



ДОКАЗИ ПОСТОЈАЊА БОГА И УЧЕЊЕ О ДУШИ ТОМЕ АКВИНСКОГ

Прегледни научни рад

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7361062>

Примљен: 16.05.2022.
Прихваћен: 02.08.2022.

Магдалена Мрљеш

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Србија
megi.mrljes@gmail.com

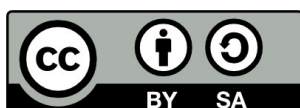
Циљ овог рада је изложити аргументацију Томе Аквинског у његовом покушају доказивања Бога, а поред тога и његово одређење душе. Најпре се осврћемо на средњи век и оно шта са њим долази, а и како је све то утицало на ауторе тог периода. Затим се конкретно фокусирамо на Бога, као Творца, а са тим и његов однос спрам човека. У трећем делу се у најосновнијим цртама бавимо поимањем душе и њеним својствима. У закључку је обухваћена суштина читавог рада, као и одраз и утицај који су остали аутори имали на Тому Аквинског.

Кључне речи: трансценденталија, Бог, суштина, бивствовање, битак, материја, облик, душа, Аквински, Аристотел

Увод

Пре него што уопште дођемо до појма Бога или душе код Аквинског, треба се позабавити оним што предходи томе, не само код Аквинског већ и читавом средњем веку¹. То би био појам трансценденталија и њихово тумачење и разумевање, које варира од аутора до аутора. Најпре, схоластички метафизичари полазе од саме могућности испитивања сазнања у метафизици, где тиме доводе у однос метафизику и сазнање. Трансценденталије у средњем веку се не разумевају као чисти појмови ума, већ појмови који у својој изградњи зависе од чулног схватања стварности, где би то чулно схватање подразумевало услове свег сазнања, као све могуће сазнање, то јест целокупно сазнање. Овде се то сада поставља као један увид у метафизику, док Аквински отвара једно ново поље смисла метафизике, и заснивања једног новог учења. Разлог оваквог освртања на, пре свега, античку, а онда и схоластичку мисао, је скоро па и обнова која се сада поставља, овиме се

¹ Као алудирање на читаву идеју средњег века и оно на шта је испитивање и истраживање у том периоду било усмерено. Ту бисмо одмах рекли да је однос Бога и човека једна од главних идеја, као и покушавање спознавања Бога и Божије истине, уколико и колико је она човеку, као посреднику, дата.



ударaju темељи једне нове филозофске мисли, јер код Аквинског трнценденталије заузимају значење првих појмова, који припадају свима, а ставља их и у однос са категоријама за које каже да оне припадају само многим. Трансценденталије превазилазе категорије тиме што прожимају сваку од њих, оне су најопштији појмови, што се и читује у томе како припадају свим стварима, јер оно што је најопштије мора продирати кроз све остало. Категоријална општост би се могла упоредити и са родовима и врстама, тиме јер родови претстављају универзалије. Сам Аквински каже да оно чему одговара појам рода или врсте придодaje се појединачној означеној ствари, јер је немогуће да неки општи појам, тиме појам рода или врсте одговара некаквој бити с обзиром на то да се он означава као део. Род би за њега био оно што неодређено означава све што је у врсти, не само материју, иако Аквински грубо речено, ниподаштава материју. Разлика се лако може уочити на примеру самог бића, где бисмо код рецимо Аристотела за биће рекли да није род и у средњовековљу ће примат имати оно што *јесће* над оним шта јесте, односно над суштином. То ће код Аквинског бити детаљно објашњено, јер он прави читаву аргументацију оног бивствовања, односно оног што јесте над суштином и њеним деловима, чија ће сврха послужити доказивању постојања Бога. Овде се онда увиђа Аквинчева темељност, јер полазећи од трансценденталија и самог успостављања оваквог система, он лако долази до свог постављеног задатака, односно разрешење односа створења и Творца. Он се користи појмом бића да откива смисао о трансценденталијама, а у томе се и крије питање о основном проблему хришћанске метафизике², тај однос створења и Бога, као и изражавање разлике између те две релације, а то

би претстављало и читаву идеју средњег века. Одатле проилази Бог као творац, као узрок, као оно најсавршеније³. Ова важност разликовања бивства, бића и суштине, на коју Аквински упућује, настоји да након разлагања и постављања ствари, он посредно излаже постојање Бога, схватајући га као оно *esse tantum*. У средњем веку се разрешава оно *esse*, односно јесте, односно шта заправо јесте, шта то представља, те су трансценденталије оно чијим посредништвом ми то разрешавамо. Да бисмо дошли до трансценденталија, морамо наравно прво закорачити дубље у категорије, прво тиме што су оне мање општије од самих трансценденталија, а друго што оне истовремено говоре нешто специфично о ономе што *јесће*. Када сагледавамо учење Томе Аквинског ваља узети у обзир да је доста његове основе грађено уз помоћ његовог познавања Аристотела, као и Авицене, читава његова филозофска мисао осликава огроман утицај хришћанске и арапске традиције.

Слично Авицени, и Аквински узима да су трнценденталије супротстављене и надређене категоријама, и да претстављају прве појмове људског интелекта, односно ума, као она алатка или способност за спознавање стварности. Аквински, у делу „*De veritate*“⁴, издваја пет трансценденталија, које су од важности за описивање бића, Од тих пет, прва би била једно (*unum*), друга, ствар (*res*), трећа, друго/нешто (*aliquid*), четврта, истинито (*verum*) и пета, добро (*bonum*). Поред ових постоји још једна, односно биће (*ens*), која је најважнија, она је прва и на њу све остале упућују⁵. Биће по себи (*ens per se*) се изриче двојачко, на један начин тако што се дели на 10 категорија, а на други начин тиме што означава истиниту изјаву, што значи да се бићем назива оно о чему се може обликовати потврд-

2 Хришћанска метафизика би рецимо била сјајан пример за оно што се одвијало у средњем веку. Она би подразумевала баш тај однос човека спрема Бога, истраживање тог односа као и читаву концептуализацију Бога. Покушај приближавања и покоривања истом.

3 Овде се прожима идеја још из Старог завета, Бога као оног првог, који из себе поставља оно друго, као узрок и творац који креира своју творевину. Даничић Ђура. *Стари завети, Прва књига Мојсијева-Књига Исусања*. (Београд: Британско и инострано библијско друштво, 2008), 2.

То исто можемо уочити и рецимо код Декарта, који Бога поставља као творца који у човека, као своју творевину, уноси свој печат. Рене Декарт, *Медијације о првој филозофији*, прев. Т Ладан. (Београд: Плато, 1998), 26-36.

4 Тома Аквинским *Questiones Disputatae De Veritate*, прев. Robert W. Mulligan, Henry Regnery Company, (Чикаго, 1952., <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>), 25.5.2021.

5 Тома Аквинским *Questiones Disputatae De Veritate*, прев. Robert W. Mulligan, Henry Regnery Company, (Чикаго, 1952., <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>), 30.7.2022.

на изјава, макар то и не постојало. Из тога увиђамо да се бићима називају лишениости и пририцања. Међутим на прави начин бићем се назива само оно што стварно (*in re*) постоји. Ако се биће спрам себе потврђује онда се означава као *res*, уколико се спрам себе одриче онда се изриче као *inquit*. У релацији идентитета биће се у погледу на себе може изрицати афирмативно и негативно, где би наравно „потврђивање бића било изрицање као нечега што јесте, односно биће које јесте, као накакво и неко конкретно биће, док биће које се спрам себе одриче онда се одређује као недељиво, као једно, јер у каквом год смислу да посматрамо биће, оно је увек једно. Код остале три трансценденталије Аквински каже да иако није видљив на први поглед, идентитет је као фундаментални принцип присутан.

Код Аквинског, у делу „*De ente et essentiali*“⁶, одмах на почетку се говори о односу бића и бити, јер то је оно што ум најпре поима, а једно и друго су у корелацији, јер до значења бити долазимо од значења бића. Биће као што је већ речено се дели на 10 категорија, а бит треба да значи нешто заједничко свим природима по којима се различита бића смештају у родове и врсте. Као што бисмо рецимо рекли да је за човека бит човечност.

С обзиром да се бавимо трансценденталијама, тиме се бавимо и појмовима, а за њих Аквински каже да су изведени из наших односа са створеним бићима, а исто то важи и за трансценденталију *ens/esse*. То се може посредно применити и на Бога, јер је појам *ens* применљив на Бога увидом у божанско биће, користећи се двома трансценденталијама. Ту би оно *inquit* претстављало да је Бог један, а *res* би означавао онај акт, односно да Бог јесте, као први узрок, као прво бивствовање које осталима даје бивствовање у акту-

алности. Остале три трансценденталије се појављују када се душа умеша, која као таква кореспондира са свим бићима. Њене две функције су разумевање и апетиција⁷, а Аквински наспрам њих уводи истинито и добро, односно остале трансценденталије.

Уводна разматрања о Богу

Како бисмо уопште дошли до поимања Бога и концепта Бога уопште најпре морамо разрадити темине које и сам Аквински спомиње како би доказао постојање истог. То би били појмови битка, бивствовања, штаства, односно суштине, који се итекако разликују. Битак је нешто друго од бити или штаства осим ако постоји нека ствар чије је штаство сам њен битак.

„Ако би се претпоставила нека ствар која је чисти битак тако да тај битак постоји по себи, неће се он примити као додатак разлику јер већ не би био чисти битак, него битак и уз то неки облик.“⁸

„Јасно је дакле да се бивствовање разликује од бити или штаства. Изузетак би било неко биће у којем се штаство поистовећује самим битком и то биће може бити само једно и прво“⁹

Из тога произилази оно што и сам Аквински каже, а то је да постоји само једна ствар која има властити битак, што јесте импликација на Бога, а свим осталим стварима битак треба да буде дат баш од тог првог битка. Није могуће да сам битак буде проузрокован самим обликом или штаством ствари, као тварним узроком, јер би тако нека ствар била узроком себе саме, па би и себе производила у битак. Стога, треба свака таква ствар да прими битак од другог, јер је њен битак другачији од природе¹⁰. Тиме све што постоји по другом се ипак своди на оно прво, као први узрок, треба да постоји нека ствар која је узрок постојања

6 Тома Аквински, *О бићу и бићии* (Загреб: Напријед,1990.)

7 Апетиција, лат. *Apetitio*, би у овом некаквом погледу била схваћена као оно што је окренуто ка самом, властитом битку, односно оно окренуто ка себи, ка унутра.

8 Тома Аквински, *О бићу и бићии* (Загреб: Напријед,1990.), 18.

9 Тома Аквински, *О бићу и бићии*, прев. Joseph Kenny,1965.,<https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm>, 25.5.2021.

10 „Природом се може назвати све оно што се на било који начин може схватити умом. Ствар је несхватљива по својој дефиницији и по својој бити тако да је свака супстанција природа.“ Аристотел, *Метифизика*, прев. Т. Ладан (Загреб: Глобус, 1985.) књига 5, 1015а 12.

На ово Аквински одговара да природа тако узета означава бит ствари с обзиром на то да упућује на властито деловање ствари, јер ниједна ствар није лишена властите делатности. Штаство би било оно што тумачимо као дефиниција, а бит је оно што по суштини неко биће има свој битак. Тома Аквински, *О бићу и бићии*. (Загреб: Напријед,1990.), 5.

свих ствари, јер она сама претставља битак, иначе би се у супротном о узроцима ишло у бесконачност, јер би свака ствар која има битак била узрок свог битка. Тиме је очигледно да умско биће, облик и битак има од неког првог бића који је сам битак, а то је први узрок, то је Бог. Бог је битак који је различит од свих осталих, јер он у себи има чистоту којој се више ништа нити може, нити треба придодати. Бог у самом свом битку има све савршености. Тиме све што прима нешто од другог се налази у стању могућности, а то што прима, то што у њему бива је његова збиљност. Треба да само штаство или облик у коме се налази то одређено умско биће, које прима битак, да буде у стању потенције, односно стању могућности како би битак од Бога примила. Тај битак је збиљност, то је оно бивствовање у стању актуалности¹¹. Тако на крају остаје неко умско биће које у себи има могућност¹² и збиљност. Штаство умског бића јесте оно што је њему својствено, што је својствено самом уму, зато је његова бит или штаство оно што је он сам, оно што га чини њим самим, а битак који прима од Бога је оно што га чини да у природи може постојати по себи. Шта год да не припада појму штаства или бити, то онда придолази негде од изван и сједињује се са бити, јер се ниједна бит не може схватити без онога што се схвата у њеном битку. Штаство се схвата једино у својој целини.

„Свака пак бит или штаство може се појмити, а да се ништа не зна о њеном бивствовању: могу, заиста схватити шта је човек или феникс, а ипак не знати постоји ли у стварности. Јасно је дакле да се бити разликује од штаства“¹³

Докази о постојању Бога

Иако сам Аквински каже да човек никако не може да достигне до Бога, до те спознаје, он се ипак ослања

на хришћанска учења, као и на учења Светог писма. Каже да то јесте писао човек, али је у томе човек посредник Божије истине. Бога одређује као бивствовање (*esse tantum*), док је суштина оно што је потенцијал бивствовања, јер биће не поставља ништа у стварности, она мора узети значење од реалног бића. За суштину каже да је она заједничност природа тих индивидуа помоћу које су они сакупљени у родове и врсте. Одатле и произилази да суштина бивствује на три начина, као бивствујућа у стварима, а то је она која бивствује у стварности; у духу, која бивствује у људском духу и она апсолутна суштина, као таква, а тада је небивствујућа.

„Свака се природа може посматрати на три начина. Прво, природа се може разматрати према бивствовању које има у појединачним стварима, као разматрање природе камена у овом или оном камену. Друго, може се разматрати према свом интелегibilном бивствовању, као што је природа камена разматрана као је у разуму. Треће, природа се може разматрати на апсолутан начин утолико уколико се апстрахује од оба бивствовања (*consideration naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse*); према том разматрању, природа камена или било чега другог разматрана је с обзором на оне ствари које нужно припадају таквој природи.“¹⁴

У односу са супстанцијом јесте оно место где се јавља Бог, јер акциденције не могу бити без супстанција, исто као што сложене супстанције не могу без простих или барем без прве прости супстанције, односно без Бога. Сада се треба позабавити бивствовањем, које превазилази и утемељује есенцијални предак. Оно се придодаје суштинама, да би оне постале циљ, јер без бивствовања тешко да би било каква суштина имала смисао. Јер суштина или природа узета по себи уопште нема бивствовање или било какву врсту

11 За то бисмо могли рећи да Бог као такав није ни у каквој актуалности, ни у каквој делотворности, иако јесте пропагиран као чисти акт, то га не доводи у некаво делање, већ он из себе за остале ствари производи актуалност, која надаље стварима и бићима даје бивствовање.

12 *In potentio*, као стање којим се многи филозофи користе како би нагласили да је неко биће или ствар подложна за примање одређености или некакве промене. Често се користи да би рецимо објаснили човека као таквог, како је појам човека остварив *in potentio*. (Што би и алудирало на хришћанско одређење човека) Перовић А. Миленко. *Филозофија морала*. (Нови Сад: Цензура, 2013.), 94.

13 Тома Аквински, *О бићу и бићу*. прев. Joseph Kenny, 1965., <https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm>, 25.5.2021.

14 Тома Аквински, *Questiones Disputatae De Veritate*. прев. Robert W. Mulligan, Henry Regnery Company, Чикаго, 1952., <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>, 25.5.2021.

интелигибилности. Чистота божијег акта (*esse tantum*) издваја први узрок из поретка ствари, као један акт бивствовања, јер први узрок не може бити без актуалности. Бог се и представља као онај извор актуалности, као извор свег бивања, као узрочник. Ово и јесте увид о односу форме бивствовања у простим супстанцијама, где би чисте форме попримиле бивствовање од свог узрочника. Код Аквинског тај чисти акт и први узрок бивају поистовећени, јер је Бог пре свега онај први узрок, онај творац, али он мора бити у актуалности, као онај приви битак, као бивствовање, а тај први акт је индивидуализован својом властитом чистотом. То би значило да он као такав субзистира (*ipsum esse subsistens*) и да не прима ништа што је ван њега, односно изван себе, већ као индивидуализован и незаједничан задржава свој непреносиви индентитет. Баш као такав, као први узрок, као чиста актуалност, он може преносити свима осталима бивствовање, али само преносење актуалности, не самог себе, не његово бивање као природу. Тако нам и показује да је бивствовање у Богу једна природа, док у стварима које примају бивствовање, то само примљени акт.

Аквински уводи пар аргумената како би показао постојање самог Бога. Први приказани аргумент је *intellectus essentiae*¹⁵, који би се односио на разматрање простих супстанција и њихових суштина које су нематеријалне форме, али не и чисти акт. Он тврди да све што није од суштине придлази изван јер суштина не може бити спозната без својих делова, па се тако то мора сјединити са њом како би уопште могла бити појмљена.¹⁶ То што долази од споља, то јест изван, не даје ништа што је есенцијално, већ делује делотворно. Аквински и каже да чак и након што се то сједини, и даље не постоји сигурна шанса да ће се то таман сложити и увидети суштина. Бивствовање је оно које које ће са собом донети савршенство, а које је при том

несводиво на оно есенцијално одређење које ствар са собом, као таква носи, а након примљеног савршенства, ствар више не може да буде стваран део природе. Само уз оно божанско, што Аквински назива, *ipsum esse subsistens*, може да се начини оно што ће показати да је бивствовање оно савршено, као оно нужно и фундаментално за устројство сваког бића, то је онај основни принцип његовог бивствовања (*actus essendi*). Овде бивство показује као акт, који је као такав чист и непреносив ни на шта друго. Аквински од бивствовања прави оно чисто савршенство, а тиме повезује онај први узрок, односно оно „бити узрокован“ са учествовањем у бивству. Свака суштина која има вањске делове, који делују делотворно, а нема бивство, већ тиме има баш делотворни узрок свог бивства, бива у потенцији, односно у могућности да тај акт бивствовања прими, али који ће као такав остати друго од ње.

„Све што нешто прима од другог у потенцији је спрам тога, а оно што је у томе примљено, јест његова актуалност. Ваља дакле да само штаство или форма, који је умско биће буде у потенцији спрам бивствовања што га прима од Бога, а оно примљено бивствовање да буде као актуалност.“¹⁷

Овим се мења појам првог узрока, тиме што он постаје чист, недодирнут при таквом узрочном додељивању бивства. Аквински сматра да је потенција сваке природе, без обзира на то колико се појављује као савршена, да никад неће моћи да буде у потпуности идентична са сопственим бивством, да заправо никад није уистину примљено у природу. Јер се ствар посматра компонована од себе или од другог себе, као што Аквински даје пример да бело бива компоновано из белине¹⁸.

С обзиром да је акценат на узроку некаквог савршенства које не може у потпуности бити примљена, у овом моменту Аквинског можемо лако да уочимо оно

15 То би код Аквинског представљало онај аргумент који би се бавио поимањем суштине, односно оно разумевање којим је суштина поимљена, као и само разумевање суштине. То је један од главних делова аргумента за циљно доказивање постојања Бога.

16 „Што год наине не припада појму бити или штаства, то придлази изван и сједињује се с бити, јер се ниједна бит не може схватити без онога што се схвата о њеном битку.“ Тома Аквински, *О бићу и бићу*. (Загреб: Напријед, 1990.), 18.

17 Тома Аквински, *О бићу и бићу*, прев. Joseph Kenny, 1965., <https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm>, 25.5.2021.

18 Тома Аквински, *Questiones Disputatae De Veritate*. прев. Robert W. Mulligan, Henry Regnery Company, Чикаго, 1952., <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>, 25.5.2021. Овде се види доста сличности са Аристотелом, што је и разумљиво, јер као што је већ речено, Аквински је велики познавалац Аристотела, а тако и доста својих теза црпи из Аристотелове основе.

платоничко савршенство, онај свет¹⁹. Други моменат је пак, неоплатонистички²⁰, јер Аквински каже да сва бића учествују у преобилности оног првог, али онај искочак из неоплатонизма је тај што он оно прво види као најсавршеније, и као највише од свих осталих. Бог увек остаје као нешто друго, одвојено од суштине²¹, која, као што је већ и речено, свој акт бивања добија од Бога. Актуалност сваке форме одређује да ће нешто бити баш ово, као какво одређење, али то не мора нужно да буде та форма. Бог као универзални узрок не даје никакав конкретан акт, већ даје актуалност као такву, даје бивање, и из тога, каже Аквински да је нужно да он, односно Бог постоји.

Трећи део доказа је да бивствовање једна природа која омогућава да се покаже да је примање бивствовања позитиван садржај, али ипак остаје реално разликовање од природе у којој је примљен, а разлог томе је што бивствовање може бити само идентично са једном једином природом, односно са *ipsum esse subsistens*²². Тиме оно мора у свему другом бити примљено као реално различито од природе, јер би иначе постао део таквих природа. Тако Аквински долази до закључка да Бог или ти бивствовање јесте реалан део ствари, односно да засигурно постоји.

Аквински помера темељ актуалности из есенцијалног, из сваке формалне актуалности и заснива оно бивствовање бића у *ipsum esse subsistens*, односно оном божијем и тако он указује да је композиција ствари у односу на бивство могућа само преко есенцијалног одређења, јер оно најпре мора бити, мора да буде нешто што јесте. Прави огромну разлику бив-

ства и суштине и ниподаштава да је бивство некакав део суштине. Оно божанско (*ipsum esse subsistens*) се узима као природа и то не било каква природа, већ као онај фундамент за све остале ствари. То је круцијални моменат преласка са штаства и постављање у центар бивствовање, као природу која је најсавршенија и користи се осталим природама, које због немања субзистентности уопште не би могле постојати, односно не би ни биле. Тиме тај први акт, као први узрок је узрок свег бивствовања, а да при том као узрочни темељ бивствовања у његовој свеукупности не мора бити онкрај бића. Као најсавршенији акт, његова чистота не захтева да буде изнад бивствовања да би био у стању да даје, односно да узрокује сва остала бивствовања, а на тај начин, каже Аквински, он показује да је једно и да остаје једно (*esse tantum*). Тако нам Аквински врло јасно доказује да постоји Бог, узрочник свих ствари, да је његово постојање, неупитно, и да је он један.

„У природи ствари налазимо да оне могу или да постоје или да не постоје, јер налазимо да настају или пропадају [...] Немогуће је да ствари увек постоје [...] Ако све може престати да постоји, онда у једном тренутку може бити да ништа не постоји. [...] Оно што не постоји настаје само путем нечега већ постојећег. Стога, ако у једном тренутку ништа није постојало, било би немогуће да ишта нестане; тако чак ни сада не би ништа постојало - што је апсурдно. Стога, нису све ствари пуко могуће, већ мора да постоји нешто чије је постојање нужно, [...] Сви људи ово називају Богом.“²³

У овој цитату увиђамо да Аквински имплицира да је концепт времена нешто бесконачно, што назнача-

19 Ту се алудира на Платоново савршено Добро, као оно једно које је узрок свих осталих, као и на његов трансцеденти свет идеја. Тиме да Аквински говори о некаквом савршенству које је узрок, али у стварима не може у потпуности бити уприсутно, је баш очигледни Платонов моменат.

20 Иако се за Аквинског може рећи да своје знање црпи из хришћанске и арапске традиције, као и Аристотела, као што је већ напоменуто, ипак његовим учењима и предањима он се итекако уврстава у неоплатоничаре. Његово учење, као што видимо из реченог није у опреци са Платоном, чак шта више има доста сличности, те исто као и са Аристотелом.

21 То се односи на оно што Аквински говори, да је та једна јединствена природа Бог. Он као први узрок, као оно бивствујуће, јесте оно што осталима даје бивствовање у актуалности, као што и самој суштини на неки начин даје циљ, даје јој одређење, али никада на ствари и бића не прелази у потпуности, зато он остаје као нешто друго. Када не би остало то нешто друго, онда би им се само припајало, постало део тих природа. Тома Аквински, *О бићу и бићу*. прев. Joseph Kenny, 1965., <https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm>, 25.5.2021.

22 То је оно божанско, као онај први, чисти акт (*actus primus et purus*), који не прима ништа ван себе, већ има свој јединствени, непреносиви идентитет. Тома Аквински, *О бићу и бићу*. прев. Joseph Kenny, 1965. <https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm>, 25.5.2021.

23 Тома Аквински, *The Summa Theologiae* прев. Рујевић Г. (Загреб: Напријед, 1990), 26.

ва константним рађањем ствари и њиховим поновним настајањем и нестајањем, односно немогућности да ствари увек постоје. Овде нам даје некакав хипотетички сценарио, који је ту ради посредног доказивања, што би претстављало неки први део цитата који претходи овом другом у којем су изнесени закључци из тог првог. То је оно апсурдно доказивање, које своје закључивање започиње могућношћу непостојања ничег. До доказа о постојању Бога, у овом случају можемо доћи тумачењем самог цитата, његовом анализом, логичким расуђивањем, довођењем до апсурдности увиђамо да Бог мора постојати.

Почетно разматрање о души

Аквинчево учење о души је уско повезано са досадашњим излагањем, јер Бог као творац, јесте створитељ свих ствари и свих бића²⁴. Водећи се хришћанском традицијом, удуховљења оног телесог и сагледавање да човек, као оно подвојено увек остаје спутаван оним телесним, док га оно духовно уздиже у висине у којима бива све ближи и ближи свом Творцу, аргументација о души код Аквинског постаје неизбежна. Душа је тако уско повезана са човеком, па тиме и треба кренути од човека, као од онога што је ближе, а тиме и спознатљивије. Човек се састоји од духовне и телесне супстанције, а то чини његову природу и његов постанак. Он нас одмах на почетку свог дела, у ком се највише и фокусира на душу и на њена одређења, „*Summa Theologiae*“²⁵, усмерава да уколико желимо да спознамо човекову природу, ипак треба да се обратимо теолозима, док се он сам у свом, већ поменутом делу, труди да објасни вазу тела и душе, што је онај набитнији моменат код Аквинског, као и поимање саме душе.

Најпре се позива на Дионизија²⁶, који каже да се у духовним супстанцијама налазе три дела, а то су бит, снага и деловање, односно *essentia, virtus, operatio*. Авински се осврће на то и разматра баш те стваке које

се односе на душу. Започиње учење питањима, којих има седам, како би најдетаљније и најближе одредио душу и њој најважнија својства. Авински остаје доследан, те за сваку тезу, као тврдњу о души, коју постави прави читаву аргументацију да подржи тај став, те и долази до истинитости оног себи постављеног.

Ум је почело умске делатности, то је облик људског тела. То је такође оно чиме се првим нешто ради, облик је оног чиме се приписује делатност. Оно са чим душа прво спознаје, то је знање. Све делује према ономе што је у збиљности, односно по чему је нешто у збиљности по томе и делује. Тако је оно по чему прво тело делује, живи, душа. То је такође оно чиме се најпре изводи сваки од живорних послова, она је оно чиме се прво хранимо, просторно померамо, чиме прво схватамо. Свако из искуства зна да је он тај сам који схвата. За схватање је нужно да проистекне из виђења, опажања, те се тако душа морају сјединити. Људска душа је врхунац узвишености облика, зато својом способношћу толико надвисује оно телесно, односно телесну материју. Душа има своју делатност и способност која је само њој својствена, тиме у томе нема удела оног телесног. Та способност душе је ум.

„Будући наиме да је облик збиљност, а материја биће само у могућности, оно што је састављено од материје и облика не може бити облик другог с обзиром на целину. Ако је пак, то облик с обзиром на нешто своје, оно што је облик називамо душом, а оно чега је то облик називамо првом продушевљеношћу.“²⁷

Да ли је душа тело?

Када започињемо истраживање душе, треба узети у обзир да се каже како је душа почело живота што код нас живи, јер за сва жива бића, надахнута, удахнута, онима којима је придодат дах, као и што се може видети по простом етимолошком смислу поменутих речи, су заправо таква јер су тим дахом примили душу

24 Када говоримо о Богу, душа је неизоставна. Дух и душа су директне манифестације Бога, ако се то запостави онда ми апсолутно не можемо да говоримо о било каквој спознаји, тиме што је дух оно што сачињава човека, без тога он остаје само оно телесно, он остаје у не-свести уопште о Богу

25 Ибид, 28.

26 Скоро одмах на почетку дела цитира Дионизија из дела „Хијерархија анђела“, који говори о духовним бићима и њиховим расподелама. Аквински Тома. *Summa Theologiae*. (Загреб: Напријед, 1990.), 29.

27 Тома Аквински, *Summa Theologiae*.. (Загреб: Напријед, 1990.), 49-50.

у себе. Аквински за душу каже да она оно прво почело живота²⁸, а то прво почело никако не може да буде некакво тело, јер би онда свако тело било живо. Тезом да је душа збиљност тела, полази аргументацијом самог кретања, односно говори нам о оном покретачу, који је непомичан, односно сам по себи непокретан, али у себи има својство покретања осталих ствари и бића, односно има својство да створи некакво кретање. Све што се покреће мора бити покретано од неког другог, али то баш овде то није случај, јер није сваки покретач покренут од другог. Аквински кретање види као излажење из могућности у збиљност, што би подразумевало да најпре морамо имати некакву могућност, која би постала у озбиљност. Тиме кретање подразумева да оно могуће постаје оно озбиљено. Међутим, онај покретач који се не креће по себи, већ се покреће по акциденцији јесте душа, а оно што се покреће по себи је тело. Ту већ сам Аквински разликује два начина кретања, односно, оно по себи и оно по акциденцији. За тело и душу, каже да можемо рећи да се додирују, али како наглашава, то је одређени додир, односно додир силе²⁹.

„Постоје два додира, додир количине и додир силе. На први начин тело има додир само са телом, а на други тело може имати додир са бестелесном ствари која га покреће.“³⁰

Да ли људска душа самостално постоји?

Аквински нам говори да душа постоји самостално, јер оно што називамо почело умног деловања (*principium intellectualis operationis*), а што називамо

људском душом, јесте некакво бестелено и самостално почело. Очито је да човек може, уколико се користи умом да спозна природу свих тела, а оно што спознаје не сме имати у својој природи оно шта спознаје, јер иначе не би могао да спозна остале ствари. Па би тако, ако би почело ума имало некакву туђу природу у себи било у опреци да спозна било какву другу ствар или биће, а при том знамо и да свако тело има одређену природу. Из овога произилази да је немогуће да умно почело буде некакво тело.

„Тако видимо да болесников језик окружен жучном и горком слином, не може осетити ништа слатко, него му се све чини горким.“³¹

Умно почело, које још називамо памет или ум (*mens vel intellectus*), има своје властито делање у којем тело не суделује, нити било како може да суделује. На овај начин се долази до закључка да је људска душа нешто што је бестелесно и што постоји самостално. Овим бива установљено најважније одрежење душе, као оно посебно и независно. Људска душа је део људске врсте и може се назвати оним што самостално постоји, као оно што искључује акциденције и било какве материјалне облике. Исто тако ваља и напоменути да оно што самостално постоји има своје самостално делање³², тако и душа има своје својствено делање у коме, као што је већ речено, тело нема удела. Ако она постоји по себи, а при том не укључује у то акциденције и материјални облик, нити је део, онда би рецимо и деловање делова приписивали целини преко делатних делова. Душа има посебну функцију која омогућава човеку да схвата³³, она спознаје као што човеково око

28 Овде се лако може уочити Аристотелов моменат, односно баш само Аристотелово пимање душе. „ Душа је усврховљеност као и одредбаоног што по могућности може бити такво[...] Она је узрок и начело живог тела, она је то одакле кретање започиње, као и ради чега [...] Душа је узрок као и бивство удушених тела“ Аристотел. *De anima*. прев. Благојевић С. (Београд: Пидеиа, 2012.), 80-81.

29 Аргумент додира силе настаје побијањем става, да између покретача и оног покретаног нужно мора постојати некакав додир, као оно што би представљало њихов однос у таквом делању. С обзиром на то они морају бити тела, јер додир не може постојати између нечега што се не представља као тело.

30 Тома Аквински, *Summa Theologiae*. (Загреб: Напријед, 1990) , 32.

31 Ибид, 33.

32 Ово је ипак моменат где се Аристотел и Аквински мимоилазе, јер Аристотел душу уопште не види као нешто што се може покретати, а уколико се креће, каже да се не креће сама свакако. „Но, с још бољим разлогом би се могло поставити питање о њеном кретању уколико се у виду има ово: каже се да тугује, да се плаши, да опажа и размева. Отуд би се могло помислити да се она креће, али то није нужно!“ Како и сам Аристотел каже, за душу не можемо рећи да делује, па тиме и не постоји самостално. Аристотел, *De anima*, прев. С. Благојевић (Београд: Пидеиа, 2012.), 34.

33 Види горе, стр. 2.

види, а да би функција душе уопште постојала, човек и мора да види, односно да опажа. Тако се предоцба односи према уму као како би се некаква боја односила према виду, а предоцбе ум добија из могућности опажања. Ово се ипак не уклапа у то да душа, односно ум самостално постоји, као оно независно од тела, али живо биће уопште и не би било нешто што самостално постоји кад за опажање не би имало оне спољашње, осетилне предмете.

Постоје ли самостално душе животиња?

Најпре ово треба проматрати и у односу на човека, по чему би се човек разликовао од животиња и колико би то условило да се самосталност душе код животиња промени? Аквински се одмах позива на Платона и Аристотела³⁴, где Платон прави разлику између осетила и ума, али оба приписује оном нетелесном, јер је сматрао да и умовање и опажање припада самој души, по њеној природи, па према томе би се рекло да Платон заговара постојање самосталне душе животиња. Аристотел, с друге стране, каже да не постоје самостално, јер он за разлику од Платона, осетилно везује за тело, док оно умско може сасвим савршено да функционише без њега, односно без некаквог телесног органа. Опажање је повезано са телесним органом, а при самом опажању се јављају некакве телесне промене.

Аквински међутим каже да се човек ипак подударе са осталим живим бићима, али се од њих разликује врстом, што је везује са разликом облика, а то представља и разлику рода. Тако онда постављамо, да се осетилно односи према осетилним као ум према умским стварима, али се међусобно односе различито, јер осетилно прима утицај од какве осетилне ствари, која је онда спољашња, вањска ствар, уз промену тела, а на тај начин оне могу оштетити осетило. То није случај са умом, чак је немогуће да му се то икако деси, јер ум схвата ствари од оних најсхватљивијих ствари, једино што може да му се деси је да не схвати

најбоље. Уколико се деси да се тело замори у схваћању, то се дешава по акциденцији, онда када су уму потребна осетила, помоћу којих он прима предоцбе. Наводи две врсте кретања, оно посредовањем тежње, где једна врста кретања наређује кретање, односно тежи некавом кретању, а њено делање у осетилној души се не врши без тела као посредника, па се рецимо та осећања, као туга, весеље се одражавају на телу, односно појављују се промене на телу. Друга је покретачка сила, која остварује кретање и по њој удови бивају способни да се покоравају тежњи на одређено кретање. При том, делање тежње није покретање³⁵, него његово примање. Овим начином увиђамо да покретање није само прост чин осетилне душе, већ мора постојати посредство тела, без којег покретања не би ни било.

Је ли душа човек, или је радије нешто састављено од душе и тела?

Тврдња да је душа човек се може разумети кроз два начина, где би човек као такав заправо био душа, али не у потпуности сама душа, већ сложеница душе и тела. Други начн би пак био да је ова нека одређена душа овај човек. Свака је међутим ствар оно што врши своје деловање, то јест оно што само има своје деловање, деловање ње саме. Тако је и човек оно што врши своје сопствено деловање, као људско деловање, а опажање је деловање само човека, не душе, иако она црпи своје из човековог опажања, поред својег сопственог делања. Тако очигледно, човек бива сложеница душе и тела. Овде се још може и додати да део не чини одређење читаве целине, у смислу опредмећење или особа, није било која појединачна супстанција. Ако посматрамо човека, који има ногу и руку, нећемо никако рећи да је рецимо рука оно што човек јесте, нећемо какву ногу или руку назвати опредмећењем неке особе, па тако нећемо ни за душу, јер она је део људске врсте.³⁶

34 Тома Аквински, *Summa Theologiae*. (Загреб: Напријед, 1990), 35.

35 Сличан мотив можемо увидети и код Аристотела, који каже да нас сам ум по себи не покреће ни на шта, тежња је та која нас покреће, али се мора довести у однос са умом, конкретно, мора му се покорити. Ни сама тежња нас не мора нужно водити у какво делање. Право делање настаје покоравање тежње уму. Миленко А. Перовић, *Филозофија морала*. (Нови Сад: Цензура, 2013.), 122 -123.

36 Тома Аквински, *Summa Theologiae*. (Загреб: Напријед, 1990), 37.

Је ли душа састављена од материје и облика?

Душа, као таква не садржава материју, већ је њој својствено да буде облик неког тела, или с обзиром на читаву себе или с обзиром на неки њен део. Међутим, ако је у односу на читаву себе, тада је немогуће да некакав њен део буде материја. Материја би се овде односила на оно што је у могућности, односно *in potentio*, оно што тек треба да постане озбиљено, док се облик односи на збиљност. Тако оно што је у могућности никада не може ни бити део збиљности јер су супротни појмови³⁷. Ако је душа најпре узета као облик³⁸, с обзиром на неки део себе, онда ћемо казати да је тај део душа, док ћемо за ону материју којој је на почетку збиљност, да је прва продушевљеност (*primum anematum*). Исто тако, све што се у нешто прима, прима се на начин примаоца, а то се све спознаје према томе какав је облик тога у онемо који спознаје. Умска душа спознаје неку ствар у њеној природи, зато у својој не сме да има део природе коју спознаје, јер онда не би могла ништа друго спознати, али је на овај начин спознаје апсолутно. Зато је умска душа (*anima intellectiva*) апсолутни облик, а не нешто што је састављено из материје! Када би била састављена од материје, онда би могла да прима само облике ствари као индивидуалне, па би се и спознаја односила само на оно појединачно, онако како се дешава у осетилним могућностима које облике ствари примају одређеним телесним органом. На тај начин би рецимо, опажање било посредством ока, као телесног органа, зарад појединачних ствари. Ово имплицира да је материја почело индивидуалних ствари, а таква душа не може да буде, па је одређење душе заправо, да умска душа и свака супстанција, која апсолутно спознаје облике, не може бити састављена од материје и облика.

Примљене збиљности, које потичу од прве бесконачне збиљности и које некако у њој суделују су разли-

чите. Зато и не може постојати једна нека могућност која би примила све збиљности, као што постоји једна збиљност која утиче на све збиљности које имају у њој удела, јер би иначе могућност примања збиљности постала једна активна могућност прве збиљности. Могућност примања умске душе је другачија од могућности примања прве материје, по очигледној разлици оног приманог. Прва материја прима оне индивидуалне облике, док умска душа прима оно апсолутно. Постојањем такве могућности у умској души, Аквински показује да душа није састављена од облика и материје. Осврћујући се поново на Дионизија³⁹, онда све што има удела у начелу односи се према томе као његова збиљност, а који се год створени обликузима као онај који је самостално постоји треба да има удела у битку, а примљени битак ограничен је способношћу онога који га прима. Зато је сам Бог, који је сам свој битак чиста и бесконачна збиљност.

Је ли људска душа пропадљива?

Нужно је да људска душа коју називамо почелом буде непропадљива, а оно што пропада, пропада на два начина, по себи и по акциденцији. Нечему припада да се рађа и да пропада, као што му припада постојање, које се и само стиче рађањем, а губи пропадањем. Међутим, оно што постоји по себи се може и рађати и пропадати само по себи, док оно што не постоји самостално, већ посредством акцидената и материјалних облика, каже, да настаје и пропада, рађањем и пропадањем онога са чиме је спојено. С обзиром на то да је људска душа самостална, а животињска није, код њих након што пропада тело пропада и душа, људска душа може пропасти једино д себе, али је тај процес потпуно немогуће, генерално за све што постоји по себи, као самостално, а то је само облик.

„Људске душе по божанској доброты имају то устројство да су умске и да имају неуништиви суп-

37 Овде се ипак можемо осврнути на Дионизија, који каже да материја јесте оно што је супротно збиљности, међутим, свака збиљност има удела у тој првој збиљности, која је Бог, и да на тај начин све добро постоји и живи. Још каже да из тога произилази, да све остало што је у могућности има удела и у оној првој могућности, као првој материји (*material prima*). На тај начин се може и душа сврстати, јер и човекову душу видимо да је у могућности, како каткад је човек способан да спознаје по могућности, те че тиме и душа имати удела у првој материји као своме делу. Ибид, 37-38.

38 Код Аристотела је нужно рећи да све што поседује материју, постојаће, односно да оно што нема у себи материју онда неће имати ни узрок постојања. Па из тога душа мора садржати некакову материју. Аристотел, *Метафизика*, прев. Т. Ладан (Загреб: Глобус, 1985.) књига 8, стр. 225- 230.

39 Дионизије, *О Божанским именима*. (Београд: 2009) књига 5, стр. 150-151.

станцијални живот.⁴⁰

Постојање по себи припада облику који је збиљност. Зато материја стиче постојање по себи у збиљности, по томе што стиче облик, а пропадање настаје кад се облик од ње одвоји. Облик, као таав не може да се одвоји од самог себе, зато је немогуће да облик који стално постоји престане да постоји. Чак и када бисмо рекли да је душа састављена од облика и материје, и даље би остала као непропадљива. Порпадање налазимо онде где се у једном налазе супротности. Тиме, и рађање и пропадање настају из супротности и у њу произилазе.

„У умској пак души не може бити никакве супротности јер она прима постојање на свој начин. Оно што она прима у себе нема супротности јер ни појмови супротних ствари у уму нису супротни, већ постоји знање супротности. Немогуће је дакле, да умска душа буде пропадљива.“⁴¹

Дакле, јасно је да је људска душа непропадљива. Такође се то може и надовезати на Саломона⁴², који каже да људи и остала бића имају сличан почетак рађања. У њих бива унет дах, Бог им даје дах, односно сама земља производи живу душу, а човек нека је удахне. Након што тело пропадне душа се враћа свм Творцу, самом Богу. Аквински се са овим очито слаже, јер каже да се ништа не може створити пасивном моћи Створитеља, који из ничега може створити нешто, тако да кад се каже да се нешто може претворити у ништа не уноси се у стварање могућност непостојања, већ по могућности делања да створења постају у Створитељу, односно у Богу.

Је ли душа исте врсте као анђели?

То је немогуће, јер бестелесна супстанција не може бити различита у броју без различитости у врсти и без природна неједнакост. Ако се узме да су самостални облици, онда ће разлика бити по врсти, што повлачи разлику природе. Тако је немогуће да анђеол и душа припадају истој врсти, јер ако им се разликују материје, то ће бити праћено разликом облика, даље разлика врсте и природне неједнакости. Душа по природи свог

битка се може сјединити са телом, она као бестелесно се везује за оно телесно, док анђели то не раде и тиме остају изнад душе, душа спрема томе заузима нижи положај од анђела.

Закључна разматрања

За крај би се требало поново осврнути на најбитније моменте као и захватити целокупну суштину овог излагања. Постојање Бога је бивало неупитно до одређене мере, ако посматрамо саму тематику средњег века и тежњу њиховог писања, главна премиса је да Бог постоји, јер је вера тада узета као фундаментална у сваком аспекту, међутим сама метода доказивања тога или начин функционисања света с обзиром на то је оно што аутори тог доба себи постављају за задатак. Истраживања и даља испитивања су се генерално бавила односом човека и Бога, односом Бога и осталих бића као и његов однос спрема ствари. Наиме, није се могло само рећи да некакав Бог постоји и подразумевати то као просто дату истину, али то јесте била крајња истина до које се тежи доћи. Божије постојање, као што и видимо код Аквинског, морало се доказати огромним бројем аргуменација које би требале да прожимају све ствари и читав могући свет, како не би дошло до неког оборивог доказа и тиме ниподаштавало читаву тезу.

Аквински прави мост разлике између штаства и бивствовања, које раније нису биле увиђане и наглашава важност бивствовања као таквог, које јесте принцип и основа сваког бића, које без тога једва да бисмо могли рећи да некако постоји. На основу бивствовања и долази до доказа о постојању оног божанског, као оног првог, правог бивствовања. Описује га као чисти акт, као оно што има способност да осталима да бивствовање, да им да живљење. То је она способност које некако штаство не може никако да има. Тиме тај однос бића, ствари и Бога постаје завистан, јер Бог и јесте онај креатор, па тиме све његове креације морају зависити од њега самог. У ово се уплиће и душа, јер је и она сама дах Бога, јер то је оно што биће удахне и тиме бива удущељено. Код Аквинског бива пропа-

40 Заговарање Дионизија да је људска душа, створена од Бога, као таква непропадљива. Дионизије. *О Божанским именима*. (Београд: 2009) књига 4.

41 Тома Аквински, *Summa Theologiae*. (Загреб: Напријед, 1990.), 42.

42 Ибид, 42.

гирана као оно прво почело живог бића, оно одакле започиње његово храњење, кретање, као свеукупни животни процеси и послови. Такво одређење душе је врло слично Аристотеловом⁴³. Душа ипак постоји самостално, има своје сопствено делање, што се пркоси са Аристотелом, који за душу каже да нема кретање, што је већ и речено у овом излагању⁴⁴. Душа, као оно нетелесно се сједињује са оним телесним. Она схвата оно што човек од опажања узима, те је и на тај начин некаква водиља човека. Иако као таква јесте сједињена са телом, она остаје непропадљива. То је пре свега и моменат Платона⁴⁵, који за душу и каже да постоји и пре и после тела, да она бива тек отелотворена у телу, али је њено постојање потпуно независно од тела. Његовим пропадањем она само напушта тело и одлази у свет идеја, док Аквински заговара да након пропадања дела, она као онај Божији дах се и враћа из свог почела, односно враћа се свом Творцу, као и сва остала бића и ствари.

Списак литературе :

- Аквински, Тома. *Summa Theologiae*. Загреб: Напред, 1990.
- Аквински, Тома. *О бићу и бићии*. прев. Joseph Kenny <https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm> , 1965.
- Аквински, Тома. *Questiones Disputatae De Veritate*. прев. Robert W. Mulligan, James V. McGlynn, Robert W. Schmidt <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>, 1952., 1953., 1954.
- Аристотел. *De anima*. прев. Благојевић Слободан. Београд: Паидеиа, 2012.
- Аристотел. *Метафизика*. Загреб: Глобус, 1988.
- Coomaswamy, Ananda K. *Mediaeval Aesthetic: II. St. Thomas Aquinas on Dionysius, and a Note on the Relation of Beauty to Truth*. 2013.
- Даничић, Ђура. *Сјари завети, Прва књига Мојсијева-Књига Исусања*. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 2008.
- Декарт, Рене. *Медијације о првој филозофији*. прев. Томислав Ладан. Београд: Плато, 1998.
- Дионизије, *О Божанским именима*. Београд: 2009.
- Haldane, John. *Aquinas and the Active Intellect*. 2013.
- Kretzmann, Norman. *The Metaphysics of Theism Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I* (1997.)
- Kretzmann, Norman. *The Metaphysics of Creation Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*. 1999.

43 Аристотел, *De anima*. прев. Благојевић С, (Београд: Пидеиа, 2012.) , 93-99..

44 Види горе, стр. 11

45 Миленко А. Перовић, *Филозофија морала*. (Нови Сад: Цензура,2013.) , 88-89.

Милидраг, Предраг. *Реална композиција esse и essentia у делу De ente et essentia Св. Томе*. 2019.

Перовић, А. Миленко. *Филозофија морала*. Нови Сад : Цензура, 2013.

Поповић, Уна. *Учење о трансценденцијалијама Томе Аквинског: метафизика и сазнање*. 2019.

Рујевић, Горан. *Нова интерпретација шреће и души Томе Аквинског*. 2019.

EVIDENCE OF THE EXISTENCE OF GOD AND STUDY OF SOUL IN PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS

Magdalena Mrlješ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Serbia
megi.mrljes@gmail.com

Before we even start to take look at the study of Thomas Aquinas, we have to understand the time in which he was living. He was highly influenced by Aristotle and the christian tradition. Through all of the affects in his life, he developed a conception of God and God's relation to all existing things, leading them into a connenction where everything that is, is dependent on God. He is the first cause and a first being that gives everything even the possibility of existing. God is the ontological centar and the reality of all things.

His study of soul places man into the sphere of spirit, although man is not pure spirit, but is in retrospective tied to the material reality. The soul itself is capable of its own actuality and this exact actuality is the first principle of human life, in its own spiritual sense, since the material cause is the body while the soul is pure form. The pure form implies absolute existence or no chance of change or decomposure of the soul, and is thus in principle, the direct oposite of the material body. The soul is completely independent and in a sense it guides the body, by being the intellectual form. Like Aristotle, Aquinas gives the possibility that even animals can have soul, contrary to many other philosophers.

Keywords: ontological, God, being, soul, Thomas Aquinas, Aristotle