

Ovaj broj Bogoslovske Smotre posvećujemo spomenu 700. obljetnice smrti dvaju velikana skolastike, sv. Tome Akvinca i sv. Bonaventure.

Bogoslovska Smotra je kroz četiri i po desetljeća nastojala slijediti stope tih crkvenih učitelja da bi dublje prodrila u bogoslovnu nauku i osvijetlila otajstva naše vjere i našega spasenja.

DIJALETIKA NARAVI I NADNARAVI PREMA NAUCI TOME AKVINSKOG

Dr Josip CURIĆ

U prvim danima mjeseca ožujka o. g. proslavljena su dva značajna tomistička jubileja: sedamstota godišnjica smrti sv. Tome (7. 3. 1274.) i sedamdeseta godišnjica rođenja Karla Rahnera (5. 3. 1904.). Moguće je da se još i danas nađe pojedinaca koji bi na Rahnera među tomistima gledali kao na »Saula među prorocima«;¹ ipak većina se suvremenih tomista ne vara kad izvorno nadahnuće Rahnerove misli traži u Akvinčevim spisima. Slavni njemački teolog nije, dakako, zapinjao pri pukom Tominu »slovu« iz XIII. stoljeća nego je, uživjevši se u svečev »duh«, nastojao promicati davnu tomističku baštinu umujući prema prilikama i potrebama svoga vremena. Pred četrdesetak godina neki su mu taj postupak ubrajali u »grijehe«; danas međutim nitko ga razuman neće zbog toga brisati s liste autentičnih tomista.

Jedan Rahnerov pokušaj unapređenja davnih tomističkih nazora predstavlja i smiona njegova teorija o »*nadnaravnom egzistencijalu*«.² Zanimljivo je da čuveni nizozemski dominikanac E. Schillebeckx nije, barem u prvih mah, smatrao tu teoriju ni potrebnom ni oportunom u teologiji;³ no Rahner je ovom svom »*theologumenu*« ostao vjeran sve do danas. On odlučno zastupa mišljenje da već sâm poziv, kojim je ljudski rod od Boga određen za jednu jedinstvenu *nadnaravnu svrhu*, proizvodi u svakom čovjeku ontološku modifikaciju bitka i tako ga izvorno čini različnim od ljudi, zamiš-

¹ Tjesnogrudni su »tomistički« krugovi u tridesetim godinama odbili Rahnerovu doktorsku radnju: »Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquine« i tako prinudili mladog mislioca da se od filozofije obrati k teologiji. Por. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Leben — Denken — Werke*, München 1963. str. 19 sl.

² Sustavan prikaz s literaturom u SACRAMENTUM MUNDI I, col. 1295—1300.

³ *L'instinct de la foi selon S. Thomas d'Aquin*, Revue des sciences philosophiques et théologiques 48 (1964) 377—408, napose 397—399.

Ijenih u hipotetskom stadiju »čiste naravi«. Razumije se da k ovom iskonskom pozivu pridolaze još i druge modalnosti istoga reda — kao na pr. podložnost grijehu nakon pada Praroditelja te Božja *spasiteljska volja* da sve bude obnovljeno u Isusu Kristu... Sa svim tim, prema Rahneru, kad bi se u konkretnom poretku Providnosti neki čovjek našao lišen svake milosti — i posvetne i djelatne, ne bi ipak dospio na razinu golog »naravnog« stvorenja: u njemu bi još i tada preostala izvorna nadnaravna determinanta, tj. intimna određenost za *nadnaravnu svrhu* unutar kristocentrički strukturirane Božje ekonomije. Budući da ova determinanta ne preinačuje čovjeka u liniji njegove biti (esencije) nego modificira konkretni ljudski bitak, Rahner ju je — potaknut donekle terminologijom ranih Heideggerovih spisa — prozvao »nadnaravnim egzistencijalom«.⁴

Andeoski se Naučitelj nikad nije iz r a v n o bavio ovom posve moderno impostiranom problematikom. Samo joj se donekle zaobilaznim putem približio, kad je zauzimao stav prema teoriji tkzv. »treće« milosti koju su zastupali brojni svećevi suvremenici, ponajviše iz franjevačke škole. I sâm je sv. Bonaventura smatrao da treba između puke čovjekove naravi s jedne strane i milosti u strogom smislu s druge strane uvažiti svojevrstan »medium«, kojim bi se narav raspoložila za primanje nebeskoga dara.⁵ Prema njemu, narav je u pukoj svojoj naravnosti (kojoj pridolazi još i zakrivljenost — »curvitas« — nakon grijeha!) toliko na sebe upravljena, te je potreban naročit posrednik — »gratia gratis data«, da bi se čovjek otvorio i prilagodio pravoj milosti — »gratia gratum faciens«⁶... Akvinac je u ranim svojim djelima, kad još nije bio upućen u osudu semipelagianizma, veoma odlučno zabacivao taj »umetak« između naravi i milosti — držeći da je čovjekova duša već po naravnom poretku otvorena prema daru opravdanja.⁷ Kasnije će taj svoj nazor u moralnom pogledu ponešto ublažiti, ali će ga pod ontološkim vidom uvijek odlučno ponavljati — o čemu svjedoči i lakonska njegova izreka iz Teološke sume: »Naturaliter anima est gratiae capax«.⁸ Većina se Akvinčevih komentatora u ovom pogledu zadovoljila jednostavnim ponavljanjem učiteljeva »slova«;⁹ iznimku će predstavljati Dominik de Soto koji bez ustručavanja priznaje da je Tomina misao pod ovim vidom ostala nedorečena.¹⁰

Zacijelo, Andeoski se Naučitelj nije varao dok je oštroj kritici podvrgavao teoriju »treće« milosti. Ukoliko se naime čitava aporija kreće oko »prvog« dodira naravi i nadnaravi, sama pretpostavka nekog »umetka« ili »posrednika« ne pridonosi nimalo njezinu rješavanju. Prema Akvincu, taj će »umetak« pod esencijalnim vidom biti neminovno ili naravna ili nad-

⁴ Do analognih se vidika, još prije Rahnera, vinuo francuski filozof-svjetovnjak MAURICE BLONDEL dok je umovao o »transnaturalnom« stanju povijesnog čovječanstva. Por. J. CURIC, *Blondelov stav pred apologetskim problemom* (doktorska radnja, manuskript) Zagreb 1963, str. 196—211.

⁵ S. BONAVENTURA, *In II. Sent d. 28 a. 2 q. 1 c.* Očito je da Rahnerov egzistencijal ni u kojem slučaju ne igra ulogu »posrednika« između Naravi i Milosti.

⁶ »Gratia gratis data... sine qua nemo umquam se praeparavit ad gratiam.« *In II. Sent d. 7 p. 1 a 1 q. 1 c.* Por. F. MITZKA, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 50 (1926) 27—72; 220—252.

⁷ »Ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam.« *In IV Sent d. 17 q. 1 a. 5 sol. 1 c.*

⁸ *Sth 1—2*, 113, 10 c.

⁹ THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In 1—2*, 113, 8: »... non solum simul, sed unica actione Deus, infundendo gratiam, gratuite movet et gratum facit.«

¹⁰ DOMINICUS DE SOTO, *In IV Sent d. 14 q. 2 a. 6.*

naravna tvorevina: u prvom slučaju, ne vidi se zašto bi jedan *naravni* elemenat bolje od drugoga otvarao dušu za milost, dok u drugom slučaju — tj. u pretpostavci nekog »nadnaravnog« umetka — problem prvog dodira *naravi i nadnaravi* ne biva riješen nego samo produžen, prebačen na drugu instanciju¹¹. . . Zanimljivo je, međutim, što Akvinac u svojim raspravama »De Veritate« k navedenoj alternativi pridodaje još i treću mogućnost: »si autem per gratiam gratis datam intelligent *Divinam Providentiam*. . .«¹² Pretpostavio je dakle da se k problemu može prići i izvan esencijalnih kategorija — u izrazito konkretnoj, životnoj perspektivi Božje Providnosti; ali nije pobliže istumačio, smatra li taj egzistencijalni elemenat posve izvanjskim dodirom, po kojem bi Providnost samo sporadički utjecala na čovjekov životni put, ili pak u njemu gleda dublji zahvat koji seže do srži našega životnog realiziranja — ne kao trenutacan trzaj nego kao trajna, neotuđiva-determinanta. . . Anđeoskom je Naučitelju, izgleda, bila dovoljna činjenica što u konkretnoj *Božjoj ekonomiji providnosti* vodi čovječanstvo k jednoj samo jedincatoj *naravnoj svrsi*. Imajući u vidu taj egzistencijalni elemenat, on se pomirljivo priklanja Bonaventurinu nazoru: »sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad gratiam gratum facientem.«¹³

Sistemski se ovdje nameće pitanje: kakav učinak ostvaruje ta *nadnaravna providnost* u stvorenjima općenito i u čovjeku napose? Smijemo li navedeno »upravljanje čovječanstva k *nadnaravnoj svrsi*« svoditi na puki »o r d o«, statičan razmještaj nižih i viših, naravnih i nadnaravnih vrednota, ili je tu pod zahvatom Promisla na djelu svojevrsna »o r d i n a t i o«, dinamična povezanost svega stvorenoga u jednu finalistički strukturiranu cjelinu? Nemamo ni ovdje prava zahtjevati od Akvinca da nam doslovce odgovori na pitanje koje se u XIII. stoljeću nije još ni izdaleka nametalo današnjom teilhardovskom oštrinom. Ipak, ne možemo se otići dojmu da je sav Tomin filozofsko-teološki sistem prožet i nošen finalističkim zamišljajem, u kojem ključnu ulogu ima dinamična upravljenost svega stvorenog prema jedincatom *nadnaravnom terminu*. Jamče nam to na osobit način brojni svečevi tekstovi u kojima je riječ o tkzv. *naravnoj težnji* čovjekova uma za *nadnaravnim blaženstvom*, tj. za gledanjem Božje biti. Prema Tomi, čovjek nije u pogledu nadnaravi onako skučen kao na pr. kamen u odnosu na anđela: kamen naime ne može termin svoje naravne težnje staviti u anđeosko biće — koje za nj' predstavlja relativnu »nadnarav« — jer bi u toj pretpostavci, težeći k čistoj duhovnosti, tražio dokinuće vlastitoga materijalnog bitka te na taj način protuslovio sâm sebi. Ali čovjek, u Akvinčevoj sistematici, po naravi teži k nadnaravnoj realizaciji, a da pri tom sebe nimalo ne zaniječe niti ne dokine. Ne znači to, da bismo svi od reda u Tominoj perspektivi izgarali od apsurdne čežnje »da budemo Bogom« — kako to posve i logično zamišlja J-P, Sartre;¹⁴ sa svim tim je ipak istinito, da prema

¹¹ *In II Sent d. 28 q. 1 a. 4 c.*

¹² *Ver 24, 15 c.*

¹³ Nav. mj.

¹⁴ *L'Être et le Néant*, izd. 31. Paris 1950, str. 653. Por J. ALFARO, *Transcendencia e immanencia de lo sobrenatural*, Gregorianum 38 (1957) 5—50, napose 35 i 46. (Nadnaravno blaženstvo ne može biti »suprakreaturalno«!).

Anđeoskom Naučitelju raspon naše naravne težnje za čitavu neizmjernost nadilazi okvir naravnih čovjekovih mogućnosti.¹⁵

Kroz punih sedam stoljeća nastojali su tomisti da pronađu neko zadovoljivo rješenje za one tekstove svog učitelja, koji govore o naravnoj čovjekovoj težnji za *gledanjem Božje biti*. Nu sve do danas nisu u ovom pogledu pronašli zajedničkog jezika. . . Može ova razrožnost unutar samog tomističkog tabora na prvi pogled djelovati neugodno, dapače porazno: u pitanju je naime krunska teza svega Akvinčeva finalizma! Ipak, ova je nesloga svečevih sljedbenika veoma poučna jer — na kraju krajeva — nisu ti mislioci tijekom stoljeća lomili koplje oko Tomina »desiderium naturale« iz puke navezanosti na njegovo slovo, nego ih je u prvom redu zanimao stvarni problem, tj. zbiljski odnos *naravi i nadnaravi* u konkretnom, povijesnom čovjeku. Ne umišljamo si da bismo stranama koje slijede mogli dokrajčiti ove stoljetne tomističke rasprave; ali nam se čini uputnim da naznačimo neke primordijalne zasade tomizma koje, u pretpostavci nadnaravnog egzistencijala, poprimaju osobitu plastičnost i sistemsku konsolidaciju. Ne želimo pri tom Rahnerov »theologumenon« prikazati kao голу izvedenicu iz Akvinčevih načela, eventualno kao najmoderniji kompromis između Tomina stava i Bonaventurine »treće« milosti; ni Rahneru ni nama ne bi takvo miješanje povijesnih perspektiva baš nimalo koristilo. Naša je nakana da se kroz prizmu Tomine dijalektike i metafizike primaknemo što bliže samom zamišljaju nadnaravnog egzistencijala tražeći — koliko je to moguće — njegov »topos« unutar Akvinčeve sistematike. Možda će se na kraju pokazati, da ni pod vidom toga noviteta ne bi trebalo praviti oštru »cenzuru« između Anđeoskog Naučitelja i Karla Rahnera; možda su naime konačni vidici jednoga i drugog u ovoj problematici, unatoč sedamstoljetnog razmaka, prilično bliski — baš kao što im bijahu bliski i jubilarni spomendani u ovogodišnjem užujku.

Akvinčevi tekstovi

Dijalektiku naravne čovjekove težnje izlaže Toma Akvinski najopširnije i najizrazitije u trećoj knjizi glasovite svoje »Sume protiv nevjernika«. Glavnina njegovih izvoda sažeta je u stavku: »Svaki stvoreni um po naravi — *naturaliter* — teži za *gledanjem Božje biti*.«¹⁶ Da onemogućiti svaku sumnju, svetac će svoju tvrdnju još jače istaknuti negativnom formulacijom: »Naravnom spoznajom Boga ne može se zadovoljiti naravna težnja stvorenoga duha.«¹⁷ Ovaj svoj nazor obrazlaže sv. Toma obiljem dokaza, od kojih navodimo samo neke: »Sve što je u svojoj vrsti nesavršeno teži za puninom specifične svoje savršenosti. . . Naravna pak spoznaja, što je stvoreni duh ima o Bogu dokle god ga izravno ne vidi, po sebi je nesavršen tip spoznaje: ne možemo naime reći da bilo šta pravo spoznajemo, dok mu

¹⁵ »Quamvis homo NATURALITER inclinatur in Finem ultimum, non tamen potest illum NATURALITER consequi, sed solum per gratiam. . .« *In Boeth de Trin* 6, 4 ad 5. Por *Ver* 8, 3 ad 12; *Ver* 14, 10 ad 1 et ad 2 et ad 5.

¹⁶ *ScG* 3, 57.

¹⁷ *ScG* 3, 50: »In naturali cognitione. de Deo non quiescit naturale desiderium.«

ne spoznamo samu bit. Prema tome, ne može se naravna težnja stvorenoga duha smiriti u pukoj naravnoj spoznaji Boga, nego iz nje prima još poticaj — *incitatur magis* — da življe žudi za *gledanjem Božje biti*... Osim toga, težnja se uma ne može zadovoljiti ni u čem konačnom. A činjenica je da svako stvoreno biće i po svojoj moći i po njezinu dometu ostaje konačno. Stoga se umni stvor ne može upokojiti spoznajama bilo kakvih pa i vrlo uzvišenih konačnih bića, nego povrh svega tog naravnom težnjom želi da prođe do Bića koje je uistinu beskonačno... Nije naime vrhovno blaženstvo stvorenih duhova u onoj spoznaji Boga, kojom nešto o Bogu dokučuju kroz prizmu vlastite naravi, kad je očito da ih naravna težnja vodi dalje — prema *gledanju Božje biti*.¹⁸

Paradoksalni ovi izvodi nisu Akvincu izmakli ispod pera, dok je u mladenačkom žaru pisao »Sumu protiv nevjernika«; on će navedenim tvrdnjama ostati vjeran kroz sav život, navodeći ih doslovce i u spisima koji po sebi nisu izrazito spekulativnog značaja. Tako je svetac neke dokaze iz »filozofske« Sume naprosto prenio u komentar Matejeva evanđelja, gdje čitamo: »Takva je u čovjeku naravna težnja da, videći učinak, želi također vidjeti i uzrok... Ova se težnja u čovjeku neće smiriti dokle god ne dospije do *prvoga uzroka*, tj. do Boga.«¹⁹ Isto susrećemo i u komentaru prvog poglavlja Ivanova: »Po naravi — *naturaliter* — je razumnom stvoru ucijepljena težnja, da svakom učinku želi spoznati uzrok ukoliko ga još ne vidi; pri čem ne želimo dokučiti samo da li jest, nego uz to i šta je u sebi...«²⁰ Kruna svih Tominih spisa, Teološka suma, slaže se doslovce s navedenim tekstovima: »U čovjeku je naravna težnja da želi spoznati uzrok nakon što se susreo s učinkom; otud se naime u ljudima i rađa udivljenje. Ukoliko dakle stvoreni um ne bi mogao stići do gledanja prvog uzroka, ostala bi isprazna ta naravna težnja. Stoga treba odlučno uvažiti da blaženici u nebu gledaju Božju bit.«²¹ Potkraj života, pišući svoj »Compendium theologiae«, Anđeoski će Naučitelj još jedamput ponoviti: »Težnja za znanjem djeluje u nama tako da, spoznavši neki učinak, želimo spoznati i njegov uzrok; uz to, u svakoj stvari, makar joj i spoznali bilo kakve okolnosti, ne možemo se u težnji za znanjem smiriti dok dotičnoj stvari ne spoznamo bit. U cijelosti dakle ne može se zadovoljiti čovjekova naravna težnja spoznavanja, dokle god ne spoznamo *prvi uzrok* — i to ne bilo kakvim načinom, nego baš u *njegovoj biti*.«²²

Nakon svega ovog suvišno bi bilo navoditi posve istoznačne tekstove, razasute po drugim svečevim djelima.²³ Daleko je vrijednije naglasiti da Akvinac na temelju svojih dokaza ne zaključuje na tobožnju »nužnost« *nadnaravi* u čovjeku, nego nastoji samo oko toga da utvrdi mogućnost blaženoga gledanja Božjeg Lica. Prema njemu, naravna naš težnja kao takva još ne određuje niti ne upravlja efikasno k nadnaravnom blaženstvu: »per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur«²⁴... Prepušten vlastitim

¹⁸ ScG 3, 50 passim.

¹⁹ In Met 5. Izd. Vivès XIX, 307 b.

²⁰ In Joan 1, 10. Izd. Vivès XIX, 725 b.

²¹ Sth 1, 12, 1 c.

²² Comp. theol ad Fr. Reginaldum, c. 104: »non quocumque modo, sed per esentiam.«

²³ Por Sth 1—2, 3, 8. Ver 8, 1. Quodl 10, 17. In IV Sent d. 49 q. 1 a. 2 etc.

²⁴ Virt 10. Sth 1—2, 62, 1 ad 3. ScG 3, 44. In IV Sent d. 49 q. 1 a. 3.

naravnim silama, čovjek bi mogao realizirati tek nekakvo ljudsko blagostanje, koje bi predstavljalo vrhunac naših pozemljarskih dostignuća, ali ne bi kao takvo bilo ni sjena *nadnaravnog blaženstva*: »Ova sreća, do koje bi se čovjek vinuo pukim naravnim silama, bila bi na razini običnog ljudskog života — i o njoj su zapravo filozofi govorili.«²⁵ Dakle je to »nesavršeno blaženstvo, koje možemo ostvariti tijekom smrtnog bivanja...«²⁶ U tom smislu govori onda Akvinac i o dvostrukosti *posljednjega cilja*: »Pod vidom savršenosti same naše svrhe, čovjek može na dva načina doseći svoj konačni termin. Jedan je način u ostvarivanju naravnih ljudskih mogućnosti, dok kod drugog načina posreduje nadnaravno usavršavanje čovjeka. Samo se u ovom drugom slučaju može reći da je čovjek naprosto — *simpliciter* — savršen; u onoj prvoj pretpostavci trebalo bi kazati da je tek donekle došao do savršenstva — *secundum quid*...«²⁷ Drugim riječima, »na savršenost razumnoga stvora ne spada samo ono što mu pribavlja puka narav, nego još i ono što mu dotječe iz nadnaravnog učešća na *Božanskoj dobroti*«. ²⁸ Kroz to nam se razotkriva izvorna dijalektika pozemljarskog našeg bića: »Premda čovjek po naravi teži za *posljednjom svrhom*, ne može je ipak po naravi doseći, toliko je naime ta svrha uzvišena.«²⁹

»CruX thomistarum«

Držimo da nije teško uskladiti pređašnje Akvinčeve izjave s nazorima pravovjerne katoličke tradicije,³⁰ koliko je nespretno pomiriti ih s nekim drugim svečevim tekstovima u kojima, barem što se tiče same težnje, kao da Toma tvrdi baš protivno: »Dvostruko je čovjekovo vrhovno dobro... Jedno je ona sreća o kojoj su govorili filozofi... Drugo pak nadilazi raspon čovjekove naravi, jer naravne sile nisu dostatne da ga postignemo, pače ni da mislimo na nj' ni da za njim težimo.«³¹ »Od Božanske je naime Providnosti uređeno da ništa ne može djelovati iznad svojih mogućnosti. Međutim, život je vječni takvo dobro koje nadilazi razmjere naravnoga stvorenja, jer nadilazi i samu spoznaju i također težnju.«³² Nije li u ova dva teksta Anđeoski Naučitelj prilično jasno ustvrdio da narav, sama iz sebe, nije kadra težiti za nadnaravnom svrhom?! Povrh toga, čini se da u raspravi »De Malo« 5,3 — pisanoj negdje oko 1265. g. Akvinac dosta skromno govori o rasponu čovjekove narave težnje za srećom ,a ne onako odrješito kako je to činio 1255. dok je pisao komentar Lombardovih Sentencija ³³ ili u »Sumi protiv nevjernika«, sastavljenoj između 1258—1260.³⁴ Analizirajući problem djece koja preminuše bez krštenja, veli sv. Toma da su svjesna svoje određenosti za blaženstvo — nu da nisu svjesna u čemu bi se to blaženstvo na kraju sa-

²⁵ *In III Sent d. 3 q. 27 a. 2 sol. 2. ScG 1, 5. De Anima 16. Sth 1, 62, 1 etc.*

²⁶ *Sth 1—2, 5, 5.*

²⁷ *Virt 10.*

²⁸ *Sth 2—2, 2, 3.*

²⁹ *In Boeth de Trin 6, 4 ad 5.*

³⁰ Izvrsno je to prikazao G. DE BROGLIE, *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*, *Recherches de science religieuse* 14 (1924) 193—246; 481—496; 15 (1925) 5—53. ID, *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*, *Gregorianum* 29 (1948) 435—463.

³¹ *Ver 14, 2.* »Vires naturales non sufficient nec ad... desiderandum.«

³² *Sth 1—2, 114, 2 c.*

³³ *Napose In II Sent d. 32 q. 2 a. 2.*

³⁴ Por MANDONNET — DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir 1921, Introduction XV.

stojalo: »cognoscut beatitudinem in generali, secundum communem rationem, non autem in speciali.«³⁵ Ipak ta izjava ne smeta Akvincu da u istom spisu i u istom članku krepko istakne kako se i u tim mališima nalazi naravno nagnuće — *inclinatio naturalis* — prema blaženom gledanju Boga. Pitanje je zbilja, kako da se među sobom usklade te svečeve tvrdnje.

A.) Budući da je sv. Toma prije svega i nadasve *teolog*, kojemu je filozofska antropologija tek »ancilla« pri teološkom umovanju, mnogim se tomistima činilo da njegovi tekstovi o naravnoj težnji za *nadnaravnim blaženstvom* nemaju samosvojne filozofske krepčine. U tom je smislu pisao poznati komentator D. Bannez: »Anđeoski Naučitelj nipošto ne želi dokazivati da bi u čovjeku bila naravna težnja za **gledanjem Boga**. Nego, pretpostavivši nauku vjere koja jamči da je nadnaravno blaženstvo moguće, želi samo naznačiti kako je taj uzvišeni termin u skladu sa stvorenim umom. Poznato je da sv. Toma veoma često u svojim spisima iznosi prikladne naravne razloge (*rationes naturales congruentes*) kojima pokazuje da su vjerska otajstva savršeno u skladu sa samom naravi i ni u čem joj ne proturiječe.«³⁶ Kajetan se neće zadovoljiti »kongruizmom« svog subrata Banneza, nego će u shvaćanju Akvinca kao teologa poći još dalje. On smatra da je u Tominim djelima riječ o strogo nadnaravnoj težnji za *gledanjem Boga*; svetac naime ne promatra ljudsku narav naprosto (*absolute*) nego ukoliko je u konkretnom poretku zahvaćena i nošena milošću.³⁷ Zašto onda imenuje čovjekovu težnju »naravnom«? Prema Kajetanu, trebalo bi se podsjetiti da je »narav« izvorište sveukupne aktivnosti, pa sve ono otkud neka djelatnost provire možemo obilježiti terminom »naravi«. U tom bi se onda smislu i milost u konkretnom čovjeku uzimala kao narav (*secunda natura*) iz koje upravo »naravno«, »prirodno« niče težnja za gledanjem Boga: »naturale desiderium... quia ex principiis gratiae n a t u m est.«³⁸

Daleko bi nas odvelo, kad bismo do u potankosti razrađivali nazore to mista koji, poput Banneza i Kajetana, pridadoše teološki nimbus Akvinčevim tekstovima o čovjekovoj naravnoj težnji za Bogom. Prema sumarnim navodima, uz Banneza pristadoše u novije doba: P. Balzaretta, B. Beraza, A. Blanche, W. D. Bruckmann, R. Garrigou-Lagrange, A. Gardeil, H. Lennerz, R. Mulard, D. Palmieri, F. Pelster, A. M. Pirotta, E. de Poulpiquet, J. B. Terrien, J. van der Meersch i drugi... Kajetanovoj se pak interpretaciji priključio: J. V. Bainvel, M. Cuervo, N. del Prado, P. Dumont, X. de Bachelet i J. de Tonquédec s brojnim drugima.³⁹

B.) Budući da je sv. Toma i usred najrevnijeg teologiziranja znao čuvati neokrnjenu autonomiju **filozofije**, gledaju mnogi njegovi učenici prave filozofske teze i u onim tekstovima gdje svetac govori o naravnoj težnji duha za gledanjem Boga. Zaista, ne bismo smjeli previdjeti krepke njegove izjave u predgovoru četvrte knjige »Sume protiv nevjernika« gdje Akvinac

³⁵ *De Malo* 5, 3.

³⁶ DOMINICUS BANNEZ, *In Sth* 1, 12, 1 ad primum.

³⁷ THOMAS DE VIO CAJETANUS, *In Sth* 1, 12, 1.

³⁸ THOMAS DE VIO CAJETANUS, *In Sth* 1—2, 3, 8.

³⁹ Razna mišljenja i literaturu navodi P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis II*, Paris 1935, str. 215 sl.

jasno nagovještava da će u slijedećim poglavljima govoriti o nadnaravnim, objavljenim otajstvima u pogledu čovjekove svrhe: »ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur«. Znači, sve ono što je u trećoj knjizi iste Sume bilo već izneseno o čovjekovoj težnji za nadnaravnim Blaženstvom, sve je to bilo doumljeno naravnim razumskim putem: »secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio pervenire potest.«⁴⁰ Na ovom je lučenju teoloških i filozofskih stavaka u Tominu opusu razradio svoju teoriju poznati svečev komentator F. Ferrariensis. On smatra da Akvinčeve tvrdnje o naravnoj težnji za gledanjem Boga predstavljaju doista filozofske zaključke koji, kao takvi, ne bi ni u redu »čiste naravi« gubili svoju dokaznu moć i vrijednost: jer sve, što se današnjem čovjeku pripisuje kao »naravno«, sve bi to jednako morao posjedovati i pozemljari u pretpostavci golog naravnog poretka. Ali, primjećuje isti komentator, treba znati da prema sv. Tomi narav nije dostatna te čovjeka djelotvorno upravlja prema nadnaravnom blaženstvu: »secundum suam naturam non ordinatur sufficienter...«⁴¹ Budi naime u čovjeku težnju, koju sama po sebi ne može zadovoljiti. Šta to znači? Očito je da spomenuta težnja nije izvorno »naravna« u najstrožem smislu riječi (*desiderium innatum*), nije u narav ucijepljena kao dinamizam koji bi pretihodio svakoj spoznaji iskustvenih predmeta; to je spontan prohtjev (*desiderium elicited*) do kojeg čovjek dolazi tek naknadno, kad se već susreo s raznim iskustvenim bićima.⁴² Nema sumnje da će svaki razuman stvor, spoznavši **Božju opstojnost** (AN SIT), neukrotivom spontanošću zaželjeti da upozna i *Božju bit*: QUID SIT... Nu ta izrazito platonska želja u sebi je puka »velleitas«, priželjkivanje nečeg neostvarivog od strane naravi, pa u njoj ne smijemo gledati nekakvu fontalnu otvorenost čovjeka prema nadnaravnom realiziranju. Ovom pravcu, što ga je svojevrmeno zacrtao Ferrariensis, priključit će se od novijih tomista — G. de Broglie, L. Charlier, A. Fernandez, A. R. Motte i M. D. Rolland-Gosselin, uvjereni da se »naravnost« Akvinčeve naravne težnje mora svesti na puku spontanost jednog izvedenog htijenja...⁴³

C.) Od svih se predašnjih teorija razlikuje tumačenje, što ga je zagonetnim Tominim tekstovima dao Dominik de Soto, slavni profesor u Salamanki — inače uvaženi teolog na Tridentskom saboru i čak neko vrijeme isповjednik Karla V. Komentirajući Sentencije P. Lombarda, ali vjerno u duhu Anđeoskog Naučitelja, navodi on da naravna čovjekova težnja za gledanjem Boga ne provire iz milosti u strogom smislu riječi, a nije ni proizvoljna željica nemoćnoga pozemljara, nego predstavlja doslovce »*pondus naturae*«⁴⁴. . . Kod njega dakle naravna težnja znači mnogo više nego što su to dopuštali Kajetan i Bannez; znači više nego što je mislio sâm Ferrariensis, premda — po sudu Sotovu — u jednom se poretku »čiste naravi« nikad čovjek ne bi vinuo do takve želje za izravnim suočenjem s Bogom. Ovaj genijalni, nu i odviše zaboravljeni tomista iz XVI. stoljeća, drži da prema Akvincu mo-

⁴⁰ ScG 4, 1. Proëmium.

⁴¹ Sth 1—2, 62, 1 ad 3. Por Virt 10; In III Sent d. 23 q. 1 a. 4 sol. 3.

⁴² FRANCISCUS FERRARIENSIS, In ScG 3, 50.

⁴³ M—D ROLLAND—GOSELIN, *Beatitudo et désir naturel*, Revue des sciences philosophiques et théologiques 18 (1929) 193—222, napose 203 i 217.

⁴⁴ DOMINICUS DE SOTO, In IV Sent d. 49 q. 2 a. 1.

ramo u konkretnom čovjeku priznati zbiljsko naravno nagnuće za nadnaravnim blaženstvom: kao takvo, ovo nagnuće ne rezultira iz milosnih poticaja Svevišnjeg, nego im prethodi. . . U tom se onda smislu i zove »naravnim«! Ali, upozorava smjesta dosjetljivi Soto, izvan reda objavljene nadnaravi ne bi to »naravno nagnuće« nikad moglo doći do izražaja: »Razlog je u tom, što svakoj težnji mora prethoditi srazmjerna spoznaja. Nemoguće je stoga da narav sama iz sebe teži za blaženstvom koje spada strogo u domenu objave. Jedino dakle u objavljenom poretku nadnaravi javlja se kod čovjeka naravna težnja za gledanjem Boga.«⁴⁵ Na prvi pogled izgledaju ove rečenice nesuvisle; međutim, s malo truda može se razabrati da je Soto želio samo jedno — razlučiti »čovjeka bez milosti« u redu čiste *naravi* od »čovjeka bez milosti« u konkretnom redu *nadnaravi*. Prema njemu, »naravnost« prvoga nije nipošto istoznačna s »naravnošću« drugoga. . . Nažalost, slavni taj španjolski dominikanac nije potanje razrađivao ovu zagonetnu razliku; nije se pitao, otkuda to — da čovjek u naravnom poretku po naravi teži za onim što po naravi može i doseći, dok u redu nadnaravne objave čovjek »naravno« (tj. i bez milosti) teži za onim, čega po naravi (tj. bez milosti) ne može ostvariti. A baš u tom je, izgleda, ključ za skladno razumijevanje Akvinčevih tekstova koji govore o naravnoj težnji za gledanjem Boga. Nadahnuti stoga Sotovim opaskama nastojat ćemo da se bar donekle snađemo u ovoj trnovitoj tomističkoj problematici. U tu svrhu morat ćemo časkom zaći u metafiziku čovjekova htijenja, kako ju je zamislio i razradio Anđeoski Naučitelj.

Pokušaj rješenja

1. Finalistička metafizika kojom sv. Toma razotkriva najdublje tajne ljudske volje, a po tom i najdublje tajne čovjekove sudbine, počiva na temeljnom stavku: »Svaka pojedinačna čovjekova težnja provire ustvari iz dubinske težnje za *posljednjom svrhom*. . . jer u svakom pojedinačnom htijenju zapravo je početak (*inchoatio*) punine na koju smo od iskona upravljani.«⁴⁶ Težnja dakle za posljednjim ciljem predstavlja kod Akvinca transcendentni preduvjet svih pojedinačnih htijenja i odluka, štoviše — strogo uzevši, mi uvijek i posvud tražimo samo taj konačni termin: »Volja, po sebi, hrli vazda prema svrsi. Sredstva pak, koja joj služe za ostvarenje svrhe, ne prihvaća ona kao samosvjesne vrednote nego tek ukoliko ju privode k svrsi. Stoga treba reći da ono, što volja u tim sredstvima zbiljski hoće i traži, jest zapravo sama svrha.«⁴⁷ Pod tim vidom, osnovicu svega čovjekova životnog realiziranja predstavlja težnja k svrsi ili, kako to Akvinac lakonski veli: »*voluntas finis*«.

2. Ovo naše dubinsko htijenje shvaća Anđeoski Naučitelj kao aktualnu realizaciju volje pa joj stoga daje naziv: »*voluntas ut actus*«. . .⁴⁸ Radi se o karakterističnom, neotudivom činu htijenja, o već aktuiranom poletu čovjekove volje, kojim na neki način u dubini bića definiramo sami sebe. To

⁴⁵ DOMINICUS DE SOTO, *In IV Sent d. 49 q. 2 a. 1 conclusio prima*.

⁴⁶ *Sth I-2, 1, 6 c.* Por. CURIC, *Connaturalitas* — u Zborniku sv. Tome Akvinskog (izd. J. KUNIC) Zagreb 1974, 39-64, napose 46 i 57.

⁴⁷ *Sth I-2, 8, 2, c.*

⁴⁸ Nav. mj.

naše primordijalno htijenje treba brižno lučiti od onih susjednih čina koji se organski nadovezuju na izvorni polet volje — a tiču se pojedinačnih predmeta iz iskustva. Ovim posljednjim, partikularno determiniranim htijenjima daje Akvinac ime: »*voluntas ut ratio*«. Mogu to biti nepromišljena nagnuća (»*actus indeliberati*«), mogu opet slijediti slobodni izbor kao »*actus deliberati*«; u svakom će slučaju podno njih ključati uvijek specifičan voljni polet prema posljednjem cilju: »Kad god u životu vidimo boje, vidimo istim činom i svjetlo... Isto tako, kad god čovjek u životu hoće ovo ili ono, uvijek istim činom hoće i svoju Svrhu.«⁴⁹

3. Po sebi se razumije da ova težnja k svrsi (*voluntas finis*) nije amorfna niti indeterminirana. Kao što svaki pojedinačni — gotovo bismo rekli »površinski« — čin htijenja, tako i ovaj fundamentalni odn. »dubinski« čin težnje mora biti u nama specificiran od strane spoznaje. Prema tome, težnja k svrsi (*voluntas ut actus naturalis*) pretpostavlja u čovjeku stanovitu spoznaju vrhovnoga cilja koji intendiramo u svakom partikularnom prohtjevu i htijenju. I kao što je taj osnovni, naravni čin volje nužan (ne podliježe naime prevrtljivosti čovjekove slobode!), tako je i korelativna spoznaja posljednjega cilja jednako nužna — što znači: naravna, prirodna, upravo »prirodna« ljudskoj duši. U ovom pogledu Akvinac nije izbjegavao termin: »inatizam«, shvaćajući ga zapravo u stilu formalne apriornosti: »U svijesti su čovjekovu urezana po naravi (*naturaliter*) neka načela koja ravnaju bilo teoretsku bilo praktičku stranu života, i svi ih po naravi spoznajemo (*naturaliter cognita*)... ukoliko nam je volja naravnom težnjom (*appetitu naturali*) nošena prema Dobru, koje je u skladu s razumnom naravi.«⁵⁰ Zato onda i govori sv. Toma: »Spoznaja Bože opstojnosti nama je od naravi ucijepljena u dušu, ukoliko je Bog stvarno čovjekovo blaženstvo; čovjek naime po naravi teži za blaženstvom pa ono, za čim po naravi teži, jednako po naravi i spoznaje.«⁵¹

4. Potrebno je da ovdje pođemo još korak dublje u Akvinčevu metafizičku antropologiju. Moramo naime »ispod« spomenute težnje k svrsi, koja je specificirana »naravnom« spoznajom Boga, potražiti iskonski — u sebi »još« neodređenu »volju«, tj. голу sposobnost htijenja, kako ju je nazvao sam Anđeoski Naučitelj: »*virtus volendi*«. ⁵² Ona zalazi u težnju k svrsi kao plastično »počelo odredivosti« (*principium determinabile*), da svoje »određenje« primi od spoznajne komponente koja ju specificira, dajući nam tajnovitu slutnju o Bogu kao našoj konačnoj svrsi.⁵³ Možemo dakle reći da fontalna čovjekova sposobnost htijenja kao takva (*virtus volendi*) prethodi svakoj spoznajnoj determinaciji: to je čisti polet bića, čista volja u svom gladu za bivovanjem — »*voluntas ut potentia*«. . . U ovoj najskrovitijoj zoni srca sâm Bog nas pokreće kao »*universalis Motor*«⁵⁴ i taj njegov stvaralački zahvat susrećemo kod svih stvorova koji je su kao »urođeno nagnuće« (*inclinatio innata*). Strogo uzevši, izvorna ova dinamika volje ne provire iz kategorijalne naravi ili biti

⁴⁹ *Sth* 1—2, 8, 3 ad 2.

⁵⁰ *Sth* 1—2, 63, 1 c; 1—2, 10, 1 c. *Ver* 22, 5 c.

⁵¹ *Sth* 1, 2, 1 ad 1.

⁵² *Sth* 1—2, 8, 2 c; 1, 105, 4 c. *In II Sent* d. 39 q. 1 a. 1 c.

⁵³ *Sth* 1, 2, ad 1: »Cognoscere Deum esse in aliquo COMMUNI, sub quadam CONFUSIONE est nobis naturaliter insertum...«

⁵⁴ *Sth* 1—2, 9, 6 ad 3.

čovjekove nego iz realizatornog akta bivovanja — kojemu Akvinac daje ime: »esse« ili bitak. . . Taj metafizički korijen svega što jesmo i imamo najdublje je položen u nama;⁵⁵ iz njega provire polet htijenja očekujući od spoznajne komponente svoje određenje u pogledu konačne svrhe, respectu Felicitatis«. ⁵⁶ Kod nerazumnih je stvorova s tom determinacijom dana neumoljiva norma bivovanja, no u čovjeku određenje je toliko elastično (in communi) da pojedincu još preostaje mogućnost i dužnost autodeterminiranja »in particulari«. ⁵⁷

5. Na taj način analiza volje ima kod sv. Tome tri stupnja: na dnu se nalazi iskonska sposobnost htijenja (*voluntas ut potentia*), na koju se nadovezuje dubinska težnja k svrsi (*voluntas ut actus naturalis*) da, na kraju, u pogledu pojedinačnih iskustvenih predmeta iskrсну i pojedinačna htijenja — bilo spontana, bilo slobodnim izborom formirana (*actus indeliberati et deliberati*). Ona prvotna »virtus volendi« niče iz metafizičke jezgre čovjekove po kojoj naprosto je s m o; druga je obilježena kategorijalnom ili, kako bi to starina rekla, »fizičkom« konstitucijom čovjekovom — pa joj Akvinac i daje ime »voluntas naturalis«; treća je »voluntas ut ratio« i tipizira etičku situaciju čovjekovu, gdje izlazi na vidjelo da smo slobodna bića koja od početka zaslužu da im priznamo »bičevitost«, ali im zbog toga još ne smijemo pridati posvemašnju »dobrotu«. ⁵⁸ Ne upuštajući se u obilje problema što ih ova Tomina raščlamba volje rješava i postavlja, željeli bismo ovdje istaknuti samo jedno: da je naime drugi stupanj svečeve analize sudbonosan pri označavanju čovjekove finalnosti i mjerodavan pri determiniranju čovjekove naravne težnje. Akvinac je to jasno očitovao kad je volju na tom stupnju nazvao istovremeno i »voluntas naturalis« i »voluntas finis« — težnja k svrsi. . . ⁵⁹ Drukčije uostalom ne može ni biti, jer prema svečevoj finalističkoj metafizici »nije moguće bilo koje stvorenje upraviti k nekom cilju, ako u njem nema prethodne razmjernosti (proportio praeexistens) u odnosu na taj cilj. Otkud onda i niče sama težnja za ciljem. Ta se razmjernost sastoji u određenom začetku ili zametku dotičnog cilja, položenom u krilo stvorenja koje teži. . . I zato je u samu čovjekovu narav utisnut svojevrsan začetak (quaedam inchoatio) onoga dobra, prema kojem smo od iskona upravljani.« ⁶⁰ Određenost dakle u pogledu konačne svrhe, a s njom onda i nesuzdrživo naravno nagnuće (pondus naturae) što nas vodi k završnoj *punini*, nisu dani čovjeku na temelju gole sposobnosti htijenja nego mu »pridolaze« s prvom determinacijom voljnog dinamizma: tu naime Stvoritelj daje da stvor bude baš t a k a v, tj. da teži prema jednoznačno određenom cilju. U svjetlu te prvobitne determinacije, koja za svu vječnost ostaje neizbrisivo urezana u srž našega bića, provodimo sve svoje partikularne odluke — pa i one u kojima buntovno odvra-

⁵⁵ »Esse . . . inter omnia magis intimum rebus« (*Sth* 1, 105, 5 c; 1, 8, 1 c; *In IV Sent* d. 1 q. 1 a. 4 c.) » . . . profundius omnibus inest« (*Sth* 1, 8, 1 c; 1—2, 10, 1 ad 1.) » . . . primus effectus per quem Deus omnia fecit« (*In De div Nom* 5, 1 num. 636 sub finem; *In I Sent* d. 8 q. 1 a. 3; *Pot* 7, 2 c; *ScG* 7, 2 c; *ScG* 2, 21; *Sth* 1, 45, 4 ad 1; *Comp theol* 68.)

⁵⁶ *Sth* 3, 18, 1 ad 3. Vrijedan komentar Kajetanov *In Sth* 1, 60, 1.

⁵⁷ *Sth* 1, 80, 1 c.

⁵⁸ *Ver* 21, 5 c: »ens simpliciter, sed bonum tantum secundum quid . . .« Por također *Sth* 1, 5, 1 ad 1.

⁵⁹ *Sth* 1—2, 8, 2 c.

⁶⁰ *Ver* 14, 2 c. Por ZBORNİK SV. TOME AKVINSKOGA, 46.

ćamo lice od svojega Stvoritelja.⁶¹ Tako dakle čovjeku, koji je jedno biće i ima jednu jedinstvenu narav, odgovara u zbilji tek jedan jedincati posljednji cilj prema kojemu ga nosi samo jedna naravna težnja.

6. Na temelju svega dosadašnjeg treba zaključiti da u Tominoj sistematici nadasve važnu ulogu igra ona fundamentalna determinacija, kojom Bog kategorizira našu sposobnost htijenja: ona — kao primordijalni začetak (*inchoatio*) naznačuje u čemu će biti konačni cilj čovjekov, određujući u isti mah i kakva će mu biti *naravna težnja* odn. u kojem će se zapravo »redu« nalaziti. Ukoliko ta prva od Stvoritelja dana determinanta bude puka ljudska razumnost, onda će se čovjek kretati u stadiju tkzv. »čiste naravi« — što znači da će po naravi težiti samo za ljudskim idealom savršenstva, ali se neće propinjati nikamo na više... Ukoliko bi pak Bog pozvao čovjeka na sreću i savršenost nadnaravnog reda, bit će već prvotna determinacija njegova voljnog dinamizma drukčije podešena: u takvoj naime pretpostavci bit će dubinska čovjekova težnja k svrsi (*voluntas finis, voluntas naturalis, pondus naturae*) izrazit polet nad sva naravna ostvarenja, bit će težnja za gledanjem Božje biti.⁶² Ova težnja za izravnim susretom s Bogom imat će u takvom čovjeku imperativan značaj i neće mu dati mira ni u paklu; no u pretpostavci čisto naravnog poretka ne bi nijedan pozemljak na taj nadnaravni termin ni pomišljao.

7. Ne znači to ipak da gola razumna narav čovjekova kao takva ne bi imala nikakva »razmjera« u odnosu na nadnaravnu stvarnost. Uvažimo li činjenicu da kod sv. Tome analogija bića znači u stvari srodnost, konaturalnost svih stvorova sa Stvoriteljem,⁶³ onda nas nikakva transcendencija nadnaravnog poretka nad naravnim neće navesti da između njih uglavimo nekakav raskol ili razdor. Nije li Akvinčeva nauka o analogiji i konaturalnosti svih bića utemeljena baš na bitku, tj. na onom izvornom aktu »e s s e« koji je podjednako korijen i same naše sposobnosti htijenja, »*voluntas ut potentia*?« Ako smo pravo shvatili Tominu misao, iskonska je ova »virtus volendi« u sebi još neartikulirana otvorenost prema sveukupnom horizontu *dobra (motio ad Bonum)*, otvorenost za sve realizacije čovjekova bića koje su apsolutno uzevši moguće. Razumije se da ova otvorenost kao takva (ponekad zvana »*potentia oboedientialis*«!) još nipošto ne znači pozitivnu, aktualnu upravljivost k određenom nekom cilju (*ordinatio*!) nego je po sebi čista »*plastičnost*« stvora u podatljivoj ruci Stvoriteljevoj. I baš zato je ona u nama neutrniva, neuništiva. Kao što naime Akvinčeva metafizička antropologija jamči da bitak (*esse*) ni u kojem slučaju ne gubi svoga izvornog »beskraja«⁶⁴, tako i metafizička Tomina antropologija svjedoči da čovjekova »virtus volendi« ostaje vazda u transcendentnoj relaciji prema beskrajoj, Božanskoj *punini* koja

⁶¹ Por *Sth* 1, 60, ad 5; *De Malo* 8, 2; *Ibd* 16, 3 ad 1; *Ver* 22, 2 ad 4 etc.

⁶² Ovdje slijedimo uobičajeni način govora, kojim se služio i sv. Toma. Međutim, apsolutno uzevši, konkretni nadnaravni poredak u kojem je konačna svrha čovjekova gledanje Božjeg lica — ne predstavlja jedini mogući tip nadnaravi. Da je htio, Stvoritelj je mogao dati čovječanstvu i neku drugu nadnaravnu svrhu, baš kao što ga je mogao stvoriti i kao puklo naravno stvorenje.

⁶³ Por ZBORNİK SV. TOME AKVINŠKOGA, 41—45.

⁶⁴ *ScG* 1, 43; *Sth* 1, 4, 1 ad 3; *In I Sent* d. 17 q. 1 a. 2 ad 3.

je za sve stvorove »Maximum« i *bitka i dobrote*.⁶⁵ Ali je sa svim tim očito, da iskonska ova otvorenost ili plastičnost čovjekova pred apsolutnim horizontom *dobra* sama iz sebe ostaje neodređena, što znači da kao takva ne izriče još nikakvu finaliziranost niti se može u svijesti odraziti kao autohtona »naravna težnja«, *pondus naturae*. . . Potrebno je da k samoj »virtus volendi« nadode spoznajna determinanta (cognito innata finis) pa će se tek tada zaiskriti u nama nesavladiva i neukrotiva težnja za ciljem: »quia semper inchoatio alius ordinatur ad consummationem ipsius«.⁶⁶

8. Sistematski dakle treba reći da u hipotetskom redu »čiste naravi« čovjek ne bi u dnu srca nosio naravnu težnju za gledanjem Boga, kakvu nosi sad — u nadnaravnom poretku Božje ekonomije.⁶⁷ Nismo li dužni u tom smislu shvatiti Anđeoskog Naučitelja, koji piše: »Čovjek po svojoj razumno-voljnoj naravi stoji u stanovitom redu (o r d o) s obzirom na Boga. . . ukoliko je Bog prvi uzrok i posljednja svrha same naravi. Međutim, ukoliko je Bog termin nadnaravnog blaženstva, čovjek nije prema njemu dovoljno upravljen (n o n o r d i n a t u r s u f f i c i e n t e r) po samoj naravi«.⁶⁸ U čemu je ta nedostatak naravi s obzirom na nadnaravno blaženstvo, može se prosuditi iz svećevih riječi: »Vječni život, u kojem se s Bogom sjedinjujemo u slavi, takvo je dobro da nadilazi razmjere stvorene naravi, nadilazi dapače i spoznaju i težnju. . .«⁶⁹ »Naravne dakle sile nisu dovoljne ni da *dobro vječnog života* postignemo, ni da na nju pravo mislimo ili za njim težimo.«⁷⁰ Zacijelo, čovjek koji bi u jednom redu »čiste naravi« dosegao vrhovno svoje usavršenje ne bi sâm sebe zavaravao, kao da je apsolutno savršen (perfectus simpliciter), nego bi dobro uviđao da je u svoj svojoj cjelovitosti veoma skučen: »perfectus secundum quid«⁷¹. . . Ne bi mogao zatvoriti oči pred jasnim dokazima vlastite ograničenosti i konačnosti. Ali taj »doživljaj granice« ne bi mu kvario naravnog blaženstva niti bi mu u srce unosio bilo kakvu gorčinu, jer — prema pristaloj poredbi Akvinčevoj — nitko se razuman ne žalosti, ako nema onoga na što nema prava: »nullus sapiens homo affligitur. . . quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum.«⁷² Zacijelo, u dnu tog iskustva čovjek bi svagda implicitno doživljavao transcendentalnu otvorenost svoga bića u pogledu sveukupnog i svega mogućeg *dobra*, otvorenost — koja mu i omogućuje da kao duhovan stvor objektno koncipira pojedine predmete i finalno ih projicira prema beskraju. Nu ta otvorenost ili transcendencija ne bi iz sebe značila finaliziranost, zbog koje bi onda čovjek naravnom težnjom tražio višeg nego li je naravnim silama dostižno. U pretpostavci pukog naravnog poretka duhovni bi dinamizam čovjekov otkrivao svoj smisao u tom što bi, kao metafizički temelj, fundirao pozemljarsku našu »Fiziku« i »Etiku« omogućujući tako čovjeku da bude ono što po naravi treba da bude: *homo sapiens et homo faber*. . . U tom bi iskonska otvorenost njegova bića prema Božjoj Sve stvarnosti nalazila posve zadovoljivo rješenje i opravdanje; nitko pak ne bi

⁶⁵ Por *Ver* 23, 7 c; *Sth* 1—2, 19, 9 c.

⁶⁶ *Sth* 1—2, 1, 6 c.

⁶⁷ Donekle je u tom smislu pisao J. MARECHAL uredništvu revije »Gregorianum« 3. srpnja 1930, ali mu dopis nije bio objelodanjen. Por *Mélanges Maréchal* I, Bruxelles 1950, str. 326.

⁶⁸ *Sth* 1—2, 62, 1 ad 3.

⁶⁹ *Sth* 1—2, 114, 2 c.

⁷⁰ *Ver* 14, 2 c.

⁷¹ *Virt* 10, c.

⁷² *In II Sent* d. 33 q. 2 a. 2 c.

ni pomišljao da ovaj primordijalni »*excessus*«⁷³ uma i srca protumači kao težnju k nadnaravnom savršenstvu, gdje je čovjek primarno obilježen kao izravan dijalogalni partner Svevišnjega.

9. Akvinčev zamišljaj bitka (*esse*) uvelike pomaže da se potpunije snademo u shvaćanju i tumačenju same sposobnosti htijenja. I bitak naime i »*virtus volendi*« predstavljaju u svečevoj sistematici dinamične tvorevine; isto tako, obadva su ova metafizička elementa barem u stvorenjima iz sebe neodređeni... Akvincu je stvoreni bitak po sebi tako indeterminiran⁷⁴ da nikad ne može biti realiziran bez svog korelativa, tj. bez esencije: »*Esse a forma nullo modo separari potest.*«⁷⁵ Podjednako se ni iskonska naša »*virtus volendi*« ne može nigdje u svemiru zateći, da se biološki izrazimo, »u čistoj kulturi« — tj. bez determinante koja ju specificira da bude »*voluntas finis*«, težnja k jednoznačno određenoj svrsi. Kao što bi u tomizmu bio apsurdan zamišljaj posve samosvojnog stvorenog bitka (*esse creatum subsistens*), tako je isto besmisleno govoriti o »*virtus volendi creata*« kao da bi ta funkcionirala samosvojno, bez finalne determinacije... Ne postupaju stoga ispravno tomisti koji bi željeli u dnu Akvinčeve »*virtus volendi*« otkriti autentičnu nadnaravnu težnju — točnije: naravnu težnju za nadnaravnim terminom, kao da bi »*fructio Dei immediata*« predstavljala cilj za kojim od iskona žudi svaki duhovan stvor kao takav. Nu daleko se teže varaju njihovi protivnici koji, pod utjecajem dekadentne skolastike, sav elan ljudskog duha (»*virtus volendi et intelligendi*«) sapinju tijesnim okvirom apstraktne ideje »*bonum /et verum/ ut sic*«, kao da bi taj konceptualni elaborat duha izvorno determinirao sâm finalni horizont svih čovjekovih nastojanja. Zaista, trebalo je da veoma daleko odlutamo od Anđeoskog Naučitelja te počnemo jedan oskudni produkt duha isticati kao vrhunski termin za kojim po naravi čeznemo. Istina je negdje u sredini između tih skrajnosti, točnije — iznad njih. Sigurno je da snagom iskonske sposobnosti htijenja (*virtus volendi*) zalazi u čovjekov vidokrug s ve dobro, s va stvarnost; odvažimo li se da uz dužni oprez rekemo nešto o tom dinamizmu duha zasebno,, onda moramo kazati da je to »*inclinatio innata*« — polet k Bogu kao svestvarnosti! Nismo izvorno gladni ni žedni nikakve apstrakcije, nego težimo k Bogu, zbiljskom **izvoru i uviru** bivovanja... Ali Bog je tu naznačen samo kao »*Finis QUI*«, samo kao tajnovit magnetski »*Pol*« prema kojemu se stalno navraća nemirna busola ljudskoga srca; što se pak tiče specifičnog uspona k ovom cilju i konačnog ostvarenja u njemu, »*Finis QUO*«, to je kod same »*virtus volendi*« ostalo sasvim neodređeno. Upravo stoga, da bi se ova težnja mogla realizirati kao zbiljska težnja, potrebno je da sama »*virtus volendi*« po finalnoj determinaciji postane »*voluntas finis*«, »*voluntas ut actus naturalis*«. No i tu će još uvijek termin čovjekove težnje biti svejednako stvaran, svestvaran — tj. Bog sâm, bilo da k njemu težimo kroz nadnaravnu izravnost bilo da ga tražimo zaobilaznim putevima naravi kako nas već spomenuta determinanta prema njemu upravi... Na taj način izlazi na vidjelo, da Bog ni u kojem slučaju ne može ni ne smije za čovjeka biti tek »jedno« od mnogih dobara, što su obuhvaćena apstraktnom idejom

⁷³ *Sth* 1, 84, 7 ad 3. Por K. RAHNER, *Geist in Welt*, 2. izd. München 1957, str. 156—196.

⁷⁴ *Pot* 7, 2 obi 9 et ad 9. In *Boeth de Hebd* 2. *Sth* 1, 4, 1 obi 3.

⁷⁵ *De Anima* 14.

»bonum ut sic«; odnosno, Bog to može biti samo za plitku i kratkovidnu našu »voluntas ut ratio«, kad na razini slobodnog odlučivanja u smrtničkoj našoj situaciji kolebamo između *dobra i zla*. Ali u dubini ljudskog bića, gdje nema kolebljivosti ni dvoznačnosti nego samo »pozvani« — tj. određeni za **jedno**, ondje čovjek prije formiranja bilo kakve apstraktne sheme teži k *vrhovnoj, najstvarnijoj stvarnosti*, teži k Bogu! U ovom, i samo u ovom smislu može se pripisati sv. Tomi glasovita Rousselot-ova formula, prema kojoj bi volja i intelekt u čovjeka najprije bili »*facultés du divin*« a tek po tom »*facultés de l' être en général*«. ⁷⁶Sam začetnik te formule shvatio ju je i odviše kruto doznačivši Tominoj »virtus volendi« zaseban formalni objekt — Božju bit kakva je u sebi: *Essentia Dei prout est in se. . .* Nama se čini da u stilu Akvinčeva umovanja treba »virtus volendi« i susljednu njezinu determinaciju (*voluntas finis*) shvatiti kao cjelovitu, donekle dijalektički strukturiranu finalnost, kod koje iskonskom dinamizmu htijenja pripada uvijek — po sebi još ne sasvim određen — formalni objekt: *Esse excedens bona finita*. Premda je pod obadva ta izričaja vizirana ista Božanska svestvarnost, ipak je prvotna formulacija o Božjoj biti u sebi prejako naglašena: služi se naime finalnom determinantom ,koja jedino u *nadnaravnoj Božjoj ekonomiji* može biti dopuštena.

10. Nakon svega dosadašnjeg lakše ćemo razabrati, kako se čovjek —stvo- ren u nadnaravnom poretku — mora lučiti od svojega »dvojnika« iz reda čiste naravi. Pozove li naime Bog čovjeka u intimnost nadnaravnog zajedništva, taj će se Poziv neminovno odraziti u čovjeku kao finalna determinanta koja ga upravlja prema nadnaravnom blaženstvu. Iskonski će dakle dinamizam duha kod toga čovjeka biti specificiran nadnaravnom determinantom i ova će, poput svake finalizacije kod Akvinca, predstavljati skroman — nu zbiljski i neotuđiv začetak (*inchoatio*) konačne punine. Primarno će to biti ontička jedna determinacija koja, međutim, ne može ostati bez odjeka na psihičkom planu ljudske realnosti. Prema Tominoj terminologiji, tu je na djelu »*inchoatio finis. . . ex qua provenit in homine desiderium finis*«⁷⁷. Očituje nam se dakle kao težnja k Svrsi, a težnja itekako zalazi u iskustveni krug doživljajnosti. Zato prije svih artikuliranih spoznaja i slobodnih odluka, prije milosti posvete i drugih pojedinačnih darova Božjih, prije same nadnaravne ili bilo kakve vjere u Boga, naći će se u čovjeku sadašnjega poretka neizbrisiv i nezatomljiv nadnaravni »*ictus*« koji će ga upraviti prema jedinom konkretnom cilju, blaženom gledanju Boga. U toj će se nadnaravnoj determinanti skrivati svojevrсна slutnja o samom terminu (*cognitio innata Finis*), ne dakako u stilu konceptualno razrađenih ili razradivih vjerskih stavaka, nego kao implicitna svijest da se čovjek sadašnje Božje ekonomije ne može smiriti nigdje osim u izravnom zagrljaju *osobne Božje ljubavi. . .* Nema nade, da bi ikoja filozofska refleksija sama iz sebe, bez pomoći objave, mogla uočiti i suvislo razlučiti nadnaravni značaj te intimne čovjekove težnje; ipak zbog tog nije ništa manje istinito da u nadnaravnom poretku čovjek žudi za gledanjem Boga onom istom pukom ljudskom integralnošću. Uslijed nadnaravne finalizacije čovjekova je težnja k svrsi (*voluntas Finis*)

⁷⁶ P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, III izd. Paris 1936, str. 38.

⁷⁷ *Ver* 14, 2 c.

doslovce »desiderium absolutum videndi Deum«. Nije to anemičan prohtjev na razini pojedinačnih čovjekovih htijenja (actus elicited), nego istinski »zahtjev« s kojim stoji i pada smisao čovjekova bića za svu vječnost (voluntas ut actus naturalis). Ali, da smjesta predusretnemo koje-kakve zamjerke, recimo kratko i jasno: nije to »zahtjev« što bi ga čovjekova ili bilo čija narav stavljala na Stvoritelja, nego je to *zahtjev* što ga Stvoritelj svojim pozivom u samom činu stvaranja stavlja na svoje stvorenje, određivši mu jedinu svrhu bivovanja. Budući da ova dubinska težnja k svrsi ni najmanje ne podliježe prevrtljivosti slobodne volje (»non subiacet libero arbitrio«)⁷⁸, nego baš fundira cjelokupno čovjekovo slobodno odlučivanje, možemo je u duhu starine zvati **naravnom težnjom**: »desiderium naturale«. Akvinac je naime »naravnim« smatrao sve ono što prethodi slobodnom izboru kao njegov preduvjet i po sebi je u jednom pravcu već određeno: »determinatum ad unum«. »Kao što naime um po naravi (naturaliter) spoznaje prva načela umovanja, tako i volja po naravi (naturaliter) hoće svrhu. U tom smislu, volja po naravi — a ne po slobodnom izboru (*naturaliter, non elective*) teži prema posljednjem cilju... Iz ove onda naravne volje (voluntas naturalis) niču sva naša pojedinačna htijenja, jer sve što čovjek hoće — hoće zapravo radi cilja.«⁷⁹

11. Očito je da u pretpostavci ovakve nadnaravne determinante moramo dobro paziti, kako ćemo imenovati ono iskustvo što ga kao pozemljari imamo u svagdašnjem životu. Poput Anđeoskog Naučitelja, i mi redovito sve normalne životne pojave zovemo »naravnima«. Ali bi, u našoj pretpostavci, trebalo imati na umu da ta »naravnost« nipošto nije jednoznačna s onom iz hipotetskog reda čiste naravi. Budući da je čitav ljudski rod pozvan od Boga k nadnaravnoj svrsi, to je kod svih ljudi — pa i kod nevjernika koji nikad nisu čuli riječ Evandjelja — na djelu nadnaravna determinanta sa svojim ontičkim i psihičkim dometom. Pod ontičkim vidom trebalo bi onda reći da je najprije u čovjeku, a zatim i u svoj kozmičkoj realnosti, zbog nadnaravne finalizacije sve nekako drukčije ostvareno, drukčije povezano, drukčije upravljeno prema povijesnoj završnici... A pod psihičkim vidom trebalo bi opet kazati, da je ono što napose čovjeka iskazuje kao čovjeka — naime njegovo slobodno odlučivanje sa svim umovanjem i vrednovanjem što u ljudsku slobodu zalaze — uslijed nadnaravne Božje ekonomije drukčije strukturirano i da ne teče posve »naravski«... Doduše, i konkretnom povijesnom čovjeku i onom iz hipotetskog reda naravi možemo pridavati istu definiciju: *animal rationale*. Ali baš ta neosjetljivost i ravnodušnost, kojom se ovakva esencijalistička definicija primjenjuje i na jednu i na drugu stranu, opominje nas da s njom oprezno postupamo. Nije li uostalom za tu definiciju posve irelevantno, da li je čovjek postigao svoju svrhu ili ju je zauvijek promašio? Jer u obadva slučaja moći će se definirati kao »razumna životinja«. No smijemo li doista samo ostvarenje konačne svrhe odn. njezin promašaj shvatiti u stilu pukog akcidenta, sporedne bordure na rubu čovjekove biti?! Zacijelo, »animalitas« i »rationalitas« dva su veoma spretna mozaik-pojma,

⁷⁸ *Sth* 1, 83, 1 ad 5

⁷⁹ *Sth* 1, 60, 2 c.

kojima se dade opisati kategorijalna shematizacija čovjeka; ali nas ta dva esencijalistička elementa ne bi smjela toliko zaslijepiti da obnevidimo za sudbonosnu ulogu što je u nama igra »finalitas«. Finalnost naime kao formalni objekt naravne težnje zalazi u krug svijesti i zato čovjek, koji ima nadnaravnu finaliziranost, neminovno mora svoje biće i sav život doživljavati, drukčije vrednovati, dapače istoj definiciji pozemljara drukčiji značaj i drukčiji smisao davati — nego što bi to činio u redu čiste naravi. Podjednako to treba reći i za brojne druge ulomke stvarnosti koji zalaze u ljudsku našu doživljivost. Po svoj prilici, izričemo mi danas definiciju boli, požude, grijeha, smrti itd. onim istim konceptualnim (esencijalističkim) instrumentom kojim bismo se služili i u hipotetskom naravnom redu. Ali ne smijemo misliti da ti izričaji odzvanjaju u našim dušama isto onako, kako bi odzvanjali u poretku čiste naravi. Ako i jest naizgled — u vidu esencijalnog shematiziranja — štošta »isto«, ipak je pod *egzistencijalnim* aspektom sve drukčije. Posebice to vrijedi za konkretnu čovjekovu metafiziku i etiku. Izravno partnerstvo s Bogom, u koje nas uvodi nadnaravna determinanta, čini da svemu svom specifično ljudskom živovanju dajemo u svijesti zasebnu »intonaciju« ... I ne bi baš bilo pravo obilježiti tu »intonaciju« unutar svijesti kao posve nebitan akcident! Jer, prema duhovitoj talijanskoj poslovici, *ton* baš i čini glazbu glazbom: »È il tono che fa la musica«.

12. Na prvi pogled sve ovo izgleda dosta složeno: u stvari, međutim, zamišljaj nadnaravne determinante pomaže nam da uvelike pojednostavimo svoje nazore o čovjeku usred nadnaravnog poretka. Ponajčešće naime polazimo od pretpostavke, da je tzv. čista narav čovjekova sama u sebi cjelovit i zaokružen, posve jedinstven i razumljiv sistem. Kad se onda rekne da je Bog ovu ljudsku narav obdario nadnaravnom milošću, dobivamo utisak da se po tom nebeskom »dodatku« situacija prilično komplicira: čovjek postaje hibrid, naravno-nadnaravni križanac, iz kojeg iščezavaju dotadašnja jasnoća i jednostavnost. Otud nadolazi uvjerenje, da je konkretni čovjek u redu nadnaravi teže razumljiv i manje shvatljiv od svojega »dvojnika« iz naravnog poretka. Glavnu krivnju za ovakvo naziranje treba tražiti u onoj upornosti kojom tvrdoglavo pridajemo čovjeku u sadašnjoj Božjoj ekonomiji dvostruku finalnost: i nadnaravnu i naravnu. Pretpostavljamo naime kao da čovjek već od naravi ima cjelovito određenu svoju naravnu svrhu i s njom naravnu težnju, a Bog bi k ovom naravnom »substratu« pridodao svoj nadnaravni poziv više-manje u stilu jedne akcidentalne modifikacije, točnije — replikacije. Nova bi se naime svršenost i nova težnja istežale nekako »povrh« svojih naravnih korelativa otprilike kao prorok Ilija povrh preminulog sina udovice iz Sarfate sidonske ... Međutim, u pretpostavci nadnaravne determinante, perspektiva se iz temelja mijenja. Prije svega, otpada i sama pomisao o nekakvoj »dvostrukoj« finalnosti. Bog naime, prema ovoj zamisli, finalizira izvorni dinamizam ljudskoga stvora *ili* naravnom *ili* nadnaravnom determinantom tako te se u čovjeku može naći samo jedna jedinstvena finalizacija, a s njom i jedna jedinstvena »naravna težnja«. Odredi li Bog čovjeka za naravnu svrhu, ostvarit će u njem i jedinstvo bića i njegovu razumljivost

na goloj naravnoj razini — prema onom stupnju bićevnosti, što ga po sebi dostižu svršnost i njoj srazmjerna težnja. U Akvinčevoj sistematizaciji može se reći, da je to ponešto manjkavo jedinstvo i manjkava razumljivost, »secundum quid«⁸⁰ ... Ali, ako Bog pozove čovjeka u milosno, nadnaravno zajedništvo sa *samim sobom*, ustalit će ga već po tom svom zahvatu na višoj liniji antičkog realiziranja — pa će mu kroz nadnaravnu svršnost i njoj razmjernu »naravnu težnju« omogućiti da bude jedinstveniji i razumljiviji od svojega naravnog dvojnika. Zato uzdignuće čovjeka u nadnaravni red ne znači komplikaciju jedne naravi, koja je prije toga bila skladna i posve jednostavna; milosno uzdignuće zapravo je stvaranje čovjeka na višoj razini bićevnosti, u većoj blizini *onoga* koji je apsolutno *jedan i jednostavan* — radi čega je čovjek u nadnaravnoj finalizaciji »magis unus«, »magis intelligibilis«, »magis ens« nego li u stadiju čiste naravi.

13. Sama činjenica, da je čovjek u *nadnaravnoj Božjoj ekonomiji* jedinstveniji i jednostavniji, a po tom cjelovitiji i razumljiviji, odn. bićevniji i čovječniji od običnog naravnog pozemljara, upravlja naš pogled prema onom koji je u svoj povijesti spasenja najjednostavniji i najpošteniji, najshvatljiviji i najčovječniji, prema Isusu Kristu. Kao Bog-Čovjek, »pun milosti i istine«, On je zaista Alfa i Omega sveukupne nadnaravne finalizacije, »Auctor et Consummator« svega milosnog realiziranja, »Maximum« od kojega *punine* svi mi primamo — milost za milost... U njegovu liku skriva se adekvatan ključ za rješavanje problema kojima je isprepletana dijalektika nadnaravi i naravi u čovječanstvu. Stoga bi u jednom cjelovitom prikazu nadnaravne determinante trebalo, bez sumnje, istražiti pod kojim je vidom osvjetljuje Akvinčeva nauka o Utjelovljenju Riječi. Nažalost, nije nam moguće upuštati se ovdje još i u to istraživanje. Nažalost, nije nam moguće upuštati se ovdje još i u to istraživanje. Zadovoljit ćemo se sumarnom napomenom da Akvinac, slijedeći nauku Kalcedona, tajnu osobnog jedinstva dviju naravi u Kristu smješta na egzistencijalnu liniju *b i t k a (esse)*⁸¹. U tom se pogledu može njegov misao kratko i suvislo iskazati formulom, kojom je već sv. Augustin naznačio situaciju Kristova *čovještva* u hipostatskom sjedinjenju: »*Ipsa assumptione creatur.*«⁸² Ni Augustin ni Akvinac ne dopuštaju naime da ljudsku narav Isusa Nazarećanina gledamo kao zasebnu egzistencijalnu tvorevinu koja bi naknadno, donekle akcidentalno, bila preuzeta u simbiozu s Božanskim Logosom; nije ona jednim Božjim činom stvorena a drugim onda k Logosu privučena, nego joj sâm čin usvajanja od strane Logosa (*assumptio*) daje bićevnost, daje da bude (*creatio*). U perspektivi naše nadnaravne finalizacije znači to — da ni u sebi ne smijemo pod egzistencijalnim vidom povlačiti krutu cezuru između *stvaranja* naravi i *poziva na gledanje Boga*: onim istim božanskim zahvatom, koji nas upravlja k nadnaravnoj svrsi, onim smo

⁸⁰ *Virt* 10, c.

⁸¹ Svečevu je misao najvjernije slijedio CAPREOLUS, kojega u novije doba obradiše L. BILLOT i M. DE LA TAILLE. Por C. CHOPIN, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Tournai 1963, Također M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969, 660 sl. 72 sl.

⁸² S. AUGUSTINUS, *Contra sermonem Arianorum* 8, 6. (Migne, *Patrologia Latina* 42, 688.) Por F. MALMBERG, *Ein Leib — Ein Geist*, Freiburg 1960, 315—333.

istim zahvatom i stvoreni. »*Ipsa vocatione creamur!*« U tom smislu nije nam ni stvaranje u konkretnom redu nadnaravi istoznačno sa stvaranjem čisto naravnog poretka! I koliko god se spominjala naša »naravnost«, ipak — već zbog konkretne kristocentričke naše stvorenosti — nikad nismo ni ne možemo biti goli naravni stvorovi. Dakako, ne znači to da bi u nama (ili u Kristu) narav i nadnarav esencijalistički bile jedno te isto, nego samo da nas je Bog našao već prije nego li ga mi počesmo tražiti svojim srcem.

Zaključna napomena

Sigurno je da teorija tzv. »treće milosti«, što su je Akvinčevo doba zastupali brojni teolozi⁸³, nije zbog svoje izrazito esencijalističke perspektive nimalo srodna pređašnjim izvodima o nadnaravnoj čovjekovoj finalizaciji. Prema tome, ako je Anđeoski Naučitelj u svoje vrijeme spomenutu teoriju odlučno zabacivao⁸⁴, nije se tim nipošto suprotstavio našem zamišljaju nadnaravne determinante. Dapače, otvorenošću svoga gledanja na Božju nadnaravnu providnost⁸⁵ kao da je ostavio slobodan prolaz za naše izvode... To nas, međutim, još ne ovlašćuje da svoje nazore proglasimo naprosto Tominima. Činjenica je da se njemu problem nadnaravne determinante nikad nije izravno nametao. Isto tako činjenica je da se on nikad nije izrijeком pitao na koji se način u čovjeku konkretizira Božji poziv k nadnaravnom blaženstvu, ni kakve su ontičke odn. psihičke kvalitete toga nadnaravnog finaliziranja. Doduše, ne može se u svečevim spisima previdjeti važna uloga što je u njegovoj sistematici igra »inchoatio Finis« — iz koje provire imperativna upravljenost čovjekova prema posljednjoj svrsi: **necessitas Finis**.⁸⁶ Ali, ako nam i jest moguće na ovaj Akvinčev zamišljaj nakalamiti vidike srodne suvremenoj teoriji nadnaravnog egzistencijala, ne možemo svojim izvodima pripisivati monopol najizvornije Tomine tradicije. Koliko sami uspijevamo prosuditi, ne vidimo da bi se ijedan od tih izvoda protivio duhu tomizma. Osim toga, usuđujemo se reći da kroz njih svečeva misao poprima više suvislosti i jasnoće, ako ne i dubine. Napose pak u pretpostavci nadnaravne determinante spretno se mogu dovesti u sklad brojni svečevi tekstovi koji govore o »naravnoj« čovjekovoj težnji za gledanjem Božje biti... Nije li i ovolika podudarnost između Anđeoskog Naučitelja i naših izvoda značajna, kad se inače zna da on iz svoje povijesne perspektive nije nikad sustavno razrađivao mogućnost neke druge finalizacije čovječanstva osim ove konkretne, nadnaravne u Kristu⁸⁷? H. de Lubac, vrstan poznavalac kršćanske tradicije u pogledu problematike o naravi i nadnaravi, smatra da se iz Akvinčevih napisa o našem problemu može zaključiti samo jedno: »Nadnarav nije

⁸³ Por. u uvodnom dijelu bilješku 5. i 6. s pripadnim tekstom.

⁸⁴ Por. u uvodnom dijelu bilješke 7—11.

⁸⁵ Por. u uvodnom dijelu bilješku 12. i 13.

⁸⁶ *Sth* 2—2, 1, 6 ad 3.

⁸⁷ Por. J. ALFARO, *La gratuidad de la vision intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura*, Gregorianum 31 (1950) 63—99.

puki izdanak, **simplex sequela** naravi. Između naravi, i to ove koja je konkretno stvorena, i nadnaravnog dara milosti razmak je isto tako velik kao što između nebitka i bitka. I to je sve!⁸⁸ Mi smo se odvažili da na temelju Tominih tekstova doumimo i nešto više i nešto drukčije od ovoga Lubacova minimuma. Ali smo tako zašli na područje gdje su Akvinčevi izrazi još toliko neodređeni, da ih razni komentatori mogu tumačiti i primjenjivati s veoma velikom slobodom i s još većim međusobnim razlikama.

⁸⁸ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 80–121, napose 104. Unatoč ovako krepkog lučenja naravi i nadnaravi, H. de Lubac je bio pedesetih godina optuživan zbog »bajanizma«, dok je u isto vrijeme E. Gilson bez ustručavanja pisao: »Entre la béatitude terrestre, qui nous est ici-bas accessible, et la béatitude céleste, à laquelle nous sommes appelés, il y a accord intime et continuité d'ordre« — tako da pisac zaključuje: »Le thomisme continue la nature per la surnature.« Por E. GILSON, *Le thomisme* — 5. izd. Paris 1945, str. 495–496; 6. izd. Paris 1965, str. 434–435. Smatramo da su Gilsonove tvrdnje prihvatljive samo uz uvjet da se narav shvati kao već providena »nadnaravnim egzistencijalom«.