

P r i n o s i

SREDNJOVJEKOVNA RASPRAVA O METAFIZICI UMA

Hrvoje Relja – Jure Ivić

UDK.: (13+130) Aristotel:sv. Toma Akvinski
13:27-183.5
159.928.22:140.8
122/129 : 27-183.5*652*
1:27|14:27-187,3
130.3+27-584]sv. Bonaventura (1221.) : sv. Toma Akvinski (1274)
329.3:271/279
329.3:28
27-183.5
111:13
Averroesä11:27-183.5
27-18:183.5]004.056.2
141.131:11
27-183.5-023.8
27-183.5-2-144.81
11: sv. Tome Akvinskog
11:303.833.5]Aristotel(02)2-183.3.5
27-36: 129|111.7

Sveučilište u Splitu
Filozofski fakultet
hrelja@ffst.hr
jureivic1@gmail.com

<https://doi.org/10.34075/cs.59.2.5>
Izvorni znanstveni rad
Rad zaprimljen 2/2024.

Sažetak

U radu je iznesen povijesni prikaz metafizika uma od Aristotela do svetog Tome Akvinskog. Sve te metafizike uma predstavljaju, kako je nedvojbeno pokazano, razradu općih metafizičkih počela dotičnih autora primijenjenu na ljudsku dušu, a čija je bitna vlastitost sposobnost umnog spoznavanja koja ne može biti plod samo tjelesnih organa, kao što je Aristotel ustvrdio.

Budući da u svih autora opća metafizička počela u bitnome izražavaju njihove svjetonazore, posljedično je i poimanje uma i duše ovisno o dotičnim svjetonazorima. Tako, filozofi antike čiji svjetonazor nije uključivao pojam stvaranja nisu uspjeli objasniti nastajanje i osobnu besmrtnost duše. Nadalje, filozofi islama čiji svjetonazor

pripisuje svako djelovanje u kategorijalnom redu Bogu, nisu uspjeli objasniti kako je ljudsko umno shvaćanje vlastiti umni čin svakog pojedinog čovjeka, a što je nužno kako slijedi iz Aristotelovih argumenata. Konačno, kršćanski filozofi čiji je svjetonazor baštinio pojam stvaranja i priznavao relativnu autonomiju stvorenja, uspjeli su filozofski objasniti kako porijeklo i besmrtnost svake pojedinačne duše, tako i njeno individualno umno djelovanje.

Dvije kršćanske metafizike trinaestog stoljeća, jedna metafizika biti svetoga Bonaventure i druga metafizika bitka svetog Tome Akvinskog, posljedično su formirale i dvije kršćanske metafizike duše i uma: onu Serafskog naučitelja koja zbog univerzalnog hilemorfizma nije uspjela opisati nematerijalnost uma, koju je nužno potvrditi slijedom Aristotelovih argumenata, te onu Andeoskog naučitelja, jedinu do početka četrnaestog stoljeća, koja je u skladu s Aristotelovim argumentima za nematerijalnost uma uspjela argumentirano opisati individualno porijeklo i nepropadljivost duše.

Gljučne riječi: *metafizika uma, metafizika duše, Aristotelova knjiga O duši, sv. Toma Akvinski, sv. Bonaventura*

UVOD

Ljudsko življenje prožeto je pitanjima o smislu: smislu postojanja svijeta, o smislu čovjeka u tom svijetu, te konačno o smislu vlastitog življenja. Ta najdublja egzistencijalna pitanja pobuđuju druga pitanja, od kojih je, uz pitanje Boga, pitanje o ljudskoj duši najdominantnije. Upravo je zato kroz cijelu povijest filozofije pitanje o ljudskoj duši trajno zaokupljalo filozofe. Svjetonazorski okviri unutar kojih su kroz povijest nicali filozofije u bitnome su utjecali na filozofska promišljanja o čovjeku i o njegovoj duši. Tako pretkršćanski svjetonazori antičkog svijeta bitno okarakterizirani cikličkim vremenom i ontološkom vječnošću svijeta nisu bili u mogućnosti zastupati osobnu besmrtnost, a njihovi su pokušaji da objasne individualnu besmrtnost vodili k poimanju duše koja je po sebi bila nestvorena i nepropadljiva, dakle ontološki vječna. Novost kršćanskog svjetonazora, po kojem se u povijest filozofije uvodi pojam stvaranja, linearnog vremena i pojam osobe,¹ omogućila je islamskim i kršćanskim misliocima da filozofski objasne porijeklo nepropadljive

¹ Već *Stari zavjet*, a time i judaizam, baštini pojam linearnog vremena i pojam stvaranja, te na neki način i pojam osobe, no to poimanje nije imalo direktan utjecaj na povijest filozofije prije nego što ih je kršćanstvo ekspliciralo (usp. Sanley L. Jaki, *The Savior of Science*, Regnery Gateway, Washington D.C., 1988., str. 46-80).

duše i osobnu besmrtnost svakog pojedinog čovjeka. Svi pokušaji islamskih i kršćanskih srednjovjekovnih filozofa da objasne narav duše temeljili su se na objašnjenju naravi uma, one stvarnosti koja čini ljudsku dušu specifično ljudskom. Ishodiše svih tih promišljanja o naravi uma, a time i duše, nalazilo se u Aristotelovom promišljanju iznesenom u knjizi *O duši*. U ovom radu ćemo pokušati ukazati, iznoseći povijesni slijed tih promišljanja, na nutarnju vezu, tj. uzročno-posljedičnu vezu koja povezuje opću metafiziku s metafizikom uma u svim tim promišljanjima.

1. ARISTOTELOVA KNJIGA *O DUŠI* ISHODIŠE NOVOSTI I PROBLEMA

Aristotel svoje mišljenje o naravi uma, a time i o racionalnom aspektu duše izlaže u 4. i 5. poglavlju III. knjige *O duši*. Dok 4 poglavlje na jasan i nedvosmislen način pokazuje dvoje: Prvo, da je „nužno da um, budući da sve misli, bude nepomiješan“² s tvari, tj. da je duhovan/nematerijalan, te je stoga „um od tijela odvojiv“.³ Te, drugo, koristeći svoje metafizičke kategorije o mogućnosti i zbiljnosti, objašnjava da je umno spoznavanje, budući da je um izvorno po sebi u potenciji, tj. *tabula rasa*, „ploča za pisanje u kojoj se zbiljski ništa ne nalazi napisano“,⁴ dvostruko ozbiljenje/aktualizacija umnog/univerzalnog u osjetilnom/pojedinačnom, prvo apstrahirajući formu iz konkretnog materijalnog bića, tj. apstrahirajući/aktualizirajući inteligibilno/umno u osjetilnom, te zatim aktualno poimanje/shvaćanje te forme. Tu dvostruku aktualizaciju umnog djelovanja Aristotel objašnjava uvodeći pojam aktualnog (νοῦς ποιητικός) i pasivnog uma (παθητικός νοῦς), koje će kao opće prihvaćeni *terminus technicus* biti nazvani djelatni i trpni um.

No Aristotelovo objašnjenje njihove naravi doneseno u 5. poglavlju iz samog teksta nije nedvosmisleno jasno, te je kroz povijest filozofije bilo mnogostruko i često na oprečne načine interpretirano. „Max Wilhelm Theiler tvrdi da ‘ne postoji odlomak antičke filozofije koji je izazvao toliko mnoštvo tumačenja kao ovo poglavlje od pola stranice. Njegova opskurnost i krajnja kratkoća su ozloglašeni. ‘Na sličan način, Henry Blumenthal primjećuje da je taj odlomak ‘izazvao više kontroverzi nego bilo koje drugo Aristotelovo poglavlje’, a

² Aristotel, *O duši*, Γ4, 429a 19. Grčki tekst je preuzet iz Aristotel, *Aristotle's De Anima*, prijevod, uvod i bilješke Robert D. Hicks, Arno Press, New York, 1976. (1907.¹), svi hrvatski prijevodi su naši, ako nije navedeno drukčije.

³ Aristotel, *O duši*, Γ4, 429b 5.

⁴ Aristotel, *O duši*, Γ4, 430a.

Thomas Kjeller Johansen opisuje ga kao ‘one najnejasnije i najosporavanije u Aristotelovom korpusu.’⁵

Stoga, kako bismo se što više približili Aristotelovu mišljenju, a i uvidjeli razloge koji su kroz povijest filozofije doveli do pojedinih različitih interpretacija, naše daljnje iznošenje započeti ćemo jezičnom analizom samog teksta, prvo donoseći grčki tekst i njegov gotovo doslovni prijevod, tj. prijevod koji pokušava apstrahirati od kontekstualne interpretacije, te zatim dva prijevoda drugog pasusa koji izriču dvije osnovne kontekstualne interpretacije.

a) Grčki tekst *Περὶ Ψυχῆς* BIBAION TPITON, KEΦAΛAIION E

Ἐπει δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.]

χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

b) Ne-interpretacijski gotovo doslovni prijevod *O duši*, Knjiga III., poglavlje 5. [Aktivni um; njegova besmrtnost]:

[430a10] U sveukupnoj prirodi nešto je materija za svaki pojedinačni rod (a to je ono što je mogućnošću sve to). S druge strane nešto je drugo uzrok koji je produktivan time što sve proizvodi, primjerice kao što je umijeće proizvodno u odnosu na materiju. Zbog toga je nužno da i u duši postoje te razlike. Postoji jedan um koji je takav kakav jest time što postaje sve, [15] a jedan drugi je takav time što sve proizvodi, kao neko stanje (habitus), primjerice kao svjetlo. Jer na neki način i svjetlo od onoga što je mogućnošću boja čini boju ozbiljenu (aktualiziranu). A taj je um odvojiv, netrpan i nepomiješan jer je po svojoj biti zbiljnost (akt). Naime uvijek je vrjednije ono što vrši radnju nego ono što trpi radnju, a tako i počelo nego materija. [20] Ostvareno znanje je istovjetno s objektom. No moguće znanje

⁵ Caleb Murray Coho, *Nous in Aristotle's De Anima*, *Philosophy Compass* 9 (9):594-604 (2014), str. 602.

je vremenski prvotnije u pojedincu, ali općenito nije ni vremenski.

Međutim nije slučaj da ponekada misli, a ponekada ne misli. Samo odvojen je ono što uistinu jest i samo to je besmrtno i vječno. No u tome stanju nemamo sjećanje jer to je netrpno [*apathes*], međutim um koji je trpni (*pathētikos nous*) [25] je propadljiv. A bez toga ništa ne misli.

- c) prijevod teksta (Γ5, 430a 18 -25) koji pretpostavlja propadljivost trpnog uma, a time i supstancijalnost djelatnog uma:

A taj je [produktivni] um odvojen, netrpan i nepomiješan jer je po svojoj biti zbiljnost (akt). Naime uvijek je vrjednije ono što vrši radnju nego ono što trpi radnju, a tako je [vrjednije] i počelo [koje oformljuje] nego materija [koja je oformljena]. [20] Ostvareno znanje (znanje u aktu) je istovjetno sa [spoznatom] stvari. No iako je u pojedincu moguće, znanje je vremenski prvotnije, [gledajući] sveobuhvatno [stvarnost] nije ni vremenski [prvotnije]. Međutim [u slučaju produktivnog uma nije tako] da ponekada misli, a ponekada ne misli. Samo odvojen je ono što uistinu jest i samo to je besmrtno i vječno. No u tome stanju nemamo sjećanje jer to je netrpno [*apathes*, odnosno bestjelesno stanje], međutim trpni um [25] je propadljiv. A bez toga [tj. produktivnog uma trpni um] ništa ne misli.

- d) prijevod teksta (Γ5, 430a 18 -25) koji pretpostavlja nepropadljivost trpnog uma, a time i supstancijalno jedinstvo djelatnog i trpnog uma:⁶

A um je [u tom smislu] odvojiv, netrpan i nepomiješan, jer je po svojoj biti zbiljnost (akt). Naime uvijek je vrjednije ono što vrši radnju nego ono što trpi radnju, a tako i počelo [ozbiljenja/aktualizacije materije vrijednije] nego materija. [20] Ostvareno znanje je istovjetno s objektom. No iako je u pojedincu moguće znanje je vremenski prvotnije, [gledajući] sveobuhvatno [stvarnost] nije ni vremenski [prvotnije].

Međutim nije slučaj da [um] ponekada misli, a ponekada ne misli. Samo odvojen je ono što uistinu jest i samo to je besmrtno i vječno. No u tome stanju [kad je odvojen] nemamo sjećanje jer je [tada um] netrpan, dok je trpnost uma [25] propadljiva. A bez toga ništa ne misli.

⁶ Najnovija istraživanja ukazuju da iz Aristotelovih spisa nužno slijedi da je djelatni i trpni um (tj. dvije moći) dio jedne jedinstvene supstance. Usp. Christina Papachristou „The Aristotelian Νοῦς in De Anima Γ 5. Two Kinds of Νοῦς or One?“, *Philosophia*, 42, 2012, str. 195-210, preuzet iz <https://www.researchgate.net/publication/304040160> [19.01.2023.].

Prije nego što ukažemo na probleme koje otvara ovaj Aristotelov tekst neovisno o njegovim interpretacijama važno je naglasiti dvije stvari. Prvo, da su njegova novost i značaj takvi da su obilježili cijelu povijest filozofije, jer je jasnim argumentima pokazao:

- nesvodljivost umnog mišljenja na osjetilno, tj. kvalitativnu razliku između umnog i osjetilnog vida ljudskog spoznavanja, koje slijedi iz činjenice da
- specifična vlastitost osjetilne spoznaje je pojedinačno, dok je univerzalno specifična vlastitost umne spoznaje, zbog čega
- počelo osjetilne spoznaje, osjetilo (bilo nutarnje bilo vanjsko), je po svojoj naravi (*intrinsicus* – sam u sebi kao takav) ovisan o materiji pa time i propadljivo, dok je počelo umne spoznaje, um, po svojoj naravi (*intrinsicus* – sam u sebi kao takav) neovisan o materiji, tj. duhovan, pa time i nepropadljiv.

Drugo, da neovisno o interpretacijama Aristotelov nauka o duši, zbog ograničenog dosega njegove metafizike koja nije dohvatila pojam stvaranja ni iz čega (*ex nihilo*), te time ni transcendentalni karakter bitka shvaćenog kao akt bivstvovanja, nije odgovorila niti mogla argumentirano odgovoriti na sljedeća pitanja, koja štoviše ni sam Aristotel ne problematizira:⁷

- odakle um (bilo samo djelatni u jednoj interpretaciji, ili cjeloviti u drugoj)?, koje mu je porijeklo?, kako nastaje?,
- kako um postaje dio konkretne ljudske duše?, te
- kako um jednom odvojen od tijela biva individuiran?, budući da je materija princip individuacije konkretnog čovjeka, koji, ukoliko čovjek, je bitno (*essentialiter*) umno biće (*animal rationale*).

Povijest interpretacija Aristotelovog teksta a time i nauka o duši i umu, koju ćemo sada iznijeti, nije drugo nego prikaz filozofskih pokušaja da se sustavnom teorijom odgovori na neka od gore navedenih neodgovorenih pitanja ostajući koherentnim s gore navedenim doprinosom Aristotelova shvaćanja razumne duše.

⁷ Usp. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica, Volume II, Vita e pensiero*, Milano, 1997., str. 481.

2. POVIJEST PREDSKOLASTIČKIH INTERPRETACIJA ARISTOTELOVOG 5. POGLAVLJA III. KNJIGE *O DUŠI*

2.1. Antički interpretatori Aristotelove knjige *O duši*

Slijedeći istraživanja Franza Brentana, prvi relevantni povijesni izvor je knjiga *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis* bizantskog filozofa i političara Temistija (317. – 388.), jednog od najvećih egzegeta Aristotela svih vremena. On nam donosi da je neslaganje bilo još među neposrednim Aristotelovim učenicima; tako Eudem Rođanin (oko 370. - 300. g. pr. Kr.) shvaća da je djelatni um sam Bog,⁸ dok Teofrast (oko 372. - 288. g. pr. Kr.), kako možemo iščitati iz sačuvanih fragmenata njegove *Fizike*, zastupa da su i djelatni i trpni um bitna komponenta svakog individualnog čovjeka koji njima misli iako su duhovni, tj. nematerijalni.⁹ U razdoblju od Teofrasta do Aleksandra Afrodizijskog (kraj 2. stoljeća - početak 3. stoljeća) i njegovog djela *O duši* nemamo preostalih spisa peripatetičkih filozofa iz kojih bi se mogli iščitati njihovi komentari Aristotelovog poimanja uma, a nisu nam poznati ni iz spisa drugih filozofa koji bi se pozivali na to razdoblje. No možemo reći da šutnju tog razdoblja, zbog utjecaja koje je imao na arapske filozofe, a onda preko njih i na ostalu srednjovjekovnu filozofiju, nadoknađuje Aleksandrov spis *O duši*. U njemu zaključuje da je djelatni um sam Bog, jer je djelatni um nepobitno, kako slijedi iz Aristotelove knjige *O duši*, ne-trpan, nepomiještan s bilo kakvom materijom, dakle bez potencije, a u *Metafizici* „Aristotel je dokazao da je to samo prvi uzrok, koji je po svojoj naravi (vlastitost po sebi) um“.¹⁰ Dok trpni um, koji zbog svoje pasivnosti ne samo da naziva, slijedeći Aristotela, materijalnim (*νοῦς υλικός*), nego ga i shvaća takvim - materijalnim, te time individualnim za svakog pojedinog čovjeka koji onda smrću kao i čovjek kojemu pripada, prestaje postojati na bilo koji način.¹¹

2.2. Islamski interpretatori Aristotelove knjige *O duši*

Sljedeću povijesno značajnu skupinu filozofa koji su promišljali narav duše u svjetlu Aristotelove filozofije predstavljaju islamski filozofi. Posebnu pozornost usmjerit ćemo na tri najznačajnija: Al-

⁸ Usp. Franz Brentano, *La psicologia di Aristotele. Con particolare riguardo alla sua dottrina del «nous poietikos»*, Quodlibet, Macerata, 2008., str. 11.

⁹ Usp. Franz Brentano, *La psicologia di Aristotele*, str. 12.

¹⁰ Aleksandar Afrodizijski, *De Anima*, I, fol. 139 b.

¹¹ Usp. Aleksandar Afrodizijski, *De Anima*, I, fol. 126 i 127.

Farabija, Avicennu i Averroësa, jedine čije su interpretacije Aristotelove filozofije o duši imale odjeka u skolastičkoj filozofiji.

a) *Al-Farabi*

Al-Farabi (oko 870. - 951.), koji se s pravom smatra ocem arapske filozofije jer je uz mnoga svoja promišljanja i interpretacije peripatetičkog filozofa utjecao na sva bitna pitanja kojim su se bavili sljedeći arapski filozofi uključujući i ono o naravi uma i duše.¹² Okosnicu svih njegovih filozofskih promišljanja čini njegova metafizika emanacije, u kojoj se povezuju ili bolje reći isprepleću platonizam i aristotelizam. U tom svjetlu shvaća i djelatni um kao jednu jedinu zasebnu duhovnu supstanciju zadnju emanaciju Prvog uzroka koja oformljuje sav sublunarni svijet pa tako i ljudsko mišljenje. Za razliku od djelatnog uma trpni um shvaća kao individualni u svakom čovjeku i bitno povezanim s tijelom, tj. konkretnom materijom. Zbog te svoje konstitutivne veze s tijelom, kako slijedi iz Al-Farabijevih ezoterijskog učenja,¹³ propada sa smrću, pa slijedom toga i individualna ljudska duša.

b) *Avicenna*

Avicenna (980. – 1037.) slijedi Al-Farabijevo učenje o emanaciji prema kojoj je djelatni um hijerarhijski zadnji, deseti, situiran u mjesečevoj sferi i koji djeluje tako da oformljuje sav sublunarni svijet pod svim vidicima što uključuje i ozbiljenje našeg mišljenja koja se izvršava u trpnom umu.¹⁴ Avicenna trpni um shvaća kao duhovnu supstanciju individualnu za svakog pojedinog čovjeka, i po kojem je ljudska duša specificirana kao ljudska. Budući da je ljudska duša duhovna, dakle po sebi subzistentna forma neovisna o materiji, te kako je pojedinačna za svakog čovjeka, njezina individuacija se vrši po materiji svakog pojedinog čovjeka; stoga Avicenna negira mogućnost pred-egzisten-

¹² Usp. Rudolph Ulrich, „Abū Nasr al-Fārābī“, in *Philosophy in the Islamic World*, (Volume 1: 8th–10th Centuries), Rotraud Hansberger & Peter Adamson (eds.), Brill, Leiden, 2017., str. 526–654.

¹³ Herbert A. Davidson preciznom analizom starijih Al-Farabijevih djela *Al-Madīna al-Fādila* i *al-Siyāsa al-Madaniyya* pokazuje da je zastupao individualnu besmrtnost kao plod duboke povezanosti pasivnog uma s djelatnim, povezanosti u kojoj djelatni um biva forma trpnog uma, a time i duše. Vidi, Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York, 1992., str. 44-73.

¹⁴ Dimitri Gutas, „Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul“, u Dimitri Gutas, *Orientalisms of Avicenna's Philosophy: Essays on his Life, Method, Heritage*, Routledge, London - New York, 2014., str. 417-425.

cije duše.¹⁵ No, potvrđuje njihovo mnoštvo nakon odvajanja od tijela smrću čovjeka, jer svaka pojedina duša zadržava svoju individualnost zahvaljujući utjecaju koje je na nju učinilo tijelo (konkretna materija) kojem je bila forma. Važno je uočiti da je ova pozicija koja je u suglasju kako s islamskim i kršćanskim poimanjem tako i sa zdravorazumskim uvjerenjem o porijeklu i individualnoj nepropadljivosti duše bila moguća u metafizici koja objašnjava stvaranje, jer se samo tako može objasniti nastajanje subzistentne forme, tj. duhovnog bića. Tako Avicenna iako objašnjava stvaranje emanacijski, ipak uvodeći pojam bitka, makar samo kao akcidenta biti, uvodi bitnu novost u razvoju aristotelizma i omogućuje metafizičko rješenje za ono za što je Aristotelova metafizika bila po sebi bitno nemoćna. Za razumijevanje Avicennina objašnjenja našeg umnog spoznavanja, potrebno je navedenu narav djelatnog i trpnog uma promatrati u svjetlu njegove metafizike emanacije i islamskog okazionalizma, jer svako naše spoznavanje nije drugo, kako objašnjava Avicenna, nego primanje u trpni um inteligibilne forme koja emanira iz djelatnog uma, na način da je osjetilna predodžba samo prigoda (*occasio*) za izvršenje djelovanja djelatnog uma,¹⁶ čije je djelovanje prijenos djelovanja (emanacija) hijerarhijskih viših umova. To kontinuirano prijenosno djelovanje nadomješta i memoriju koja nije moguća u umnoj sferi, jer duhovna stvarnost nema trpnost materije koja je prema Avicenni potrebna za bilo koji oblik zadržavanja/skladištenja/memoriziranja forme.¹⁷

c) *Averroës*

U srednjovjekovnoj raspravi o metafizici duše od arapskih je filozofa najveći utjecaj imao Averroës (1126. – 1198.). Njegovo promišljanje o duši je kao i njegova metafizika imalo različite faze razvoja, pa stoga nije moguće iznijeti jednu jedinstvenu Averroësovu metafiziku o duši.¹⁸ Izlaganje cijelog tog razvoja izlazilo bi iz okvira ovog rada, pa ćemo se ograničiti na iznoše-

¹⁵ Usp. Fazlur Rahman (ed.), *Avicenna's Psychology. An English translation of Kitāb al-Najāt. Book II, chapter vi, with historico-philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition*, Cumberledge, London, 1952., chapter xii, str. 56-57.

¹⁶ Usp. Franz Brentano, *La psicologia di Aristotele*, str. 18-19.

¹⁷ Usp. Fazlur Rahman (ed.), *Avicenna's Psychology*, str. 69.

¹⁸ Usp. Richard C. Taylor, „Separate Material Intellect in Averroës' Mature Philosophy“, u Ruediger Amzen - Joem Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science*, Peeters, Leuven, 2004., str. 289-309. Također i njegov članak, *The Agent Intellect as*

nje njegove pozicije donesene u *Velikom komentaru Aristotelova spisa O duši (Šarḥ kitāb al-naḥs)*,¹⁹ koja predstavlja njegovu završnu poziciju i koju su skolastičari komentirali kao jedinu autentično Averroësovu. U vremenu pisanja djela oko 1186. godine Averroës je u potpunosti napustio islamski neposredni okazionalizam i metafiziku emanacije, što nipošto ne znači da je u ičem napustio islamsku vjeru, već da je, kako sam kaže, interpretira na način primjeren istinskom filozofu.²⁰

Slijedeći ono što smatra izvornim Aristotelovim stajalištem, a ne stajalištem njegovih komentatora, on djelatni um shvaća kao jedinstvenu, odvojenu i vječnu supstancu.²¹ Dok su takvo shvaćanje o djelatnom umu zastupali i Al-Farabi i Avicenna, njegovo shvaćanje da je trpni um,²² kao i djelatni um, jedna, odvojena, vječna supstanca,²³ izvorno je u svakom smislu. Takva pozicija je deducirana iz Aristotelove metafizike, na sljedeći način: umno spoznavanje je univerzalno - dakle duhovno, počelo duhovne aktivnosti je duhovno - dakle um je duhovan/nematerijalan; materija je princip individuacije, tj. umnažanja i upojedinjenja, stoga je svaki um bitno, tj. po vrsti, jedan i jedinstvena supstancija.

Navedeno poimanje uma ne može ne izazvati pitanje: kako čovjek umno shvaća, ako nema vlastitog uma? Averroës donosi sljedeći odgovor. Svaki čovjek ima individualna osjetila, od kojih je naj-

„form for us“ and Averroës's. Critique of al-Farabi Tópicos, *Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana Distrito Federal México, (29) 2005., str. 29-51.

¹⁹ U ovom radu koristili smo se *Velikim komentarom Aristotelova spisa O duši* slijedom engleskog prijevoda: Averroës, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, prevod Richard C. Taylor i Thérèse-Anne Druart, Yale University Press, New Haven, 2009.

²⁰ Okvire ovog rada nadilazilo bi izlaganje kako njegovog objašnjenja tako i interpretiranja da je njegova metafizika duše ortodokсна pozicija sa stajališta islama, a za objašnjenje kako je sva njegova filozofija u slaganju sa za njega shvaćenim autentičnim islamom, vidi također i: Daniel Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski : Al-Farabi, Avicenna, Al-Gazali, Averroës, Majmonid, Demetra*, Zagreb, 2009., str. 210-221.

²¹ Usp. Averroës, *Veliki komentar Aristotelova spisa O duši*, III, 17-18.

²² Mi zadržavamo ustaljene *terminus technicus* koji su različiti od termina koje upotrebljava Averroës; on pod izrazom materijalni um shvaća ono što mi nazivamo trpnim umom, a po izrazom pasivni (trpni) um shvaća nutarnje osjetilo gdje se formira maštovna slika (fantazma).

²³ Usp. Averroës, *Veliki komentar Aristotelova spisa O duši*, III, 5. Neki autori kao Étienne Gilson drže da Averroës zastupa da djelatni i trpni um nisu dvije odvojene supstancije, nego dvije moći jedne te iste odvojene supstancije. Takvo mišljenje temelji se na drugim spisima Averroësa, a ne na njegovom *Velikom komentaru* (usp. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1983., str. 443).

uzvišenije ono nutarnje osjetilo u kojem se stvara maštovna slika (fantasma) koja sadrži ineligibilnu formu, zatim djelatni um apstrahira iz fantazme inteligibilnu formu, tj. djelatni um aktualizira inteligibilno u osjetilnom, koju trpni um izriče kao vlastitu pojmom, budući da je tako ne samo jednaka nego, kako zastupa Averroës, i ista inteligibilna forma prisutna u dva subjekta, u fantazmi i u trpnom umu, oni se ujedinjuju čineći tako umno spoznavanje čovjeka.²⁴ Budući da tako naša umna spoznaja ovisi o našoj maštovnoj slici, objašnjeno je različito shvaćanje među ljudima. Kako bi ovim objašnjenjem aktivnost, a time i savršenost trpnog uma bila zavisna o ljudskoj osjetilnosti, što je za Averroësovu hijerarhiju bića neprihvatljivo, drži da trpni um sve što shvaća uvijek shvaća, jer je ljudski rod vječan i u svakom trenutku povijesti za svaki dio shvaćanja trpnog uma ima neki čovjek koji u tom trenutno sudjeluje, tj. to aktualno shvaća.²⁵ No, za razliku od ljudske vrste, čovjek pojedinac iako ima umno shvaćanje budući da nema duhovno počelo, tj. počelo toga shvaćanja, nema individualnu besmrtnost. Štoviše, za Averroësa bi istovremeno zastupanje vječnosti ljudske vrste, koja bi slijedila iz njegovog poimanja vječnosti svijeta, i osobne besmrtnosti bilo kontradiktorno jer bi pretpostavljalo beskonačan broj ljudskih duša, a kvantitativna beskonačnost u aktu nije moguća.²⁶ Konačno, njegovo je poimanje svakog djelovanja, pa tako i svakog umnog spoznavanja, kao posljedice nužnog kauzalnog slijeda, iako suprotnog neposrednom okazionalizmu, ipak takvo da svodi svako djelovanje i na kategorijalnoj razini na Alahovo djelovanje.

3. SKOLASTIČKO POIMANJE METAFIZIKE DUŠE

Povijesni tijek razvoja aristotelizma koji je donijela arapska filozofija, nastavio se u skolastičkoj filozofiji. Razvoj filozofije u skolastici s vremenom se u trinaestom stoljeću formirao u dvije struje: franjevačku i dominikansku. Reprezentativnu krunu tih dviju filozofskih struja tog razdoblja skolastike čine sveti Bonaventura²⁷

²⁴ Usp. Franz Brentano, *La psicologia di Aristotele*, str. 22-24.

²⁵ Usp. Franz Brentano, *La psicologia di Aristotele*, str. 24-26.

²⁶ Svi filozofi koje u ovom radu obrađujemo zastupaju, kao neupitnu i očitu, Aristotelovu poziciju (usp. *Fizika* 206 a, 14-17) da je kvantitativna beskonačnost moguća samo u potenciji, a nikako u aktu.

²⁷ Značajni, možda i najznačajniji, predstavnik franjevačke filozofske škole bl. Ivan Duns Skot, koji je djelovao na prijelazu iz trinaestog u četrnaesto stoljeće, u ovom radu neće se obrađivati, jer njegova filozofija predstavlja početak novog razdoblja skolastike (usp. Étienne Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano, 2017., str. 441-461).

(1221. - 1274.) i sveti Toma Akvinski (1225. - 1274.). Cijela njihova filozofija, pa tako i metafizika duše, sintetizira i produbljuje mišljenje njihovih prethodnika, tako da iznoseći mišljenje ove dvojice velikana skolastike neće biti mimoiđena ni jedna relevantna pozicija iz metafizike duše njihovih skolastičkih prethodnika.

3.1. Metafizike duše u svetog Bonaventure: rješenje Aristotelovih problema i negiranje njegove novosti

Sveti Bonaventura svako svoje metafizičko promišljanje izvodi iz svoje metafizike biti, prema kojoj je biće bit ostvarena činom postojanja (*existens*). Da pojasnimo: za Serafskog naučitelja osnovna ontološka sastavljenost stvorenog bića, koja objašnjava njegovu stvorenost, je sastavljenost na transcendentalnoj razini od dvaju realno različitih počela: od biti i bitka, gdje bit shvaća kao potpuno definirano/određeno/individualno još neostvareno biće, dok bitak shvaća kao čin postojanja realnog konkretnog bića, koji biću daje postojanje bez ikakvog drugog sadržaja, jer je sav sadržaj bića, svako „jest“ bića, tj. njegovo bivstvovanje, plod biti.²⁸ Iz navedenog sveti Bonaventura zaključuje dvoje: prvo da je nužno uvesti formalno razlikovanje (*distinctio formalis a parte rei*), a time i mnoštvenost supstancijalnih formi koju ono implicira, te drugo da je nužna ontološku sastavljenost svih stvorenja, dakle i tjelesnih i duhovnih, od materije i forme.

Prvi zaključak možemo formulirati na sljedeći način: Budući da je forma počelo ozbiljenja biti, te kako je u metafizikama biti sama bit po sebi bivstvujuća, potrebno je razlikovati unutar jedne jedinstvene biti svaki njezin formalni element koji se umom može izdvojiti, a koji se od nje „ne razlikuju stvarno (*distinctio realis*) jer su njezini aspekti te kako i unutar same te biti imaju, ukoliko su forme, svoje vlastito ozbiljenje, razlikuju se od same te biti i međusobno zbiljskije od umnoga razlikovanja (*distinctio rationis*), razlikuju se razlikovanjem koje je upravo formalno razlikovanje – *distinctio formalis a parte rei*. Ontološka struktura koja zahtijeva formalno razlikovanje nužno implicira pluralnost/mnoštvenost supstancijalnih formi u supstanciji jer razlikovanje rōda/rōdova i vrste/vrsta unutar biti supstancije jest formalno razlikovanje formi rōda/rōdova i vrste/vrsta koje su po sebi supstancijalne“,²⁹ tj. po sebi bivstvujuće.

²⁸ Usp. Hrvoje Relja, Značenje Bonaventurine distinkcije *entis et esse*, *Crkva u svijetu*, 43 (4/2018), Split, str. 7-16.

²⁹ Hrvoje Relja, Metafizika biti ili metafizika bitka? Stožerna metafizička dvojba XIII. stoljeća, *Crkva u svijetu*, 57 (3/2022), Split, str. 396.

Drugi zaključak o univerzalnoj hilermorfističkoj strukturi stvorenja sveti Bonaventura izvodi pokazujući da nužna metafizička složenost od zbiljnosti i mogućnosti svih stvorenih bića u metafizici biti zahtijeva i složenost od zbiljnosti i mogućnosti i na razini same biti. Stoga objašnjava da složenost stvorenja od biti i čina postojanja nije dostatna za objašnjenje stvorenosti stvorenja, jer bi bez složenosti na razini same biti, koja je u metafizici biti po sebi bivstvjuća, bila apsolutno jednostavno bivstvovanje. Dakle, „kad sama bit ne bi bila sastavljena od materije i forme [a što je jedina moguća sastavljenost od zbiljnosti i mogućnosti na razini same biti], izjednačila bi se sa samom formom koja bi tada bila po sebi samoj bivstvjuća, te bi tada, [...] bila potpuno jednostavno bivstvovanje, a što je za stvorenje nemoguće“.³⁰ Tako bi biti duhovnih bića (duša i anđeli), da nisu sastavljeni od materije i forme, bili potpuno jednostavne bivstvjuće forme pa bi ne samo imale um i život, nego bi bile sam svoj um i sam svoj život, a što je jasno da je nemoguće, jer samo Bog ima i može imati te vlastitosti.³¹

a) *Narav duše u svetog Bonaventura*

Prva karakteristika duše, njena duhovnost, za svetog je Bonaventuru očita činjenica našeg iskustva, pa njenom argumentiranju ne posvećuje posebna mjesta. Štoviše, svijest o duhovnosti duše čini temelj u svim bitno ljudskim iskustvima (*actus humanus*) u: introspekciji, shvaćanju i htjenju, budući da se u njima čovjek prepoznaje ne samo trag/otisak Božji (*vestigia Dei*), nego prvenstveno kao slika Božja (*Imago Dei*).³²

Primjenjujući gore navedena opća metafizička počela na dušu, Serafski naučitelj zaključuje da je svaka ljudska duša, kao uostalom i svako biće, uključivo i ona koja su duhovna kao duša, sastavina (*sinolo*) konkretne materije s konkretnom formom. No, unatoč tomu, kako slijedi iz analize ljudskog iskustva, duša je bitno forma tijela, i to završna u nizu supstancijalni formi dotičnog tijela, te ju se stoga ne može promatrati kao zasebni individuum bez odnosa s tijelom, tj. bez odnosa s tijelom nije cjelovito biće (*ens completum*), supozit.³³ „Razlog tome Bonaventura vidi u tomu što ljudska duša, iako je istinska supstancija, ima takvu ontološku strukturu da po vlastitoj naravi teži da bude dovršena i tako usavršena ujedinjujući se s tijelom. Dakle, budući da sama narav duše zahtijeva da

³⁰ Hrvoje Relja, *Metafizika biti ili metafizika bitka? Stožerna metafizička dvojba XIII. stoljeća*, str. 399.

³¹ Usp. Bonaventura, *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2.

³² Usp. Bonaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, c. 3.

³³ Usp. Bonaventura, *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad. 6.

oformi konkretno tijelo, ona sama, tj. duša po sebi, nije potpuno dovršeno, tj. cjelovito biće.³⁴ Ta narav duše objašnjava dvije činjenice, prvo da duša nije anđeo koji se onda ne neki način združuje s tijelom, te drugo da je odvajanje duše od tijela neprirodno, što nam ljudsko iskustvo nepobitno potvrđuje kroz bolnost umiranja. Stoga slijedi da je čovjek, a ne ljudska duša, cjelovito biće osoba. Svaka pojedina duša, zbog svojeg naravnog određenja da je forma konkretnog tijela, ontološki je konstituirana da se s njime želi sjediniti, te stoga kada je smrću odvojena od svoga tijela, ostaje konstitutivno ontološki određena od svog odnosa prema konkretnom tijelu. John Quinn objašnjavajući Bonaventurino poimanje duše kao forme tijela primjećuje da bi za Serafskog naučitelja duša bez odnosa s tijelom po svojoj naravi bila nedovršena supstancija, a bez odnosa s konkretnim tijelom bila bi priopćiva bilo kojem ljudskom tijelu, te stoga duša svoju nepriopćivost, a time i potpunu dovršenost, postiže jedino preko odnosa s konkretnim tijelom.³⁵ Zbog svoje naravne usmjerenosti ka konkretnom tijelu kome je duša forma, slijedi da je stvorena s tijelom, jer bi stvaranje duše koja bi pred-egzistirala tijelu bilo duši protunaravno.

Serafski naučitelj kao i ostali kršćanski filozofi zastupa da je duša neposredno direktnim stvaranjem stvorena od Boga i da je nepropadljiva, no dok ostali filozofi to vide kao posljedicu jednostavnosti njezine duhovne naravi sveti Bonaventura, koji zastupa njenu hilermofističku složenost, to argumentira njenim dostojanstvom. To posebno dostojanstvo duše iskazuje njena forma i svrha, njena forma očituje da je slika Božja, a svrha da je po sebi usmjerena k Bogu, tj. sam Bog je njena svrha. Kako, Serafski naučitelj objašnjava:

Iz našeg iskustva je razvidno da svi ljudi po naravi teže k istinskoj sreći, tj. blaženstvu, koje je u jedinstvu duše s Bogom, te budući da naravna težnja izriče svrhu stvorenja i da mora biti, ukoliko naravna, ostvariva,³⁶ nužno se zaključuje da je svrha same duše Bog sam, tj. jedinstvo s Njime, te da se za njenu ostvarivost pret-

³⁴ Hrvoje Relja, *Metafizički temelji specifičnosti osobe u sv. Bonaventure i sv. Tome*, u: *Zbornik radova s Međunarodnog znanstvenog skupa „Personalizam – jučer, danas, sutra“ održanoga 1. prosinca 2017. u Zagrebu*, uredili Ivan Šestak, Ivan Čulo i Vladimir Lončarević, Filozofski niz, knjiga 33, FTIDI, Zagreb, 2019. str. 38-39.

³⁵ Usp. John Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973, str. 175.

³⁶ Kada naravna težnja ne bi bila ostvariva, Stvoritelj naravi bi bio ili prevarant ili nesavršen izvoditelj, stoga je nužno da naravna težnja ne može biti uzaludna (*desiderium naturale nequit esse inane*).

postavlja nepropadljivost duše.³⁷ Reflektirajući o toj naravnoj svrsi duše, nužno se uviđa da je *capax Dei*, a to može biti samo biće koje je slika Božja, pa mu je jedna od vlastitosti i nepropadljivost.³⁸ Te, konačno, moralni red zahtijeva izvršenje potpune pravednosti prema bićima koja su slika Božja, a što se u ovom svijetu ne događa te je nužna besmrtnost duše da bi se takva pravednost izvršila u drugom svijetu.³⁹

Budući da biće čija je forma slika Božja i čija je naravna svrha u samom Bogu može samo Bog proizvesti, nužno je zaključiti da je svaka pojedina duša neposredno direktnim stvaranjem stvorena od Boga.⁴⁰ Te, da je njen najuzvišeniji dio um, počelo po kome je duša duhovna, individualan u svakom pojedinom čovjeku, jer po umu je svaki pojedini čovjek slika Božja.⁴¹

Pošto smo vidjeli Bonaventurino objašnjenje naravi duše i specifičnost argumentiranja koja su bila uvjetovana njegovom metafizikom biti iz koja je proistekao njegov univerzalni hilermorfizam, usmjerimo sada pažnju na njegovo objašnjenje kako takva duša umno spoznaje.

b) *Umno spoznavanje u svetog Bonaventure*

Iskustvo umne spoznaje potiče nas da potvrdimo postojanje djelatnog i trpnog uma koji nisu zasebne moći duše (pozicija aristotelovaca), jer nisu akcidenti, ali također nisu ni aspekti same supstancije duše (pozicija augustinaca), jer imaju različite funkcije, već imaju jedan odnos između ta dva ekstrema koji se ne da unutar tradicionalnih termina pobliže opisati.⁴² Analizom ljudske umne spoznaje Serafski naučitelj zaključuje da imamo dvije, kako u genezi tako i u sadržaju, bitno različite umne spoznaje: onu kojom spoznajemo osjetilne predmete i onu kojom spoznajemo duhovne stvarnosti kao što su Bog i kreposti. U opisu i objašnjenju naše umne spoznaje osjetilnih predmeta slijedi aristotelovsko poimanje apstrakcije, prema kojoj je čovjek izvorno *tabula rasa*, da bi zatim djelovanje vanjskih i nutarnjih osjetila stvorilo maštovnu sliku (fantasmu) iz koje um izvlači inteligibilno u osjetilnom stvarajući pojam, umni izričaj osjetilnog predmeta. No njegov, opis djelovanja uma u procesu

³⁷ Usp. Bonaventura, *II Sent*, d. 19, a. 1, q. 1.

³⁸ Usp. Bonaventura, *II Sent*, d. 19, a. 1, q. 1.

³⁹ Usp. Bonaventura, *II Sent* d. 19, a. 1, q. 1. sc. 3, 4.

⁴⁰ Usp. Bonaventura, *II Sent*, d. 18, a. 2, q. 2.

⁴¹ Usp. Bonaventura, *II Sent*, d. 18, a. 2, q. 1.

⁴² Usp. Bonaventura, *II Sent*, d. 24 p. 1, a. 2, q. 1, i objašnjenje u Efreml Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Ediz. Biblioteca Francescana, Milano 1973, str. 182-185.

apstrakcije posve je originalan, jer oslikava njegovo originalno poimanje djelatnog i trpnog uma. Tako, prema svetom Bonaventuri, trpni um je onaj koji iz fantazme apstrahira i izriče umni sadržaj, ali ne svojom moći, već moći djelatnog uma koji u i po njemu biva djelatna.⁴³ Budući da je ovako opisani proces apstrahiranja jedan jedinstveni čin i njihovo počelo, djelatni i trpni um, treba shvatiti kao jedno jedinstveno počelo, a ne kao dvije različite moći.⁴⁴ Za razliku od umne spoznaje osjetilnih datosti umna spoznaja duhovnih stvarnosti, upravo zato što su duhovne, ne može biti ovisna od osjetila, pa stoga Serafski naučitelj zaključuje da je plod refleksije duše o sebi samoj, i to kako slijedi: budući da je duša slika Božja, um reflektirajući spoznaje Boga u njegovoj slici, tj. u duši,⁴⁵ te budući da duša ima svoju naravnu svrhu u Bogu, ima i naravnu sklonost ka kreposti po kojoj se ostvaruje ta njena naravna težnja, pa um reflektirajući o ispravnoj sklonosti (*rectitudo affectionis*) duše ka kreposti spoznaje samu krepost.⁴⁶ Kako je ova umna spoznaja plod refleksije, nije urođena, već se stječe, no budući da je ta sposobnost, kako moć reflektiranja tako i moć spontanog shvaćanja u refleksiji urođena, možemo reći da je virtualno urođena.⁴⁷

Navedena objašnjenja, kako ističe sveti Bonventura, nisu dostatna da u potpunosti objasne našu umnu spoznaju, jer iako objašnjavaju genezu svih naših pojmova ne objašnjavaju porijeklo sigurnosti u spoznaju (*certitudinalis cognitio*), tj. siguran sud.⁴⁸ Istinska spoznaja uključuje sigurno i istinito znanje o spoznatom, a to ograničenom čovjekovom umu nije ostvarivo bez direktnog i neposrednog Božjeg interventa.⁴⁹ Jer, kako objašnjava, istina je slaganje uma i stvari (*adaequatio intellectus et rei*), što zahtijeva nepromjenjivost spoznatog objekta i nepogrešivost sa strane subjekta. Prvi od uvjeta, nepromjenjivost objekta, se daje jedino u Božjem umu, gdje sve stvari pred-egzistiraju u svojim vječnim idejama (*aeternis rationibus*), iz čega slijedi da se drugi od uvjeta, nepogre-

⁴³ Usp. Bonaventura, *II Sent.*, d. 24 p. 1, a. 2, q. 4.

⁴⁴ Usp. Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Volume II. Medieval Philosophy*, Image Books, New York, 1993, str. 284.

⁴⁵ Usp. Bonaventura, *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2.

⁴⁶ Usp. Bonaventura, *De scientia Christi*, q. 4, ad 23.

⁴⁷ Usp. Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Volume II. Medieval Philosophy*, str. 285-286.

⁴⁸ Usp. Bernard A. Gendreau, *The Quest for Certainty in Bonaventure*, *Franciscan Studies* 21 (1-2/1961), str. 104-227.

⁴⁹ Temeljni tekst u kome sveti Bonaventura daje objašnjenje svoje teorije o iluminaciji je *De scientia Christi*, q. 4., te ćemo ga u daljnjem objašnjenju pobliže slijediti.

šivost u shvaćanju, daje samo u znanju Božjeg uma ili onog umu koji u tom znanju neposredno participira. Navedenim se objašnjenje naše sigurne spoznaje, jedine dostojne imena umne spoznaje, svodi na objašnjenje našeg sudjelovanja na Božjem znanju. Slijedom terminologije svetog Augustina to naše sudjelovanje Serafski naučitelj naziva iluminacija, te naglašava da o njoj moramo potvrditi dvije stvari: prvo da iluminacija, kako nam nepobitno potvrđuje iskustvo, u ovom životu nije nikakva spoznaja u samoj Božji biti (pozicija kasnije nazvana ontologizam) niti pretpostavlja bilo kakvu spoznaju Boga, te drugo, da je nužno da iluminacija bude direktno i neposredno sudjelovanje u vječnim idejama (*aeternis rationibus*) Božjeg znanja, jer ništa manje od toga ne može opskrbiti um potrebnom sigurnošću. Stoga možemo reći da je iluminacija svjetlo, preciznije kazano pozadinsko svjetlo, kojim Bog prosvjetljuje naš um u svakoj našoj spoznaji, omogućujući da vidimo, tj. sigurno spoznajemo, bez da vidimo njen izvor i/ili samu tu svjetlost.⁵⁰ Budući da u ovom životu iluminacijom ne vidimo svjetlost u sebi i njen izvor, naša ovozemna spoznaja je, iako sigurna i istinita, nepotpuna jer ne vidimo sve njene aspekte koji se mogu vidjeti samo u Bogu samom, te „stoga nije baš neprimjereno reći da u ovom životu nemamo potpunog znanja“ (*Si tamen diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconueniens*).⁵¹

3.2. Metafizike duše u svetog Tome Akvinskog: rješenje Aristotelovih problema produbljenjem njegove novosti

Za razliku od svetog Bonaventure sveti Toma gradi svoju metafiziku duše na interpretaciji Aristotelove knjige *O duši* koju vrši u svjetlu svoje metafizike bitka. Stoga prvo vidimo osnovne značajke njegove metafizike bitka.

Tomistička metafizika temelji se na poimanju Boga, kao Onog Koji Jest, tj. kao Čistog Subzistentog Bitka, dok sva druga bića, stvorenja, nisu svoj bitak, nego ga imaju po participaciji na samom Bitku, te su sastavljena od tog participiranog bitka i biti koja ga čini participiranim. Budući da je bitak shvaćen kao akt bivstvovanja, tj. kao samo „jest“, participirani bitak je „jest“ bića koji je upravo tako „jest“ po biti koja ga čini takvim načinom bivstvovanja (*modus essendi*). Dakle, za metafiziku bitka, „bitak (čin bivstvovanja, samo

⁵⁰ Usp. Étienne Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 2017, str. 373-375.

⁵¹ Bonaventura, *De scientia Christi*, q. 4, ad 23.

ono „jest“ kao takvo) ono je po čemu biće jest, tj. ono po čemu je biće biće, a bit je ono što određuje modalitet toga „jest“, tj. ono po čemu je biće takvo biće. Budući da je bitak ono što određuje/čini/daje da biće jest te da je bit ono što samo i jedino određuje modalitet toga „jest“, slijedi da bitak svakome biću daje da svako njegovo „jest“ jest, a bit određuje svako „jest“ da je takvo „jest“. Dakle, i sama bit bića „jest“ po bitku koji ona određuje da je upravo takav.⁵² Ovako pojmljen bitak biva zbiljnost svih drugih zbiljnosti (*actualitas omnium actuum*) tako da u metafizici bitka na kategorijalnoj ontološkoj razini (razina supstancije) forma daje ozbiljenje dok je sama forma na transcendentnoj ontološkoj razini (razina bivstvovanja) ozbiljena bitkom.⁵³ Iz ovako pojmljenih osnovnih metafizičkih počela izvodi se vrlo važan zaključak koji će u bitnome utjecati na Tominu interpretaciju Aristotelove knjige *O duši* i na cijelu njegovu metafiziku duše, a to je da su sva bića, dakle i ona duhovna/nematerijalna, tj. čiste subzistentne forme, stvorena ni iz čega (*ex nihilo*) od Čistog Bitka i ontološki sastavljena na transcendentnoj razini od akta/bitka i potencije/biti.

U svjetlu navedenog prije nego što vidimo Tominu interpretaciju spornog Aristotelovog 5. poglavlju III. knjige *O duši* ili bolje rečeno interpretaciju Filozofove metafizike uma, usredotočimo se na njegovo poimanje duše u cjelini koje je bitno aristotelovsko.

a) *Narav duše u svetog Tome Akvinskog*

Kako bismo učinili razvidnim aristotelovski karakter Akvinčeve metafizike duše u njenom iznošenju prethodno ćemo ukazati na Aristotelov korijen.

Aristotel primjećuje: „Svako prirodno tijelo koje participira na životu je supstancija, i to supstancija u smislu složene supstancije. Budući da je tijelo takvo, naime da ima život, tijelo ne može biti duša... štoviše tijelo je prije materija [potencija]... Dakle duša [nije tijelo nego] je prva zbiljnost [supstancijalna forma] tijela koji ima život u potenciji.“⁵⁴ Što sveti Toma izriče sljedećim riječima:

Jasno je, da tijelo samo po sebi nije počelo života, ni živo biće, jer tada bi svako tijelo bilo živo ili bi bilo počelo života. Te dvije odlike pripadaju tijelu ukoliko je takvo tijelo (*quod est tale corpus*). A biti takvim, tj. zbiljsko stanje takvog, proizlazi iz nekog počela koje nazivamo njegovom zbiljom (*quod dicitur actus eius*). Iz toga razabiremo da duša koja je prvo počelo života nije tjelesne naravi,

⁵² Hrvoje Relja, *Tomistička filozofija*, Leykam, Zagreb 2021, br. 44, str. 44.

⁵³ Usp. Hrvoje Relja, *Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela*, *Filozofska istraživanja*, 117-118 (1-2/2010), Zagreb, str. 12.

⁵⁴ Aristotel, *O duši*, B1, 412a, 15-28.

nego je zbiljnost tijela, kao što toplina koja je izvor zagrijavanja tijela nije tijelo, nego njegova zbiljnost.⁵⁵

Budući da se samo u Čistom aktu bivstvovanje i djelovanje izjednačuju, u svim ostalim bićima njihove zbiljnosti nisu neposredno počelo djelovanja nego ga vrše, kako zaključuje Aristotel, preko djelatnih moći.⁵⁶ Istom argumentacijom Akvinac za um konstatira da:

Nužno treba reći da je um moć duše a ne sama njena bit. Doista, neposredno počelo djelovanja je bit djelatelja samo onda kada se samo djelovanje izjednačava s bivstvovanjem djelatelja. [...] Dakle samo u Bogu um se poistovjećuje s njegovom biti, dok je u drugih umnih stvorenja um njihova djelatna moć.⁵⁷

Aristotel napominje da je duša, budući da je supstancijalna forma tijela, nužno jedna, ali da u sebi sadrži tri različite razine duše: vegetativnu, senzitivnu i umnu,⁵⁸ na način „kao što prethodni geometrijski likovi potencijalno sadržani u sljedećim“,⁵⁹ Anđeoski naučitelj navedeno objašnjava:

Stoga moramo potvrditi da u čovjeku nema druge supstancijalne forme osim umne duše; i da, kao što virtualno sadrži osjetljivu i vegetativnu dušu, tako virtualno sadrži i sve niže forme, čineći sama sve što manje savršene forme rade u drugim bićima. - Isto se treba reći za osjetilne duše u životinja, vegetativne duše u biljaka, i općenito svih savršenijih formi u usporedbi s manje savršenima.⁶⁰

Aristotel uviđa bitnu razliku između nižih moći duše, tj. vegetativnih i osjetilnih, koje su po svojoj naravi bitno vezane uz tijelo i zato od njega neodvojive, i viših, tj. umnih, „koji je drugi rod duše i jedini koji može biti odvojen [od tijela], kao ono vječno od onoga što je propadljivo“.⁶¹ Na takvu narav uma Stagiranin zaključuje na osnovi umnog djelovanja jer je „nužno da um, budući da sve misli, bude nepomiješan [s tijelom]“.⁶² „Ta nerazumno je da je pomiješan s tijelom: jer bi odmah zadobio neku kakvoću, bio bi hladan ili vruć, ili bi imao neki organ, kao što ga ima osjetilna moć.“⁶³ Budući da je um ono što može postojati zasebno, tj. nepomiješano s tijelom, on je po sebi, po svojoj ontološkoj strukturi bestjelesan/duhovan i subzistentan, te je onda i sama duša, čija je moć um, po sebi subzistentna forma. Kako objašnjava sveti Toma:

⁵⁵ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1, co.

⁵⁶ Usp. Aristotel, *Metafizika*, Λ (XII) i M (XIII).

⁵⁷ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 1, co.

⁵⁸ Usp. Aristotel, *O duši*, B3, 414b, 20 – 415a 12.

⁵⁹ Aristotel, *O duši*, B3, 414b, 29-30.

⁶⁰ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 4, co.

⁶¹ Aristotel, *O duši*, B2, 413b, 25-28.

⁶² Aristotel, *O duši*, Γ4, 429a 19.

⁶³ Aristotel, *O duši*, Γ4, 429a 24-27.

Nužno je tvrditi da je izvoriste umnog djelovanja, koje nazivamo dušom, neko bestjelesno i subzistentno počelo. Očigledno je, naime, da čovjek umom može spoznati narav svih tijela. A da bi spoznao određene stvari, ne smije od njih imati ništa u svome biću, jer bi ga upravo to što bi posjedovao na prirodan način sprječavalo da spoznaje ostale stvari... Stoga spoznajno počelo, koje zovemo pamet ili um, ima svoje samostalno djelovanje u kojem ne sudjeluje tijelo. A samostalno djelovati može samo ono biće koje samostalno bivstvuje.⁶⁴

Sljedeći Aristotelovo uvjerenje da um ne samo da može misliti sve nego i kad misli neke objekte misli ih u njihovoj univerzalnoj i apsolutnoj naravi – ideji (*εἰδῶν*),⁶⁵ sveti Toma donosi argument protiv Bonaventurinovog hilemorfističkog poimanja duše.

Razumska duša spoznaje neke objekte u njihovoj univerzalnoj i apsolutnoj naravi, npr. kamen ukoliko je kamen, u njegovoj apsolutnosti [preko univerzalnog pojma kamena]. Postoji, dakle, u razumskoj duši forma kamena u njegovoj apsolutnosti, prema njegovu vlastitom formalnom počelu. Zbog toga je razumska duša apsolutna forma, ne više sastavina materije i forme. Doista, kad bi razumska duša bila sastavljena od materije i forme, ona bi forme stvari primala u njihovoj individualnosti; i tako bi ona spoznavala stvari samo u njihovoj pojedincatosti, kao što je slučaj kod osjetilnih moći.⁶⁶

Andeoski naučitelj nakon što je pokazao, u potpunosti sljedeći Aristotelovu misao, da je ljudska duša po svojoj naravi, iako je forma tijela, subzistentna forma, zaključuje povezujući različite dijelove knjige *O duši*, tj. dio A4, 408b 18-29 s dijelom Γ 4-5, 429a10-430a25, da je za Aristotela jedini nepropadljivi dio ljudske duše um,⁶⁷ te donosi vlastite argumente da je ljudska duša zbog svoje umne naravi nepropadljiva. Različite argumente o nepropadljivosti ljudske duše izložene u različitim spisima⁶⁸ sintetizira u *Sumi teologije* u tri dokaza:

[Prvi dokaz] Neminovan je zaključak da je ljudska duša, o kojoj kažemo da je izvoriste razumijevanja, nepropadljiva. Neka stvar propada, naime, na dva načina: ili po sebi ili po nekom izvanjskom činitelju (*per accidens*). A nemoguće je da nešto što je subzistentno nastane ili propadne zbog nekog izvanjskog činitelja. [...] Duše životinja ne postoje samostalno, već jedino ljudska duša. Iz toga slijedi da duše životinja propadaju zajedno s njihovim tijelima, dok bi ljudska duša mogla propasti samo onda kad bi sama od sebe propala. A to se uopće ne može dogoditi, ne samo duši nego nijednom subzistentnom biću koje je sama forma. Jasno je, naime, da se nekoj stvari ne može oduzeti obilježje koje joj bitno pripada. A postojanje (*esse*) bitno pripada formi koja je zbiljnost. Zbog toga materija postaje zbiljska stvar kad primi formu, a propada kad se od nje rastavlja.

⁶⁴ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, co.

⁶⁵ Usp. Aristotel, *O duši*, Γ4, 429a 28.

⁶⁶ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5, co.

⁶⁷ Navedeno je jasno usporedbom dva djela Akvinčeva komentara *O duši*, tj. usporedbom *Sentencia libri De anima*, lib. 1, l. 10, n. 18, sa *Sentencia libri De anima*, lib. 3, l. 10, n. 17, na što i sam sveti Toma upućuje.

⁶⁸ Usp. Toma Akvinski, *In II Sententiis*, d. 19, a. 1; *Summa contra Gentiles*, II, c. 79-81; *Compendium theologiae*, I, c. 84; *Quaestiones disputatae De anima*, q. 14.

Nemoguće je, međutim, da se neka forma rastavi od same sebe. Prema tome, nemoguće je da neka subzistentna forma prestane postojati.

[Drugi dokaz] Do propadanja dolazi samo kad je na djelu neka suprotnost: naimе sve što se rađa (*generationes*) i sve što propada (*corruptiones*) prelazi zapravo iz jedne suprotnosti u drugu. [...] U razumskoj duši nema mjesta suprotnosti. Ona prilagođava sebi sve što doživljava (*recipit*). A njezini doživljaji nisu suprotni jer su u umu čak i pojmovi suprotnih stvari pomireni, pa ih obuhvaćamo jednim te istim znanjem. [U materijalnim bićima suprotnosti ne mogu biti skupa; tako npr. nešto ne može biti istovremeno vruće i hladno, dok um shvaćajući tu nemogućnost istovremeno shvaća i vruće i hladno. Usp. *O duši* Γ4, 429a 24-27]. Stoga je nemoguće da je razumska duša propadljiva.⁶⁹

[Treći dokaz.] može se razabrati iz činjenice da svako biće po prirodi teži za tim da postoji na svoj osebujan način. No, u spoznajnih bića težnja je primjerena spoznaji. Pa dok osjetilom spoznajemo stvari u vidu „ovdje i sad“ (*hic et nunc*), dotle ih umom spoznajemo bezuvjetno (*absolute*) i kao prisutne u svakome vremenu [usp. *O duši* Γ4, 429a 28]. Zato svako umno biće po prirodi teži za tim da vječno postoji. A prirodna težnja ne može biti uzaludna (*naturale autem desiderium non potest esse inane*). Iz toga proizlazi da je svako umno biće napropadljivo.⁷⁰

Jasno je iz izloženog da sva tri argumenta, iako se ne nalaze u Aristotela, proizlaze iz poimanja djelovanja i naravi uma koji je i njemu svojstven, štoviše koji čini njegov izvorni doprinos metafizici uma.

Slijedom navedenog, a u duhu svoje kršćanske filozofije sveti Toma donosi dva zaključka koja proizlaze iz njegove metafizike bitka:

Prvi, budući da „je svaka pojedina ljudska duša subzistentna supstancijalna forma, dakle potpuno jednostavna i ima bitak u sebi, ne može nastati nikakvom promjenom nečeg već postojećeg, već nužno nastaje neposrednim davanjem bitka, tj. stvaranjem“,⁷¹ u tijelu, tj. ne može pred-egzistirati tijelu jer je po svojoj naravi forma tijela.⁷²

Drugi, duša nakon smrti nastavlja postojati odvojena od tijela zadržavajući svoju individualnost. Za Anđeoskog naučitelja, isto kao što smo već vidjeli kod Avicenne, duša je stvorena kao forma nekog tijela, te je to njezina bitna vlastitost i onda kada to tijelo propadne. Dakle:

mnoštvo duša odvojenih od tijela razlikuje se prema supstancijalnoj razlici formi, jer jedna je supstancija ove duše, a druga one druge i, unatoč tome, ta različitost ne potječe od različitosti esencijalnih počela same duše niti od njihova

⁶⁹ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, co. prijevod T. Vereš u: *Toma Akvinski – izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981, str. 195-196.

⁷⁰ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, co. prijevod T. Vereš u: *Toma Akvinski – izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981, str. 195-196.

⁷¹ Hrvoje Relja, *Tomistička filozofija*, br. 179, str. 204.

⁷² Usp. Toma Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 83-84.

različitog formalnog uzroka, nego odgovara različitim prilagodbama duša tijelima; jer je ova duša prilagođena ovom tijelu, ona druga drugome, treća trećemu i tako sve druge. A ta vrsta prilagodbi ostaje u dušama i nakon nestanka tijela, kao što također ostaju i njihove vlastite supstancije jer su neovisne o tijelima s obzirom na bitak. To je zato što su duše supstancijalne forme tijela jer bi se u protivnom s njima sjedinjavale samo akcidentalno, te tako od duše i tijela ne bi nastalo supstancijalno jedinstvo, nego samo akcidentalno. Osim toga, ukoliko su forme, one moraju biti srazmjerne tijelima. Odakle se vidi da takvi različiti srazmjeri ostaju u odvojenim dušama, pa prema tome ostaje i mnoštvenost.⁷³

Drugim riječima, duša je supstancijalno određena kao forma tog tijela, te je duša pohraniteljica onoga što on zove *commensuratio*, tj. srazmjer ili naravna dispozicija prema vlastitome tijelu, slično kao što je forma odljeva bitno određena kalupom pa i onda kad se od kalupa odijeli.

b) *Narav uma u svetog Tome Akvinskog*

Sveti Toma zastupa da su djelatni i trpni um dvije različite moći svake pojedine ljudske duše. Svoje uvjerenje, kao što ćemo vidjeti, temelji na argumentima koji ekspliciraju ljudsko iskustvo umnog spoznavanja, a prema njegovu mišljenju predstavljaju, slijedom njegove interpretacije 5. poglavlja III. knjige *O duši*, isto uvjerenje koje je zastupao Aristotel. Svoju interpretaciju spornog teksta i svih njegovih tekstualnih nejasnoća temelji na uvjerenju da je Aristotel dosljedan u primjeni metafizičke teorije o aktu i potenciji u svim razinama ljudskog bića, kako u bivstvovanju, tako i u djelovanju, što uključuje i umno spoznavanje.

Budući da se više njih slaže s mnijenjem [da je um odvojeno bivstvo], misleći da je to bilo mnijenje Aristotelovo, treba iz njegovih riječi pokazati kako on o djelatnom umu nije mislio da je odvojeno bivstvo.

Doista, on prije svega kaže: *'Kao što je u svakoj naravi nešto kao tvar u svakome pojedinom rodu – i to je u mogućnosti spram svega što je u tom rodu – a drugi je uzrok kao nešto tvorno što tvori sve što pripada tomu rodu kao što se umijeće odnosi spram tvari: nužno je da i, u duši budu te razlike. A takav je' – misli na ono što je u duši kao tvar – '(primalački) um u kojem sve postaje shvatljivo. A onaj drugi' – koji je u duši kao tvorni uzrok – 'jest um u kojem se sve tvori (tj. čini u zbiljnosti shvatljivim); to je djelatni um, 'koji je kao habitus (pripravnost)', a ne kao mogućnost. A u kojem je smislu rekao da je djelatni um 'habitus' (pripravnost), izlaže dodajući da je 'kao svjetlo': 'jer na neki način svjetlo čini da boje u mogućnosti postanu boje u zbiljnosti', ukoliko ih čini zbiljski vidljivim; a ovo se s obzirom na umski spoznatljive predmete pripisuje djelatnom umu.*

⁷³ Toma Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 80, 9.

Iz toga očito proizlazi da djelatni um nije odvojeno bivstvo, nego više nešto u duši, jer izričito govori da su primalački i djelatni um 'razlike u duši' i da se nalaze 'u duši'. Dakle ni jedan ni drugi nije odvojeno bivstvo.⁷⁴

Do istog zaključka sveti Toma dolazi analizirajući naše iskustvo umnog spoznavanja u kojem je razvidno da svaki čovjek ima vlastito umno shvaćanje i spoznavanje, iz čega se nužno zaključuje da počelo umnog shvaćanja i spoznavanja, um, mora biti pojedinačni i vlastiti svakom čovjeku.⁷⁵ U protivnom bi, tj. uz pretpostavku zajedničkog uma za više subjekata, ti subjekti imali jedno jedinstveno spoznavanje i shvaćanje, analogno kao „što bi postavljanjem jednog zajedničkog oka imali više vidioca a samo jedno jedino viđenje/gledanje,⁷⁶ a što je očito krivo. U navedenoj pretpostavci Averrošov pokušaj objašnjenja mnoštva različitih shvaćanja i spoznavanja različitošću fantazmi u različitim subjektima nije održiv, jer se shvaćanje i spoznavanje izvršuje činom trpnog uma koji je primio inteligibilnu formu (*species intelligibilis*) od djelatnog uma, a ne od fantazme iz koje je ona apstrahirana. Stoga svaki pojedini čin umne spoznaje, jedna *species expressa*, je samo jedan čin trpnog uma, koji se vrši samo po jednoj *species intelligibilis*, koja je plod samo jednog čina djelatnog uma koji se vrši na samo jednoj fantazmi. Dakle, mnoštvo različiti fantazmi objašnjava mnoštvo različiti spoznajnih čina, a time i različiti spoznaja, a ne mnoštvo spoznaje jednog spoznajnog čina, što je nemoguće.⁷⁷

Andeoski učitelj posvetio je mnogo svojih rasprava argumentiranju individualnosti djelatnog i trpnog uma na način koji smo upravo iznijeli samo zato što je prema njegovu mišljenju često bila zanemarena Aristotelova pozicija da je ljudska duša po svojoj naravi umna i da je supstancijalna forma tijela, teza koju smo gore iznijeli s pripadajućim argumentima i Akvinčevim objašnjenjima, a iz koje se nužno zaključuje da svaki pojedini čovjek ima vlastiti um. Jer, „kako je um dio ili moć duše, koja je [supstancijalna] forma čovjeka, te kako je, doista, nemoguće da više različitih stvari ima jednu

⁷⁴ Toma Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 78, prijevod Augustin Pavlović u: Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, vol. 1, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993, str. 727. Usp. *De Unitate Intellectus*, I.

⁷⁵ Usp. Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 2: *Summa contra Gentiles*, II, 73: *In I Sententiis*, d. 17. q. 2, a. 3; *De spiritalibus creaturis*, a. 9; *Quaestiones disputatae De anima*, a. 3; *De Unitate Intellectus*, IV; *Compendium theologiae*, c. 85.

⁷⁶ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 2, co.

⁷⁷ Usp. Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 2; *Summa contra Gentiles*, II, 73; *Quaestiones disputatae De anima*, a. 3; *De Unitate Intellectus*, IV.

jedinu formu, kao što je nemoguće da imaju isti bitak, jer je forma počelo [po kojem se prima] bitak“,⁷⁸ nužno je da svaki čovjek ima svoj individualnu dušu s pripadajućim umom.

Nakon što smo iznijeli objašnjenje svetog Tome da su djelatni i trpni um zasebne moći svake pojedine ljudske duhovne duše, usredotočimo se na dva pitanja o naravi tih dvaju umova.

Prvo pitanje: ima li u umu memorije? Navedeno pitanje ima svoj povijesni korijen u Avicenni, koji, kao što smo vidjeli, negira takvu memoriju. No, za svetog Tomu pasivni um je takav da je po svojoj naravi ujedno i mjesto gdje se čuvaju intencionalne forme, što slijedeći Aristotelovo mišljenje objašnjava: „Tvrđi se da pasivni um postaje sve stvari, u smislu da prima formu svih stvari. Stoga, iz činjenice primanja inteligibilnih formi (*species intelligibilis*), um dobiva sposobnost da pređe u ozbiljenje kada želi, ali ne da uvijek bude u zbilji“,⁷⁹ a memorija je upravo navedeno stanje imanja između imanja *species intelligibilis* i imanja aktualne spoznaje. Uz to, Anđeoski naučitelj primjećuje da Avicennina argumentacija o nemogućnosti duhovnih bića da skladište forme ne stoji, jer „svaki primalac prima na način primaoca, a umna bića su čvršća u bitku nego materijalna, te kako materijalna tijela mogu sačuvati forme koje joj pripoći djelatni um, kako zastupa Avicenna, još bi se bolje trebale moći sačuvati u trpnom umu.“⁸⁰

Drugo pitanje: treba li um za spoznaju istine neko novo svjetlo (iluminaciju) od strane Boga?⁸¹ Bonaventurinu argumentaciju o nužnosti iluminacije koju smo gore iznijeli, a koja je u bitnome ista argumentaciji svetog Augustina, sveti Toma ne odbacuje, nego je primjenjuje unutar svoje metafizike bitka i pripadajućega joj poimanja participacije. Tako sveti Toma zaključuje „da mora biti jedan viši um od koga duša prima sposobnost shvaćanja. Doista, kada neko promjenjivo i nesavršeno biće participira na nekoj savršenosti, nužno je da mu prethodi nepromjenjivo i savršeno biće koji tu savršenost ima po biti. Tako ljudska duša je umna samo zato jer ima participiranu umnu moć“,⁸² koju participira na Umu. Navedena participacija nije drugo nego samo jedan aspekt participacije bitka duše na Bitku. Dakle, umnost duše, tj. svijetlo umnosti, na kategorijalnoj razini djelovanja treba u potpunosti pripisati duši, dok je

⁷⁸ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 2, co.

⁷⁹ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6, co.

⁸⁰ Toma Akvinski, *Summa contra Gentiles*, II, 74, 2.

⁸¹ Toma Akvinski, *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 1.

⁸² Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 4, co.

isto to svjetlo na transcendentalnoj razini u potpunosti Božje. Stoga duši za shvaćanje istina naravnih stvari nije potrebno nijedno drugo novo svjetlo sa strane Boga, jer ju je Bog stvaranjem (transcendentalno uzrokovanje) obdario moći da svijetli vlastitim svjetlom (djelovanje na kategorijalnoj razini uzrokovanja). Te, kako je „istina po svojoj naravi nepromjenjiva [,dakle vječna,] sadržana je u vječnim idejama (*aeternis rationibus*). Stoga, umna duša spoznaje svaku istinu u *rationibus aeternis*“.⁸³ No, to što je nužno da je svaka istina sadržana u *aeternis rationibus*, ne znači, kako ukazuje Sveti Toma, da je nužno da se izjednači s njima u potpunosti, već da formalno participira na njima. Tako, dok sveti Bonaventura zastupa da za istinu nije nužno poistovjećenje s *rationibus aeternis* u punini njihova opsega sveti Toma uviđa da nije nužno poistovjećenje ni u punini sadržaja.⁸⁴ Različitosti njihovih pozicija proizlaze iz različitih metafizika, tako metafizika biti svetog Bonaventure koja zastupa formalnu razliku (*distinctio formalis a parte rei*) ne može dopustiti formalnu participaciju, jer je svaka forma potpun preslik egzemplarne forme, dok je u metafizici bitka svetog Tome formalna participacija posljedica činjenice da je svaka forma po sebi neka participacija bitka. Stoga Anđeoski naučitelj zaključuje da čovjek samim svjetlom svog prirodnog razuma, bez dodatne iluminacije od strane Boga, shvaća u *aeternis rationibus* istinu spoznavajući njihovu formalnu participaciju.

ZAKLJUČAK

Povijesni prikaz metafizika uma od Aristotela do svetog Tome Akvinskog, nedvojbeno nam je pokazao da sve one predstavljaju razradu njihovih općih metafizičkih počela primijenjenu na ljudsku dušu, čija je bitna vlastitost umno spoznavanje koje ne može biti plod samo tjelesnih organa, kao što je Aristotel ustvrdio. Kako njihova opća metafizička načela u bitnome izražavaju njihove svjetonazore, tako je posljedično i njihovo poimanje uma i duše ovisno o njihovim svjetonazorima. Stoga filozofi antike čiji svjetonazor nije imao pojam stvaranja, nisu uspjeli objasniti nastajanje i osobnu besmrtnost duše. Nadalje, filozofi islama čiji svjetonazor svako djelovanje u kategorijalnom redu pripisuje Bogu, nisu uspjeli objasniti kako je ljudsko umno shvaćanje vlastiti umni čin svakog pojedinog čovjeka, a što je nužno kako slijedi iz Aristotelovih argumenata.

⁸³ Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5, sc.

⁸⁴ Usp. Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5; *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad. 8.

Konačno, kršćanski filozofi čiji je svjetonazor baštinio pojam stvaranja i priznavao relativnu autonomiju stvorenja, i to na način da se i Bogu i stvorenju pridijeva totalna uzročnost u svakom djelovanju stvorenja (Bogu u transcendentnom, a stvorenju u kategorijalnom redu), uspjeli su filozofski objasniti kako porijeklo i besmrtnost svake pojedinačne duše tako i njeno individualno umno djelovanje. Dva objašnjenja odnosa transcendentnog i kategorijalnog reda koje su iznjedrile dvije kršćanske metafizike trinaestog stoljeća, one biti svetoga Bonaventure i one bitka svetog Tome Akvinskog, posljedično su formirala i dvije kršćanske metafizike duše i uma: onu Serafskog naučitelja, koja zbog univerzalnog hilemorfizma nije uspjela opisati nematerijalnost uma, koju je nužno potvrditi slijedom Aristotelovih argumenata, te onu Anđeoskog naučitelja, jedinu do početka četrnaestog stoljeća, koja je u skladu s Aristotelovim argumentima za nematerijalnost uma uspjela argumentirano opisati njezino individualno porijeklo i nepropadljivost.

MEDIEVAL TREATISE ON THE METAPHYSICS OF MIND

Summary

This paper presents historical account of the metaphysics of mind from Aristotle to St. Thomas Aquinas. All these metaphysics of mind represent, as has been undoubtedly shown, elaboration of general metaphysical principles of respective authors applied to the human soul, whose essential singularity is the ability of mental cognition, which cannot solely be the fruit of bodily organs, as Aristotle asserted.

Since the mentioned general metaphysical principles, featured and present in all authors of this period, essentially express their worldviews (*Weltanschauung*), consequently the notion of mind and soul also depends on the respective worldviews. Thus, the philosophers of antiquity, whose worldview did not include the concept of creation, failed to explain the creation and individual immortality of the soul. Furthermore, the philosophers of Islam, whose worldview attributes every action in categorical order to God, failed to explain that human mental understanding is a mental act of each individual person, which is necessary, as follows from Aristotle's arguments. Finally, Christian philosophers, whose worldview contained the concept of creation and acknowledged the relative autonomy of creatures, were able to philosophically explain both the origin and

immortality of each individual soul, as well as its individual mental activity.

Two Christian metaphysics of the thirteenth century, one metaphysics of essence (*essentia*) of St. Bonaventure and the other metaphysics of act of being (*esse*) of St. Thomas Aquinas, consequently formed two Christian metaphysics of the soul and mind. The first one was of the Seraphic teacher which, due to universal hylemorphism, failed to describe the immateriality of the mind, which must be confirmed following Aristotle's arguments. The second one was of the Angelic teacher, the only one until the beginning of the fourteenth century, which, in accordance with Aristotle's arguments for immateriality of the mind, managed to describe the individual origin and incorruptibility of the soul in an argumentative manner.

Key words: metaphysics of the mind, metaphysics of the soul, Aristotle's book *On the Soul*, medieval philosophy