

TOMA AKVINSKI I DANTE ALIGHIERI

Tom o Vereš

Uvod

Tema o odnosu između Dantea i Akvinca beskrajna je svojim opsegom i neiscrpiva svojim sadržajem. Posrijedi je naime odnos najuniverzalnijeg pjesnika naspram najuniverzalnijeg filozofa i teologa ljudske zajednice i kršćanskog svijeta. Dante je bio pjesnik koji je filozofski i teološki razmišljao, Toma je bio mislilac koji je vjerske pjesme pjevao, a obadvojica su imali sličan politički projekt za izgradnju mirnog i pravednog ljudskog društva. Stoga je po sebi razumljivo da se duhovna i misaona srodnost između Firentinca i Akvinca može promatrati s brojnih i vrlo različitih gledišta i da se sa svakoga od tih gledišta može otkriti uvijek nešto novo, pametno, vrijedno i poticajno.

Novovjekovna dantologija već je u svojim počecima ukazivala na potrebu brižljivog proučavanja Danteova odnosa prema Tomi. U Njemačkoj je prije svega Philaethes, tj. kralj Ivan od Saske (1801—1873), upozorio na prisutnost Tominih psihologijskih nazora u *Božanstvenoj komediji*. Gotovo istodobno u Francuskoj je Antoine F. Ozanam u svojoj doktorskoj disertaciji *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle* (1839) ponešto proširio obzorje dantoloških istraživanja tvrdeći da se u Pjesnikovu djelu mogu razabrati ne samo filozofsko-teološki utjecaji Tome nego također Bonaventure, Alberta Velikog i Rogera Bacona. U Italiji je začetnik tih istraživanja bio znameniti tumač *Komedije*, protestantski pastor Giovanni A. Scartazzini (1837—1901).

Nije nam namjera da ovdje potanko prikažemo daljnji razvoj tih istraživanja u Evropi kroz minulih 150 godina, niti se želimo upuštati u temeljitu prosudbu dosad postignutih rezultata. To bi nas odvelo vrlo daleko. Svatko tko želi поблиže upoznati historijat naše teme može s korišću konzultirati raspravu Martina Grabmanna »Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante«,¹ dok u doktrinarnom pogledu svakako valja preporučiti opširnu studiju Kenelma Fostera o Tomi Akvinskom objavljenju u *Enciclopedia Dantesca* (sv. V, str. 626—649). Mi ćemo se u ovom prilogu ograničiti na jedan jezgroviti pregled spomenutih istraživanja, zatim ćemo ukratko pokazati kako se u hrvatskoj književnosti shvaćao i tumačio Danteov odnos prema Tomi, da bismo napokon pristupili glavnoj temi našega napisa, to jest da na temelju postojećih interpretacija pokušamo utrti put jednome novom razumijevanju ovoga još uvijek izazovnog i strastveno diskutiranog problema.

Glasoviti talijanski dantolog Bruno Nardi s pravom je primijetio da je 19. stoljeće imalo prilično nerazgovjetan pojam o srednjovjekovnoj sko-

¹ *Dante Alighieri. Aufsätze zur Divina Comedia*, hrsg. und eing. von Hugo Friedrich, Darmstadt 1968, str. 201-235. — Prvi put objavljeno u *Deutsches Dante Jahrbuch*, IX/1925, str. 1-35.

lastici, osobito o onoj koja je bila na vrhuncu u 13. stoljeću, te se uglavnom poistovjećivala s Tominom naukom. Dosljedno tome, što god je u Danteovu djelu odavalo skolastički način mišljenja ili je bilo sastavni dio skolastičke slike svijeta, njezine filozofije i teologije, većinom se pripisivalo utjecaju Tomina djela. Ta je težnja dala, dakako, i pozitivnih rezultata kao što je npr. Berthierov veliki, ali, na žalost, nedovršeni komentar *Božanstvene komedije* koji u bilješkama donosi obilje paralelnih tekstova iz Tominih djela.² Ali ta je težnja također urodila jednostranim shvaćanjem Danteova glavnog djela kao stanovitog »teološkog romana«. U tom je smjeru najdalje otišao talijanski povjesničar umjetnosti Vincenzo Marchese koji je ustvrdio da su Danteova *Božanstvena komedija* i Tomina *Suma teologije* zapravo jedno te isto djelo, samo u dva različita književna oblika.³

Međutim, krajem 19. i početkom 20. stoljeća slika srednjega vijeka stubokom se izmijenila, a to se nužno odrazilo i na tumačenje Danteovih filozofskih i teoloških izvora. Umjesto mirnog, statičnog, sa svime zadovoljnog i potpuno jedinstvenog srednjeg vijeka, kako su ga promatrali prijašnji naraštaji, novi medijevalisti su, upravo pod utjecajem tomističke obnove koju je pokrenuo Lav XIII, postupno otkrili da je 13. stoljeće bilo izvanredno dinamično, raznoliko i uzbudljivo povijesno razdoblje. Prije svega, pokazalo se da Toma Akvinski nije bio ni jedini ni jedino mjerodavni mislilac toga vremena, nego je osim svojih sumišljenika imao veliki broj suparnika i žestokih protivnika koji su ga preko pokrajinskih crkvenih vlasti čak u nekoliko navrata službeno osudili. Neprijeporni teološki auktoriteti bili su Augustin Hiponski i Petar Lombardijski, Boetije je predstavljao važan filozofski auktoritet, dok su Albert Veliki, Toma Akvinski, Bonaventura iz Bagnoregija i Siger iz Brabanta bili doduše čuveni filozofi i teolozi, ali nisu bili općenito prihvaćeni, nego se baš oko njih i između njih vodila prava gigantska bitka za jedno novo razumijevanje čovjeka i svijeta unutar kršćanstva.⁴

Kakav je, dakle, bio Danteov stav u tim zbivanjima? U kojoj mjeri ih je poznavao? Je li možda i sâm sudjelovao u njihovu kasnijem razvoju? Da li je bio na strani novih ili starih povijesnih sila? Ili je bio za jedinstvo tradicije i napretka? Eto, na takva i slična pitanja pokušali su dati odgovor neki povjesničari i književni kritičari na prijelomu 19. i 20. stoljeća istražujući Danteov odnos prema Boetiju,⁵ značajnom filozofskom djelu *Knjiga o uzrocima*,⁶ Petru Damjanskom,⁷ Petru Lombardijskom,⁸

² J. Berthier, *La Divina Commedia di Dante con commenti secondo la scolastica*, Friburgo 1892. — Također: G. Poletto, *Dizionario dantesco di quanto si contiene nelle opere di Dante conrichiami alla Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino*, 8 sv., Siena 1885—1892.

³ V. Marchese, *Delle benemerienze di S. Tommaso d'Aquino verso le arti belle*, Genova 1874.

⁴ Za detaljnije upoznavanje te situacije slobodan sam uputiti na svoje radove: *Iskonski mislilac*, Zagreb 1978; *Život i djelo Tome Akvinskoga*, u: Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb 1981, str. 1—26; *Povijesno značenje Alberta Velikog*, u: *Obnovljeni život*, br. 2/1981, str. 100—114.

⁵ R. Murari, *Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche*, Bologna 1905.

⁶ O. Sauter, *Dante und der Liber de causis*, u: *Historisch-politische Blätter*, 147 (1911), str. 81—91; 161—169.

Hugu iz Strassburga,⁹ Albertu Velikom,¹⁰ Bonaventuri iz Bagnoregija¹¹ i Sigeru iz Brabanta,¹² dok su drugi nastojali produbiti Danteov doktrinarni odnos prema Tomi.¹³ Između svih tih pokušaja najviše je privukao na sebe pažnju rad Bruna Nardija koje je na opće iznenađenje, odlučno odbacio mišljenje da je Dante bio tomist dokazujući da je u nauci o postanku i strukturi svemira i u nauci o čovjeku zastupao upravo dijametralno oprečne teze kršćanskog averoista Sigera iz Brabanta.

Ali Nardijeva teza nije mogla dugo odolijevati stručnim prosudbama drugih dantologa, tomista i ostalih medijevalista, iako ju je autor uporno branio. U povodu šeststote obljetnice Pjesnikove smrti i poslije mnoge su rasprave ozbiljno uzdrmale tu tezu. Spomenimo samo priloge Mariana Cordovanija o tomističkom vidokrugu Danteova djela,¹⁴ zatim poredbenu studiju Sebastiana Venta o Danteovoj i Tominoj političkoj misli,¹⁵ a napose istaknimo temeljito djelo Giovannija Busnellija *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue Fonti* (Roma 1922), koji je brižljivom tekstualnom kritikom i iscrpnim proučavanjem izvorâ uvjerljivo obeskrijepio Nardijev pokušaj.

Jedno novo poglavlje na području ovih istraživanja otvorili su Pierre Mandonnet i Martin Grabmann.¹⁶ Oni su pokazali da je Dante svoju filozofsko-teološku izobrazbu stekao znatnim dijelom u školi dominikanskog samostana Santa Maria Novella u Firenzi,¹⁷ gdje su mu učitelji bili Remigio de' Girolami i Nicola Brunacci, poznati učenici Tome Akvinskoga. Utjecaji te izobrazbe očigledno dolaze do izražaja u *Gozbi*, kako su pokazali Busnelli i Vandelli u kritičkom izdanju toga djela, a mogu se razabrati i u nekim drugim Pjesnikovim književnim sastavcima i znanstvenim raspravama.

7 E. Anzalone, *Dante e Pier Damiani*, Acireal 1903.

8 M. da Carbonara, *Dante e Pier Lombardo*, Citta di Castello 1899.

9 G. Boffito, *Dante e Ugo di Strassburgo*, u: Atti della Academia delle scienze di Torino, 39 (1903—1904), str. 285—393.

10 A. Bassermann, *Dantes Hölle, Fegeberg, Paradies* (1891, 1909, 1921); P. Toynbee, *Ricerche e note Dantesche*, Bologna 1899.

11 E. di Bisogno, *S. Bonaventura e Dante*, Milano 1899; Ranzoni, *La concezione artistica della Divina Commedia e le opere di S. Bonaventura*, Monza 1900.

12 B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia ex le fonti della filosofia di Dante*, Spianate 1912.

13 K. Vossler, *Die Göttliche Komödie*, 1907—1910; Heidelberg 1952.²

14 M. Cordovani, *S. Tommaso e Dante*, u: Divus Thomas, 1921; *L'attualità di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1924, str. 87—121.

15 S. Vento, *La filosofia politica di Dante nel »De Monarchia« studiata in se stessa e in relazione alla Publicistica medievale da S. Tommaso a Marsilio di Padova*, Torino 1921.

16 P. Mandonnet, *Theologus Dantes*, u: Bulletin du Comité Catholique français pour la Célébration du VI^e centenaire de la mort de Dante Alighieri, N^o 2, janvier 1922, str. 395—527; isti, *Dante le Théologien*, Paris 1935. — M. Grabmann, vidi bilj. 1, zatim: *Remigio de' Girolami der Schüler des heiligen Thomas und Lehrer Dantes*, u *Mittelalterliches Geistesleben*, sv. I, München 1926, str. 361—369.

17 Dante piše u *Gozbi*, II, 12, da je pohadao »le scuole de li religiosi e... le disputazioni de li filosofanti«, što znači da je posjećivao i školu franjevačkog samostana Santa Croce. — U našem prijevodu »le scuole de li religiosi« pogrešno se prevodi »svećeničke škole« (usp. *Djela*, I, str. 308). To su redovničke škole.

Sažimajući dosad rečeno možemo kazati da interpretacije Danteova odnosa prema Tomi što smo ih iznijeli dovoljno svjedoče o tome kako je ta tema bila predmet vrlo različitih pristupa povijesnog i doktrinarnog obilježja i kako je istraživačima uvijek iznova otvarala vidike prema novim spoznajnim mogućnostima. Tako je P. Mandonnet poduzeo smion pothvat da protumači Danteovo djelo, napose *Komediju*, kao jedinstveno pjesničko otjelovljenje sveobuhvatne katoličke vizije svijeta čiji je filozofsko-teološki uzor bilo Tomino djelo, osobito *Suma teologije*.¹⁸ Pri tome je upotrijebio jedan radikalni dokazni postupak kojim je gotovo sve kategorijalne danosti Danteova djela, to jest likove, odnose i brojeve, poglavito jedinstveno-trojstvenu strukturu *Komedije*, dešifrirao kao teološke simbole. Mnogi su to tumačenje prihvatili kao značajno otkriće koje baca potpuno novo svjetlo na cjelokupan Danteov opus, dok su ga drugi odbacili kao sudbonosno interpretativno zastranjenje, kao svestrano tomističko teologiziranje složenog umjetničkog djela. Među potonjima posebno se isticao Etienne Gilson koji je pobijajući Mandonneta došao do zaključka da Dante nije bio integralni tomist, nego je naprotiv zastupao neke izrazito protutomističke teze kao što su potpuna nezavisnost cara od pape, države od Crkve, filozofije od teologije i prvenstvo filozofije čudoređa koja ima za cilj da mijenja čovjeka nad metafizikom koja samo spekulativno traži istinu.¹⁹ Osim toga, primijetio je da se može s pravom kazati da je Dante u *Božanstvenu komediju* ugradio tomističku teologiju, ali je nemoguće braniti suprotnu tezu, tj. da je *Komediju* potpuno utopio u tomističku teologiju.

Mi ćemo se osvrnuti na ova prijeporna pitanja kada budemo raspravljali o Danteovim filozofskim, teološkim i politološkim suglasnostima i nesuglasnostima s Tominim djelom. No pogledajmo najprije kako se u hrvatskoj književnosti shvaćao Pjesnikov odnos prema Tomi.

Hrvatski pisci o odnosu Tome i Dantea

Kad bismo ovu temu htjeli obraditi cjelovito, morali bismo zahvatiti veoma široko. Trebalo bi vidjeti kod kojega se hrvatskog književnika prvi put pojavila ta tema. A to nije lako utvrditi. Znamo da je Marko Marulić bio prvi naš prevodilac i dublji poznavalac Danteova djela. Također je neosporna činjenica da je vrlo cijenio Tomu Akvinskoga i da je imao njegova djela u svojoj biblioteci.²⁰ Ali nigdje nije zabilježen podatak o tome kako je shvaćao odnos tih dvaju velikana. Ova primjedba vrijedi i za ostale hrvatske starije pisce, poglavito za one koji su se školovali u dominikanskim i isusovačkim učilištima i za koje se s razlogom može pretpostavljati da su poznavali kako Akvinčevo tako i Danteovo djelo, a nisu se bavili, čini se, pitanjem o njihovoj misaonoj srodnosti. Trebalo bi ispitati zašto.

U hrvatskoj književnosti 19. stoljeća nalaze se prvi spomena vrijedni tragovi naše teme. Pišući o povijesti humanizma i renesanse u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj Franjo Rački napominje da su Danteovi filo-

¹⁸ P. Mandonnet, *Dante le Théologien*, Paris 1935.

¹⁹ E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, 1953.²

²⁰ M. Marulić, *Latinska djela*, I, preveo i uredio Branimir Glavičić, Split 1979, str. 53.

zofsko-teološki uzori bili Augustin, Toma, Boetije i Ciceron, što svjedoči da su mu bili poznati neki značajni radovi o toj temi.²¹ Najpotpunije je prikazao doktrinarne srodnosti između Dantea i Tome Josip Ivančić u knjizi *Bogoslovlje Danteova velespjeva »La Divina Commedia«*²² koja je najprije bila objavljena u dijelovima kao prilog sušačkom mjesečniku *Dušobrižnik*. Ivančić donosi mnoge paralelne tekstove za slijedeće teme: Bog, Svijet, Anđeli-Čovjek, Čovjek, Otkupitelj, Razum-Vjera, Sloboda-Milost, Smrt-Sud-Pakao-Nebo. Istina, ponekad se dobiva dojam da neki paralelizmi nisu tipični jer se kod drugih filozofa i teologa 13. stoljeća također mogu naći slične misli. Ali naš autor nerijetko iznenađuje pronicavim zapažanjima kao npr. kad upozorava da Danteova osuda pape-simonijaka u *Paklu* (XIX, 97—103) nema ništa zajedničko s kasnijim protestantskim buntom protiv papinstva, nego podsjeća na Tominu primjedb u težini papine simonije u *Sumi teologije*: »Papa može pasti u porok simonije kao i bilo koji drugi čovjek; a grijeh neke osobe to je veći što zauzima viši položaj« (usp. II—II, q. 100, a. 1, ad 7m).

Pjesma Ferde Rožića *Toma i Dante*²³ iz 1905. godine svakako zaslužuje pozornost zbog naslova, ali je, na žalost, irelevantna u tematskom pogledu, jer autor u svojoj prevelikoj hvalospjevnoj revnosti za Tomu istodobno umanjuje samoniklost Danteovu.

Prvi ponešto studiozniji pristup našoj temi u 20. stoljeću nalazi se u prijevodima *Komedije* što su ih učinili kotorski biskup Frane Tice Uccellini²⁴ i književnik Iso Kršnjavi.²⁵ Uccelini u nekoliko navrata upućuje u bilješkama na Tomine paralelne tekstove u *Sumi* iz kojih se jasno razabire misaona suglasnost između Bogoslova i Pjesnika. Ta je suglasnost, prema njemu, posebno očituje u razumijevanju naizgled kontradiktornog kršćanskog stava prema mukama bezbožaca u paklu (str. 122), biološke teorije o ljudskom začecu (str. 324), Adamova i Kristova rođenja bez oca (str. 417), istodobnog stvaranja andeoskog i materijalnog svijeta (str. 540) itd. Nadalje, Uccelini ovako izražava svoje uvjerenje o tijesnoj povezanosti Danteova djela s Tominim: »Kako što je Dantu, Pjesniku, bio nenadkriljivi uzor Vergil, tako je Dantu, bogoslovcu, nenadkriljivi uzor sveti Toma. Između nauke filozofske i bogoslovne svetoga Tome i Danteove nema druge razlike osim ove, što je Dante duboki nauk i strogu skolastičnu metodu sv. Tome zaodjenuo sjajnim pjesničkim ruhom« (str. 431—432). U ovoj tvrdnji mogu se prepoznati neki tragovi integralne tomističke interpretacije Danteova djela iz prošloga stoljeća koju je Uccellini po svojoj prilici baštiniio od talijanskih tomista.

Iso Kršnjavi je u pogledu Danteova tomizma umjereniji tumač. On, doduše, također smatra da je »Dante vjeran učenik Tomin« (*Raj*, str. 75), ali su mu poznati poneki izuzeci i dopušta da postoje stanovita odstupanja učenika od učitelja. On primjećuje npr. da Dante u filozofiji ponekad slijedi Averoesa, ali samo u slučajevima kad se ne protivi

²¹ F. Rački, *Prilozi za povijest humanisma i renaissance u Durbovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj*, u Rad, knj. 74, JAZU, Zagreb 1885, str. 139.

²² Tisak Narodne Tiskare G. Kraljeta, Sušak 1896.

²³ U: Katolički list, LVI, br. 11, str. 129—130, Zagreb 1905.

²⁴ *Divna gluma*, Kotor 1910.

²⁵ *Božanstvena komedija, Pakao, Čistilište, Raj*, Zagreb 1909, 1912, 1915.

Tominoj nauci (*Pakao*, str. 46). Kršnjavi zatim pokazuje da je »Virgilijevo tumačenje uzroka grijeha udešeno prema nauci Tome Akvinskoga, tek je razdioba nešto drukčija. U Tome je više sistematično provedena negoli u Dantea, kojemu je stalo bilo do strogoga paralelizma *Pakla, Čistilišta i Raja*« (*Čistilište*, str. 127). U tu svrhu donosi jednu detaljnu poredbenu tablicu kojom zorno objašnjava sličnosti i različitosti između Danteova i Akvinčeva naučavanja o smrtnim grijesima.

No čini se da se u nas najviše približio istini o Danteovu tomizmu neki nepotpisani autor članka »Dante i katolicizam« koji je objavljen u sarajevskom dvotjedniku *Vrhbosna* u povodu proslave šeststote obljetnice Pjesnikove smrti.²⁶ Polazeći od Mandonnetove teze da »Dante stopu za stopom slijedi svetoga Tomu i to sve do u neke vrlo kuriozne tančine«, naš pisac ipak postavlja pitanje u kojem je smislu Dante bio tomist: da li kao sljedbenik tomističke škole koja se borila za svoju istinu protiv ostalih škola ili kao originalan sumišljenik velikog mislioca? Autor bez oklijevanja odgovara: »Svakako, bio je zadivljen štovatelj sv. Tome. A ipak si pridržaje, (...) paradoksalno pravo, da baš po sv. Tomi rehabilitira jednoga averrhoistu, Sigera brabantskog, koga je baš sv. Toma tako snažno pobio, i da u njegovoj osobi počasti progonjene istine, invidiososi veri, ...«. Osim toga, Dante »zamišlja oko krune aristotelovskih bogoslovaca, u kojoj je sv. Toma najplemenitiji dragulj, i drugu krunu augustinovskih bogoslovaca, ispred kojih govori franjevac sv. Bonaventura«. Prema tome, Danteov Toma je povijesni velikan koji sabire mnogovrsnu istinu ljudskog roda, a ne osnivač neke strančarske filozofsko-teološke škole. Danteov Toma druži se s onima koji drukčije misle nego on, pomiruje se s protivnicima, rehabilitira osuđene umnike i nagrađuje one koji su progonjeni zbog istine.

Veoma je dragocjen za našu temu i članak Stanka Raca »Svjetlost Beatrice«.²⁷ On upućuje na činjenicu da je Toma »najistaknutiji reprezentant teološke znanosti u *Božanstvenoj komediji*. Osim glavnih protagonista Beatrice, Dantea i Virgila, nitko ne zauzima svojim govorom toliko stihova (oko tri stotine)«. Štoviše, Pjesnik ide još dalje izjavljujući da je »govor sv. Tome Akvinskoga sličan govoru Beatrice«.²⁸ Racu je nadalje poznato da su Danteovi učitelji de'Girolami i Brunacci bili Tomini učenici, da Danteov aristotelizam potječe od Akvinca, da obadvojica ljudsku sreću stavljaju u umni život i kontemplaciju da je simbolika broja 10 u *Gozbi* slična onoj koju Toma izlaže u komentaru *Sentencija*.

Spomenimo na kraju dvije rijetke, ali međusobno oprečne interpretacije naših politologa Danteove i Akvinčeve političke misli. Prema Juliju Makancu Toma i Dante zauzimaju zajedničko »augustinsko stajalište da je papa suveren u duhovnim stvarima, a car u svjetovnim« i Toma je

²⁶ *Vrhbosna*, XXXV, br. 15—18, str. 169—173, Sarajevo 1921. Isti list donosi u br. 13—14, str. 146—149. hrvatski prijevod enciklike pape Benedikta XV. o Dantu *In praeclara summorum copia hominum* od 30. travnja 1921.

²⁷ *Hrvatska prosvjeta*, XXVI, br. 1—3, str. 22—37; br. 4—6, str. 127—142, Zagreb 1939.

²⁸ Rac u potvrdu svoje tvrdnje navodi stihove iz *Raja*, XIV, 7—8:

»Per la similitudine che nacque
del suo parlare e di quel di Beatrice.«

izričito odbacio težnju »da se etički primat crkve nad državom izgradi i proširi u politički i pravni primat«. ²⁹ Nasuprot tome Nerkez Smailagić odlučno zastupa mišljenje da se Dante svojom teorijom političke emancipacije »jasno suprotstavio najvećem teološkom autoritetu srednjega vijeka — Tomi Akvinskom«. ³⁰

Što se tiče naših književnika i književnih kritičara nije nam poznato da su se sa svoga stajališta posebno osvrćali na Danteov odnos prema Tomi. Govoreći o Danteu kao pjesniku u povodu 700. godišnjice rođenja i izlažući njegovu teoriju o doslovnom, alegorijskom, moralnom i anagoškom načinu tumačenja tekstova Ivo Frangeš ispravno primjećuje da se Firentinac u tome oslanja na Akvinca. No umjesto očekivanog razjašnjenja autor u nastavku napušta postavljenu tezu o idejnom afinitetu Pjesnika i Umnika te unosi neki radikalni antagonizam između Danteove pjesničke slikovitosti i Tomine teološke misaonosti tvrdeći da »kod Dantea ljepota pobjeđuje teologiju«. ³¹

Dva osebujna univerzalizma

Pokušamo li sada odrediti bitnu značajku iznesenih interpretacija Danteova odnosa prema Tomi, moramo kazati da uglavnom sve ostaju na razini tekstualnih raščlambi i usporedbi. Oni autori koji tvrde da između Tomina i Danteova djela postoje brojne doktrinarne sličnosti i istovjetnosti redovito opravdavaju tu tvrdnju iznošenjem odgovarajućih sličnoznačnih i istoznačnih paralelnih tekstova. S druge strane, autori koji upozoravaju na razlike i opreke između Danteovih i Akvinčevih nazora također se oslanjaju na usporedbu određenih tekstova.

No nama se čini da je takav postupak, ma koliko bio nuždan i koristan, u načelu nedovoljan. Prije svakog leksičkog i književno-kritičkog sučeljavanja tekstova valja vidjeti što su Tomino i Danteovo djelo svojom »cjelinom« značili u svome vremenu: koje su težnje izražavali i promicali; koja su nova obzorja otvarali; za kakav su se svijet zauzimali; što su na kraju krajeva htjeli kazati i postići. Drugim riječima: Jesu li Dante i Toma u temeljnim odrednicama svoga vremena bili suglasni ili nesuglasni?

Već smo rekli na početku našega izlaganja da je 13. stoljeće bilo izvanredno dinamično, raznoliko i uzbudljivo povijesno razdoblje. Bilo je to stoljeće duhovnog poleta i ujedno stroge znanstvene sustavnosti, odvažne misaone prodornosti i praktične poduzetnosti.

Ali nema sumnje da je najizrazitije obilježje toga razdoblja bio njegov neograničeni univerzalizam. Bilo je to doba svestrane otvorenosti, usklađivanja svekolike zbiljnosti i snažnih ujediniteljskih pothvata gotovo na svim područjima ljudskog života. Glavni izvor tih zbivanja bilo je uvjerenje da je sav svijet bivstveno jedinstven jer potječe od jednoga Boga.

²⁹ J. Makanec, *Razvoj državne misli od Platona do Hegela*, Zagreb 1943, str. 57, 62.

³⁰ N. Smailagić, *Politička vizija Dantea Aligijerija*, Sarajevo 1964, str. 221.

³¹ I. Frangeš, *Dante pjesnik*, u *Dante i mi*, Zagreb 1965, str. 32. — O pravom smislu Tomina stava prema pjesništvu i pjesničkoj slikovitosti vidi naše primjedbe u knjizi: T. Akvinski, *Izabrano djelo*, str. 37, 164.

A posljednja eshatološka svrha tih zbivanja bila je ta da čovjek svim svojim bićem sudjeluje u ostvarenju toga zasad skrovitog jedinstva kako bi Bog bio »sve u svemu« (I Kor 15, 28). Stoga je opći imperativ vremena bio: horizonte trajno širiti, nepoznato otkrivati, prošlost pona-
zočivati, budućnost anticipirati, razasuto sabirati, poremećeno usuglašavati, materijalno produhovljavati, duhovno utjelovljivati, razum i vjeru međusobno usklađivati, a narav i nadnarav, svijet i nadsvijet sve tjesnije povezivati. Možemo slobodno kazati da je Tomino i Danteovo stoljeće bilo najuniverzalnije razdoblje svjetske povijesti.

Dozovimo u pamet samo neke značajnije činjenice i događaje. Na sjeveru Evrope slobodni pomorski i trgovački gradovi od Londona do Novgoroda udružuju se u Hanzeatski savez koji predstavlja prvi uzorak evropske suradnje. Putovanja Marka Pola i Ivana iz Montecorvina u Kinu i u neke druge zemlje Dalekog Istoka znatno proširuju geografski, etnografski, kulturni i religijski vidokrug Zapada. Prirodnoznanstvena istraživanja Alberta Velikog stavljaju u pitanje predodžbu Zemlje kao ravne, ograničene plohe te on predlaže jednu cjelovitu kozmografsku sliku svijeta dokazujući da je Zemlja kuglastog oblika i da je druga strana Zemlje isto tako nastanjiva kao i naša, što je poslije dva stoljeća doprinijelo otkriću Amerike.³² Na društvenom planu komunalni sustavi, nove zajednice i nova udruženja³³ snažno potiskuju u pozadinu skućene strukture feudalnog sistema. Franjevci i dominikanci oslobađaju se od ovisnosti o biskupijama kao nosiocima pokrajinskih interesa, stavljaju se u službu Pape kao predstavnika Opće Crkve i tako postaju nosioci univerzalnih težnji širom Evrope. Opći sabor u Lyonu 1274. godine poduzima ujedinjenje Istočne i Zapadne Crkve.

Duhovna, znanstvena i umjetnička gibanja također bivaju naglašeno univerzalistička. Govoreći o Danteovu jeziku T. S. Eliot s pravom primjećuje da je Evropa toga vremena »pored svih svojih razmirica i prljavština bila mentalno tako ujedinjena kako mi to danas nismo u mogućnosti shvatiti.« Danteov talijanski jezik bio je »produkt univerzalnog latinskog jezika« koji je imao osobine »jednog visokog razvijenog književnog esperanta«. Taj je jezik težio za tim »da se koncentrira na ono što su ljudi raznih rasa i zemalja bili u stanju da zajednički misle«.³⁴ Ova primjedba vrijedi, dakako, i za Tomin latinski jezik koji je uspio izraziti misao onih kulturnih naroda — Židova, Grka i Arapa — koji nisu govorili latinski. K tome, ne smijemo zaboraviti da je u tom stoljeću napisana prva enciklopedija *Speculum maius* Vinka iz Beauvaisa, da Giotto u slikarstvu napušta ikonografske sheme i smješta likove u prirodne cjeline, da se u to vrijeme osnivaju prva sveučilišta u Parizu, Oxfordu i Bologni kao velike evropske sabirnice ljudskog misaonog potencijala i da gotovo svi znanstvenici nastoje cjelovito zahvatiti predmet svoga istraživanja. To je pravi razlog pojave mnogobrojnih djela s različitim područja ljudskog znanja kojima je prva riječ u naslovu »Summa«: Su-

³² P. Mandonnet, *Les Dominicains et la découverte de l'Amérique*, Paris 1893.

³³ P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970.

³⁴ T. S. Eliot, *Izabrani tekstovi*, Beograd 1963, str. 84, 85.

mma theologiae, Summa philosophiae, Summa de creaturis, Summa de bono, Summa de virtutibus, Summa juris, Summa dictaminis, Summa aurea itd.

Tu beskrajnu težnju za sveobuhvatnošću doveli su do vrhunca Toma i Dante. Da bismo se u to uvjerali dovoljno je da razmotrimo opći plan *Sume teologije* i *Božanstvene komedije*.

Toma piše *Sumu* prema filozofsko-teološkoj shemi »exitus-reditus«, odnosno »genesis-apocalypsis« kojom zahvaća izlazak svih bića od Boga i njihov povratak Bogu. Cijeli svijet i čitava povijest za nj je jedan neizmjeran put (via) od stvaranja iz apsolutnog ništavila, preko slobodnog ljudskog opredjeljenja, do obnove u apsolutnoj punini, od iskonskog pada do konačnog spasenja. Akvinac vodi čitatelja tim putem u obliku dijaloga s nepreglednim brojem ljudi iza kojih se nazire cijeli ljudski rod sa svim svojim razlikama i oprečnostima. Tu se susreću izraelski proroci i predsokratovski mudraci: Platon, Aristotel i njihovi sljedbenici; rimski pravници, govornici i književnici; državnici i vojskovođe staroga svijeta; teolozi Istočne i Zapadne Crkve: Origen, Augustin, Dionizije, Boetije, Anselmo i Petar Lombardijski; Židovi: Majmonid, Izak Izraeli i Avicebron; Arapi: Avicenna, Algazel i Averoes; idealisti i materijalisti; pravovjernici i krivovjernici; teisti, ateisti i pogani. Jednom riječju: Tomina *Suma* je najuniverzalnija mislionica i raspravljaonica čovječanstva.

Ali univerzalnost *Sume* još se jasnije očituje u tome što nije samo stručno teološko djelo u ograničenom smislu te riječi nego ujedno integrira u sebe sve ljudske znanosti: ontologiju, filozofiju prirode, astronomiju, biologiju, antropologiju, psihologiju, etiku, estetiku, ekonomiku, politiku, povijest i ljudska umijeća. Zato se današnji teolozi od struke teško snalaze u tom djelu. Nadalje, u *Sumi* se ne mogu strogo lučiti teorijski i praktički dio, dogmatika i moralika, kako je to slučaj u drugim teološkim djelima. Ona je posvuda i dogmatska i moralna, i mislena i djelatna, premda je u I. i III. dijelu prvenstveno dogmatska, a u II. dijelu pretežno moralna.

Zašto je to tako? Zato što teologija po Tominu shvaćanju mora težiti za tim da bude ljudska reprodukcija Božjeg stvaralačkog i beskonačnog znanja koje je »jedan i jednostavan zahvat u sve« (*Suma teol.*, I, q. 1, a. 3, ad 2m). Prema tome, ujedinjujući asimptotički cjelokupno ljudsko znanje u svjetlu objave Toma se zapravo nastoji sve više približiti vrhovnom formativnom idealu svoga djela: sveobuhvatnoj Božjoj spoznaji.

No najviši stupanj univerzalnosti postiglo je Akvinčevo djelo na taj način što je neprestano pomirivalo opreke u svijetu, tj. što je združivalo ono što se općenito smatralo nezdrživim i čak osuđenim na međusobno satiranje i uništavanje. Toma je pomirio Bibliju s Aristotelom, neshvatljive vjerske tajne s razumskim očevnostima, duhovni i materijalni svijet, umnost i osjetilnost, platonski idealizam i aristotelovski realizam, Sigerov racionalizam i Bonaventurin misticizam, akciju i kontemplaciju, a u politici monarhiju i demokraciju. Mi bismo ovakvu univerzalnost čija ujediniteljska moć prodire do krajnjih mogućih granica usuglašavanja i sinteze svijeta nazvali *intenzivnom univerzalnošću* za razliku od ekstenzivne univerzalnosti koja sabire samo istorodne činjenice.

Kao što ćemo vidjeti, u Dantea su oba ova modela univerzalnosti došla do punog izražaja. Ponajprije *Božanstvena komedija* se predstavlja kao beskrajno putovanje od jedne mračne šume ovog svijeta, preko pakla, čistilišta i raja do iskonske svjetlosti Empireja, nedokučivog Božjeg prebivališta. Drugim riječima, ona obuhvaća svu povijest svijeta od kobnog prvog pada do eshatološkog spasenja. Pri tom Dante obilazi cijeli svijet, osim upravo ovoga nastanjenog dijela Zemlje koji zbog svoje nedovršene i neizvjesne sudbine još nije relevantan za njegovo eshatološko stajalište. On otkriva samo »konačno stanje« svijeta polazeći od skrovite unutrašnjosti Zemlje, preko devet sjajnih nebesa raspoređenih prema ptolomejskoj geocentričnoj slici svijeta da bi na kraju stigao do nadsvjetske završnice u Empireju. Posvuda se susreće s nebrojenim mnoštvom ljudi svjetske povijesti od Adama do svojih suvremenika. — U ovoj velebnoj pjesničkoj viziji završene sudbine svijeta osobito iznenađuje to što se Dante ponaša kao poznavalac i objavitelj te sudbine, jer ona je prema kršćanskom vjerovanju stroga i osobna Božja tajna. No u Pjesnika ta odvažnost nije izraz neke demijurške preuzetnosti, nego naprotiv prihvaćanja kršćanske objave o sudbini svijeta, proročkog nagovještaja živima da je nauka »o posljednjim stvarima« ozbiljna stvarnost i da se novi svijet izgrađuje na temeljima pravednosti kojoj nitko ne može izmaknuti. Ovakav eshatološki pristup svijetu omogućio je Danteu da proširi svoj univerzalizam do apsolutnih dimenzija.

Iz toga vidimo da *Božanstvena komedija* nije epopeja kao što su Home-rova *Ilijada* i Vergilijeva *Eneida*, nego je asimptotički sveobuhvatno djelo poput *Sume teologije*. Ona uvelike nadilazi okvire epopeje i ne može se svrstati u nijednu književnu vrstu. Premda je prvenstveno pjesničko djelo, ona ipak integrira u sebe bitne elemente filozofskih i teoloških, teorijskih i praktičnih znanosti svoga vremena. Ona je, dakle, umjetničko djelo, ali istodobno vrši doktrinarnu funkciju i teži za promjenom čovjekova čudorednog života i njegova svijeta. Možemo slobodno kazati da *Komedija* u isti mah pjeva, poučava i opominje. Osim toga, ona ujedinijuje u sebi tri različita oblika književnog stvaralaštva: roman, dramu i pjesmu. Iako je struktura romana najprisutnija u *Paklu*, drame u *Čistilištu* a pjesme u *Raju*, ipak sve tri strukture nerazdvojivo prožimaju cijelo djelo očitujući na taj način njegovu jedinstvenu univerzalnu vrijednost u svjetskoj književnosti.

Napokon, treći glavni pokazatelj Danteova univerzalizma jest njegova težnja da izmiri naoko nepomirljive opreke u svijetu. Da bismo se u to uvjerili promotrimo samo dva karakteristična primjera u *Komediji*. Prvi se odnosi na pomirenje dominikanaca i franjevaca u »Raju«. Kao što je poznato stvarni odnos između tih dvaju redova često nije bio ništa drugo nego teorijsko nadmudrivanje i praktična netrpeljivost. Međutim, u »Raju« dolazi do velikog obrata: dominikanac Toma izriče pohvalu sv. Franji i njegovu redu, dok franjevac Bonaventura uzvisuje sv. Dominika i njegove sljedbenike (XI—XII). Sličan pomirateljski obrat izvodi Dante i u drugom slučaju: Toma hvali Sigera iz Brabanta kao mučenika koji je mnogo pretrpio zbog istine (XI, 138), a Bonaventura prikazuje Joakima iz Fiore kao čovjeka nadahnuta autentičnim proročkim duhom (XII, 140—141). U stvari, Toma je odlučno pobijao Sigerove

averoističke zablude, kao što je Bonaventura pobijao Joakimova krivojerna proroštva.

Ali upravo zbog toga ovdje bi se moglo postaviti pitanje: Nisu li ta dobronamjerna pomirenja u »Raju« samo Danteova pjesnička fikcija, neostvariva utopija? Nipošto. Dante je naime bio duboko uvjeren da je svijet usprkos svih svojih razdora i sukoba u osnovi jedinstven i da će to skriveno jedinstvo svijeta na koncu vremena postati puna zbiljnost. On u *Monarhiji* izričito kaže da jedinstvo svijeta proizlazi iz jedinstva Božjeg bića koje je ujedno konačna svrha svega što postoji, osobito ljudskog roda: »... ljudski rod najviše je Bogu nalik kada je u najvišoj mjeri jedinstven: pravi je, naime, razlog jednoga u njemu samom« (I, 8). Kao što ćemo poslije vidjeti, ova je misao imala bitnu ulogu u Danteovu projektu univerzalnog carstva, politički ujedinjenog svijeta.

Duhovna i misaona srodnost između Dantea i Tome može se pravo razumjeti istom onda kad stavimo pred oči ovaj duh beskrajnog univerzalizma koji prožima njihovo cjelokupno djelo. U svjetlu toga duha izlazi na vidjelo i izvorno značenje mnogih filozofsko-teoloških podudarnosti od kojih ćemo upozoriti samo na neke najznačajnije.

Filozofsko-teološke podudarnosti

Dante rijetko spominje izričito Tomina djela: dvaput upućuje na njegov komentar o Aristotelovoj *Etici* (*Gozba*, XI, 14; IV, 8) i tripud na *Sumu protiv nevjernika*³⁵ (*Gozba*, IV, 15 i 30; *Monarhija*, II, 4). Ali pažljivim istraživanjem ustanovilo se da se brojni Danteovi navodi iz Aristotelovih djela odnose zapravo na Akvinčevo tumačenje tih djela. Na primjer, u *Gozbi* čitamo: »... kao što veli Filozof u šestoj *Etike*, kad kaže da je istina vrednota uma«³⁶ (II, 13). Ova se tvrdnja ne nalazi u Aristotelovoj *Etici*, nego samo u Tominu komentaru gdje se napominje da istraživanje istine mora biti cjelovito jer »... ut dicitur in sexto huius, verum est bonum intellectus« (I, lec. 12, n. 139; VI, lec. 3, n. 1143). Isto tako kada Dante malo dalje piše da je »Pitagora, kao što veli Aristotel u prvoj knjizi *Fizike*, kao princip prirodnih stvari uzimao parnost i neparnost, smatrajući da su sve stvari brojevi«, treba upozoriti da Aristotel u toj knjizi ne spominje Pitagoru, već samo Toma u svom tumačenju (I, lec. 10, n. 174). Ovi slučajevi kao i mnogi drugi koji bi se mogli iznijeti pokazuju da je Dante svoje razumijevanje grčke filozofije i filozofijske problematike uopće znatnim dijelom crpio iz Tominih komentara o Aristotelovim djelima, poglavito iz *Etike*, *Fizike*, *Metafizike*, *O nebu i svijetu* i *O duši*.

Ali Tomin se utjecaj na Dantea najviše očituje u nekim temeljnim filozofskim i teološkim uvjerenjima, tj. u nauci o podrijetlu čovjeka i svijeta, o jedinstvu ljudskog bića, o osjetilnoj spoznaji kao polazištu

³⁵ U našem prijevodu *Djela*, sv. I, pogrešno se prevodi naslov te knjige *Suma protiv pogana*. Treba: *Suma protiv nevjernika*, jer nije riječ samo o poganima, nego o svim vrstama nevjere spram Boga.

³⁶ Danteove riječi »che 'l vero e lo bene de lo intelletto« (koje reproduciraju Tomine »verum est bonum intellectus«) netočno su prevedene u našem prijevodu »da je istina ljepota intelekta«.

ljudskog znanja, o padu prvoga čovjeka, o bezgrešnom začecu Marije, o Bogu kao iskonskoj istini i čistoj zbiljnosti, o konačnoj sreći koja se sastoji u umnom pronicanju svega postojećeg itd. Pogledajmo pobliže navedene doktrinarne afinitete.

Prema Tomi Bog je čista zbiljnost (*actus purus*) i kao takav on je stvorio svijet iz apsolutnog ništavila. Kategorija apsolutnog ništavila uključena je u kršćansku vjeru o stvaranju svijeta u vremenu. No to ne znači da je prije stvaranja svijeta bilo neko »vrijeme ništavila« poslije kojega je nastupilo »vrijeme ovoga svijeta«. Toma uklanja takav antropomorfizam naglašujući da je »Bog u isti mah stvorio i svijet i vrijeme«. ³⁷ A upravo tu misao izražava i Dante kad ovako pjeva o Božjoj ljubavi:

»Ni prije ona ne leža bez ploda;
jer nit se prije nit se poslije zbi
lebdenje Božje iznad ovih voda« (*Raj*, XXIX, 19—21).

Stvoreni svijet, prema našim autorima, nije dovršena stvarnost, nego hijerarhijski raspoređena cjelina koja je u napetom zbivanju. Njegova dva krajnja pola su prvobitna tvar (*materia prima*) koja se nalazi u stanju čiste mogućnosti (pura potenza) i Bog koji je čista zbiljnost (*puro atto*). Između ta dva pola pojavljuju se sva živa i neživa bića i odvija se povijest svijeta:

»Ustanovljen i stvoren red je bio
suštinama; a vrhovna je bila
u svijetu ta gdje čisti čin se zbio;

najniži dio drža čista sila;
sila se s činom u sredini splela
i nikad nerazrešiv uzal svila« (*Raj*, XXIX, 31—36). ³⁸

Vrhunac stvorenog svijeta je čovjek. On je biće u razvoju od začeca do smrti i uskrsnuća na koncu vremena. ³⁹ Zanimljiva su zapažanja naših autora o razvitku ljudskog zametka koji počinje vegetativnom fazom, prelazi u životinjsku i završava ljudskom. ⁴⁰ To je poznati biološki zakon ponavljanja ontogeneze u filogenezi koji je uzet od Aristotela. Čovjek je na početku svoga životnog puta najsiromašnije i najnemoćnije biće. Tijelo mu nije ničim zaštićeno od okoline, a duša mu je potpuno »prazna ploča« (*tabula rasa*), odnosno »priprosta, bez znanja«, kako kaže Dante u *Čistilištu* (XVI, 88). Osjetilna spoznaja materijalnog svijeta nužno je polazište ljudske spoznaje, ⁴¹ te voljnog i čuvstvenog života.

Ali s druge strane čovjek neizmerno nadilazi sav svijet ukoliko mu je vidokrug otvoren prema beskonačnoj istini, ljepoti i dobroti. Nošen zanosom prema tim beskrajnim vrednotama čovjek se osjeća sretan, ali

³⁷ *Summa contra gentiles*, I, 35: »Deus autem simul produxit in esse et creaturam et tempus.«

³⁸ Smatramo da bi ove stihove trebalo ponovo prevesti uvažavajući izvorno značenje termina »*puro atto*« (čista zbiljnost, ne čin) i »*pura potenza*« (čista mogućnost, ne sila). Inače se gube iz vida dva bitna pola Danteove slike svijeta. O Tominoj slici svijeta vidi *O biću i biti*, u *Izabranom djelu*, str. 70—99.

³⁹ *Raj*, VII 142—148; *Suma teol.*, Suppl., q. 91, a. 1, u: *Izabrano djelo*, str. 325—327.

⁴⁰ *Čistilište*, XXIV; *Izabrano djelo*, str. 44—45.

⁴¹ *Raj*, IV, 40—42, *Suma teol.*, I, q. 84, a. 6, itd.

je istovremeno izložen opasnosti kobnog samozavaravanja, jer mu se čini da bi se mogao osloboditi svoje ograničenosti vlastitim silama i postati neograničeni gospodar svijeta — Bog. Prema Tomi i Danteu upravo u tome se sastojao istočni grijeh, sudbonosni pad prvih ljudi, Adama i Eve. Oni nisu sagriješili prvenstveno gurmanstvom ili neposluhom, nego ohološću, tj. pokušajem prekoračivanja ljudske ograničenosti i poistovjećivanja s beskrajnim Bogom. Dante kaže:

»Al kušanje s drveta, moj sine,
nije samo uzročilo izgon tol'ki,
već jedino prijestup znaka« (*Raj*, XXVI, 115—117).⁴²

Taj prijestup je odonda temeljna značajka svih ljudi. Svi su ljudi zapravo Adami, Eve, Prometeji, Odiseji, Wertheri i Fausti koji uvijek nanovo pokušavaju prekoračiti krajnje granice ljudskih mogućnosti i svaki put padaju ispod njih. U toj situaciji za čovječanstvo nema drugoga izlaza nego da očekuje nekog bezgrešnog čovjeka koji će ih spasiti. Toma i Dante su vjerovali da je taj bezgrešan čovjek samo Krist koji je ujedno Bog. Nasuprot njima drugi su kršćanski mislioci naučavali da je Kristova majka Marija također bila izuzeta od iskonskog grijeha te je kao takva sudjelovala u otkupljenju ljudskog roda. Ali slijedeći Tomu Dante je ustrajao u mišljenju da je samo Krist bio lišen svakoga grijeha.⁴³

Slično tome Dante je usvojio Tomin paradoksalni dokaz o čudesnom širenju kršćanstva: Ako se kršćanstvo širilo pomoću čudesa, onda je ono očigledno božanskog podrijetla; ako se pak širilo bez čudesa, onda je to najveće čudo u prilog istinitosti kršćanstva.⁴⁴

Napomenimo na kraju da je Dante prihvatio i Tominu misao o naravi ljudske sreće. Oslanjajući se na Kristove riječi u Ivanovu Evanđelju: »A ovo je vječni život da spoznaju tebe, jedino pravog Boga« (17, 3). Akvinac je zaključio da će čovjekova eshatološka sreća biti djelo uma, dok će voljni elementi, ljubav i radost, biti posljedica umnog zrenja (*Suma teol.*, I—II, q. 3, a. 4). To je također Danteova poruka u *Raju* (XXVIII, 106—111):

»A moraš znati da se svi vesele
koliko pogled istinu im shvati
u kojoj smiraj razumi svi žele.

Iz ovoga se može sagledati
da blaženom je bivstvu temelj zrenje,
a nije ljubav što ga poslije prati.«

⁴² Riječ je o prijestupu znaka kojim su bile označene granice ljudske naravi i spoznaje. Dante napominje u *Čistilištu* o Evi da »ne htjede trpjeti niti jednog vela« (XXIX, 27), to jest nikakve tajne. — U Tome vidi: *Suma teol.*, II—II, q. 163, a. 1 i 2.

⁴³ *Pakao*, XXXIV, 115; *Raj*, XIII, 85—87; *Suma teol.*, III, q. 27, a. 2, ad 2 m.

⁴⁴ *Raj*, XXIV, 106—108; *Suma protiv nevjernika*, I, 6, u *Izabrano djelo*, str. 132. — Moramo upozoriti na neispravan prijevod Tomina teksta o čudu u *Monarhiji*, II, 4. Dante piše: »... miraculum est quod preter ordinem in rebus comuniter constitutum divinitus fit«. To je neispravno prevedeno: »... Čudo je ono što je mimo božanskog reda, općenito ustanovljenoga« (*Djela*, I, str. 500). Ispravan prijevod je: »... čudo je ono što se po božanskoj volji događa mimo redovitog tijeka stvari«. — Isto tako, »corruptibilia et incorruptibilia« nisu »kvarljiva i nekvarljiva bića« (*Djela*, I, str. 535), nego »propadljiva i nepropadljiva«.

Razlike u političkoj filozofiji

No, koliko god je očito da je u djelu Akvinca i Firentinca postoje brojne teološke, antropološke i ontološke podudarnosti, dantolozi se sve više razilaze u shvaćanju njihove političke misli. Prema Brunu Nardiju Danteova *Monarhija* je revolucionarno djelo srednjovjekovne političke filozofije. Ono, navodno, potpuno raskida s teološkom prošalošću, razbija srednjovjekovne društvene okvire i nagoviješta sekularizirani svijet novoga vijeka. To je djelo prvi buntovni politički čin »protiv skolastičke transcendencije«. ⁴⁵

Što je istina u ovim odrešitim tvrdnjama kojima se Dante proglašuje prvim političkim revolucionarcem kršćanstva?

Nema sumnje da Danteova *Monarhija* predstavlja značajnu novost u političkoj literaturi uopće, a u srednjovjekovnoj napose. Autor otvoreno priznaje da ne kani jednostavno ponavljati ono što je već rečeno, da ne želi biti sličan, npr. onome tko bi »još jedanput dokazivao neki Euklidov poučak«, ili onome tko bi »nastojao ponoviti Aristotelovo izlaganje o sreći«. On ima namjeru »pokazati na istine koje drugi još nisu istražili« (I, 1) i pridonijeti stvaranju novoga ljudskog društva.

Pokušamo li sada pobliže odrediti u čemu je Danteova novost u političkoj filozofiji, uvjerit ćemo se da Nardijeva teza nema ništa zajedničko s osnovnim ciljevima *Monarhije*. Danteov glavni problem u tom djelu je slijedeći: »... ovisi li autoritet rimskog monarha, koji je po pravu monarh svijeta, izravno o Bogu ili o nekom Božjem namjesniku, odnosno službeniku pod kojim razumijevam Petrova nasljednika...« (III, 1). Rješenje toga problema zaista je novo utoliko što Dante autoritet svjetovnog monarha čini izravno ovisnim o Bogu, te ga na taj način osamostaljuje naspram autoriteta pape (III, 15). Ne radi se, dakle, ni o kakvom buntu protiv transcendencije, nego naprotiv o izravnom povezivanju političkog autoriteta s Božjim autoritetom. Radi se, drugim riječima, o teokratizaciji političkog autoriteta koja istodobno uključuje njegovu deklerikalizaciju. U tome je paradoksalna novost Danteove *Monarhije*.

Ipak ovdje treba primijetiti da Danteova misao o neovisnosti monarha naspram pape i države naspram Crkve nije nova u svim svojim elementima. Toma Akvinski je naučavao da crkvena vlast nema nadležnosti u političkom životu, osim ukoliko su u njemu prisutni čudoredni i duhovni problemi. To je takozvana »neizravna vlast« (potestas indirecta) Crkve u pitanjima politike koja jamči neovisnost monarha na svom području. Toma kaže: »U stvarima koje se tiču dobrobiti države više treba slušati svjetovnu vlast nego duhovnu, prema riječima Mateja, 17, 21: 'Dajte caru carevo' (In II Sent., dist. 44, expos. text. ad 4m). S druge strane, valja imati na umu da Dante ne poriče Papin duhovni autoritet nad Monarhom, nego samo politički. On na kraju *Monarhije* izričito upozorava da se njegovo zalaganje za neovisnost cara naspram pape »ne smije uzeti tako strogo kao da rimski vladar u ponečemu ne bi bio podložan rimskom prvosvećeniku, jer je zemaljska sreća usmje-

⁴⁵ *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, str. 256. Nardi citira G. Gentilea.

rena prema besmrtnoj sreći. Neka, dakle, car odaje ono štovanje Petru što ga prvorođeni sin duguje ocu: da bi obasjan svjetlom očinske milosti zračio kreposnije svom svijetu, gdje ga stavlja na čelo Onaj, koji je upravitelj svega duhovnog i svjetovnog« (III, 15).

No, čini nam se da bi se rasprave o razlikama i afinitetima između Danteove i Tomine političke filozofije trebale usredotočiti na jednu drugu temu koja je od presudne važnosti za naše vrijeme. Mislimo na Danteov projekt »univerzalnog društva ljudskog roda« (universalis civilitas humani generis), odnosno na političko ujedinjenje cijeloga svijeta.

Kao što je poznato, Toma smatra da je monarhija srazmjerno najbolji politički režim, jer vladavina jednoga čovjeka najuspješnije osigurava jedinstvo i mir među ljudima. Ali Toma pri tom nema u vidu neku univerzalnu svjetsku monarhiju kao Dante, iako su poneka polazišta takve zamisli nesumnjivo sadržana u njegovoj nauci o naravnom zakonu i osobito o pravu narodâ (ius gentium). Robert M. Hutchins uvjerljivo je pokazao da je pojam opće političke svjetske zajednice potpuno u skladu s načelima Tomine političke filozofije.⁴⁶

Ono što je u Tominoj političkoj misli sadržano samo uključno, Dante je razradio na vrlo originalan način u svom projektu univerzalnog carstva koje je jedino jamstvo trajnog mira. Ne može biti mira bez jedinstva, ne može biti jedinstva bez pravde a ne može biti pravde bez jednoga vladara cijeloga svijeta. Konačni motiv za političko ujedinjenje svijeta jest jedinstvo Božjeg bića, kojemu svijet kao svom prauzoru mora težiti i sve sličniji bivati: jer »...ljudski je rod, podvrgnut jednom glavaru, ponajviše Bogu nalik i shodno tomu ponajviše po božanskoj nakani« (I, 8).

Danas je ovaj univerzalni politički projekt čovječanstvu mnogo potrebniji nego što je bio u vrijeme Akvinca i Firentinca; jer problem mira je u naše dane problem daljnjeg postojanja ljudskog roda. Čovječanstvo se danas nedvojbeno nalazi pred alternativom: ili stvoriti uvjete trajnog mira, ili biti trajno izložen pogibelji potpunog uništenja. Ova pogibelj prijeti zbog mogućnosti totalnog rata i neograničenog razornog potencijala suvremenog naoružanja.

Ujedinjeni narodi su, dakako, u ovakvim prilikama neophodno potrebna i korisna ustanova, ali oni ne mogu biti dovoljno jamstvo mira, jer su sastavljeni od suverenih država i državica kojih je individualizam i hermetizam glavna zapreka istinskog jedinstva svijeta. Osim toga, danas su dualističke ideologije veoma moćne u svijetu i one stalno podvajaju i sučeljavaju ljude, ustanove i države na temelju političkih, klasnih, rasnih, vjerskih i nacionalnih razlika.

Stoga je danas neophodno potrebna nova politička organizacija svijeta. Ne radi se o utopijskoj težnji da se stvori neki savršeni politički raj na Zemlji; radi se o realnom povijesnom idealu⁴⁷ koji bi polazio od

⁴⁶ St. Thomas and the World State, Marquette University Press, Millwaukee 1949.

⁴⁷ Jacques Maritain u jednom drugom kontekstu govori o »konkretnom historijskom idealu« (Humanisme intégral, Paris 1936, str. 139—141). Svoju misao

konkretnih prilika današnjeg svijeta. Utopija je po svojoj naravi bez-prostorni (u-topos) i bez-vremenski (u-kronos) svijet, nešto što je samo zamislivo, ali ne i ostvarivo, kao na primjer *Sretan grad* Frane Petrića ili Campanellina *Država sunca*. Nasuprot tome, povijesni ideal označuje takvu zamisao koja nastaje iz konkretne povijesne potrebe te stavlja pred ljude zadaće koje su uz određene napore i mudro vodstvo bar djelomično ostvarive.

Riječ je, dakle, o novoj političkoj organizaciji svijeta koji bi valjalo postupno osloboditi od egoizma suverenih država i u tom smislu deetativirati. Zacijelo, ovaj se ideal ne može ostvariti pomoću neke totalitarnostičke države koja bi imala neograničenu vlast nad svim pojedincima, ustanovama i zajednicama, ili neke izabrane nacije koja bi svim ostalim narodima nametnula svoju kulturu i svoje zakone. Isto tako, taj se ideal ne može ostvariti pomoću delegatskog principa na kojemu se osniva ustanova Ujedinjenih Naroda. On se može provesti u djelo samo putem slobodnog pristanka samih naroda koji će biti poučeni i odgojeni da poštujući međusobne razlike izgrađuju politički jedinstveni svijet.

Posve je sigurno da ta danteovska i tomistička misao neće uskoro ugledati svjetlo dana. Ona će, bez sumnje, još dugo vremena ostati samo povijesni ideal, priželjkivanje sretnijega budućeg svijeta. Ta misao traži dugo sazrijevanje. Ona zahtijeva u prvom redu korjenitu promjenu današnjega dualističkog mentaliteta i prakse te postojan odgoj ljudi za istinu i dobrotu, za pravedne društvene odnose i za univerzalne ljudske vrednote.

Stoga smatram da ima smisla slušati i slijediti Dantea i Tomu, dva istaknuta učitelja ljudskog univerzalizma.*

THOMAS D'AQUIN ET DANTE ALIGHIERI

Résumé

Dans la présente contribution l'auteur essaie de frayer un chemin pour une nouvelle interprétation du rapport doctrinal entre Dante et saint Thomas. Pour lui il est impossible d'affirmer que Dante soit un thomiste au sens habituel de ce mot, c'est-à-dire un élève qui ne fait que reproduire, dans un nouveau médium, l'oeuvre de son maître, comme le prétendaient Vincenzo Marchese, Pierre Mandonnet et d'autres. Mais il est aussi impossible de dire, à la suite de Bruno Nardi et d'Etienne Gilson, que les divergences doctrinales entre le poète florentin et le théologien dominicain sont sur plusieurs points fondamentales.

●
o političkom ujedinjenju svijeta iznosi u knjizi *L'Homme et l'Etat*, Paris 1965,² str. 176—202.

* Dio ovoga priloga održan je kao predavanje na Međunarodnom simpoziju »Dante i slavenski svijet« u Dubrovniku 29. listopada 1981.

En analysant brièvement le plan de la *Somme théologique* et de la *Divine Comédie* l'auteur montre que Dante et Thomas sont deux génies les plus universels de leur siècle, lequel est, par ailleurs, selon ses tendances et ses réalisations scientifiques et culturelles, une des époques les plus universalistes de l'histoire. Dante et Thomas s'efforçaient de comprendre tout ce qui existe comme une immense voie (via) vers une Fin absolue et transcendante, comme une totalité ordonnée selon la vérité et la justice. Leur vision d'un monde harmonieux implique la suppression de tous les antagonismes, la conciliation de toutes les oppositions.

Tout en relevant des concordances philosophiques et théologiques dans l'oeuvre du poète et du théologien, l'auteur attire aussi l'attention sur certaines divergences dans la philosophie politique. Saint Thomas ne traite que de la monarchie classique, tandis que Dante parle d'une monarchie universelle qui comprend tout le genre humain (universalis civilitas humani generis). Ce dernier projet politique n'est qu'implicitement contenu dans la doctrine de saint Thomas sur la loi naturelle et sur le droit des gens (ius gentium). Mais tous les deux projets ont en vue la création d'une société humaine parfaite (societas perfecta) qui est capable d'assurer la justice et la paix dans le monde.

L'auteur estime que ce projet est aujourd'hui très actuel, mais qu'il exige une nouvelle organisation politique du monde, qui devrait être plus uni que les Nations Unies, disloquées par les états souverains. Mais en même temps, la nouvelle organisation politique du monde devrait être moins exigeante et perfectionniste que les grandes utopies politiques qui proposent un monde parfaitement uni, sans tenir compte de conditions réelles historiques.

Une partie de cette contribution était communiquée à la rencontre internationale «Dante et le monde slave» à Dubrovnik en octobre 1981. C'est pourquoi l'auteur parle aussi du rapport: Dante et Thomas d'Aquin dans la littérature croate.