

Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga

Maja POLJAK

Sveučilište u Zadru - Odjel za filozofiju

Neda VUKOVIĆ

Sveučilište u Zadru - Odjel za filozofiju

UDK: 159.942.6:1Thomas Aquinas, sanctus

DOI: 10.15291/ai.3402

PREGLEDNI ČLANAK

Primljeno: 20. studenoga 2020.

SAŽETAK

KLJUČNE RIJEČI:

Antropologija, duša, tijelo, težnja, strasti, požudne i gnjevljive strasti

Toma Akvinski u povijest filozofije zasigurno zauzima mjesto jednog od najsustavnijih i najplodnijih mislioca svih vremena. U njegovom opusu možemo pronaći kako metafizičke i kozmološke, tako etičke, estetičke i epistemološke rasprave. U ovom ćemo se radu posvetiti jednoj od mnogobrojnih tema iz područja antropologije, a ta tema su strasti. Svrha je rada, stoga, ponuditi prikaz Tominog nauka o strastima i njihovog međusobnog odnosa. Važno je istaknuti da njegov nauk o strastima počiva na slici čovjeka kao složenog bića koje se sastoji po svojoj biti od duše i tijela. Stoga prvo poglavlje govori upravo to tome, te ono predstavlja preliminarno poglavlje za sva ostala u kojima je riječ o strastima. Strasti se, kao što ćemo vidjeti, dijele na šest požudnih i pet gnjevljivih. U završnom dijelu rada opisuje se odnos između gnjevljivih i požudnih strasti nakon čega slijedi analiza pojedinačnih strasti. Zaključak nudi jedan opći pregled nekih osnovnih značajki Tomine antropologije vidljivih u njegovom nauku o strastima, pri tom posebno ističući njegov naglasak na složenosti čovjeka od duše kao nematerijalnog principa i tijela kao materijalnog, te njihove intimne povezanosti.

UVOD

Tema rada su strasti (*passiones*) u antropološkoj misli Tome Akvinskoga, a poticaj za njegovu izradu proizašao je iz želje za upoznavanjem tomističkog pogleda na ovu dimenziju ljudskoga života. Osim sustavnosti iznesene misli, jedan od aspekata koji nas je privukao istraživanju jest metafizička utemeljenost tomističke antropologije u kojoj je u više navrata istaknuta slika čovjeka kao bića koje se po biti sastoji od duše i tijela. Strasti predstavljaju samo jedan aspekt ljudskoga života u kojemu je čovjek prikazan u svojoj cjelovitosti i intimnoj povezanosti duše i tijela, a koja je vidljiva iz činjenice što se strasti nalaze u osjetilnoj težnji – koja je moć duše, dok aktualizacija tih istih strasti za sobom povlači određene promjene u tijelu. Rad se sastoji od četiri poglavlja od kojih je prvo posvećeno metafizičkoj analizi čovjeka kao bića koje predstavlja supstancijalno jedinstvo duše i tijela. Razlog započinjanja rada ovom problematikom pronalazi se u tome što sam Toma Akvinski u svome djelu *Teološka suma*, prije analize strasti, nudi analizu čovjeka na metafizičkoj razini postojanja i djelovanja, koja – kao takva – postaje temeljem bilo kojeg drugog govora o čovjeku¹. Nakon prvoga poglavlja prelazi se na problematiku težnje kao specifične vrste moći u kojoj su sve strasti smještene, a koju T. Akvinski dijeli na tri vrste: naravnu ili prirodnu težnju koju posjeduju sva bića, osjetilnu težnju koju posjeduju bića s osjetilnom spoznajom te racionalnu težnju koja je vezana za racionalnu ili razumsku spoznaju, a u ovom materijalnom svijetu posjeduje ju samo čovjek. Najveći naglasak u radu jest na osjetilnoj težnji jer su u njoj smještene strasti. Tu težnju Akvinski dijeli na dvije vrste: požudnu (*concupiscibile*) i gnjevljivu (*irascibile*). U požudnu su težnju smještene strasti kao što je: ljubav, požuda, užitak, mržnja, odbojnost i bol, dok su u gnjevljivu težnju smještene strasti poput: nade, očaja, straha, smjelosti i ljutnje. Toma Akvinski ukupno navodi jedanaest strasti kod čovjeka od kojih šest pripada požudnim, a pet gnjevljivim strastima. Shodno tome, u radu se pobliže opisuje odnos požudnih i gnjevljivih strasti nakon čega slijedi analiza odabranih strasti. No, prije negoli započnemo promišljanje o strastima, zaustavit ćemo se na shvaćanju čovjekove metafizičke strukture T. Akvinskoga, na kojoj je nauk o strastima utemeljen.

¹ U *Teološkoj sumi* Toma Akvinski raspravlja o metafizičkoj strukturi čovjeka te o njegovim specifičnim moćima u pitanjima 75–99 prvoga dijela (*S. Th.* I, q. 75–99), dok raspravu o strastima možemo naći u pitanjima 22–48 prvoga dijela, drugoga dijela *Teološke sume* (*S. Th.* I-II, q. 22–48).

Čovjek kao supstancijalno jedinstvo duše i tijela

Tijekom povijesti filozofije razvila su se razna shvaćanja čovjeka i njegove metafizičke strukture. Tako je npr. Platon naučavao kako je čovjek prema svojoj biti duša koja se služi tijelom, te je odnos duše i tijela shvaćen kao odnos pokretača i pokrenutog (*Zakoni*, 893c-897b). Prema Aristotelu, čovjek predstavlja supstancijalno jedinstvo dvaju različitih principa koji se međusobno odnose kao forma (akt) i materija (potencija) (*De Anima*, II. 1, 412a-b), a zajedno čine jednu supstanciju. Nasuprot tomu, Descartes je zastupao tezu da se čovjek sastoji od dvije supstancije – misleće i protežne (Descartes, 1994), dok kod Thomasa Hobbesa pronalazimo materijalistički nauk prema kojemu je čovjek samo tijelo (Thomas Hobbes, 2005).

T. Akvinski preuzima Aristotelov nauk o hilemorfističkoj² strukturi čovjeka koji se po svojoj biti sastoji od duše i tijela (*S. Th.* I, q. 75, a. 4). Duša predstavlja formu, a tijelo materiju te zajedno čine jednu supstanciju. Akvinski o ovome govori na više različitih mjesta ističući time metafizičku složenost, ali i jedinstvo čovjeka u kojemu su duša i tijelo ujedinjeni ne samo na razini djelovanja, nego i na razini bivstvovanja (*SCG*, cc. 56-57). Time duša i tijelo nisu samo principi bića koje se naziva čovjek, nego su koprincipi. Drugim riječima, kao bismo uopće mogli govoriti o čovjeku, moramo uzeti u obzir i dušu i tijelo. Naime, čovjek nije ni tijelo ni duša, nego nešto treće – jedno biće stavljeno od duše i tijela (*S. Th.* I, q. 75, a. 4).

Važno je odmah na početku spomenuti da – iako čovjek označava jednu jedinstvenu supstanciju u kojoj duša prodire u svaki dio tijela koji je oživljen i po svojoj biti se nalazi u cijelom tijelu i u svakom njegovom dijelu (*S. Th.* I, q. 76, a. 8) – duša ipak za Tomu Akvinskog predstavlja savršeniji princip od tijela. To proizlazi iz činjenice da je duša kao forma ujedno i akt, a tijelo potencija te da je svaka potencija po svojoj naravi usmjerena prema aktu u kojemu se ostvaruje i koji samim time predstavlja njezino savršenstvo. Tako u ovom „spoju duša ima jasnu metafizičku ulogu. Ona je supstancijalna forma u čovjeku koja neposredno oformljuje tijelo. Ona je princip bivstvovanja i djelovanja ljudskog tijela i zato je ona njegova forma (...). Ako smijemo paradoksalno reći, duša je ta koja tijelo čini tjelesnim“ (Dadić, 2010: 210). Drugim riječima, tijelo predstavlja materiju koja je u potenciji živa, a oživjet će

² Hilemorfizam je Aristotelov nauk o metafizičkoj strukturi materijalnih bića koja se sastoje od dvaju unutarnjih metafizičkih koprincipa: materije (grč. *ύλη*) i forme (grč. *μορφή*). Materija i forma međusobno se odnose kao potencija i akt.

tek u spoju s ljudskom dušom, zahvaljujući čemu će ta materija dobiti naziv ljudsko tijelo. Samo dok je oživljeno preko duše, ljudsko tijelo se u punom značenju te riječi može tako i zvati. Ljudska duša je ona koja smješta tijelo u vrstu ljudskih tijela; duša je ona koja mu daje postojanje u aktu (Gilson, 2002: 226).³

U *Teološkoj sumi* Toma Akvinski nudi nekoliko definicija duše; tako kaže da je duša „forma tijela (*forma corporis*)“ (S. Th. I, q. 75, a. 5), „akt tijela (*corporis actus*)“ (S. Th. I, q. 75, a. 1), „prvo počelo života (*primum principium vitae*)“ (S. Th. I, q. 75, a. 1). Ovisno iz kojega aspekta promatra, tu definiciju i nudi. Zaustavimo se na trenutak na definiciji duše kao prvog počela života. Time se zapravo želi kazati da je duša onaj unutarnji, metafizički princip po kojemu živo biće postoji, živi i djeluje. Samim time jasno je da je pojam „duša“ puno širi od pojma „ljudska duša“, te da svako živo biće s kojim se susretnemo u ovom materijalnom svijetu posjeduje dušu kao princip života. Stoga uz ljudsku, razlikujemo i životinjsku i biljnu dušu. Kao princip života, duša osigurava biću savršeniji način postojanja – jer život nije ništa drugo nego jedan od načina postojanja, koje to biće manifestira preko svoga djelovanja u skladu s načelom proizlaženja djelovanja iz bivstvovanja. To se djelovanje, između ostaloga, očituje u određenoj sposobnosti samokretanja i promjene koja nije vidljiva u neživim bićima. Tako npr. živa bića mogu apsorbirati materijal iz svoje okoline i preko hranjenja učiniti ga dijelom sebe, time povećavajući vlastitu masu – što je vidljivo u sposobnosti rasta. Živa se bića mogu razmnožavati, neka od njih se mogu prostorno kretati ili putem spoznaje primati u sebe materijalni svijet na nematerijalan način. To su samo neke od funkcija koje vrši živo biće, a koje ne nalazimo u neživim bićima. Sve to proizlazi iz duše kao principa života – forme koja je savršenija i snažnija od drugih formi.

Unatoč svemu rečenom, duša nije tako savršena da bi sve svoje moći mogla samostalno aktualizirati bez tijela. Sjetimo se – uz to što je princip života, ujedno je i forma u punom značenju te riječi i kao takva pretpostavlja ujedinenje s materijom. Promatrajući, stoga, dušu kao formu lako je, zajedno s Dadićem, zaključiti kako je ljudska duša „po naravi spojena s tijelom. Ona ga formira na naravni način, a ono njoj služi da bi mogla aktualizirati sve svoje moći. Kao što je materija u službi forme, tako i tijelo služi duši da može

³ Nužno je na umu imati činjenicu da je čovjek kao jedno cjelovito biće savršeniji od tijela i duše uzete ponaosob. Duša i tijelo ujedinenjem u obliku ljudskog bića upotpunjuju se te time tvore cjelinu, koja je uvijek savršenija od dijela.

djelovati u skladu sa svojom naravi“ (Dadić, 2010: 210). Iz toga je jasno kako odgovor na pitanje zašto čovjek ima tijelo, te zašto je to tijelo takvo kakvo jest i s dušom ujedinjeno tako kako je ujedinjeno, treba tražiti u duši, a ne u tijelu. Točnije, u razumu kao njezinoj specifičnoj spoznajnoj moći.

Prema Tomi Akvinskome, ljudska je duša na samom svom početku po pitanju spoznaje *tabula rasa* ili prazna ploča (S. Th. I, q. 84, a. 3). Time se želi istaknuti kako ona ne posjeduje nikakvo urođeno znanje, ali je preko svojih spoznajnih moći usmjerena na stjecanje znanja. Ovo početno stanje u kojemu se nalazi – stanje u kojemu posjeduje moć koja još nije prešla u čin – možemo shvatiti kao stanje određene privacije ili lišenosti, jer još ne posjeduje ono što bi po svojoj naravi trebala posjedovati, a to je znanje. Duša ga stječe preko procesa apstrakcije u kojemu apstrahira bit iz materijalnih predmeta. Ta bit u umu postaje opći pojam koji se onda slaže u sudove zajedno s drugim pojmovima, sudovi se zatim slažu u zaključke, te tako čovjek polagano napreduje u svome spoznajnom životu. Međutim, proces apstrakcije kao spoznajni proces ne pretpostavlja samo razum kao spoznajnu moć, nego i cijeli niz osjetila, vanjskih i unutarnjih, preko kojih mi, kao spoznavatelji, primamo u sebe materijalne oznake bića koje spoznajemo, a koje se onda ujedinjuju u fantazmu, a iz te fantazme aktivni um apstrahira bit materijalnog predmeta te ga utiskuje u pasivni um (S. Th. I, q. 85, a. 1). No, kako bi mogao apstrahirati bit iz materijalnog predmeta, čovjek prvo mora imati taj materijalni predmet „pred sobom“, i to je ono što mu osjetilna razina spoznaje omogućava. Budući da osjetilna spoznaja podrazumijeva osjetila, a osjetila podrazumijevaju tijelo, jasno je iz prethodno rečenog da duša – upravo zbog toga što ne posjeduje urođene ideje – očekuje ujedinjenje s tijelom kako bi mogla vršiti onu djelatnost koja joj je naravna, a to je razumska spoznaja.⁴ Zato T. Akvinski s pravom kaže da je „najbliža svrha ljudskoga tijela razumska duša i njezina djelovanja“ (S. Th. I, q. 91, a. 3), a Gilson ističe da bi bez tijela ljudska duša bila „osuđena na sterilnost i neaktivnost, osim ako sebi ne bi pribavila instrument koji je također u sebi nedovršen, kojeg bi ona iznutra organizirala i oživila i koji bi omogućio duši da uđe u odnos s inteligibilnim objektom koji može primiti u sebe“ (Gilson, 2002: 223).

Time je i na razini djelovanja potvrđeno prethodno rečeno – da se čovjek

⁴ U *Teološkoj sumi* Toma Akvinski pojašnjava ulogu tijela i osjetila u procesu razumske spoznaje te ističe kako činjenica da ljudska duša potrebuje tijelo za razumsku spoznaju ne poništava njezinu samostalnost niti besmrtnost u odnosu na tijelo (S. Th. I, q. 75, a. 2; S. Th. I, q. 84, a. 6).

po svojoj biti sastoji od duše i tijela, jer sve one djelatnosti koje su ljudske ne mogu biti izvršene samo od duše ili samo od tijela, nego do spoja duše i tijela. Iz ovoga vidimo da duša – iako je savršeniji princip od tijela – kao što je već rečeno, ipak nije toliko savršena da joj nije potrebno tijelo (Pegis, 1976: 156; Gilson, 2002: 229). Ovdje je jasno vidljiv pozitivan pogled na materiju koja se promatra ne samo kao nešto što je dobro u sebi, nego je dobro i za forme koje se s njome ujediniuju. Za Tomu Akvinskoga materijalni svijet nije nešto što je negativno, niti je ujedinjenje duše i tijela posljedica pada. Tijelo nije zatvor za dušu, nego suradnik koji se stavlja njoj u službu. Tako ujedinjenje duše i tijela nije kazna za dušu, nego dobar savez preko kojega duša postiže svoje savršenstvo (Gilson, 2002: 222).

Nakon što smo upoznali osnove razumijevanja metafizičke strukture čovjeka T. Akvinskoga, te njegovo shvaćanje odnosa duše i tijela, predstaviti ćemo njegovo shvaćanje strasti koje za svoju realizaciju pretpostavlja oboje: dušu i tijelo. Započet ćemo razumijevanjem moći težnje, jer strasti su smještene u moć težnje.

Moć težnje

Kao što je već prethodno rečeno, u materijalnom svijetu postoje različite vrste duša i, sukladno tomu, vrste živih bića koje se međusobno razlikuju po stupnju savršenosti postojanja. Na najnižem stupnju savršenstva nalaze se biljke koje svoju razinu savršenstva manifestiraju putem triju temeljnih moći koje svako živo materijalno biće posjeduje: hranjenje, rast i razmnožavanje. Zatim slijede životinje koje, kao i biljke, posjeduju spomenute tri moći, a uz njih posjeduju još neke dodatne, npr. moć osjetilne spoznaje i osjetilne težnje. Čovjek, kao najsavršenije biće u ovom materijalnom svijetu, uz sve navedene moći posjeduje još i moć razumske spoznaje i razumske težnje. Ono što nas u nastavku najviše zanima iz perspektive teme ovoga rada jest moć težnje, točnije moć osjetilne težnje u kojoj se nalaze strasti.

Najjednostavnije rečeno, težnju možemo definirati kao sklonost bića koja ga usmjerava prema određenom objektu. Postoje tri temeljne vrste težnje: naravna (prirodna), osjetilna i razumska. Temeljna i najraširenija vrsta težnje jest naravna težnja koju posjeduje svako biće. Sam njezin naziv označava usmjerenje bića prema onome što je u skladu s njegovom naravi iz koje sama ta težnja direktno potječe. Tako npr. vatra posjeduje težnju ili sklonost

kretanju prema gore ili grijanju tijela koja su u njezinoj blizini, čime ispunjava vlastitu svrhu da kao izvor topline prenosi tu kvalitetu na druga bića. Druga, savršenija vrsta težnje, osjetilna je težnja koju posjeduju životinje i ljudi te je vezana uz osjetilnu spoznaju. Specifičnost osjetilne težnje jest u tome što usmjerava bića prema određenom pojedinačnom, materijalnom dobru koje je prethodno spoznato preko osjetilne spoznaje. Osjetilna je težnja, dakle, vezana uz osjetilnu spoznaju i uz tijelo, tako da se aktualizira ne samo preko duše nego i preko tijela (Dubray, 2020). Posljednja vrsta težnje jest razumska težnja, vezana uz razumsku spoznaju te kao takva za svoj objekt ima opće ili univerzalno dobro, spoznatljivo putem razuma. Važno je spomenuti kako čovjek posjeduje sve tri vrste težnji, no ona koju ćemo u ovom radu detaljnije izučiti jest osjetilna težnja.

Osjetilna je težnja, dakle, ona vrsta težnje koja je vezana uz osjetilnu spoznaju, što je vidljivo u samom njezinu nazivu. Pritom se ograničenosti osjetilne spoznaje prenose i na osjetilnu težnju. Time se zapravo hoće kazati kako osjetilna težnja za svoj objekt ima samo ono što je pojedinačno i materijalno, jer pojedinačni i materijalni objekti jesu oni koje spoznajemo putem osjetilne spoznaje. Zato Gilson ističe da „pokret osjetilne težnje nije ništa drugo nego težnja koja slijedi osjetilnu spoznaju osjetilnog objekta“ (Gilson, 2002: 276).

U osjetilnoj težnji razlikujemo dvije moći koje označavaju dvije vrste osjetilne težnje: požudnu (*concupiscibile*) i gnjevljivu (*irascibile*). Kada je riječ o požudnoj težnji – za svoj objekt ima neko osjetilno dobro ili zlo, dok gnjevljiva težnja za svoj objekt također ima neko pojedinačno, osjetilno dobro ili zlo koje se promatra pod utjecajem određene teškoće stjecanja dobra ili izbjegavanja zla. Naime, prilikom stjecanja određenog osjetilnog dobra ili izbjegavanja nekog osjetilnog zla ponekad ćemo naići na poteškoće koje će nam otežati to stjecanje ili izbjegavanje, a kako bismo to mogli učiniti na raspolaganju nam je gnjevljiva težnja. Gilson to objašnjava sljedećim: „Ono što je teško ili što nam se suprotstavlja, mi ne možemo nadići bez žrtve nekog užitka ili bez rizika da ćemo patiti“ (Gilson, 2002: 277). Stoga nam je potrebna moć koja će nam omogućiti da djelujemo na navedeni način, a to čini gnjevljiva težnja sa svojim pripadajućim strastima.

Pitanje jest – budući da se ove dvije vrste težnje nalaze u osjetilnoj težnji, u kakvom su one međusobnom odnosu? Prema Gilsonu, „gnjevljiva težnja se odnosi prema požudnoj težnji kao njezin čuvar i branitelj. Životinja mora

uništiti svoje protivnike preko gnjevljive težnje, tako da požudna težnja može uživati u svome objektu u miru. Uistinu, životinja se uvijek bori tako da bi sebi osigurala neko dobro (...). Tako da kretnje gnjevljive moći počinju i završavaju u požudnoj“ (Gilson, 2002: 278)⁵. Kako bismo navedeno bolje razumjeli, potrebno je proučiti nauk T. Akvinskoga o strastima.

Strasti

Toma Akvinski strasti definira kao određene pokrete osjetilne težnje u odnosu na neki objekt (*S. Th.* I-II, q. 23, a. 2). Objekt može biti neko osjetilno dobro ili zlo, a koliko postoji pokreta toliko postoji i strasti. T. Akvinski ih sveukupno nabraja jedanaest, dijeleći ih u dvije temeljne grupe: požudne strasti (ljubav, mržnja, požuda, odbojnost, užitak i bol) i gnjevljive strasti (nada, očaj, strah, smjelost i ljutnja). Pokret osjetilne težnje koji T. Akvinski naziva strasti sa sobom povlači neku promjenu u tijelu⁶. Tako su u definiciju strasti – budući su vezane uz osjetilnu razinu ljudskoga života – uključeni oboje, i duša i tijelo⁷.

Vidimo, dakle, kako su strasti podijeljene u dvije skupine – požudne i gnjevljive – u skladu s dvije vrste osjetilne težnje, tako da se strasti međusobno razlikuju ovisno o tome u kojoj se osjetilnoj težnji nalaze, te koji im je objekt (Gilson, 2002: 308-309; Miner, 2009: 53). Sve strasti koje za svoj objekt imaju neko osjetilno dobro ili zlo kao takvo, T. Akvinski smješta u požudnu težnju, dok one koje promatraju dobro ili zlo pod vidikom teškoće stjecanja ili izbjegavanja, pripadaju gnjevljivoj težnji (*S. Th.* I-II, q. 23, a. 1). Sljedeće pitanje koje nas zanima vezano uz strasti, jest – u kakvom su odnosu ove dvije vrste strasti? Prema T. Akvinskome, kao što pokret požudne težnje prethodi gnjevljivoj i pokret gnjevljive težnje završava u požudnoj, jednako tako požudne strasti prethode gnjevljivima i gnjevljive u njima završavaju. Razlog tomu lako možemo pronaći u činjenici da strasti predstavljaju određeni pokret duše, a svaki pokret usmjeren je prema određenom cilju kao

⁵ Ako se uzme primjer gladnog psa, može se kazati da bi pas osjetio ugodu kada bi nešto pojeo, odnosno požudnu težnju prema hrani. S druge strane, može se pretpostaviti još jedan gladni pas te jedan odrezak. Tada psi osjećaju gnjevljivu težnju i nastaje borba za hranu. Kada jedan porazi drugoga, uzet će odrezak. Ovako požudna težnja prelazi u gnjevljivu te iz gnjevljive opet u požudnu, a pas osjeća ugodu kada osvaja odrezak jer je zadovoljio svoju požudnu težnju (Miner, 2009: 23 – 27.)

⁶ Tako T. Akvinski kaže da se „strast nalazi tamo gdje dolazi do tjelesne promjene, a ta je tjelesna promjena nešto što možemo naći u činu osjetilne težnje“ (*S. Th.* I, q. 22, a. 3).

⁷ Ovdje je ponovno potvrđena antropološka slika čovjeka T. Akvinskoga kao jedinstva duše i tijela, stoga ne možemo kazati kako su strasti samo u duši ili da pripadaju samo tijelu – one su vezane uz čovjeka kao jedinstvo duše i tijela.

svojemu ispunjenju. U tom cilju pokret završava te iz stanja kretanja prelazimo u stanje smiraja. Težnja je zadovoljena tek kada se nalazi u stanju posjedovanja svojega dobra prema kojemu je bila usmjerena. Kada je riječ o požudnim strastima i njihovu zadovoljenju, dobro se – kao objekt požudne težnje – posjeduje te osjećamo određeni smiraj u tome činu posjedovanja. S druge strane, ako se govori o gnjevljivim strastima, kada pokret završi, strast koja se osjeća ne pripada gnjevljivim strastima već požudnim. Naprimjer, ako student piše ispit i dobro kojemu teži jest položen ispit, to dobro objekt je požudne težnje. No, postoji teškoća za postizanje toga dobra, čime to prelazi u objekt gnjevljive težnje. Naime, postoji u studentu nada da će položiti navedeni ispit ili strah da neće. Međutim, kada napiše ispit i dođu rezultati, ako je ispit položen, zadovoljena je gnjevljiva težnja jer je teškoća nadidena, te je zadovoljena i požudna težnja jer je zahvatila objekt prema kojemu je težila. No, ono što student osjeća nakon ispita jest strast užitka i sreće, odnosno požudna strast. Nakon zahvaćanja objekta za kojim se teži, nema gnjevljive strasti koja se pojavljuje, već se pojavljuje požudna strast. Iz navedenoga vidljivo je kako požudne strasti prethode gnjevljivim strastima te kako gnjevljive strasti završavaju u požudnim strastima (*S. Th.* I-II, q. 25, a. 3; Miner, 2009: 74).

Razmotrimo sada u kakvome su međusobnom odnosu pojedinačne strasti. Prema Tomi Akvinskome, među velikom većinom strasti postoji određena suprotstavljenost. Na temelju te suprotstavljenosti strasti svrstava u parove, npr. ljubav i mržnja ili nada i očaj. Ta suprotstavljenost dvostruka je: jedna s obzirom na suprotstavljenost objekta (dobro ili zlo), druga s obzirom na pokret u odnosu na isti objekt, (a taj pokret može biti pokret približavanja ili povlačenja). Među požudnim strastima postoji samo prva vrsta suprotstavljanja koja je utemeljena na razlici u objektu, dok u gnjevljivim strastima postoje obje vrste suprotstavljanja. Razlog za to Toma Akvinski nalazi u činjenici što je objekt požudne težnje osjetilno dobro ili zlo, te su kao takvi jednostavniji objekti. Dobro može biti samo objekt prema kojemu se teži jer ništa ne izbjegava dobro kao takvo, nego teži za njim. Jednako tako, ništa ne teži za zlim kao takvim, nego ga sve izbjegava tako da zlo ne može biti ono prema čemu se krećemo, nego ono od čega se krećemo. Tako požudna težnja – kada za svoj objekt ima dobro – teži prema njemu preko tri strasti: ljubavi, požude i užitka. S druge strane, kada požudna težnja za svoj objekt ima zlo, njezin se pokret manifestira u obliku tri strasti: mržnje, odbojnosti i boli (*S.*

Th. I-II, q. 23, a. 2). Na temelju ove distinkcije T. Akvinski unutar požudne težnje imenuje sljedeće suprotstavljene parove: ljubav i mržnju, požudu i odbojnost, užitak i bol.

Za moć težnje dobro, kao takvo, ima moć privlačnosti, a zlo snagu odbojnosti. Tako da dobro u moći težnje uzrokuje određenu inklinaciju i taj pokret pripada ljubavi. Suprotno tome jest mržnja koja za svoj objekt ima zlo koje svojom odbojnošću uzrokuje strast mržnje. Ako dobro još uvijek ne posjedujemo, ono kao takvo u moći težnje uzrokuje pokret za postizanjem toga dobra i to je vezano za strast požude. Njoj je suprotstavljena strast odbojnosti ili averzije koja za svoj objekt ima zlo koje još ne posjeduje te njegova odbojnost u nama izaziva određeno gađenje. Kada je dobro stečeno, onda uzrokuje smiraj u moći težnje izazvan stanjem posjedovanja dobra prema kojemu smo težili. Taj smiraj tada pripada strasti užitka, dok je njoj suprotstavljena strast boli koja se sastoji u zlu gubitku ili neposjedovanju dobra kojemu smo težili.

Kada je riječ o gnjevljivoj težnji, kako je već rečeno, Akvinski ovdje vidi dvije vrste suprotstavljanja: s obzirom na objekt i s obzirom na pokret u odnosu na taj objekt. Objekt gnjevljivih moći osjetilno je dobro ili zlo promatrano - ne kao takvo, nego pod aspektom poteškoće ili napora u postizanju ili izbjegavanju. Kada je dobro kojemu težimo teško postići, promatrano iz perspektive njegove privlačnosti, ono u nama budi strast nade da ćemo ga jednom posjedovati. No, ako ga promatramo iz perspektive napora ili poteškoće koju njegovo stjecanje zahtjeva, u nama pobuđuje strast očaja. Kada je riječ o strasti straha koja označava pokret povlačenja, ona za svoj objekt ima neko buduće zlo koje je teško izbjeći, a to zlo promatrano je prvenstveno iz perspektive teškoće izbjegavanja. No, kada to isto zlo promatramo iz perspektive onoga što želimo nadići - jer nam predstavlja određeni izazov, te ne želimo tome zlu podleći - ono u nama budi pokret približavanja s ciljem pobjede nad tim zlom, a to je pokret strasti smjelosti. Tako, prema T. Akvinskome, ovdje imamo „dvije vrste suprotstavljanja u strastima duše: jednu u odnosu na objekte, tj. dobro i zlo [nada i strah]; drugu u odnosu na prilaznje ili izbjegavanje [smjelost i strah]“ (*S. Th.* I -II, q. 23, a. 3.). Govoreći o gnjevljivoj strasti ljutnje, Toma Akvinski kaže da ju uzrokuje zlo koje je prisutno, te da kao takva nema svoju suprotnost.

Požudne i gnjevljive strasti

Razmotrimo sada neke od ovih strasti pojedinačno. Možemo krenuti sa strasti ljubavi koja prema T. Akvinskome spada među primarne strasti te se nalazi u požudnoj težnji. Razlog tomu jest taj što ona označava primarni pokret ili primarnu promjenu „koja je uzrokovana u težnji od strane objekta težnji“ (S. Th. I-II, q. 26, a. 2). Nalazi se u požudnoj težnji zato što za svoj objekt ima dobro kao takvo, a ne dobro shvaćeno pod utjecajem neke teškoće kao što je slučaj sa strastima koje pripadaju gnjevljivoj težnji (S. Th. I-II, q. 26, a. 1). Dobro koje predstavlja objekt ljubavi prema toj se strasti odnosi kao njezin uzrok, tako da je dobro istovremeno i objekt i uzrok ljubavi. Objašnjenje za to nalazimo u činjenici da je ljubav strast koja se nalazi u moći težnje, a težnja je pasivna moć koju pokreće njezin objekt (S. Th. I-II, q. 27, a. 1), baš kao što je osjetilna spoznaja pasivna moć koju pokreće ili aktualizira njezin objekt. No, kako bi to dobro - koje je objekt ljubavi - moglo pokrenuti tu strast u nama, kako bi ju moglo aktualizirati, ono prvo mora biti spoznato jer smo mi po svojoj naravi bića koja su obdarena spoznajom te su kod nas osjetilna i racionalna težnja uvjetovane osjetilnom i racionalnom spoznajom. Iz toga proizlazi sljedeće - osjetilna i racionalna težnja ne mogu težiti za objektom koji nije spoznat prikladnom spoznajnom moći. Zato T. Akvinski kaže da je spoznaja uzrok ljubavi, jednako kao što je dobro njezin uzrok, jer dobro može biti voljeno samo ako se spozna kao dobro (S. Th. I-II, q. 27, a. 2).

Nadalje, Akvinski razlikuje nekoliko vrsta ljubavi. Prva je raspodjela utemeljena na razlici među vrstama težnje. Tako, budući imamo naravnu, osjetilnu i racionalnu težnju, imamo i naravnu, osjetilnu i racionalnu ljubav. U svakoj od ovih vrsta težnji pojam „ljubav“ označava onaj prvi pokret težnje prema njezinu objektu. U naravnoj težnji taj pokret uzrokovan je određenom proporcijom i prikladnošću koja postoji između objekta težnje i naravi samoga subjekta težnje. Stoga se ta vrsta ljubavi zove naravna ili prirodna ljubav. Uz naravnu ljubav postoji još osjetilna ljubav - uzrokovana osjetilnom spoznajom osjetilnog dobra - te racionalna ljubav - uzrokovana racionalnom spoznajom inteligibilnog dobra. Druga razdioba ljubavi jest požudna ljubav i ljubav prijateljstva, utemeljena na razlici objekata prema kojima je usmjerena⁸. Prema Akvinskome, ljubav može biti usmjerena prema jednome

⁸ Sintagma „ljubav prijateljstva“ potrebna je jer je značenje te sintagme različito od značenja pojma prijateljstva u filozofiji Tome Akvinskoga (Miner, 2009: 122 - 123).

od dvaju sljedećih objekta: prema dobru kao takvome koje čovjek želi za sebe ili za drugoga te je - u tome slučaju - riječ o požudnoj ljubavi, zajedničkoj ljudima i životinjama. S druge strane, ljubav može biti usmjerena prema dobru drugoga, a objekt naše težnje tako više nije dobro koje želimo postići za sebe, nego dobro koje želimo za drugoga⁹ (Miner, 2009: 122 – 123).

Prethodno je rečeno da ljubav predstavlja primarni pokret težnje prema dobru, no kao što težnja za svoj objekt može imati dobro, jednako tako može imati i zlo. Zato u tome slučaju govorimo o strasti mržnje koja među požudnim strastima predstavlja suprotnost ljubavi, kao što je već rečeno.

Ljubav za Tomu Akvinskoga predstavlja određeni sklad težnje s onim što je spoznato kao prikladno, dok je mržnja nesklad težnje s onim što je spoznato kao odbojno i štetno. Ono što je prikladno, prikladno je pod aspektom dobra, a ono što je odbojno, odbojno je pod aspektom zla. S obzirom na dobro kao uzrok ljubavi, suprotnost dobru jest zlo kao uzrok mržnje. Tako se za T. Akvinskoga ljubav sastoji u određenom slaganju onoga koji voli s voljenim objektom, dok se mržnja sastoji u neslaganju i neskladu, a taj nesklad uzrokovan je uništavanjem i ometanjem sklada.

Požuda je strast koja se također nalazi u požudnoj težnji te je usmjerena na ugodno dobro koje još ne posjedujemo. Dobro kao takvo može biti dvostrukog reda: osjetilnog ili inteligibilnog. Osjetilno dobro jest ono koje spoznajemo putem osjetila te je, samim time, vezano za ono što je materijalno i pojedinačno. S druge strane stoji inteligibilno dobro koje spoznajemo razumom. Osjetilno, ugodno dobro jest ono koje predstavlja objekt požudne strasti, stoga T. Akvinski ističe kako požudi prethodi osjetilna ljubav prema dobru pa na taj način ljubav postaje uzrok požude. U odsutnosti ovog objekta pojavljuje se požuda koju privlači objekt već spoznat i voljen, a u onom trenutku kada posjedujemo taj objekt, strast požude pretvara se u užitak koji označava smiraj težnje. Drugim riječima, ako je objekt prisutan - uzrokuje da „moć u njemu nađe smiraj, ako je odsutan uzrokuje da se moć prema njemu kreće. Stoga objekt osjetilnog užitka (...) uzrokuje požudu kada je odsutan i privlači moć prema sebi, te uzrokuje užitak ukoliko čini da moć nađe smiraj u njemu“ (*S. Th.* I-II, q. 30, a. 2). Užitak tako označava određeni smi-

⁹ Istaknimo još kako - s obzirom na ljubav prijateljstva - treba pripaziti na to da strast koju doživljavamo uistinu jest ljubav prijateljstva, a ne požudna ljubav. Naime, ljubav prijateljstva prema drugome pretpostavlja da je druga osoba voljena zbog nje same te joj, kao takvoj, želimo dobro. Stoga, ljubav prijateljstva nije kada čovjek tvrdi da nekoga voli radi određenih kvaliteta koje mu pružaju ugodu, nego toj drugoj osobi treba željeti dobro i voljeti ju zbog nje same, a ne zbog ugone koju njezina prisutnost uzrokuje (Miner, 2009: 122 – 125; Gilson, 2002: 311).

raj osjetilne težnje do kojega dolazi kada posjedujemo objekt za kojim smo težili i koji je zadovoljio našu težnju (Gilson, 2002: 316 – 317).

T. Akvinski razlikuje dvije vrste užitka, od kojih jedna pripada čovjeku jer je vezana uz razumsku spoznaju te ju Akvinski naziva sreća. S druge strane stoje užitci koji pripadaju tjelesnim užicima te zahtijevaju samo osjetilnu spoznaju, a čovjek ih dijeli sa životinjama. Iz toga uočavamo kako čovjek, zbog svoje sposobnosti za razumsku i osjetilnu spoznaju, može iskusiti i tjelesne i razumske užitke. Razumski užitci savršeniji su upravo zato što su prožeti razumskom spoznajom koja je savršenija od osjetilne spoznaje (*S. Th.* I-II, q. 31, a. 3; Miner, 2009: 161 – 165; Gilson, 2002: 317).

Užitku je suprotstavljena bol koja za svoj objekt ima prisutno zlo. Kako bi neki subjekt iskusio bol i tugu, potrebno je zadovoljiti dva uvjeta: ostvariti povezanost između subjekta i objekta te spoznaju ove povezanosti od subjekta. Jednako kao i kod užitka, spoznaja navedene povezanosti između subjekta i objekta može biti osjetilna i razumska. Kada je riječ o osjetilnoj spoznaji, tada se govori o boli. No, kada je povezanost spoznata razumom, riječ je o tuzi. Važno je naglasiti kako bol može biti prisutna samo u sadašnjosti jer je rezultat osjetilne spoznaje, dok tuga može biti prisutna u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti jer proizlazi iz razumske spoznaje. Osim što su bol i tuga teret za dušu, jer se zbog njih ne može usmjeriti na ništa drugo, T. Akvinski smatra tugu najštetnijom strašću za tijelo.

Nakon požudnih strasti prelazimo na gnjevljive, a među njima prvo na nadu. Za nadu T. Akvinski navodi četiri bitna elementa po kojima se razlikuje od ostalih strasti. Prvo, nada jest strast koja za svoj objekt ima neko dobro, što ju razlikuje od straha koji za svoj objekt ima neko zlo. Drugo, nada je usmjerena budućnosti, jer se ne može odnositi na neki objekt koji je prisutan, tj. koji već posjedujemo. Ovaj drugi element koji pobliže označava nadu kao strast ujedno objašnjava i treći element koji je zajednički svim gnjevljivim strastima, a taj je postojanje napora i teškoća vezanih za taj objekt. Drugim riječima, čovjek se ne nada nečemu što može imati kad god poželi, već se nada onome što mu nije nadohvat ruke. Četvrto – iako se čovjek nada onome što ne može imati kad to poželi, objekt nade treba biti moguće postići. Upravo u ovome elementu krije se razlika između nade i očaja čiji objekt nije moguće postići, te iz te nemogućnosti proizlazi očaj. Jedan od uzroka nade jest iskustvo, ali i sve ono što čovjeka potiče da misli kako je moguće zadobiti teško dohvatljiv objekt (*S. Th.* I-II, q. 40, a. 5).

Govoreći o očaju, ponovno istaknimo kako je on među gnjevljivim strastima suprotnost nadi. Međutim, očaj - kao i nada - za svoj objekt ima neko dobro, a glavna razlika među njima jest ta što je objekt očaja neko dobro koje nije moguće postići, kao što je već rečeno. Ukratko, i nada i očaj pretpostavljaju težnju prema nekome dobru. No, kako bi taj objekt pobudio u nama strast nade, treba biti spoznat kao neko dobro, mi za tim dobrom trebamo težiti, ali to dobro mora sa sobom nositi određenu poteškoću koja je vezana za njegovo postizanje pod uvjetom da je ono ipak nešto što možemo postići. Kada je riječ o očaju, njegov objekt mora zadovoljiti sve ove uvjete osim posljednjega, jer dobro koje u nama budi očaj jest dobro za kojim težimo, a koje ne možemo postići. Dakle, nada i očaj pretpostavljaju težnju, jer kada ne bi pretpostavljale težnju onda ne bi ni postojali, jer čovjek se nada i očajava samo s obzirom na onaj predmet kojemu teži (*S. Th.* I-II. q. 40, a. 4).

Strah je strast koja za svoj objekt ima neko buduće zlo koje je teško izbjeći. Intenzitet zla, kada je riječ o strahu, manji je od intenziteta zla - kada je riječ o boli i tuzi. Objašnjenje navedenoga jest u tome što se strah tiče budućeg zla, dok se bol i tuga tiču zla prisutnog u sadašnjosti. Ipak, treba istaknuti kako objekt straha, ako prijeđe iz budućnosti u sadašnjost, postaje objekt tuge i boli (*S. Th.* I-II, q. 41, a. 1). Smjelost je strast koja se odnosi prema strahu kao što se nada odnosi prema očaju. Drugim riječima, smjelost je suprotnost strahu s obzirom na to da strah želi izbjeći buduće zlo, odnosno strah se povlači od svog objekta jer u budućem zlu vidi poraz. S druge strane, smjelost se suprotstavlja budućem zlu zbog nade u vlastitu pobjedu nad istim. Stoga T. Akvinski zaključuje kako smjelost proizlazi iz nade, dok strah proizlazi iz očaja (*S. Th.* I-II, q. 45, a. 2).

Govoreći o ljutnji, T. Akvinski u *Teološkoj sumi* obrađuje ljutnju kao posljednju strast koja uključuje i druge, prethodeće joj, strasti jer „kretanja ljutnje se ne pojavljuje osim kada je neka bol nanescena i osim ako ne postoji želja i nada za osvetom“ (*S. Th.* I-II, q. 46, a. 1). Ljutnja je usmjerena osveta koja se sastoji u ispravljanju nanesenog zla i nepravde te je također usmjerena protiv onoga koji je tu ljutnju u nama izazvao (*S. Th.* I-II, q. 46, a. 3). U čovjeku je motivirana počinjenim zlom ili nepravdom, a posebnu težinu sa sobom nosi činjenica - ako su to zlo i nepravda učinjeni, ne iz neznanja ili neke strasti koju nismo mogli kontrolirati, nego na temelju izbora. Stoga je ljutnja usmjerena osveta koja se promatra kao zadovoljenje pravde i ispravlja-

nje nepravde. Jedna od temeljnih specifičnosti ljutnje prema T. Akvinskome jest ta što među gnjevljivim strastima ona nema svoju suprotnost.

ZAKLJUČAK

Nakon ovoga pregleda, određene karakteristike antropologije T. Akvinskoga izlaze na „površinu“ te nam omogućavaju ne samo bolje razumijevanje Akvinčeve misli, nego i bolje razumijevanje samoga čovjeka. Prva karakteristika njegove antropologije koju primjećujemo jest isticanje čovjekove složenosti na metafizičkoj razini. Čovjek se – prema Tomi Akvinskome – sastoji od dvaju metafizički različitih principa: duše i tijela. U ovome spoju duša predstavlja formu, te je samim time duhovna (nematerijalna), a tijelo predstavlja materiju. Tako čovjek prema svojoj biti nije jednostavno, nego složeno biće¹⁰. Ta je složenost vidljiva ne samo na razini postojanja, kao što je ovdje spomenuto, nego i na razini djelovanja. Uočavamo kako je, prema svojim sposobnostima, čovjek složenije biće od drugih živih materijalnih bića kao što su biljke i životinje. Čovjek, naime, posjeduje sve moći koje posjeduju one, ali uz to on ima i dvije koje su za njega u materijalnom svijetu specifične, a to su razum kao spoznajna moći i volja kao moć težnje.

Druga stvar koju možemo primijetiti u antropologiji T. Akvinskoga vezana je za prethodno rečeno – složenost čovjeka – te se odnosi na cjelovitost čovjeka. Kod T. Akvinskoga pojam čovjek ne može se u punom značenju riječi odnositi samo na tijelo ili dušu, nego na složenicu duše i tijela kao cjelinu. Prema Akvinskome, duša i tijelo kao forma i materija dvije su nepotpune stvarnosti kada se promatraju same u sebi. Svoju puninu i savršenstvo ostvaruju samo kada su ujedinjene i tim činom ujedinjenja čine jednu supstanciju. Iako je ljudska duša u mogućnosti samostalno djelovati i postojati, važno je naglasiti kako ona ne postoji na isti način ujedinjena s tijelom i razdvojena od istoga. Tijelo je duši potrebno kako bi mogla spoznavati na način na koji spoznaje. Iz toga je jasno da je ljudska duša bitno „raspoloživa za ujedinjenje s tijelom i to je ujedinjenje u skladu s njezinom naravi, a nije prisilno ili uzgredno“ (Dadić, 2010: 207). Stoga možemo zaključiti kako je osobito važna komponenta antropološke misli T. Akvinskoga cjelovitost čovjeka. Iako je

¹⁰ Prema T. Akvinskome, složenost čovjeka višestruka je: od potencije i akta, biti i bitka, supstancije i akcidenata.

duša savršenija od tijela, jedinstvo duše i tijela savršenije je od duše ili tijela uzetih pojedinačno. Kroz ovu komponentu treba shvatiti i strasti, jer one pripadaju čovjeku kao cjelovitom biću, jedinstvu duše i tijela. Sve navedene komponente vode do slike o čovjeku. Čovjek je na najvišem stupnju savršenosti postojanja u materijalnom, a na najnižem stupnju savršenosti postojanja u duhovnome svijetu, ali ipak zahvaća u isti. Čovjekova cjelovitost mu omogućava zahvaćanje u materijalni i duhovni svijet, stoga Dadić s pravom može kazati da čovjek predstavlja horizont stvaranja (Dadić, 2010: 202).

Sljedeća komponenta misli T. Akvinskoga jest hijerarhijski odnos, vidljiv ne samo u njegovoj kozmologiji gdje Bog predstavlja najsavršenije biće, nakon kojeg dolaze anđeli, ljudi, životinje, biljke te neživi svijet. Ta se hijerarhija odražava i u njegovu shvaćanju samoga čovjeka. Na metafizičkoj razini postojanja, duša jest akt i forma tijela te ga, kao takva, čini ljudskim tijelom. Gilson naglašava da za „Tomu kao i za Aristotela, duša ne daje tijelu samo kretanje, ona ga čini tijelom. Leš nije tijelo. Duša čini da ono postoji kao tijelo. Duša je ona koja ujedinjuje i organizira ono što danas zovemo bioke-mijskim elementima (...) tako da bi iz njih stvorila živo tijelo. U tom punom značenju riječi duša je za tijelo njegov prvi akt“ (Gilson, 2002: 219). Ta je duša nematerijalna kao i svaka druga forma, ali se od ostalih formi razlikuje i na temelju te razlike ljudska duša spada u višu kategoriju forme, čovjeka čineći višom vrstom bića. Duša je tako u odnosu na tijelo hijerarhijski savršeniji princip. Unutar samih moći također postoji hijerarhija. Vegetativne moći na najnižoj su razini moći koje živo biće posjeduje. Zatim dolaze animalne moći, a na kraju racionalne. U spoznaji također vlada hijerarhijski odnos jer je razumska spoznaja savršenija od osjetilne s obzirom na objekt obiju, a kada je riječ o moćima težnje - jasno je da je razumska težnja savršenija od osjetilne i naravne jer je njezin objekt dobro uopće, te kao takva pripada samo čovjeku. Osjetilna težnja savršenija je od prirodne jer teži nekom pojedinačnom dobru, a zajednička je životinjama i čovjeku, dok naravna težnja pripada svim stvorenim bićima, a teži postizanju savršenosti svakog stvorenog bića u skladu s naravi istoga. Hijerarhijski odnos prevladava i među pojedinim strastima, jer su savršenije one strasti koje se promatraju pod aspektom dobra od onih koje se promatraju pod aspektom zla.

Posljednja komponenta koju uočavamo jest cikličnost, posebno vidljiva u odnosu između požudnih i gnjevljivih strasti. Naime, požudne strasti prethode gnjevljivima, a objekti gnjevljivih strasti nakon nadilaženja teškoća za

njihovo zahvaćanje zadovoljavaju požudne strasti. Jednako tako, cikličnost je zamjetljiva između i unutar pojedinih strasti. Primjerice, kada je riječ o ljubavi, sklonost prema objektu težnje zahvaćanjem objekta ne prestaje, već sklonost traje pa se posljedično izmjenjuju težnja i užitak u smislu odmora težnje.

Ako razumijevanje čovjeka T. Akvinskoga usporedimo s današnjim, nalazimo zamjetne razlike. Principi na kojima je misao T. Akvinskoga utemeljena, i svjetonazor iz kojeg je proizašla, drugačiji je od onoga koji prevladava u današnjem svijetu preplavljenom težnjom za materijalnim dobrima, istovremeno svjesnom da to čovjeka ne može zadovoljiti. Unatoč tome što ova misao potječe iz 18. stoljeća te je - s obzirom na svoju kompleksnost - današnjem čitatelju zahtjevna, upravo zahtjevnost u istraživanju ove teme, te izazov koji je od početka predstavljala, rezultirali su većim zadovoljstvom njezine obrade. Znatiželja o filozofiji Tome Akvinskoga, o čovjeku i o strastima koja je ovoj temi kao poticaj prethodila, ovim istraživanjem nije utažena, već dodatno produbljena. Naime, smatramo da ono što treba čovjeku danas biti primjer i poticaj u Akvinskevoj antropologiji jest prihvaćanje vlastite cjelovitosti, veličine, ali i manjkavosti u materijalnom i duhovnom svijetu te veća usmjerenost na razumske negoli tjelesne užitke.

LITERATURA

- AKVINSKI, T. (2017). *The Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas, New Advent. <https://www.newadvent.org/summa> (pristupljeno 1. veljače 2020.).
- AKVINSKI, T. (1993). *Suma protiv pogana*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- AKVINSKI, T. (1990). *Izbor iz djela*, Zagreb: Naprijed.
- ARISTOTEL. (1996). *De Anima*, Zagreb: Naprijed.
- DADIĆ, B. (2010). *Filozofija i zbilja. Rasprave iz srednjovjekovne filozofije*. Split: Naklada Bošković.
- DESCARTES, R. (1994). *Metafizičke meditacije*. Zagreb: Demetra.
- DEVINE, A. (1911). *Passions*. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/11534a.htm> (pristupljeno 4. svibnja 2020.).
- DUBRAY, C. (1907). *Appetite*. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert

- Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/01656a.htm> (pristupljeno 4. svibnja 2020.).
- GILSON, E. (2002). *Thomism*, Ontario: PIMS.
- HOBBS, T. (2005). *The English Works of Thomas Hobbes, Vol. I*. Boston: Adamant Media Corporation.
- MINER, R. (2009). *Thomas Aquinas on the Passions*. New York: Cambridge University Press.
- PEGIS, A. C. (1976). *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Ontario: PIMS.
- PLATON. (1957). *Zakoni*. Zagreb: Naprijed.
- VEREŠ, T. (2005). *Izabrano djelo – Toma Akvinski*. Zagreb: Globus.

PASSION IN ANTHROPOLOGICAL THOUGHT OF THOMAS AQUINAS

Maja POLJAK

Department of Pfilodophy, University of Zadar

NEDA VUKOVIĆ

Department of Pfilodophy, University of Zadar

SUMMARY

KEYWORDS:

Anthropology, soul, body, appetite, passions, irascible and concupiscible passions

In the history of philosophy, Thomas Aquinas represents one of the most systematic and fruitful thinkers of all time. His works encompass from metaphysical and cosmological, to ethical, aesthetical and epistemological discussions. In this article we wish to inquire into one of the many topics in anthropology which Thomas touched upon, and that is the question of passions. The purpose of this article is to show the outline of Thomas' teaching on passions and their respective relation. It is important to note that his teaching rests upon an understanding of a human being as a composite being which, by its nature, consists of body and soul therefore the first chapter covers exactly that, and it represents preliminary chapter for the subsequent ones which address passions. Passions, as we shall see, are divided into six concupiscible and five irascible passions. The final chapter describes the relationship between concupiscible and irascible passions and analyzes the passions individually. The conclusion offers a general overview of Thomas' anthropology as demonstrated in his teaching on passions, giving a special highlight to his understanding of man as a being composite of soul as a immaterial principle and body as a material principle, and their intimate union.

