járulék tekintetében. Siger szerint ilyen minden lényegi változás Arisztotelésznél. Minden lényeg szerinti keletkezést ugyanis annak lehetősége megelőz, de amikor egy dolog azzá válik, ami, az nem időbeli folyamat, mert nincs olyan, hogy lehetőség és aktualitás között lenne valami. (Ha lehetne valami lehetőség és aktualitás között, akkor igaz lenne rá, hogy lehetőség szerint valami, és ténylegesen is az, amit kizár az ellentmondás törvénye.) Ezek a dolgok tehát elkezdenek létezni keletkezés nélkül. Másrészt vannak olyan keletkezések, amelyek csak "terminusukban", azaz a mozgás befejezésében léteznek, mint amilyen valaminek a lényegi vagy akcidentális átalakulása, mint például a sötét levegő fény általi megvilágítottsága. Harmadrészt Platón is lehetővé teszi a semmiből való teremtést, amikor az anyag formával rendelkező dologgá alakul át. Az anyagi dolgok formája ugyanis önmagában keletkezik a függetlenül és szeparáltan létező formáktól. Forma ugyanis nem keletkezhet máshonnan, mint a semmiből, mint az Arisztotelész is mondja Platón ellenében a Fizika 7. könyvében.[150]Az elkülönülten létező formák (ideák) lényegéhez ugyanis egyáltalán nem tartozik hozzá az aktuális formává (individuális formává) való átalakulás képessége. A szubjektumként viselkedő potenciális létező az, ami az átváltozás alapja.

Siger stratégiája tehát az, hogy a teremtés *filozófiai* lehetőségét biztosítja. Ennek érdekében először beláttatja a "princípiumra irányultságot", másodszor a princípiumra irányultság és a teremtés különbségét tisztázza, harmadsorban pedig az újdonság olyan értelmezését adja, mely nem szükségképpen előfeltételezi az időbeliséget, s erre filozófiai példákat is hoz. Siger a teremtés (KS) feltételét filozófiai értelemben is megengedi, (KI)-t pedig csak az "újdonság" értelemben tartja szükségesnek.

Ebből következnek Siger válaszai is a fenti ellenérvekre. Lényegében mindegyik válasz azt használja ki, hogy a teremtés nem változás, tehát semmiféle szubjektumot nem előfeltételez.

---

[148] ..tale quid intelligendo creationem creatio possibilis est et firmiter hoc tenendum. Siger, *Quaestiones*...q.20. 95. sor (86.o. ed. Marlasca) (Érdekes, hogy a *firmiter tenendum* kifejezés azonos a Tamás által a *De potentia* q.3.a.17. c.-ben használt kifejezéssel.)

[149] Ez Averroes 8. tévedése, in: Aegidius Romanus, *A filozófusok*...321.o.

[150] Arist. *Metaph.*, VII.8. 1033b5-8. Arisztotelész Platónról: *Phys.* 8.1. 251b17-19.

A passzív potencialitásra építő averroesi érvre Siger a tamási választ adja, hogy tudniillik nem szükséges, hogy a teremtett dolgok lehetősége az első princípiumtól függetlenül létezzék, mert elégséges, hogy az első princípium aktív hatóképességében legyen.[151]

Érdemes megfigyelni, hogy miközben Siger határozottan állást foglal a teremtés lehetősége mellett, nem használja a "semmiből teremtés" fordulatot, hanem e helyett az "előfeltétel nélküli" kifejezést használja, ami logikailag ekvivalens az előzővel, de fogalmilag tisztább. (V.ö. a "semmiből" anselmusi stb. értelmezési kálváriájával.)

Siger megoldási javaslata azonban több szempontból sem elégítette ki kortársait. (Közvetve Siger ellen érvel majd például Scotus is.) A teremtés ilyetén "erős programja" egyrészt a teremtés veszélyes kiterjesztését jelenti. Ha a teremtés a filozófusok által is belátható, azaz pusztán filozófiai argumentumokkal is elérhető volna, az azt jelentené, hogy istenen kívül más is tudhat teremteni.

Másrészt, ha a teremtett dolgok lehetősége az első princípium aktív potenciájában van, akkor vagy az nem érthető, hogy az első princípium miért nem szükségszerűen teremt (azaz (KA) sérülne), vagy az nem érthető, hogy a nem-teremtésből teremtővé válás miért is nem von magával változást az első princípiumban.

Az 1277-es párizsi elítélő határozat vízválasztót jelentett a skolasztika történetében. Nem világos, hogy az elítéléseknek mely mesterek voltak az elsődleges célpontjai (hagyományos értelmezésben az úgynevezett "latin averrositák", mint Brabanti Siger és Boethius de Dacia ellen irányultak, de valójában legalább ilyen súllyal Aquinói Tamás és Aegidius Romanus ellen is, akiknek egy tucat álláspontját ítéli tévedésnek a határozat). Annyi bizonyos, hogy fordulópontot jelentett mind a filozófiában, mind a teológiában, amennyiben a határozatok előtt még egészen másképp lehetett fogalmazni, mint a határozatok után. Az elítélt tételek közül több is vonatkozik a teremtésre. Ilyenek a például a 16-32. és a 187-189. tételek.[152] A tételek értelmezésénél Hisette kommentárjára fogok támaszkodni.

(TEMP1) Hogy a teremtést nem kell létet eredményező változásnak nevezni. - Tévedés, ha a változás minden módjára értik. (187.)

Ez az elítélés kifejezetten Aquinói Tamás álláspontja ellen irányul, aki - mint láttuk - mind a *Summa theologiae*-ben,[153] mind a közvetlenül ennek környékén [1268/9] született Fizika-kommentárban[154] határozottan azt mondja, hogy a teremtés nem változás, mivel minden változás során van valami, ami változatlan marad (ettől lesz ugyanis a változás *egy bizonyos dolog* változása).

Ugyanezen az állásponton volt Aegidius Romanus, aki *A filozófusok tévedései* c. munkájában mondja, hogy "... a teremtés nem mozgás, mert a mozgás föltételezi a mozgó dolgot; a teremtés viszont semmit sem tételez föl, s nem tulajdonképpeni

[151] Siger, *Quaestiones*...q.20. 158-161.sorok (88.old. ed. Marlasca)

[152] Redl Kárly, *Az 1277-es párizsi elítélő határozatról. Étienne Tempier párizsi püspök által elítélt tételek.* Ford: Redl Károly. in: MFil Szemle, 1984 3/4. 474-492. A tételek értelmezéséhez lásd: R. Hisette, *Enquęte sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277* , Párizs-Leuven, 1977. (Philosophes Médiévaux t. XXII.) kül. 277-283.old.

[153] I.q.45.a.2.ad 2. v.ö. Hisette, 278.o.

[154] Sent. in Phys. lib.8. l.2. n. 973 [3], 974. [4]., 975 [5]. (125c-126a o.)

értelemben vett változás, mert minden változás a mozgás határpontja, hanem ... a dolgok kiáradása az első létezőből".[155]

Hasonlóképpen foglal állást Brabanti Siger a *Liber de causis* kommentár 12. kérdésében,[156]Zimmermann Anonymusa, Delhaye Anonymusa és Boethius de Dacia is.[157]

Az elítélésben mögöt az a rivális nézet húzódhat meg, amelyet - többek között - Genti Henrik is képviselt (aki egyébként részt vett a tételeket összegyűjtő bizottságban). Ezen álláspont szerint a teremtés ugyan nem olyan megváltozás, mint a természetes megváltozás, mivel nem létezésből létezésbe történik, de valamilyen értelemben mégis nevezhetjük megváltozási modusznak.[158]Genti Henrik ugyanis (Avicenna nyomán) megkülönbözteti az egyes dolgok egzisztenciális létezését és esszenciális létezését. Egzisztenciális létezik egy dolog akkor, amikor ténylegesen van, mint kiterjedt, reális, individuális létező. Esszenciálisan létezik viszont a dolog önazonossága, hogy tudniillik egy bizonyos dolog *ez* a dolog. Ez az önazonosság azonban, amely másképpen a dolog esszenciája vagy formája, elképzelhető a dolog reális létezése nélkül. Ilyen módon a dolog esszenciális létezése már fönnáll az isteni tudatban, mielőtt a dolog megteremtetett volna (hiszen isten nem összevissza, hanem terv, azaz szándék szerint teremt). A teremtés tehát ennek az esszenciális létnek az egzisztenciális létté való változása. Mivel a változás során a szükséges önazonosságot az esszenciális létezés biztosítja (hiszen Isten *ennek* az ideának az alapján teremti meg *ezt a dolgot*), kielégítően teljesül az isteni gondviselés egyik előfeltétele, jelesül, hogy Isten szándékainak megfelelően jön létre a létező világ. Tüstént érhetővé válik tehát Genti Henrik teológiai motívuma. Ha a dolgok keletkezése még ebben a "gyengített" értelemben sem volnának "változónak" tekinthetők, akkor végképp megszakadna minden ontológiai szál, ami a világot Istenhez kötné (ugyanis semmi nem biztosíthatná, hogy *ez a dolog* megfelel isten valamely szándékának.) Annak érdekében tehát, hogy isten és a világ kapcsolatát kellően erősnek tételezhesse, szüksége van a teremtés minimális változásként való értelmezésére.

(TEMP2) Hogy nem igaz, hogy a semmiből lesz valami, és az sem, hogy bármi is az első teremtéssel jött volna létre. (188.)

Ez az állítás nyilvánvalóan ellentmondana a keresztény tanításnak. Hisette az elítélő határozatok vélhetőleg elsődleges célpontja, Siger szempontjából vizsgálja, hogy vallott-e ilyen nézetet. Mint fentebb láttuk, Siger elutasítja az arisztotelészi argumentumot, és a cselekvőben levő hatóerejében levő képességet (magyarul az *aktív potenciát*) elégségesnek tartja a semmiből teremtés lehetőségéhez. Az azonban igaz, hogy Siger lehetőség szerint el akarja kerülni a szerinte kétértelmű "semmiből" kifejezés használatát, és helyette az "előfeltétel nélküli keletkezés" kifejezését használja.[159]Láttuk, hogy ez nem jelent tartalmi problémát, de teológiailag súlyos

[155] Aegidius Romanus, *A filozófusok tévedései*. III. fejezet. Ford. Redl Károly, in: Magyar Filozófiai Szemle, 1991/93. 323.o.

[156] Idézi: Hisette, 279.o.

[157] Idézi: Hisette, 280.o.

[158] ...modum mutationis habet. Idézi Hisette, 277.

[159] non factam ex aliquo praejacente.. in: De anima intellectiva, ed. Bazán. 93-95. o. Idézi: Hisette, 282.

következményei vannak egy ilyen fordulat "kijavításának", tekintve, hogy a "semmiből teremtés" szentírási fordulat.[160]

(TEMP3) Hogy teremtés nem lehetséges, ámbár a hit szerint az ellenkezőjét kell tartanunk. (189.)

A fenti elemzések fényében igen nehéz értelmezni e tiltást, amely a "kettős igazság" iskolapéldája lehetne, azaz, hogy a teológia és a filozófia ugyanazon dologról és ugyanabban a tekintetben ellentmondó igazságokat állíthatna. A határozatok korából ismert művek és szerzők közül még azok is, mint Boethius de Dacia, akik például a világ időbeli keletkezését nem tartották bizonyíthatónak, egyetértettek abban, hogy a semmiből teremtés nemcsak hitigazság, hanem filozófiai igazság is. Az, hogy a *semmiből nem lesz semmi* elv igazságát Siger mellett például Aquinói Tamás is elismeri, nem jelent mást, mint elismerést a természetfilozófia partikuláris ágensekre korlátozott területén. Ugyanakkor a teremtés, mint a világ egészének és istennek kapcsolata, korántsem lehetetlen egyik szerző szerint sem. Mint látni fogjuk, Johannes a Janduno és Buridán lesz az, akinek álláspontja a felületes szemlélő számára talán legközelebb esik az elítélt nézethez, de azt is látni fogjuk, hogy valójában az ő esetében sem lesz igaz.

Johannes Duns Scotus OFM (1266-1308)

Scotus álláspontját az *Opus Oxoniense* második könyvének első distinkciójában tárgyalja. Természetesen elfogadja az "ex nihilo" formulát, amelyre nyelvi variánsként a "de nihilo" alakot használja. Első lépésként újraértelmezi és finomítja a formula jelentését. Értelmezésében a formula rendezést jelent, ami természet szerinti rendet vagy időbeli rendet jelenthet. A természet szerinti rend kétféle módon érhető. Egyrészt pozitíve (ami annyit jelent, hogy ténylegesen megvan a dologban), olymódon, ahogy a genusz természet szerinti rendben (azaz az egyes dolgok egymáshoz való lényegi viszonyát tekintve) előzi meg a fajalkotó különbséget, a differenciát. A természet szerinti rend másik módját Scotus privatívnak nevezi. Ez az az eset, amikor a természet szerint előbbi a későbbiben nincsen meg. Ilyen az anyagban a priváció, amely a formát természete szerint megelőzi, de a formában nincsen meg. Scotus szerint ez utóbbi, privatív értelemben első a dolgok nem-létezése a létezésükhöz képest.

Scotus ugyanis ezzel a technikailag virtuóz megoldással immár kimondhatja, hogy a teremtmény önmagában nem rendelkezik sem a nem-létezéssel, sem a létezéssel, sem a kettővel együtt. Nem kell megőriznie a nem-létezést létezésében sem (korábbi szerzőknél ez garantálná, hogy magukra hagyva, azaz isten nélkül a dolgok nem létezhetnének tovább, de ennek ára, hogy kénytelenek egymást kizáró tulajdonságok egyidejű jelenlétét feltenni a dologokban). Mondhatja viszont, hogy amennyiben a dolog maga szerint van (*ex se est*), úgy nem létezik, csak ha valamely külső ok nem-létezését megakadályozza, azáltal, hogy létet ad neki. A teremtményiség fogalmából következik, hogy semilyen létezéssel sem *rendelkezhet*. Éppen ezért helyesebb azt mondani Scotus szerint, hogy a teremtmény nem

[160] A Vulgatában a következő három helyen fordul elő az "ex nihilo" fordulat: quia ex nihilo nati sumus. Sap. 2, 2.; ecce vos estis ex nihilo...: Isa. 41, 24; illetve ..aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus. II Macc 7, 28.

rendelkezik a létezéssel lényege, azaz formája szerint, mint azt mondani, hogy lényeges szerint, azaz formálisan rendelkezik a nem-létezéssel. (Vegyük észre a hasonlóságot Aquinói Tamás fent tárgyalt megoldásával, amikor a *De aeternitate mundi*-ban a semmi természet szerinti elsőbbségéről beszél.)

Ez az elemzés fogja megoldani Scotus számára Avicenna és Genti Henrik dilemmáját, akik szerint a teremtés során a dolgok tényleges léte teremtetik, ami az isteni elmében való lényegi létüknek megvalósítása. Avicenna és Genti Henrik így kénytelenek föltenni a dolgok formai létét (a látszólag nagyon kellemes platonizáló megoldásként), viszont nem számolnak azzal, hogy az isteni elmében esszenciálisan létező dolgok, mint megteremthető létezők megteremtésének illetve meg nem teremtésének nem tudják elégséges okát adni. Ezért számukra az a kellemetlen következmény adódik, amit már láttunk Avicennánál, hogy (KA) kikötést tagadnia kell, vagy pedig súlyos filozófia problémák keletkeznek, mint Henriknél. Scotus megoldása mindazt biztosítja, ami Avicennáé és Henriké, de többet is annál, amennyiben megőrzi isten szabadságát a teremtésben.[161]

A teremtés bizonyításával kapcsolatban Scotus egyetért Tamással abban, hogy amennyiben a semmiből teremtés a semmi (fenti értelemben privatíve vett) természet szerinti elsődlegességét jelenti, úgy ezt a filozófusok is elfogadhatják. Nem fogadja viszont el Aegidius Romanus (Tamás által is használt) érvét a teremtés bizonyítására. Mivel ugyanis az intelligenciák tökéletesebbek a természetnél, Aegidius fenti érvéből csak annyi következik, hogy az intelligenciák is teremthetnek, azaz nem következnék több, mint a filozófus Avicenna álláspontja. A keresztény teológus számára azonban ez természetesen elfogadhatatlan, hiszen istenen kívül senki és semmi más nem teremthet. Ennek bizonyítására viszont Aegidius érve nem alkalmas.[162]

Scotus saját érve isten első hatóokként való felfogására épül. Ha isten az első hatóok, akkor valamit kell tudnia közvetlenül okoznia. Ha ugyanis nem tudna közvetlenül okozni, akkor nem tudna közvetve sem, és ekkor nem jönne létre semmi. Ha tud valamit hatni, akkor az okozat a saját létezésével nem rendelkezett formálisan (azaz természete szerint) szükségszerű módon. Ha pedig így van, akkor a létezése a nem-létezésére következik a fenti értelemben. A közvetlen teremtés viszont előfeltétel nélküli. Amennyiben ugyanis lenne, az is az első hatóok hatása lenne (mert minden tőle különböző az első hatóok hatása), tehát azt is hatnia kellett volna. Ekkor viszont a közvetlenül teremtett dolog nem lenne közvetlen. Isten tehát a dolgok természetén alapuló rend szerint hoz létre teremtményeket, előfeltétel nélkül, közvetlenül semmiből.[163]

Abban is egyetért egyébként Scotus Tamással, hogy a filozófusok nem fogadhatják el az időbeli teremtést, de ennek részletezése nem témánk most.

Johannes a Janduno (kb. 1285/9-1328)

1310-ben lett artista magiszter a párizsi egyetemen. Fizika-kommentárjában a szokásos helyen (Lib.1.q.22.) tárgyalja, hogy vajon lehetséges-e az önmagában vett nem-létezőből, vagyis semmiből valaminek keletkeznie?

[161] Duns Scotus, *Op. Oxon.* II. d.1.q.2. (VI/1. 30.o. ed. Wadding)
[162] i.h.
[163] i.m. 31.o.

Az eddig tárgyalt skolasztikus szerzők közül Johannes az első, aki a semmiből teremtettség filozófiai lehetőségét elveti. Questiójában először hét érvet sorol fel a semmiből teremtés keletkezés lehetősége mellett.

(J1) Isten teremthet valamit a semmiből, mivel mindenki egyetért abban, hogy isten mindenható. De nem lenne mindenható, ha nem teremthetne a semmiből.

(Ez az érv a mindenhatósági elvet használja fel, (KM) egy változatát. Számos fenti argumentum alapja, pl. (SCG4)-é.)

(J2) A tökéletes létező semilyen módon nem csökkenhet, és ezért teremthet a semmiből. Az az ágens ugyanis, amely valamely anyagot kíván meg a tevékenységéhez, csökken. Isten azonban tökéletes létező, amely nem csökkenthet. Tehát.

(J3) Hacsak nem teremthető valami semmiből, a hatóokok sorában a végtelenbe mennénk.

Ez az érv Tamásnál az ScG első érvének lényege.

(J4) Egy tökéletesebb ágens tevékenysége során kevesebbet előfeltételez, mint egy tökéletlenebb. Például a mesterség (*ars*) kevésbé tökéletes, mint a természet, ezért többet előfeltételez. A természet ugyanis csak az elsődleges anyagot előfeltételezi, amelyekből az összetett szubsztanciákat létrehozza, míg a mesterség az önmagukban fennálló tényleges létezőkkel tud csak tevékenykedni. Mivel pedig isten olyan ágens, aki nagyságrendekkel tökéletesebb a természetnél, következik, hogy tevékenysége során kevesebbet előfeltételez, tehát képes anyag előfeltételezése nélkül teremteni. (Ez az érv BSN3-ra hajaz.)

(J5) Isten maga végtelen és teremtő ereje is végtelen, viszont minden tőle különböző létező véges illetve véges erejű. Végtelen erő képes egy hatást végtelen távolságból aktualizálni. Ez azonban csak akkor történhet meg, ha a semmiből teremti a létezőt. Két létező között a távolság ugyanis nem lehet végtelen, mert mindkettő véges, amint ezt mondottuk.

(Ez az érv a (QDP10) problémakörére utal.)

(J6) A létező vagy létezőből vagy nemlétezőből lesz. Ha nemlétezőből, akkor megkaptuk az állítást. Létezőből viszont nem lehet, mert lehetetlen, hogy valami már létező legyen mielőtt létrejött volna.

(Az érv az univerzális ok esetére értendő, s mint ilyen pl. SCG 3.)

(J7) Arisztotelésznél a DGC első könyvében található a következő érv: amint valamely létező valamely nem-létezőből keletkezik, például ahogy a fehér a nem-fehérből lesz, úgy az önmagában vett létezőnek az önmagában vett nemlétezőből kell lennie, azaz a semmiből.

(Ennek az érvnek nem találtam előzményét.)

(JC) Johannes egyetlen ellenérvet hoz fel. Hivatkozik Arisztotelészre, illetve arra, hogy minden változásnak kell lennie valamiféle hordozójának, azaz annak, ami megváltozik. És ez a princípium az, amiben minden természetfilozófus egyetért.

Janduno értelmezésében a "semmiből" kétféle dolgot jelenthet, mint materiális okot, és ekkor valami úgy keletkeznék semmiből, mint anyagból, vagy pedig sorrendet, és ekkor azt jelenti, hogy a semmi után keletkezett, azaz semminek a létezését nem előfeltételezte. Janduno szerint mind a Filozófus, mind a Kommentátor

bizonyítja, hogy nem lehetséges a semmiből keletkezés sem egyik, sem másik értelemben. Az első értelemben lehetetlen, mert akkor (a változás elemzése alapján) a semminek meg kellene maradnia a keletkezett dologban. Lehetetlen továbbá azért is, mert ebben az esetben maga a semmi válna aktuálisan létezővé, tehát valamivé.

A második értelemben azért lehetetlen a semmiből keletkezés, mert (Averroes érvének egy továbbfejlesztett változata szerint) a keletkező dolog lehetősége vagy van valamiben, vagy nincs. Ha van, úgy a dolog nem semmiből keletkezik. Ha nincs, akkor a dolog létezésének nincs lehetősége, tehát lehetetlen.

Janduno megvizsgálja azt a fentebb már elemzett kiutat, hogy a dolog passzív létezésnek lehetősége helyett e lehetőség az első princípium aktív lehetőségében van. Ezt Joannes elveti, arra hivatkozva, hogy semmi sem jöhet létre, amelynek passzív létezési lehetősége nem létezett.

Ezek után Janduno sorraveszi és sorra jóváhagyja Arisztotlész és Averroes érveit a semmiből keletkezés ellen.

Johannes végül rátér az Olvasó nyilván legjobban érdeklő kérdésre: és akkor mi van a teremtéssel? A teremtésről Johannes azt mondja, hogy valódi értelemben a keresztény hittel azt kell vallanunk, hogy Isten mindent a semmiből, előfeltétel nélkül hozott létre. Ez a létrehozás azonban nem volt sem cselekvés, sem létrejövés a szó szokásos értelmében. A teremtés a dolgok egyszerű származása vagyis létrejötte. (Johannes a *simplex emanatio* kifejezést használja, amely, mint láttuk, Tamás kifejezése volt.)

A pogány filozófusok ezt a lehetőséget nem tudták figyelembe venni, ami nem csoda, mert nem érzékelhető, illetve az érzékelhető folyamatokkal nem konzisztens. Azok pedig, akik csak az érzékeléssel nyert fogalmakra támaszkodnak, az efféle eseményt nem tapasztalhatják, ezért fogalmához sem juthatnak el. Egyébként is igen ritka eseményről van szó, fűzi hozzá Johannes, sőt, egyszeriről, amely ráadásul igen régen volt. Ez utóbbi, kissé irónikusnak ható megjegyzése miatt az amúgyis averroista hírébe keveredett Johannes szándékainak komolyságát többen kétségbe vonták. Persze, ha a Augustinusnak Mózes szavahihetőségére vonatkozó korábban már idézett megjegyzésére gondolunk, az utalás veszít éléből, bár az iróniája kaphat még egy dimenziót.

Johannes azonban ennél tovább megy. Azt is kimondja, hogy Arisztotelész és Averroes teremtés elleni érveit megoldja a teremtés "szinguláris" értelmezése. A két pogány filozófus azt bizonyítja, hogy a keletkezés és változás természetes módján nem lehetséges valaminek semmiből létrejönnie. Azt azonban nem cáfolhatják, hogy természetfeletti módon jöhetne létre valami. Sőt, Janduno azt a lehetséges ellenérvet sem mulasztja el kivédeni, ami abból származna, hogy, mivel a természetes létesítő ok és a természetfeletti teremtő ok nem egyfajúak, ezért a létrejött dolog, mondjuk a föld sem lehetne egyfajú a két esetben (azaz faj szerint különbözne a teremtett levegő a többi elemből keletkezéssel létrejött levegőtől). Janduno szerint ez nem következik, mert igaz, hogy eltér a két ok, de eltér a létrejövés módja is, így nem következik, hogy az okozatoknak különbözniük kellene.

A semmiből teremtés melletti érveket azonban elveti.

Az első érvre azt válaszolja, hogy valamely ágens nem azáltal mindenható, hogy olyasmit is megtesz, amit nem tehet meg, hanem azáltal, hogy mindazt megteszi, amit

megtehet. Ha tehát a semmiből teremtés logikailag lehetetlen, ennek meg nem tehetése nem csökkenti a mindenhatóságot.

A második érvre azt válaszolja, az első ellenvetés gondolata alapján, hogy az nem csökkenti egy létező tökéletességét, ha nem cselekszik lehetetlent.

A harmadik érvre az az ellenérve, hogy az okság esszenciális rendjében valóban nem lehet a végtelenbe menni, de ezt azt jelenti, hogy már az elsődleges anyag esetében meg kell állni. Erről nem lehet föltenni azt a kérdést, hogy ez miből lett, mivel nem keletkezik és nem pusztul.

A negyedik érv cáfolata az, hogy az érv túl jó. Ezen az elven ugyanis az is következnék, hogy az intelligenciák mindegyike, mivel magasabb rendű az anyagi természetnél, szintén teremthetne, hiszen az anyagnál kevesebbet előfeltételez, annál pedig csak a semmi kevesebb.

Az ötödik érvvel szemben Janduno a Fizika 8. könyvében található bizonyításra utal, amely szerint egyetlen mozgató sem lehet végtelen hatóerejű. Az érv viszont ezt használta ki.

A hatodik ellenérvet azzal veti el Johannes, hogy a dilemma hamis, mert a keletkező dolog természetesen nem az egyszerű értelemben vett nem létezőből, hanem a nem-ez-a-létezőből lesz.

A hetedik érvet sem tartja Janduno konklúzívnak, mert valójában nemcsak a tökéletes nem-létezésből származhatnak a dolgok, hanem az elsődleges anyagból is, amelyet szintén nem-létezőnek tekintünk.

Johannes Buridanus (kb. 1295/1300 - 1358 után)[164]

Buridán, vagy korhűen Johannes Buridanus, a párizsi egyetem rektora és artista magisztere (de természetesen maga is világi pap) a 14. század analitikus teológiájának egyik legnagyobb alakja. Tanítványai, illetve a körülötte tevékenykedő mesterek, mint Nicolaus Oresmius, Albertus de Saxonia és Marsilius de Inghen maguk is nagyszabású analitikus gondolkodók voltak. Írásaikban láthatjuk az úgynevezett "propozicionális analízis" legkiérleltebb, ugyanakkor rendkívül magas fokon technikai használatát. Szigorú módszertani előfeltevésük, hogy a filozófiai analízist a logika eszközeinek konzekvens alkalmazásával kell folytatni. Ez egyfelől számtalan új és meglepő eredményre vezet, ugyanakkor persze nagyon megnehezíti tanulmányozásukat az utókor számára. Az 'ex nihilo nihil fit' maxima értelmezése önmagában sem egyértelmű. Ez foglalkoztatja Buridán a Fizika-kommentárjában.

Buridán nagyhatású Fizika-kommentárjában a szokásos helyen, az első könyvben (15. questio, azaz probléma) vizsgálja, hogy vajon szükségszerű-e, hogy mindaz, ami keletkezik, előfeltételezett szubjektumból keletkezik-e, vagy másképpen, lehetséges-e, hogy semmiből valami keletkezzék.[165] Feltűnő egyébként, hogy Buridán quaestiója mind ellenérvei, illetve az arra adott válaszok, mint pedig általános

[164] Buridanushoz lásd: Michael, B.,Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seiner Werke und zur Rezeption seiner Theorien in Europa des späten Mittelalters. Berlin, 1985. 2 vols. A Fizika-kommentár filológiájához illetve elemzéséhez ld. Thijssen, 1988. Különösen az 1. köt. 58-81. oldalait.

[165]Utrum necesse est omne quod fit fieri ex subiecto presupposito vel aliter alii formant questionem Utrum possibile est ex nihilo aliquid fieri? Buridanus, In Phys. fol. xviii rb.

álláspontja tekintetében mennyire hasonlít Johannes a Janduno fent tárgyalt questiójához.

Buridán kilenc érvet ismertet a semmiből teremtés lehetősége mellett.[166]

(B1) = (J1)

(B2) = (J5)

(B3) Ha egy ágens hatóképesség szerint (*virtualiter*) birtokol minden perfekciót, amely másban lehet, sőt, még tökéletesebb módon, akkor képes annyira egyedül, mint bármely mással együttműködve. Isten azonban így tartalmaz magában minden perfekciót, tehát amit képes az anyag, az égbolt vagy más segítségével létrehozni, mondjuk egy lelket, azt képes egyedül is, ezek nélkül.

(B4) = (J4)

(B5) Az anyag is keletkezik, mivel maga az anyag az, ami valójában keletkezik (a generáció során), amint azt a Kommentátor (Averroes) megállapítja, de nem valamiből lesz. Ergo.

Ez az érv az inflációs" taktikát alkalmazza a "semmiből keletkezés" elve ellen. Ha sikerül a természeti világban példákat találni a semmiből keletkezés elvére, akkor *a fortiori* képes erre Isten is.

(B6) A forma is létrejön. Korábban nem létezett, de nem valamiből lesz, jóllehet valamiben lesz. (Tehát a semmiből jön létre.)

Másfelől a filozófusok általános alapelvének a természeti világból ellenpéldái természetesen magának a alapelvnek is cáfolatai. Ebbe a típusba tartozik a következő érv is.

(B7) A hiányból keletkezik az, ami keletkezik, mint kiindulópontból. De a hiány önmagában nem-létező, mint azt Arisztotelész mondja. Tehát a nemlétezőből, következésképpen a semmiből jön létre ilyenkor valami.

Minden mozgásnak van kiindulási és végpontja. Kiindulópont az az állapot, amely a dolgot a mozgás kezdetekor jellemzi, a végpont pedig az, amely a végén. A keletkezésnél az adott dolog hiánya a kiindulópont, létezése pedig a végpont.

(B8) = (J7)

(B9) = (J6)

Buridanus ugyanazt az egyetlen ellenvetést teszi, mint Johannes, lásd fent (JC).

Látható, hogy Buridán questiójának bevezetése alapjaiban megegyezik Johannes a Janduno questiójával. A kérdés tárgyalásában Buridán annyiban tér el Johannestől, az elemzésének összetettsége. Szerinte a probléma számos természetfilozófiai, logikai és teológiai problémát vet fel. Mindenek előtt magát a problémát is egymástól nagyon eltérő módokon lehet megfogalmazni. Másodszor két tételt fektet le, és ezeket elemzi. Harmadszor Averroes öt érvét cáfolja a semmiből keletkezés lehetősége ellen. végül elemzi a semmiből teremtés lehetősége mellett

[166] Buridanus érvei figyelemre méltó rokonságot mutatnak Johannes a Janduno Fizika-kommentárbeli questiójának érveivel. (B.arg.1.=J.arg.1.; B.2.=J.5; B.4.=J.4.; B.8.=J.7.; B.9.=J.6. A válaszok kissé különböznek: B.ra.1.=J.arg.1.; B.ra.2.≈J.ra.2.; B.ra.4.≈J.4.; B.8.≈J.7.; B.9. ≠J.6)

felhozott fenti kilenc érvet. Buridán ezért először a probléma öt lehetséges megfogalmazási módját tárgyalja a korabeli logikai elmélet alapján.[167]

Az első megfogalmazási módban a probléma úgy hangzik, hogy

(B10) Vajon a semmiből lehetséges-e létrejönnie valaminek?

vagy

(B11) Vajon a nem létezőből lehetséges-e létrejönnie valaminek

Az implicit negációt tartalmazó "semmi" ugyanis ekvivalens azzal az explicit negációval, hogy "nem létező", tehát a "semmi" negációt tartalmazó terminus. Mármost a negáció kétféle értelemben használatos. Ha a negációt az igét tagadó értelemben vesszük (*negatio negans*), tehát az állítást tagadjuk, akkor az állítás kontradiktórikusa igaz lesz, mivel az az állítás, hogy

(B12) valamiből lehetséges létrejönnie valaminek

vagy

(B13) létezőből lehetséges létrejönnie valaminek

Egy kontradiktórikus ellentétpárnak csak egyik tagja lehet igaz, tehát (m) hamis.

A másik lehetőség az, hogy az implicit illetve explicit tagadást csak meghatározatlanító értelemben vesszük (*negatio infinitans*), melyet a terminusra alkalmazva nem-meghatározott tulajdonságot nyerünk (ilyen pl. a "nem fehér" tulajdonság). Ekkor az (B12) illetve (B13) állítások affirmatív állítások, melyeket kétféle módon lehet értelmezni.

Az első esetben (B12) és (B13) azt fogják jelenteni, hogy

(B14) "abból, ami semmi (sem volt), létrejöhet valami",

illetve,

(B15) Abból, ami nem (volt) létező, létrejöhet valami.

Ilyen interpretáció esetén Buridán szerint igaz a két állítás. Ugyanis valamely holnap teremtendő anyagból (mely ma még semmi) létrejövő dologról igaz lesz, hogy "semmi sem volt", tudniillik egy nappal korábban. Ugyanígy lehetséges, hogy a ma még nem létező levegőből (ti. a levegő elemből, mely majd csak következő nap áll elő másból visszaalakulva) következő nap kialakuljon valami más, melyről visszamenőleg szintén igaz lesz, hogy "semmi sem volt" (ti. előző nap). Azáltal, hogy a mondat modális kifejezése (ti. a "lehetséges") kiterjeszti a szubjektum-terminus szuppozícióját[168] a lehetséges létezőkre is, az állítás kielégíthető.

---

[167]I. ex nihilo potest aliquid fieri vel ex non ente potest aliquid fieri
II. possibile est ex nihilo aliquid fieri vel possibile est ex non ente aliquid fieri
III. aliquid potest fieri ex non ente
IV. possibile est aliquid fieri ex non ente vel haec est possibilis: aliquid fit ex non ente
V. necesse est omne quod fit fieri ex aliquo vel possibile est aliquid fieri et ipsum non fieri ex aliquo.
Buridanus, op.cit., f.xviii. va-b.

[168]A szuppozíció a jelentéssel bíró terminusokat az egyes állításokon belül megillető szemantikai tulajdonság. Lényegében azt jelenti, hogy a terminus által jelenthető dolgok közül melyek helyett áll a terminus, illetve a terminus szemantikájának milyen alkotóelemét lehet a terminus helyére

A meghatározatlanító tagadás interpretációjának másik lehetséges esetében pedig (B12) és (B13) azt fogják jelenteni, hogy

(B16) Abból, ami (volt vagy lehet) nem létező, létrejöhet valami.

Ez az állítás viszont hamis. A középkori logika standard elmélete affirmatív állítások esetén egzisztenciális nyomatékot kíván meg a szubjektum-terminustól. Minden olyan állítás hamis, amelynek szubjektum-terminusa üres, azaz nincs olyan individuum, amelyre a terminus igaz, vagyis nem szupponál. (A standard szemantika szerint az *S e P* szerkezetű állítások kategórikus állítások, melyekben a terminusok reális dolgok reális tulajdonságait állítják.) Márpedig semmi sincs, ami egy nemlétező dolog lehetne,[169] vagy másképpen, semmi sincs vagy lehet (lenni) olyan, hogy lehetne nemlétezőnek lennie.[170]

Nagyon is lehetséges viszont, mondja Buridán, hogy valami ne legyen létező, ahogy azt az előző interpretáció jelzi. Következésképpen ebben (B12) és (B13) az interpretáció szerint lesznek igazak vagy hamisak.

A második megfogalmazási mód a következő:

(B17) lehetséges a semmiből valaminek lennie

vagy másképp

(B18) lehetséges a nem létezőből valaminek lennie.

Buridán szerint ez a megfogalmazás abban különbözik az előzőtől, hogy míg ebben a modalitás *sensus compositus* értelemben használatos, az előzőben a *sensus divisus* értelmében szerepelt. A megfogalmazás ugyanis átírható a következő alakra:

(B19) Lehetséges a következő: semmiből valami legyen.

vagy másképp

(B20) Lehetséges a következő: nem létezőből valami legyen.

A negációt tagadó értelemben véve az állítás lehet igaz. Ekkor (B19) lehet igaz, jóllehet csak az isteni mindenhatóság feltételezésével. Lehetséges ugyanis, hogy semmi se *legyen*, mivel Isten képes arra, hogy mindent teljes mozdulatlanságban tartson. Ekkor semmi sem *lesz*.

Ha viszont a tagadás meghatározatlanít, akkor a következő állítás

(B21) nem létezőből lesz valami

értelme vagy

(B22) abból, ami most (van) nem létező, lesz valami

vagy

abból, ami nem (van) létező, lesz valami.

---

behelyettesíteni. A terminus szupponálhatja önmagát (ez a *materiális szuppozíció*), vagy a terminushoz tartozó jelentést, a fogalmat (*suppositio simplex* - Buridánnál *suppositio personalis communis*), vagy az egyes dolgokat, többféle lehetséges módon. Nem szabad tehát egyszerűen fregei jelentésnek, de jelöletnek sem tartani.

[169]Nihil est quod sit non ens Buridanus, op.cit. f. xviii.f va.

[170] Nichil es vel potest esse quod possit esse non ens. Buridanus, op.cit. f. xviii.f va.

Az első hamis, mert ellentmondást implikál, tudniillik, hogy valami van és ugyanakkor nem létezik. A második átalakított állítás igazsága nem egyértelmű, mert nehéz eldönteni, hogy például egy anyagból és formából létrejövő szamár, amely még nincs, de lesz, vajon a "levés" során van-e vagy nincs. Továbbá, a szamár anyaga és formája már létezik, de még nem szamár, tehát a szamár abból lesz, ami még nem valami (ti. nem szamár).

A harmadik megfogalmazási mód a következő:

(B23) valami létrejötte lehetséges a nem létezőből

amikoris a negáció meghatározatlanító (ti. a predikátum terminusra vonatkozhat csak), és nem tagadó értelmű. A "nem létező" tehát általában minden lehetséges és tényleges létező "komplementerét" jelenti, amiből valaminek lenni lehetetlen.

A negyedik megfogalmazási mód a következő:

(B24) Vajon lehetséges-e valaminek lennie nem létezőből?

aminek ismét két értelme lehetséges. Az első

(B25) valami lesz abból, ami (van) nem létező.

Ez lehetetlen, a () magyarázata szerint. A másik

(B26) valami lesz abból, ami nem (van) létező.

Ez viszont védhető, a () magyarázata alapján (a szamár keletkezésének esete).

Buridán az ötödik megfogalmazási módot fogadja el Arisztotelész eredeti szándékának. Ekkor a problémát a következő módon lehet megfogalmazni:

(B27) Vajon szükségszerű-e, hogy minden, ami létrejön valamiből jöjjön létre?

vagy másképpen

(B28) Vajon lehetséges-e, hogy valami keletkezik, és nem valamiből keletkezik?

Buridán nem foglalkozik a "valamiből" azon típusú értelmezésével, hogy vajon a "valami" hatóokot jelent-e (lásd ()), mivel abban minden értelmező egyetért, hogy semmiből keletkezésnek is van legalább hatóoka. (Hatóok nélkül ugyanis végképp semmi sem keletkezhet.) Amiről a vita folyik, az a *-ból/ből* tartalma, ami az előfeltételezett szubjektumra utal, vagy úgy, mint amiből a dolog származik, vagy úgy, mint amiben a dolog létrejön. A *-ból/ből* megváltozó anyagot előfeltételező értelmezését ismét figyelmen kívül hagyja, hiszen ekkor eleve arról a három változásról van szó (minőségi, mennyiségi vagy helyváltoztató), amely szükségképpen feltételez valamely szubjektumot.[171]Ezek esetében tehát eleve inkonzisztens "semmiből keletkezésről" beszélni. Csak azt az esetet kell tárgyalnunk, amikor valami korábban nem volt, (valamilyen értelemben) később pedig van.

A helyes megfogalmazást vizsgáló elemzés végén így Buridán megadja a probléma kanonikus formáját:

[171] Fontos megjegyezni, hogy a "szubjektum" kifejezés a középkor terminológia szerint épp az ellenkezőjét jelenti annak, mint amit várnánk a mai szóhasználat alapján. A "szubjektum" azt a dolgot jelenti, amelyben a változások történnek, illetve amely a tulajdonságokat hordozza, tehát mindig valamely reális (a tudattól független) létezőt. Ezzel szemben áll az *objektum*, amely valamely dolog aktuális elgondolt voltát jelenti.

(B29) Vajon szükségszerű-e, hogy minden, ami korábban nem volt, később pedig van, valamely előfeltételezett szubjektumból jöjjön létre, amelyből vagy amelyben van?

Ezzel kapcsolatban két "konklúziót" (tételt) mond ki Buridán. Az első az, hogy

(B30) lehetséges, hogy létrejöjjön valami előfeltételezett szubjektum nélkül, amelyből vagy amelyben jön létre

és ezt a konlúziót a hittel vallja, de nem valamely bizonyítás alapján, hacsak nem tekintjük bizonyításnak a szentírás és az egyház doktorainak tekintélyét. Erre a konklúzióra gondolnak mindazok, akik azt állítják, hogy lehetséges, hogy valami semmiből keletkezzék, illetve, hogy semmiből is lehetséges valaminek keletkeznie.

A második konklúzió az, hogy

(B31) Szükségszerű, hogy minden, ami keletkezik, természetes módon előfeltételezett szubjektumból legyen vegy előfeltételezett szubjektumban legyen.

Ezt a tételt azonban Buridán nem tartja bizonyíthatónak, hanem csak kimondhatónak (*declarabilis*), mivel indukció segítségével látjuk be. Ez annyit jelent, hogy minden megvizsgált példán igaz, és nincsen rá ellenpélda. Ez a természetfilozófia princípiumainak alapelve is, tudniilik ahhoz, hogy kimondhassam: minden tűz éget, minden egyes tüzet meg kellen vizsgálnom, ami nyilvánvalóan lehetetlen. Az indukciós állítások nem bizonyíthatóak szigorú értelemben. Számos ilyen bizonyíthatatlan princípiummal élünk, amelyek amúgy az érzékelés, a memória és a tapasztalat alapján nyilvánvalóak. Ha tehát számos individuális tapasztalat során nem találunk ellenpéldát, sem ellenérvet, akkor az intellektus igazság iránti természetes vágya miatt univerzális állításra kényszerül.

Buridán ezek után a hit ellen támadó Averroes négy érvét cáfolja a semmiből teremtés ellen.[172] (Az ötödik érvet, miszerint ha isten a semmiből teremtene, akkor nem állnának segítő közbülső okok a rendelkezésére, tehát akaratának meg kellene változnia, a 8. könyre halasztja.)

Buridán ugyanis hangsúlyozza, hogy Averroes annak bizonyítására törekszik, hogy az isteni mindenhatóság feltételezése mellett is lehetetlen, hogy valami előfeltetételezett szubjektum nélkül keletkezzék.

Averroes első érve az, hogy szubsztanciális keletkezés nem lehetséges a megváltozásban jelentkező előzetes mozgás nélkül, mozgás viszont nincs a nélkül, aminek a mozgása. Ez pedig azt jelenti, hogy semmiből nem lehet létrejönni szubsztanciális generációval, de természetesen a másik három fajta mozgással sem. Buridán elismeri az érvet, de azt mondja, hogy ez csak a természetben található változásokra igaz.

Averroes második érve szerint, ha feltesszük, hogy minden előfeltétel nélkül keletkezik valami, akkor keletkezésének lehetősége sem létezett, tehát nem volt lehetséges, hogy keletkezzék. Ha tehát feltesszük, hogy valami így keletkezett, akkor

[172]Aegidius Romanus szerint Averroes tudatosan ócsárolja a keresztény (és a muszlim) hitet, amiért azok tagadják az olyan nyilvánvaló princípiumokat, mint hogy "semmiből nem lesz semmi". V.ö. Aegidius Romanus, *A filozófusok tévedései*. IV. fejezet. Averroes tévedései. Ford. Redl Károly, in: Magyar Filozófiai Szemle, 1991/93. 324.o. A befejezetlen mű feltehetőleg 1270 körül keletkezett, és a "filozófusok" között tartja számon Arisztotelészt, Averroest, Avicennát, Algazelt, Alkindust és Rabbi Moysest.

a nem lehetséges lett lehetséges, ami lehetetlen. A keletkezett dolog létezésének lehetősége ugyanis nem lehet magában a dologban, mert az még nincs. De nem lehet istenben sem, mert istenben nincsen lehetőség (lévén, hogy tisztán aktualitás). Buridán az érvet visszautasítja azzal, hogy a dolog létezési lehetőségét nem lehet létező dolognak tekinteni. Legyen az első, isten által teremtett dolog egy angyal. Ekkor az, hogy "az angyal lehetséges", nem szupponál mást, csak a lehetséges angyalokat, és ez a lehetőség nincs semmiben illetve nem létezik önállóan.

Averroes harmadik érve az, hogy ha lenne semmiből valami, akkor ebből az következne, hogy lenne valami, ami megváltozott megváltozás nélkül, ami lehetetlen. Az ugyanis, ami úgy jön létre, hogy korábban semilyen értelemben nem volt, az megváltozott, de nem volt változása. Amikor pedig isten az első angyalt teremtette, a változás nem lehetett sem isten, sem pedig az angyal. Mivel pedig más harmadik nem volt, az sem lehetett a változás. Tehát. Buridán ezt az ellenvetését külön kérdésben válaszolja meg.[173]Buridán szerint a kérdést le kell szűkíteni a szubsztanciális változásra, hiszen az akcidentális változás nem ide tartozik, mivel szubjektumot feltételez. A szubsztanciális változás viszont nem szupponál járulékot, azaz akcidenst, hanem csak keletkezett szubsztanciát.

Averroes negyedik érve az, hogy a semmiből teremtés során keletkező dolognak lenne valamiféle diszpozíciója, amellyel sohasem rendelkezett, ami ellentmondás. Ezt a problémát Buridán az előzőhöz hasonló megoldásra vezeti vissza.

Végül Buridán ismét leszögezi, hogy jóllehet igaz és szilárdan hihető, hogy isten képes a létezőket semmiből, azaz bármi előfeltétel nélkül megalkotni és teremteni, sőt, az elsődleges anyagot is isten teremtette, ezt azonban nem hiszi, hogy bárki bebizonyította volna, vagy bárki bebizonyíthatnáolyan érvek alapján, amelyek az érzékelésen alapulnak.[174]

Végül megmutatja, hogy a semmiből teremtés lehetősége mellett felhozott érvek miért hibásak.

Az első érv ott hibázik, hogy egy ágenst nem azért mondunk mindenhatónak, mert lehetetlenségeket tud megcselekedni, vagy mert lehetséges dolgokat nem lehetséges módon tud megtenni. Ilyen dolgokra való képtelenség nem csökkenti a mindenhatóságot. (Például isten nem teremthet vele egyenlő másik istent.) Ha tehát lehetetlen valamit semmiből létrehozni, akkor ennek tagadása istenről nem korlátozza mindenhatóságát. (Buridán itt Johannes a Janduno első megoldását követi.)

A második érv azt az abszurditást feltételezi, hogy a nem létező létezik, tudniilik bármiféle távolság csak két dolog között lehet. (Buridán megoldása a probléma Tamás-féle második megoldásával rokon, Janduno 5. érvétől különbözik.)

A harmadik érv ugyan igaza van abban, hogy isten birtokol minden tökéletességet, de ez csak annyit jelent, hogy képes bármit létrehozni azon a módon, ahogyan azt a dolgot létre lehet hozni. Amennyiben tehát szamarat csak a nap és egyéb másodlagos okok segítségével lehet létrehozni, akkor a külső támasz vagy együttműködés szükségessége nem cáfolja azt, hogy isten minden tökéletességet birtokol.

---

[173] In Phys. I. q. 17. fol. fol. 20rb - vb.

[174] V.ö. Boethius de Dacia véleményével, hogy semilyen emberi érvvel sem lehet bebizonyítani, hogy lenne első mozgás illetve, hogy új lenne a világ, de azt sem, hogy örökkévaló. in: *De aeternitate mundi*, ed. N.G. Green-Pedersen, 355.o. 551-556 sorok. Idézi: Hisette, 283.o.

A negyedik érvnek igaza van abban, hogy minél magasabb rendű az ágens, annál kevesebbet tételez fel maga fölött, viszont megfordítva is működik, amennyiben annál többet tételez fel maga alatt. Ha tehát istennél nincsen magasabb rendű, az égnél isten a magasabb rendű stb., akkor ez visszafelé is igaz. Ha például egy szamár létrehozásához az égboltnak szüksége van a szamár atyjára és az anyagra, úgy az égboltnál magasabb rendű istennek szüksége van a szamár atyjára, az anyagra és az égboltra a szamár megalkotásához. (Jandunonak a 4. érvre adott válaszától Buridáné különbözik.)

Az ötödik érv Buridán szerint azért nem jó, mert az anyag szubjektíve keletkezik, nem pedig abban az értelemben, hogy lenne, miután nem volt. Buridán érvének az az értelme, hogy az anyag (mint potencialitás) definíció szerint akkor létezik, ha valamely formával együtt egy bizonyos meghatározott, azaz létező dologban van. Azaz az anyag tulajdonságok szubjektuma. Tulajdonságai viszont csak egy létező dolognak vannak. Az első anyag tehát nem önmagában áll fenn (ha így lenne, akkor lehetne beszélni a létezésének létrejöttéről), hanem mindig valamely már létező dolog előfeltételeként. Így pedig minden keletkezésre igaz, tehát nem specifikusan a teremtés lehetőségét mutatja. Ez az érve egyébként jól mutatja, hogy Buridán technikailag mennyire eltávolodott akár Augustinus teremtés-spekulációitól, aki az anyagot kvázi önálló létezőként származtatja istentől, mind pedig Tamásnak a fent ismertetett *Summa contra gentiles*-ben található érvétől.

A hatodik érv az előzőnek a formára való alkalmazása. A forma is valamely szubjektumban jön létre, és nem önálló létező. A forma tehát ismét nem semmiből keletkezik, hanem az előfeltételezett szubjektumban. A forma akkor jöhetne létre a semmiből, ha platóni értelemben vett szubzisztens idea lenne. Ezt a platónikus megoldást azonban Buridán (éppúgy mint a fent ismeretett többi skolasztikus) az arisztotelészi érveket elfogadva elutasította.

A hetedik érv Buridán szerint nem veszi figyelembe, hogy a priváció (valamely tulajdonság hiánya) csak valamely olyan szubjektum feltételezésével értelmezhető, amely bizonyos formát nem vett föl. Azaz a forma felvétele előtti állapotban, de egy már létező szubjektumot tételez fel. Ez pedig nem teremtés.

A nyolcadik érv, ha önmagában vett "nem létezőn" olyasmit ért, ami semmilyen módon nem létezik, akkor hamis. Ha viszont olyasmit ért, ami nem aktuális fennálló, szubzisztens szubsztancia, akkor igaz, de ez éppen az elsődleges anyag, azaz annak a lehetősége, hogy ez és ez a dolog létrejöjjék. Ekkor viszont nincs szó semmiből teremtésről. (Ez az ellenérv is lényegében megegyezik Janduno 7. ellenérvével.)

A kilencedik érv ellen az szól, hogy lehet létező létezőből akkor is, ha új létező jön létre. Ugyanis egyik létező lehet egy másikból, s így mielőtt létező lett volna, volt létező. Tudniillik egy másik, amelyből ez a létező lett, és amely nem azonos azzal, amelyik lett. (Ez Janduno saját 6. érvére adott hosszabb ellenérvének összefoglalása.)

Buridán álláspontja tehát az, hogy a természetfilozófia eszköztára zárt, amennyiben a teológiai igazságot a filozófus rendelkezésére álló eszközökkel nem lehet bizonyítani. A filozófiai igazság az, hogy a semmiből teremtés lehetetlen. A világ isten általi semmiből teremtése viszont a kinyilatkoztatás alapján igaz.

Első ránézésre is felmerülhetne, hogy vajon Buridán (és Johannes a Janduno) álláspontja nem az elhíresült "kettős igazság" iskolapéldája-e. Itt és most nem

feladatunk a "kettős igazság" legendájának filozófiatörténeti relevanciájával illetve kialakulásának historiográfiájával foglalkozni.[175] Vegyük azonban észre, hogy Buridán nem azt állítja, hogy a semmiből teremtés A) lehetséges és nem lehetséges, ami a ellentmondás *filozófiai* tételének abszurd semmibe vétele lenne, de még azt sem állítja, hogy a semmiből teremtés B) *általában* lehetetlen lenne. Sőt, kifejezetten állítja, hogy C) a semmiből teremtés filozófiailag nem is cáfolható.

Buridán álláspontja, az, hogy a semmiből teremtés *hittétel*, annyit jelent, hogy metodológiai szempontból a semmiből teremtés, mivel semmilyen értelemben nem tétele a rendszernek, *független* princípium. Ez pedig indirekt megerősítése az egyházatyák álláspontjának, akik a Hitvallást olyannak alkották meg, mint amilyennek ismerjük.

Összefoglalás

Buridán questiójával eljutottunk történetünk végéhez. Igaz, hogy Buridán kiváló tanítványai, Albertus de Saxonia vagy Marsilius de Inghen még igen éles elmével fejtegetik a "semmiből teremtés" problémáját, de lényegileg újat nem tesznek hozzá Buridán álláspontjához.

A patrisztikus teológia felismerte (a zsidó, illetve majd muszlim teológusokkal együtt[176]) hogy a semmiből teremtés Ábrahám, Izsák és Jákób Istenének mindenhatóságát és szuverén hatalmát jellemzi. A semmiből teremtés a szuverén és üdvözítő istennek egyik aspektusa, jelesül mindentől független mindenhatóságának tette. Azt, hogy ez a felismerés tudatos volt, mi sem jelzi jobban, mint a nyelvi kitüntetettség (ami a görög és latin nyelvben nem adatott meg) helyett a tartalmi kidolgozás megszületése.

A mély és sikeres tartalmi megértés korántsem különös, vagy bizonytalan jelentésű teremtés-fogalmat eredményezett. Éppen ellenkezőleg, világos és határozott tartalma volt. A fogalom tudatos fenntartásának történetében a skolasztikus teológia nehéz feladatot vállalt. A szellemi *oikumené* filozófiai *koiné*jának közegében tette próbára a teremtés fogalmának négy kikötését. Világos és határozott feltételek között azt problémát vetette fel, hogy az adott filozófiai keretek között meddig terjed a teremtés tartalmi feltételeinek függetlensége illetve milyen értelemben tartható az adott keretelmélettel, az arisztoteliánus természetfilozófiával való konzisztenciájának értelmezhetősége. A skolasztika egységes keretelmélete által meghatározott probléma-térben számos eltérő, de összemérhető álláspontot volt lehetséges és értelmes. Halensis és Bonaventura optimizmusa szerint (KA)-ból, illetve függetlenül (KI) bizonyítható, (KS) pedig (KI)-ből levezethető. Tamás és Siger szerint (KI) független, (KS) viszont (KM)-ből levezethető. Johannes a Janduno és Buridán szerint azonban már (KS) sem bizonyítható. Mivel nem is cáfolható, (KS) független

[175]Megtette ezt A. Maier, *Das Prinzip der doppelten Wahrheit*, in: *Metphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955. 1-46.o. és F. van Steenberghen, *Une légende tenace: la théorie de la double verité*, in: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974. 555-570.o.

[176] E közös álláspontnak Maimonidész is tudatában volt, v.ö. *Guide*, I.71. (109.o.)

princípium, a teremtés fogalmának többi kikötésével együtt. A 14. század derekára az derült ki, hogy a Krédó szerzőinek volt igazuk.

Az erős program, a teremtés lehetőségének független belátása, a négy kikötés máshonnét való származtatása sikertelen volt. A siker persze azzal a veszéllyel járt volna, hogy a teremtés más számára is lehetségessé válik, azaz isten kizárólagossága sérül. A semmiből teremtés lehetségességének elvetése viszont azzal jár, hogy, ha nem lehetséges a teremtés, isten sem tehetné meg. Ez a következmény vállalhatatlan. A kiút, mint már látható, az, hogy egyedül isten teremthet, ő viszont mindig teremt. Ez pedig nem más, mint a teremtés biblikus fogalma. És éppen ezt kellett bizonyítani.

Miért mondja akkor a modern vallásfilozófus "az egyik legfontosabb" gondolatról, hogy "a teremtés fogalma nagyon sajátos - különös és bizonytalan jelentésű"?[177]

Mélyebb magyarázatra itt nem vállalkozhatunk. Egy nem érdektelen kiindulópontot említenénk csak. A modern kor számára Locke fogalmazza meg a teremtés definícióját. E szerint teremtésnek azt hívjuk, hogy "új anyagdarab kezd el létezni... amely korábban nem létezett".[178] A teremtés mai problémája tehát egyértelműen pusztán az *anyagnak* a "semmiből való létezni kezdésével" azonos. Mint láttuk, a teremtés nem kizárólag az anyagi dolgok teremtését jelenti, hiszen Isten lelkeket és angyalokat, azaz láthatóakat és láthatatlanokat is teremt, még kevésbé egy "darab" anyagét, hanem az egész világét, amennyiben az univerzum az univerzális ágenstől származi, végül pedig nem akármilyen, hanem akaratlagos és időbeni származását. A (KS) feltétel önmagában még nem azonos a teremtéssel.

Hiába tartja tehát Locke egyébként lehetségesnek a semmiből teremtést, a kérdés immár nem teológiai, hanem "fizikai" dimenziójában vizsgálható csak. Nem véletlen, hogy manapság a "semmiből teremtés" gondolatát az "anyag- és energia-megmaradás" tételével szokták szembeállítani. Nem véletlen, de a töredékességében hibás gondolat átvételét jelzi, ha az apologetika is jószerével csak a megmaradási tételek által feltételezett zárt rendszer fennállásának hiányán át érvel a fizika feltételezett teológia-ellenessége ellen.

Jó tudni azonban, hogy problémánk nem a megmaradási tételekről szól. Helyességüket elismerhetjük éppúgy, mint ahogy normális körülmények esetére Aquinói Tamás sem vonta kétségbe a természetfilozófusok általános meggyőződéseinek helyességét.

"Az okos keresztény azonban nem kényszerül törvénye által elvetni a filozófia princípiumait, hanem megőrzi mind a hitet, mind a filozófiát, egyiket sem rombolva le."[179]

---

[177] H.D. Lewis, *Philosophy of religion*, London, 1965. 88.o.

[178] "As when a new particle of Matter doth begin to exist... which had before no Being; and this we call creation. " (Locke, Essay, II. xxvi. § 2.) Locke az Értekezésben (IV.10.18.)

[179] Boethius de Dacia, *De mundi aeternitate*, 984-86. 119.o. ed. Sajó

Bibliográfia

A dolgozatban hivatkozott szerzők és forrásművek:

Aurelius Augustinus (354-430)

Confessiones. CCL 27

De civitate Dei. CSEL 40, CCL 47-48.

Avicenna (980-1037)

Liber de philosophia prima sive scientia divina. Ed. S. Van Riet. Intr. G. Verbeke. Louvain - Leiden, 1980. Vols. 2.

Anselmus Cantuariensis OSB (1033-1109)

Monologion. PL 158. Magyar ford: Canterbury szent Anzelm, Monologion. Proslogion. Ford. Dér Katalin. Budapest, 1991.

Averroes Cordubensis (1126-1198)

Aristotelis Opera cum Averrois commentariis. Venetiis apud Junctas. 1562-74. Unveränderter Nachdruck. Minerva, Frankfurt, 1962.

Moses Maimonides (1135-1204)

The guide for the perplexed. Tr. M.Friedländer. New York, 1956. (Eredetileg 1904)

Alexander Halensis OFM (kb. 1186 - 1245)

Summa theologica. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1928.

Bonaventura OFM (kb. 1217 - 1274)

Commentaria in quattor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. in: Opera Omnia, Quaracchi, 1932. Vols. 1-4.

Aquinói Tamás OP (kb. 1225 - 1274)[180]

Scriptum super libros sententiarum (1252-54).

Summa contra gentiles (utolsó redakció: 1264-65).

Quaestiones disputatae De potentia (1265-66).

Summa theologiae (Ia pars: 1268).

Sententiae super Physicam (1268-9)

De aeternitate mundi contra murmurantes (1271)

Minden szöveg in:

S.Thomae Aquinatis Opera omnia. Curante R.Busa. Stuttgart - Bad Cannstatt, 1980. (Indicis Thomistici Supplementum. vols. 1-7.)

Boethius de Dacia (magister artium, Paris 1270 k.)

Tractatus de mundi aeternitate. Ed. G. Sajó. Berlin, 1964.

[180] A művek datálásában Torrell katalógusát követem. J.-P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre.* Fribourg, 1993. 483-525.o.

Sigerus de Brabantia (kb. 1240 - 1284 előtt)

Les Questiones super librum de causis de Siger de Brabant. Ed.: A. Marlasca, Louvain / Paris, 1972. (Philosophes Medievaux t.XII.)

Aegidius Romanus (Colonna) OESA (1243/7 - 1316)

Aegidius Romanus (Colonna), In libros sententiarum, Venedig, 1581. Unveränderter Nachdruck. Minerva, Frankfurt, 1968.

A filozófusok tévedései. Ford.: Redl Károly, in: Magyar Fil.Szemle, 1991/3. 316-347. (Errores philosophorum. Ed. J. Koch. Critical text with notes and introduction. English tr. by J.O. Riedl. Milwaukee/Wisconsin, 1944.)

Johannes Duns Scotus OFM (1266-1308)

Opera omnia. Lugduni, 1639. Reprographischer Nachdruck, Hildesheim, 1968.

Johannes a Janduno (1285/9-1328)

Questiones super octo libros Physicorum Aristotelis. Venedig, 1551. Unveränderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt a. M., 1969.

Johannes Buridanus (kb. 1295/1300 - 1358 után)

Johannes Buridanus, *Kommentar zur Aristotelischen Physik. (Questiones super octo libros physicorum, secundum ultimam lecturam),* Parisiis, 1509. Unveränderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt a. M., 1964.

Másodlagos irodalom:

Baltes, M., *Die Weltentsehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. Leiden, 1976. 2 vols.

Bianchi, L., *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternita del mondo nel XIII secolo,* Florence, 1984.

Blic, J. de, *Platonisme et Christianisme dans la conception Augustinienne du Dieu Créateur*, Recherches de science religieuse, Paris, 1940. 172-90.

Boethius de Dacia, *On the supreme good, On the eternity of the world, On dreams.* Transl., intr., J.F. Wippel. Toronto-Leiden, 1987.

Centore, Florestano, *Lovejoy and Aquinas on God's "need" to create*, Angelicum 59 (1982), 23-36.

Chenu, M.-D., *Die Platonismen des zwölften Jahrhunderts.* Kant-Studien, 48/2 (1956/57), 117-133.

Dales, R.C., *Medieval discussions of the Eternity of the World.* Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990.

Denzinger, H. - Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Freiburg-Roma, 1976.[26]

Geach, P.T., *Causality and creation.* in: *God and the soul*. London, 1969. 75-85.

Gerhard May, *Creatio ex nihilo. The doctrine of 'Creation out of nothing' in Early Christian Thought.* Tr. A.S. Worrall. Edinburgh, 1994. (Eredetileg: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. Berlin, 1978.)

Hadot, I., *Le roblème du néoplatonisme alexandrin: Hierocles et Simplicius*. Paris, 1978. (Az előzetesen létező, preegzisztens anyag neoplatonikus tagadása: pp. 86-89.)

Gersh, S, *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Leiden, 1978.

Hisette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-Paris, 1977. (Philosophes Médievaux XXII.) (Magyar kivonata: Redl Károly: *Az 1277-es elítélő határozat.* Budapest, 1987.)

J.-P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Fribourg, 1993.

Jolivet, R., *'Aristote et Saint Thomas ou la notion de création'*, in: Jolivet, R., *Essai sur les rapports entre le pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1955.

Jossua, Jean-Pierre, *L'axiom Bonum diffusivum sui chez S.Thomas d'Aquin*, Revue des sciences religieuses, 40 (1966), 127-53.

Keane, Kevin P., *Why creation? Bonaventure and Thomas Aquinas on God as creative Good*, Downside Review 93 (1975), 100-21.

Kremer, Klaus, *Das "Warum" der Schöpfung: "quia bonus" vel/et "quia voluit"? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christenthum an Hand des Prinzips "bonum est diffusivum sui"*. Festschrift für J.Hirschberger, Frankfurt, 1965. 241-64.

Kremer, Klaus, *Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis*, in: Ekklesia, Festschrift für Dr Matthias Wehr, Trier, Paulus Verlag, 1962. 321-44.

Langen, Josephus, *Dionysios von Areopag und die Scholastiker*, Revue International de Théologie, 8 (1900), 201-8.

Maier, A, *Das Prinzip der doppelten Wahrheit*, in: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955. 1-46.

Maier, Anneliese, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*. Roma, 1955 (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik IV.)

Nicolas, Marie-Joseph, *Bonum diffusivum sui*, Revue Thomiste 55 (1955), 363-76.

Parent, J.M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938.

Péghaire, Julien, *L'axiome* bonum est diffusivum sui *dans le néoplatonisme et le thomisme*. Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1932), Section spécial, 5-30.

Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie Chrétienne (Ambroise, Exam. 1.1,1-4*), Paris, 1964.

Rist, J.M., *'Basil's Neoplatonism: its background and nature'*, in Paul Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto, 1981, 137-220.

Rohner, P. OP, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter.* Münster, 1913. (BGPM XI.5.)

Sorabji, R., *Infinite power impressed. The transformation of Aristotle's physics and theology*. in: Sorabji, R., ed., *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence.* Duckworth, London. 1990.

Sorabji, R., *Matter, space and motion. Theories in antiquity and their sequel.* London 1988. (= MSM)

Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum*, London 1983. (= TCC)

Steel, Carlos, *Omnis corporis potentia est finita. L'interpretation d'un principe aristotélicien: de Proclus a S. Thomas.* in: J.P.Beckmann, L.Honnefelder, G.Schrimpf, G.Wieland eds., *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg, 1987

Steel, Carlos, *Proclus et Aristote sur la causalité de l'Intellect divin*. in: J.Pépin, H.D.Saffrey eds., Proclus, lecteur et interpret des anciens, Paris, 1987. 213-25.

Steenberghen, F. van, *La philosophie au XIIIe siècle.* Louvain-Paris. 1966

Steenberghen, F. van, *La philosophie de la nature au XIIIe siècle*. in: *La filosofia della natura nel medioevo. (Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale)*, Milano. 1966.

Thijssen, J.M.M.H., 1988, *Johannes Buridanus over het onendige*. Deel 1: Studie. Deel 2: Teksten. Ingenium, Nijmegen.

Van Veldhuijsen, P, *The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventure and Thomas Aquinas.* in: Wissink, J.B.M., ed, *The eternity of the world...*, 20-38.

Verbeke, G., *Une nouvelle théologie philosophique.*in: Avicenna, *Liber de philosophia prima*.. vol.2. 1*-80*. (1980)

Verbeke, G., *Some later Neoplatonic views on divine creation and the eternity of the world*, in: O'Meara, D., *Neoplatonism and Christian Thought*, State Univ. of New York, 1981., 45-53, 241-44.

Wissink, J.B.M., ed, *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990.

Wolfson, H.A., *The identification of* ex nihilo *with emanation in Gregory of Nyssa*, Harvard Theological Review 63 (1970), 53-60.

Wolfson, H.A., *The meaning of ex nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew philosophy and St. Thomas*, in: Medieval Studies in Honor of Jeremiah D.M.Ford, Cambridge, Mass., 1948, 355-370.

Zimmermann, A., ed., *Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles aus der Pariser Artistenfakultät um 1273.* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 11). Berlin, 1968.