

MÚHELY

FRANCISCO SUÁREZ SJ

Metafizikai disputációk c. művének részletehez írt Bevezető

Fordította: VASSÁNYI MIKLÓS

A *doctor eximius* („kiváló tanító,” Granada, 1548–Lisszabon, 1617) a spanyol arany évszázad, a *siglo de oro* teológiájának összefoglalója, a késő („második”) skolasztika korszakalkotó mestere, Montaigne és Shakespeare kortársa. Először a salamancai egyetemen tanul jogot, 1564-től kezdve azonban filozófiával foglalkozik. Segoviában, Valladolidban és Ávilában tanít jezsuita kollégiumokban, majd 1580. és 1585. között Rómában a teológia professzora. Spanyolországba visszatérve Alcalában tanít 1593-ig, majd 1597-től kezdve II. Fülöp spanyol király kifejezett kérésére a portugáliai Coimbra egyetemén tanít teológiát 1615-ig. Részt vállal az ellenreformáció teológiai tevékenységében. 1615-től már teljesen művei kiadásának szenteli magát: az *Opera omnia* először Lyonban és Mainzban jelenik meg 21 kötetben, részben poszthumusz módon, 1613-tól 1625-ig.

Szerzőnk főbb művei időrendben a következők: *Disputationes metaphysicae* (1597); *Opuscula theologica* (1599); *De Deo uno et trino* (1606); *De virtute et statu religionis* (1608-1609); *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612); *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (1613); *De anima* (1621); *De triplici virtute theologica, fide, spe et charitate* (1621).

Suárez legfőbb műve kétségtelenül az 54 részből álló *Metafizikai disputációk*, melynek teljes eredeti címe: *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur tomus prior, tomus posterior* (1597). Mint a cím is jelzi, a két vaskos kötetből álló mű egyrészt teljes körű természetes (racionális) teológia, másrészt Arisztotelész *Metafizikájához* írott átfogó kommentár. Nem tapad azonban Arisztotelész szövegéhez, hanem teljesen önálló kifejtési logikájú magyarázat, mely a kinyilatkoztatott teológia propedeutikája kíván lenni, és a létező általánosabb határozmányaitól halad előre a speciálisabb létosztályok tárgyalásához. A kifejtés formailag *per modum quaestionis* történik: a nagyobb szövegegységek címe kérdő alakú, és a szerző a probléma taglalása és megoldása után az olvasóval mint vitapartnerrel vitatkozva sorjában elhárítja a lehetséges ellenvetéseket. A szövegen azonban nem uralkodik el e didaktikus-dialektikus jelleg, Suárez értekező prózája távolról sem emlékeztet az első skolasztika *quaestiones disputatae* műfajára vagy a tamási *Summa theologiae* tárgyalási módjára. Auktoritásokra is általában csak a megoldás után hivatkozik.

Az első kiadásban a szöveget megelőzi egy *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*. Az 1. disputa a metafizika fogalmával és tárgyának meghatározásával foglalkozik. Az ezt követő nagyobb egység (2–26. disputáció) tárgya a létező általános fogalma (*communis conceptus entis*), ez a *metaphysica generalis*. A 27–53. disputációk tárgya a létező felosztása (*divisiones entis*), ezért ezt a részt *metaphysica specialis*nek nevezhetjük. A 27–28. disputák fő témája a kiváltképpen vagy első létező, Isten (*summum ens, ens infinitum, ens increatum, ens a se, ens necessarium, ens per essentiam, actus purus*). Suárez itt Istennel szembeállítva, vele párhuzamosan tárgyalja a véges létező (*ens finitum, ens increatum, ens ab alio, ens contingens, ens per participationem, ens potentiale*) karakterisztikáját is. A 29. disputáció tartalmazza a mester istenérveit. Ezek közül kiemelendő az 1. szakasz 20. pontjának érve a létesítő okokból, amely Tamással expliciten szembehelyezkedve elveti a mozgásból vett érv prioritását; valamint a 2. szakasz 8. pontjának fiziko-teológiai érve, mely Isten unicitását kívánja bizonyítani, és véleményem szerint hatékonyan orvosolja a Kant által később, *A tiszta ész kritikájában* felvetett kritikát is. Az utolsó, 54. disputa tárgya az elméleti létező, az *ens rationis*.

A *Metafizikai disputációk* filozófiatörténeti hatásáról itt röviden csak annyit, hogy – mint Heidegger a *Lét és idő* 6. paragrafusában („Az ontológiatörténet destruktív feladata”) rámutat – a mű hídként közvetít az ókori-középkori ontológia és az újkori lételmélet között.¹ Descartes *Elmélkedéseinek* (amelyek csupán 44 évvel a *Metafizikai disputációk* után jelentek meg) istenfogalmán is világosan észlelhető Suárez szemléletének, fogalomkészletének hatása. A metafizika tudományának *metaphysica generalisra* és *specialisra* való itteni hasznos felosztása megőrződik A. Baumgarten *Metaphysicájában* is (1739), amelyből – mint ismeretes – még Kant is tanította a metafizikát a königsbergi egyetemen.

A részleteket úgy választottam ki a hatalmas műből, hogy az istenfogalom legfontosabb határozmányait és a legfontosabb istenérveket mutassák be. Csak a disputációk és a szakaszok dőlt betűs címe származik a szerzőtől, a többi dőlt betűs cím szerkesztői betoldás. A normál zárójelek () szerzői, a szögletes zárójelek [] fordítói beszúrások. Az alapul vett szöveg a S. Rábade-féle kiadás S. Castellote professzor által digitalizált, online verziója.² – Miután tudomásom szerint eddig nem jelent meg Suáreztól magyar fordítás, ezért minden segítő szándékú megjegyzést szívesen várok a fordítással kapcsolatban.

¹ Vö. *In der scholastischen Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des Suarez in die „Metaphysik” und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über, und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der Logik Hegels*. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1963, 21.

² Az eredeti (S. Rábade *et al.*, eds., Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofía, 1960-66) online elérhetősége: <homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/projekt.html>.

Francisco Suárez: *Metafizikai disputációk* (1597)

28. disputáció: *A létező első felosztása a szó elsődleges értelmében végtelenre és végesre, és más felosztások, melyek ezzel egyenértékűek:*

I. szakasz: Vajon helyesen osztjuk-e fel a létezőt végtelenre és végesre, illetve mely felosztások egyenértékűek ezzel?

3. *Mit jelentenek a terminusok a felosztásban, melyre a kérdés irányul?* E felosztás kapcsán először is tisztázni kell, mit veszünk célba általa a dologban magában; ebből pedig könnyű lesz megállapítani, hogy a felosztás kiváló, megfelelő helyen és rendben helyezkedik el. Ami tehát a kérdés lényegét illeti, e helyen a létezőt [*ens*] Istenre és a teremtményekre osztjuk fel; de miután Isten sajátosságait nem tudjuk felfogni úgy, ahogyan azok magukban vannak, sőt, olyan állító fogalmak révén sem, amelyek egyszerűek és Istenre jellemzőek, ezért tagadó fogalmakat használunk, hogy ama legkiválóbb létezőt, mely a legnagyobb mértékben különbözik a többitől, és kevésbé illik össze velük, mint azok egymással, elválasszuk és megkülönböztessük tőlük. És úgy hozzuk létre az említett megkülönböztetést, hogy veszünk valamit, amiben minden teremtett vagy teremthető dolog megfelel egymásnak, s ezt megvonjuk ama nemesebb létezőtől, mivel az a lényeg [*essentiae*] vagy szubsztancialitás [*entitatis*] magasabb fokát birtokolja; és ily módon a létező teljes spektrumát e két tagra redukáljuk.

A kérdés megoldása

4. *Az említett felosztás jó és tökéletesen szükséges.* E tisztázásból először is világos, hogy ama felosztás lényegében véve kiváló s tökéletesen szükségszerű. Ez először is azért nyilvánvaló, mert e felosztás megfelel a létezőnek; elvégre Istenen és a teremtményeken kívül nem gondolható el semmi létező, mint azt a következő szakaszban világosabbá tesszük majd. Azután azért is, mert e tagok a lehető legtávolabb állnak egymástól, mint azt fentebb, az idézett disputáció 4. szakaszában tisztáztuk.⁴ És ebből még e felosztás szükségessége is világos, mivel ama tulajdonságokon kí-

³ A disputáció bevezetőjében Suárez elmondja, hogy „ez a jelen mű második fő része, amelyben – miután az előző részben a létező általános fogalmáról és annak sajátosságairól, melyek róla reciprok módon állíthatóak, értekeztünk – a létezők meghatározásához kell továbbhaladnunk, amennyire ezt e tudomány formális tárgya és elvonatkoztatása lehetővé teszi. Ezt pedig nem lehet alkalmasabban megtenni, mint magának a létezőnek és a létező tagjainak különböző felosztásai révén, illetve ezek pontos megfontolása által.” A létező általános határozmányai után tehát itt a létező két fő osztályra való felosztása következik.

⁴ A 4. disputáció 4. szakasza szerint „a létezőt először és leginkább lényegileg végesre és a lényeg tekintetében végtelenre osztjuk fel.”

vül, melyeket a fentebbiekben tárgyaltunk, semmi közös nincs az első létezőben és az összes többiben, jóllehet az összes többi sok tekintetben egyezik egymással. Hisz az első létezőnek nincs oka, az összes többinek van; emezeket külön lehet választani bizonyos nemekre és fajokra, amaz minden nemen kívül létezik; ezek mindegyikében megtaláljuk az összetétel valamilyen moduszát, amaz teljesen egyszerű, és mindennemű összetételtől mentes. Szükséges volt tehát amaz első létezőt megkülönböztetni a többitől, avégett hogy amikor már külön megtárgyaltuk az Ő létmódját, akkor elkülönítetten és világosan tárgyalhassuk a többi létező közös tulajdonságait.

A létező felosztása önmagától való létezőre [ens a se]⁵ és mástól való létezőre [ens ab alio]

6. Harmadszor, az eddigiekből levonható az a következtetés, hogy ezt a kettős felosztást sok más módon vagy ettől eltérő megnevezések, illetve fogalmak alatt is lehet tárgyalni, amelyek éppúgy hozzájárulhatnak e felosztás megvilágításához, mint bizonyításához, jóllehet mindezek ugyanarról a dolgról szólnak, amint ez nyilvánvaló maguk a terminusok alapján. Elvégre – példának okáért – a létező felosztható lenne arra, ami önmagától birtokolja a létet, és arra, ami mástól kapja azt. Ezt a felosztást érinti Ágoston *Az igaz élet megismeréséről*⁶ írott könyvének 7. fejezetében, és Isten létének megmutatásában az első helyre állította. E terminusok ugyanis egy igen jól ismert és igen világos felosztást jelölnek, miután nyilvánvaló, hogy sok olyan létező van, amellyel más létező közölte a létet, és amelyek nem is léteznének, ha mástól nem kapták volna meg a létezést, mint ezt maga a tapasztalat kielégítően bizonyítja. Másfelől világos, hogy nem lehet *minden* létező ilyen, hiszen ha valamely faj⁷ minden *egyede* más dolog révén létezik, akkor az egész *faj* szükségképp más dolog révén létezik, mivel sem a faj nem létezik másban, mint az egyedben, sem pedig az egyedeknek nincs más, természetes módjuk a létezés befogadására, mint az, amit a faj megkövetel; ha tehát minden egyed olyan, hogy nem önmagától kapja a létezést, hanem rászorulnak más dolog létesítő okként való működésére [*efficientia*] ahhoz, hogy a létet megkapják, akkor az egész *fajt* is hiány és tökéletlenség jellemzi.⁸ Amiből az következik, hogy az egész faj nem kaphatja a létet az illető faj valamely egyedétől, miután egyugyanazon dolog nem hozhatja

⁵ Az *a-se-itas* mint isteni attribútum tárgyalása.

⁶ *De cognitione verae vitae*, valójában nem Ágoston műve, a *Clavis patrum Latinorum* (E. Dekkers–A. Gaar, Steenbrugge: Brepols, 1995) nem tartalmazza.

⁷ A bizonyításba a könnyebbség végett a „létező” faja helyettesíthető be példaként. – A bizonyítás abból a (cáfolandó) hipotézisből indul ki, hogy esetleg minden létező mástól kapta a létet, s ebből vezet le egy lehetetlen következtetést (*reductio ad absurdum*), amely bizonyítja a kiindulási hipotézis hibás voltát. Tehát ennek ellentéte lesz igaz: az, hogy van (legalább egy) olyan létező, amely nem mástól, hanem önmagától kapta a létet.

⁸ Ez a létesítő okokból (hatóokokból, *ex causis efficientibus*) vett tamási istenérv kombinálása az ún. kozmológiai érvel (Summa theologiae p. 1, q. 2, a. 3; az „öt út” másodika és harmadika).

létre önmagát; minélfogva egy magasabb rendű létezőtől kell kapnia a létet. Amely magasabb rendű létező kapcsán ismét vizsgálnunk kell, hogy önmagától kapta-e a létet vagy mástól; mert ha önmagától kapta, akkor már kész is a felosztás, melyet itt célba veszünk; ha viszont valami mástól kapta, akkor hasonlóképp szükséges lesz, hogy az ilyen létező egész faja valamely más, magasabb rendű létezőtől eredjen; de nem lehet a végtelenbe menni, egyfelől mivel különben vagy sohasem kezdődött volna el a dolgok egymásból való létrejövetele,⁹ vagy sohasem jutott volna el *ennek* a létezőnek a létrehozásához, azután hogy végtelen sokszor keletkezett¹⁰ egy dolog a másiktól; másfelől pedig azért sem, mert okozatok valamely sokaságának egésze nem lehet függő helyzetben anélkül, hogy ne tartaná fenn valamely, függésben nem lévő dolog vagy ok, amint azt majd kimutatjuk a következő disputáció I. szekciójában. Szükségképp meg kell tehát állnunk valamely létezőnél, mely önmagától kapja a létezést, s amelytől ered minden olyan dolog, ami csupán kapott létezéssel [*esse receptum*] bír. És ily módon világos a fenti felosztás, akár egyetlen olyan dolog van, amely nem mástól, hanem önmagától van, akár több; ezzel a kérdéssel ugyanis most nem foglalkozunk, hanem csak azzal, hogy minden létező ama két kategória [*membra*] valamelyikébe kell essék, melyek nyilvánvaló szembenállásban, illetve ellentmondásban vannak egymással; minélfogva nem lehetnek nem elkülönültek és a létezőt nem adekvát módon felosztóak.

7. Elvégre amit önmagából [*ex se*] vagy önmagától [*a se*] valónak mondunk, az – bár megnevezése alakilag állítónak tűnik – csupán tagadást ad hozzá magához a létezőhöz, mivel a létező nem származhat önmagától a pozitív eredet és keletkezés értelmében;¹¹ ezért csupán annyiban nevezzük önmagától valónak, amennyiben anélkül birtokolja a létet, hogy mástól kapta volna;¹² mely tagadás által ama létező pozitív és egyszerű tökéletességét világítjuk meg,¹³ mely úgy tartalmazza önmagában s a maga lényegében [*in essentia sua*] magát a létet [*ipsum existere*],¹⁴ hogy azt nem kapja semmi mástól; mely tökéletességgel nem bír azon létező, amelyik nem rendelkezik a létezéssel, hacsak valami mástól meg nem kapja azt. S a kifejtés e módjához csatlakoznak bizonyos szent szerzők, amidőn azt mondják, hogy Isten önmaga számára létének vagy szubsztanciájának vagy bölcsességének oka. Így például Szent Jeromos az *Epheszosziakhoz írott levél* 3. fejezete kapcsán azt mondja, hogy „Isten ön-

⁹ *dimanatio unius ab alio*

¹⁰ *post infinitas emanationes*

¹¹ *per positivam originem et emanationem*

¹² Az „önmagától való” kifejezés nem érthető a szó szoros értelmében (*proprie*, *κυρίως*), hanem csak átvitt értelemben, amennyiben csupán arra utal, hogy az ilyen létező nem más dologtól kapta a létet. Ezért mondhatjuk, hogy „csupán tagadást ad hozzá a létezőhöz” (*solum negationem addit ipsi enti*).

¹³ A létezés általában a tökéletesség vagy teljesültség (*perfectio*) egy faja, amennyiben a lét a pusztaság megvalósulása, beteljesülése – nagyobb tökéletesség, mint pusztaság potencialitásában lenni. A lét mint teljesültség fogalmán alapul többek között az ontológiai istenérv anzelmi (*Proslogion* 2) és karteziánus verziója (*Elmélkedések az első filozófiáról* 5).

¹⁴ Isten lényege a létezés, vö. Aquinói Szt. Tamás, *Summa contra Gentiles* I, 22, és *A létezőről és lényegről* (*De ente et essentia*) 5–6.

maga eredete, és saját szubsztanciájának¹⁵ oka.” Ágoston pedig a *83 különböző kérdéstről* c. mű 15. és 16. kérdésében azt mondja, hogy „Isten önmaga bölcsességének oka;” és *A Szentháromságról* 7. könyvének 1. fejezetében az Atyáról szólva azt írja, hogy „ami az Ő oka arra, hogy létezzen, egyben az oka arra is, hogy bölcs legyen.” E kifejezések ugyanis mind tagadásokként értelmezendők. Úgy tűnik azonban, hogy Lactantius, aki *A hamis vallásról* 1. könyvének 7. fejezetében azt mondja, hogy „Isten önmagát alkotta,” nem fogadja el a fenti fejtegetést; mert még azt is állítja, hogy Isten egy adott pillanatban hozta létre önmagát; s ennek alapjául azt hozza fel, hogy lehetetlen, hogy az, ami van, valamikor ne kezdett volna el létezni; ami ebben az értelemben véve annyira abszurd hiba, hogy nincs szükség a cáfolatára.

A létező felosztása szükségszerűre és esetlegesre

8. Ebből kiindulva ismét könnyen magyarázhatunk más terminusokat, melyekkel közölhető a fenti felosztás [végtelen, illetve véges létezőre]; hisz a jelen felosztás [szükségszerűre és esetlegesre] lényegileg azonos vele, jóllehet az elve szerint más viszony vagy másfajta tagadás révén magyarázzuk; ily módon tehát a létező felosztható arra, ami minden megszorítás nélkül szükségszerű [*necessarium*], s arra, ami nem szükségszerű, vagyis ami tág értelemben esetleges [*contingens*]. E terminusokban először is azt kell megfigyelnünk, hogy itt nem abban az értelemben beszélünk szükségszerűről és esetlegesről, mellyel az okozat viszonyát szokás jellemezni egy természete szerint vagy szabadon működő okhoz, vagyis egy akadályozható vagy nem akadályozható okhoz; mert ebben az értelemben beszéltünk a szükségszerűről és az esetlegesről, amikor fentebb az okokat tárgyaltuk;¹⁶ hanem a szükségszerűt abszolút értelemben vesszük, a létezésre vonatkoztatva; mely módon szükségszerű lénynek azt nevezzük, ami úgy rendelkezik létezéssel, hogy nem fosztható meg tőle; s amivel együtt megkülönböztetjük, vagyis inkább amivel szembehelyezzük azt a létezőt, amelyik úgy létezik, hogy képes nem létezni,¹⁷ vagy pedig nem olyan, hogy képes létezni.¹⁸ A fenti felosztásból tehát világos, hogy a létezők között kell legyen valami, ami tökéletesen szükségszerű [*simpliciter necessarium*], mert az a létező, amely önmagától és nem mástól birtokolja a létet, nem lehet nem tökéletesen szükségszerű, mivel se önmagát nem képes megfosztani a saját létezésétől, amint

¹⁵ *Substantiae*, esetleg: valóságának, létezésének (oka).

¹⁶ Suárez rendkívül hosszán, a 12.-től a 27. disputációig tárgyalja a kauzalitás elméletét. – Az okozat következése az okból nem abszolút, feltétlen szükségszerűség, hanem hipotetikus, feltételes szükségszerűség.

¹⁷ Az esetleges létező.

¹⁸ Lehetetlen dolog (*impossibile, absurdum*) az, amelynek fogalma önellentmondást foglal magában. Önellentmondás alatt azt értjük, ha egy alanyról egyszerre és azonos vonatkozásban két, egymást kizáró állítmányt állítunk. Ez sérti az ellentmondás elvét (*principium contradictionis*), amelyet az arisztotelészi logika a gondolkodás legbizonyosabb és redukálhatatlan alapelveként tekint (*Metaphysica* 4, 3–4). Az ellentmondás elvét sértő dolog az arisztotelészi logika és ontológia keretei között nem létezhet.

ez önmagában véve is nyilvánvaló, se más nem foszthatja meg őt attól, miután nem függ más létezőtől; hisz aki [*qui*] nem mástól kapja a létet, azt nem is tartja meg a létezésben semmi más; és ebben az értelemben mondjuk, hogy önmagától van; s ezért teljesen ellentétben áll vele a nemlét.¹⁹ Ebből pedig végül az következik, hogy ezen, teljes mértékben szükségszerű létező mellett vannak más létezők, melyek nem ennyire szükségszerűek, sőt, inkább esetlegesek, amennyiben – tág értelemben szólva – mindazt, ami képes nem lenni, esetlegesnek nevezzük. Ennek bizonyítása az, hogy ama létező mellett, mely önmagától létezik, vannak olyanok, amelyek mástól kapják a létet; ezeknek tehát egyfelől nem mond ellent a nemlét, hiszen nem maguktól birtokolják a létet; másfelől pedig, mivel mástól függenek – amitől a létet kapják –, ezért képesek a létet *nem* megkapni is, és következésképp nem lenni.

A létező felosztása lényege által létezőre és részesülés által létezőre

13. Továbbá szokás még ugyanezen felosztást a következő terminusokban is előadni: más a lényege által létező dolog, más a részesülés által létező dolog – s ezek a fentiekkel ténylegesen egyenértékűek; hiszen a lényege által létezőnek azt nevezük, ami önmaga által és saját lényegének ereje révén, lényegileg bír olyan létezéssel, melyet nem mástól kapott, s amelyben nem más által részesült; részesülés által létezőnek viszont azt nevezük, aminek csupán mástól kapott létezése van, illetve amit más dolog részesített a létben. A terminusok magyarázatából kitűnik, hogy a jelen felosztás megfelel az előzőeknek. Minélfogva az isteni Tamás *A pogányok ellen írott summa* 2. könyvének 15. fejezetében azt mondja, hogy Isten a lényege által létező dolog [*ens per essentiam suam*], mivel Ő maga a lét [*ipsum esse*]; a 3. könyv 66. fejezetének 6. érvében pedig azt mondja, hogy egyedül Isten a lényege által létező dolog, a többi dolog ellenben részesülés által létezik, mivel csupán Istenben azonos a létezés a lényeggel,²⁰ tehát a mibenlétével [*quidditate*], úgyhogy még elménkkel sem foghatjuk fel Isten lényegét úgy, ahogyan az Istené, ha csupán mint potenciálisan [*in potentia*] és nem mint valóságosan [*actu*] létezőt értjük meg; ugyanaz tehát 'a lényege által létező dolog'-nak lenni, mint 'önmagából és önmaga lényegéből birtokolni a létezést,' és ezzel együtt a szembenállás moduszában megkülönböztetjük a részesülés általi létezőt is. Amiből az adódik, hogy ugyanazon gondolatmenettel kell bizonyítani a létezők e két fokát vagy rendjét, mint amellyel bizonyítottuk, hogy létezik valami olyan létező, amelyik önmagától van, s amely magasabb rendű mindennél, ami mástól kapja a létet. Amiként ugyanis nem lehet a végtelenbe menni ama létezők között, melyek mástól kapják a létezést, úgy a részesülés általi létezők között sem. Minélfogva a részesülés általi létezőt szükségképp vissza kell

¹⁹ Ez lényegileg a *Summa theologiae* p. 1, q. 2, a. 3 harmadik istenértvének (*ex contingenti et necessario*) alkalmazása. A gondolatmenet megtalálható Tamásnál a *A létezőről és a lényegről* 4–5. részében is, Leibniznél pedig a *De rerum originatione radicali*ban leírt kozmológiai istenértv tematikájához tartozik.

²⁰ *in solo Deo esse est essentia*

vezetnünk valami másra, ami ilyen részesülés nélkül rendelkezik a léttel; mert ha emennek van más, részesülés általi létezése is, más módon vagy a részesülés más faja útján, akkor emezt arra kell majd visszavezetni; és így végül – nehogy a végtelenbe menjünk – meg kell majd állnunk valami olyan létezőnél, ami a lényege folytán létező. Másrészt pedig az sem lehet, hogy minden létező a lényege által létezik, egyfelől mivel a lényege által létező dolog abszolút értelemben szükségszerű létező [*ens simpliciter necessarium*], minthogy lényegéből fakad a valóságos létezés [*actu esse*], ugyanakkor pedig tény, hogy nem minden létező szükségszerű; másfelől mivel lényege általi létező csak egy van, vagy csak egy lehet, amint azt később látni fogjuk.

A létező felosztása teremtetlenre és teremtetre

14. A létező ezen felosztását továbbá a következő terminusokban is ki szokás fejezni: a létező vagy teremtetlen [*in creatum*], vagy teremtett [*creatum*], amely tagok közvetlen ellentétet mutatnak egymással, s lényegében véve megfelelnek a megelőzőknek, és csupán abban különböznek – különösen a legelső fogalompártól (tudniillik az *önmagától való* és a *mástól való* létezőre való felosztástól) –, hogy ama terminusok általánosabbak, amennyiben általában a függőséghez való viszonyulásból vesszük őket; míg az itt tárgyaltak speciálisabbak, mivel egy sajátos cselekvésből, vagyis a teremtés függőségéből vétének; miután azonban a teremtés nem egyéb, mint a legelső származás [*prima emanatio*] egy másik dologtól és az attól való függés, amely bizonyos módon egyetemes minden olyan létező számára, melyek más dologtól függenek, amiként fentebb mondtunk, ezért e terminusok amazoknak valóban megfelelnek. Az önmagától és nem mástól való létező ugyanis szükségképp teremtetlen; hisz ha a függőséget minden megszorítás nélkül tagadjuk valamiről, akkor ezen sajátos fajtát is, nevezetesen a teremtést, tagadnunk kell; és fordítva is, ha egy létező teremtetlen, akkor szükségképp önmagától és nem mástól van, mivel az első létrejövétel, melyet a mástól való függés kísér, s amely a többi származásnak mintegy fundamentuma – a teremtés; az tehát, ami teremtés nélkül birtokolja a létet, szükségképp teljesen függetlenül rendelkezik azzal, s ennek folytán szükségképpen a lényege által létezik [*ens per essentiam*], s nem mástól van. Úgyhogy amely érvelés bizonyítja, hogy van valamely, önmaga által való és független létező, az bizonyítja azt is, hogy van valamely teremtetlen létező, úgy azért, mert e két tulajdonság lényegében véve ugyanaz, amint megmutattam, mint azért, mert könnyen alkalmazhatjuk ugyanazon érvelési formát. Mert ha vannak valamely teremtett létezők, akkor – nehogy a végtelenbe kelljen menni – szükségképp meg kell állnunk valamely teremtetlen létezőnél, melytől amazok származtak. Mármost azt, hogy vannak bizonyos teremtett létezők, abból kell bizonyítanunk, hogy minden dolog elsődleges és alapvető függősége a teremtés, mint azt a fentiekben megvilágítottuk és bizonyítottuk. Így – miután ez nem annyira világos és ismert önmagában véve,

mint az, hogy vannak más dologtól függő létezők, ezért – az e terminusok általi felosztás az ember számára nem annyira ismeretes, hacsak a „teremtés” elnevezést nem vonatkoztatjuk nagyon szigorúan a semmiből való előhozatalra [*productione ex nihilo*], hanem tágabb értelemben bármely valóságos előidézésre [*effectione*] vagy tényleges függőségre [*dependentia*] alkalmazzuk; amely értelemben véve e terminusok szinte semmiben sem különböznek az elsőktől [önmagától való létező és mástól való létező], amint ez önmagában is nyilvánvaló.

A létező felosztása tiszta működésre [purum actum] és képességben levésre [potentiale]

15. *A felosztás e terminusok alatt kétféleképpen érthető koberens módon. Következik az első kifejtése.* – A létező felosztása továbbá lehetséges e terminusok alatt is: más a minden tekintetben valóságos létező,²¹ és más a potenciális létező [*potentiale*]; vagyis az egyik tiszta működés [*actus purus*], a másik viszont képességet vagy valamely potencialitást²² foglal magában. Amely felosztás e szavak révén nem tűnik olyan alkalmasnak, különösen arra nem, hogy a rendben az első helyre kerüljön, a terminusok nem csekély homályossága miatt; tartalom tekintetében azonban kiváló, s azonos az előzővel. Hiszen eleve tény, hogy e tagok közvetlen szembenállást és ellentmondást tartalmaznak, miután a valóságos létezés [*esse actu*] és a potenciális létezés [*esse in potentia*] – amennyiben arányosan vesszük őket (ahogyan kell) és ugyanazon dologra való tekintettel – privatív vagy ellentmondó szembenállást²³ idéznek elő. A valóságos létezőt és a potenciális létezőt mármost vagy a valóságos létezés létére,²⁴ vagy valamely passzív képességre való tekintettel mondhatjuk, ami a szó szoros értelmében véve olyan képesség, amely tökéletlenséget foglal magában, és valamely tökéletlen létező szerkezetére vonatkozik, melyet ez oknál fogva potenciálisnak nevezünk, mert az aktív képesség mint ilyen se tökéletlenséget nem foglal magában, se nem vonatkozik magától ama dolog valamiféle szerkezetére, amelyiké, és ezért e szerkezet alapján nem nevezhető potenciális létezőnek. A terminusok közti első viszony [*habitudo*] tehát teljesen megfelelő, és úgy tűnik, hogy különösen ennek értelmében kell érteni az adott felosztást; mert így világos, és a mondottak alapján könnyen érthető. Szükséges ugyanis, hogy legyen valamely létező, amely úgy létezik valóságosan, hogy a fent vázolt értelemben teljesen működésben legyen, és semmilyen tekintetben ne legyen potenciában. Ezt azzal bizonyítjuk, hogy ‘működésben lenni’ [*esse in actu*] az említett értelemben annyi, mint ‘működően létezni’ [*actu existere*]; potenciában lenni [*esse... in potentia*] viszont annyi, mint képesnek lenni a létezésre, jóllehet valóságosan nem létezik [az illető dolog]; de szükségképp lennie kell valamely létezőnek, amely lényege által annyira szükségszerű,

²¹ *ens... omnino actuale*

²² *potentiam seu potentialitatem aliquam*

²³ *privativam vel contradictoriam oppositionem*

²⁴ *esse actualis existentiae*

hogy semmiképp sem képes nem létezni,²⁵ se belsőleges, se külsőleges képessége révén, se természetéből fakadó képessége révén [*per physicam potentiam*], se ama képesség révén, melyet logikainak neveznek; tehát szükséges, hogy az ilyen létező teljesen valóságos legyen a létezésben, azaz hogy zárja ki a csupán potenciális létezés minden szerét és módját. Amiből utólagosan könnyű arra következtetni, hogy minden létező, ami nem ilyen, valamiképpen potenciális, mivel – még ha időnként ténylegesen léteznek is – nem idegen tőlük az, hogy időnként csupán potenciálisan létezzenek akár belsőleges passzív képességükből kifolyólag, akár csupán külsőleges aktív képességük folytán, melyet kísér a logikai lehetőség (azaz az ő részükről való szemben-nem-állás). Tény tehát, hogy minden létező vagy ténylegesen létezik, vagy valahogyan potenciális a fent mondott értelemben.

29. disputáció: *Istenről, az első létezőről és teremtetlen szubsztanciáról, amennyiben a természetes és által megismerhető*

1. szakasz: *Bizonyítható-e fizikai vagy metafizikai érvel, hogy létezik valamely teremtetlen létező?*

20. Hátravan, hogy második lépésben megmutassuk, hogy a metafizika miként képes bizonyítani, hogy létezik valamely teremtetlen létező. Ezt rövidebben fogjuk kifejteni, mivel a megelőző disputáció 1. szakaszában már szinte mindent érintettünk, amit erről mondhatunk. Először is tehát ama fizikatudományi alapelv helyett, mely szerint „Mindent, ami mozog, valami más mozgat,” egy másik, metafizikai és sokkal világosabb elvet kell vennünk, mely szerint „Minden, ami létrejön, valami más által jön létre,” akár teremtés, akár keletkezés révén, akár bármely módon jön létre. Ezt az alapelvet abból vezetjük le, hogy semmi sem képes önmagát létrehozni. Mert az a dolog, ami létrehozás útján keletkezik, kapja a létet; arról a dologról ellenben, amely csinál vagy létesít, feltesszük, hogy már a lét birtokában van; és ezért világos ellentmondás van abban, hogy ugyanaz a dolog hozza létre önmagát; hisz azelőtt, hogy létező [*res*] lenne, nem lehet formálisan vagy virtuálisan működésben úgy, hogy létrehozza magát; s ezért sokkal világosabb ez az alapelv: „Minden, ami létrejön, valami más által jön létre,” mint emez: „Mindent, ami mozog, valami más mozgat;” hiszen ami mozog, arról feltesszük, hogy létezik, és e létezésben megérthető a virtuális működés [*actus virtualis*] az önmozgatásra; ami ellenben létrejön, arról nem tesszük fel, hogy létezik, hanem inkább azt tételezzük fel, hogy nem létezik, mielőtt létrejön; a nemlétben magában azonban nem lehet képesség [*virtus*] arra, hogy egy dolog létrehozza önmagát, s ezért nyilvánvaló az általunk lefektetett alapelv szigorú értelemben véve az első és igazi létrehozás esetében – hogy most tartózkodjunk attól a teológiai kérdéstől, hogy vajon ugyanazon dolog létezhet-e kétszer, és hogy az egyszer létező dolog hozzájárulhat-e saját maga mint másodszer

²⁵ *neesse est dari aliquod ens per essentiam ita necessarium ut nulla ratione possit non existere*

vagy másutt létező dolog létrejöttéhez; mert ez a csoda, még ha meg is engedjük, nem gyengíti az általunk lefektetett alapelvet; egyrészt azért nem, mert itt a dolgok természetes és szigorú értelemben vett létesítéséről vagy létrehozásáról beszélünk; másrészt pedig azért nem, mert az előbb említett második létrehozás nem annyira a létrehozás, hanem inkább a fenntartás nevet érdemli, mivel feltételezi, hogy a dolog már létezik.

21. Miután tehát ezt az alapelvet lefektettük, a bizonyítás a következő módon következett: minden létező vagy létrehozott dolog, vagy nem létrehozott dolog, tehát teremtetlen; de nem lehet minden létező, ami csak létezik a világegyetemben, létrehozott dolog; ezért szükséges, hogy legyen valamely nem létrehozott, tehát teremtetlen létező. A *maior* nyilvánvaló, mivel bármely tetszőleges dologhoz szükségképp hozzárendelhető két, egymásnak ellentmondó állítmány valamelyike. A *minor* az bizonyítja, hogy minden létrehozott dolgot valami más hoz létre; mármost az, ami létrehozta emezt, vagy maga is létrehozott dolog, vagy nem; ha nem létrehozott dolog, akkor van valamely teremtetlen létező, amelyet kerestünk; ha ellenben ez is létrehozott dolog, akkor ezt is szükségképp más hozta létre, amivel kapcsolatban ugyanezt kell vizsgálnunk a továbbiakban, és így végül vagy meg kell majd állnunk egy nem létrehozott létezőnél, vagy a végtelenbe kell mennünk, vagy körbe kell mennünk; de nem lehet körbemenni, se nem lehet a végtelenbe menni; ezért szükségképp meg kell érkeznünk a nem létrehozott létezőnél.

22. Megmagyarázzuk és bebizonyítjuk a *minor* első részét: körbemenésnek azt nevezem, amikor valaki azt mondja, hogy egy dolgot egy másik hoz létre, de ez utóbbit éppen az hozza létre, amelyet ő maga hozott létre, vagy közvetlenül, vagy közvetve s több más létesítés után; így ugyanis valaki elképzelhetné, hogy minden dolgot egy másik, tőle különböző dolog hoz létre, és egyikük sem létrehozatlan [*improductam*]. Ezt a kört tehát lehetetlennek nevezzük, és úgy véljük, hogy ugyanannyira ellentmond annak az elvnek, mely szerint „Mind, ami létrejön, valami más által jön létre,” mint az, hogy ugyanaz a dolog létrehozza önmagát; mert ha egy dolog egy olyan dolog által jön létre, melyet ő maga hozott létre, akkor közvetítéssel ugyan, de gyakorlatilag önmagát hozza létre. Továbbá, miután abban a dologban, amely létrehoz egy másikat, feltételezzük a létezését; ezért azt is feltételezzük, hogy létrehozott dolog, ha létesítés révén [*per effectiorem*] birtokolja a létezését; tehát nem hozhatta létre a saját hatása.

2. szakasz: *Vajon a posteriori bizonyítható-e Isten léte, úgy, hogy megmutatjuk: csupán egyetlen teremtetlen létező van?*

Első bizonyítás arról, hogy van Isten

7. Két kiváltképpeni út nyílik tehát előttünk ennek megmutatására. Az egyik teljes mértékben *a posteriori* s a hatásokból való; a másik első közelítésben *a priori*, bár távolabbi részeiben *a posteriori* is, amint erre később majd rámutatok. Az első utat

inkább a szent atyák használják, s inkább egyezik Pállal és Salamonnal az idézett helyeken, és leginkább a Bölcs következő szavaiban fejeződik ki: „A teremtmény nagyságából és megjelenéséből,” azaz „a teremtmények nagyságából és megjelenéséből avagy szépségéből [következik Isten léte].” E szavakból ily módon tudunk érvet alkotni: mivel – bár az egyedi okozatok önmagukban véve és megfontolva nem utalnak arra, hogy mindenképp alkotója egy és ugyanazon személy, mégis – az egész világegyetem szépsége s minden, benne található dolog csodálatos összefüggése és rendje [*connexio et ordo*] eléggé világossá teszi, hogy létezik egy első lény, aki mindenenket irányít, s akitől minden ered. Ezt az érvet érintette az isteni Tamás *A pogányok ellen írott summa* 1. könyvének 13. fejezetében Damaszkuszi János *A helyes hitről* szóló műve 1. könyvének 3. fejezete alapján; s Gergely a 26. *Moralia* 8. fejezetében;²⁶ és Aranyszájú Szent János *A Genézis könyvéről írott 4. homíliában*; és Dionüsziosz Areopagita az *Isteni nevei* 7. fejezetében kifejezetten azt mondja, hogy Isten megismerhető az összes teremtmény lehető legjobb elrendezéséből [*dispositio- ne*]; amit használt még Ágoston is az *Isten városáról* 11. könyvének 4. fejezetében; Justinus pedig, amikor a *Gentium* 16. kérdésében megkérdezték,²⁷ hogy „Honnan lehet tudni, hogy vajon egyáltalán van-e Isten,” elegánsan és röviden azt felelte, hogy a létező dolgok összetartozásából, alkatából és szilárdságából. Aminek alapján igen jól mondja Caesareai Eusebius a *Praeparatio evangelica* 7. könyvének 2. fejezetében, hogy „amiként a ház mesterember nélkül vagy a szövet takács nélkül nem jöhet létre, úgy ez a világegyetem sem alkotó nélkül.” Nazianzoszi Szt. Gergely pedig a 2. *Teológiai beszédben* a lant példájával él, illetve a lant igen rendezett és nagyon szép alkatú összhangzatának példájával. Hisz amiként azt nem lehetne megérteni valamely alkotó vagy mesterember nélkül, úgy ezen világegyetem rendkívül megfelelő alkatát sem Isten nélkül.²⁸ Végül ezt az érvet kötötte a lelkünkre a Filozófus a *Metafizika* 12. könyvének 2. fejezetében, a következő szavakkal: „Mert hogyan lesz rend, ha nincs valamely örökkévaló dolog, amely elkülönült és megmarad?” Ezt az érvet tovább fejtegeti a 10. fejezetben, ahol felhossa a ház, a jó rendben lévő család s a hadsereg példáját is, mely vezér nélkül nem lehet rendezett. Ugyanezt érintette már az 1. könyv 3. és 4. fejezetében.

A felhozott érv előli kitérések

8. Hogy pedig ezen érv ereje jobban láthatóvá váljék, jobban ki kell fejtenünk. Azt mondhatná ugyanis valaki, hogy ebből az okozatból legfeljebb annyi következik, hogy a mindenségnek egyetlen kormányzója [*gubernatorenz*] van, de az már nem,

²⁶ Nagy Szent Gergely pápa (540-604) *Moralia in Iob* c. kommentárja Jób könyvéhez.

²⁷ A *Gentium* cím talán Iustinus Martyr († 165) egyik, pogányok ellen írott, elveszett művére utalhat, vö. *Eusebiosz egyháztörténete* 4, 18, 2.

²⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 6 (= PG 36, 33 A).

hogy egyetlen teremtője [*conditorem*] van.²⁹ Azután azt is mondhatná, hogy e kormányzó nem a természete vagy létezése révén egy, hanem az egyetértés révén, mintha több mesterember összeállna egyetlen épület felépítése végett.³⁰ Továbbá, e fejtegetés nem helyénvaló a tisztán szellemi dolgok tekintetében, hiszen azokról nem tudjuk nyilvánvaló módon, hogy mennyi összefüggésük [*connexionem*] van akár egymással, akár e látható világ más dolgaival. Végül, ha valaki felteszi, hogy e látható világon kívül van egy másik világ, amelynek semmi összefüggése sincs ezzel, és hogy annak alkotója szintén teremtetlen létező, de elkülönült attól, amelyik ezt a világot hozta létre és irányítja, akkor ezt az embert sem lehet majd ezzel az érveléssel meggyőzni; tehát az általunk tapasztalt okozatokból nem tudjuk eléggé meggyőzni afelől, hogy csupán egyetlen teremtetlen létező [*ens increatum*] van, amely minden, akár ezen, akár egy másik világon létező, további dolog princípiuma. Látjuk tehát, hogy ezen ellenvetések magyarázatától függ az említett érv hatóereje, hogy minden létezőre egyetemesen kiterjedjen, és hogy mindenek között csupán egyetlenegy elsőre tudjon következtetni, amely a többi dolgok forrása; az ilyen létezőt nevezzük ugyanis Istennek.

Az első kitérés cáfolatot nyer, és világossá válik az egész érzékelhető világ egyetlen hatóoktól [efficienti] való eredete

9. Az első ellenvetésre vagy inkább kitérésre kezdetben hadd feleljek Lactantius szavaival *A hamis vallásról* I. könyvének 2. fejezete alapján: „Senki sem annyira farragatlan, oly pallérozatlan erkölcsű, hogy ha a szemét az égboltra emeli – még ha nem is tudja, *miféle* Isten gondviselése igazgatja mindezt, amit szemlél –, meg ne értené magából a dolgok nagyságából, mozgásából, elrendezéséből, állandóságából, hasznosságából, szépségéből, mérsékléséből, hogy van valamiféle Gondviselés; de nem is lehetséges, hogy az, ami csodálatos arányosság [*ratione*] révén áll fenn, ne valamely magasabb megfontolás révén légyen megalkotva.” Amely utóbbi igékben elegáns módon fejezi ki Lactantius, hogy az irányításból [*ex gubernatione*] helyesen lehet következtetni a létrehozásra [*procreationem*], mert a világegyetemet nem kormányozhatja más, mint az, akinek megfontolása [*consilio*] és hatóereje [*potentia*] révén létrejött. Azért áll fenn tehát csodálatos módon és arányosságban, s öröködik meg a dolgok csodálatra méltó összefüggése [*connexione*] s egymásutánisága [*successione*] révén, mivel a rendkívül bölcs mesterember [*artífice*] úgy alkotta meg,

²⁹ Kant később részletesebben is kidolgozza ezt az ellenérvet *A tiszta ész kritikájának* transzcendentális teológiai részében, a fiziko-teológiai istenérv kritikájánál (B 655 = AK 3, 417). Eszerint ez az istenérv legfeljebb egy *Weltbaumeister* („világépítő-mester”) létét bizonyíthatja, egy *Welturheberét* („világokozó”) már nem: „*Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Welterschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, darthun, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei weitem nicht hinreichend ist.*”

³⁰ Másként szólva, Isten unicitását az érv ebben a kifejtetlen formában még nem bizonyítja.

ahogyan az ilyesfajta kormányzás [*gubernationem*] és fenntartás [*conservationem*] végett szükséges volt.³¹ Így tehát a világegyetemet alkotó dolgok összefüggéséből s kölcsönös működéséből nemcsak arra következtethetünk, hogy a világegyetemnek egyetlen kormányzója van, hanem arra is, hogy egyetlen létesítője [*effector*] van.

10. Ami ezenkívül világossá válik azáltal is, ha röviden végigtekintünk minden dolgon, amelyekből ez a világegyetem áll. Először is, fent megmutattuk a keletkező s pusztuló dolgok minden fajáról, hogy nem gondolhatjuk róluk, hogy önmaguktól birtokolják a létet pusztán azáltal, hogy az egyik egyed a másikból keletkezik, hanem szükséges, hogy az egyedekben lévő minden egyes faj valamilyen magasabb rendű ok okozata legyen. Legalább ennyi világos is maguk az összetett dolgok [*composita*] és az anyagi formák [*formas materiales*] tekintetében a fenti szakaszban mondottakból; maga az anyag tekintetében ellenben nem alkalmazható az ottani érvelés; de mégis szert tehetünk bizonyításra a fent, a 22. *disputáció*ban a Teremtésről mondottakból, tudniillik, hogy mivel az önmagától való létezés a legnagyobb fokú tökéletesség, ezért ha ez nem jár a formának, sem pedig a szubsztanciális alanynak [*supposito substantiali*], akkor még sokkal kevésbé járulhat hozzá a formátlan anyaghoz [*materiae primae*].

3. szakasz: Vajon bizonyítható-e valamiképpen *a priori* Isten léte?

1. Hogy az előterjesztett igazság bizonyításának más módjáról is beszéljünk, tételizzük fel – a szó szoros értelmében szólva –, hogy Isten léte *a priori* nem bizonyítható, mivel egyfelől Isten létének nincs oka, mely által *a priori* bizonyítható volna a létezése, másfelől pedig még ha lenne is, akkor sem ismerjük Őt annyira pontosan és tökéletesen, hogy a saját princípiumaiból – hogy így mondjam – fogjuk fel. Ebben az értelemben mondotta Dénes az *Isten nevei* 7. fejezetében, hogy nem vagyunk képesek Istent a saját természetéből megismerni. De bár ez így van, mindazonáltal – miután Istenről már bizonyítottunk valamit *a posteriori*, ezért – az egyik attribútumából bizonyíthatunk valami mást *a priori*, mint például ha a mérhetetlenségéből bizonyítjuk a hely tekintetében való megváltoztathatatlanságát [*localem immutabilitatem*]; felteszem ugyanis, hogy az *a priori* okfejtéshez emberi módon elégséges az attribútumok közötti ideális különbségtétel [*distinctionem rationis*].

A kérdés megoldása

2. Erről a modusról tehát azt kell mondani, hogy miután *a posteriori* bizonyítottuk, hogy Isten szükségszerű és önmagától való létező, ebből az attribútumból bizonyítható *a priori*, hogy rajta kívül nem lehetséges más szükségszerű és önmagától

³¹ Az érv álláspontom szerint hatékonyan cáfolja Kant fent, lábjegyzetben idézett kritikáját.

való létező, s következésképp bizonyítható, hogy ez Isten. Azt fogod mondani: akkor így Isten ismert mibenlétéből bizonyítjuk Isten létét, mivel Isten mibenléte [*quidditas Dei*] az, hogy szükségszerű és önmagától való létező; ez azonban tarthatatlan, mert a *Micsoda?* kérdés feltételezi a *Van-e?* kérdést, amint azt e téma kapcsán helyesen jegyezte meg az isteni Tamás [*A teológia összefoglalása*] 1. rész, 2. kérdés, 2. cikkely, *ad 2* szakaszában. Azt felelem, hogy formai szempontból [*formaliter*] és a szó szoros értelmében szólva Isten létét nem Isten mint olyan mibenléte révén bizonyítjuk, és ezt az ellenérv helyesen mutatja ki; hanem valamely attribútumból (mely valójában Isten lényege, de amelyet mi elvontabban fogunk fel a nem okozott létező moduszaként) következik egy másik attribútum, és így vonjuk le azt a következtetést, hogy ez a létező Isten. Úgyhogy Isten létének ily módon való bizonyításához Isten fogalma alatt feltételezzük, hogy már bizonyítást nyert, hogy van valamely, önmaga által szükségszerű létező, és pedig az okozataiból és a végtelenbe menés kizárásából. És így amit először bizonyítunk erről a létezőről, az az, hogy létezik; utána azt bizonyítjuk, hogy belsőleg szükségszerűen létezik; ebből pedig azt, hogy egyedüli a létezés illetően típusában és moduszában, tehát hogy Isten. S ily módon előbb válaszoljuk meg valamiképpen azt a kérdést, hogy *Van-e?*, mint azt, hogy *Micsoda?* Jóllehet – mint fent többször mondtam – Istenben egyáltalán nem lehet szétválasztani ezeket a kérdéseket, mivel Isten léte is Isten mibenléte, és mert létének tulajdonságai, amelyek révén meg lehet mutatni, hogy e lét Isten sajátossága, magát Isten mibenlétét és lényegét alkotják.

[..]

32. *Következtetés az eddig mondottakból.* – Mindezek alapján tehát kielégítő mértékben bizonyítást nyert, hogy van Isten. Hisz bár talán némely érvek az itt érintettek közül önmagukban és külön-külön véve nem győzik meg annyira az értelmet, hogy a szemtelen vagy rossz beállítottságú ember ne találhatna kiutakat, mégis mindegyik érv igen hatékony, és különösen együttvéve teljesen kielégítő módon demonstrálják a fent mondott igazságot. Ezekhez a későbbiekben hozzá fogunk tenni még egyes érveket azok közül is, melyekkel Isten egységét [*Dei unitas*] szokás megmutatni. Aki csak figyelmesen megfontolja a már felhozott érveket, az azt fogja találni, hogy ebben a részben is helye van annak, amit az 1. szakaszban mondtunk, tudniillik hogy amiként ama tézis bizonyításának terhe, miszerint van egy teremtetlen létező, a metafizikusra tartozik, jóllehet bizonyos módon a természettudós [*physicus*] kezdi meg vagy készíti elő az utat az ilyen bizonyításhoz, úgy annak bizonyítása, hogy ama létesítés nélküli létező csupán egyetlen, és minden további létező forrása,³² sőt, a valóságos Isten, szintén a metafizikus dolga; mert metafizikai eszközökkel tökéletesebbé válik a levezetés [*demonstratio*]. Ami pedig a második eljárási mód révén, melyet bizonyos értelemben a *priorinak* neveztünk, önmaga által nyilvánvaló, mivel a levezetés legfőbb, szinte teljes ereje a lényeg általi létezés tökéletességére támasz-

³² *principium reliquorum omnium quae sunt*

kodik.³³ A bizonyítás előző nemében pedig, miután az szemmel láthatólag az érzéki hatásokból vétetik, úgy tűnik, hogy bizonyos rész átvétetik a természetfilozófiából, s hogy ezért ebben a bizonyítási nemből igaz, hogy a [természet]filozófia készíti az utat, és segíti a demonstráció módját; de e bizonyítás sajátos közege valójában metafizikai, tudniillik a végcél s a kölcsönös összekapcsolódás vagy alárendelés egysége,³⁴ melyet a természetben létező minden dologban megtalálunk. Ez ugyanis teljesen absztrakt és egyetemes érv, és ezért önmagától a metafizikához tartozik, jóllehet a metafizika az egyes dolgokra való alkalmazás céljából gyakorta folyomodik a [természet]filozófiához segítségért.

Bibliográfia

- AK = 'Akademie-Ausgabe' = Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1910-1923.
- Coujou, J.-P., trad. *Francisco Suárez, Disputes métaphysiques XXVIII-XXIX*. Grenoble: Millon, 2009. [Kiváló bevezető tanulmánnyal a vezető francia Suárez-kutatótól.]
- Courtine, J.-F. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990. [Nagyszabású filozófiatörténeti összegzés.]
- Dekkers, E.– Gaar, A. *Clavis patrum Latinorum*. Steenbrugge: Brepols, 1995.
- Euszebiosz Egyháztörténete*. Ford. Baán I. Budapest: Szent István Társulat, 1983. (Ókeresztény Írók 4.)
- Pseudo-Dionüsziosz Areopagita. *Isten nevei* I-II. Ford. Vassányi M. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/2, 147-186.
- Doyle, J. P. *Collected Studies on Francisco Suárez, SJ (1548-1617)*. Ed. by V. M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010. [Különösen érdekes az 5. fejezet: „The Suárezian Proof for God's Existence,” 109-122.]
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963.
- Hill, B.–Lagerlund, H., eds. *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: OUP, 2012. [Sajnálatos módon nem tartalmaz filozófiai teológiai fejezetet.]
- Honnefelder, F. *Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1990.
- Leiwesmeier, J. *Die Gotteslehre bei Franz Suárez*. Paderborn: Schöningh, 1938. (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit, Bd. 6)
- Mahieu, L. *François Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1921.
- PG = 'Patrologia Graeca'

³³ *in perfectione ipsius esse per essentiam*

³⁴ *unitas finis et mutuae connexionis seu subordinationis*

- S. Rábade *et al.*, eds. *Francisco Suárez, Disputationes metaphysicae*. Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofía, 1960-66.
- Schwartz, D., ed. *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge: CUP, 2012. [Különösen fontos az 5. fejezet: B. Cantens, „Suárez’s Cosmological Argument for the Existence of God,” 89-114.]
- Siewerth, J. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959. [A Suárezzel foglalkozó fejezet: 119-195.]
- Suárez, F. *Disputationes metaphysicae*. Rábade S. *et al.*, eds. Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofía, 1960-66. <homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/projekt.html>
- Suárez, F. *Disputes métaphysiques XXVIII-XXIX*. Traduit du latin, présenté et annoté par J.-P. Coujou. Grenoble: Millon, 2009.
- Suárez, F. *De legibus* [teljes címén *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*] I-VI. Edición crítica bilingüe por L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- Suárez, F. *On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18, and 19*. Transl. by A. J. Freddoso. New Haven and London: Yale University Press, 1994.
- Suárez, F. *A Commentary on Aristotle’s Metaphysics* (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis). Transl. from the Latin and with an introduction and notes by J. P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.
- Suárez, F. *Selections from Three Works*. Vol. II: The Translation. Prepared by G. L. Williams et al. Buffalo, New York: W. S. Hein and CO., 1995.
- Vivès, L., ed. *R.P. Francisci Suárez Opera omnia I-XXX*. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856-1878. (Letölthető a www.archive.org honlapról.)