<<<(((olvasó jegyzetekkel próbáltam értelmezni-megérteni Cselényi István írását -FÁ)))>>>

**A SZENTTAMÁSI LÉT-FOGALOM**

**A létezőtől a létig**

 Heidegger radikálisan vetette fel lét és létező különbségét (az ún. **ontológiai differencia** kérdését), s vallotta: az ontológiának a létről és nem a létezőről kell szólnia[[1]](#footnote-1). Vajon a szenttamási rendszerben megtalálható-e ez az ontológiai különbségtétel? Másrészt: vajon Aquinói tényleg a „lét-elfedők” sorába tartozik; csak a létezőről akart szólni, metafizikát adott, és nem ontológiát? <<<(((Azt mondják minden filozófus és filozófiai irányzat tetszése szerint definiálhat fogalmakat, akár a hagyománytól elszakítottan is. Ha az arisztoteleszi alapokat veszem figyelembe, amit én arisztoteleszi fogalmi sablonnak nevezek jobb híján, akkor az érzelmileg mozgósító hatású „lét-elfedők” kifejezést félre értésnek is tekinthetjük. Ugyanis a „lét-elfedők” kifejezés tipikus esete annak, amikor a teljesség ontológiájáról megfeledkezve, lemondva valamely rész-rendszerből, alrendszerből próbálják meg reprodukálni a teljességet. Azonban filozófiai értelemben ha csupán erről van szó, akkor lehetetlen törekvésnek kell mondani. A redukcionizmus egy használatos kifejezés erre a jelenségre. A biológiában manapság reneszánszát élő őssejt jelenség (elsődleges őssejt maga az ivarsejt, petesejt) nem használható tényleges logikai párhuzamként bármely komplex rendszer esetében az alkotó elemekre, rész-rendszerekre. Más a skolasztikának kritikus szempontja az, hogy az alapul vett arisztoteleszi modellt képesek voltak-e minden tekintetben reprodukálni, enyhébben szólva kielégítően reprodukálni annak logikai jellegét. Felmerülhet, hogy nem egészen.

Napjainkban, amikor a skolasztika már-már szitokszóvá vált (és ez a jelenség az indulati tartalomtól függetlenül a jelenkori filozófiai feladványokra adható válaszok kihívásán is alapulhat), felmerülhet az igénye, szükségessége, hogy át kellene vizsgálni azt az arisztoteleszi fogalmi alapsablont, amely máig gondolkodásunk meghatározó alkotó része, alapja.

Azért hoztam szóba mindezt, mert mintha az eredeti arisztoteleszi alapsablonban a létezés és lét fogalmak csak az oksági láncolatban használható, értelmezhető fogalmak lennének, tehát a végső ok és végső cél esetében nem. Lehet hogy melléfogok alaposan e feltevésemmel, de mintha a logikai építkezésben jobb lett volna Arisztotelesz annál, hogy ilyen ügyben hibát vétsen. -FÁ)))>>>

 Az ontológiai különbség első, híres megfogalmazása Manlius **Boethiustól** származik: „Diversum est esse et id, quod est” („Más a lét és az, ami van /ti. a létező/”[[2]](#footnote-2). Forrása valószínűleg arisztotelészi, aki szerint különbséget kell tenni aközött, hogy az ember van és hogy ember.[[3]](#footnote-3) Az arab filozófiában Avicenna ezt a különbséget lényeg és létezés különbségével azonosítja, sőt azt tartja, hogy a létezés csupán járulék a lényeggel szemben[[4]](#footnote-4). <<<(((nehéz a megfelelően pontos értelmezés e megfogalmazásokat olvasva. -FÁ)))>>> Ez a „csúsztatás”, mint már láttuk is az előző fejezetben, a tomisták körében is tovább él. Akadtak olyan neves tomisták, akik az ontológiai különbséget még 1982-ben is lényeg és létezés különbségével azonosították[[5]](#footnote-5).

 Jellemző azonban a helyzet fokozatos változására, hogy ugyanabban a kötetben, ahol a hagyományos tomizmus jelzett „dogmája” jelenik meg, Giorgio **Penzo** már egyértelműen kiáll amellett, hogy az ontológiai differencia Szent Tamásnál **lét és létező különsége**[[6]](#footnote-6). A különbségtétel gyökere szerinte az, hogy a teremtett létező csupán részesedik magából a létből[[7]](#footnote-7). Szent Tamásnál a lét nem járulék, ami hozzá járul a lényeghez, mint Avicennanál, hanem a végső alap. <<<(((a végső ok talán? Vagy a forma? -FÁ)))>>> Mint már a Summa I. részének rögtön 3. fejezetében is olvassuk, a létező csak (részlegesen) bír a léttel, részesül belőle, de nem maga a lét: „Illud quod habet et esse et non est esse, est ens per participationem”. (”Az, ami csak birtokolja a létet is, és nem (maga a) lét, részesedés révén létező.”) <<<(((tehát a létezés nála a végső okból, a tiszta formából való részesedés? -FÁ)))>>> Különösképpen képtelen a létező kimeríteni a magában véve végtelen lét teljes bőségét[[8]](#footnote-8). <<<(((tehát a jelzős szerkezet adhat pontos eligazítást, hogy mit akart mondani a hajdani szerző. A végtelen lét, a világmindenség léte az egyik lehetőség amit a „lét” misztifikált fogalma jelenthet, míg a másik a létezés általánosságát, azaz hogy a lehetséges létezési formáknak, módoknak egyik megvalósult esete a konkrét létezés. A kettő nem ugyanaz, mivel a lehetséges létezéseknek kétféle síkja van. Egyik a világmindenségre értve, a másik pedig az adott létezést kiváltó okból elvileg bekövetkezhető létezési esetek összessége. Azaz mindkettő értelmezés potencialitás értelemben tekint a „lét” fogalmára, csak egyik azt a végső okhoz köti mint a világmindenség egészére értelmezhetőt, a másik pedig a valamely konkrét állapothoz mint ahhoz köthető lehetséges létezések összességét (ami messze nem azonos a világmindenséget reprezentáló végső okkal és a belőle következhető létezések összességével). -FÁ)))>>> Ezért mondhatjuk, hogy a lét legbelső mélysége mérhetetlenül meghaladja a véges létezőt, ami a lét és a lényeg (esse et essentia), s ennek alapján lét és létező (esse et ens) reális különbségében fejeződik ki[[9]](#footnote-9). Ez a lételvi különbség igazi tartalma, ontológiai kérdése, nem pedig ontikus vagy metafizikai kérdés, a létről szól, nem pedig a létező belső világáról!

 Mint **Nyíri** **Tamás** írja[[10]](#footnote-10), A Summa leghíresebb fejezete, a Quinque viae, az Istenhez vivő öt út (I. q. 2. a. 3.) lényegében az ontológiai különbség alapelvére épül. A mozgás (1. út) vagy az okság (2. út) éppúgy, mint az esetleges lét elemzése egyaránt azt fejezi ki, hogy a létezők csupán töredékesen birtokolják a létet, még úton vannak afelé, hogy megvalósuljanak, ezért alapvetően feltételezik az önmagában fennálló létet (esse in se subsistens). A létezők különböző fokú részesedése (4. út is) a létből való részesedést feltételezi, az 5. út szerint pedig a szubzisztáló lét mintegy magához vonzza valamennyi létező belső törekvését. <<<(((? -FÁ)))>>> Erről az önmagában fennálló létről mindegyik út végén ezt mondja Szent Tamás: ”És ezt nevezzük Istennek”. <<<(((az út végén az a jövőben értendő, tehát mint végső cél? Vagy a múltban mint végső ok? Ez ha jól értem a világmindenség végső oka? Vagy ez is – az is? Hiszen mindenki személyesen beszélhet Istenével. Azaz „mindegy” hogy a világmindenség végső okaként beszélünk Istenről vagy a mi személyes mikro-univerzumunk végső okaként, illetve végső céljaként? A kettő között úgysem tudunk különbséget tenni? Más léptékben ugyan de ugyanazon minőségről lenne szó? -FÁ)))>>>

 Érdekes módon napjaink újtomistái számára meggyőződéssé vált ugyan, hogy Aquinói mindenekelőtt a létről akart szólni, de vita folyik arról, hogy mi is a reáldistinkció tulajdonképpeni tartalma. Walter **Patt** és mások szerint Szent Tamás a lét és a lényeg között akart főként különbséget tenni, illetőleg a létezőket aszerint osztályozta, hogy lét és lényeg azonos-e az illetőben (ami csak Istenre érvényes), <<<(((hogyan lehet nem azonos a lét és a lényeg? A lényeg nem potencialitás a lét viszont potencialitás? A lényeget anyagi megnyilvánulása alapján ismerem fel, de az akcidensek ragadhatók meg közvetlenül? A lényegre tehát következtethetek, illetve intuícióval rátapinthatok, rátalálhatok egyfajta misztikus élménnyel? A misztika abban sajátos, hogy alapélményeit, alapvető misztikus felismeréseit nem teszi axiomatikus rendszer alapjává? Tehát nem teszi ellenőrizhetővé? Miáltal szabadabban mozog, de kevésbé lehet közösségi? Azaz a lét potencia a lényeg pedig aktus lenne? Az aktusok során állandónak tekinthető elem? -FÁ)))>>> vagy különválik[[11]](#footnote-11), és nem jutnak el lét és létező radikális különségéig.

 A kérdés persze még így is önként adódik: ha Szent Tamás ennyire tisztán látta az ontológia differencia lényegét, és ontológiájának középpontjában ennyire a lét áll, és nem a létező, miért állítja, hogy a létező, és nem lét az emberi értelem tulajdonképpeni tárgya (vö. Primum quod in mente cadit est ens). Legtisztábban talán Vittorio **Possenti** adja meg erre a kérdésre a feleletet. Az ens, mint konkrét realitás, nyitott a lét egészére, hiszen a participiumos forma (ens = az, ami van) azt fejezi ki, hogy a létező részesedik a létből[[12]](#footnote-12). Az ens-re utaló állítások tehát joggal értékelhetők úgy, hogy igazában véve a létről szólnak. Igaz, hogy az értelem a dolgokban elsőként azt ragadja meg, hogy létezők, azonban létező nincs anélkül, hogy nem lendítette volna létbe a lét-aktus s hogy nem a lét egy meghatározott körét határolná le a maga lényegével.

 J.B. Lotz szerint Tamás Szentencia-kommentárjaiból tisztázható leginkább, hogyan is érti ens és esse viszonyát[[13]](#footnote-13). Tamás az ens alatt a logikai ítélet alanyát, az esse alatt az **est** copulát érti. Az ítéletben azt fejezzük ki, hogy valami (a konkrét dolog, létező, alany) „van”, fennáll[[14]](#footnote-14), tehát a létből <<<(((a lét potencialitásából -FÁ)))>>> részesült. Az ítélet ereje tehát a létezőbe belefoglalt létre épül.

 Az ítélet copulája azonban nem csupán logikai igazságot fejez ki. A híres textus, melyet már idéztem is („Esse dicitur tripliciter: scilicet essentia, actus essentiae, et esse quod significat veritatem propositionis, quod formaliter est in anima, sed est in re fundamentaliter”)[[15]](#footnote-15), s melyet, mint láttuk, az iskolás tomizmus a logika területére szűkített le, valójában kiemelten utal az ontológiai vonatkozásra is: az igazság „est in re fundamentaliter”, a dologban, a létezőben gyökerezik, a létező valóságtartalmát fejezi ki, és így magáról a létről adott híradás. Másrész a lényegtől élesen külön válik az actus essentiae, a lényeg aktualizálása, létbe lendítése, ami nélkül az essentia merő lehetőségiség (potencia) marad. Világos tehát, hogy mind a lényeg, mind annak aktualizálása valamilyen, mindkettőnél átfogóbb forrásból származik, és ez éppen a lét, s Szent Tamás már kiindulásul a létről beszél, hiszen a szöveget így kezdi: „esse dicitur tripliciter...”

 Szent Tamás a **gondolkodás alapelveit** is ontológiailag közelíti meg. Sokszor megfogalmazza: „Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens”. („Semmi sem helyezhető szembe a létező értelmével, csak a nem létező.”)[[16]](#footnote-16) <<<(((? -FÁ)))>>> Ezt a textust P. Carosi már 1959-ben is lét és nem-lét összeférhetetlenségeként értelmezi[[17]](#footnote-17) és ugyanígy jár el Luigi Iammatore is 1974-ben[[18]](#footnote-18), annak alapján, hogy Szent Tamásnál a lét, az aktualitás a legfőbb tökéletesség[[19]](#footnote-19), <<<(((ezt nem értem. A lét a potencialitások összessége, amelyből az aktus részesedik, adott esetben a lényeget megtartva. A lét tehát mai szóval nem tökéletesség, hanem teljesség – > nem? -FÁ)))>>> épp ezért az ellentmondás elvének is a lét a jogalapja. Lét és nem-lét összeférhetetlenségében már benne van a harmadik kizárásának elve is, és az azonosság elve is a létre épül, hiszen valami <<<(((valami létező -FÁ)))>>> épp azért azonos önmagával, mert a létből részesedik. <<<(((de a létből részesedhetne másként is? Vagy itt a részesedésen van a hangsúly, miszerint **a létből csak valami, azaz csak valami szubsztancia részesedhet?** -FÁ)))>>>

 Azon szerzők számára, akik radikálisan megpróbálták újraértékelni Szent Tamásnak a létről adott tanítását, nem kis gondot okozott az a bensőséges viszony, amelyet Tamás únos-úntalan állít az intellektusra és létezőre vonatkozólag. Luigi **Bogliolo** szerint[[20]](#footnote-20) igaz ugyan, hogy az értelem képesség a létező megragadására (intellectus est facultas entis), azonban rámutat: Szent Tamás számtalan helyen aláhúzza, hogy az ens az, ami van (ens est id quod est)[[21]](#footnote-21). A participiumos forma tehát (ens, ente, étant, Seiend, being) az infinitivuszos formára (esse, essere, etre, Sein, to be) mutat vissza. Bogliolo épp ezért merte könyvének ezt a címet adni: Essere e conoscere (Lét és megismerés, és nem: Létező és megismerés) <<<(((1983-ban jelent meg -FÁ)))>>> , vagy, az eddigiek alapján szólva, azért mert ontológiáról beszélni, és nem metafizikáról, <<<(((a kettő között nem időbeli különbség van, miszerint amit korábban metafizikának mondtak, azt később ontológiának? A két korszak (Arisztotelesz és valahol az 1700-as évek? - *Az ontológia szót jóval később vezette be a filozófia szakszókincsébe* [*Christian Wolff*](https://hu.wikipedia.org/w/index.php?title=Christian_Wolff&action=edit&redlink=1) *(1679–1754)*. - wikipedia) -FÁ)))>>> mert Szent Tamás műveiben sokkal döntőbbnek találta az esse, mint az ens szerepét.

Mint rögtön bevezetőben írja, az **ens** Szent Tamásnál „erős értelemben szerepel, azaz mint az esse ige jelenidejű melléknévi igeneve, amely minden ténylegesítő tényező beteljesítője, minden tökéletesség tökéletessége, s amely aktuálissá, létezővé teszi mindazt, ami csak létezik. Az így értelmezett létező feltételezi azt a létet, amely a létezőben bizonyos mérték és lényeg szerint meghatározott. A létezni vagy létező kifejezések konkrétan mindig arra a létezőre vonatkoznak, melyet az az első ténylegesítő mozzanat aktualizál, amely éppen a lét”[[22]](#footnote-22).

 Épp ezért Bogliolo Szent Tamás idézett elvét: „az értelem létezőt megragadó képesség” így fordítja le „Heidegger utáni” nyelvre: „1’intelletto e la facolta dell’essere” (az értelem **képesség a létre**) <<<(((a potencialitásokat felmérni képes létre való képesség az értelem? Érzelem nélkül? -FÁ)))>>> , s ezt így indokolja: a lét nem egyszerűen csak fogalom, vagy az ítélet kötőszava, hanem a létezők valós tökéletességei közül a legvalósabb, az az alap, amely valóssá teszi a valósat, konkréttá a konkrétumot, létezővé a létezőt[[23]](#footnote-23). Más szóval megnyílt az út, hogy Szent Tamás metafizikainak vagy ontikusnak tűnő (az ensről szóló) kijelentéseit is ontológiailag, léttanilag értelmezzük.

 Mielőtt azonban fenntartás nélkül átadhatnánk magunkat a szenttamási lét-fogalom varázsának, választ kell keresnünk egy igen komoly nehézségree: ha Aquinóinál ennyire a létről van szó, miért nevezi **Istent** „ens”-nek, még ha „ens supremum”-nak[[24]](#footnote-24), „ens per essentiam”-nak[[25]](#footnote-25) is? Vajon nincs-e mégis igaza Heideggernek, amikor úgy látja, a kereszténység – a tomizmus is – úgy tekinti Istent, mint aki egy a létezők közül, ontikus fogalomba sűríti az Isten-fogalmat, és éppen ezzel járult hozzá a lét-elfedéshez, a filozófia félresiklásához? <<<(((? … Eddig arról volt szó, hogy Isten a világmindenség illetve a személyes végső okkal és végső céllal „azonosítható”? De az oksági láncolatba, a létező világba nem lett bevonva. Illetve volt egy ilyen kapcsolat Krisztus megtestesülése, ő a létezők közé lépett a lét tökéletességéből. Nem? -FÁ)))>>>

 Kiindulásképp szögezzük le: Tamás sokhelyütt tényleg úgy beszél Istenről, mint létezőről: „Omne ens est ens per paticipationem, praeter unum scilicet Deum, quod est ens per essentiam” [[26]](#footnote-26) („Minden létező részesedett létező Istenen kívül, amely lényege szerint létező”), az idézet utalás arra is, amivel Szent Tamás már a Summa elején, az Öt útban is foglalkozik: hogy Istenben azonos a lét és a lényeg, sőt lényege maga a lét. A fő kérdés azonban most ez: **mennyiben *ens*** Isten?

 Igaza van Nyíri Tamásnak[[27]](#footnote-27): ehhez a megnevezéshez – mondjuk így: félreértéshez – nagyban hozzájárult az a szentírásfordítás is, amelyet P. Engelhardt a szellemtörténet legvégzetesebb fordításának nevez[[28]](#footnote-28), amikor a Kiv 3,14 híres helyét a LXX így fordította görögre: „ego eimi ho Ón”, holott a Jáhve szónak nem ez a megfejtése, hanem: „Én vagyok, aki vagyok”, vagy, valamiféle participium futurum vagy instans értelmében: „Én az vagyok, aki mindig veletek leszek”, a névnek tehát ígéret-jellege van, bár tagadhatatlanul ontológiai tartalma is. <<<(((? -FÁ)))>>>

Az Ón azonban, ami mellesleg görög ikonokon a Krisztus-képekre is oda került, a Létező síkjára terelte az Isten-fogalmat, s hogy Isten a Legfőbb Létező, ezt maga Szent Tamás is Isten „legmegfelelőbb nevének” nevezi[[29]](#footnote-29). <<<(((nem gondoltam, hogy ebbe bele keveredek. Eddig mindig óvakodtam előhozni, hogy sok helyen Isten létezéséről elmélkednek. -FÁ)))>>> Ám ő maga is sokszor oda teszi a „ho Ón” mellé: „Ego Sum Qui Sum”, „Én vagyok, aki vagyok”, amivel kiemeli azt, amit már a teremtett létezőknél, az ens értelmezésében is láttunk: hogy a létezőt az teszi valóssá, hogy van, Istent pedig, mint Legfőbb létezőt, <<<(((? -FÁ)))>>> az teszi legfőbbé, hogy ő maga a Van, **maga a Lét**. Tagadhatatlan tény: Szent Tamás statisztikailag is elsöprően többször nevezi Istent Létnek, mint Létezőnek. Istenről végső soron nem ontikusan, hanem ontológiailag szól. Mint Benedetto d’Amore írta 1979-ben, a szenttamási tanítás egyik legfőbb aktualitása ma éppen az, hogy nem egyszerűen teológiát adott, vagy nem sorolta Istent a létezők sorába, még ha Primus Motor-ként is, hanem **onto-teológiát** adott, Istenről az ontológia nyelvén szólt.[[30]](#footnote-30)

 A képet kissé bonyolítja, hogy Szent Tamás néha ugyanazt a kifejezést kétféleképpen alkalmazza: az ens primum vagy az ens simpliciter sokhelyütt a szubsztanciával azonos nála[[31]](#footnote-31), a simpliciter Primum Ens viszont sokszor Istennel azonos[[32]](#footnote-32). Ezt az ellentmondást azonban maga Aquinói oldja fel: a magánvaló csak annyiban első, hogy értelmünk mostani, földi állapotában („in statu viae”) elsőként ezt ragadja meg (vö. quod primo cadit in mente est ens), Isten pedig okság szempontjából legelső („Ens Primum in causalitate”).

Arra is érdemes felfigyelnünk, hogy Tamás az ens-re nem alkalmazza, hogy „ipsum ens”, csak az esse-re: „ipsum esse” vagy „ipsum esse subsistens”, s ezeket a kifejezéseket szintén csak Istenre érti[[33]](#footnote-33), és ez nemcsak azt jelzi, hogy a létnek mégis csak különleges szerepe lesz nála, hanem azt is, hogy Isten nem egyszerűen létező, különösen nem egyszerűen „egyik létező a sok közül”, hanem maga a lét. <<<(((de akkor a létnek nemcsak a potencialitás összességét tekinti, hanem valami annál többet, valami irányultságot is? Isten nélkül a világ vak forgásban volna, de Isten ad neki irányt, törekvést is? -FÁ)))>>>

Vannak olyan textusok is, amelyekben Tamás ezt hangsúlyozza: Isten – mint Első Ok, mint maga a végtelen lét - **létező-fölötti**, sőt nem-létező![[34]](#footnote-34) <<<(((szóval ez, hogy Isten nem létezik nem számít szentség-törésnek?! -FÁ)))>>> – Azonban igen tiszta megkülönböztetéssel állítja ezt: „Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo existens, sed quia est super omne existens, inquantum est suum esse”[[35]](#footnote-35). („Isten nem annyiban mondható nem-létezőnek, mintha egyáltalán nem létezne, hanem mivel mindenek fölött létezik, amennyiben maga a lét.”). Meghökkentő, modernnek tűnő tanítását Areopagita **Dionysiustól** vette át: „Dionysius Deum nominat quandoque ipsum bonum aut superbonum... et similiter supervitam, supersubstantiam...”[[36]](#footnote-36) („Areopagita Dionysius néha úgy nevezi Istent: maga a jó vagy a jófölötti... hasonlóképp: életfölötti, lényfölötti...”) Mindezzel Tamás már szinte több évszázaddal későbbi heideggeri kritikának is elébe vág, hiszen eszerint Istenről semmiképp sem ontikusan akart szólni. <<<(((ontikus = létező görögül? -FÁ)))>>>

 A létező és lét fogalmát azonban Szent Tamás nemcsak Istenre vonatkozólag, de számos más ponton is párhuzamba állítja, sőt úgy tűnik, felcserélhető módon szól róluk, és ezzel szinte azonosítja a kettőt. Marie-Dominique **Philippe** egész sor ilyen párhuzamos kifejezést talált[[37]](#footnote-37):

ens commune[[38]](#footnote-38) esse commune[[39]](#footnote-39)

ens inquantum ens v. secundum quod ens[[40]](#footnote-40) esse inquantum esse[[41]](#footnote-41)

ens per se subsistens[[42]](#footnote-42) esse per se subsistens[[43]](#footnote-43)

ens simpliciter[[44]](#footnote-44) esse simpliciter[[45]](#footnote-45)

ens per se[[46]](#footnote-46), ens per essentiam[[47]](#footnote-47) esse per se[[48]](#footnote-48), esse substantiale[[49]](#footnote-49)

ens creatum[[50]](#footnote-50), ens causatum[[51]](#footnote-51) esse secundum quid[[52]](#footnote-52), esse accidentale[[53]](#footnote-53)

ratio entis[[54]](#footnote-54) ratio esse(ndi)[[55]](#footnote-55)

 Azt jelentené ez, hogy Aquinói maga sem tisztázta le a két fogalom tartalmát, „keverte” volna őket, vagy hogy a két fogalmat egyszerűen szinonímaként használta? – Mint láttuk, az iskolás tomizmus elsiklott e mellett a kérdés mellett, és egyszerűen az ens-fogalom nyomvonalán haladt, mindazt, amit Tamás az esse-ről mondott, egyszerűen ontikus módon értelmezte. Heidegger után azonban élesen vetődik fel ez a kérdés, leegyszerűsítésekkel immár semmire sem megyünk.

 A legújabb tomizmus megoldások egész során dolgozta ki a **létező-lét-terminológiai párhuzam** feloldására. A legkézenfekvőbb válasz, amit már az iskolás tomizmus elemzésében is említettem: ens és esse viszonya **a konkrét és az elvont** viszonyával írható le, valahogy úgy, ahogy Istenről és istenségről is beszélünk, s mindkettőre érvényesek ugyanazok a határozmányok (végtelen, mindentudó, mindenható stb.). Ugyanígy Tamás már az ens-et is – mint általános létező-fogalmat - mérhetetlenül a konkrét létezők fölé emeli: „ens non est genus, quia non habet differentias”[[56]](#footnote-56) („a létező nem fajfogalom, mivel nem érvényesek rá fajlagos különbségek”), a létező kategóriák-fölötti, transzcendens, és a többi transzcendentális tulajdonság is érvényes rá: „ens est primum transcendens, unum secundum, verum tertium, et bonum quartum”[[57]](#footnote-57) (a létező először is transzcendens, másodszor egy, harmadszor igaz, negyedszer jó”), érthető tehát, hogy a lét (mint a létezők léte, mondjuk így: a „létezőség” vagy „létezőiség”) ugyanazokkal a jelzőkkel látható el, mint konkrét előzménye, a létező.

 Nyilvánvaló azonban a tamási textusokból, hogy ens és esse közül **az esse a „nagyobb”**. Az ens definíciójában pontosan ezt mondja ki: „ens est quod est”[[58]](#footnote-58) („a létező az, ami van”). <<<(((*má elnézést de a „túl az óperenciás tengeren” jut eszembe „ober ens” értelmezésben.* -FÁ)))>>> A létező függ a léttől, és nem fordítva, hiszen mindaddig csak lehetőség vagy elgondolás marad, míg a létesítő aktus nem kelti életre. „Ens imponitur ab ipso esse”[[59]](#footnote-59) („a létezőt maga a lét teszi helyére”), „ens imponitur ab ipso actu essendi”[[60]](#footnote-60) („maga a létesítő aktus által helyeztetik el a létező”). Bár létezőre és létre majdhogynem ugyanazok a mozzanatok érvényesek, lehetőség és ténylegesség viszonyában állnak, ami Arosztotelész óta azt jelenti, hogy a tulajdonképpeni, a **szükségszerűsítő tényező a lét**. Esse „non comparatur ad alia /ad entia/ sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens”[[61]](#footnote-61) Szent Tamás legtöbbször az actus, actualitas kifejezéshez kapcsolja az esse-t: az esse „actus essendi”[[62]](#footnote-62), „actus entis inquantum est ens”[[63]](#footnote-63), „actualitas formarum omnium”[[64]](#footnote-64), de joggal nevezhető „virtus essendi”-nek is[[65]](#footnote-65), és a forma, az ok arisztotelészi kategóriái is ide illenek.

Marie-Dominique Philippe pedig abban látja a döntő különbséget a szenttamási létező- és lét-fogalom között, hogy míg a lét lényeg vonalán tárul fel (egy konkrét valami: aliquid, res, essentia, quidditas), a lét a megvalósultság, a kiteljesedett létforma[[66]](#footnote-66): „Forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est esse.”[[67]](#footnote-67) („Azt mondhatjuk, hogy a forma a létezés elve, mivel a magánvaló kiteljesítője, amelynek ténylegessége a lét.”) Egyébként Szent Tamás, jó dialektikus lévén, egy másik helyen már azonnal tagadja is ezt, de csak azért, hogy rámutasson: a lét-aktus egy még fenségesebb aktualizáló tényezőre mutat vissza, és Isten teremtői munkája: „Forma non potest esse principius essendi, nec operandi, nec cognoscendi, cessante actione Dei.”[[68]](#footnote-68) („A forma nem lehet sem a létezés, sem a működés, sem a megismerés elve, ha megszakad Isten cselekvő ereje.”) A létező a görög filozófia ouszia-jára és dünamisz-fogalmára, a lét-aktus az energeia-fogalomra vezethető vissza[[69]](#footnote-69).

Létező és lét ontológiai különbségének képe tehát tényleg teljesnek tűnik. Immár feloldható az az ellentmondás is, ami épp Heideggert is megtévesztette – hogy, mint láttuk, Aquinói rendszeréből azt emelte ki, hogy az értelem elsőként a létezőt ragadja meg -, hiszen az értelemnek két aktusa van: az első a létező megragadása, a második: lét és nem-lét megragadása. Amit az értelem megismer „in actu primo”, az a lét-megismerésben válik teljessé „in actu secundo”[[70]](#footnote-70). De abban, hogy az ember képes megragadni a létezőt, burkoltan már benne van az is, hogy a lét teljességének megragadására törekszik. A transzcendentális filozófia tehát joggal építi majd filozófiáját a szenttamási ismeretelméletre.[[71]](#footnote-71)

A következőkben figyelmünket már kizárólag az esse-re szűkítjük le, ezért itt záró tételként hadd mondjam: az **ens fogalma** Szent Tamásnál és a bármikori tomizmusban nemcsak a de facto létezőkre, hanem mindarra kiterjed, „quod ixistit vel existendi capax est”[[72]](#footnote-72) („ami létezik és létezni képes”), <<<(((azaz a lét fogalma a végső okra marad a világmindenségben és esetleg a személyre vonatkoztatva? -FÁ)))>>> tehát a possibilia-kra is, és egy létező lényege a megvalósultságig tényleg csak potencia, viszont a non-ens, a semmi (nihil) és az ens retionis (a tisztán értelmünkben létező fogalom). Ahogy Szent Tamás írja: „Illud, quod non est ens rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis”[[73]](#footnote-73). („Az, ami nem a dolgok természetében létező, úgy vehető, mint értelmünkben létező; ebből következik, hogy a tagadások és a léthiányok értelmünkben létezőknek mondhatók.”) <<<(((de attól még a tiszta forma világába tartoznak mint elvi fogalmak? Vagy közvetlenül a fogalmakról nem beszélhetünk mint formáról, csak mint annak gondolati vetületéről, és akkor a matematika tekinthető tiszta formának, amiről szintén lehet fogalmunk?! -FÁ)))>>>

**Az elfelejtett lét**

 Létező és lét különválasztása után azt szeretném összefoglalni, mit is mond Szent Tamás **magáról a létről** (az *esse*-ről). Eddigiekben már talán sikerült igazolnom, hogy a lét-fogalom Szent Tamás egész rendszerének kulcsfogalma és középpontja. De vajon hogy épül fel Tamásnál a **lét struktúrája**? Ha ennyire definiálhatatlan, mennyiben alkalmazható mindenre? Hogy viszonylik az Isten-fogalomhoz – és hogyan az emberhez, az ember konkrét létezéséhez? Ezekre a kérdésekre kell választ keresnünk.

Mindenekelőtt ott van a legáltalánosabban vett lét-fogalom, az **esse simpliciter**. Tamás már erről is azt, mondja, hogy alapvetőbb minden konkrét megvalósultságnál, mint amilyen a test, a lélek vagy az ember[[74]](#footnote-74). Transzcendens minden létezőhöz képest, ugyanakkor „legintimebb” része minden létezőnek, mindenbe megmélyebb beléhatol: „Esse est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius imnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt”[[75]](#footnote-75). Egyszerre immanens és transzcendens, mondhatnók, és Tamás tényleg az isteni létről is említést tesz ugyanezen a helyen, mint amely még inkább a dolgok legmélye és létalapja.

 A lét-fogalmon belül azonban Szent Tamás természetesen különválasztja a teremtett létezők létét (**esse creatum**) és az isteni létet (**esse ipsum**). A kétféle létről így ír: „Omnis creatura plus habet de non esse quam de esse, quia de non esse habet infinite, de esse autem habet finite.”[[76]](#footnote-76) („Minden teremtmény többet birtokol a nem-létből, mint a létből, mert a nem-létből végtelen sokat merít, a létből azonban csak lehatároltan.”), <<<(((van különbség biztosan a szóhasználatunk közt szent Tamással. -FÁ)))>>> Istenben viszont – mint már láttuk is – lét és lényeg azonos: „In solo Deo esse et essentia sunt idem realiter.”[[77]](#footnote-77) <<<(((tehát nem csak a matematika hanem a lét is tiszta forma? -FÁ)))>>> Más kifejezéssel: a teremtmények léte „esse per participationem”, míg az isteni lét „esse per essentiam, „ipsum esse”, „esse suum”, „esse ipsius causa” („lényege szerinti lét”, „maga a lét”, „saját lét”, „lét, amely önmaga oka”). <<<(((lét, amely önmaga oka – de ez félre vezető, mert ha a végső okkal azonos, aminek definíció szerint nincsen oka? Illetve rész-egész probléma, hogy a lét a teljesség, főleg a világmindenség esetében, tehát benne van az okság formája is, az okság elve, ami pedig benne van az önmagára nem vonatkoztatható (nem valami modern kifordítom-befordítom mértani-topológiai alakzat). -FÁ)))>>>

 Az isteni és a teremtett lét között **ok-okozati összefüggés** van, mint részesítő és részesedett állnak szemben. Egész sor tamási textus idézhető minderre vonatkozólag. - „Omne quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse.”[[78]](#footnote-78) („Minden, aminek a léte nem sajátja, részesedik az első októl, amely saját létű.”) „Nihil praeter Deum est causa ipsius esse.”[[79]](#footnote-79) („Istenen kívül semmi sem oka a maga létének.”) „Solus Deus dat esse.”[[80]](#footnote-80) („Egyedül Isten ad létet.”) <<<(((legalábbis magyarul a két kijelentés nem egyenértékű. -FÁ)))>>> „Esse cuiuslibet rei, et cuiuslibet partis, est a Deo immediate.”[[81]](#footnote-81) („Bármely dolog és bármely része léte közvetlenül Istentől van.”) „Esse est proprius effectus Dei.”[[82]](#footnote-82) („A lét Isten legsajátabb okozata.”) <<<(((jól hangzik, de mintha ez is túlpörgetné magát, mert ha a lét a világmindenség potencialitása, egyúttal végső oka is, akkor a végső okon belül teszek különbséget Isten és a lét között? Hogyan? -FÁ)))>>>

 Érdemes megállnunk a **participáció** mozzanata mellett. Mint majd látni fogjuk Tamás forrásai kérdésében, ez az a pont, ahol Aquinói nemcsak Arisztotelésztől, hanem Plátóntól is sokat örökölt. A részesedés[[83]](#footnote-83) a szenttamási lételmélet egyik kulcsfogalmává vált. Minden teremtmény más-más fokon részesedik Isten létteljességéből, és ez lesz a **létezők analógiájának** (analogia entis) alapja: sem az „univox” (azonos értelmű) állítás, sem az „aequivox” (azonos nevű, de lényegileg eltérő tartalmú) állításmód nem lehet érvényes a létezőkre, mert mind-mind részesednek, de mind más mértékben a létforrásból[[84]](#footnote-84). <<<(((ami tehát a tiszta forma végső okot jelentené? -FÁ)))>>> – Filológia keretében szólván, hadd jegyezzem meg, mintha csak ennek a részedettségnek lenne abszolút pontos nyelvtani kifejezésmódja az ens maga is, mint participium imperfectum, hiszen ez a forma épp azt fejezi ki: valami létező, tehát „partem capit”, „részesedik a létből”.

 Ám a teremtmények létén belül meg kell különböztetnünk – vallja Tamás – az egyes létezők létét, amely „esse rei”, és az összes teremtett lény létét, az „**esse commune**”-t, a „közös létet”. Utóbbi szintén Aquinói egyik legnagyobb felfedezése[[85]](#footnote-85). A közös lét fogalmához az aktus, aktualitás, tökéletesség, forma, okság arisztotelészi fogalmaihoz kapcsolható. „Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum... Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.”[[86]](#footnote-86) („Az, amit létnek nevezek, mindenek között a legtökéletesebb... Az, amit létnek mondok, minden ténylegesítő tényező ténylegessége és épp ezért minden tökéletesség legtökéletesebbje.”) Vagy a másik, ugyancsak híres textus: „Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi quantum est.” („Maga a lét a legfőbb tökéletesség, minden máshoz ugyanis úgy viszonylik, mint aktus, ugyanis semminek nincs aktuális léte, csak, amennyiben van.”)[[87]](#footnote-87) <<<(((? -FÁ)))>>>

 Az egyes létezők létének és a közös létnek a különválasztása épp a **modern filozófiák** fényében válik igazán jelentőssé. Hiszen, mint látni fogjuk, a modern rendszerek beszélnek ugyan létről, de leszűkítik az ilyen vagy olyan fajta létre: a materializmus az anyagi létre, az egzisztencialisták a szubjektív létre, esetleg az ember szabadságára, maga Heidegger is az ember időbeli létére. Most válik csak igazán aktuálissá Szent Tamás tétele: „Esse simpliciter est superius ad esse hominem.”[[88]](#footnote-88) (A megszorítás nélkül vett lét magasabbrendű, mint az ember léte”, <<<(((vagy mai szóval nem magasabb rendű, hanem enyhébben mondva tágabb halmaz. Más oldalról viszont az ember számára amint a végső ok megérinthetetlen a világmindenséget illetően gondolatilag is, ugyanúgy az egyes ember létezésében is megérinthetetlen a végső (kezdeti) oka illetve a végső pontja, végső célja. Hogy ott Istennel találkozik, az már felmerült gondolat, de hogy ott ugyanazzal az Istennel találkozva, mint aki a világmindenségnek is végső oka, fogalmilag mi nem tudunk különbséget tenni, mindkettő végső ok létünk (létezésünk?!, avagy esendő létezésünk mint a végtelen létből való részesedésünk) elgondolható határpontja -FÁ)))>>> a szubjektivitás, vagy épp az itt-lét és az időbeliség, tehetnénk hozzá.)

 Az esse commune a modern kor szótárában leginkább a **totalitás**, a világ mint lét-egész fogalmával adható vissza. Érdekes módon napjainkban ez a totalitás-eszme nemcsak a materializmusban (vö. a világ anyagi lét-egysége), hanem vallási köntösben is jelentkezik: a keleti vallások panteizmusában, vagy épp az új vallásszerű világnézetek „holisztikus” gondolkodásmódjában (vö. New Age). Ám Szent Tamás nem áll meg a közös lét fogalmánál. Rámutat, hogy a világ-egészben benne rejlő minden lét-érték maga is csak részesedett lét: „omnes res quae existunt participant de esse”[[89]](#footnote-89) („minden dolog /=a dolgok összessége/ részesedik a létből”), ti. abból a létből, amely maga a lét, - és ez lehet a felelet a panteista, anyag- vagy épp szellem-monista világnézetekre, amelyek nem jutnak el a személyes Istenbe vetett hitig. <<<(((mondhatnánk, hogy amiképpen a végső ok az oksági láncok határpontja, olyanképpen a világ-egész, a világmindenség léte mintegy burkoló felülete a létezésnek? …. A közölhetetlenség fogalma milyen jól leegyszerűsíti, söntöli ezen fogalmi összefüggések bonyodalmait. -FÁ)))>>>

 A **panteizmus** azt feltételezi: a mindenség Isten, ontológiailag kifejezve: Isten a lét. Szent Tamás lételmélete egyáltalán nem ezt mondja. Isten „minden mindenben”, tehát azonos mindennel, de csak amennyiben mindennek az oka (a minta- és a hatóok értelmében egyaránt), <<<(((ez lényeges lehet máig, hiszen azt mondja, annak felel meg, hogy a létező világunk oksági láncolatának elejét nem ismerhetjük meg. Legfeljebb fogalmilag tehetünk rá címkét mint a lét teljessége. És ettől a világtól, amelyben próbáljuk megkülönböztetni az esetlegest, a konkrét létezőt térben és időben az elvi teljességtől (amit lét-nek nevezünk), feltételezünk, illetve megjelölünk egy végső okot, amely tulajdonképpen már nem is része a világmindenségnek, a létnek, hanem Istennel azonos? Mert a végső ok nem azonos a léttel, a létezést magába foglaló időtlen léttel?! -FÁ)))>>> amelyből, mint ős-forrásból minden „kiárad”[[90]](#footnote-90), nem a vak, ókori vagy épp hegeli emanáció értelmében, hanem csak amennyiben „bonum diffusivum sui”. Ő maga azonban a végtelen, minden korlátozás, nem-lét nélküli, teljes lét, akitől távol áll mindenféle korlátozás, lehatárolódás.[[91]](#footnote-91)

 A **lét-hierarchia csúcsát** tehát Szent Tamásnál Isten jelenti. Legkedveltebb kifejezése itt kap teret: Isten az **ipsum esse**. Amikor pl. a Summa I., részében igazolni akarja, miért a legalkalmasabb név Istenre, hogy „Az, aki van”, így érvel: „Hoc nomen Qui est est maxime proprium nomen Dei... propter significationem. Non enim significat formam alquam, sed ipsum esse.”[[92]](#footnote-92) („Hogy *Az, aki van*, azért Isten legsajátabb neve, mert nem valamiféle formát fejez ki, hanem magát a létet /azt, hogy maga a lét/”.) <<<(((de akkor ő azonos lenne az időtlen világmindenséggel? -FÁ)))>>> Ugyanitt Istent „a valóság végtelen, határtalan ócenjának” is nevezi, ami szintén segíthet a materializmus és idealizmus (mint két féloldalas metafizikai /!/ rendszer) túlhaladásában.

 Az isteni lét további szinonímái Aquinóinál: esse in se subsistens, vagy per se subsistens, a magában fennálló vagy magától fennálló lét. – Míg minden más „ab alio movetur”, más által mozog, változik, lendül létbe, Isten nem szorul fenntartóra[[93]](#footnote-93) -„esse per essentiam”, olyan, aki ”lényege szerint létezik”, épp ezért lét és lényeg azonossága egyedül csak rá érvényes („sua essentia est suum esse, in Deo est idem essentia et esse”[[94]](#footnote-94)), és előfordul szerzőnknél az „esse necessarium”[[95]](#footnote-95) kifejezés is, aminek ugyancsak modern csengése lehet ma.

 Arról már szóltam, hogy Aquinói az isteni létet Első Oknak tekinti. A szinonímák közé tartozik az „**actus purus**” is, amit hadd fordítsak csak így: „tiszta aktus”, ti. ha az aktust ténylegességnek veszem, ez valamilyen statikus egyhelybenállást sugall, ha cselekvésnek, túlzottan hozzá tapad az emberi cselekvés verejtékszaga. Leginkább talán létbe lendítő erőnek vagy energiának fordítanám. - És ez ismét nyelvi kérdés: míg Nyugaton a potentia inkább passzív begfogadóképesség, előzménye, a görög dunamisz maga is dinamizmust feltételez, ennek megfelelően már az ouszia (a lényeg) is dinamikus.[[96]](#footnote-96) De még inkább aktivitást feltételez az energieia (az en-ergó = munkában van kifejezésből). Tamás aktus-fogalma pontosan ezt adja vissza, ezért az aktus purus-t folytonos tevékenykedésnek is fordíthatjuk.

 Az **aktus** Szent tamás egyik legkedveltebb szava, a Tabula aurea szerint 200-féle értelemben, mintegy 1500 helyen szerepel műveiben. Arisztotelészi nyomdokokon járva, a dolgokban potencia és aktus kettősségét látja. Éppen a létezők elemzése vezeti el ismét oda, hogy eljut arra a felismerésre: a végső ok csakis „tiszta aktus” lehet[[97]](#footnote-97). Hogy csak egyetlen textust idézzek: „Solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus.”[[98]](#footnote-98) („Egyedül Isten, aki maga a saját léte, tiszta és végtelen aktus.”) <<<(((ez meglep, a tiszta formára tippeltem volna, hiszen az aktus forma és anyag keveréke. -FÁ)))>>> Az isteni létnek aktualitásként való értelmezése annál is inkább izgalmas lehet ma, mert feloldja azt a képet, hogy a tomimus a mozdulatlanságot szentesíti. <<<(((de vajon milyen áron? -FÁ)))>>>

**A tamási létfogalom forrásai**

 A szenttamási lételmélet eredetiségéhez nem fér semmi kétség. Mégis érdemes utalnom arra, hogy ez a csodálatos szintézis számos **előzményre** támaszkodik, amelyeket Szent Tamás tovább szőtt és szervesen épített be rendszerébe. Szeretnék rámutatni viszont olyan érdekességekre is, amelyek épp Tamás **eredetiségét** igazolják ezen a területen (is).

Az **arisztotelészi eredet** ezen a ponton nem is olyan nyilvánvaló, hiszen épp A Filozófus volt az, aki – kategóriáival – inkább a létezőre, és nem a létre összpontosított. A mozgás-érv olyan formában szerepel nála, hogy a világ örök – tehát eleve léttel rendelkezik -, csak valamilyen örök szubsztancia mozgatja a dolgokat (a Primus Motor). A „létig magáig” nem jutott el, legfeljebb csak a „leginkább igaz”-ig vagy a „leginkább létező”-ig. Nem ismerte fel, hogy a lét aktus-jellegű, legfeljebb csak, hogy a dolgok „in actu”, mozgásban vannak.[[99]](#footnote-99) <<<(((a szubsztanciát és akcidenst ő különböztette meg a platóni ideák és árnyékvilág kettőséből tovább lépve szinte nyelvtani alakzatba tett evidenciaként. A forma és anyag kettősét ő kapcsolta össze a potenciál és aktus fogalmi párossal, miáltal eljutott az okság fogalmához. Az oksági lánc elvileg nehezen kezelhető végtelenségét ő tette kezelhetővé az elégséges ok bevezetésével (amelynél tovább kutakodni, problémázni nem érdemes adott kérdéskörben) és elvileg zárta le a fogalmi konstrukciót (az arisztoteleszi fogalmi sablont) a végső ok és a végső cél mint határfogalmak alkalmazásával. A végső ok és végső cél nála praktikusan a nem-vizsgálhatónak, elérhetetlennek, megmagyarázhatatlannak a szinonimája, a fogalmi sablonhoz illeszkedő megnevezése. A végső okról ugyanis tudjuk, hogy nem érdemes törekedni vele foglalkozni, mert kívül esik vizsgálati és minden egyéb hatókörünkön. A végső ok és végső cél pont olyan természetű tipikusan ógörög fogalmak, mint a matematikai pont, az atom, az elem stb. ezek megtapasztalhatatlan alkotó részei (alkatrészei) nem a világnak, hanem a világról alkotott fogalmi rendszerünknek. Amint a matematikai pontot nem lehet tolómérővel megmérni, sem belső szerkezetét vizsgálni (mert onnan kezdve nem pont, aminek a definíciója, hogy tovább nem osztható elvi egység), úgy az atom belső szerkezetét sem lehet vizsgálni a görög gondolkodás szerint, mert ha már belső szerkezetéről van szó, akkor az eredeti értelmezésében már nem atom, nem elemi összetevő. A korszak eredeti szóértelmezését feledve beszélhetünk idővel atomkutatásról, vagy akár a végső ok létéről, létezéséről. Szent Tamás évezreddel később élt mint Arisztotelesz és töredékekből kellett rekonstruálnia az eredeti gondolatokat. Ez nem sikerült teljességgel. Tehát arról beszélhetünk, hogy szent Tamás inspirációs forrásként használta Arisztotelesz hagyatékát. -FÁ)))>>>

 Nem meríthetett Szent Tamás olyanoktól sem, mint **Héraklész** <<<(((kb Kr előtt 1264-1226 -FÁ)))>>> vagy Parmenidész <<<(((kb Kr előtt 540-460 -FÁ)))>>>. Előbbi ugyanis nem ismerte el a lét fogamát, csak a változásét, a valamivé-válásét (fieri, divenire), a világ itt folyamatok összessége, tények halmaza, amely az örökös alakulásnak van alávetve. Homlokegyenest ellentétes **Parmenidész** felfogása: számára a lét szükségszerű, képtelen nem létezni. <<<(((Arisztotelesznél vagy szent Tamásnál ez a lét- vagy létezés-képtelenség elő sem kerül, mert náluk a létezésváltozatokról van szó potenciálisan és azok közül egy megvalósuló változatról -FÁ)))>>> A változás az ő szemében annyit jelent, hogy valami nem szűkségszerű, csak lehetséges, ám amivé átalakulhatna, annak a semmiből kellene előjönnie, a semmi pedig, ugye, nem létezik, így az egész valóság ellentmondásos, - annak fogalma is.[[100]](#footnote-100) – Mindkét megoldás igen távol áll Szent Tamás útjától.

Plátóntól és a platonistáktól már – meglepő módon – sokkal többet örökölt Tamás ontológiájában. A lét mint első ok létező-fölöttiségét pl. tudatosan a platonistáktól merítette, még ha a tétel indoklásában el is tér tőlük, ti. ők csak az egymástól különválasztott létezőket tartották szem előtt: „Causa Prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est Causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum. Sed secundum rei veritatem Causa Prima est supra ens, inquantum est ipsum esse infinitum”[[101]](#footnote-101) („Az első ok ugyan a platonisták szerint azért létező-fölötti, mert az Első Ok, mint a jóság és az egység lényege, túlhaladja magát a különválasztott létezőt, a dolog igazsága szerint azonban az Első Ok azért létező-fölötti, mert maga a végtelen lét.”)

A szövegben tipikusan plátóni a **jóságra** és az **egyre**-egységre való utalás is, és Tamás ezt az azonosítást is nagyon komolyan vette: „quia cum Deus sit ipsum esse et ipsa essentia bonitatis, quicquid pertinet ad perfectionem bonitatis et esse, totum Ei essentialiter convenit.”[[102]](#footnote-102) („Mivel Isten maga a lét és magának a jóságnak a lényege, mindaz, ami csak hozzá tartozik a jóság és a lét tökéletességéhez, lényege szerint kijár Neki.”) Van platonista íze Joseph Moreau szerint annak is, hogy Tamás az isteni létet „perfectio omnium perfectionum”-nak tekinti, a tökéletességekből vett Isten-érve kifejezeten utal is erre[[103]](#footnote-103). Plátónnál a létező még inkább az „egy valami”, a lét „az egy”, az „Egyetlen” (Hen) formában szerepel, amely a többi transzcendens tulajdonsággal azonos, és amely az Eszme fogalmát ölti fel (vö. plátóni idealizmus).[[104]](#footnote-104) Szent Ttamásnál már a létre tevődik át a hangsúly: „Ens secundum rationem est prius quam bonum.”[[105]](#footnote-105) („Az ész szempontjából a létező előbbrevaló, mint a jó.”) <<<(((Ez alaposan meglep. Jellemző sajátsága az európai gondolkodásnak, némileg azt mondhatni az Antigonéval is szemben. Magam részéről ezért is próbálom a személy fogalmánál a személynek nem csak az önmegában megállóságát (szubsztancia jellegét), megismételhetetlenségét, értelmességét és szabad akaratát hangsúlyozni, hanem érzelmi mivoltát is. Alapvetőnek érzem, hogy az érző és értelmes lény lehet intelligens (megfelelően egyes olyan korábbi és mai értelmezéseknek, amelyek az értelmei mellett az érzelmi sőt problémamegoldási, cselekvési képességek összességeként értelmezik). A személy fogalmában ezt meg kell jeleníteni ahhoz, hogy a modern társadalomfelfogás axiomatikus alapeleme lehessen. Olyan rendszeralkotó alapelem tehát, amely alapelemnek a mivoltát a rendszerbe integrálva a rendszer nem számolhatja fel. Mivel a személy fogalma az európai kultúrkörben formálódott meg és nem ismeretes más kontinensek nagykultúráinak hagyományaiban, ezért emberi alkotásnak, vívmánynak tekinthető, amelyet „kincsnek” kell tekintenünk. -FÁ)))>>>

Mint már utaltam is rá, átvette Aquinói a **részesedés** platonista tanát is[[106]](#footnote-106). A létező, annak lényege, misége (quidditas) csupán részesedés a létből. A qudditast pl. így határozza meg: „participans esse”. A lényeg-megragadás viszont már az emberi értelem alapképessége, így a megismerés maga is részesít bennünket a létből. Így a participáció folyamata a teremtményt Istenhez teszi hasonlóvá, az Isten-képet alakítja ki bennünk[[107]](#footnote-107).

Plátóni elem Tamásnál az is, hogy a dolgok megismerhető lényegét Isten egy-egy eszméjének tekinti, amely a **dolgok mintája**, minta-oka (exemplarizmus)[[108]](#footnote-108). A Summában be is vallja, hogy Szent Ágoston közvetítésével vette át, hogy mindennek az eszméje Istenben létezik, s a lélek mindent ezeknek megfelelően ismer meg: „Augustinus, inl ibro LXXXIII Quaest., qu. 46, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.”[[109]](#footnote-109) <<<(((De Isten az embert társnak hívta meg a teremtésben, amit az ember esetén alkotásnak nevezhetünk. Tehát a megismerés szó félre is vezethet minket mert nem csupán passzív megismerésről (az objektív világ elménkben való tükröződéséről) van szó, hanem a potencialitások közreműködésünkkel való kibontásáról is … egészen az emberi természetnek megfelelő módon a maga korlátaival és lehetőségeivel élve az oksági láncokba való beavatkozásig terjedően. Tehát Isten eszméje ha innen tekintjük teljesebben van meg az emberi szabad akaratban, az emberi személy sajátságaiban mint csupán a passzívan megismerhető természettudományi összefüggésekben. -FÁ)))>>>

A platonista-neoplatonista exemplarizmus **kétszeres részesedést** feltételez: maguk a dolgok is részesedések, a megismerő pedig újra a létből részesedik, s ezt Tamás szintén magáénak tekinti: „Cum ipsa sua essentia /rei/ sit etiam species intelligibilis, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.”[[110]](#footnote-110) („Mivel /valaminek a/ saját lényege a megismerhető fajfogalom, ebből szükségszerűen következik, hogy megérteni valamit annyi, mint a dolog lényege és léte.”) Vagy, ahogy másutt írja: ”Cum suum esse sit suum intelligere.”[[111]](#footnote-111) („Valaminek a léte az illető megértése.) <<<(((nem inkább valami létének a megismerése az illető megértése? -FÁ)))>>>

Mindez könnyen válhatna egyfajta **szubjektív idealizmus** eszmei alapjává is (amely az emberi értelmet is teremtő erővel ruházza fel), <<<(((alkotó, nem teremtő -FÁ)))>>> azonban Tamás – mintha csak előre látta volna az effajta kandi, Fichte-i vagy egzisztancialista veszélyt -, éppen azzal hárítja ezt el, hogy rámutat: Isten csupa aktus, a teremtett értelem azonban potencia-aktus-keverék (ezért nincs teremtő ereje): „In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex form et esse participato.”[[112]](#footnote-112)

(„Az értelmes magánvalókban azonban aktusból és potenciából való összetettség van, igaz ugyan, nem anyagból és formából, hanem formából és részesedett létből való összetettség.”) <<<(((ezt fel kell fognom. -FÁ)))>>>

Köztudott, hogy Aquinói Arisztotelészhez sok tekintetben **arab** (mohamedán) **közvetítéssel** jutott el, így ennek hatása is kimutatható műveiben, főleg a Summában. A 3. Isten-érv pl. – amely a létezők esetlegességére épít -, nem fordul elő Arisztotelésznél, hanem Al-Farabi és Avicenna kezdeményezte, és Al-Ghazzali szőtte tovább. Isten abszolút „egyszerűsége” (nem-összetett-volta)[[113]](#footnote-113) – Isten egy-volta mellett – szintén a mohamedán teológia-filozófia egyik alaptétele.[[114]](#footnote-114)

Hogy Istenben lét és lényeg azonos, míg a teremtményekben a lényeg még csak merő lehetőség, amit létbe kell lendíteni[[115]](#footnote-115), szintén nincs meg Arisztotelésznél, aki még nem ismer sem teremtést, sem létkiáradást. **Avicenna** vezette be a szükségszerű és az esetleges lét fogalmát, s hogy utóbbiban lényeg és létbe-lépés megkülönböztethető, amit ebben a formában fejez ki: „ „Postea ’hoc aliquid’ connotatur per hoc quod scilicet est unum et existens”[[116]](#footnote-116) („Ezek után az, hogy ’ez a valami’, azzal jellemezhető, hogy ti. egy és létező.”) Az már más kérdés, hogy Avicenna nem fogadta el, hogy valós különbség lenne lényeg és létezés között, ezt csak logikai differenciának látta, és a létezést nem tekintette külön entitásnak és aktusnak, ami pedig, mint láttuk, Aquinóinál mind szerepet játszik.[[117]](#footnote-117) <<<(((mit mondhatott Avicenna az akcidens és a szubsztancia különbségéről? -FÁ)))>>>

A közelebbi és távoli szellemi hatások tehát egyúttal azt is igazolják előttünk, hogy Szent Tamás a maga ontológiájában **egyedülállót alkotott**. Valószínűleg legmaradandóbb ez egész szellemi örökségében. Épp ezért arra is vállalkozhatunk, hogy lételméletét egybevetjük a modern kor ontológiáival, sőt tanítása alapján kíséreljük meg azok elbírálását.

 <<<(((érdekes volt. Ha jól értem, akkor alapul lehet venni az arisztoteleszi fogalmi sablont, mint egy fordulópontot, mint egy jelentős, máig meghatározó állomást a filozófiai alapmodellek sorában. amiben ez a tanulmány is megerősített, hogy az egyes filozófiai iskolákat mint axiomatikus alkotásokat kell vizsgálni és megítélni jellegüket, sajátlagos alkalmazhatóságukat. Az ezoterikus vagy misztikus irányzatokon nem lehet maximálisan számonkérni az alaptételeket és az azokra támaszkodó szigorú építkezést. A matematikán, természettudományokon azonban ez az egyik döntő szempont – tehát az elemezhetőség fontos kritérium. ami a társadalomtudományokat illeti, ott komplex a probléma, mert ideológiák, hagyományok, célrendszerek stb jellemzők mellett a modern rendszerépítésben (társadalmi rendszer, közgazdasági rendszer, pénzrendszer, adórendszer stb) az axiomatikus fogalmi eszközök eldöntik a modellezhetőséget, a kezelhetőséget. És itt merül fel esetlegesen a személy fogalmának alapul vehetősége. -FÁ)))>>>

1. Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1931. p. 213. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vö. Boethii, Opera omnia, in „Migne Pl”, 64, 1311, vö. Brosch, H.J., Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsbruck 1913, 37-73, mit mond a létről a „Liber de Hebdomadibus”. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vö. Manser, G.M., Das Wesen des Thomismus, in”Thomistische Studien” V, Freiburg 1949, 509-513. [↑](#footnote-ref-3)
4. Horten M., Die metaphysik Avicennas, Halle 1907, 659. és 512. Szent Tamás viszont világosa állítja: „Esse rei non est accidens eius.” De potentia q.5, 4 ad 3. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vö. Schmity R.M., „Diversum est esse et quod est”, inStudi tomistici 14., 54. kk. [↑](#footnote-ref-5)
6. Penzo, G. La differenza ontologica, in Studi tomistrici 14,70.kk. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vö. Summa contra Gentiles, 2, 25. [↑](#footnote-ref-7)
8. Vö. Summa contra Gentiles I, 43. [↑](#footnote-ref-8)
9. Vö. Quodlibetalia, III q. 8. A. 20. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vö. Nyíri Tamás: Filozófiatörténet, Budapest, 1983. 168 [↑](#footnote-ref-10)
11. Patt, W., Aquina’s Real Distinction, in:The New Scolasticism, Winter 1988 (vol. LXII, No. 1.),29. [↑](#footnote-ref-11)
12. „Il reale concreto e raggiunto attraverso l’universale e l’essere”. Possenti, v., ’Intellectus’ e intuiyione dell’essere, in Studi tomistici 40, 135. [↑](#footnote-ref-12)
13. Loty, J.B., Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin, in Tommaso d’Aquino nel suop VII. Centenario Roma 1874, 303.kk. [↑](#footnote-ref-13)
14. Vö. Sent. I. d. 19, q. A. 1 ad 1. [↑](#footnote-ref-14)
15. Sent. I, d. 19, q. 5, a. 1 ad 1., vö. S.Th. I q. 3, 4, a. 2, Sent 1, 33, 1 ad 1, Cent 3, 6, q, 2, 2, c [↑](#footnote-ref-15)
16. S.Th. I, í. 25. A. 3c, vö. In Met, IV, lect. 6, n. 597; S.Th. I-II, q. 94. A. 2, II-II, q. 1. A. 7. [↑](#footnote-ref-16)
17. Carosi, P., Corso di filosofia, IV. Roma 1959, p. 31. [↑](#footnote-ref-17)
18. Iammarrone, l., L’itinerario tomistico a Dio, in Studi tomistici 2, 22. Kk. [↑](#footnote-ref-18)
19. „Ipsum esse est perfectissimum omnium” S.Th. 4, a ad 3, De Potentia, q. 7, a. 2 ad 9. [↑](#footnote-ref-19)
20. Bogliolo, L., Essere e conoscere, Studi tomistici 21, Roma 1983, 29. [↑](#footnote-ref-20)
21. In Met. V. 1. 18, n. 951; XII, l. 1, n. 2416; Summa contra Gentiles II, 54; S. Theol. I. 5, 1....., De Pot., VIII, a. 2; Net. IV. l. 1, n. 535, 536; De Pot. III. a. 8; Met. XI. L. 3, n. 2197; Met XI. L. 8, n. 2540; Met. VII. L. 4, n. 1331; De Gener. Et corrupt. I. 6. [↑](#footnote-ref-21)
22. L’ente in queso saggio e inteso in senso forte, cioe come participio presente del verbo essefre, atto di ogni atto, perfezione di ogni perfezione che rende attuale,esistente, tutto cio che esiste. L’ente cosi inteso, coincvolge, necesariamente, l’essere realiyyato secondo una determinata misura op essenya. Le Parole esistere ed esistente si referscono sempre all’ente concretamente attudato sall’atto primo che e appunto l’essere. [↑](#footnote-ref-22)
23. Bogliolo, L., Essere e conoscere, Studi tomistici 21, Roma 1983, 149. [↑](#footnote-ref-23)
24. Vö. S.c.G. 2. C. 15, ad 4 [↑](#footnote-ref-24)
25. S.Th. I. q. 2. a.3. [↑](#footnote-ref-25)
26. S.c.G. 2, c 15, ad 4, 51, 52. [↑](#footnote-ref-26)
27. Nyíri T., i.m. 166. o. [↑](#footnote-ref-27)
28. Kittel, II. 396. [↑](#footnote-ref-28)
29. S.Th. I. q. 13. a. 11. [↑](#footnote-ref-29)
30. D’Amore, B., Saint Thomas, lew concile et la theologie contemporaine, in:Tommaso d’Aquino ne I centenario dell’enciclkica „Aeterni Patris”, Roma 1979. 254. [↑](#footnote-ref-30)
31. Comm. Met. IX. L. 1, 1768; VII. L. 1, 1248 [↑](#footnote-ref-31)
32. S.Th. I, q. 3, a. 6, De Veritate q. 10, a. 11, obj. 10 és ad 10 [↑](#footnote-ref-32)
33. S.Th. I, q. 4, a. 2. [↑](#footnote-ref-33)
34. D’Ancona, C.,Aspetti del rapporto dell’Aquinate con i „Platonici”, in:Studi Tomistici 17, Roma 1982, 57. [↑](#footnote-ref-34)
35. S.Th. I, q. 12, a. 1 ad 3 [↑](#footnote-ref-35)
36. In De Div, Nomm. Prem., IIa [↑](#footnote-ref-36)
37. Philippe, M.-D., Analyse de l’etre chez Saint Thomas, in:Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario, Roma – Napoli 1874.255. kk. [↑](#footnote-ref-37)
38. Comm. Met., De Potentia í. 7. A. 2, ad 6 [↑](#footnote-ref-38)
39. S.Th. I, q. 3. 4, ad 4, ad 1S. C. G. I. ch. 26; Comm de Causis, prop. 9, p. 64 [↑](#footnote-ref-39)
40. S.Th. I. q. 5, a. 3, Comm. Met. IV. l. 1, 529-532., IV. l. 1, 1145; VII. L. 1, 124, [↑](#footnote-ref-40)
41. S. c. G. II. ch. 52. [↑](#footnote-ref-41)
42. S.Th. I, q. 2, a. 5, ad 1 [↑](#footnote-ref-42)
43. De Potentia q. 7, a. 2, ad 5;S. c. G. II. ch. 52. [↑](#footnote-ref-43)
44. S.Th. I, q. 5, a. 1, Comm. Met. XI. L. 3, 2197 [↑](#footnote-ref-44)
45. S.Th. I, q. 26, a. 4; q. 77, a. 6; III. q. 16, a. 9, ad 2; Comm. Met. VII. L. 1, 1256 [↑](#footnote-ref-45)
46. Comm. Met. VII. L. 1, 1245. [↑](#footnote-ref-46)
47. CS.Th. I, q. 3, a. 4; q. 104, a. 1.S. C.G. III. ch. 66, ellentéte: az ens per participationem [↑](#footnote-ref-47)
48. S.Th. I, q. 3, a. 5, ad 1 [↑](#footnote-ref-48)
49. Comm. Met. V. l. 9. 896; S.Th. I, q. 5, a. 1, ad 1 [↑](#footnote-ref-49)
50. S.Th. I, q. 45, a. 5; Comm. de Causis, prop. 4, p. 29. [↑](#footnote-ref-50)
51. S.Th. I, q. 44, a. 1, ad 1 [↑](#footnote-ref-51)
52. S.Th. I, q. 5, a. 1, ad 1 [↑](#footnote-ref-52)
53. S.Th. I, q. 9, a. 2, S. C. G. I, ch. 23 [↑](#footnote-ref-53)
54. S.Th. I, q. 16, a. 4, ad 2 [↑](#footnote-ref-54)
55. Comm. De Nom.,div. V, l. 1. 628; Comm. Met. I, l.9, 138. [↑](#footnote-ref-55)
56. S.Th. q. 3, a. 5, c;S.c.G. 1, c. 25. De veritate q. 1, 1, c; De Potentia q. 3, 16, ad 4 és sok más helyen [↑](#footnote-ref-56)
57. De veritate q. 1, 1, c [↑](#footnote-ref-57)
58. Comm. Peri Herm., I. l. 5. 71. Vö. Sent., dist. VIII, q. 1, a. 1: „hoc nomen qui est vel ens” [↑](#footnote-ref-58)
59. Comm. Met., Iv, l. 2, 533 és 556-558; S.c.G. I. ch. 25. [↑](#footnote-ref-59)
60. I. Sent., dist. VIII, q. 1, a. 1; De Veritate q. 1, a. 1. [↑](#footnote-ref-60)
61. S.Th. I. q. 4. a. 1, ad 3 [↑](#footnote-ref-61)
62. S.Th. I, q. 3, a. 4, ad 2 [↑](#footnote-ref-62)
63. Quodlibetalia IX, q. 2, a.d 2 [↑](#footnote-ref-63)
64. S.Th. I, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1, ad 3; [↑](#footnote-ref-64)
65. Vö. Gilson, É., Virtus Essendi, in Mediaeval Studies 26 (1964), pp. 1-11. [↑](#footnote-ref-65)
66. Philippe, M.-D., Analyse de l’etre chey Saint Thomas, in:Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario, Roma – Napoli 1874. 259. kk. [↑](#footnote-ref-66)
67. S.c.G. 2, co 54. [↑](#footnote-ref-67)
68. De potentia q. 5, 5, 1, D 18. [↑](#footnote-ref-68)
69. Philippe, M.-D., Analyse de l’etre chey Saint Thomas, in:Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario, Roma – Napoli 1874. 278. [↑](#footnote-ref-69)
70. „Cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intellegintia, alia qua componit et dividit, imn utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens, nec aliquid hac operatione potest mente concipim nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua partem ex intellectu totius et oartis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis, Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto.” In Met. IV, lect. 6, n. 597 sq, S.Th. I-Iiae 1. 94, a. 2, II-II-ae q. 1, a. 7. [↑](#footnote-ref-70)
71. Nyíri T.: i.m. 536. [↑](#footnote-ref-71)
72. Donat, J.: i.m. 15. [↑](#footnote-ref-72)
73. S.Th. I-Iiae q. 8. A. 1 ad 3. [↑](#footnote-ref-73)
74. Quaestiones dips. De potentia, q. 7, a. 2, ad 9. [↑](#footnote-ref-74)
75. S.Th. I q. 8, a. 1. [↑](#footnote-ref-75)
76. De Veritate q. 2, 3 ad 16. [↑](#footnote-ref-76)
77. S.Th. I q.2, 1, c, q. 3, 4, o; q. 5, 6, c, q. 6, 3, c; q. 12, 2, c; III q. 13, 1, c; Sent 1, 2, 4 , ad 1; De Veritate q 1, a 1 [↑](#footnote-ref-77)
78. S.Th. I q. 44, 1, c; q 61, 1, c; q. 75, 5, ad 4; q. 104, 1, c; I-IIae, q, 3, 7, c; S.c.G. 2, co 15 [↑](#footnote-ref-78)
79. S.c.G. 2 co 21, ad 4 [↑](#footnote-ref-79)
80. Sent 2, q. 8, 5, ad 3; 15, q. 1, 2, c. [↑](#footnote-ref-80)
81. Sent 1, q. 35, 3, c, 2; 188, q, 1,2, c [↑](#footnote-ref-81)
82. S.Th. I q. 8, 1, c, q. 45, 5, o, q. 65, 3, c, I-IIae, q. 66, 5 ad 4; S.c.G. 2, co 21, 8, 22 ad 1. [↑](#footnote-ref-82)
83. Sweenez, L., Participation in Plato’s Dialogue, in:The New Scholasticism, Spring 1988 (vol. LXII, No. 2) 125. Kk. [↑](#footnote-ref-83)
84. Lakebrink, B., Perfectio omnium Perfectionum, Roma 1984. 19. [↑](#footnote-ref-84)
85. Mondin, B., L’argomento ontologico, in:Studi tyomistici 40,Roma 11991,167. [↑](#footnote-ref-85)
86. De Potentia q. 7, a. 2 ad 9. [↑](#footnote-ref-86)
87. S.Th. I q. 4.a. 1 ad 3 [↑](#footnote-ref-87)
88. S.Th.III q. 16, 9 Ad 2, [↑](#footnote-ref-88)
89. In evang. Joan., Prol., n. 5. [↑](#footnote-ref-89)
90. Vö. Sent Comm. I, d. 8, q. a. 2. [↑](#footnote-ref-90)
91. Loty, i.m. 316. [↑](#footnote-ref-91)
92. S.Th. I. q. 13, 1. 11 [↑](#footnote-ref-92)
93. S.Th. I. q. 2, a. 3. [↑](#footnote-ref-93)
94. S.Th. I. q. 3, a. 4. [↑](#footnote-ref-94)
95. S.Th. I. q. 2, a. 3. [↑](#footnote-ref-95)
96. Ritacco-Gazoso, G., A Note on Dionzsius and St. Thomas, in: The New Scholasticism, Spring 1989 (vol. LXIII, No. 2)158. [↑](#footnote-ref-96)
97. S.Th. I. q. 3, 1, 2;q. 9, 1; q. 12. 1; q. 14, 2 ad 3; q. 25. 1; q. 49, 3 ad 2, q. 50 2 ad 3; q. 54, a. 1; q. 75, a. 5, ad 4, q. 87, a. 1; q. 89, a. 2, ad 4, q 90 a 1; q. 115, a. 1. Ad 2, I-Iiae, q. 49, a. 4; q. 50, a. 6 és sok más helyen. [↑](#footnote-ref-97)
98. S.Th. I. q. 50, a. 2, ad 3 [↑](#footnote-ref-98)
99. Giacon, C., Il contributo originale de S. Tommaso, in:Tommasao d’Aquino nel suo VII Centenario, Roma-Napoli 1974, 287. [↑](#footnote-ref-99)
100. Giacon, i.m. 281-2. [↑](#footnote-ref-100)
101. In Librum de Causis expositio, pr. Vi, 1. 6. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ibidem, pr. III, 1, 3. [↑](#footnote-ref-102)
103. Moreau, J., Le platonisme dans la „Somme Théologique”, in: Tommaso d’Aquino nel suo VII Centanari, Roma-Napoli 1974.53. [↑](#footnote-ref-103)
104. Giacon: i.m. 283. [↑](#footnote-ref-104)
105. S.Th. I. I. q. 5, a. 2. [↑](#footnote-ref-105)
106. Vö. Fabro, C., Partecipayione e causalita seciondo D. Tommaso d’Aquinom Torino, 1960. [↑](#footnote-ref-106)
107. Fabor: i.m. 101. [↑](#footnote-ref-107)
108. „Les idées, dira-t-il, qui nous représentent les créatures, ne sont que des perfections de Dieu, qui répondent a ces memes créatures, et qui le représentent”. Malebranche, Rscherche de la Vérité, I 14, 2 (Oevres complétes, I 157). [↑](#footnote-ref-108)
109. S.Th. I. q. 84, 5. [↑](#footnote-ref-109)
110. S.T. I. q. 14, a. 4. [↑](#footnote-ref-110)
111. S.Th. I. q. 14, a. 5. [↑](#footnote-ref-111)
112. S.Th. I. q. 50, a. 2, ad 3. [↑](#footnote-ref-112)
113. S.Th. I. q. 3, a. 2. [↑](#footnote-ref-113)
114. Nader, A., L’influance de la pensée musulmane, in: Tommaso d1Aquino nel suo VII Centenario, Roma-Napoli 1974, 66 [↑](#footnote-ref-114)
115. S.TH. I. q. 3. [↑](#footnote-ref-115)
116. Avicenna, Petaphysices compendium, ed. Carame, Roma 1962, p. 28. [↑](#footnote-ref-116)
117. Giacon, C., Il contributo originale de S. Tommaso, in:Tommasao d’Aquino nel suo VII Centenario, Roma-Napoli 1974, 287. [↑](#footnote-ref-117)