Aquinói Szent Tamás, *Summa contra gentiles*

Első könyv

7. fejezet
A keresztény hit igazságának nem mond ellent az ész igazsága

Habár a keresztény hit említett igazsága meghaladja az emberi ész képességét, azok az igazságok, amelyekkel az ész természettől fogva rendelkezik, nem lehetnek ellentétesek ezzel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy azok a dolgok, amelyekkel az ész természetes módon rendelkezik, a leginkább igazak, olyannyira, hogy még az sem lehetséges, hogy hamisnak gondoljuk őket. Arról sem szabad azonban azt hinnünk, hogy hamis, ami a hitünk tárgya, hiszen nyilvánvaló módon isteni megerősítéssel rendelkezik. Minthogy azonban az igazzal egyedül a hamis ellentétes, ahogyan az nyilvánvaló a definíciójukból, lehetetlen, hogy a hit említett igazsága ellentétes legyen azokkal az alapelvekkel, amelyeket az ész természettől fogva megismer.

Továbbá: azt, amit a tanító a tanítvány lelkébe plántál, a tanító tudása tartalmazza: kivéve, ha a tanítása fikció, amit Istennel kapcsolatban semmiféleképpen sem állíthatunk. Azoknak az alapelveknek az ismeretét azonban, amelyekről természetes úton szerzett tudásunk van, Isten helyezi belénk, mivel Isten a természetünk teremtője. Ezek az alapelvek tehát tartalmazzák az isteni bölcsességet. Mindaz azonban, ami ellentétes az efféle alapelvekkel, ellentétes az isteni bölcsességgel is. Nem lehetséges ennélfogva, hogy Istentől származzék. Mindaz tehát, amit az isteni kinyilatkoztatás révén a hit által tartunk, nem lehet ellentétes a természetes megismeréssel.

Továbbá: az értelmünket az ellentétes érvek megakadályozzák abban, hogy eljusson az igaz megismeréséhez. Ha tehát az ellentétes ismereteket Isten helyezte volna el bennünk, akkor ez lenne az oka annak, hogy az értelmünk akadályba ütközik az igazság megismerése során. Ez azonban nem származhat Istentől.

Továbbá: Ha a természet nem változik, a természet dolgai sem változhatnak. Ellentétes vélekedések azonban nem lehetnek jelen egyidejűleg egy és ugyanazon dologban. Következésképpen Isten nem helyez el bennünk olyan vélekedést vagy hitet, amely ellentétes a természetes megismeréssel.

Ezért mondja azt az Apostol: „az ige közel van hozzád, szádban és szívedben van, tudniillik a hitnek az igéje, amelyet hirdetünk” (Róm 10,8). Ám mivel ez meghaladja az észt, némelyek úgy vélik, hogy ellentétben is áll vele. Ez azonban nem lehetséges. Szent Ágoston is egyetért ezzel. A *Genezisről szó szerinti értelemben* című műve második könyvében ezt mondja: „az, amit az igazság nyilvánvalóvá tesz számunkra, az Ó- és az Újszövetség szent könyveivel semmi módon nem lehet ellentétes”. Ebből evidens módon következik az a konklúzió, hogy mindazokhoz az érvekhez, amelyek szemben állnak a hittételekkel, az emberek a magától értetődő, a természet által bennünk lévő alapelvekből helytelenül levont következtetésekkel jutnak. Ezért ezek az érvek nem rendelkeznek bizonyító erővel, hanem vagy valószínű, vagy szofisztikus érvek. Következésképpen terünk nyílik arra, hogy megválaszoljuk őket.

8. fejezet
Hogyan viszonyul az emberi ész a hit igazságához

Meg kell vizsgálnunk a következő kérdést is. Az érzékelhető dolgokban, amelyek az emberi ész megismerésének az alapját képezik, jelen van az Istenhez való hasonlóság valamiféle nyoma. Ez azonban olyannyira tökéletlen, hogy teljességgel elégtelen Isten lényegének a megmutatására. Az okozatokban ugyanis – a maguk módján – jelen van az okainak a

hasonmása, a cselekvő ugyanis önmagához hasonlót hoz létre. Az okozat mindazonáltal nem mindig jut el a cselekvővel való tökéletes hasonlósághoz. Az emberi ész úgy viszonyul a hit igazságának megismeréséhez – ezt az igazságot kizárólag az isteni lényeget szemlélők ismerhetik meg tökéletesen –, hogy olyasmiket gyűjt össze, amelyek hasonlítanak ehhez az igazsághoz *(verisimilitudines)*, habár ezek nem elégségesek ahhoz, hogy az ész az említett igazságot bizonyítás útján vagy magától értetődő módon megragadhassa. Mégis hasznos az emberi elme számára, ha az efféle érveken gyakorolja magát, bármilyen gyengék is legyenek ezek; legalábbis mindaddig, amíg nem teszi fel elbizakodott módon, hogy ezek a megértést vagy a bizonyítást szolgálják. A legnagyobb örömöt jelenti ugyanis az – ahogyan ez az elmondottakból kiderül –, ha a legmagasabb rendű dolgokból képesek vagyunk belátni valamit, még ha csak csekély és gyenge megfontolás révén is.

Ezzel az állítással egybecseng Hilarius autoritatív kijelentése is, aki azt mondja a Szentháromságról írott könyvében – az efféle igazságról szólván –: „láss hozzájuk, haladj előre bennük, állapodj meg náluk a hit által. Habár tudom, hogy nem fogod elérni a célodat, mégis gratulálok majd neked, hogy előrehaladtál az úton. Az ugyanis, aki jámbor módon előrehalad a végtelen felé, habár soha sem fogja elérni a célját, mégis mindig előbbrehalad. Ne hatolj be azonban ebbe a titokba, s ne merülj el a határtalan születés misztériumában: értsd meg inkább, hogy ezek a dolgok felfoghatatlanok.”[1]

21. fejezet
Isten a lényegével azonos

Abból, amit a korábbiakban kifejtettünk, arra következtethetünk, hogy Isten azonos a lényegével, a mibenlétével avagy a természetével.

Mindazon létezőkben, amelyek nem azonosak a lényegükkel vagy a mibenlétükkel, kell, hogy legyen valamiféle összetétel. Mivel azonban minden dolog birtokolja a lényegét, ha semmi sem lenne az egyes dolgokban a lényegükön kívül, akkor minden létező a lényegével lenne azonos. Ha azonban volnának olyan dolgok, amelyek nem azonosak a lényegükkel, akkor volna valami, ami kívül van a lényegükön, következésképpen összetettek volnának. Ezért van az, hogy az összetett dolgok esetében a lényeget mint részt jelöljük meg, például az „emberséget” az emberben. Megmutattuk azonban a korábbiak során, hogy Istenben nincs összetétel. Isten ennélfogva a lényegével azonos.

Továbbá: a dolog lényegén vagy mibenlétén kizárólag az áll kívül, ami nem része a dolog definíciójának, minthogy a definíció azt jelöli, ami maga a dolog. Kizárólag a dolog akcidensei esnek azonban kívül a dolog lényegén. Istenben viszont – ahogyan ezt a későbbiek folyamán meg fogjuk mutatni (lásd a 17. fejezetet) – nincsenek akcidensek. Istenben következésképpen nincsen semmi, ami kívül esnék a lényegén, Isten ennélfogva a lényegével azonos.

Azok a formák továbbá, amelyeket nem szubszisztáló dolgokról állítunk – tekintsük ez utóbbiakat univerzálisan, vagy akár egyedi létezőként –, olyan formák, amelyek nem állnak fönn önmagukban, tudniillik olyan szinguláris dolgokként, amelyek önmagukban vett individuumok. Nem mondjuk azt, hogy Szókratész, vagy az ember, vagy az állat fehérség, mivel a fehérség nem áll fönn önmagában egyedi dologként, hanem azok a szubjektumok, amelyek önmagukban fönnállnak, individualizálják. Ugyanez a helyzet a természeti formák esetében, amelyek nem állnak fönn önmagukban egyedi létezőként, hanem individualizált módon léteznek sajátos anyagukban. Ezért van az, hogy nem azt állítjuk: *ez a tűz*, vagy *maga a tűz* az ő tulajdon formájával azonos. A genuszok és a speciesek tulajdonképpeni lényegeit vagy mibenléteit ennek vagy amannak az individuumnak a megjelölt anyaga teszi egyedivé,

[1] S. Hilarius, *De trinitate* II, 10, ii (PL 10, 58-59).

még akkor is, ha a genusz vagy a species mibenléte a közös formát és az anyagot is magában foglalja. Ezért van az, hogy nem állítjuk azt, hogy Szókratész vagy az ember az emberséggel azonos. Az isteni lényeg azonban – szinguláris, önmagát egyedi dologgá tevő létezőként – önmagánál fogva létezik, mivel – ahogyan ezt a korábbiakban már megmutattuk (lásd a 17. fejezetet) – nincsen benne semmiféle anyagban. Az isteni lényeg állítható Istenről, méghozzá oly módon, hogy azt mondhatjuk: Isten a lényegével azonos.

Valamely dolog lényege továbbá vagy maga a dolog, vagy valamiféleképpen kapcsolódik a dologhoz, mint annak az oka; a dolog speciese ugyanis a dolog lényegéből származik. Semmi sem lehet azonban semmiféle módon Isten oka, mivel – ahogyan ezt a fentiekben megmutattuk (lásd a 13. fejezetet) – Isten az első létező. Isten ennélfogva a létezésével azonos.

Az pedig, ami nem tartozik a dolog lényegéhez, valamiféleképpen mégiscsak viszonyul hozzá, miként a potencialitás az aktualitáshoz. Ezért van az, hogy a dolog lényegét a formára jellemző módon jelöljük meg, mint például az „emberség” szóval. Istenben azonban – ahogyan ezt a korábbiakban megmutattuk (lásd a 16. fejezetet) – egyáltalában nincsen potencialitás. Isten következésképpen azonos a lényegével.

22. fejezet
Istenben azonos a létezés és a lényeg

Abból, amit a fentiekben bizonyítottunk, azt is bizonyítani tudjuk továbbá, hogy Isten lényege avagy mibenléte nem különbözik a létezésétől.

A fentiek során ugyanis megmutattuk, hogy szükségképpen van olyan létező, amely önmaga által létezik, és ez Istennel azonos. Ha azonban ez a létező olyan lényeghez tartozik, amely nem ő maga, akkor vagy inkompatibilis lesz ezzel a lényeggel és ellentmondásban áll majd vele – ahogyan a fehérség mibenlétével inkompatibilis az, hogy önmagában fennálljon – , vagy kompatibilis lesz vele, ahogyan a fehérség számára is kompatibilis az, hogy valami másban létezzék. Ha az első lehetőséget vesszük, akkor azzal a mibenléttel, amely önmagában fennáll, inkompatibilis lesz az említett mibenlét, ahogyan a fehérséggel is inkompatibilis az, hogy önmagában létezzék. Ha a második lehetőség áll fenn, akkor vagy az a helyzet, hogy az efféle létezés függ a lényegtől, vagy az, hogy mindkettő függ valamilyen más októl, vagy pedig a lényeg függ a létezéstől. Az első két lehetőség ellentétben áll annak a fogalmával, ami önmagánál fogva szükségszerű létező. Ha ugyanis függ valami mástól, akkor nem szükségszerű létező. A harmadik alternatívából az következik, hogy az említett mibenlétet akcidentálisan adjuk hozzá ahhoz a dolghoz, amely önmagánál fogva szükségszerű létező. Az ugyanis, ami egy dolog létezését követi, akcidentális hozzá képest, s ezért nem lehet a mibenléte. Isten ennélfogva nem rendelkezhet olyan lényeggel, amely nem azonos a létezésével.

Ezzel a konklúzióval szemben azonban föl lehet vetni azt, hogy a létezés nem függ abszolút értelemben az említett lényegtől, hanem inkább annak az egységnek a vonatkozásában függ tőle, amely által hozzákapcsolódik. Ez a létezés következésképpen önmagánál fogva szükségszerű, a lényeggel képzett egysége azonban nem az.

Ez a válasz azonban nem oldja fel a korábban említett nehézségeket. Ha ugyanis ez a létezés az említett lényeg nélkül értendő, akkor ebből az következik, hogy a lényeg akcidentálisan kapcsolódik a létezéshez. Az említett létezést azonban az jellemzi, hogy önmagánál fogva szükségszerű. A lényeg ennélfogva akcidentálisan kapcsolódik ahhoz a létezéshez, amely önmagánál fogva szükségszerű. Ezért nem ez utóbbinak a lényege avagy mibenléte. Az azonban, ami önmagánál fogva szükségszerű létező, Istennel azonos. Az említett lényeg viszont ebben az esetben nem Isten lényege, hanem valamiféle lényegiség Isten alatt. Másfelől azonban azt is látnunk kell, hogy ha az említett létezés nem értelmezhető

a lényeg nélkül, akkor teljes mértékben attól függ, amin az említett lényeggel való egysége nyugszik. Ebben az esetben azonban ugyanahhoz a megoldhatatlan problémához érkezünk, mint korábban.

További érv a következő. Minden dolog a létezésénél fogva van. Következésképpen az, ami nem azonos a létezésével, nem önmagánál fogva szükségszerű létező. Isten azonban önmagánál fogva szükségszerű létező. Isten következésképpen azonos a létezésével.

Ha továbbá Isten létezése nem azonos Isten lényegével, és nem lehet a lényegének a része sem, akkor – ahogyan ezt a korábbiakban már megmutattuk (lásd a 18. fejezetet) – az efféle létezés olyasvalami kell, hogy legyen, ami kívül esik az isteni lényegen. Mindaz azonban, ami egy dologhoz tartozik, ám nem része a lényegének, valamilyen okból ered. Ha ugyanis összekapcsolódnak azok a dolgok, amelyek nem önmaguknál fogva egyek, akkor valamiféle ok kell, hogy összekapcsolja őket. A létezés következésképpen valamilyen ok révén kapcsolódik az említett mibenléthez. Ez vagy olyasvalaminek a révén történik, ami a dolog lényegének a része, vagy olyasvalaminek a révén, ami a dolog lényege maga, vagy pedig valami más révén.

Ha az első alternatívát fogadjuk el, és az a helyzet, hogy a lényeg az említett létezés révén van, akkor ebből az következik, hogy valami saját magának az oka. Ez azonban lehetetlen, mivel az ok létezése – a fogalmukból következőleg – előbbrevaló az okozat létezésénél. Ha mármost valami a saját létezésének az oka lenne, akkor korábban kellene lennie annál, mint amikor már van. Ez viszont lehetetlen, hacsak nem úgy értjük a dolgot, hogy valami az akcidentális rendben oka az önnön létezésének. Ez éppenséggel nem lehetetlen, mivel lehetséges az, hogy – még mielőtt a szubjektuma szubsztanciálisan léteznék – létezzék valamely akcidentális dolog, amelyet a szubjektumának a principiumai okoznak. Itt azonban nem az akcidentális, hanem a szubsztanciális létezésről beszélünk.

Ha másfelől a létezés valamely egyéb ok révén tartozik a lényeghez, akkor ebből az alábbi következik. Miután az, ami valamely tőle különböző októl veszi a létezését, maga is okozat, s nem az első ok, miközben Isten – ahogyan ezt a korábbiakban bebizonyítottuk – az első ok és nincs oka, az a mibenlét, amely a létezését valami mástól veszi nem azonos Isten mibenlétével. Isten létezése következésképpen azonos a mibenlétével.

A létezés továbbá valamilyen aktusnak a neve. A dolgokról ugyanis nem azért állítjuk azt, hogy léteznek, mert potencialitásban vannak, hanem azért, mert aktuálisak. Mindaz azonban, ami olyan aktussal rendelkezik, amely különbözik tőle, úgy viszonyul ehhez az aktushoz, mint a potencialitás az aktualitáshoz. A potencia és az aktus ugyanis olyan predikátumok, amelyeket egymáshoz viszonyítva állítunk. Ha mármost az isteni lényeg olyasvalami, ami különbözik Isten létezésétől, akkor a létezés és a lényeg úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a potencialitás az aktualitáshoz. Megmutattuk azonban, hogy Istenben nincsen potencialitás, hanem Isten tiszta aktualitás (lásd a 16. fejezetet). Isten lényege következésképpen nem más, mint a létezése.

Továbbá: ha valami kizárólag abban az esetben létezhet, amikor néhány elem összekapcsolódik, az összetett dolog. Minden olyan dolog azonban, amelyben a lényeg különbözik a létezéstől, kizárólag abban az esetben létezhet, ha több elem összekapcsolódik, tudniillik a létezés és a lényeg. Következésképpen minden olyan dolog, amelyben a lényeg különbözik a létezéstől, összetett. Isten azonban – ahogyan ezt a korábbiakban már megmutattuk (lásd a 18. fejezetet) – nem összetett. Következésképpen Isten létezése a lényegével azonos.

Minden dolog azért létezik továbbá, mert léttel bír. Az a dolog ennélfogva, amelynek a lényege nem azonos a létezésével, nem a lényegénél fogva van, hanem a részesedésénél fogva valami másban van benne, nevezetesen a létezésben magában. Az azonban, ami részesedés révén van jelen valamiben, nem lehet az első létező, mivel megelőzi az a létező, amelyben

azért részesedik, hogy létezzék. Isten viszont az első létező, és semmi sincsen korábban nála. A lényege ennélfogva azonos a létezésével.

Ezt a kifinomult igazságot Mózesnek az Úr tanította meg. Amikor Mózes megkérdezte a mi Urunkat, hogy „ha Ők azt mondják nekem: mi a neve? mit mondjak nékik?", akkor az Úr azt felelte, hogy „én vagyok az, aki vagyok (…) ekkép mondd Izrael fiainak: az aki van küldött engem hozzátok" (2Móz 3,13-14). Ezzel az Úr megmutatta, hogy az Ő tulajdonneve „az, aki van". A neveknek azonban az a szerepe, hogy megjelöljék a dolgok természetét vagy lényegét. Az marad tehát, hogy az isteni létezés azonos Isten lényegével vagy természetével.

A katolikus tanítók hasonlóképpen nyilatkoztak meg erről az igazságról. Szent Hiláriusz azt írja a *Szentháromságról* című könyvében, hogy „ a létezés nem akcidens Istenben, hanem szubzisztáló igazság, állandó ok, és az Ő temészete".[2] Boëthius szintén azt mondja a *Szentháromságról* című művében, hogy „az isteni szubsztancia maga a létezés, s belőle létezés ered".[3]

29. fejezet
A teremtmények hasonlatossága Istenhez

Annak alapján mármost, amit a korábbiakban elmondtunk, képesek vagyunk annak a megfontolására, hogy a dolgokban miképpen lehetséges, és miképpen nem-lehetséges az Istenhez való hasonlatosság.

Azok az okozatok, amelyek kevésbé tökéletesek, mint az okaik, nem egyeznek meg ez utóbbiakkal sem a nevük, sem pedig a természetük tekintetében. Mindazonáltal valamiféle hasonlatosság mégiscsak szükségképpen megtalálható bennük. A cselekvés természetéhez tartozik azonban az, hogy a cselekvő cselekvésének a következménye olyasmi, ami hasonló hozzá, mivel minden annak megfelelően cselekszik, ami – mint aktuális létezőt – jellemzi. Az okozat formája következésképpen valamilyen módon megtalálható az okban, ám másféleképpen és másfajta fogalomnak megfelelően. E fogalom alapján ekvivok oknak nevezzük. A Nap ugyanis a Hold alatti világ testjeiben meleget okoz, méghozzá oly módon, hogy annak megfelelően cselekszik, ami – mint aktuális létezőt – jellemzi. Azt a meleget ennélfogva, amelyet a Nap hozott létre, valamiféle hasonlóság jellemzi a Nap aktív képességéhez, amely a Hold alatti világban a meleget okozza. És ennek a melegnek az alapján állítjuk azt a Napról, hogy forró, habár nem ugyanabban az értelemben. S ekként a Napot olyasvalaminek mondjuk, ami hasonlít azokhoz a dolgokhoz, amelyekben a hatásait létrehozza, mint ható ok. Mindazonáltal a Nap egyúttal különbözik is az említett a dolgoktól, mégpedig annyiban, amennyiben ezek az okozatok nem ugyanazon a módon rendelkeznek meleggel és az ehhez hasonlókkal, mint amilyen módon a Napban ezek megtalálhatóak. Isten is ilyen módon adta át a dolgoknak a tökéletességüket, s ennélfogva hasonló hozzájuk, ám egyúttal különböző is tőlük.

Ebből fakad az, hogy a Szentírás is emlékeztet az Isten és a teremtmények különbözőségére, ahogyan Mózes első könyvében olvashatjuk: „alkossunk embert a mi képünkre s hasonlatosságunkra" (1Móz 1,26). Van olyan is, amikor a hasonlatosságot tagadják, mint például Ézsaiásnál: „Kihez hasonlíthatjátok tehát az Istent, vagy miféle képmást állíthattok róla?" (Iz 40,18), vagy a Zsoltárok könyvében: „Isten, kicsoda hasonló hozzád?" (Zsolt 82,1).

Dionüsziosz egyetért ezzel az érveléssel akkor, amikor azt állítja: „egy és ugyanazon dolog hasonló és nem-hasonló az Istenhez. Hasonló, amennyiben imitálja Őt, amennyire csak

---

[2] S. Hilarius, *De trinitate* VII, 11 (PL 10, 208B)
[3] Boëthius, *De trinitate* II (PL 64, 1250B)

tudja; Őt, aki mindazonáltal nem imitálható tökéletesen; nem-hasonló annyiban, amennyiben az okozat kevesebb az oknál." [4]

Ennek a hasonlatosságnak az alapján azonban inkább helyénvaló azt állítani, hogy a teremtmény hasonlatos Istenhez, mint fordítva. Azt nevezzük hasonlónak valamihez ugyanis, ami az említett dolog minőségét és a formáját hordozza. Az tehát, ami Istenben tökéletes módon van meg, a többi dologban valamiféle hiányos részesülés révén található meg, aminek alapján a hasonlóság abszolút értelemben Istenhez tartozik, ám nem tartozik a teremtményhez. A teremtmény azzal rendelkezik, ami Istenhez tartozik, s következésképpen helyénvaló azt állítani, hogy hasonló Istenhez. Nem állíthatjuk mindazonáltal ugyanezen a módon azt, hogy Isten rendelkezik azzal, ami a teremtményekhez tartozik. Azt sem állíthatjuk tulajdonképpeni értelemben, hogy Isten olyan, mint valamely teremtmény, ahogyan azt sem mondjuk, hogy az ember olyan, mint a képmása, habár a képmásról joggal állítjuk azt, hogy hasonlít hozzá.

Még kevésbé állíthatjuk azt tulajdonképpeni értelemben, hogy Isten hasonlatos a teremtményekhez. A hasonlóvá válás valamihez ugyanis a hasonlóság irányában történő mozgást jelent, s ennélfogva ahhoz a létezőhöz tartozik, amely a másik dologtól nyeri el azt, ami hasonlóvá teszi hozzá. A teremtmény azonban Istentől nyeri azt, amiben hasonlít hozzá, és nem fordítva. Isten következésképpen nem hasonlít a teremtményekhez, hanem inkább ennek az ellentéte igaz.

30. fejezet
Azok a nevek, amelyeket állíthatunk Istenről

Annak alapján, amit mondtunk, megfontolhatjuk azt is, hogy mit állíthatunk vagy nem állíthatunk Istenről, mit állíthatunk róla önmagában, s mit állíthatunk róla és más dolgokról együttesen.

Minthogy lehetséges az, hogy Istenben megtaláljuk mindazokat a tökéletességeket, amelyek a teremtményben vannak, csak éppen más és sokkal kiválóbb módon, azokat a neveket, amelyek abszolút értelemben, hiányosság nélkül jelölnek valamely tökéletességet, Istenről is és más dolgokról is állítjuk. Ilyenek a jóság, bölcsesség, létezés és más effélék. Amikor azonban bármely név valamely olyan módozattal együtt fejez ki egy efféle tökéletességet, amely a teremtményre jellemző, akkor ez a név Istenről csak hasonlatosság és metafóra alapján állítható. A metaforát az jellemzi, hogy azt, ami az egyik dologhoz tartozik, átvisszük valamely másikra, mint például akkor, amikor azt mondjuk egy emberre, hogy *kő*, méghozzá az értelmének a faragatlansága miatt. Az efféle nevek a teremtett dolgok valamely speciesét jelölik, mint például az ember és a kő, mivel minden species olyan, hogy a tökéletesség, valamint a létezés sajátos módja tartozik hozzá. Hasonlóképpen mindazok a nevek a dolgok tulajdonságait jelölik, amelyeket a speciesük sajátos principiumai okoznak. Következésképpen kizárólag metaforikusan állíthatók Istenről. Azok a nevek azonban, amelyek az efféle tökéletességeket annak a kiemelkedő kiválóságnak *(supereminentia)* a módján állítják, ahogyan ezek Istenhez tartoznak, kizárólag Istenről állíthatóak. Efféle nevek a legfőbb jó, az első létező, valamint az ezekhez hasonló nevek.

Azt állítom azonban, hogy vannak olyanok az említett nevek között, amelyek bármiféle hiányosság nélkül jelölnek valamilyen tökéletességet. Ez magukra azokra a tökéletességekre vonatkozik, amelyeknek a jelölésére ezeket a neveket bevezették, a jelölés módjának vonatkozásában ugyanis minden név hiányosságot tartalmaz. A név segítségével ugyanis azon a módon fejezzük ki a dolgokat, ahogyan az értelmünkkel fölfogjuk őket. Az értelmünk viszont – minthogy a megismerés során az érzékszervekből indul ki – nem haladja meg azt a módot, amely az érzékelhető dolgokban található meg. Az érzékelhető dolgokban

[4] Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, *Az istennevekről*, IX, 7.

azonban – a formából és anyagból való összetettségük miatt – nem azonos a forma és az, ami rendelkezik ezzel a formával. Ezekben a dolgokban ugyanis található egyszerű forma, ám ez tökéletlen, minthogy nem áll fönn önmagában *(non subsistens)*. Másfelől pedig igaz ugyan az, hogy vannak olyan önmagukban fönnálló dolgok, amelyeknek formája van, ezek azonban nem egyszerűek, hanem konkrétak. Mindazt tehát, amit az értelmünk önmagában fönnálló dologként jelöl, konkrét dologként jelöli. Azt azonban, amit egyszerű dologként jelöl, nem úgy jelöli, mint ami *az, ami*, hanem úgy, mint *ami által* valami más létezik. S ilyeténképpen mindazon nevekben, amelyeket használunk – amennyiben a jelölésük módját *(modus significandi)* tekintjük – tökéletlenség van jelen. Ez a tökéletlenség azonban nem jellemzi Istent, habár a megjelölt dolog valamiféle emelkedett módon mégiscsak hasonló Istenhez. Mindez könnyen belátható a „jóság" és a „jó" nevek vizsgálatával. A „jóság" ugyanis úgy jelöl valamit, hogy az nem áll fönn önmagában, a „jó" ezzel szemben konkrét dologként. S ilyen módon – a jelölés módját tekintve – egyetlen név sem alkalmazható megfelelőképpen Istenre, hanem kizárólag annak a vonatkozásában, amire eredetileg az adott nevet bevezették. Az efféle nevek, ahogyan azt Dionüsziosz tanítja, állíthatók és tagadhatók egyúttal Istenről. A név jelentése alapján állíthatók, a jelölés módja alapján azonban tagadhatók.

Annak a mindennél magasabb kiválóságnak *(supereminentia)* a módját azonban, amely módon az említett tökéletességek megtalálhatók Istenben, az általunk bevezetett nevek segítségével vagy a tagadás módszerével jelölhetjük, mint amikor azt mondjuk, hogy Isten örökkévaló vagy végtelen, vagy Istennek az egyéb dolgokhoz való viszonyából kiindulva, mint amikor az első oknak vagy a legfőbb jónak hívjuk. Nem vagyunk képesek ugyanis annak megragadására, hogy *mi* az Isten, csak annak a megragadására, hogy *mi nem* ő, valamint annak a megragadására, hogy más dolgok miként viszonyulnak hozzá, ahogyan egyébként az a korábban elmondottakból is világos.

31. fejezet
Az isteni tökéletesség, valamint az istennevek sokasága nem áll ellentmondásban az isteni egyszerűséggel

Az elmondottak alapján azt is láthatjuk, hogy az isteni tökéletesség, valamint az istennevek sokasága nem áll ellentmondásban az isteni egyszerűséggel.

Azt állítottuk ugyanis a korábbiakban (lásd a 29. fejezetet), hogy mindazok a tökéletességek, amelyeket a többi dologban találunk, ugyanazon a módon tulajdoníthatóak Istennek, mint ahogyan az okozatokat az ekvivok okokban megtalálhatjuk. Ezek az okozatok virtuálisan vannak jelen az okaikban, ahogyan például a forróság jelen van a Napban. Kizárólag akkor hoz létre ugyanis a cselekvőképessége révén a Nap bármi olyat, ami hasonló hozzá, ha a képessége valamiféleképpen a forróság genuszából származik. A Nap képességét ennélfogva nem pusztán azért nevezzük forrónak, mert meleget hoz létre, hanem azért, mert az a képesség, amelynek a révén ezt megteszi, olyasvalami, ami a formáját tekintve hasonló a forrósághoz. Ugyanazon képesség révén azonban, amellyel forróságot hoz létre, a Napnak számos egyéb hatása is van a Hold alatti világ létezőinek körében, példának okáért a szárazság. S ennélfogva a forróság és a szárazság – amelyek a tűzben különböző minőségek – egy és ugyanazon képesség révén tartoznak a Naphoz. S ugyanígy a dolgok tökéletességeit, amelyek különböző formák révén tartoznak a a többi dologhoz, szükségképpen az Istenben létező egyetlen és önmagával mindig azonos hatóképesség révén tulajdonítjuk Istennek. Ez a hatóképesség azonban nem más, mint Isten lényege, mivel – ahogyan ez a korábbiakban már bebizonyítottuk (lásd a 23. fejezetet) – Istenben nem lehet akcidens. Ennélfogva Istent nem pusztán azért nevezik bölcsnek, mert bölcsességet hoz létre, hanem azért is, mert mi – amennyiben bölcsek vagyunk – valamilyen mértékben imitáljuk Istennek azt a képességét, amelynek segítségével bölccsé tesz bennünket. Másfelől Istent azért nem nevezzük kőnek –

habár Isten létrehozott köveket –, mert a „kő” név alatt a létezés olyan meghatározott módját értjük, amelynek alapján a követ megkülönböztetjük Istentől. A kő azonban – mint létezésének, jóságának és egyéb efféle tulajdonságainak az okát – imitálja Istent, ahogyan a többi teremtmény is ezt teszi.

Hasonló a helyzet az ember megismerőképességének, valamint a cselekvőképességének az esetében. Az értelem ugyanis a sajátos képessége segítségével megismeri mindazt, amit az érzékelés különböző képességek segítségével ragad meg, s még sok más dolgot is. Az értelem pedig minél magasabb, annál inkább képes arra, hogy egyetlen hasonmása alapján megismerjen több dolgot is, míg valamely alacsonyabb értelem csak több hasonmás segítségével képes megismerni sok dolgot. Hasonlóképpen: a királyi hatalmat is az jellemzi, hogy mindazon dolgokra kiterjed, amelyekhez az alá tartozó különböző hatalmak valamilyen rendnek megfelelően kapcsolódnak. Ekképpen rendelkezik Isten – méghozzá egyetlen, egyszerű létezése folytán – mindazon tökéletességekkel, amelyeket – habár sokkal jelentéktelenebb módon – az összes többi dolog is birtokol a különböző alapelvek révén.

Ebből nyilvánvaló annak a szükségszerűsége, hogy Istennek több nevet is adjunk. Mivel kizárólag úgy vagyunk képesek Isten természetes úton történő megismerésére, hogy az okozataiból jutunk el hozzá, szükségszerű, hogy azok a nevek, amelyekkel a tökéletességeit jelöljük, különbözőek legyenek, ahogyan a dolgokban is különböző tökéletességeket találunk. Ha viszont képesek lennénk az isteni lényeg megismerésére olyan módon, ahogyan az létezik, s képesek lennénk olyan nevet adni neki, amely megfelelő a számára, akkor egyetlen névvel fejeznénk ki a lényegét. Ez az ígéret azok számára van fönntartva, akik Istent a lényegénél fogva fogják látni: „ama napon az Úr lesz az egyetlen, és az ő neve lesz az egyetlen” (Zak 14,9).

32. fejezet
Semmit sem állítunk egy és ugyanazon értelemben (univoce) *Istenről és a többi dologról*

A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy semmit sem állítunk egy és ugyanazon értelemben *(univoce)* Istenről és a többi dologról.

Az az okozat, amely nem fogad be olyan formát, ami speciesét tekintve azonos azzal, amelynek révén egy adott cselekvő cselekszik, nem kaphat olyan nevet, amelyet az említett formából azonos értelmű predikáció alapján veszünk. Nem állítjuk ugyanis egy és ugyanazon értelemben azt, hogy „forró” a Napról, valamint arról a hőségről, amely belőle származik. A dolgoknak azok a formái azonban, amelyeket Isten hozott létre, az isteni képesség specieséhez nem érnek föl. Azok a dolgok ugyanis, amelyeket Isten létrehozott, csak felosztott és partikuláris módon fogadják be azt, ami Istenben egyszerű és univerzális módon van jelen. Evidens következésképpen, hogy semmit sem állíthatunk egy és ugyanazon értelemben Istenről és a többi dologról.

Amennyiben továbbá valamely okozat eléri az okának a speciesét, akkor is kizárólag abban az esetben kaphatja meg az adott nevet egy és ugyanazon értelemben, ha befogadja a specifikus formát is a létezés adott módjának megfelelelően. Nem állítjuk ugyanis egy és ugyanazon értelemben azt, hogy „ház”, arról, ami a ház készítőjének az elméjében van jelen, valamint arról, ami az anyagban van, mivel a ház formája különböző módon létezik e kettőben. A többi dolog azonban, még ha teljességgel hasonló formát követnének is, mindazonáltal nem a létezés ugyanazon módja szerint követnék ezeket. Semmi sincs ugyanis Istenben – ahogyan ez a korábbiak alapján nyilvánvaló (lásd a 23. fejezetet) – ami ne lenne magával az isteni létezéssel azonos. A többi dolog esetében azonban ez nincs így. Lehetetlen ennélfogva bármit is egy és ugyanazon értelemben *(univoce)* állítani Istenről és a többi dologról.

Bármit állítunk is egy és ugyanazon értelemben több dologról, az vagy genusz, vagy species, vagy különbség, vagy akcidens, vagy pedig sajátosság. Semmit sem állíthatunk azonban Istenről – ahogyan ez a korábbiak alapján nyilvánvaló (lásd a 23. fejezetet) – mint genuszt vagy mint különbséget. És ekként semmit sem állítunk Istenről mint definíciót vagy mint speciest, mely utóbbi a genuszból és a differenciából áll. S Istennek – ahogyan ezt a korábbiak során már bizonyítottuk (lásd a 23-25. fejezetet) – nincsenek akcidensei sem, s következésképpen semmi sem állítható róla, mint akcidens vagy mint sajátosság, mivel a sajátosság az akcidensek genuszához tartozik. Az marad ennélfogva, hogy semmit sem állítunk egy és ugyanazon értelemben Istenről és a többi dologról.

Az továbbá, amit egy és ugyanazon értelemben állítunk több dologról, legalábbis a fogalma alapján egyszerűbb ezeknél. Semmi sem lehet azonban – sem a valóságban, sem pedig a fogalma alapján – egyszerűbb Istennél. Semmit sem állítunk ennélfogva egy és ugyanazon értelemben Istenről és a többi dologról.

Mindaz továbbá, amit egy és ugyanazon értelemben állítunk több dologról, részesedés révén hozzátartozik azokhoz a dolgokhoz, amelyekről állítjuk őket. A speciesről ugyanis azt állítjuk, hogy részesedik a genuszban, az individuum pedig a speciesben. Semmit sem állítunk azonban Istenről részesedés révén, mivel mindaz, ami részesedik valami másban, ez utóbbi létezésmódjának megfelelően határoztatik meg, s következésképpen részlegesen és nem a tökéletesség valamennyi módjának megfelelően jelenik meg. Szükségszerű ennélfogva, hogy semmit sem állítunk egy és ugyanazon értelemben Istenről és a többi dologról.

Azok közül továbbá, amiket a korábbinak és a későbbinek megfelelően állítunk különböző dolgokról, bizonyos, hogy egyetlen egyet sem állítunk egy és ugyanazon értelemben. A korábbi ugyanis bennefoglaltatik a későbbi definíciójában, ahogyan a szubsztancia is bennefoglaltatik az akcidens definíciójában, mégpedig annak alapján, hogy létező. Ha tehát azt, hogy létező, egy és ugyanazon értelemben állítanánk a szubsztanciáról és az akcidensről, a szubsztancia benne kellene, hogy foglaltassék a létező definíciójában, amennyiben a „létező” szót állítjuk a szubsztanciáról. Ez azonban nyilvánvalóan lehetetlen. Istenről és a többi dologról ugyanis semmit sem állítunk ugyanazon rend szerint, csak a korábbinak és a későbbinek megfelelően. Ám mindent esszenciálisan állítunk Istenről. Istent ugyanis létezőnek nevezzük, mint magát a létezést *(essentia)*, s jónak nevezzük, mint magát a jóságot. A tőle különböző dolgok esetében azonban részesedés révén teszünk állításokat, ahogyan azt állítjuk, hogy Szókratész ember, ám nem azért, mert Szókratész az emberség maga, hanem mert rendelkezik emberséggel. Lehetetlen ennélfogva, hogy bármit is egy és ugyanazon értelemben állítsunk Istenről és a többi dologról.

33. fejezet
Nem minden nevet állítunk Istenről és a teremtményekről teljességgel eltérő értelemben

Abból, amit mondtunk, az is nyilvánvaló, hogy – a véletlen ekvivokáció értelmében – nem mindent állítunk teljességgel eltérő értelemben, amit Istenről és a teremtményekről állítunk.

A véletlen ekvivokáció esetében azokat, amiket eltérő értelemben állítunk, nem kapcsolja össze semmiféle rend vagy referencia, hanem teljességgel esetleges, hogy egy és ugyanazon nevet állítunk különböző dolgokról. A név alkalmazása ezen dolgok egyikére azonban nem jelenti azt, hogy az említett dolgot bármiféle rend kapcsolná a másik dologhoz. Azoknak a neveknek az esetében mindazonáltal nem így áll a dolog, amelyeket Istenről és a teremtményekről állítunk. Az efféle nevek közösségében ugyanis az ok és az okozat rendjét vesszük észre, ahogyan ez nyilvánvaló a korábbiakban elmondottakból (lásd a 32. fejezetet). Nem minden nevet állítunk következésképpen Istenről és a teremtményekről teljességgel eltérő értelemben.

Ahol továbbá tiszta ekvivokáció van, ott nem hasonlítanak egymáshoz a dolgok, s csak a név egysége van jelen. Ahogyan azonban ez a korábbiakból nyilvánvaló (lásd a 29. fejezetet), a dolgok egy bizonyos módon hasonlítanak Istenhez. Az marad ennélfogva, hogy ezeket a neveket nem teljességgel eltérő értelemben állítjuk Istenről.

Abban az esetben továbbá, amikor egy nevet teljességgel eltérő értelemben állítunk több dologról, nem vagyunk képesek arra, hogy az egyiktől a másik ismeretéhez jussunk. A dolgok megismerése ugyanis nem a szavaktól függ, hanem a nevek jelentésétől. Abból azonban, amit más dolgokban találunk, eljutunk az isteni dolgok megismeréséhez, ahogyan ez nyilvánvaló mindabból, amit az eddigiek során elmondtunk. Az efféle neveket ennélfogva nem teljességgel eltérő értelemben állítjuk Istenről és a teremtményekről.

A név ekvivokációja továbbá akadályt képez az érvelés folyamata számára. Ha ennélfogva mindent csak teljességgel eltérő értelemben állítanánk Istenről és a teremtményekről, akkor egyáltalában nem érvelhetnénk a teremtményekből kiindulva Isten mellett. Ennek az ellenkezője azonban nyilvánvaló mindabból, amit a korábbiakban az isteni dolgokról mondtunk.

Az is tény, hogy kizárólag abban az esetben nem hiábavaló az, hogy egy adott nevet valami másról állítunk, ha ennek a névnek a segítségével megértünk valamit a szóbanforgó dologgal kapcsolatban. Ha azonban a neveket teljességgel eltérő értelemben állítjuk Istenről és a teremtményekről, akkor ezeknek a neveknek a segítségével semmit sem értünk meg Istennel kapcsolatban. Ezeknek a neveknek a jelentése ugyanis kizárólag annyiban ismert számunkra, amennyiben a teremtményekről állítjuk őket. Hiábavaló lenne következésképpen azt állítani vagy bizonyítani Istenről, hogy létező, jó vagy valami más ehhez hasonló.

Ha azonban valaki azt állítaná, hogy az efféle nevek segítségével azt ismerjük meg Istenről, hogy mi nem ő, mint például ha azt állítanánk, hogy élő, mivel nem az élettelen dolgok közül való, és más ehhez hasonlók, akkor legalábbis az kellene, hogy legyen a helyzet, hogy az „élő”, amit Istenről és a teremtményekről állítunk, az élettelen mivolt tagadásában megegyezik. Ekként azonban nem állítható tisztán eltérő értelemben Istenről.

34. fejezet
A neveket Istenről és a teremtményekről analogikus értelemben állítjuk

Abból, amit az eddigiek során elmondtunk (lásd a 32. és a 33. fejezeteket) az következik, hogy nem egyazon értelemben, ám nem is eltérő értelemben, hanem analogikus értelemben – azaz valami egyhez való hozzárendelés vagy viszony alapján – állítjuk a neveket Istenről és a teremtményekről.

Ez azonban kétféleképpen történik. Az egyik módon több dolog viszonyul egyvalamihez, ahogyan az egészséghez való viszonya alapján azt állítjuk, hogy az állat egészséges, mint az egészség szubjektuma, a gyógyszer, mint az egészség oka, az eledel mint az egészség megőrzője, a vizelet pedig, mint az egészség jele.

A másik módon abban az értelemben beszélünk analógiáról, hogy két dolog rendjét vagy viszonyát nem valami máshoz, hanem e kettő közül az egyikhez kapcsoljuk, ahogyan azt, hogy „létező”, annak alapján állítjuk a szubsztanciáról és az akcidensről, hogy az akcidens valamilyen viszonyban van a szubsztanciával, s nem annak alapján, hogy a szubsztancia és az akcidens valami harmadik dologhoz viszonyíttatnék.

Azokat a neveket mármost, amelyeket Istenről és más dolgokról állítunk, nem az első módnak megfelelően állítjuk analogikusan, mert ebben az esetben föl kellene tennünk valamit, ami korábban van, mint Isten, hanem a második értelemben.

Az analogikus predikáció második módozata esetében azonban a név alapján tekintett rend, valamint a valóság alapján vett rend időnként ugyanaz, időnként pedig különböző. A név rendje ugyanis a megismerés rendjét követi, mivel a név az értelmi megragadás jele.

Amikor következésképpen úgy találjuk, hogy az, ami előbbrevaló a valóságban, előbbrevaló a megismerésben is, ugyanazt gondoljuk előbbrevalónak a név jelentése és a dolog természete alapján is. A szubsztancia például előbbrevaló az akcidensnél mind a természeténél fogva (amennyiben oka az akcidensnek), mind pedig a megismerés tekintetében (amennyiben az akcidens definíciója magában foglalja a szubsztanciáét). Azt, hogy „létező" ennélfogva előbbrevaló módon állítjuk a szubsztanciáról, mint az akcidensről, méghozzá mind a dolog természete, mind pedig a név jelentése alapján.

Amikor azonban az, ami előbbrevaló a természeténél fogva, a megismerés tekintetében azonban későbbi, akkor az analogikus dolgokban nem ugyanaz a rend a dolog, valamint a név jelentése tekintetében. A gyógyítás képessége például, ami megtalálható minden egészséget adó dologban, a természeténél fogva előbbrevaló annál az egészségnél, ami az állatban van, ahogyan az ok előbbrevaló az okozatánál. Miután azonban ezt a képességet az okozata alapján ismerjük meg, az okozata alapján adunk neki nevet is. S ezért áll úgy a dolog, hogy az egészséget adó előbbrevaló a valóság rendjét tekintve, míg az állatot először a név jelentése alapján nevezzük egészségesnek.

Ennek megfelelően tehát úgy áll a dolog, hogy mivel a többi dologból kiindulva jutunk el Isten megismeréséhez, az a valóság, amely az Istenről és a többi dologról állított nevekben van, mindenekelőtt Istenhez tartozik a létezése módjának megfelelően, a név jelentése azonban csak másodlagosan tarozik Istenhez. S ezért azt állítjuk, hogy az okozatai alapján nevezzük meg Istent.

(Borbély Gábor fordítása)

Aquinói Szent Tamás, *Summa contra gentiles*

Harmadik könyv

51. fejezet
Hogyan látjuk Istent lényegénél fogva?

Minthogy a természetes vágy nem lehet hiábavaló (ilyen lenne ugyanis, ha – ami valamennyi elme természetes vágya – nem juthatna el az isteni szubsztancia megismeréséhez) szükségképpen azt kell állítanunk, hogy Isten szubsztanciája mind az elkülönült szellemi szubsztanciák mind pedig a saját lelkünk számára megpillantható az értelem révén.

Hogy e látásnak miképpen kell végbemennie, az az eddig mondottak alapján kellőképpen világos. A korábbiakban ugyanis megmutattuk,[5] hogy az isteni lényeg az értelem számára nem látható valamilyen teremtett képmás (*species*) segítségével. Szükségszerű tehát, hogy amennyiben az isteni lényeg szemlélhető, értelmünk az isteni lényeg által lássa, oly módon, hogy e látásban az isteni lényeg legyen az, amit látunk, és ami által látunk.

Minthogy azonban az értelem csak akkor érthet meg egy szubsztanciát, ha egy *intelligibilis species* által (ami hasonlít a megértett dologra) aktuális megértéssé válik, némelyek számára lehetetlennek tűnhet, hogy a teremtett értelem az isteni lényegen – mintegy *intelligibilis species*en – keresztül láthassa magát az isteni szubsztanciát, hiszen az isteni lényeg valami önmagában fennálló dolog, és az első részben (26. fejezet) kimutattuk, hogy Isten semminek sem lehet a formája.

Ennek az igazságnak a megértéséhez figyelembe kell tehát venni, hogy egy önmagában fennálló szubsztancia vagy puszta forma, vagy anyag és forma összetétele. Ami anyagból és formából összetett, az nem lehet valami másnak a formája, hiszen a forma ebben már le van szűkítve az adott anyagra, úgyhogy további dolognak nem lehet a formája. Ami azonban csupán formaként áll fenn, az lehet másvalaminek a formája, ha olyan létezéssel bír, amelyben más is részesedhet, miként azt a második részben (68. fejezet) az emberi lélekkel kapcsolatban kimutattuk. Ám ha létezésében más nem részesedhet, semminek sem lehet a formája, így ugyanis saját létezése ugyanúgy meghatározza önmagában, mint ahogyan az anyagi létezőket az anyag. Ahogyan ezt a szubsztanciális vagy természetes létezők körében találjuk, úgy kell figyelembe vennünk a szellemi létezők körében is. Minthogy az értelem teljessége (*perfectio*) az igaz, az az intelligibilis dolog fog csupán formaként viselkedni az értelemmel megragadható dolgok genuszában, ami maga az igazság. Ez pedig egyedül Istent illeti meg. Miután ugyanis az igaz a létezést követi,[6] csupán az a dolog önmaga igazsága, ami önmaga létezése, ez pedig – amint azt a második részben[7] kimutattuk – egyedül Istennek a sajátja. A többi önmagában fennálló intelligibilis dolog nem úgy viselkedik tehát az értelemmel megragadható dolgok genuszában, mint tiszta forma, hanem mint olyasvalami, ami formával rendelkezik valamely alanyban. Ugyanis ezek mindegyike igaz, de egyik sem az igazság, úgy, ahogyan valamennyi létező, de egyik sem a maga a létezés (*ipsum esse*). Világos tehát, hogy az isteni lényeg úgy viszonyul a teremtett értelemhez, mint az az intelligibilis species, amely által az megért – ez pedig egyetlen más, anyagtól elválasztott szubsztancia lényegéről sem nem mondható el. Mégsem lehet azonban egy másik dolog formája a természetes létezés szerint,[8] ebből ugyanis az következne, hogy amikor összekapcsolódik a másikkal, egy természetet alkot vele, ami nem lehetséges, hiszen az isteni lényeg önmagában teljes és tökéletes (*perfecta*) a maga természetes létezésében. Az

---

[5] Lásd 3.49.
[6] Arisztotelész, I α Metaph I. 5; 993b
[7] Lásd 3.15.
[8] Ontológiai értelemben

intelligibilis species azonban, midőn egyesül az értelemmel, nem alkot vele valamilyen természetet, hanem tökéletessé teszi, hogy képes legyen a megértésre. Ez pedig nem ellentétes az isteni tökéletességgel.

Ez a közvetlen istenlátás tehát az, amit a Szentírás jutalomképpen ígér nekünk az 1Kor 13-ban:[9] *Most ugyanis tükör által, homályosan látunk, akkor pedig majd színről színre.* Ezt istentelen dolog testileg értelmezni – oly módon, hogy azt képzeljük: az istenségnek magának is testi értelemben vett arca van, miközben kimutattuk,[10] hogy Istennek nincsen teste. Ám az sem lehetséges, hogy saját testi arcunkkal lássuk meg az Istent, hiszen az a testi látás – amelynek orcánk a székhelye – csak testi dolgokra vonatkozhat. Úgy fogjuk tehát Istent színről színre látni (hiszen közvetlenül fogjuk meglátni őt), mint azt az embert, akit színről színre látunk.

E látás következtében válunk a lehető leginkább hasonlóvá Istenhez, és részesedünk az ő boldogságából. Mert Isten a saját szubsztanciáján keresztül ismeri meg önnön szubsztanciáját, s ebben áll az ő boldogsága. Ezért mondja az 1Jn 3: *Amikor meg fog jelenni, hasonlók leszünk hozzá, és látni fogjuk őt, amint van.* Lukács 22. fejezetében pedig azt mondja az Úr, *Én is úgy adom nektek ezt az asztalt, ahogyan az én Atyám adta nekem, hogy egyetek és igyatok asztalomnál az én országomban.*[11] Ezt pedig nem érthetjük úgy, hogy testi ételről és testi italról beszél, hanem arra az ételre kell gondolnunk, amit a Bölcsesség asztaláról eszünk. Erről a Bölcsességről mondja a Péld 9(,5), hogy *egyetek a kenyeremből, igyatok a borból, amelyet nektek kevertem*. Isten asztalánál tehát azok esznek és isznak, akik ugyanazt a boldogságot élvezik, amely által Isten boldog, mert azon a módon látják őt, ahogyan ő maga látja magát.

52. fejezet
Egyetlen teremtett szubsztancia sem képes saját erejéből eljutni az isteni lényeg látására

Nem lehetséges, hogy az istenlátás e fajtájához bármely teremtmény a maga erejéből eljusson. Egy alacsonyabb természet ugyanis nem képes szert tenni arra, ami egy magasabb természet sajátja, hacsak nem az ezt birtokló magasabb természet cselekvése révén. Miként a víz is csak a tűz cselekvése révén melegedhet fel. Istennek az isteni lényegen keresztül történő látása azonban az isteni természet sajátja, bármely cselekvőnek sajátja ugyanis, hogy a saját formája által tevékenykedjen. Egyetelen szellemi szubsztancia sem láthatja tehát Istent az isteni szubsztancia által, hacsak nem az isteni tevékenység révén.

Továbbá: Valaminek a formája nem lehet egy másik dolog formájává, hacsak az előbbi elő nem idézi ezt. Egy cselekvő ugyanis önmagához hasonlót hoz létre, amennyiben a saját formáját közli másvalamivel. Ám Isten szubsztanciája nem látható, hacsak nem maga az isteni lényeg az értelem formája, amelynek a révén megért, miként azt (az előző fejezetben) bebizonyítottuk. Lehetetlen tehát, hogy bármely teremtett szubsztancia eljusson e látásra, hacsak nem az isteni cselekvés által.

S ismét: Ha két olyan dolognak kell összekapcsolódnia, amelyek közül az egyik formai, a másik anyagi természetű, akkor ezt az összekapcsolódást a formai, és nem az anyagi mozzanat cselekvése kell, hogy véghezvigye. Ugyanis a forma a cselekvés, az anyag az elszenvedés elve. Ahhoz azonban, hogy egy teremtett értelem meglássa Isten szubsztanciáját, magának az isteni lényegnek kell intelligibilis forma gyanánt az értelemhez kapcsolódnia, miként azt bizonyítottuk (lásd az imént). Nem lehetséges tehát, hogy bármely teremtett értelem eljusson e látásra, hacsak nem az isteni cselekvés által.

---

[9] 12-ben?

[10] Lásd 1.27.

[11] Egyik használatban lévő fordítás sem a Tamás által adott szöveget követi, ezért a Lukács Evangéliumból vett sorokat a saját fordításomban idézem.

S hasonlóképpen: *Ami önmaga által van, az oka annak, ami másvalami által van.*[12] Ám az isteni értelem önmaga által látja az isteni szubsztanciát, hiszen az isteni értelem maga az isteni lényeg, amely által az isteni szubsztancia látható, miként azt az első részben igazoltuk.[13] A teremtett értelem ellenben az isteni lényegen mint valami tőle különböző dolgon keresztül látja az isteni szubsztanciát. Ez a fajta látás tehát csak az isteni cselekvés által juthat a teremtett értelem osztályrészéül.

Továbbá: Ami meghaladja egy természet korlátait, az csak másvalaminek a cselekvése révén juthat számára osztályrészül, miként a víz sem törekszik felfelé, ha valami más nem mozgatja. Isten szubsztanciájának látása azonban valamennyi teremtett természet korlátait meghaladja, hiszen bármely szellemi természetre az jellemző, hogy saját szubsztanciájának megfelelően ismer meg, az isteni szubsztancia azonban ily módon nem megismerhető, miként azt a korábbiakban megmutattuk.[14] Nem lehetséges tehát, hogy bármely teremtett értelem eljusson az isteni szubasztancia látására, hacsak nem az Isten cselekvés által, ő ugyanis minden teremtményt felülmúl.

Ezért halljuk a Róm 6(,23)-ban, hogy *az Isten kegyelme az örök élet.* Megmutattuk ugyanis,[15] hogy az ember boldogsága, – ezt nevezik örök életnek –, Isten látásában áll. Erre pedig csak, mint halljuk, egyedül az Isten kegyelmével juthatunk el, mivel e látás a teremtmény valamennyi képességét felülmúlja, s csak Isten ajándékaként juthatunk el hozzá. Azokat a dolgokat pedig, amelyek így jutnak a teremtmény osztályrészéül, Isten kegyelmeinek tartjuk. S a Jn 14(,21)-ben azt mondja az Úr: *Én pedig kinyilatkoztatom majd magam neki.*

53. fejezet

A teremtett értelem az isteni világosság valamilyen befolyására (influentia) *szorul ahhoz, hogy lényegénél fogva láthassa az Istent*

Ahhoz, hogy ily nemes látásra tegyen szert, egyfajta beléje áramló (*influentia*) isteni jóságnak kell felemelnie a teremtett értelmet. Nem lehetséges ugyanis, hogy egy dolog saját formája valami másnak a formája legyen, ha ez utóbbi nem részesedik annak a dolognak a hasonlatosságában, amelynek ez a saját formája. Miként a fény sem válik egy test aktusává, ha nem kap némi részt a fényt áteresztő közeg (*diaphanum*) természetéből. Ám az isteni lényeg az isteni értelemhez tartozó intelligibilis forma, amely az isteni értelemmel áll arányban, mert e három Istenben egy: az értelem, a megértés eszköze, és a megértés tárgya. Maga a lényeg tehát csak oly módon lehet egy teremtett értelem intelligibilis formája, hogy a teremtett értelem valamilyen isteni hasonlóságban részesedik. Ez az isteni hasonlóságban való részesedés szükséges tehát ahhoz, hogy láthassa az Isten szubsztanciáját.

S ismét: Semmi sem vesz fel egy magasabb formát, ha valamilyen diszpozíció nem emeli fel e forma befogadásának képességére. A saját aktus ugyanis a saját potenciában realizálódik. Ám az isteni lényeg minden teremtett értelemnél magasabb forma. Ahhoz tehát, hogy az isteni lényeg intelligibilis speciesszé váljon egy teremtett értelem számára (amire szükség van ahhoz, hogy láthassa az isteni szubsztanciát) a teremtett értelmet egy magasabb diszpozíciónak kell felemelnie idáig.

Továbbá: Ha két dolog először külön áll, s csak utóbb egyesülnek, ennek oly módon kell végbemennie, hogy vagy mind a kettő megváltozik, vagy csak az egyik. Mármost ha feltesszük, hogy egy teremtett értelem, amely eddig nem látta Isten szubsztanciáját, most

---

[12] Arisztotelész, VIII. Phys, v. 7, 257a
[13] Vö. 1.45.
[14] Vö. 3.49.
[15] Vö. 3.50.

elkezdi látni, akkor az isteni lényegnek, amely eddig nem kapcsolódott hozzá, most intelligibilis speciesként kell vele összekapcsolódnia a korábbiak értelmében (51. fejezet). Az isteni szubsztancia azonban, amint azt korábban megmutattuk (I. könyv 13. fejezet) nem mozoghat. Következésképpen ennek az egyesülésnek a teremtett értelemben végbement változással kell elkezdődnie. Ám e változás csak oly módon lehetséges, hogy a teremtett értelem valamilyen új diszpozícióra tesz szert. – Akkor is ugyanerre az eredményre jutunk, ha megengedjük, hogy valamely teremtett értelem teremtésének pillanatától fogva birtokában van ennek a fajta látásnak. Mert ha e látás meghaladja a teremtett értelem képességét (miként azt bebizonyítottuk (52. fejezet)), akkor bármely teremtett értelemről elgondolható, hogy megáll a saját természetének megfelelő fajban anélkül, hogy látná az Isten szubsztanciáját. Ezért akár kezdettől fogva, akár később kezdi el látni az Istent, szükséges, hogy a saját természetéhez valami többlet járuljon (*superaddi*).

S hasonlóképpen: Semmi sem emelkedhet egy magasabb tevékenységi fokra, ha az hatóképessége (*virtus*) nem kap megerősítést. Valaminek a hatóképessége azonban kétféleképpen erősíthető meg. Először is úgy, hogy egyszerűen fokozzuk e hatóképességet, mint amikor egy meleg testnek oly módon emelkedik az aktív hatóképessége a hőmérséklet fokozása által, hogy erőteljesebb hatást tud kiváltani az adott speciesen belül. A másik módja az, hogy egy új formát adunk hozzá, mint amikor egy átlátszó közeg hatóképessége odáig erősödik, hogy képes világítani, mert újonnan befogadja a fény formáját, és így aktuálisan vilgossá válik. A hatóképesség ez utóbbi gyarapodása szükséges ahhoz, hogy valami egy másik species működésére tegyen szert. Amint az az elmondottak alapján világos (vö. 50. fejezet), a teremtett értelem természetes hatóképessége nem elegendő ahhoz, hogy láthassa az isteni szubsztanciát. Arra van tehát szükség, hogy a benne lévő képesség odáig gyarapodjon, hogy eljusson erre látásra. De nem elegendő a természetes hatóképesség fokozása révén végbement gyarapodás, mert ennek a látásnak, valamint a teremtett értelem látásának nem azonos a definíciója, ami a látás tárgyainak távolságából is kiderül. Oly módon kell tehát gyarapodnia a megismerőképességnek (*virtus intellectiva*), hogy egy új diszpozícióra tesz szert.

Minthogy azonban az értelemmel megragadható létezők (*intelligibilis*) megismerésére az érzékekkel megragadhatók (*sensibilia*) felől jutunk el, az érzéki **(285)** megismeréssel kapcsolatos neveket átvisszük az értelmi megismerés területére is – különösen azokat a neveket, amelyek a látáshoz tartoznak, ez ugyanis nemesebb és szellemibb természetű a többi érzék között, és ennélfogva közelebb áll az értelemhez. Ezért nevezzük magát az értelmi megismerést is *látásnak*. S minthogy a testi látás csupán a fény által válik befejezetté, azok a dolgok, amelyek az értelmi megismerést teszik teljessé (*perficiunt*), a „fény" nevet kapják. Ezért hasonlítja Arisztotelész is a *Lélek* III. könyvében (5.1., 430a) a cselekvő értelmet a fényhez, azon az alapon, hogy a cselekvő értelem ugyanúgy tesz aktuálisan megérthetővé, mint ahogyan a fény tesz valami módon aktuálisan láthatóvá. Az a diszpozíció tehát, amely a teremtett értelmet az isteni szubsztancia értelmi szemléletének magasságába emeli fel, helyesen nevezhető a *dicsőség fényének* – nem azért mert aktuálisan intelligibilissé tesz, miként a cselekvő értelem fénye, hanem mert az értelmet ruházza fel erővel ahoz, hogy aktuálisan megértsen.

Nos, ez az a világosság, amelyről a zsoltárban beszélnek (35,10): *A te világosságodban látjuk majd a világosságot* – tudniillik az isteni szubsztancia világosságát. A Jel 22(,5 vö. 21,23) pedig azt mondja: Az Izaiás 60(,19)-ben pedig az áll: Minthogy pedig Isten számára ugyanaz a létezés (*esse*), mint a megértés, s ő mindenek számára a megismerés oka, ugyanez magyarázza azt is, hogy a Jn 1(,9)-ben világosságnak nevezik, az 1Jn 1(,5) szerint pedig *Az Isten világosság,* a zsoltárban pedig (103,2): S ezért írja le a Szentírás Istent csakúgy, mint az angyalokat a tűz képeivel a tűz fényessége miatt.

59. fejezet
Miképpen látnak mindent azok, akik az isteni szubsztanciát látják?

Minthogy pedig – miként az az elmondottakból kiderül (50. fejezet) – bármely szellemi szubsztancia végső célja az isteni szubsztancia szemlélése, miután azonban a végső célját elérete, a természetes törekvés (*appetitus*) mindenben nyugalomba kerül, ezért az isteni szubsztanciát szemlélő szellemi szubsztancia természetes törekvésének egészen nyugalomba kell kerülnie. Ám az értelem természetes törekvése arra irányul, hogy megismerje a nemét, a faját, a hatóképességeit (*virtus*) mindennek, s megismerje a világegyetem rendjét, miként azt az mindezzel kapcsolatban külön-külön végzett emberi kutatás is bizonyítja. Bárki megismeri tehát ezeket, aki látja az isteni szubsztanciát.

Továbbá: Az értelem és az érzékelés – miként az a *Lélek* III. könyvéből kiderül (iv. 5, 429a) –különböznek egymástól annyiban, hogy az érzékeket az érzékelés erősebb tárgyai tönkreteszik vagy annyira meggyengítik, hogy később a gyengébb érzéki ingereket (*minora sensibilia*) sem képes befogadni, míg az értelem, minthogy a tárgya nem teszi tönkre, nem is akadályozza, hanem éppen tökéletessé teszi, egy magasabb intelligibilis tárgy megismerése után nem kevésbé, hanem még inkább lesz képes megismerni más intelligibilis tárgyakat. Márpedig az intelligibilis dolgok nemében a legmagasabb az isteni szubsztancia. Az az értelem tehát, amely az isteni világosság révén felemelkedik Isten szubsztanciájának a szemléletére, e fény által tökéletesebbé válva még sokkal inkább lesz képes megérteni minden mást, ami a világban található.

Még tovább menve: Az intelligibilis létezők köre nem szűkebb, sőt talán még szélesebb is, mint a természetes létezőké (*esse naturale*), az értelem pedig mindannak a megértésére született, ami a világban található, s olyasmiket megért is, amik nem rendelkeznek természetes léttel, mint például a negációk és a privációk. Mindaz szükséges tehát az intelligibilis létezés tökéletességéhez, amit a természetes létezés megkövetel, sőt még ennél több is. Az intelligibilis létezés ugyanis akkor éri el a tökéletességét (*perfectio*), amikor az értelem elérte a végső célját, amint a természetes létezés teljessége pedig abban áll, hogy maguk a dolgok létrejönnek (*in ipsa rerum institutione*). Isten tehát mindazt, amit a világegyetem tökéletességére létrehozott, megmutatja az őt szemlélő értelemnek.

S ugyanígy: Jóllehet azok közül, akik Istent látják, az egyik tökéletesebben látja, mint a másik, amint azt (az előző fejezetben) megmutattuk, ki-ki olyan tökéletességgel látja, ami betölti az ő természetes befogadóképességét, sőt e látás, amint azt megmutattuk (52. fejezet), minden természetes befogadóképességet meghalad. Szükséges tehát, hogy bárki, aki látja az isteni szubsztanciát, magában az isteni szubsztanciában mindazt megismerje, amire kiterjed az ő természetes befogadóképessége. Márpedig bármely értelem természetes befogadóképessége kiterjed a dolgok valamennyi nemének, fajának és rendjének a megismerésére. Ezeket tehát ki-ki meg fogja ismerni, azok közül, akik látják az isteni szubsztanciát.

S az Úr ezért válaszol így a Kiv 33(,10)-ben Mózesnek, aki azt kéri, hogy hadd láthassa az isteni szubsztanciát: *Minden jót megmutatok neked.* Gergely pedig ezt mondja (iv. *Beszélg.* 33. fejezet): *Mit ne ismernének azok, akik mindenek ismerőjét ismerik?*

Ha az eddig elmondottakat alaposan megfontoljuk, kiderül, hogy azok, akik az isteni szubsztanciát látják, bizonyos értelemben mindent látnak, más értelemben nem látnak mindent. Ha ugyanis a „minden” kifejezésen azokat a dolgokat értjük, amelyek a világegyetem tökéletességéhez tartoznak, az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy akik az isteni szubsztanciát látják, mindent látnak (miként azt az imént alkalmazott érvek bizonyítják). Minthogy az értelem bizonyos értelemben minden (*Lélek* III. v. 1, 430a), mindaz, ami a világegyezetem tökéletességéhez tartozik, hozzátartozik **(291)** az intelligibilis létező (*esse intelligibile*) tökéletességéhez is. Ezért Ágoston szerint – *A teremtés könyvének szó szerinti magyarázatá*ban (ii.8) – mindaz, ami létrejött az Isten Igéje által, hogy fennálljon

a saját természetében, az angyali értelemben is létrejött, hogy az angyalok megértésének a tárgya legyen. A természetes létezés tökéletességéhez az egyes fajokba sorolható természetek, továbbá ezek sajátosságai és erői tartoznak, a természet törekvése ugyanis (*intentio naturae*) az egyes fajok természetére irányul, hiszen az individuumok a fajért vannak. A szellemi szubsztancia tökéletességéhez tehát hozzátartozik, hogy megismerje valamennyi faj természetét, erőit és sajátos járulékait. Következésképpen erre az ismeretre az isteni lényeg szemlélete révén szert is tesz végső boldogságának állapotában. Márpedig az egyes fajokhoz tartozó természetek ismeretén keresztül az Istent szemlélő értelem azokat az individuumokat is megismeri, amelyek az adott fajban léteznek, miként az abból is látható, amit korábban (I. könyv 69. és II. köny 96. skk. fejezetek) az Isten és az angyalok természetéről mondtunk.

Ha azonban a „minden" kifejezésen mindazt értjük, amit Isten saját lényegének szemléletén keresztül ismer, egyetlen teremtett értelem sem ismer meg mindent az Isten szubsztanciájában, miként azt az imént bizonyítottuk (56. fejezet).

Mindez sokféle vonatkozásban vizsgálható. Először is annak tekintetében, amit Isten képes ugyan létrehozni, de sohasem hozott és sohasem fog létrehozni. Mindezeket csak akkor lehetne megismerni, ha megragadnánk (*comprehendere*) a benne lévő hatóerőt (*virtus*), ami – miként azt korábban igazoltuk (55. fejezet) – egyetlen teremtett értelem számára sem lehetséges. Ezért olvassuk a Jób 11-ben (7. skk. versek): *Talán megragadod* (comprehendere) *az Isten nyomadokait, és a tökéletességig föltalálod a Mindenhatót? Magasb ő az égnél, s mit fogsz cselekedni? Mélyebb a pokolnál, s honnan ismered meg? Mértéke hosszabb a földnél, és szélesebb a tengernél.* Nem abban az értelemben mondják ezt, mintha Isten a mennyiségi dimenziók tekintetében lenne nagy, hanem mert ereje nem korlátozódik a nagynak látszó dolgokra úgy, hogy ne tudna még nagyobbakat teremteni.

Másodszor a megteremtett dolgok okai (*ratio*) tekintetében: ezeket nem képes mind megismerni a teremtett értelem, ha értelmével nem fogja át az isteni jóságot. Valamennyi dolog oka attól a végső céltól függ, amelyet az alkotó el kíván érni. Mindannak azonban, amiket Isten alkotott, az isteni jóság a végső célja. A létrehozott dolgok oka tehát az, hogy az isteni jóság szétáradjon a dolgokban. Következésképpen valaki csak akkor ismerhetné meg a teremtett dolgok teljes értelmét, ha ismerné mindazt a jót, ami az isteni bölcsesség rendelése szerint a teremtett dolgokból fakadhat. Ez pedig annyit jelentene, hogy értelmével átfogja az isteni jóságot és az isteni bölcsességet, amire egyetlen teremtett értelem sem képes. Ezért áll a Préd VIII(,17-ben): *Megértettem, hogy az ember nem találhatja meg Isten minden cselekedetének az okát.*

Harmadszor azoknak a dolgoknak a tekintetében, amelyek egyedül Isten akaratától függenek, mint az eleve elrendelés, a kiválasztás, a megisgazulás, s más effélék, amik a teremtmény megszentelésével állnak kapcsolatban. Ezért áll az 1Kor 2(,11)-ben: *Senki sem tudja, hogy mi van az emberben, csak az emberi lélek, amely benne lakik. Igy azt sem ismeri senki, ami az Istenben van, csak az Isten Lelke.*

64. fejezet
Isten gondviselésével kormányozza a mindenséget

Azok alapján, amit idáig elmondtunk, kellőképpen világos, hogy Isten minden dolgok célja, amiből az a további következtetés is levonható, hogy gondviselésével ő maga kormányozza és igazgatja a mindenséget.

Valahányszor bizonyos dolgok valamilyen célra irányulnak, minden annak a rendelkezése alá van vetve, akihez e cél elsősorban tartozik. Miként ez a hadseregben is látható, hiszen a sereg valamennyi része, valamint a részek tevékenysége a vezér javához van rendelve mint végső célhoz – ami nem más, mint a győzelem –, s ezért a hadvezér feladata az egész hadsereg irányítása. S hasonlóképpen az a mesterség, amely célnak minősül, parancsol

és törvényt szab annak, amelyik a célhoz vezető dolgokkal foglalkozik, miként a politika a hadtudománynak, a hadtudomány a lovaglás mesterségének, vagy a kormányos a hajóács mesterségének. Minthogy tehát – miként azt (a 17. és 18. fejezetben) megmutattuk – mindenek az isteni jósághoz vannak céljuk gyanánt hozzárendelve, Isten kell, hogy valamennyi dolog kormányzója legyen, hiszen elsősorban hozzá tartozik e jóság, amelyet szubsztanciálisan birtokol, megismer és szeret.

Továbbá: Ha valaki egy cél érdekében alkot valamit, akkor a cél elérése végett használja a dolgot. Korábban azonban (a II. könyv 15. fejezetében) bebizonyítottuk, hogy minden, ami bármilyen módon léttel rendelkezik, Isten okozata (*effectus*), s Isten mindent annak a célnak az érdekében alkot, ami ő maga (III. könyv 17. fejezet). Ő maga használ tehát mindent, oly módon, hogy a cél felé irányítja őket. Ez pedig nem más, mint kormányzás. Következésképpen Isten minden dolognak kormányzója a gondviselése révén.

S ismét: Megmutattuk (a II. könyv 13. fejezetében), hogy Isten az első, mozdulatlan mozgató. Ám az első mozgató nem kevésbé mozgat, mint a másodlagos mozgatók, hanem még sokkal inkább, hiszen nélküle nem mozgat a többi. Márpedig mindazt, amit mozgatnak, cél érdekében mozgatják, amint azt a korábbiakban (a 2. fejezetben) igazoltuk. Következésképpen Isten mindent a maga céljai érdekében mozgat, mégpedig értelem révén. Korábban megmutattuk ugyanis (a II. könyv 23. és 24. fejezeteiben), hogy nem természeti szükségszerűség alapján cselekszik, hanem értelem és akarat által. Márpedig gondviseléssel igazgatni (*regere*) és kormányozni nem egyéb, mint értelmesen mozgatni bizonyos dolgokat egy cél felé. Következésképpen Isten gondviselésével kormányoz és igazgat mindent, ami a cél felé mozog, akár testileg mozgatják, akár szellemileg (*spiritualiter*), mint ahogyan a vágyakozóról mondják, hogy a vágy tárgya.

S ugyanígy: Annak alapján, hogy a természeti testek között mindig – vagy az esetek többségében – az történik, ami jobb, s akkor sem történne másként, ha mesterség alapján mennének végbe a dolgok, bebizonyítottuk (a 2–3. fejezetben), hogy a természeti testek is cél felé mozognak, s cél érdekében tevékenykednek, jóllehet a célt nem ismerik. Ám az lehetetlen, hogy olyasmik, amik nem ismeri a célt, cél érdekében tevékenykedjenek, és rendben el is érjék a célt, hacsak nem olyasmi mozgatja őket, ami rendelkezik a cél ismeretével, miként a nyílvesszőt is az íjász irányítja a céltáblába. A természet teljes tevékenysége számára valamilyen ismeretnek kell tehát irányt szabnia, ez pedig – közvetve vagy közvetlenül – Istenre megy vissza. Minden alacsonyabb művészetnek a magasabbtól kell ugyanis az alapelveit megkapnia, miként az világos a cselekvő és a spekulatív tudományok esetében. Isten kormányozza tehát a világot gondviselésével.

Továbbá: Azok, amik természetük szerint különböznek, csak akkor illeszkednek egyetlen rendbe, ha egy rend teremtő gyűjti egybe őket. A világegyetemben azonban különböző, és egymással ellentétes természetű dolgok vannak, amelyek mégis mindnyájan egyetlen rendbe illeszkednek, hiszen bizonyos dolgok mások cselekedeteire következnek, bizonyos dolgokat mások segítenek, vagy akár mások indítanak működésre. Szükséges tehát, hogy mindeneknek létezzen egyetlen rendezője és kormányzója.

Továbbá: Az égitestek körül látható mozgások szabálya *(ratio)* nem adható meg természeti szükségszerűség alapján, mivel egyesek több, és egészen más fajta mozgással rendelkeznek, mint mások. Szükséges tehát, hogy ezeket a mozgásokat – s következésképpen valamennyi alacsonyabb mozgást és működést is, amelyet ezek a mozgások irányítanak – valamiféle gondviselés rendezze össze.

S ugyanígy: Minél közelebb áll valami egy okhoz, annál nagyobb mértékben részesül a hatásából. Ha tehát valami annál tökéletesebben részesedik valamiben, minél közelebb áll valamely dologhoz, akkor ez annak a jele, hogy e dolog az oka annak, amiben ez különböző mértékben részesedik, például ha bizonyos dolgok annál melegebbek, minél közelebb állnak a tűzhöz, akkor ez annak a jele, hogy a tűz a meleg oka. Azt találjuk azonban, hogy a dolgok

annál rendezettebbek, minél közelebb állnak Istenhez. Az alacsonyabb testek között ugyanis – amelyek természetük hasonlóságát tekintve a legtávolabb állnak Istentől – azt találjuk, hogy olykor eltérnek a természet rendes menetétől, miként az a szörnyszülöttek és más véletlenszerű jelenségek esetében látható. Ez sohasem fordul elő az égitestek között, holott valamiféleképpen ezek is ki vannak téve a változásnak, és sohasem fordul elő az elkülönített, értelemmel rendelkező szubsztanciák között. Nyilvánvaló pedig, hogy Isten a dolgok egész rendjének az oka. Gondviselése révén ő maga kormányozza tehát az egész mindenséget.

S még tovább: Isten – miként azt korábban (a II. könyv 23. és 24. fejezetében) bizonyítottuk – nem természeti szükségszerűség alapján, hanem értelme és akarata révén hozott létre mindent. Az ő értelmének és akaratának azonban nem lehetett egyéb végső célja, mint jósága, tudniillik, hogy jóságát a dolgokkal megossza, miként az a korábbiakban kiderült. Ám a dolgok Isten jóságából a hasonlóság módján részesednek, amennyiben jók maguk is. Ami pedig a leginkább jó a teremtett dolgok között, az az egyetemes rend jósága, ami legnagyobb mértékben tökéletes, amint azt a Filozófus mondja (*Metaph.* 12, 52. szövegkommentár), akivel a Szentírás is egyetért, amikor azt mondja: *És láta Isten mindent, amit alkotott vala, és igen jók valának* (Ter 1,31) – miközben az egyes művekről egyszerűen csak annyit mondott, hogy *jók.* Az általa teremtett dolgok rendjének jósága volt Isten akaratának elsődleges tárgya és elsődleges szándéka. A dolgok kormányzása azonban nem egyéb, mint rendet szabni nekik. Maga Isten kormányoz tehát mindeneket értelmével és az akaratával.

Továbbá: Mindaz, aki valamilyen célra törekszik, alaposabban törődik azzal, ami közelebb áll a végső célhoz, mert ez a többinek is a célja. Az isteni akarat végső célja azonban saját jósága, melyhez e teremtett dolgok között az egész világegyetem rendjének jósága áll a legközelebb, hiszen célja gyanánt erre irányul az egyes dologok valamennyi partikuláris java, miként a kevésbé tökéletes is arra irányul, ami tökéletesebb; ezért azt találjuk, hogy bármely egyes rész a hozzá tartozó egészért létezik. Amivel tehát Isten a teremtett dolgok között leginkább törődik, az nem más, mint a világegyetem rendje. Ő kormányozza tehát.

S hasonlóképpen: Bármely teremtett létező a saját tevékenységén (*operatio*) keresztül éri el a maga végső tökéletességét, hiszen a dolog végső célja és tökéletessége vagy maga a tevékenység, vagy pedig a tevékenység terminusa vagy eredménye. Az a forma pedig, amely által a dolog létezik, az első tökéletesség, miként az a *Lélekről* második könyvéből kiderül (4. szövegkommentár). Ám a teremtett dolgok rendje – a természetek különbségeivel és fokozataival együtt, az isteni bölcsességből származik, miként azt (a II. könyv 24. fejezetében) megmutattuk. Tőle származik tehát annak a tevékenységnek a rendje is, mely által a teremtett dolgok egyre jobban megközelítik a végső célt. Ám bizonyos dolgok cselekedeteit egy célra irányítani, nem más, mint kormányozni őket. Isten tehát gondviselő bölcsessége által kormányzást és igazgatást gyakorol a dolgok felett.

Ezért vallja az Írás Istent úrnak és királynak, ahogyan e kijelentés mondja: *Úr, ő az Isten* (Zsolt 99,3), valamint: *az egész föld királya az Isten* (Zsolt 46,8). A király és az úr dolga ugyanis az alattvalók irányítása és kormányzása, ezért a Szentírás a dolgok szokásos menetét is isteni parancsnak tulajdonítja: *Ki parancsol a napnak, és föl nem kel; és a csillagokat, mintegy pecsét alá berekeszti* (Jób 9,7) és: *Parancsot adott, s ez el nem múlik* (Zsolt 148,6).

S ez megcáfolja a hajdani természetfilozófusok tévedését, akik azt állították, hogy minden anyagi szükségszerűségéből ered, amiből az következett, hogy minden véletlenszerűen megy végbe, s nem a gondviselés rendje alapján.

65. fejezet
Isten tartja (conservare) *a dolgokat a létben*

Abból, hogy Isten a maga gondviselésével irányítja a dolgokat, következik, hogy létben tartja *(conservare)* őket.

A dolgok kormányzásához ugyanis hozzátartozik mindaz, ami ahhoz szükséges, hogy elérjék a céljukat. Az alapján mondjuk ugyanis, hogy valamit irányítanak vagy kormányoznak, hogy egy célra rendeltetnek. Ám az Isten által szem előtt tartott végső célhoz – tudniillik az isteni jósághoz – nemcsak a tevékenységük által rendeltetnek a dolgok, hanem az által is, hogy vannak, hiszen annyiban hordozzák az isteni jóság hasonlóságát (ami, mint azt korábbiakban (a 19. és a 20. fejezetben) megmutattuk) minden dolog célja, amennyiben vannak. Az isteni gondviselésnek része tehát, hogy a dolgok megőrződjenek a létükben.

Hasonlóképpen: Ugyanaz kell hogy legyen egy dolog, és a dolog fennmaradásának *(conservatio)* az oka, egy dolog fennmaradása ugyanis nem más, mint az, hogy folytatódik a létezése. Korábban azonban (a II. könyv 23. és 24. fejezeteiben) megmutattuk, hogy Isten értelme és akarata révén valamennyi dolog létezésének az oka. Következésképpen értelme és akarata révén tart meg minden dolgot a maga létezésében.

Hasonlóképpen: Egyetlen meghatározott (*particulare*) univok ágens sem lehet abszolút értelemben *(simpliciter)* oka a fajnak, mint ahogyan *ez az adott* ember sem lehet oka az emberi fajnak, mert ebben az esetben valamennyi embernek, s következésképpen saját magának is az oka volna, ami lehetetlen. *Ez és ez* az ember a szó szoros értelmében *ennek meg ennek* az embernek az oka. *Ez és ez* az ember azonban azáltal van, hogy az emberi természet *ebben és ebben* az anyagban létezik, ami az egyediség princípiuma. *Ez és ez* az ember tehát csak annyiban oka az embernek, amennyiben oka annak, hogy az ember formája megvalósuljon *ebben és ebben* az anyagban. Ez pedig annyit jelent, hogy az adott ember keletkezésének (*generatio*) az oka. Világos tehát sem *ez az adott* az ember, sem bármely másik univok ok a természetben nem egyéb, mint pusztán a keletkezés oka ennek vagy annak a dolognak az esetében. Márpedig kell, hogy magának az emberi fajnak is létezzen egy önmaga általi cselekvő oka (*per se causa agens*), amit világosan megmutat az ember felépítése és részeinek elrendezése, ez ugyanis mindenkiben ugyanolyan, hacsak valami járulékosan (*per accidens*) meg nem akadályozza. S ugyanez a gondolatmenet érvényes a természeti létezők valamennyi más fajára nézve is. Ez az ok pedig közvetve vagy közvetlenül Isten, (a II. könyv 6. fejezetében) igazoltuk ugyanis, hogy ő valamennyi dolog legelső oka. Istennek tehát ugyanúgy kell viszonyulnia a fajok fennmaradásához *(conservatio)*, mint ahogyan egy meghatározott nemző viszonyul a természetben annak a keletkezéséhez, aminek ő az önmaga általi oka. A keletkezés ugyanis megszűnik a nemző tevékenységének megszűntével. Következésképpen a fajok is megszűnnének, ha megszűnne az isteni tevékenység. Következésképpen ő tartja meg a dolgokat a létben saját tevékenysége által.

Továbbá: Ha egy fennálló dolog járulékosan mozog is (*alicui existenti accidit motus*), a mozgás nem tartozik hozzá a dolog létezéséhez. Egy testi létező azonban csak annyiban lehet az oka valaminek, amennyiben mozog, hiszen valamennyi test mozgás által cselekszik, miként azt Arisztotelész bizonyítja (a *Fizika* I. könyvében a 35. skk szövegkommentárokban). Egyetlen test sem oka tehát egy dolog létezésének, amennyiben az létezése létezik (*inquantum est esse*), hanem csupán annak az oka, hogy elmozdul a létezés felé (*moveri ad esse*), ami nem más, mint hogy létrejön. Bármely dolog létezése ugyanis részesedéssel kapott létezés (*esse participatum*), hiszen Istenen kívül semmi sem önmaga létezése, miként azt a korábbiakan (az I. könyv 22. fejezetében) igazoltuk, s ezért szükséges, hogy Isten – aki önmaga létezése – maga legyen minden létezés első és önmaga általi oka. Az isteni tevékenység (*operatio divina*) tehát úgy viszonyul a dolgok létezéséhez, ahogyanan a mozgató test mozgása viszonyul a létrehozott vagy mozgatott dolgok létrejövéséhez vagy mozgásához. Lehetetlen ugyanis, hogy valaminek a létrejötte vagy mozgása fennmaradjon a mozgató mozgásának megszüntével. Következésképpen lehetetlen, hogy bárminek is fennmaradjon a léte, hancsak nem az isteni tevékenység révén.

S még tovább menve: Ahogyan a mesterséges munka előfeltételezi a természet munkáját, úgy a természet munkája is előfeltételezi a teremtő Isten munkáját, hiszen a mestereségesen előállított dolgok anyaga a természetből ered, a természeti dolgok anyaga pedig a teremtés által Istentől. A mesterségesen létrehozott dolgok létben tartása a természetes létezők erejétől függ, mint ahogyan a ház a kövek szilárdsága révén marad fenn. Következésképpen valamennyi természeti létezőt Isten ereje tart létben.

S ugyanígy: Egy ágens által okozott benyomás csak akkor marad meg a hatásban az ágens cselekvésének megszűnte után, ha a hatás természetévé válik. A nemzéssel keletkező dolgok (*generati*) formái és ezek sajátosságai (*proprietas*) megmaradnak a nemzés után is, mivel természetessé válnak számukra, s hasonlóképpen a habitusok is azért nehezen (*difficile difficulter helyett???*) mozdíthatók, mivel a dolgok természetévé válnak. A diszpozíciók és a szenvedélyek ellenben – akár testiek, akár lelkiek – megmaradnak még egy kis ideig az ágens cselekvése után, mindazonáltal nem maradnak meg mindig, hiszen úgy vannak a dolgokban, mint amik „úton vannak", hogy a természetükké váljanak. Ami azonban egy magasabb genusz természetéhet tartozik, az semmiképpen sem marad meg az ágens cselekvése után, mint ahogyan a fény sem marad meg a fényáteresztő közegben, miután a fényforrás eltávolodott. Ám a létezés, miként azt (az I. könyv 21. és 22. fejezeteiben) megmutattuk, egyedül Istennek a természete és a lényege. Semmi sem maradhat meg tehát a létezésben, ha megszűnik az isteni tevékenység.

Továbbá: A dolgok eredetével kapcsolatban kétféle álláspont létezik: Az egyik a hit álláspontja, miszerint a dolgokat Isten hozta létre újonnan, valamint bizonyos filozófusok álláspontja, akik szerint a dolgok öröktől fogva emanálnak (*fluxerunt*) Istenből. Mindkét álláspont szerint azt kell mondanunk, hogy Isten tartja létben a dolgokat. Mert ha a dolgok nem létezésük után jöttek létre Isten által, akkor a dolgok létezése az isteni akarat következménye kell, hogy legyen, s hasonlóképpen a nem létezésük is, hiszen megengedte, hogy ne létezzenek, amikor akarta, és megalkotta őket, amidőn akarta, addig léteznek tehát, amíg Isten azt akarja, hogy létezzenek, következésképpen az ő alkarata tartja fenn a dolgokat (*sua voluntas conservatrix est rerum*). Ha pedig öröktől fogva emanáltak, akkor nem adható meg az az idő, helyesebben az a pillanat, amikor először léptek ki (*effluxerunt*) belőle, Isten tehát vagy sohasem hozta őket létre, vagy pedig mindig Istenből ered a létezésük, amíg csak léteznek. Saját tevékenységével tartja tehát létben a dolgokat.

És ezért áll az Írásban: *hatalmának igéjével mindent föntart* (Zsid 1,3). Ágoston pedig ezt mondja: „A Teremtő hatóképessége, a Mindenható és mindeneket fenntartó ereje valamennyi teremtmény számára oka a fennállásuknak. Ha ez az erő egyszer megszűnne irányítani azokat, akiket megteremtett, azonnal megszűnne a teremtmények speciese is, s az egész természet romba dőlne. A házépítő az építkezés végeztével eltávozik, és műve akkor is fennáll, ha ő nem tevékenykedik, és eltávozik. Nem így a világ, amely egyetlen szempillantásra sem állhatna fenn, ha Isten megvonná tőle az irányítást."

Mindez pedig megcáfolja egyesek nézetét azok közül, akik a mórok fennhatósága alatt beszélnek. Ezek, hogy kitarthassanak álláspontjuk mellett, miszerint a világ rászorul Isten fenntartó tevékenységére (*conservatio*), azt állították, hogy minden forma akcidens, és egyetlen akcidens sem marad fenn két pillanatig, hogy így a dolgok megformálása mindig a létrejövés állapotában legyen, mintha egy dolog csak addig szorulna hatóokra, amíg a létrejövés állapotában van. Ezért közülük mások állítólag azt mondták, hogy a láthatatlan testek, amelyekből – mint mondják – valamennyi szubsztancia felépül, amelyek szerintük egyedül rendelkeznek szilárdsággal, akkor is fennmaradhatnának mintegy órahosszat, ha Isten megvonná a dolgoktól a kormányzását. Némelyek azt is mondják, hogy egy dolog csak akkor szűnhetne meg, ha Isten a pusztulás akcidensét okozná benne. Mindez nyilvánvaló képtelenség.

67. fejezet
Isten a tevékenység oka mindenben, ami tevékenykedik (operans)

Mindezek alapján világos, hogy minden olyan dolog számára, ami tevékenykedik, Isten az oka annak, hogy tevékenykedik.

Valami módon ugyanis minden, ami tevékenykedik, a létezés oka akár szubsztanciális, akár akcidentális létezés tekintetében. Miként azonban (a 66. fejezetben) megmutattuk, semmi sem oka a létezésnek, ha nem isteni erőből cselekszik. Minden, ami tevékenykedik (*operans*), Isten ereje által tevékenykedik tehát.

Továbbá: Minden olyan tevékenységet, amely valamiféle erőből következik (*quae consequitur aliquam virtutem*), annak a dolognak tulajdonítunk ezek oka gyanánt, amely az erőt adta – miként a súlyos és a könnyű testek természetes mozgása e dolgok formájából következik, amennyiben súlyosak és könnyűek, s ezért azt mondjuk, hogy mozgásuk oka az a létrehozó (*generans*), ami e formát adta. Ám minden egyes ágens ereje Istentől származik, aki minden tökéletesség első princípiuma. Következésképpen: miután valamennyi tevékenység valamiféle erőből következik, bármely tevékenységnek Isten az oka.

Még tovább menve: Világos, hogy minden olyan cselekvés, amely nem maradhat fenn, midőn az ágens által közölt benyomás megszűnik, a szóban forgó ágenstől ered. Miként a színek láthatósága is megszűnik, mihelyt abbamarad a levegőt megvilágító Nap cselekvése, így aztán nem is kétséges, hogy a Nap a színek láthatóságának az oka; s hasonlóképpen világos mindez az erőszakos mozgásban is, amely megszűnik, mihelyt abbamarad a lökést végző részéről az erőszak. Amint azonban Isten nem csupán akkor adott létezést a dolgoknak, midőn először létezni kezdtek, hanem mindaddig okozza bennük a létezést, amíg csak vannak – hiszen a dolgokat, miként azt (a 65. fejezetben) igazoltuk, létben tartja –, úgy cselekvőerőket (*virtus operativa*) sem csupán akkor helyezett a dolgokba, amikor először megteremtette őket, hanem mindig is okozza ezeket a dolgokban. Ezért az isteni befolyás megszűntével minden tevékenység megszűnne. Valamennyi dolog tevékenysége tehát okuk gyanánt Istenre vezethető vissza.

S hasonlóképpen: Mindarról, ami egy cselekvőerőt valamely cselekvésre alkalmaz (*applicat virtutem activam ad agendum*) azt mondjuk, hogy oka a szóban forgó cselekvésnek. A mesteremberről ugyanis, amikor egy természeti létező erejét valamely cselekvésre alkalmazza, azt mondjuk, hogy oka e cselekvésnek, például a szakács oka a főzésnek a tűz által. Ám egy erő mindenféle alkalmazása valamilyen tevékenységre eredendően és legelőször Isten által történik. A cselekvőerőket ugyanis a saját, rájuk jellemző tevékenységre vagy a test, vagy a lélek mozgása alkalmazza. Ám mindkét mozgás első princípiuma Isten. Ő ugyanis az első, teljességgel mozdulatlan mozgató, miként azt korábban (az I. könyv 13. fejezetében) megmutattuk. S hasonlóképpen az egyes erőket tevékenykedésre alkalmazó akarat valamennyi mozgása is Istenre megy vissza, aki a vágy első tárgya (*primum appetibile*), s aki először akar. Tehát minden tevékenységet Istennek mint első és eredendő ágensnek kell tulajdonítanunk.

Továbbá: A származtatott okoknak (*causae sequentes*) mindig az első ok erejéből kell cselekedniük a hatóokok valamennyi rendezett sorában, miként a természetben is az alacsonyabb testek az égitestek erejéből cselekednek, az akaratlagos dolgok terén pedig az alacsonyabb mesterségek művelői mind a főépítész utasítása szerint tevékenykednek. A hatóokok sorában azonban – miként azt az első részben (az 1. fejezetben) kimutattuk –, Isten az első ok. Következésképpen minden alacsonyabb ágens az ő erejéből cselekszik. Ám egy cselekvésnek inkább oka az, aminek az erejével a cselekvés történik, mint az, ami cselekszik, miként inkább oka az eredeti ágens, mint az eszköz. Következésképpen Isten eredendőbben oka bármely cselekvésnek, mint maguk a cselekvésben részt vevő másodlagos okok.

Illetve: Mindaz, ami tevékenykedik (*operans*) a maga tevékenysége révén rendelődik egy végső célhoz, hiszen vagy magának a tevékenységnek (*operatio*) kell a végső célnak lennie, vagy annak az eredménynek (*operatum*), ami a tevékenység hatása. A dolgok célra rendelése azonban – miként azt korábban (a 64. fejezetben) kimutattuk – Istentől van. Azt kell tehát mondanunk, hogy minden ágens isteni erővel cselekszik. Valamennyi dolog cselekvésének ő maga tehát az oka.

Ezért mondja Izaiás 26. fejezete (12. vers), hogy *minden tettünket te vitted végbe nekünk, Urunk,* János 15. fejezete (5. vers), hogy *nélkülem semmit sem tehettek,* és a Filippieknek írt levél 2. fejezete (13. vers), hogy *Isten az, ki bennünk mind a szándékot, mind a véghezvitelt munkálja jóakaratából.* S gyakran ezen az alapon tulajdonítják az Írások a természeti hatásokat az isteni tevékenységnek, hiszen ő tevékenykedik minden természeti vagy akaratlagos cselekvőben, ahogyan a Jób könyvének 10. fejezetében olvassuk (a 10–11. versben): *nem úgy fejtél-e engem, mint a tejet, és nem úgy oltottál-e meg, mint a sajtot? Bőrrel és hússal ruháztál föl, csontokkal és inakkal raggattál egybe engem,* valamint a zsoltárban (17,4): *És az Úr dörgött az égből, és a Fölséges szózatát adta, jégesőt és parázstüzet.*

69. fejezet
Azoknak a véleményéről, akik a természetes létezőket (res naturales) *megfosztják saját cselekvéseiktől*

Mindez tévedésre adott alkalmat egyeseknek, akik azt gondolták, hogy egyetlen teremtmény sem hajt végre semmiféle cselekvést, amikor létrehozza természetes hatásasait. Abban az értelemben tudniillik, hogy nem a tűz melegít, hanem Isten okozza a meleget, amikor jelen van a tűz. S hasonlóan beszélnek minden más természetes hatásról is. (Vö. Averr. *In Metaph.* 7. szöveg, *Metaph* XII, 18. szöveg.)

E tévedésüket bizonyítással is igyekeztek alátámasztani, kimutatván, hogy minden forma – mind szubsztanciális, mind pedig akcidentális – csak teremtéssel hozható létre. A formák és a járulékok ugyanis nem jöhetnek létre az anyagból, hiszen anyag nem képezi a részüket. Ha tehát létrejönnek, akkor a semmiből kell létrejönniük: ez pedig nem más, mint teremtés. Minthogy pedig a teremtés, miként azt a második részben (a 21. fejezetben) megmutattuk, egyedül Isten aktusa, ebből az látszik következni, hogy egyedül Isten hozza létre a természetben úgy a szubsztanciális, mint az akcidentális formákat.

Ezzel az állásponttal részben összhangban állt bizonyos filozófusok nézete is. Minthogy ugyanis azt találjuk, hogy mindaz, ami nem önmagában (*per se*) van, olyasmitől ered, ami önmagában van (*quod est per se*), úgy tűnik, hogy a dolgok formái – amelyek nem önmagukban, hanem anyagban vannak –, olyan formáktól származnak, amelyek önmagukban, anyag nélkül léteznek, mintha az anyagban létező formák azokból a formákból részesednének, amelyek anyag nélkül vannak. Platón emiatt azt állította, hogy a dolgok speciesei olyan elkülönült formák, amelyek a létezés okai az érzékekkel megragadható speciesek számára, úgy ahogyan ez utóbbiak részedednek belőlük (vö. *Metaph.* IX, 990a).

Avicenna pedig azt állította (*Metaph.* IX. 5.), hogy valamennyi szubsztanciális forma a cselekvő értelemből árad ki. Az akcidentális formákat viszont az anyag olyan diszpozícióinak tekinette, amelyek a materiális diszpozíciókat kialakító, alacsonyabb ágensek tevékenységéből (*actio*) származnak – amihez a megelőző ostobaság vezette.

Úgy vélte, ennek a jele az, hogy semmiféle más aktív erőt (*vis*) nem találuk a testekben, mint az olyan akcidentális formát, mint az aktív és a passzív minőségek, amelyek – úgy tűnik – nem elégségesek ahhoz, hogy szubsztanciális formákat hozhassanak létre.

Itt az alacsonyabb létezők között is találunk olyanokat, amelyeket nem hozzájuk hasnlók nemzenek, ilyenek például a rothadásból keletkező állatok. Ezért úgy tűnik, hogy

ezeknek a formái magasabb princípiumokból származnak. S hasonló megfontolás érvényesül a többi formával kapcsolatban is, melyek közül néhány sokkal nemesebb ezeknél.

Mások ehhez az érvhez újabbat tesznek hozzá a természeti testek cselekvésre való képtelensége alapján. Mert minden test formája mennyiséggel párosul. Ám a mennyiség akadálya a cselekvésnek és a mozgásnak, amit véleményük szerint az is mutat, hogy amennyivel gyarapítjuk egy test mennyiségét, annyival súlyosabbá válik, és lomhább lesz a mozgása. Ebből tehát levonják a következtetést, hogy egyetlen test sem aktív, csupán passzív.

Ezt azzal is igyekeznek igazolni, hogy minden, ami valamit elszenved (*omne patiens*), szubjektumként alá van vetve egy cselekvőnek (*est subiectum agenti*), s minden cselekvő – az első kivételével, amelyik teremt – egy neki alávetett szubjektumot követel. Ám a testi szubsztanciánál alacsonyabb nincsen. Ezért úgy tűnik, egyetlen test sem aktív.

Azt is hozzáteszik, hogy a testi szubsztancia van a legnagyobb távolságra az első ágenstől, ezért úgy vélik, hogy az aktív hatóerő nem jut el egészen a testi szubsztanciáig, hanem amint Isten pusztán cselekvő, úgy a testi szubsztancia – minthogy a legalacsonyabb a dolgok nemében – pusztán passzív.

E megfontolások alapján állítja Avicebron a *Fons vitae*-ben (II. 9., III. 44–45.), hogy egyetlen test sem cselekvőképes (*activum*), hanem a szellemi szubsztancia testeken keresztülhatoló ereje végzi azokat a cselekedeteket, amelyeket látszólag a testek visznek végbe.

Mások, akik a mórok fennhatósága alatt filozofálnak (*loquentes in lege maurorum*), állítólag amellett is érvelnek, hogy még csak az akcidensek sem a testek tevékenységéből (*actio*) származnak, mivel egy akcidens nem vándorol egyik szubjektumról a másikra. Ezért lehetetlennek tekintik, hogy a hő átmenjen az egyik forró testről egy másikra, amelyet az előbbi melegít fel, hanem azt állítják, hogy mindezeket az akcidenseket Isten teremti (vö. Maimonidész, *Doctor perplex.* I.73.)

E nézetekből számos tarthatatlan következmény fakad. Ha ugyanis egyetlen alacsonyabb ok sem hoz létre semmit a tevékenységével – s különösen nem egy testi ok –, hanem egyedül Isten tevékenykedik mindenben, Isten pedig nem változik azáltal hogy különböző dolgokban tevékenykedik, akkor nem jön létre különböző hatás azoknak a dolgoknak a különbözőségéből, amelyekben Isten tevékenykedik. Az érzékelés számára azonban látszik, hogy ez hamis, hiszen ha egy forró testet közelítek valamihez, ebből nem kihűlés, hanem csakis felmelegedés következik. Az emberi magból is kizárólag ember keletkezik. Nem szabad tehát az alacsonyabb hatások okozását (*causalitas*) oly módon tulajdonítani az isteni hatóerőnek, hogy megszűnjön az alacsonyabb ágensek okozása.

S hasonlóképpen: Ellentétes a bölcsesség meghatározásával, hogy egy bölcs műveiben valami felesleges legyen. Ám ha a teremtett dolgok egyáltalán nem lennének tevékenyek a hatások létrehozásában, hanem egyedül Isten hozna létre közvetlenül mindent, akkor hiába venne igénybe más létezőket a hatások kialakításához. A szóban forgó álláspont ellentétes tehát az isteni bölcsességgel.

Továbbá: Ha valami valaminek egy elsődleges tulajdonságot (*principale*) ad, akkor minden egyébbel is ellátja, ami ebből következik. Az az ok például, amely egy elemi testet súllyal ruház fel, lefelé tartó mozgást is ad neki. Ám valamit aktuálissá tenni aktuális létezésből következik, amint az nyilvánvaló Isten esetében, ő ugyanis tiszta aktus, és egyszersmind a létezés első oka mindenben, miként azt korábban (a II. könyv 15. fejezetében) megmutattuk. Ha tehát másoknak megadta, hogy hasonlítsanak hozzá a létezés tekintetében, amennyiben a dolgokat létrehozta, ebből az következik, hogy cselekvés tekintetében is hasonlóvá kellett tennie őket önmagához, úgy hogy a teremtett létezők is saját cselekvéssel rendelkezzenek.

Még tovább menve: A hatás tökéletessége az ok tökéletességét bizonyítja, egy nagyobb hatóerő ugyanis tökéletesebb hatást eredményez. Ám Isten a legtökéletesebb

cselekvő. Következésképpen az általa teremtett dolgoknak tökéletességet kell kapniuk tőle. Ha tehát elveszünk a teremtmények tökéletességéből, ezzel az isteni hatóerő tökéletességét kisebbítjük. Ha azonban egyetlen teremtmény sem rendelkezik semmiféle cselekvéssel, amellyel létrehozhatna valamiféle hatást, ez nagyban kisebbíti a teremtmény tökéletességét, az ugyanis a tökéletesség gazdagságából fakad, ha valami képes a birtokában lévő tökéletességet megosztani másokkal. Ez az álláspont elvesz tehát az isteni hatóerőből.

Illetve: Amint a jó jót cselekszik, úgy a legfőbb jó tökéletesen jót cselekszik. Ám Isten – miként azt az első részben (a 41. fejezetben) megmutattuk – a legfőbb jó. Ő tehát mindent a legjobban cselekszik. Ám jobb az, ha egy jó, amivel valamit felruháztak, közös sokak számára, mintha csak a sajátja, hiszen *a közjó mindig istenibb, mint csupán egynek a java* (Etika I.2.8, 1094b). Ám egynek a java akkor válik közössé sokak számára, ha egyiktől a másikra származik, ami csak akkor lehetséges, ha ezt a saját cselekvése révén másokra árasztja. Ha viszont nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy valami másba áttöltse ezt, akkor a maga sajátja marad. Isten tehát oly módon osztotta meg a teremtményekkel a saját jóságát, hogy képes legyen egyik a másikba áttöltetni azt, amit ő is kapott. Ha tehát a dolgoktól elveszünk a saját cselekedeteiket, ez nem más, mint az isteni jóság csorbítása.

Továbbá: Ha megszüntetjük a teremtett dolgok rendjét, azt szüntetjük meg, ami bennük a legjobb. Hiszen az egyes dolgok önmagukban jók, együtt azonban mindnyájan a legjobbak a világegyetem rendje miatt, az egész ugyanis mindig jobb a részeinél, és célja a részeknek. Ám ha a dolgokat megfosztjuk a cselekvéseiktől, akkor megszűnik a dolgok kölcsönös rendje. A természetük alapján különböző dolgok csak az alapján foglalhatók össze rendezett egységébe, hogy némelyek cselekednek, mások elszenvednek. Nem megfelelő tehát azt állítani, hogy a dolgok nem rendelkeznek saját cselekvésekkel.

Még tovább: Ha a hatásokat csupán Isten cselekvése, és nem a teremtett dolgok hozzák létre, akkor lehetetlen, hogy a hatásokban valamely teremtett dolog hatóereje nyilvánuljon meg. Egy hatás ugyanis csak annak a cselekvésnek köszönhetően mutatja meg egy ok hatóerejét, amelyik a hatóerőből kiindulva a hatásban végződik. Az ok természetét azonban csak annyiban ismerjük meg a hatás által, amennyiben általa megismerhető az ok hatóereje, amely a természetéből következik. Ha tehát a teremtmények nem rendelkeznének a hatások kiváltásához szükséges cselekvésekkel, akkor ebből az fog következni, hogy soha egyetlen teremtett dolog természetét sem ismerhetjük meg a hatása alapján. S így meg leszünk fosztva a természetfilozófia teljes ismeretétől, itt ugyanis a bizonyítások elsősorban a hatásokra támaszkodnak.

Valamint: Induktív módon világos ez mindazokban az esetekben, ahol hasonló magához hasonlót hoz létre. Ami ugyanis az alacsonyabb dolgokban keletkezik, az nem csupán a forma, hanem a matériából és formából álló összetétel. Minden keletkezés ugyanis valamiből valamihez tart: tudniillik a materiából a forma felé. Ami tehát nemzéssel létrehoz (*generans*), nem lehet tehát csupán forma, hanem matériából és formából álló összetételnek kell lennie. Következésképpen sem az elkülönült létezők speciese – miként azt a platonikusok gondolták –, sem a cselekvő értelem – miként azt Avicenna feltételezte –, nem az anyagban létező formák oka, hanem inkább *ez* a matériából és formából álló összetétel az okuk.

Valamint: Ha a cselekvés az aktuális létezésből következik, akkor nem helytálló, hogy a tökéletesebb aktust megfosszunk a cselekvésétől. Márpedig a szubsztanciális forma tökéletesebb aktus, mint az akcidentális. Ha tehát a testekben lévő akcidentális formák rendelkeznek rájuk jellemző cselekvéssekkel, akkor még sokkal inkább rendelkezik valamilyen saját, rá jellemző cselekvéssel a szubsztanciális forma. Ám a rá jellemző cselekvés nem az anyag diszpozíciójának a kialakítása, ez ugyanis mássé tétetel (*alteratio*) útján történik, amelyhez az akcidentális formák is elégségesek. Következésképpen a nemzéssel létrehozó (*generans*) szubsztanciális formája a princípiuma annak a cselekvésnek, amely szubsztanciális formát ültet egy létrehozott dologba *(in generatum)*.

Az általuk felhozott érveket könnyű megoldani: Minthogy egy dolog azért jön létre, hogy létezzen, miként egy formát nem mondunk létezőnek abban az értelemben, mintha maga rendelkezne létezéssel, hanem csak azért, mert általa létezik az összetétel, úgy a forma nem is keletkezik a szó szoros értelmében, hanem csak azáltal kezd létezni, hogy az összetétel a lehetőség állapotából az aktualitás állapotába jutott, ami a forma.

Az sem szükséges, hogy mindaz, ami mintegy részesedés által rendelkezik valamilyen formával, ezt közvetlenül attól kapja, ami lényegénél fogva forma, hanem közvetlenül kaphatja egy másiktól is, amelyik maga is hasonló formával rendelkezik – tudniillik hasonló módon rendelkezik vele részesedés által –, s mégis ennek az elkülönült formának a hatóerejével cselekszik, ha történetesen ilyen. Így hoz létre ugyanis egy ágens magához hasonló hatást.

Hasonlóképpen arra sincsen szükség, hogy miután az alacsonyabb testek valamennyi tevékenysége (*actio*) aktív és passzív minőségek által megy végbe, tevékenységük csak járulékot (*accidens*) hozzon létre. Mert amint e járulékos formákat a szubsztanciális forma okozza, amelyik az anyaggal együtt valamennyi sajátos járulék (*proprium accidens*) oka, úgy e járulékos formák a szubsztanciális forma erejével (*virtus*) cselekednek. Ami pedig valami másnak az erejével cselekszik, az olyan hatást hoz létre, amelyik nemcsak hozzá hasonlít, hanem – még inkább – ahhoz, aminek az erejével cselekszik, miként egy szerszám cselekvéséből olyasmi keletkezik az alkotásban, ami a mesterség (*ars*) formájához hasonlít. Ebből pedig az következik, hogy a szubsztanciális formák a járulékos formák cselekvéséből jönnek létre, amennyiben ezek szubsztanciális formák erejével cselekednek eszközök gyanánt.

A rothadásból keletkező élőlényekben a szubsztanciális formát testi ágens, nevezetesen az az égitest okozza, amelyik a változás első oka (*primum alterans*). Következésképpen mindaz, ami ezekben az alacsonyabb létezőkben valamilyen forma irányába mozgat, ennek az égitestnek az erejével kell, hogy cselekdjék. S emiatt bizonyos tökéletlen formák létrehozásához elégséges az égi erő is univok ágens nélkül. Tökéletesebb formák létrehozásához azonban, mint amilyen a tökéletes élőlények lelke, az égi ágens mellett univok ágensre is szükség van, az ilyen élőlények ugyanis csak magból születnek. S ezért mondja Arisztotelész a *Fizika* második könyvében (II. 11, 194b), hogy „az embert ember nemzi és a Nap”.

Az sem igaz, hogy a mennyiség akadályozza a forma cselekvését, hacsak nem járulékosan, amennyiben tudniillik minden folytonos mennyiség anyagban van, egy anyagban létező forma pedig, minthogy kevésbé aktuális, következésképpen kevesebb hatóerővel rendelkezik a cselekvés terén. Ezért egy olyan test, amelyikben az anyag kevesebb és a forma több – tudniillik a tűz –, aktívabb. Adottnak véve azt a cselekvési módot, amellyel egy anyagban létező forma rendelkezik, a mennyiség nem csökkenti a cselekvést, hanem inkább egyenesen arányosban gyarapítja (*coauget… actionem*). Mert minél nagyobb egy meleg test, annál jobban melegít, ha adottnak vesszük a hőmérsékletet intenzitását. S ha adottnak vesszük a súly erősségét, minél nagyobb egy súlyos test, annál gyorsabb a természetes mozgása, s ezért lomhább természetellenes mozgás esetén. Az tehát, hogy a súlyos testek természetellenes mozgás esetén lomhábbak, amikor nagyobb a mennyiségük, nem azt bizonyítja, hogy a mennyiség akadályozza a cselekvést, hanem inkább azt, hogy egyenes arányban gyarapítja.

Az sem szükséges, hogy minden test híján legyen a cselekvésnek, csak mert a létezők rendjében a maga genuszát tekintve a testi szubsztancia áll a legalacsonyabb fokon, hiszen a testek között is egyik magasabb fokon áll, formaibb és cselekvőképesebb (*magis activum*), mint a másik, mint például a tűz az alacsonyabb fokon álló testekhez képest. Ám a legalacsonyabb fokon álló test sincs kizárva a cselekvésből. Mert világos, hogy egy test nem képes a maga egészével cselekedni, hiszen olyan összetétel, amelyik anyagból és formából áll (az előbbi potenciális létező, az utóbbi aktus), minden annak alapján cselekszik ugyanis, ami

benne aktuális (*secundum quod est actu*),[16] ennélfogva minden test a formája alapján cselekszik. Ehhez pedig egy másik test rendelődik hozzá szubjektum gyanánt – tudniillik amelyik elszenvedi a hatást (*patiens*) – a matériája szerint, amennyiben matériája a potencialitás állapotában van a cselekvő (*agens*) formájához viszonyítva. Ha pedig megfordítva, az elszenvedő test formájához képest a cselekvő test formája is a potencialitás állapotában van, akkor kölcsönösen hatnak és hatást szenvednek el egymástól, ahogyan az két elemi test esetében történik. Ha pedig csupán az egyik lesz a cselekvő, a másik pedig a vele való relációban csupán elszenvedi a hatást (*tantum patiens respectu illius*), akkor ez olyan, mint egy égitest és egy elemi test viszonya. Így tehát a cselekvő test nem mint egész test hat egy szubjektumra, hanem csupán a formája révén, mely által cselekszik.

Az sem igaz, hogy a testek a lehető legtávolabb vannak Istentől. Minthogy Isten tiszta aktus, a dolgok annak alapján vannak közelebb hozzá vagy távolabb tőle, hogy magyobb vagy kisebb mértékben vannak az aktualitás vagy a potencialitás állapotában. Következésképpen a létezők közül az van a legnagyobb távolságra Istentől, ami csupán potencia, azaz az első matéria. Ennélfogva erre az jellemző, hogy csupán elszenvedi a hatást, és nem cselekszik. A testek azonban – minthogy matériából és formából álló összetételek – közelebb kerülnek az Istennel való hasonlósághoz (*accedunt ad divinam similitudinem*), amennyiben formával rendelkeznek, amit Arisztotelész a *Fizika* I. könyvében (IX.3, 192a) *valami isteni dolognak* nevez. S ezért amennyiben formával rendelkeznek, cselekednek, amennyiben pedig matériával bírnak, hatást szenvednek el.

Az a kijelentés pedig nevetséges, hogy egy test azért nem cselekszik, mert egy akcidens nem vándorol az egyik szubjektumról a másikra. Amikor ugyanis azt mondjuk, hogy „egy meleg test melegít”, ezt nem úgy értjük, hogy numerikusan ugyanaz a meleg, amelyik a meleget adó testben van, vándorol át a felmelegített testbe, hanem úgy, hogy a meleget adó test melegének erejénél fogva a felmelegített testben egy numerikusan másik meleg keletkezik, amely korábban potenciálisan volt meg benne. Egy természetes ágens ugyanis nem ülteti át a saját formáját egy másik szubjektumba, hanem a hatást szenvedő szubjektumot juttatja el a potencialitás állapotából az aktualitás állapotába.

Nem fosztjuk meg tehát a teremtett létezőket a saját cselekvéseiktől, jóllehet a teremtett dolgok valamennyi hatását Istennek tulajdonítjuk, aki mintegy mindenben tevékenykedik.

70. fejezet
Hogyan származhat ugyanaz a hatás Istentől és egy cselekvő természettől

Némelyek számára azonban nehezen érthetőnek tűnik, hogy a természetes hatásokat Istennek és egy természetes cselekvőnek is tulajdonítjuk.

Úgy tűnik ugyanis, hogy egyetlen cselekedet nem származhat két ágenstől. Ha tehát egy cselekvés, amely természetes hatást hoz létre, természetes testtől ered, akkor nem származik Istentől.

Illetve: Ha egy dolog képes valamit elégséges módon létrehozni, akkor, ha sok dolog által jön létre, az felesleges. Azt látjuk ugyanis, hogy a természet semmit sem tesz két eszközzel, amit képes eggyel is létrehozni. Minthogy tehát az isteni hatóerő elégséges a természeti hatások létrehozásához, ugyanezen hatások létrehozásához felesleges természeti erőket is alkalmazni, vagy, ha a természeti erő elégséges módon kiváltja a maga hatását, felesleges, hogy ugyanezen hatás érdekében az isteni hatóerő is cselekedjék.

---

[16] ami benne aktuáuis – szó szerint: „ami ő aktuálisan”, ti. ha az alany az *unumquodque,* és a *quod* állapothatározó; vagy egy másik értelmezés szerint: „ami aktuális”, ha a *quod* az alany.

Továbbá: Ha Isten a teljes természetes hatást létrehozza, akkor a természetes ágens számára semmi sem marad a hatásból, amit létrehozhatna. Úgy tűnik tehát, nem lehetséges azt állítani, hogy Isten ugyanazokat a hatásokat hozza létre, mint a természeti létezők.

Mindez azonban nem támaszt nehézséget, ha figyelembe vesszük az elmondottakat. Bármely ágensben két dolgra kell ugyanis tekinettel lenni: magra a dolgra tudniillik, amelyik cselekszik, és arra az erőre (*virtus*), amellyel cselekszik, mint ahogyan a tűz a hő által hevít. Ám egy alacsonyabb fokon álló ágens ereje a magasabb ágens erejétől függ, amennyiben e magasabb ágens adja az alacsonyabbnak azt az erőt, amely által az cselekszik, vagy létben tartja (*conservare*), sőt cselekvésre alkalmazza (*applicare*) azt, miként egy mesterember akalmaz (*applicare*) egy szerszámot a hozzá tartozó hatás kiváltására, jóllehet a formát, mely által a szerszám cselekszik, nem ő adja, nem is ő tartja fenn, hanem csupán mozgással látja el. Következésképpen egy alacsonyabb fokon álló ágens cselekvése nemcsak a saját ereje által származik tőle, hanem valamennyi fölötte álló ágens ereje által is, hiszen valamennyi erejénél fogva cselekszik (*agit enim in virtute omnium*). S amint a legalsó ágens közvetlen cselekvőnek bizonyul, úgy azt találjuk, hogy az első ágens hatóereje (*virtus*) is közvetlenül hozza létre a hatást. Mert a legalsó ágens ereje nem képes önmagából kiváltani e hatást, hanem csak a hozzá legközelebb álló magasabb cselekvő erje révén, ennek az ereje pedig egy magasabb ereje révén rendelkezik e képességgel, s így azt találjuk, hogy a legmagasabb ágens ereje magától hozza létre a hatást mint közvetlen ok. Ahogyan ez a bizonyítások princípiumai között is látszik, ahol az első a közvetlen. Ahogyan nem helytelen tehát azt állítani, hogy egy cselekvés egy ágensből és az ágens erejéből fakad, úgy abban sincsen kivetni való, hogy ugyanaz a hatás származzon egy alacsonyabb ágenstől és Istentől: mindkettőtől közvetlenül, jóllehet más és más módon.

Az is nyilvánvaló, hogy ha a természetes létező létre is hozza a maga hatását, nem felesleges, hogy Isten is létrehozza azt, hiszen a természetes létező csakis Isten ereje által hozza létre azt.

S ha Isten képes is önmaga létrehozni minden természetes hatást, akkor sem felesleges, hogy más okok hozzák létre. Ez ugyanis nem az isteni hatóerő elégtelensége miatt történik így, hanem jóságának mérhetetlensége miatt, amellyel nemcsak annyiban akarta önmagához hasonlóvá tenni a dolgokat, hogy létezzenek, hanem annyiban is, hogy más dolgok okai lehessenek, általánosságban ugyanis – miként azt korábban a (20–22. fejezetben) kifejtettük – minden ezen a két módon tesz szert az Istennel való hasonlóságra. S egyszersmind ez teszi láthatóvá a rend szépségét is a teremtett dolgokban.

Az is világos, hogy nem oly módon tulajdonítjuk ugyanazt a hatást a természetes oknak és az isteni hatóerőnek, mintha részben Istentől, részben pedig a természetes októl eredne, hanem teljes egészében származik mind a kettőtől, ám más módon, miként az egész hatást tulajdonítjuk a szerszámnak, és az egészet tulajdonítjuk az elsődleges cselekvőnek (*principalis agens*) is.

72. fejezet
Az isteni gondviselés nem zárja ki a kontingenciát a dolgok közül

Amint az isteni gondviselés nem zárja ki a rosszat egyetemesen a dolgok köréből, úgy nem zárja ki a kontingenciát sem, és nem kényszerít szükségszerűséget a dolgokra.

Korábban ugyanis (a 69. skk. fejezetekben) megmutattuk, hogy az az isteni működés (*operatio*), amellyel Isten a dolgok között tevékenykedik, nem zárja ki a másodlagos okokat, hanem ezeken keresztül teljesedik ki, amennyiben azok Isten erejével cselekednek. Ám az egyes hatásokat a proximális, nem pedig a távolabbi okok alapján nevezzük szükségszerű vagy kontingens hatásoknak. Az ugyanis, hogy egy növény gyümölcsöt terem, a proximális ok (azaz a termőképesség) miatt kontingens eredmény, amelynek a működése

megakadályozható, és elmaradhat (*quae potest impediri et deficere*), még akkor is, ha a távolabbi ok – tudniillik a Nap – szükségképpen ható ok. Minthogy tehát a proximális okok közül sok olyan van, amelynek elmaradhat az eredménye, nem minden gondviselésnek alávetett hatás lesz szükségszerű, hanem igen sok kontingens van közöttük.

Továbbá: Amint a (megelőző fejezetben) korábban elmondottakból kiderül, az isteni gondviselésnek feladata, hogy a lehetséges létezők valamennyi fokozatát betöltse. Ám a létező felosztható szükségszerűség és kontingencia alapján: ez magától értetődő (?) felosztása a létezőnek. Ha tehát az isteni gondviselés kizárna minden kontingenciát, nem őrződne meg a létezők valamennyi fokozata.

Tovább menve: Minél közelebb állnak valamely dolgok Istenhez, annál nagyobb mértékben részesülnek a vele való hasonlóságból, a minél távolabb állnak, annál fogyatékosabb bennük a hozzá való hasonlóság. Azok a létezők, amelyek a legközelebb állnak hozzá, tökéletesen mozgathatatlanok: ezek az elkülönült szubsztanciák, amelyek a leginkább hasonlatosak Istenhez, aki tökéletesen mozgathatatlan. Mármost azok, amelyek ezekhez állnak a legközelebb, s amieket e mindig ugyanúgy létező szubsztanciák mozgatnak közvetlenül, még mindig megőrzik a mozgathatatlanság egyfajta mását azáltal, hogy mindig ugyanazon a módon mozognak, miként az égitestek. Következésképpen azok, amelyek ezekre következnek, és amiket ez utóbbiak mozgatnak, még távolabb állnak az isteni mozgathatatlanságtól, tudniillik nem mindig ugyanúgy mozognak. S ebben mutatkozik meg a rend szépsége. Mármost mindaz, ami szükségszerű, amennyiben ilyen, mindig ugyanazon a módon létezik. Ellenkezne tehát az isteni gondviseléssel – amelynek létre kell hoznia, és fenn kell tartania a dolgok rendjét –, ha minden szükségszerűség alapján történne.

Ezen kívül: Ami szükségszerű, hogy létezzen, az mindig létezik. Ám egyetlen pusztulásnak kitett dolog (*corruptibile*) sem létezik mindig. Ha tehát az isteni gondviselés megköveteli, hogy minden szükségszerű legyen, akkor ebből az következik, hogy semmi sem pusztulhat el, és – következésképpen – nem is keletkezhet semmi. Ily módon eltűnne a világnak az a teljes része, amelyik keletkezésik és pusztul. Ez pedig ellentétes a világegyetem tökéletességével.

Továbbá: Minden mozgásban van bizonyos keletkezés és pusztulás. Abban ugyanis, ami mozog, valami elkezd létezni, és valami megszűnik. Ha tehát a dolgok kontingenciájának megszűntetésével minden keletkezés és pusztulás megszűnne (miként azt megmutattuk), akkor ebből az következik, hogy a mozgás és minden mozgatható dolog is eltűnik a világból.

Valamint: Egy szubsztancia erejének (*virtus*) gyengülése, és egy vele ellentétes ágens általi akadályoztatása ennek valamiféle megváltozásából ered. Ha tehát az isteni gondviselés nem vonja meg a mozgást a dolgoktól, akkor a hatóerejük gyengülését vagy egy másik ellenállásából származó akadályoztatását sem fogja megvonni. A hatóerő gyengesége és akadályoztatása miatt történik ugyanis, hogy egy természeti létező nem mindig ugyanazon a módon tevékenykedik, hanem időnként elmarad attól, ami természeténél fogva megilleti, hogy így a természeti jelenségek (*naturales effectus*) ne szükségszerűen menjenek végbe. Nem feladata tehát az isteni gondviselésnek, hogy a gondoskodása alatt álló dolgokat szükségszerűségnek vesse alá.

Tovább menve: Semmi sem lehet hiábavaló abban, amit a gondviselés megfelelő módon irányít. Minthogy tehát nyilvánvaló, hogy bizonyos okok kontingensek – hiszen megakadályozható, hogy létrehozzák a hatásaikat, világos, hogy ellentétben állna a gondviselés fogalmával, ha minden szükségszerűen történne. Tehát az isteni gondviselés nem kényszerít szükségszerűséget a dolgokra oly módon, hogy egyetemesen kizárná a kontingenciát a dolgokból.

(Schmal Dániel fordítása)