

A gondolkodó lélek mint az organizmus része: Dante és Aquinói Tamás

(*Purgatórium* XXV 61–66.)¹

Mint ismeretes, Bruno Nardi egyik alapvető állítása az volt Dante filozófiájával kapcsolatban, hogy a gondolkodó lélek eredetének és természetének kérdésében Dante eltért mind Averroës, mind pedig Aquinói Tamás álláspontjától. Az alábbiakban a *Purgatórium* huszonötödik éneke 61–66. sorainak elemzésével azt szeretném megmutatni, hogy Nardi állítása téves. Aquinói Tamás és Dante Averroës-reprezentációját ugyanis mély strukturális hasonlóság jellemzi. Ebből megalapozott arra következtetnünk, hogy Dante a test és a lélek viszonyával, valamint a gondolkodó lélek eredetével kapcsolatban Aquinói Tamást követte.

A legtöbb kutató egyetért abban, hogy a *Purgatórium* XXV. énekének 63. sorában említett ember, aki még Danténál is bölcsebb, Averroësszel azonos.² Sőt, miután Averroës tulajdonképpeni tévedésének az értelem egysége tézisést szokták tekinteni (ti. azt az állítást, hogy egyetlen potenciális értelem van az egész emberi fajban), sokan azt is magától értetődőnek tekintik, hogy a tévedés, amire Dante a 63. sorban utal, az értelem egységének a tézise.³

1 „Ma come d’animal divegna fante, / non vedi tu ancor: quest’ è tal punto, / che più savio di te fé già errante, / sì che per sua dottrina fé disgiunto / da l’anima il possibile intelletto, / perché da lui non vide organo assunto.”

(*Purg.* XXV 61–66.). „De eszes lényé hogyan lesz az állat / azt még nem látod; oly pont ez, amelyben / bölcsebb ember is tévedett tenálad, / mert nem a valót tanította, mert nem / gondolta egynek az ész és a lelket, / mert az ész nem látta alkotni szervben;” (Babits Mihály fordítása); „De hogyan lesz az állatból gyerek? / Ezt még nem érted; ez a feladat / egy nálad bölcsebbet is félrevitt: / ő azt tanította, hogy más a lélek, / és más a ‘lehetséges értelem’, / mert ehhez külön szervet nem talált.” (Nádasdy Ádám fordítása). A további idézeteket Nádasdy Ádám fordításából (DANTE 2017) veszem.

2 De legalábbis abban egyetértenek, hogy Dante elsődlegesen Averroësre utal. Azzal a lehetőséggel kapcsolatban, hogy Dante Guido Cavalcantira is utalhatott, lásd INGLESE 2016, 306, valamint FALZONE 2018. Lásd továbbá a 4. lábjegyzetet alább.

3 Lásd pl. DI SIENA 1886, 289; CORNOLDI 1887, 486–487; POLETTO 1894, 568; MANDONNET 1911, 302; SCARTAZZINI 1920, 556.; TORRACA 1921, 544–545; SAPEGNO 1957, 681; SCOTT 1963, 216; CASINI–BARBI – MOMIGLIANO 1973, 572; BOYDE 1981, 277–278; CERVIGNI 1993, 373; MARENBO 2001, 370; MARTINEZ 2008, 284; CHIMENZ 2013, 632; PORRO 2013, 253; CHIAVACCI LEONARDI 2014, Note al Canto XXV. 62–66; BIANCHI 2015, 78; INGLESE 2016, 306–307; FALZONE 2018, 278. DANTE ALIGHIERI 2017, 446. Ezzel szemben: PALMIERI 1899, 343–344; BUSNELLI 1922, 227–230 and FALZONE 2014, 754–758. Az értelem egysége tézisést az 1250-es évektől fogva tulajdonítják Averroësnek (lásd GAUTHIER 1984, 221*–222*). Nehéz megmondani azonban, hogy mikor kezdték ezt a tézist Averroës *par excellence* tévedésének tekinteni. Néhány tizennegyedik századi kézirat úgy hivatkozik Aquinói Tamás *De unitate intellectus* (Az értelem egysége) című művére, mint ami

A „potenciális értelem” (*intellecto possibile*) kifejezés kétségkívül arra utal, hogy az említett helyen Averroës-ről van szó.⁴

Ami azonban a még Danténál is bölcsebb ember tévedését illeti, azt gondolom, hogy ezzel óvatosabban kell bánnunk, mint ahogyan a kutatók általában szoktak. Mégpedig két oknál fogva.

Először is azért, mert az értelem egységének tézise tökéletesen irreleváns a huszonötödik énekben a 61–66. sorokat megelőző és az azokat követő szakaszok vonatkozásában. Az árnyak – függetlenül a belső konstitúciójuktól – szinguláris létezők.⁵ Dante problémája a huszonötödik énekben nyilvánvalóan nem az, hogy miképpen sokszorozódhatnak numerikusan az árnyak, hanem az, hogy miként „lehet lefogyni itt, ahol nincs szükség táplálkozásra?” (*Purg. XXV 20–21.*).

Másodszor azért, mert Dante egyértelműen fogalmaz a bölcs ember tévedésével kapcsolatban: a bölcs ember abban tévedett, hogy „más a lélek, és más a 'lehetséges értelem'” (*Purg. XXV 64–65.*)⁶ Nyilvánvaló, hogy Dante képes lett volna bármiféle nehézség nélkül artikulálni az álláspontját, ha az értelem egységének a tézisére kívánt volna az említett helyen utalni. Ebben az esetben minden bizonnyal azt mondta volna, hogy a bölcs ember azért téved az emberi értelem eredetével és természetével kapcsolatban, mert azt gondolja, hogy nem létezik individuális emberi értelem.

ezt, az Averroës tévedéseként azonosított tézist kívánja megcáfolni (lásd THOMAS AQUINAS 1976, 251–255). Lásd továbbá Guillelmus de Tocco Tamás-életrajzát (*Ystoria sancti Thome de Aquino*): “Quarum heresum prima fuit error Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum” (LE BRUN-GOUANVIC 1996, 136).

4 Ez még akkor is így van, ha Averroës *De anima*-kommentárjának latin fordítása az „anyagi értelem” (*intellectus materialis*) kifejezést használja. Vö. AVERROËS 1953, passim. Miután azonban az „intellectus possibilis” kifejezés meghatározóvá vált a tizenharmadik század folyamán Jacobus Venetus *De anima*-fordítása és e fordítás Guillelmus de Moerbeke-féle átdolgozása nyomán (vö. *De anima* 429a21–22: „Quare neque ipsius esse naturam neque unam, set aut hanc quod possibilis”; THOMAS AQUINAS 1984, 201), továbbá Michael Scottus fordításával („Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis”; AVERROËS 1953, 387) és a két kifejezést egyértelműen szinonimáknak tekintették a tizenharmadik század második felében (lásd pl. BRADY 1970, 38; SIGER DE BRABANT 1972a, 37 és 40; THOMAS AQUINAS 1976, 291,10–11), gond nélkül föltételezhetjük, hogy Dante Averroësre utal a 63. sorban. Fölmerült az is, hogy a „più savio di te” kifejezés Arisztotelészre utalhatott (lásd pl. TOYNBEE 1898, 48, helytelen hivatkozással az „intellectus agens”-re, valamint TORRACA 1921, 544, aki mindazonáltal megemlíti azokat a „szélsőséges következtetéseket”, amelyeket Averroës Arisztotelész elméletéből vont le). Ezt a hipotézist azonban meggyőzően cáfolta már Busnelli (BUSNELLI 1922, 228). Az értelem (*intellecto*) kifejezés használatához Danténál lásd még SCOTT 1963.

5 Az „árny” (*ombra*) fogalmával kapcsolatban lásd GILSON 1967; GRAGNOLATI 2003, 200–203; PORRO 2013; FALZONE 2014.

6 Az „elkülönült” (*disgiunto*) a „per sua dottrina fé disgiunto / da l'anima il possibile intelletto” szakaszban kétféleképpen érthető: (1) a potenciális értelem a létezése tekintetében elkülönült a lélektől és (2) a potenciális értelem a működése tekintetében elkülönült a lélektől. Dante minden bizonnyal az elsőre gondolt, amikor a bölcs ember tévedésére utalt. A második Aquinói Tamás álláspontját reprezentálja (lásd a 35. lábjegyzetet alább).

Ám Dante nem ezt mondja. A bölcs ember tévedésének minden kétséget kizáróan azt tekinti, hogy elkülöníti egymástól a potenciális értelmet és az emberi lelket. Azt állítja továbbá, hogy a bölcs ember tévedése azon alapul, hogy a potenciális értelemhez „külön szövet nem talált” (*Purg.* XXV 66.).

Dante célja az, hogy a bölcs ember hamis tanítását (64–66. sorok) Statius helytálló narratívájával váltsa föl (*Purg.* XXV 67–78. sorok).⁷ Ez utóbbi szakasz lezárását megelőzően Statius kijelenti, hogy az emberi lélek, „mely él, érez, és öntudata van”, lényegi értelemben egy. Ez nyilvánvalóan ellentmond a bölcs ember álláspontjának, aki a gondolkodó lélekrészt („potenciális értelem”) elkülöníti a vegetatív, mozgató és érzékelő funkcióval rendelkező testtől.⁸ Továbbra sem történik utalás az értelem egysége tézisére. Dante azt a meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy az emberi lény esetében a test és a lélek nem akcidentális, hanem szubsztanciális egységet képez.⁹

Miért éppen Averroës az, akinek az elmélete fenyegeti ezt az egységet, és nem a Dantét megelőzően, vagy vele egy időben élt számos test-lélek dualista közül olyasvalaki, aki ebben a tekintetben sokkal inkább reprezentatívnak tekinthető?¹⁰ És vajon miért van az, hogy nem az értelem egysége, hanem Averroës elméletének ez az eltérő aspektusa jelenik meg Danténál úgy, mint Averroës tévedése – össze-zavarva ezzel a huszonötödik ének számos későbbi kommentátorát is?

Azt gondolom, hogy Averroës reprezentatív test-lélek dualistaként történő bemutatása a huszonötödik énekben arra utal, hogy Dante/Statius narratívájának a forrása Aquinói Tamás.¹¹ Aquinói Tamás volt ugyanis az, aki elsőként,

7 “Tárd ki az igazságnak kebledet, / és értsd meg, hogy mihelyt kialakul / a magzatban véglegesen az agy, / az Első Mozgató örömmel látja: / milyen mester a természet, s lehel / újabb lelket belé, mely képes arra, / hogy a már működőket önmagába / beszívja s velük egy lélek legyen, / mely él, érez, és öntudata van. / Hogy kevésbé csodálkozz szavamon, / nézd meg a napfényt, amely bort csinál / a szőlő nedveivel egyesülve!”

8 Ezeknek a funkcióknak a kialakulásához lásd a 25. ének 52–57. sorait: „Most lélek lesz a cselekvő erőből, / mint egy növényé (annyi a különbség, / hogy a növény kész, ez még alakul); / tovább munkál, már érez és mozog, / mint szivacsállat; majd kialakítja / a szerveket, melyeknek magja ő.” Dante Arisztotelész *De animájának* jól ismert fordulatához kapcsolódik (*De anima* II. 2 [414a12]): „anima autem hoc quo uiuimus et sentimus et mouemur et intelligimus primum”; a latin fordítás szövegét lásd in THOMAS AQUINAS 1984, 82. A magyar fordítás alapjául szolgáló görög szövegben nem szerepel a mozgás: „A lélek az, amivel az első értelemben élünk, érzékelünk és gondolkodunk” (ford. Steiger Kornél). Vö. ARISZTOTELÉSZ 2006, 40.

9 Lásd ehhez a *Purg.* IV 5–6. sorait is: „e questè contra quello error che crede / ch’un anima sovr’altra in noi s’accenda.” „Ez megcáfolja azt a tévhitet, / hogy több lélek egyszerre égne bennünk (...).”

10 Például Platón, akit a középkorban is a test-lélek dualizmus *par excellence* képviselőjének tekintettek.

11 Bruno Nardi köztudomásúlag komoly erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy megmutassa, Dante leginkább a gondolkodó lélek eredetének a kérdésében tért el Aquinói Tamástól. Lásd pl. NARDI 1912, 82, és NARDI 1960, 54, ahol azt állítja, hogy a gondolkodó lélek kialakulásának kérdésében Dante álláspontja legalább annyira távol állt Aquinói Tamásétól, mint Averroësétől („Dante dissentite dall’uno come dall’altro”; „È nella soluzione di questa difficile problema che Dante si scosta di nuovo da san Tommaso non meno che da Averroè”). Nem áll szándékomban a képzeletbeli

módon és igazán hatásosan összekapcsolta Averroës filozófiai álláspontját a platóni test-lélek dualizmussal. Tamás úgy gondolta, hogy a gondolkodó lélek és a test egységével kapcsolatban Averroës nem állt elő új elmélettel, hanem csupán további érvel járult hozzá ahhoz a régi állásponthez, hogy „a gondolkodó lélek nem egyesülhet formaként a testtel”.¹²

Aquinói Tamás ezért a test-lélek dualizmust és az értelem egységének a problémáját különálló, bár összefüggő kérdésekként kezelte az Averroës lélekfilozófiai álláspontja ellen írt művében, *Az értelem egységében*.¹³ A test-lélek dualizmus jelentőségét Averroës lélekfilozófiájával kapcsolatban – legalábbis Tamás megközelítésében – kiválóan mutatja egy egyszerű tény. *Az értelem egysége* – ellentétben azzal, amit az általam is használt, széles körben elterjedt címe sugall – kétharmad részben Averroësnek azt az állítását bírálja, hogy a potenciális értelem „a testtől a léte szerint elkülönült szubsztancia, és semmilyen módon nem egyesülhet formaként a testtel,” és csupán a fennmaradó egyharmad foglalkozik az értelem egysége tézisével.¹⁴ Tamás

távolságot méricskéljni Dante és Aquinói Tamás, vagy Dante és akárci más között. Arra mindazonáltal feltétlenül föl szeretném hívni a figyelmet – erről szól ennek a tanulmánynak a további része –, hogy mély strukturális hasonlóság jellemzi azt, ahogyan Dante és Aquinói Tamás Averroës tévedését reprezentálja. Azt gondolom, hogy ez a strukturális hasonlóság eléggé specifikus ahhoz, hogy arra a következtetésre jussunk: az emberi értelem természetének tekintetében Dante – közvetlenül vagy közvetve – Aquinói Tamást követte. Ez természetesen nem tette Dantét tomistává, mint ahogyan nem-tomistává sem. Nardi Dante “tomizmusának” lerombolásával kapcsolatos erőfeszítéseire lásd MOEVS 2005, 109 és LENZI 2010. Az egyszerűség kedvéért a továbbiakban minden olyan lélekfilozófiai elméletet test-lélek dualistának fogok nevezni, ami tagadja a közvetlen, szubsztanciális kapcsolat lehetőségét a gondolkodó lélek és a test között.

- 12 Lásd *Summa contra Gentiles* (a továbbiakban: SCG) 2.59: “Fuerunt autem et alii alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma.” Tamás SCG 2.59-beli érveléséből egyértelműen kiderül, hogy a fenti megjegyzés Averroës ellen irányul. Vö. THOMAS AQUINAS 1918, 406 és 414.
- 13 Ez nyilvánvaló a mű kezdő soraiból: „Inoleuit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Auerrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem uocat, ipse autem inconuenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut forma; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum.” (THOMAS AQUINAS 1976, 291,7–15). „Sokaknál már régen gyökeret vert az az értelemmel kapcsolatos tévedés, amely Averroës kijelentéseiből származik. Ő váltig bizonygatja, hogy az az értelem, amelyet Arisztotelész potenciálisnak nevezett (s amelyet ő a helytelen ’anyag’ névvel illet), valamely a testtől a léte szerint elkülönült szubsztancia, és semmilyen módon nem egyesülhet formaként a testtel. Azt állítja továbbá, hogy ez a potenciális értelem az összes emberben egyetlen.” (ford. Borbély Gábor; AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 34). *Az értelem egységét* Aquinói Tamás valószínűleg 1270-ben írta, azt megelőzően, hogy Stephanus Tempier párizsi püspök december 10-én kibocsátotta az elítélő határozatát (KEELER 1936, XX–XXI; THOMAS AQUINAS 1976, 248–249; TORRELL 1996, 348).
- 14 I–III. fejezet: 1426 sor, IV–V. fejezet: 705 sor a Leonina-kiadásban (THOMAS AQUINAS 1976, 291–314). Fontos hangsúlyoznunk, hogy még legalább három további feltevés elfogadására van szükség ahhoz, hogy az értelem egységére következtethessünk abból, hogy a potenciális értelem „a testtől a léte szerint elkülönült szubsztancia, és semmilyen módon nem egyesülhet formaként a testtel”. Ezek

meg volt győződve arról, hogy nem csupán az értelem egységének a tézise, hanem az ember szubsztanciális egységének a tagadása is abszurd következményekhez vezet.¹⁵

Ez az egyedülálló, kiegyensúlyozott és relatíve könnyen követhető megközelítés, amely hangsúlyozza a test-lélek dualizmus és az értelem egysége összefüggését Averroës lélekfilozófiájában, egyértelműen megkülönbözteti Aquinói Tamást a kortársaitól az 1260-as és 1270-es években.

Ha képet szeretnénk kapni Aquinói Tamás eredetiségéről (ami retrospektíve már nem tűnik nyilvánvalónak), akkor érdemes összehasonlítani Tamás álláspontját két reprezentatív kortárs megközelítéssel.

(1) Aquinói Tamás bizonyos kortársai azt gondolták, hogy az az állítás, hogy a gondolkodó lélek szubsztansz létező („ez a valami”: „hoc aliquid”) hatástalanítja az értelem egysége melletti érvelést. A gondolkodó lelket, ami úgy viszonyul a testhez, mint annak mozgatója és végső tökéletessége, ebben a megközelítésben a spirituális anyag teszi egyedivé.¹⁶ A ferences teológus, Guillelmus de Bagliona egyene-

a feltevések a következők: (1) az individuumok (nem szükségképpen szubsztansz) univerzálék instanciái; (2) az egység alapelve az anyag; (3) nem létezik spirituális anyag. Habár Aquinói Tamás mindhárom elfogadja, mindazonáltal tagadja, hogy a potenciális értelem a testtől a léte szerint elkülönült szubsztancia volna, s következésképpen azt is, hogy a léte szerint elkülönül a lélek egyéb részeitől. Aquinói Tamás álláspontja szerint Arisztotelész utalása a potenciális értelem elkülönült voltára a *De anima* III, 4-ben (429b5) azt jelenti, hogy az értelemhez – eltérően az érzékelőképességtől – nem tartozik testi szerv. Ebből az következik, hogy az értelem pusztán a tevékenysége – ti. a gondolkodás – tekintetében elkülönült, a létezése tekintetében azonban nem az, mivel annak az emberi léleknek az egyik képessége vagy része, amely a test szubsztanciális formája. Vö. Arisztotelész *De anima* III, 4, 429b 4–5: „sensitium quidem enim non sine corpore est, hic autem separatus est” (THOMAS AQUINAS 1984, 201; valamint Tamás kommentárja ehhez a passzushoz: THOMAS AQUINAS 1984, 206–207). Lásd továbbá Tamás megjegyzését *Az értelem egységében* azzal kapcsolatban, hogy az „elkülönült” kifejezés helytelen értelmezése vezetett Averroës és követői „tévedéséhez”, mely szerint „az értelem nem lélek, s nem is lélekrész, hanem elkülönült szubsztancia”. Vö. THOMAS AQUINAS 1976, 296,450–468; AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 45–46. Olasz fordítás: NARDI 1938, 115.

15 Lásd pl. a következő megjegyzését: „Ha tehát az értelem nem olyasvalami, ami ehhez az emberhez tartozik (még hozzá úgy, hogy valódi egységet alkot vele), hanem csak a képzetek révén, vagy mint mozgató egyesül ezzel, akkor nem ennek az embernek, hanem az elkülönült szubsztanciának lesz akarata. S ily módon ez az ember nem lesz ura a tetteinek, s nem is lesz olyan tette, amelyért dicsérhető vagy elmarasztalható lenne. Ez utóbbi nem más, mint a morálfilozófia princípiumainak eltörlése. Miatán az említett elgondolás abszurd és az emberi étellel ellentétes (megvalósulása esetén ugyanis nem lenne szükség arra, hogy tanácsot kérjünk, sem pedig arra, hogy törvényeket hozzunk), arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az értelem úgy egyesül velünk, hogy belőle és belőlünk valódi egység jön létre. Ez pedig igazán csakis oly módon lehetséges, ahogyan említettük is, hogy tudniillik az értelem ama lélek képessége, amely formaként egyesül velünk. Az marad tehát, hogy minden kétséget kizáróan ehhez kell tartanunk magunkat, nem a kinyilatkoztatás miatt (mint mondják), hanem azért, mert ennek tagadása nem más, mint a tökéletesen nyilvánvaló dolgokkal történő szembeszegülés.” (*De unitate intellectus* 3. no. 82). Vö. THOMAS AQUINAS 1976, 306,347–363; AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 72–73.

16 Az 1260-as években csaknem minden nyugati latin szerző ezt az „eklektikus dualizmust” képviselte. Vö. BAZÁN 2005, 603.

sen úgy érvel, hogy Aquinói Tamás elmélete – hogy ti. a gondolkodó lélek a test egyedüli szubsztanciális formája – az értelem egységének averroës-i téziséhez vezethet. Guillelmus úgy gondolja, hogy „a gondolkodó lélek nem *hoc aliquid*” állítás szigorúan implikálja „a gondolkodó lélek nem az emberi test első tökéletessége” állítást, következésképpen további tévedések nélkül nem lehetséges igaznak tartani az egyiket, a másikat pedig hamisnak. Amennyiben tagadjuk, hogy a gondolkodó lélek *hoc aliquid*, ám egyúttal megengedjük, hogy a lélek az emberi test tökéletessége (ahogyan Guillelmus szerint Aquinói Tamás teszi),¹⁷ akkor ebből vagy az következik, hogy a lélek elpusztul a test pusztulásával, vagy pedig az, hogy – amennyiben fennmarad – nem lesz individuális. Guillelmus azt gondolja, hogy ez utóbbi állítás azon a premisszán nyugszik, hogy a gondolkodó lélek olyan szubsztanciális forma, amit a testi anyag tesz egyedivé. Következésképpen mindazok, akik a testi anyagot tekintik az egység alapjának (mint pl. Tamás), Guillelmus szerint hajlamosak elfogadni az értelem egysége tézisének, ami Averroës „legveszedelmesebb tévedése”.¹⁸ Összefoglalva: Guillelmus szerint Averroës az értelem egysége tézisének prominens képviselője,¹⁹ a test-lélek dualizmus mindazonáltal védelmet biztosít Aquinói Tamás lélekfilozófiájának káros következményeivel szemben, amelyek között Guillelmus szerint az értelem egységének a tézise is szerepel.

(2) Aquinói Tamás 1245 és 1252 között Albertus Magnus tanítványa és titkára volt.²⁰ Albertus Magnus volt az egyik első teológus, aki azt a tévedést, hogy egyetlen gondolkodó lélek létezik Averroësnek tulajdonította.²¹ Albertus azonban gyakran a lélek

17 Guillelmus, úgy tűnik, félreérti Aquinói Tamást, aki egyetért azzal a hittétellel, hogy a gondolkodó lélek önálló szubsztancia. Lásd pl.: „Quarta positio est quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens ex corpore, et quod sint plures intellectivae substantiae secundum corporum multitudinem, et quod, destructis corporibus, remanent separatae, non in alia corpora transeuntes; sed in resurrectione idem corpus numero quod deposuerat unaquaeque assumat.” (In Sent II.19.1.1 co). Lásd továbbá a *Quaestiones disputatae de anima* q.1-et, ahol Tamás úgy érvel, hogy „habár a lélek szubsztálhat, mégsem rendelkezik teljes természettel, hanem a test az, ami – összekapcsolódva vele – teljessé teszi a természetét”. Vö. THOMAS AQUINAS 1996, 3–12.

18 Hasonló ellenvetést tesz a ferences Guillelmus de Mare Aquinói Tamás ellen az ún. *Correctorium*-vitában 1280 körül. Aquinói Tamás egyik követője (valószínűleg Richard Knapwell) ezzel kapcsolatban indignánsan megjegyzi, hogy „illum autem errorem Averrois de unitate intellectus possibilis destruit Thomas effective in tractatu de intellectu contra eumdem; unde non fuit curiale errorem sibi imponere in hac parte.” Lásd GLORIEUX 1927, 47. Lásd ehhez még BIANCHI 1984, 517–518. Aquinói Tamás egy további korai követője, Thomas of Sutton úgy érvel, hogy a formák pluralitásának a tézise „közvetlenül implikálja” Averroës tévedését, hogy ti. „az értelem elkülönült szubsztancia”. Vö. KLIMA 2001, 438.

19 Lásd ehhez Guillelmusnak az értelem egységével kapcsolatos *quaestióját* is (“utrum in omnibus hominibus sit intellectus unus numero”): „Fuit autem circa hoc error illius Commentatoris, qui posuit unum intellectum numero in omnibus hominibus.” Vö. BRADY 1970, 38.

20 Vö. TORRELL 1996, 18–35.

21 Lásd R.-A. Gauthier bevezetését Aquinói Tamás *De anima*-kommentárjának Leonina-kiadásához: GAUTHIER 1984, *221.

halál utáni állapotára szűkítette Averroës állítását, és még ezt az állítást sem tulajdonította kizárólag Averroësnek.

A *De unitate intellectus* című műve (1263 körül) jó példa erre. Albert itt az individuális lélek halhatatlanságát nem egy adott filozófussal, s nem is filozófiai állítások valamiféle rendszerével szemben kívánja bizonyítani, hanem minden lehetséges ellenvetést össze kíván gyűjteni, beleértve azokat is, amelyeket ő maga konstruált.²² Az így összeállított, szám szerint harminc érvből, amely az individuális lélek halhatatlansága ellen szól, mindössze négy származik Averroëstől. Averroës nem az egyetlen és nem is a legkiemelkedőbb képviselője az értelem egysége tézisének, még az egyedi lélek örökkévalóságának kontextusán kívül sem.²³

Ennél is lényegesebb azonban az, hogy Albertus nem kapcsolja össze Averroës álláspontját a test-lélek dualizmussal a *De unitate intellectus*ban. Épp ellenkezőleg: Albertus az általa peripatetikus filozófusnak tekintett Averroës érveire támaszkodik akkor, amikor Platónnak a három lélekkel kapcsolatos elméletét cáfolja.²⁴ Habár világos Albert szövegéből, hogy Averroës a potenciális értelmet önállóan létező és örökkévaló dolognak tartja, különösen kiugró jellegzetessége az írásnak az, hogy a szerző állítása szerint senki sem gondolja úgy, hogy az értelem elkülönülne a lélektől.²⁵ A vélhetőleg valamivel korábban keletkezett *De anima* kommentárjában²⁶ Albertus hasonlóképpen hangsúlyozza, hogy amíg Platón „elkülönítette a gondolkodó lelket az érzékelő, a mozgató és a vegetatív lélektől” a helye és a szubjektuma tekintetében, addig „a peripatetikusok nem beszéltek elkülönülésről ebben az

22 „Haec sunt quae partim ingenio proprio, partim ex dictis Peripateticorum collegimus ...”. Vö. ALBERTUS MAGNUS 1975, 13.

23 Lásd például Albertus *De anima*-kommentárját Averroës-szel kapcsolatban: „Iste autem propter superius inductas rationes, sicut fere omnes alii concedunt unicum possibilem esse intellectum in omnibus hominibus (...)”. Albertus Magnus, *De anima* Lib. 3, Tract. 2, Cap. 7. Vö. ALBERTUS MAGNUS 1968, 186.

24 Lásd ALBERTUS MAGNUS 1975, 16; továbbá: „In hac autem sententia nobiscum conveniunt et Averroës et Avicenna et plures alii Peripateticorum.” (*De anima* Lib. 3, Tract. 2, Cap. 12). Vö. ALBERTUS MAGNUS 1968, 194, 33.

25 Lásd a következő *reductio ad absurdum* típusú érvet: „Vigesima quinta ratio est fundata super hoc quod secundum dictum istorum sequitur, quod anima rationalis non sit anima, sed substantia separata. Sive enim accipiamus definitionem animae, quae est sicut conclusio, sive illam quae est sicut demonstratio positione differens, semper hoc sequitur, quod separatum secundum substantiam et esse nec est endelechia corporis organici potentia vitam habentis, nec est causa et principium huius vitae, quia separatum non tangit, et si non tangit, non agit neque operatur nec est causa operationis; igitur non est anima; quod autem est, id omnes confitentur.” Vö. ALBERTUS MAGNUS 1975, 19. Lásd ehhez még SALMAN 1935. 44. Másfelől Albertus azt állítja, hogy „et haec ratio supponit, quod intellectus non sit pars animae, quod fere supponunt omnes Arabes, qui huius erroris primi sunt inventores.” Vö. ALBERTUS MAGNUS 1975, 8,16–18. Ebből, úgy tűnik, az következik, hogy Averroës nincs egyedül akkor, amikor azt gondolja, hogy az értelem nem része a léleknek (habár Albertus szerint akár kivételt is képezhet a szabály alól, ha a „fere” adverbiumot vesszük). Akárhogyan is: mindez megfelelőképpen mutatja Albertus munkájának alacsony szintű konzisztenciáját.

26 Az írás keletkezésével kapcsolatban lásd ALBERTUS MAGNUS 1968, V.

értelemben, mert meg voltak győződve arról, hogy a lélek szubsztanciálisan egy és csak a képességei tekintetében diverzifikált”.²⁷

Összefoglalva: habár Averroës az értelem egysége tézisének képviselője Albertus szerint, mindazonáltal nem úgy jelenik meg a releváns írásaiban, mint aki az elhibázott test-lélek dualizmust azzal erősíti, hogy elkülöníti az értelmet a lélek azon részeitől, amelyek testi funkciókat látnak el.

A test-lélek dualizmus és értelem egysége tézisének összekapcsolása Averroës filozófiájának elsöprő kritikájában, hangsúlyozva a mély logikai kapcsolatot a kettő között: ez, ahogyan azt már korábban említettem, Aquinói Tamás teoretikus kontribúciója.²⁸

Azt követően, hogy Averroës lélekfilozófiáját összekapcsolja a platóni test-lélek dualizmussal, Aquinói Tamás megjegyzi, hogy Averroës Arisztotelész *De animá-*jának (III. 4) arra a szakaszára hivatkozik, ami az értelmet úgy jellemzi, hogy az „elkülönült, vegyítetlen, egyszerű és nem szenved el hatást”. Averroës úgy véli, hogy „efféléket nem állíthatnánk az értelemről, ha a test formája volna”.²⁹

Tamás ezt követően olyan érveléssel áll elő, ami Arisztotelész bizonyításán alapul, s melynek segítségével „Arisztotelész megmutatja, hogy a potenciális értelem híján kell legyen az összes érzékelhető dolog formájának, mivel ezeket oly módon fogadja be, hogy potencialításban van a vonatkozásukban.”³⁰ Tamás itt Arisztotelésznek arra a fontos premisszájára utal, melynek segítségével bebizonyítja, hogy az értelem nem rendelkezhet testi szervvel. Az érv röviden, skolasztikus megfogalmazásban a következőképpen rekonstruálható. Az értelem potenciális, azaz híján kell legyen az érzékelhető dolgok formájának annak érdekében, hogy képes legyen elgondolni (megérteni) őket. Ha az értelem nem volna vegyítetlen, hanem – az érzékeléshez hasonlóan – összevegyülne a testtel, akkor olyan minőséggel rendelkezne, ami megakadályozná a tulajdonképpeni tevékenységében, valamennyi dolog elgondolásában. Az értelem azonban elgondol minden dolgot. Ezért nem vegyített a testtel és nem rendelkezik testi szervvel: elkülönült.³¹

27 *De anima* Lib. 3, Tract. 2, Cap. 3. Vö. ALBERTUS MAGNUS 1968, 180.

28 (Pseudo) Aegidius Romanus az *Errores philosophorum* című művében a test-lélek dualizmust az értelem egysége tézise következményének tartja (GILES OF ROME 1944, 22. (Ch. IV, 10–12). Az *Errores philosophorum* bizonyosan későbbi, mint Aquinói Tamás *Summa contra Gentiles* című műve, melyet a szerző 1265 szeptembere előtt fejezett be (GAUTHIER 1993, 10–18; 22; 122; 173 and 179; TORRELL 1996, 101–104). Az *Errores philosophorum* keletkezését Josef Koch 1268 és 1273/74 közé teszi, Silvia Donati és Concetta Luna pedig 1270/71 utáni időpontra, ami erősíti a valószínűségét annak, hogy későbbi lehet, mint Aquinói Tamás *De unitate intellectus*-a. Az *Errores philosophorum* szerzőjével és keletkezésével kapcsolatban lásd Josef Koch bevezetését: GILES OF ROME 1944, xxix–xl, and lv–lix. A szerző személyével és a keletkezés idejével kapcsolatban lásd továbbá DONATI 1990, 28–30 és LUNA 1990, 165–166.

29 SCG 2.59. Vö. THOMAS AQUINAS 1918, 414.

30 SCG 2.59. Vö. THOMAS AQUINAS 1918, 414.

31 Cf. ARISZTOTELÉSZ, *De anima* III, 4 (429a12–429b5). Vö. ARISZTOTELÉSZ 2006, 75–76.

Averroës első érve a test-lélek dualizmus mellett, ahogyan ezt Aquinói Tamás bemutatja, rekonstruálja az arisztotelészi érvet, ám ontológiai súlyt kölcsönöz neki. Averroës ugyanis – legalábbis Tamás értelmezésében – nem egyszerűen úgy érvel, hogy a potenciális értelem nem rendelkezhet testi szervvel, mivel így nem volna képes elgondolni minden dolgot, hanem úgy, hogy nem lehet a test formája, s következésképpen a létezése tekintetében el kell, hogy különüljön a testtől.³² Vagy másként: Averroës úgy érvel, hogy nem egyszerűen az akadályozná az értelmet tulajdonképpeni tevékenységében, ha vegyített volna a testtel, hanem az is, ha a test formája volna, mivel a materiális formák „szükségképpen részesednek abban a természetben, amelynek a formái”. Ennélfogva a potenciális értelem a létezése tekintetében elkülönült kell, hogy legyen a testtől, hiszen nem lehet „valamely test teljesültsége vagy formája.”³³ Minthogy azonban Arisztotelész általános definíciója szerint a lélek „a szervekkel bíró természeti test első teljesültsége”, vagyis „valamely test teljesültsége vagy formája”, mindebből az következik, hogy az értelem nem lélek és nem is része a léleknek, legfeljebb eltérő értelemben (SCG 2. 59).³⁴

Hogyan cáfolhatja meg ezt az érvet olyasvalaki, aki – mint maga Tamás – a *De anima* III. 4-et a potenciális értelem természete helytálló elemzésének tekinti, ám elveti a test-lélek dualizmus valamennyi formáját? És vajon lehetséges-e a potenciális

32 Lásd AVERROËS 1953, 385–386. valamint lásd a 18. lábjegyzetet. Hasonló érvek találhatók kortárs filozófus magiszterek műveiben, lásd pl. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva* Ch. III, (SIGER DE BRABANT 1972a, 78); *Super Librum de causis*, q. 26: „In operatione formae et perfectionis materiae materia communicat, et sic in eius operatione habet organum. Intellectus autem in operatione sua non habet organum, ut dicitur tertio De anima. Ergo nec erit forma et perfectio materiae corporalis.” (SIGER DE BRABANT 1972b, 103), valamint a Giele-féle anonim szerző (*Ignoti Auctoris Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*; see GIELE 1971, 68–69).

33 Lásd THOMAS AQUINAS 1918, 414. Lásd még SCG 2. 69. További párhuzamos helyek Aquinói Tamásnál: *Quaestiones disputatae de anima* q. 1. and q. 2; In Sent II.1.2.4; In Sent II.17.2.1; *Quaestiones disputatae de potentia* 3.9 and 3.11; *Summa theologiae* 1a.75.2; 1a.76.1; *De spiritualibus creaturis* q. 2; *Sentencia libri De anima*: De anima II, lectio 4; De anima III, lectio 7; *De unitate intellectus* 3.

34 Arisztotelész általános lélekdefiníciójához lásd Arisztotelész, *De anima* II. 1, 412b 4–5: „Ha tehát általánosságban minden lélekről kell valamit állítanunk, akkor azt mondhatjuk róla, hogy a szervekkel bíró természeti test első teljesültsége.” Steiger Kornél fordítása. Vö. ARISZTOTELÉSZ 2006, 35. Jacobus Venetus fordításában: „Si autem aliquod commune in omni anima oportet dicere, erit utique actus primus corporis phisici organici”. Vö. THOMAS AQUINAS 1984, 67; Michael Scottus fordításában: „Si igitur aliquod universale dicendum est in omni anima, dicemus quod est prima perfectio corporis naturalis organici.” Vö. AVERROËS 1953, 138. Lásd még *Az értelem egysége* harmadik fejezetét: „Averroës (...) úgy tartotta, hogy a gondolkodás efféle princípiuma, amelyet potenciális értelemnek nevezünk, nem lélek és nem is lélekrész (hacsak nem eltérő értelemben az), hanem inkább valamiféle elkülönült szubsztancia (...)”. Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 64. Averroës a spekulatív értelemről: „sermo de eo est ita quod sit extra istam naturam; existimatur enim quod non est anima neque pars anime”. Vö. AVERROËS 1953, 178; lásd még AVERROËS 1953, 160. Albertus Magnus ezt az állítást általában az „araboknak” tulajdonítja, de nem specifikusan Averroësnek: „intellectus non sit pars animae, quod fere supponunt omnes Arabes, qui huius erroris primi sunt inventores”. Vö. ALBERTUS MAGNUS 1975, 8,16–18.

értelem természetének és működésének az averroësitől eltérő interpretációját adni Arisztotelész általános lélekdefiníciója alapján?

Aquinói Tamás egyetért Averroësszel abban, hogy „a testtel való vegyítetlenség” Arisztotelésznel azt jelenti, hogy az értelem – ellentétben az érzékekkel – nem rendelkezik testi szervvel. Megfelelőképpen jelzi az értelem szerv nélküli voltát az, hogy nem szenved el hatást. Amíg ugyanis az érzékeink megsérülhetnek valamilyen érzékelhető dolog különösen erős hatására, az értelemmel ez nem történhet meg. Tamás úgy gondolja, hogy Arisztotelész utalása az értelemnek ez utóbbi tulajdonságára (nem szenved el hatást) arra utal, hogy a szerv nélküli voltának semmi köze sincsen ahhoz, hogy vajon önálló létező-e vagy sem. Az értelem szerv nélküli volta csupán azt implikálja, hogy a tevékenysége tekintetében nem kapcsolódik össze a testtel úgy, ahogyan az érzékek összekapcsolódnak. Hasonlóképpen: Arisztotelésznek abból az állításából, hogy az értelem „elkülönült”, nem következik az, hogy a létezése tekintetében elkülönült a testtől, hanem csupán az, hogy a lélek egyéb képességeitől különül el, amennyiben a működéséhez nincs szüksége testi szervekre, eltérően az egyéb lelki képességektől.³⁵

Ideje összefoglalnunk az eddigieket.

Aquinói Tamás úgy gondolja, hogy Averroës tévedett, amikor – Arisztotelésznek az értelem szervnélküliségével kapcsolatos érvelését félreértelmezve – úgy vélte, hogy a potenciális értelem nem lehet a test formája. Ez a tévedés ahhoz a hamis konklúzióhoz vezetett, hogy a potenciális értelem a létezése tekintetében elkülönül a testtől, s következésképpen a lélek egyéb részeitől, amelyek testi formák. Averroës azt gondolta, mégpedig tévesen, hogy a potenciális értelem nem lélek és nem is része a léleknek.

Ez a néhány mondat nem egyszerűen azt foglalja össze, hogy mit gondolt Aquinói Tamás Averroës test-lélek dualizmusáról, hanem – ahogyan arra reményeim szerint ennek a tanulmánynak az olvasói fölfigyeltek – hű parafrázisát nyújtja a *Purgatórium* XV. éneke 61–66. sorainak. Ez azért lehetséges, mert – ahogyan láthattuk – Aquinói Tamás és Dante Averroës-reprezentációja olyan mély strukturális izomorfiát mutat, ami elég specifikus ahhoz, hogy azt állíthassuk: a potenciális értelem természetének problémája tekintetében Dante – közvetlenül vagy közvetítők révén – Aquinói Tamást követte.

35 „Ez utóbbi szó („elkülönül”) az, amelyet a legszívesebben hívnak segítségül tévedésük alátámasztására, minthogy ezzel kívánják kifejezésre juttatni, hogy az értelem nem lélek, s nem is lélekrész, hanem elkülönült szubsztancia.” Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 45. Lásd továbbá Tamás kommentárját a *De anima* III, 1-hez: THOMAS AQUINAS 1984, 205–207. Tamás álláspontja szerint a potenciális értelem elkülönült volta azt jelenti, hogy „az értelem képessége nem teljesültsége semmiféle testnek, minthogy működését nem testi szervben keresztül fejt ki.” Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 47. Tamás ugyanakkor azt mondja, hogy „az értelem (...) elkülönült, amennyiben nem teljesültsége semmiféle szervnek, de nem az (...), amennyiben a léleknek, amely a test teljesültsége, része avagy képessége”. Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS 1993, 52–53; THOMAS AQUINAS 1976, 299. 701–704.

Vajon az következik ebből, hogy föl kell hagynia minden reménnyel annak, aki azt szeretné hinni, hogy a XXV. *canto* megírásával Dante elkülönült Aquinói Tamástól? Ezt nem gondolom. Dante szövegének kristályos szépsége és kozmológiai mélysége éppen megteszi.

Bibliográfia

- ALBERTUS MAGNUS (1968), *De anima*, Clemens STROICK (ed.) in *Opera Omnia*, Tomus VII Pars I. Münster, Aschendorff, 1–250.
- ALBERTUS MAGNUS (1975), *De unitate intellectus*, Alfons HUFNAGEL (ed.) in *Opera Omnia*, Tomus XVII Pars I. Münster, Aschendorff, 1–30.
- ALIGHIERI, Dante (2017), *Isteni színjáték*. NÁDASDY Ádám (ford.), Budapest, Magvető.
- ARISZTOTELÉSZ (2006), *A lélek*, STEIGER Kornél (ford.), in *Arisztotelész: Lélekközpontú írások*, Filozófiai Írók Társasága. Harmadik folyam. Akadémiai Kiadó, Budapest, 5–93.
- AVERROËS (1953), *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge/MA, The Mediaeval Academy of America.
- AVERROËS (2009), *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Translated and with introduction and notes by Richard C. TAYLOR with Therese-Anne DRUART. New Haven – London, Yale University Press.
- BAZÁN, Bernardo Carlos (1997), The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 64, 95–126.
- BAZÁN, Bernardo Carlos (2005), *Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts, The Case of Siger of Brabant*, in Ludger HONNEFELDER, Rega WOOD, Mechthild DREYER and Marc-Aeilko ARIS (eds.) *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*. Münster, Aschendorff, 585–629.
- BIANCHI, Luca (2015), L'averroismo di Dante, *Le Tre Corone*, 2, 71–109.
- BIANCHI, Luca (1984), Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270, *Rivista di Storia della Filosofia*, 39/3, 503–520.
- BOYDE, Patrick (1981), *Dante: Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRADY, Ignatius (1970), Background to the Condemnation of 1270: Master William of Baglione, *Franciscan Studies*, 30, 5–48.
- CASINI, Tommaso–Barbi, Silvio Adrasto–Momigliano, Attilio (1973), *La Divina Commedia: Purgatorio*. Con I commenti di Tommaso CASINI, Silvio Adrasto BARBI e di Attilio MOMIGLIANO. Aggiornamento bibliografico-critico di Francesco MAZZONI. Firenze, Sansoni.
- CERVIGNI, Dino S. (1993), Purgatorio XXV. *Lectura Dantis. 12. Special Issue: Lectura Dantis Virginiana, vol. II. Dante's "Divine Comedy" Introductory Readings II: Purgatorio*, 362–379.

- CHIAVACCI LEONARDI, Anna Maria (2014), *La Divina Commedia. Purgatorio*. Commento Di Anna Maria CHIAVACCI LEONARDI, Milano, Mondadori.
- CHIMENZ, Siro A. (2013), *La Divina Commedia*, a cura di Siro A. CHIMENZ. Torino, UTET.
- CORNOLDI, Giovanni Maria (1887), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, Roma, Befani.
- DALES, Richard C. (1995), *The problem of the rational soul in the thirteenth century*, Leiden – New York – Köln, Brill.
- DI SIENA, Gregorio (1886), *La Commedia di Dante Alighieri*. Esposta in prosa es spiegata nelle sue allegorie dal Prof. Luigi De Biase, col testo a fronte e note del Prof. Gregorio di SIENA. Napoli, Antonio Morano.
- DONATI, Silvia (1990), Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, I/1, 1–111.
- FALZONE, Paolo (2014), Canto XXV: Virgilio, Stazio e le sofferenze dell'anima nell'aldilà, in E. MALATO and A. MAZZUCCHI (ed.) *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. II. Purgatorio.2. Canti XVIII–XXXIII*. Roma, Salerno Editrice, 745–774.
- FALZONE, Paolo (2018), Dante e l'averroismo di Cavalcanti: un nodo storiografico da ripensare?, *Studi Danteschi*. LXXXIII. Firenze, Le Lettere. 267–306.
- GAUTHIER, René-Antoine (1984), *Préface*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia. Tomus XLV, 1. Sentencia libri De anima. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma, Commissio Leonina – Paris, Vrin, *1–*294.
- GAUTHIER, René-Antoine (1993), *Saint Thomas d'Aquin: Somme contre les Gentils. Introduction*, Paris, Editions Universitaires.
- GIELE, Maurice (1971), *Un commentaire averroïste sur les livres I et II du traité de l'âme (Oxford, Merton College 275, f. 108–121)*, in Maurice GIELE, Fernand Van STEENBERGHEN, Bernardo BAZÁN (eds.) *Trois commentaires anonymes sur le Traité de de l'âme d'Aristote*. Louvain, Publications Universitaires – Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 13–120.
- GILES OF ROME (1944), *Errores philosophorum*, Edited by Josef KOCH, English translation by John O. RIEDL. Milwaukee, Marquette University Press.
- GILSON, Étienne (1967), Dante's Notion of a Shade: Purgatorio XXV. *Mediaeval Studies*, 29, 124–142.
- GRAGNOLATI, Manuele (2003), *From Plurality to (Near) Unicity of Forms Embryology in Purgatorio 25*, in Teodolinda BAROLINI, H. Wayne STOREY (eds.) *Dante for the New Millennium*. New York, Fordham University Press, 192–238.
- GRAGNOLATI, Manuele (2021), *Eschatological Anthropology*, in Manuele GRAGNOLATI, Elena LOMBARDI, Francesca SOUTHERDEN (eds.) *The Oxford Handbook of Dante*. Oxford, Oxford University Press, 447–463.
- LE BRUN-GOUANVIC, Claire (1996), *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, Édition critique, introduction et notes, Toronto, PIMS.

- INGLESE, Giorgio (2016), *Commedia. Purgatorio*, Revisione del testo e commento di Giorgio INGLESE. Nuova edizione. Roma, Carocci.
- KEELER, Leo W. (1936), *Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Editio critica. Roma, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae.
- KLIMA, Gyula (2001), *Thomas of Sutton on the Nature of the Intellective Soul*, in Jan A. Aertsen, Kent Emery, Andreas Speer (eds.) *Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*. Miscellanea Mediaevalia 28. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 436–455.
- KLIMA, Gyula (2018), Aquinas' Balancing Act: Balancing the Soul between the Realms of Matter and Pure Spirit, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 21, 29–48.
- LENZI, Massimiliano (2010), *Bruno Nardi, Pietro di Giovanni Olivi e l'origine dell'anima umana in Dante* (Pg XXV 37–79), in Catherine KÖNIG-PRALONG, Olivier RIBORDY, Tiziana SUAREZ-NANI (eds.) *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*. Berlin, De Gruyter, 369–405.
- LUNA, Concetta (1990), La “Reportatio” della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Cm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'«Ordinatio», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1/1, 113–225.
- MANDONNET, Pierre (1911), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. Ire partie: Étude critique. Deuxième édition revue et augmentée, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université.
- MARENBOON, John (2001), *Dante's Averroism*, in John MARENBOON (ed.) *Poetry and Philosophy in the Middle Ages A Festschrift for Peter Dronke*. Leiden-Boston-Köln, Brill, 349–374.
- MARTINEZ, Ronald (2008), *Stadius's Marvelous Connection of Things*, in Allen MANDELBAUM, Anthony OLDCORN, Charles ROSS (ed.) *Lectura Dantis: Purgatorio*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 277–287.
- MOEVS, Christian (2005), *The Metaphysics of Dante's Comedy*, New York, Oxford University Press.
- NARDI, Bruno (1912), Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante (Continuazione), *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 4/1, 73–90.
- NARDI, Bruno (1938), *S. Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*. Traduzione, commento e introduzione di Bruno NARDI, Firenze, Sansoni.
- NARDI, Bruno (1960), *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in *Studi di filosofia medievale*, Roma, Storia e Letteratura, 9–68.
- PALMIERI, Domenico (1899), *Commento alla Divina Commedia di Dante Alighieri*. Prato, Tipografia Giachetti.
- POLETO, Giacomo (1894), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, con commento del Prof. Giacomo POLETO. Roma-Tournay, Desclée/Lefebvre.

- PORRO, Pasquale (2013), «*Dentro dai fuochi son li spirti*». *Dante, il fuoco infernale e l'escatologia scolastica*, in Massimiliano LENZI, Cesare A. MUSATTI and Luisa VALENTE (eds.) *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*. Roma, Viella, 229–262.
- ROBB, James H. (1984), *St. Thomas Aquinas: Questions on the Soul*. Translated from the Latin, with an introduction by James H. ROBB, Milwaukee/WI, Marquette University Press.
- SALMAN, Dominique (1935), Albert le Grand et l'averroïsme latin. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 24, 38–64.
- SAPEGNO, Natalino (1935), *La Divina Commedia*. A cura di Natalino SAPEGNO, Milano–Napoli, Riccardo Ricciardi.
- SCARTAZZINI, Giovanni Andrea (1920), *La Divina Commedia commentata da G. A. Scartazzini*. Ottava edizione in gran parte rifusa da G. VANDELLI col rimario perfezionato di L. POLACCO e indice dei nomi proprii e di cose notabili, Milano, Ulrico Hoepli Editore–Libraio Della Real Casa.
- SCOTT, J. A. (1963), Dante's Use of the Word Intellecto. *Italica*, 40/3, 215–224.
- SIGER DE BRABANT (1972a), Bernardo BAZÁN (ed.) *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Louvain, Publications Universitaires – Paris, Béatrice-Nauwelaerts.
- SIGER DE BRABANT (1972b), Antonio MARLASCA (ed.) *Les Quaestiones super Librum de causis de Siger de Brabant*. Louvain, Publications Universitaires – Paris, Béatrice-Nauwelaerts.
- THOMAS AQUINAS (1918), *Summa contra Gentiles*, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Tom. XIII. Roma Typis Ricciardi Garroni.
- THOMAS AQUINAS (1976), *Opera omnia*. Tomus XLIII. Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, Editori di San Tommaso.
- THOMAS AQUINAS (1984), *Sententia libri De anima*, in *Opera omnia*, Tomus XLV, 1. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma–Paris, Commissio Leonina–Vrin.
- THOMAS AQUINAS (1993), *Az értelem egységé*. Fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta BORBÉLY Gábor, Budapest, Ikon.
- THOMAS AQUINAS (1996), *Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. BAZÁN, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Tomus 24/1. Roma–Paris, Commissio Leonina – Éditions Du Cerf.
- TORRACA, Francesco (1921), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. Nuovamente commentata da Francesco TORRACA. Quinta edizione riveduta e corretta, Milano–Roma–Napoli, Società Editrice Dante Alighieri.
- TORRELL, Jean-Pierre (1996), *Saint Thomas Aquinas: Volume 1. The Person and His Work*. Tr. by Robert ROYAL, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- TOYNBEE, Paget (1898), *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, Oxford, Clarendon Press.
- ZEDLER, Beatrice H. (1968), *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect against the Averroists (De Unitate Intellectus Contra Averroistas)*. Translated from the Latin with an Introduction by Beatrice H. ZEDLER, Milwaukee/WI, Marquette University Press.