

UDK 1Thomas Aquinas, sanctus  
1Aristoteles  
141.319.8«12«  
<https://doi.org/10.53745/bs.92.1.7>  
Primljeno: 25. 1. 2022.  
Prihvaćeno: 10. 6. 2022.  
Izvorni znanstveni rad

## NARAV OTVORENA NADNARAVI

Marina NOVINA

Fakultet filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu  
Jordanovac 110  
10 000 Zagreb  
[marina.novina@ffrz.unizg.hr](mailto:marina.novina@ffrz.unizg.hr)

### Sažetak

U kontekstu obrata u vrednovanju naravi i nadnaravi u XIII. stoljeću misao Tome Akvinskoga o naravi kao otvorenoj nadnaravi prihvaćena je kao katoličko poimanje naravi. Cilj je ovoga rada ukazati na specifičnost Akvinčeva poimanja naravi, odnosno utvrditi značenje i važnost obilježja *otvorenosti* u sintagmi *narav otvorena nadnaravi*. U tu svrhu potrebno je razumjeti obilježja grčkog poimanja *physis*-a, a zatim i Aristotelovo poimanje naravi i težnje (grč. *orexis*). Ti uvidi pomažu razumjeti na koji se način Akvinčevo poimanje težnje (lat. *appetitus* ili *inclinatio*), a posljedično i naravi same, razlikovalo od Aristotelova. Usporedbom Aristotelovih i Akvinčevih poimanja naravi i težnje utvrđeno je da je Akvinac *appetitus* razumio kao začetak i sastavnicu dinamičnog odnosa naravi i nadnaravi koje tvore jedinstvenu cjelinu. U toj cjelini narav nije samo izvor promjene nego je raspoloživa primiti djelovanje vanjskog uzroka, a težnja se ne očituje samo kao neki pokret i usmjerenost nego i kao otvorenost (lat. *dispositio*) koja otkriva kakvo biće jest i predstavlja ontološki korijen srodnosti naravi u nadnaravi.

*Ključne riječi:* narav, *physis*, nadnarav, Bog, otvorenost, *dispositio*, težnja, *appetitus*, *orexis*, *ordo*, Aristotel, Toma Akvinski

### Uvod

Misao o naravi kao onoj koja je otvorena nadnaravi pojavila se u kontekstu prodora Aristotelove filozofije na kršćanski Zapad u XIII. stoljeću kada je došlo do tzv. aristotelovskog obrata u vrednovanju naravi, čime je prevladan platonistički egzemplarizam i dualizam. Za taj obrat zaslužni su Albert Veliki i Toma Akvinski, a kako je primijetio Marie-Dominique Chenu, taj se obrat bitno

sastojao u vrednovanju *physis*-a (lat. *natura*), koji se na hrvatski jezik prevodi terminima *narav* ili *priroda*<sup>1</sup>. Naime, isticao je Chenu, dok je prethodna teološka misao u nekoj mjeri »potiskivala narav kao izvorište osebnog zbivanja da bi jače istaknula potpuni suverenitet nadnaravi, Albert i Toma su vratili naravi njezin izvorni smisao samoniklosti i primjerene samostalnosti – dakle, narav kao ἀρχή, iskon – bez straha da će se takva grčko shvaćena priroda pojaviti kao takmac Boga i nadnaravi«<sup>2</sup>. Na taj je način Akvinac razvio Aristotelov nauk o uzrocima i oblikovao katoličko shvaćanje naravi kao otvorene nadnaravi.

No, između dvaju filozofijski i teologijski značajnih termina *naravi* i *nadnaravi*, obilježje *otvorenosti* u sintagmi *narav otvorena nadnaravi* može se gotovo previdjeti a, kako ćemo pokazati, radikalno mijenja shvaćanje naravi u svom bogatstvu njezina izričaja. Stoga je cilj ovoga rada ukazati na posebnost Akvinčeva poimanja naravi i utvrditi važnost i značenje obilježja *otvorenosti* u sintagmi *narav otvorena nadnaravi*.

## 1. *Physis*

*Physis* (lat. *natura*; hrv. *narav*) jedan je od najdrevnijih i značenjem najraznolikijih pojmova koji je kroz proteklih dvije i pol tisuća godina poprimao razna značenja, a važan je od samih početaka filozofije. Značaj *physis*-a, ne samo kao nekog fizičkog svojstva nego i kao unutarnjeg procesa važnog za konstituciju nekog entiteta, nagovijestio je već Homer kada ga je prvi put spomenuo.<sup>3</sup> Štoviše, kod starih Grka filozofijska se misao pojavila upravo kao misao o naravi. Gotovo svi pred Sokratovski mislioci pisali su *O naravi* (περί φύσεως). Kako je istaknuo Marijan Cipra, cjelinu pretpromišljajnog živog sklopa i suodnosa *bitka-bivanja-privida-uma* prvobitna je filozofija nazivala jednim imenom – *physis*. *Physis* je ključna, ali neprevediva riječ toga razdoblja koja označava mnogo toga i toliko različitoga. Korijen joj je indoeuropski *bhen*, te nosi značenje *rasti, bivati, biti*. No, *physis* znači i *logos, um, narav, priroda, svijet, biće, podrijetlo, sila, svojstvo* – sve bivstveno bića; njegovu bivstvenu istinu.<sup>4</sup> Tako je temeljno obilježje grčkog *physis* ontološka sveobuhvatnost, *physis* je sveopći iskon iz kojeg sve proizlazi, niče, raste te se na kraju u nj vraća.<sup>5</sup> Stoga, kako su primijetili

<sup>1</sup> Usp. Tomo VEREŠ, *Iskonski mislilac*, Zagreb, 1978., 16.

<sup>2</sup> Tomo VEREŠ, Napomene uz pojmove naravi i prirode u povijesti filozofije, u: *Obnovljeni život*, 46 (1991.) 5, 423.

<sup>3</sup> Usp. Marina NOVINA, *Pitanje kozmosa*, Zagreb, 2021., 88–89.

<sup>4</sup> Usp. Marijan CIPRA, *Metamorfoze metafizike*, Zagreb, 1999., 114.

<sup>5</sup> Usp. Gerard NADDAF, *The Greek Concept of Nature*, New York, 2006., 11–12.

Tomo Vereš i Tomislav Ladan (Vereš prevodeći djela Tome Akvinskog, a Ladan prevodeći Aristotelova djela), nije uputno poistovjećivati termine *narav* i *priroda*. Naime, u prijevodu *Metafizike* (1985. i 1988.) Ladan ističe kako je »u hrvatskome uobičajena i drevna sveslavenska riječ *narav*, koja se osobito čini prikladna za upotrebu na ontološkoj razini, dok *priroda* značenjem i porabom više ima smisao pojavnog, vidljivog, tvarnog, osjetilno spoznatljivog i okolišnog, poput krajolika, ili pak predmeta ‘prirodnih’ znanosti«<sup>6</sup>. Stoga ne iznenađuje da je u izdanju prijevoda *Metafizike* iz 2001. godine Ladan dodao da, iako je riječ u najmanju ruku o jednakovrijednim terminima, ipak *physis* kod Aristotela »nikako ne znači sve ono što je u suvremenoj znanosti i svijesti *priroda*, pa je i zbog toga uputna uporaba riječi *narav*«<sup>7</sup>.

Aristotel, koji narav razumije kao izvor promjene u bićima,<sup>8</sup> predstavlja prekretnicu u samom grčkom razumijevanju naravi jer s jedne strane zadržava jedinstveno grčko shvaćanje naravi prema kojem narav obuhvaća ljudski i izvanljudski svijet, ali s druge strane strogo diferencira tu jedinstvenu naravnu cjelinu.<sup>9</sup> Ta će Aristotelova diferencirana slika svijeta vladati do 17. stoljeća i zapravo neće sasvim izumrijeti ni poslije. Štoviše, »inspirirat će kršćansko shvaćanje odnosa između naravi i nadnaravi, Boga i svijeta. Bit će polazište novovjekovnog prirodoznanstvenog pristupa svijetu. Služit će kao uzor za usklađivanje čovjekove tehničko-umjetničke proizvodnje s djelovanjem naravi.«<sup>10</sup> Dakle, Aristotelova diferencirana, a ipak jedinstvena slika svijeta i ontološka sveobuhvatnost grčkog shvaćanja naravi, koje je dio i čovjek, preko Alberta Velikog i Tome Akvinskog postale su temelj katoličkog shvaćanja odnosa naravi i nadnaravi. Preciznije rečeno, shvaćanje naravi kao iskona iz kojeg sve niče i u njega se vraća zapravo povezuje sve što jest, uključujući čovjeka, njegovu spoznaju i njegovo moralno djelovanje u jednu cjelinu. Sam Akvinac je istaknuo kako: »Ime *narav* najprije je značilo samo rođenje bića koja se rađaju. A odatle je preneseno na počelo toga rađanja. Odatle opet na počelo gibanja unutar stvari koja je gibanju podložna. [...] A jer lik i tvar sačinjavaju bit prirodne stvari, ime *narav* prošireno je da označi bit koje mu drago stvari što postoji u prirodi; tako se narav stvari naziva bit koju označuje definicija.«<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Tomo VEREŠ, Napomene uz pojmove naravi i prirode u povijesti filozofije, 423.

<sup>7</sup> Tomislav LADAN, Predgovor, u: ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 2001., 4.

<sup>8</sup> Usp. Marina NOVINA, *Pitanje kozmosa*, 92.

<sup>9</sup> Detaljnije o Aristotelovoj slici svijeta vidi u: Marina NOVINA, *Pitanje kozmosa*, 28–32.

<sup>10</sup> Tomo VEREŠ, Napomene uz pojmove naravi i prirode u povijesti filozofije, 421.

<sup>11</sup> Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, Zagreb, 1994., IV, 35, 3. (dalje: ScG). Vidi i: Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars III, q. 2, a. 1, Milano, 1988., 1871–1872 (dalje: STh).

Narav, dakle, nije pasivna, već je izvor promjene, odnosno obilježena je težnjom za savršenstvom, za svrhom. U tom pak smislu, valja detaljnije iznijeti što za Aristotela znači da je narav izvor promjene i da je svrhovita.

## 2. »Narav ne čini ništa uzalud«<sup>12</sup>

Za Aristotela narav ne čini ništa uzalud, što je isticao u više svojih djela. Sve što jest, od prirode, materije, nebeskih tijela do čovjeka, za sve, prema Aristotelu, vrijedi pravilo da »ništa ne čini bez razloga«<sup>13</sup>. Sve što jest u sebe ima ugrađenu težnju (grč. *orexis*) prema svrsi, odnosno sve što jest djeluje svrhovito. Dva su pitanja koja se postavljaju. Prvo, što je i odakle *orexis*? Drugo, što je svrha, odnosno ono prema čemu se teži? Ni na jedno od tih dvaju pitanja Aristotel nije ponudio detaljan odgovor, osobito ne na jednom mjestu. Ipak, iz Aristotelovih tekstova uočava se da *orexis* ima svoje mjesto i u fizici i u biologiji i u psihologiji i u etici.

Prvo što uočavamo jest da se *orexis* odnosi na dobro, odnosno da je dobro ono za čim se teži. Ujedno, upravo je *orexis* ono što pokreće prema stvarnom ili prividnom dobru.<sup>14</sup> Ključ razumijevanja *orexis-a* kod Aristotela, smatra Giles Pearson, nalazi se u shvaćanju što Aristotel misli pod *dobro*. Pearson smatra da se dobro kod Aristotela treba shvatiti u širem i užem smislu kako bi se moglo objasniti razliku između neracionalnih i racionalnih bića. U širem smislu dobro uključuje težnju prema užitku (*epithumia*) i težnju za odnosom (*thumos*) te težnju za onim što racionalno shvaćamo kao dobro.<sup>15</sup> Puno značenje *orexis-a* kod Aristotela otkrivamo na stranicama njegove ontologije prirode, tj. *Fizike*, kada govori o tvari, točnije o odnosu tvari i forme. Aristotel ističe: »Budući jest nešto božansko, dobro i poželjno, mi kažemo kako postoji ono što je protimba tome i ono što po naravi čezne i žudi za tim. [...] Nu niti oblik može željeti sebe samog, jer nije ni u čemu nedostatan, niti pak protimba (budući da protimbe uništavaju jedna drugu), nego tvar [želi oblik], kao žensko muško i kao ružno lijepo ...«<sup>16</sup>

*Orexis* je sastavni dio svega što jest, sveg *physis-a* ili svake naravi. Stoga ni tvar nije nešto pasivno, već lišenost, nešto što nije dovoljno samo sebi. Sve što jest kontinuirano teži za usavršavanjem, odnosno za doseganjem od-

<sup>12</sup> ARISTOTEL, *O duši*, Zagreb, 1996., III, 434b, 12–13.

<sup>13</sup> ARISTOTEL, *O nebu*, Beograd, 2009., II, 291b, 11–15.

<sup>14</sup> Vidi: ARISTOTEL, *O duši*, III, 433a, 10.

<sup>15</sup> Usp. Giles PEARSON, *Aristotle on Desire*, Cambridge, 2012., 68–74.

<sup>16</sup> ARISTOTEL, *Fizika*, Zagreb, 1988., I, 192a, 17–23.

govarajućeg savršenstva, odnosno potpune forme. »Biti, dakle, 'poradi nečega' prisutno je u svim stvarima koje po naravi nastaju i bivaju.«<sup>17</sup> Sve što jest, jest svrhovito, teži dobru koje je ujedno i sreća (blaženstvo), a *orexis* je nešto poput korijena koji fiziku ontološki utemeljuje. No, Aristotel ističe: »Ako je blaženstvo djelatnost u skladu s krepošću, razložno je da bude ona u skladu s najvišom krepošću, a to će biti ona najboljeg dijela nas samih [...] A već je rečeno da je to misaono promatranje.«<sup>18</sup> Uočavamo, dakle, da *orexis* kod Aristotela, s jedne strane, svemu što jest pridaje karakteristiku dinamičnosti koju prepoznajemo u težnji prema svrsi, ali, s druge strane, dobro (svrha) kojoj sve teži, iako je čovjek može ostvariti na sasvim drukčiji način od svega drugog što jest, kod Aristotela se zaustavlja na činu misaonog motrenja kao stanju blaženstva. Misao o naravi i poimanje konačne svrhe Akvinac razumije drukčije, u svjetlu nadnaravi.

### 3. *Appetitus (ili inclinatio)* – dinamika naravi i nadnaravi

U srednjem vijeku Aristotelovo shvaćanje naravi ponovno oživljava u filozofiji i u teologiji. Štoviše, «jasnije nego kod samog Aristotela pojavljuje se kod Alberta Velikog i kod sv. Tome Akvinskog»<sup>19</sup>. Akvinac je preuzeo i razvio Aristotelovu misao o svrhovitoj naravi, a jer se narav odnosi na »materiju i formu, od kojih je potonja svrha prethodne, i budući da je i sve drugo svrhovito, forma mora biti uzrok u smislu onoga zbog čega»<sup>20</sup>. U tom smislu, ovdje valja napomenuti da je Aristotel razlikovao četiri vrste uzroka. Dva tzv. unutarnja (*causa materialis*; tvarni uzrok, ono iz čega što nastaje; tvar i *causa formalis*; oblikovni uzrok, oblik ili uzor; razlog, bit, štovstvo koje se nalazi u definiciji, tj. pojmovnoj odredbi) i dva vanjska (*causa efficiens*; tvorni uzrok, ono što pokreće; tvorac kipa i *causa finalis*; svršni uzrok, ono poradi čega; šetnja zbog zdravlja). Za Aristotela sve konkretno nastaje kad *causa efficiens* spoji unutarnje uzroke u jedno, a *causa finalis* im odredi svrhu. U prirodi se to odvija samo od sebe, u tvorbi to obavlja tvoritelj. Dakle, sva su četiri uzroka jednako važna, ali primat ipak ima svrha koja je posljednji, ali i prvi uzrok.<sup>21</sup> Tu Aristotelovu misao o prvom uzroku kao ujedno svršnom uzroku Akvinac je razradio i postala je temelj to-

<sup>17</sup> ARISTOTEL, *Fizika*, II, 199a, 6-8.

<sup>18</sup> ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1992., X, VII, 1177a, 7-10, 20-21, 1177a

<sup>19</sup> Hrvoje LASIĆ, »Naravna« i »nadnaravna« dimenzija ljudskog bića u filozofiji religije, u: *Obnovljeni život*, 43 (1988.) 5, 372.

<sup>20</sup> Doris BARNETT, *The Appetitus Naturalis in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, Master's Theses*. Paper 41, 1935., 8-9.

<sup>21</sup> Usp. Marina NOVINA, *Pitanje kozmosa*, 106.

mizma. Tako temeljna Akvinčeva postavka glasi: »Budući da svrha odgovara počelu, ne može se dogoditi da se spoznavši počelo ne zna što je svrha stvari.«<sup>22</sup>

Aristotel u XII. knjizi *Metafizike* kao odgovor na pitanje o uzroku svega što jest, prvi uzrok kao svršni uzrok, pronalazi u nepokrenutom pokretaču,<sup>23</sup> mišljenju mišljenja,<sup>24</sup> kojem u činu mišljenja čovjek biva sličan.<sup>25</sup> Za razliku od Aristotela, Akvinac prvi uzrok (iskon) svega što jest, te konačnu svrhu svega što jest<sup>26</sup> nalazi u Bogu.<sup>27</sup> Na taj način kod Akvinca do izražaja dolazi shvaćanje naravi kao statične hijerarhije bića koju upravo težnja (kod Akvinca lat. *appetitus* ili *inclinatio*)<sup>28</sup> transformira u dinamično kretanje prema Bogu. Naime, težnja je za Akvinca, kao i za Aristotela, izvor promjene ili kako kaže »neki pokret prema stvari«<sup>29</sup>. Točnije, teleološki proces unutar svakog bića kod Akvinca uključuje težnju, dinamizam dohvaćanja svrhe i smiraj u svrsi. Stoga, težnju ne bi trebalo shvaćati kao promjenu samu, kao dinamizam dohvaćanja svrhe jer nije riječ o kvaliteti, već o poretku (*ordo*).<sup>30</sup> No, za razliku od Aristotelova *orexis*-a kod Akvinca je *appetitus* (lat. *ad*, 'prema' i *petere* 'ciljati, željeti') kao sezanje za nečim<sup>31</sup> i usmjerenje, i težnja, ali i otvorenost (*dispositio* u smislu ontološke uređenosti) bića prema onome prema čemu je usmjereno.

Dakle, za Akvinca: »Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum«<sup>32</sup>, odnosno bivajući dio reda, dio hijerarhije formi, odnosno dio hijerarhije bića koja u sebi po naravi imaju

<sup>22</sup> *STh* pars I, q. 103, a. 2, 481.

<sup>23</sup> Usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 2001., XII, 7, 1072a, 19-22; 1072b, 1-11; 1072b, 13.

<sup>24</sup> Usp. *Isto*, 1074b, 33-34.

<sup>25</sup> »Ništa dakle ni božansko ni blaženo nemaju ljudi osim onoga što je jedino vrijedno mara: osim uma i razboritosti – ukoliko ih u nama ima. Od onoga što je naše, jedino se to čini besmrtnim, jedino to božanskim«, ARISTOTEL, *Nagovor na filozofiju*, Zagreb, 1996., B108.

<sup>26</sup> Usp. Lawrence FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Florida, 2010., 11-12.

<sup>27</sup> *STh* pars I-II, q. 1, a. 4.; *STh* pars I-II, q. 2. a. 8, u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, Anto GAVRIĆ (prir.), Zagreb, 2005., 438, 454.

<sup>28</sup> Sam Akvinac ističe da »*appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid*«. *STh* pars I, q. 8., a. 1, 598.

<sup>29</sup> *STh* pars I, q. 5, a. 4, ad 1: »*appetitus est quasi quidam motus ad rem*«, u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 314.

<sup>30</sup> Usp. Ricardo FERRARA, *Inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio*, u: *Doctor Communis*, The Truth about God, and Its Relevance for a Good Life in Society: The Proceedings of the XI Plenary Session, 17-19 June 2011, Vatican, 2012., 54-55.

<sup>31</sup> Usp. Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of »Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*, Cambridge – New York, 2009., 16.

<sup>32</sup> »Težiti nije ništa drugo nego težiti za nečim, odnosno težiti za nečim (bivajući) usmjeren na to«, Toma AKVINSKI, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 22 a. 1 co., Torino – Rim, 1949., 390.

težnju prema svojoj savršenosti.<sup>33</sup> Akvinac naglašava da: »Što god se kaže o Bogu i stvorenjima kaže se na način da postoji poredak (*ordo*) stvorenja prema Bogu, kao počelu i uzroku, u kojem na izvrstan način preegzistitiraju sva savršenstva stvari«<sup>34</sup>, ali isto tako da treba razlikovati »dvostruki poredak u stvarima. Prvi, kojim se neko stvorenje usmjerava na drugo stvorenje: kao što se dijeleći usmjeruju (*ordinantur*) na cjelinu, akcidenti na supstancije i bilo koja stvar k svojoj svrsi. Drugi, kojim se sve stvoreno usmjerava (*ordinantur*) k Bogu.«<sup>35</sup> U toj uređenosti prema Akvincu sve ima istu konačnu svrhu temeljem činjenice da *omne agens agit sibi simile*. Naime, »konj, na primjer, ne teži tome da postane poput sunca, ali teži postati poput konja koji ga je uzrokovao. Ali učinak na neki način ipak teži biti asimiliran od uzvišenijeg uzroka, odnosno participirajući na redu koji ovisi od višeg uzroka.«<sup>36</sup> Na taj način postaje razvidno zašto je i na koji način Bog za Akvinca konačna svrha svega što jest.<sup>37</sup> Drugim riječima, sve što postoji, osim Boga koji je čisti akt (*actus purus*), puna zbiljnost i jedini cjelovit, teži za dovršenjem vlastite forme, u vlastitom redu postojanja, ali u Bogu. Težnja se pak otkriva kao univerzalno obilježje svega što jest da traži vlastito dovršenje,<sup>38</sup> ali i kao otvorenost tom dovršenju.<sup>39</sup> Kako Akvinac navodi, »svaka težnja neke stvari, ili naravna ili voljna, nije ništa drugo doli neki utisak od prvog pokretnika«<sup>40</sup>.

Slijedom iznesenog, jasno je da Akvinac razlikuje tri vrste težnji: naravnu (*appetitus naturalis*), osjetilnu (*appetitus sensitivus*) i racionalnu (*appetitus rationalis sive intellectivus*).<sup>41</sup> Racionalnu težnju ili volju pokreće intelektualno znanje, osjetilnu težnju pokreću osjetila, a naravnu težnju pokreće određena forma bez ikakva znanja subjekta težnje.<sup>42</sup> Tako je u Akvinčevu poimanju uređenosti, odnosno hijerarhije bića; hijerarhije formi, samo naravna težnja univerzalna, odnosno karakteristika svega što jest. Drugim riječima, »imanje

<sup>33</sup> Usp. ScG, III, 16, 4.

<sup>34</sup> *STh* pars I, q. 13, a. 6, 65.

<sup>35</sup> *STh* pars I, q. 21, a. 1, ad. 3., 117.

<sup>36</sup> Oliva BLANCHETTE, The Four Causes as Texture of the Universe, u: *Laval théologique et philosophique*, 25 (1969.) 1, 82.

<sup>37</sup> Usp. *STh* pars I, q. 103, a. 2, 481; ScG, III, 17.

<sup>38</sup> Usp. Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of »Summa Theologiae,« 1a2ae 22–48*, 16.

<sup>39</sup> Akvinac među ostalim navodi da i sama pratvar »ima nekog udjela u dobru, to jest u usmjerenosti (*ordinem*) prema dobru i u prikladnosti (*aptitudinem*) za dobro«, *STh* pars I, q. 5., a. 3, ad. 3. u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 313.

<sup>40</sup> *STh* pars I, q. 103, a. 8, 485.

<sup>41</sup> *STh* pars I-II, q. 26, a. 1, 669.

<sup>42</sup> Usp. Lawrence FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, 11–12.

tijela, osjetila, razuma ili volje određuje vrstu težnje koju stvorenje može imati, ali ne utječe na to ima li ono težnju kao takvu.«<sup>43</sup> Naravna težnja slijedi temeljni naravni zakon, odnosno traži ono što je prikladno, a izbjegava ono što je štetno.<sup>44</sup> Osjetilna se težnja dodatno opire onome što je neprikladno i onome što prijeti biti štetno. Naravnu težnju nalazimo u stvari, naravnu i osjetilnu težnju u životinji, a naravnu i osjetilnu te racionalnu težnju nalazimo samo kod čovjeka. Jedino čovjek racionalno spoznaje univerzalno dobro te ga predstavlja volji koja je sama po sebi težnja prema univerzalnom dobru, dobru kao takvom.<sup>45</sup> Dakle, samo je čovjek biće koje moralno djeluje, a moralnost je slobodno djelovanje razumom upravljeno prema dobru kao takvom. No, težnja kao sastavni dio svega što jest kod Akvinca nije samo usmjerenje prema svrsi, nije samo začetak ili izvor dinamike naravi nego i otvorenost dovršenju koje nije moguće samo na naravnoj razini. Narav prema Akvincu ne može sama »oživotvori svoje dovršenje. I to ponajprije zbog toga što joj 'konačni cilj' dovršenja nije nikada nazočan kao jasno određiva veličina, nego upravo kao nešto od čega se uvijek može poći dalje [...] Ta težnja ima svoje lice i naličje, pozitivnu i negativnu stranu. Pozitivna strana te težnje za Nedostiživim je u tome što poziva čovjeka da se izruči Nadnaravi, da joj prepusti konačno dovršenje njegova bića, da vjeruje u Nevjerojatno i u ostvarivost Nemogućega. [...] Negativna strana težnje ljudske naravi za Nedostiživim je u tome što čovjek ipak često teži za njim isključivo svojim silama, pa tako poriče njegovu nedostiživost, transcendenciju.«<sup>46</sup>

Valja, dakle, priznati da je na taj način Aristotelovo shvaćanje težnje (grč. *orexis*) za svrhom, koja je dobro i ono savršeno, postalo temelj za katoličko shvaćanje odnosa naravi i nadnaravi. Štoviše, uočavamo da ni kod Akvinca narav ništa ne čini uzalud, a težnju prepoznajemo kao vez s konačnom svrhom, odnosno kao začetak dinamičnog gibanja prema smiraju u sebi savršenom samom Bitku (*Ipsum esse*).<sup>47</sup> Ipak, imajući u vidu hijerarhiju bića, uočavamo da se u težnji otkriva nova dimenzija, odnosno obilježje otvorenosti naravi prema nadnaravi. Naime, »posljednja svrha kao Cilj svih ciljeva – *Finis simplici-*

<sup>43</sup> Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of »Summa Theologiae,« 1a2ae 22–48*, 16. Vidi i: Terence KENNEDY, »The Truth about God« and the Natural Human Inclinations, u: *Doctor Communis*, Vatican, 2012., 22.

<sup>44</sup> Usp. *STh* pars I-II, q. 94, a. 2, 955. Naime, poznavanje prvih principa spekulativnog i praktičkog uma dio je arhitekture čovjekove spoznaje. Detaljnije vidi u: Jason T. EBERL, *The Routledge Guidebook to Aquinas' Summa Theologiae*, London – New York, 2016., 106–107.

<sup>45</sup> Usp. Doris BARNETT, *The Appetitus Naturalis in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 13–15. Vidi i *STh* pars I-II, q. 22, 656–659.

<sup>46</sup> Tomo VEREŠ, *Napomene uz pojmove naravi i prirode u povijesti filozofije*, 425.

<sup>47</sup> Usp. *ScG*, III, 48, 10.



ter – nije i ne može biti prisutna, apstraktno izmišljena ili zamišljena vrednota koju bi čovjek ili neki drugi stvor svojim nastojanjem proizveo, tj. prenio iz carstva snova u krilo stvarnosti<sup>48</sup>. Konačna svrha je zbiljnost sama jer kako ističe Akvinac: »Svaka je stvar savršena onoliko koliko je zbiljska, jer je mogućnost bez zbilje nesavršena.«<sup>49</sup>. Tako postaje razvidno da je svako biće kojem je bitak skučen esencijom prije postajuće (*fiens*) nego bivstvujuće (*ens*), odnosno da ono vlastitim samoostvarenjem dovršava Stvoriteljevo djelo u sebi. No, to akcidentalno nastojanje uvijek ostaje realno različito od samoga Bitka (*Ipsum esse*) i označava pokušaj bića da nadiđe vlastitu esenciju i dosegne žuđeno, konačnu svrhu, u sebi savršeno cjelovit, sami Bitak (*Ipsum esse*), odnosno *Bonum Praeexistens* – što tajnovitim magnetizmom sve privlači k sebi.<sup>50</sup> I upravo je to iznimno važan detalj kojim je Akvinac istaknuo novo obilježje naravi. Narav više nije samo izvor promjene nego i sposobna primiti poticaj vanjskog uzroka. Akvinac ističe: »Nešto se naziva naravnim na dva načina. Prvo, zato što je od naravi kao od svog aktivnog počela: kao što je grijati prirodno vatri. Drugo, prema tomu što je pasivno počelo, jer naime u naravi postoji težnja [raspoloživost] primiti djelovanje od izvanjskog počela: kao što se gibanje neba naziva prirodnim zbog prirodne/naravne sposobnosti nebeskog tijela za takvo gibanje, premda pokretač ostaje voljan.«<sup>51</sup>

Takvo pak poimanje naravi vodi izravno do odgovora na pitanje što je i odakle težnja i kako valja razumjeti obilježje otvorenosti (*dispositio*) naravi nadnaravi.

#### 4. Ontološki korijen srodnosti

Težnja je svojevrstan zametak (*inchoatio*) i ontološki korijen. To je korijen koji sve što jest veže s iskonom. Težnja nije nešto pasivno, težnja je neki pokret dinamizma bića kojim ono smjera prema svojoj konačnoj svrsi. Dvije su karakteristike težnje koje valja uočiti. Prva karakteristika težnje odnosi se na činjenicu da sve što jest teži svojoj konačnoj svrsi zato što između onoga što teži i onoga čemu se teži postoji određena podudarnost, sličnost, ili još bolje rečeno srod-

<sup>48</sup> Josip ĆURIĆ, »Connaturalitas« strukturalna srodnost svijesti i stvarnosti prema nauci Tome Akvinskog, u: Jordan KUNIČIĆ, *Zbornik u povodu 700. obljetnice smrti sv. Tome Akvinskoga*, Zagreb, 1974., 46.

<sup>49</sup> *STh* pars I-II, q. 3, a. 2: »Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est«, 569.

<sup>50</sup> Usp. Josip ĆURIĆ, »Connaturalitas« strukturalna srodnost svijesti i stvarnosti prema nauci Tome Akvinskog, 45–47.

<sup>51</sup> *STh* pars I-II, q. 6, a. 5, ad. 2.

nost. Akvinac naglašava, kako smo već istaknuli, da: »Kad god neko biće za nečim teži, čini to zbog sličnosti ...«<sup>52</sup> No, nije riječ samo o pojmovnoj predodžbi svrhe nego o zbiljskoj, ontološkoj sličnosti, *similitudo secundum esse naturae*. U tom smislu Akvinac ističe kako ništa ne može biti usmjereno prema nekom cilju ako u njemu prethodno nema neke srazmjernosti u odnosu na cilj, iz koje u njemu proizlazi želja za ciljem. To je slučaj kad u »njemu bude začetak cilja, jer ništa ne teži za dobrom osim ukoliko ima neku sličnost toga dobra. Stoga u samoj ljudskoj naravi ima neki začetak samoga dobra koje je srazmjerno naravi: naime, u noj samoj po naravi već postoje načela dokazivanja po sebi poznata, koja su začeci kontemplacije mudrosti, i počela naravnog prava koja su začeci moralnih vrlina.«<sup>53</sup>

Na taj način postaje razvidno da realna srodnost svrhe, tzv. konaturalnost, prethodi intencionalnom predočavanju svrhe te ujedno predstavlja formalan izvor naravne težnje svrsi u obliku potpunog samoostvarenja. Naime, »unutar svega što sadrži razliku između onoga što jest (vlastite *essentia*) i temeljnog akta kojim jest (vlastitog *esse*), postoji razlika između potencije i akta. U fundamentalnom smislu, *appetitus* označava dispoziciju potencije stvorenja prema ozbiljenju.«<sup>54</sup> Akvinac, dakle, poručuje da u samom činu težnje upoznajemo kakvo je biće u sebi te otkrivamo i pokušaj samoostvarenja i anticipaciju svrhe. No, upravo stoga možemo reći da je i u svrsi i u biću koje toj svrsi teži realiziran isti tip bivovanja u proporcionalnom razmjeru, u svrsi savršeno, u biću koje teži toj svrsi nesavršeno.<sup>55</sup> Stoga se i može reći da čovjek po svojoj naravi žudi za znanjem, mudrošću, srećom ili ljubavlju, ali isto tako da ta njegova žudnja nije samo njegova. Štoviše, »pitanje je koliko je uopće njegova. Žudnja je ta čežnja jednog posebnog, ograničenog i odvojenog modusa svjetlosti istine same za cjelinom te svjetlosti. U čovjekovoj žudnji za spoznajom prebiva (ili je sav život te žudnje?) čežnja jednog odvojenog traka istinske svjetlosti za cjelinom samog svjetla istine ...«<sup>56</sup>

Druga karakteristika težnje je činjenica da sama težnja već jest djelomična, akcidentalna, realizacija konačne svrhe. To pak otkriva da su težnja za svrhom, dinamizam njezina ostvarenja i samo privlačenje konačne svrhe – jedan čin. To pak implicira da narav i nadnarav ne smijemo shvaćati kao neka dva

<sup>52</sup> Toma AKVINSKI, *Quaestiones disputatae De veritate*, 22, 1 ad. 3, 390.

<sup>53</sup> Toma AKVINSKI, *Quaestiones disputatae De veritate*, 14, 2 c., 283.

<sup>54</sup> Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of »Summa Theologiae,« 1a2ae 22–48*, 16.

<sup>55</sup> Usp. Josip ĆURIC, »Connaturalitas« strukturalna srodnost svijesti i stvarnosti prema nauci Tome Akvinskog, 46.

<sup>56</sup> Marijan CIPRA, *Metamorfoze metafizike*, 15.

odvojena entiteta, već kao dio jedinstvenog uređenja unutar kojeg svako biće u svom redu teži savršenosti jer je to način na koji se dovršava. No, težnja se na taj način očituje i kao svojevrstan »zahtjev što ga Stvoritelj svojim pozivom u samom činu stvaranja stavlja na svoje stvorenje, određivši mu jednu svrhu bivovanja«<sup>57</sup>. Naime, »ono što uzrokuje da biće ima težnju nije ništa drugo doli činjenica da je stvorenje«<sup>58</sup>. Stoga, kod čovjeka koji je biće obdareno slobodnom voljom, ta težnja (*desiderum naturale*) kao preduvjet prethodi slobodnom izboru. Akvinac taj odnos objašnjava na sljedeći način: »Naime, um po naravi (*naturaliter*) spoznaje načela, i iz te spoznaje dolazi čovjek do znanja o zaključcima, koje ne spoznaje po naravi, nego po iznalaženju ili poučavanju. Slično svrha se u volji odnosi kao počelo u umu, kako se kaže u II. knjizi *Fizike* (II 9, 200 a 22). Stoga volja po naravi (*naturaliter*) teži prema konačnom cilju: svaki čovjek po naravi želi blaženstvo. Iz te naravne volje (*naturali voluntate*) niču sva druga htijenja, jer sve što čovjek hoće, hoće radi cilja.«<sup>59</sup>

Dakle, prije spoznaje, prije slobodne odluke, prije vjere i ikojeg pojedinačnog dara Božjeg u svemu što jest, pa i u čovjeku, nalazi se neizbrisiv i nezatomljiv nadnaravni *ictus*, koji ga upravlja prema jednom konkretnom cilju – Boga gledati. Težnja je, dakle, otvorenost (*dispositio* u smislu ontološke uređenosti bića) u pogledu sveukupnog i svega mogućeg dobra i neotuđiv začetak (zametak) konačne punine<sup>60</sup> i sve što jest, »budući da sve proizlazi iz božanske volje, sve sebi svojstvenom težnjom naginje k dobru, ali na različite načine«<sup>61</sup>. Tako ujedno svrhovitost (*telos*), koja postoji u prirodi, samo kod ljudske osobe postaje slobodna i svjesna motivacija.<sup>62</sup> To je trebalo istaknuti jer valja uočiti kako otvorenost (*dispositio*) naravi nadnaravni jest usmjerenost, ali nije determiniranost. Čovjek u darovanoj slobodi može postupati i protu-naravno, bilo

<sup>57</sup> Josip ĆURIC, *Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskog*, u: *Bogoslovska smotra*, 44 (1974.) 4, 468.

<sup>58</sup> Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of »Summa Theologiae,« 1a2ae 22–48*, 16.

<sup>59</sup> »Intellectus enim cognoscit principia naturaliter, et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in II Physic. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem«, *STh* pars I, q. 60, a. 2., 284.

<sup>60</sup> Usp. Josip ĆURIC, *Dijalektika naravi i nadnaravi prema nauci Tome Akvinskog*, 465, 467.

<sup>61</sup> *STh*, pars I, q. 59, a. 1, 280.

<sup>62</sup> Usp. Janko ŽAGAR, *Djelovanje po načelima: Tomistička perspektiva u donošenju moralnih odluka*, Zagreb, 2020., 43.

svjesno bilo nesvjesno, tj. pogreškom kada razum volji krivo predoči svrhu.<sup>63</sup> Ipak, čovjek nikada neće biti samo naravan jer u njega je stvaranjem »položen« neizbrisiv i nezatomljiv nadnaravni korijen koji ga čini nemirnim dok se ne smiri u svojoj konačnoj svrsi. Štoviše, uzevši u obzir hijerarhiju bića i ontološku uređenost, za sve što jest, za sve stvorenje vrijedi isti princip. Za Akvinca nema sumnje, kako piše: »Konačna i savršena sreća ne može biti doli u gledanju Božje biti.«<sup>64</sup> Ta konačna svrha je i punina sreće i cjelovitost bića, dovršenje svega stvorenje u Bogu.<sup>65</sup>

## Zaključak

S prodorom Aristotelove filozofije na prva sveučilišta kršćanskog Zapada Akvinčeva misao o naravi otvorenoj nadnaravi postala je katoličko poimanje naravi. No, u toj sintagmi, važnost i značenje obilježja otvorenosti (*dispositio* u smislu ontološke uređenosti bića), koja je Akvinčevo obilježje težnje i srž novog, katoličkog, poimanja naravi, lako se previdi. Novost koju je donio Akvinac otkriva razumijevanje grčkog poimanja naravi kao ontološke sveobuhvatnosti i Aristotelova poimanja naravi i težnje. Naime, Aristotel je isticao da narav ništa ne čini uzalud, odnosno da sve što jest jest svrhovito. Težnja (*orexis*), pojam inače uvelike prisutan u filozofskom diskursu, ali rijetko tematizirana u hrvatskoj filozofskoj literaturi, za Aristotela je obilježje sve naravi i izvor promjene ili ono što pokreće prema dobru, prema vlastitom savršenstvu. Taj pojam kod Tome Akvinskog nalazimo u latinskom prijevodu *appetitus* (ili *inclinatio*), no težnja više nije samo izvor gibanja nego je i sposobnost primanja vanjskog uzroka. Težnja jest ona koja pokreće dinamizam kojim biće ostvaruje svoj smiraj u svrsi, ali savršenost ili konačna svrha svekolikog stvorenja, baš stoga što je stvorenje, više nije naravna već nadnaravna. Naime, puna zbiljnost kao jedini kandidat za savršenstvo za Akvinca je Bog. Tako pak i narav za Akvinca ima dvostruko obilježje, izvor je promjene i raspoloživa je biti mijenjana. Drugima riječima, narav ima obilježje naravni i nadnaravi. Štoviše, narav i nadnarav su dio jedne cjeline,

<sup>63</sup> Akvinac u tom smislu ističe: »Budući da narav djeluje radi određene svrhe zato što je usmjerava neki viši djelatnik, sva se prirodna zbivanja nužno moraju svesti na Boga kao na svoj iskonski uzrok. Na sličan način treba svesti i zbivanja koja proizlaze iz [slobodnog] odlučivanja na neki viši uzrok nego što su ljudski razum i ljudska volja, jer oni su promjenljivi i mogu zatajiti (*mutabilia sunt et defectibilia*). A sve što je promjenljivo i što može zatajiti potrebno je svesti na neko iskonsko nepokretljivo i po sebi nužno počelo ...«, *STh* pars I, q. 2, a. 3, ad. 2. u: Toma AKVINSKI. *Izabrano djelo*, 292.

<sup>64</sup> *STh* pars I-II, q. 3, a. 8, 574.

<sup>65</sup> Detaljnije o Akvinčevu, odnosno katoličkom poimanju blaženstva vidi u: Janko ŽAGAR, *Djelovanje po načelima: Tomistička perspektiva u donošenju moralnih odluka*, 68–76.

poretka (*ordo*), u Bogu. Težnja, kao zametak što ga je Stvoritelj utisnuo u sve stvaranje, narav transformira u dinamično kretanje prema Bogu. No, težnja, žudnja ili čežnja za dovršenjem, nije od naravi već od nadnaravi. Štoviše, nadnarav stvorenu narav čini trajno otvorenom i trajno usmjerenom prema punini sreće (savršenstvu), odnosno nadnaravi. Uzevši u obzir Akvinčevu napomenu da biće za svrhom teži poradi sličnosti (srodnosti) i da nam težnja ujedno otkriva kakvo samo biće jest, otvorenost u sintagmi *narav otvorena nadnaravi* valja razumjeti kao ontološki korijen srodnosti koji narav usmjerava prema nadnaravi i koji otkriva stvorenost bića već prema redu postojanja.

### *Summary*

#### **NATURE OPEN TO SUPERNATURAL**

Marina NOVINA

Faculty of Philosophy and Religious Studies, University of Zagreb  
Jordanovac 110, HR – 10 000 Zagreb  
marina.novina@ffrz.unizg.hr

*In the context of the turn in evaluation of nature and supernature in the 13th century, the thought of Thomas Aquinas on nature as open to supernature has been accepted as the Catholic understanding of nature. The aim of this article is to point out the specificity of Aquinas's understanding of nature, i.e., to determine the meaning and importance of the characteristic of openness in the syntagma nature open to supernature. For that purpose, it is important to understand characteristics of the Greek understanding of physis, as well as Aristoteles's understanding of nature and striving (Greek orexis). These insights are helpful for discerning the manner in which Aquinas's understanding of striving (Latin appetitus or inclinatio) and, consequently, nature itself, differed from Aristoteles's understanding. By comparing Aristoteles' and Aquinas's understanding of nature and striving, the author concludes that Aquinas understood appetitus as the beginning and a constituent part of the dynamic relation between nature and supernature that make one unique whole. In that whole, nature is not only the source of change, but is also open to receiving the influence of an external cause, while striving is not only manifested as a movement and directedness, but also as openness (Latin dispositio) that reveals the nature of being and represents the ontological root of cognition of nature in supernature.*

**Keywords:** *nature, physis, supernature, God, openness, dispositio, striving, appetitus, Aristoteles, Thomas Aquinas*