

R a s p r a v e

UDK: 1 Thomas Aquinas

111.1 : 216

Izvorni znanstveni rad

Primljeno 2/2004.

O ZLU U MISLI SV. TOME AKVINSKOGA

Ivan Tadić, Split

Sažetak

Autor najprije iznosi različita mišljenja o zlu izdvajajući Platonovu, Aristotelovu, Plotinovu misao, misao sv. Augustina, Prokla, Dionizija Areopagitskoga i sv. Anselma. Time se htjelo pokazati koliko su njihove misli prepoznatljive u misli sv. Tome, koji je njihovu misao prihvaćao ili osporavao, obrazlagao i nadopunjavao. Što se tiče Tomine misli, autora je najviše zanimao filozofski i to ontološki vid zla i odnos Boga i zla. Cilj ovoga rada nije samo nabrojiti Tomine tvrdnje o zlu nego iznijeti obrazlaganje postavljenih tvrdnja i vidjeti kako Toma razrješuje moguće prigovore na postavljene tvrdnje.

Mogući se prigovori i obrazlaganja najprije očituju kod tvrdnje da zlo nije biće. Uzevši u obzir moguće prigovore, pokazuje se da se ta tvrdnja održava. Nakon što je pokazano da nema ontičkoga prostora za zlo, autor promatra i drugu tvrdnju: dobro je nositelj zla, gdje se, također, raspravlja o različitim mogućim prigovorima i iznose njihova rješenja. Ostalo je vidjeti ima li zlo uzrok i kakav je on? Uviđa se da zlo ima uzrok, ali da je on uzrok ne po sebi nego stjecajem okolnosti (*per accidens*), što se i obrazlaže.

Na koncu autor raspravlja o teodicejskomu pitanju: Bog ili zlo - Bog i zlo? i pokazuje da prema sv. Tomi zlo ne isključuje Boga, nego ga Bog pripušta, a na temelju ontološke pozadine govora o zlu Toma zaključuje paradoksalnom tvrdnjom: zlo je, dakle, Bog postoji.

Ključne riječi: zlo, dobro, biće, lišenost, Bog, teodiceja, uzrok, svijet.

I. MIŠLJENJA TOMINIH PRETHODNIKA O ZLU

Da bismo mogli dobiti bolji uvid u misao sv. Tome o zlu, pogledajmo najprije ukratko što su o zlu mislili neki njegovi prethodnici, koji su izravno ili neizravno na njega utjecali. Čini nam se nepotpunim promatrati Tomino mišljenje bez te povijesno-misaone pozadine. Premda se u odnosu na naslov ovoga rada, ovaj uvid čini kao neki *exkursus*, gledajući misaono, on to nije. Zato smatramo potrebnim makar ukratko pogledati kako se misao o zlu oblikovala u tijeku povijesti zapadne filozofske misli do Tomina doba. Ovim preglednim uvidom, kojim ne možemo obuhvatiti sva mišljenja, izdvojiti ćemo Platonovu, Aristotelovu, Plotinovu, Proklovu misao te misao Pseudo-Dionizija Areopagitskoga, a potom misao sv. Augustina i sv. Anselma.¹

Platon. Govor o zlu u Platonovoj misli pojavljuje se pozadinski. Kod njega postoji određena sličnost između podrijetla čudorednoga i fizičkoga zla. Kao što čudoredno zlo ima svoj uzrok u prijašnjemu pojedinčevu životu, tako i fizičko zlo ima uzrok u prvotnomu neredu, u kojemu se svijet nalazio prije nego što je bio uređen. Stvaranje ni iz čega nije poznato Platonu kao ni antici. Demiurg iz prvotnoga nereda uređuje svijet. "Od onoga naime koji ga je sastavio dobio je svijet sve lijepo što ima, a od prijašnjeg stanja sve nevolje i nepravde koje nastaju pod nebom".² Zlo je manjak reda odnosno mjere. Bog ne može biti uzrok zla, jer je on dobar i samo on je uzrok dobra, a za uzrok zla treba tražiti nešto drugo a ne Boga.³ Spomenimo još

¹ Usp. F. Fiorentino, *Introduzione*, u: Tommaso d'Aquino, *Il male*, Milano, 2001., str. 27-72. Ima i drugih izvora na kojima se nadahnua sv. Toma u svomu razmišljanju o zlu, kao: Plutarh, Klement Aleksandrijski, Origen, Jamblih, sv. Bazilije Veliki, sv. Grgur Nazijanski, sv. Grgur iz Nisse i Avicena. O tomu vidi: F. M. Verde, *Il problema del male da Plutarco a s. Agostino. Le fonti del pensiero di s. Tommaso circa il problema del male*, u: *Sapienza* 5-6 (1958), str. 390-408.; Isti, *Il problema del male da Proclo ad Avicenna. Le fonti del pensiero di s. Tommaso circa il problema del male*, u: *Sapienza* 11 (1958), str. 231-268. Za još opširniji uvid o zlu od Platona do sv. Tome Akvinskoga vidi također: F. Billicsich, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band: Von Platon bis Thomas von Aquino*, Innsbruck-Wien-München, 1936. Sv. Toma u raspravi o zlu nije koristio samo filozofijsku literaturu nego i *Sveto pismo*, kojim se obilato služio, kao bogoslovnim uporištem.

² Platon, *Državnik*, 273 b-c (hr. pr. V. Gortan, u: Platon, *Državnik. Sedmo pismo*, Zagreb, 1977., str. 28).

³ Usp. Platon, *Država*, II, 18, 379 b-c.

jednu važnu misao koju Platon u *Državi* spominje da je "zlo sve ono, što upropašćuje i oštećuje, a dobro ono, što spašava i koristi".⁴

Svijet ima dvije duše, jednu koja djeluje dobro, i drugu koja djeluje zlo.⁵ Dobra, zna red i mjeru, pa pokreće tvar prema dobru, a zla, budući da je u sebi neredna, jer ne zna mjeru i red, ostavlja stvari da se dovede u nered, čemu je tvar po naravi sklona. Zlo je prema Platonu naravna težnja stvari, kojoj treba poticaj duše, da bi se ta moć pokazala.⁶ Sukladno Sokratovu ćudorednomu intelektualizmu i Platon misli da nitko ne griješi namjerno. Unatoč tomu što, prema Platonu, božanstvo uređuje prvotni nered, koji je zlo, i što ono upravlja svijetom, zlo je u svijetu nužno, jer ono "ne može propasti - nužno je naime da uvijek nešto bude suprotno dobru - niti ono može imati sjedište među bogovima, već se od nužde okreće oko smrtnne prirode i ovoga svijeta. Eto zašto treba što brže pokušavati odavle bježati onamo".⁷ Zato on drži da odatle treba što prije pobjeći. A taj bijeg znači sličnost s Bogom, a to znači "postati pravedan i pobožan s mudrošću".⁸

Aristotel razlikuje fizičko zlo od ćudorednoga. Stagirićanin drži da je fizičko zlo u stvari, ali se ono ne sastoji u njezinoj težnji prema svojoj propasti ($\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$), kako je mislio Platon, nego u lišenosti ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) oblika pomoću kojega tvar, koja može primiti sve oblike, prelazi u čin nečega određenoga u biću. Prema Aristotelu ne postoje samo dva počela, kao što su držali Empedoklo i Pitagora, a u nekomu smislu i Platon, nego tri: tvar, oblik i lišenost. Za Aristotela počelo zla nije neka sućina (supstancija) izvan stvari, ono ne postoji po sebi, nego su zla pripadci (akcidenti) i pripadaju kategoriji kakvoće. I za Aristotela zlo znači neki nered, ali ono nije izvan sućine. "Bjelodano je dakle kako ne postoji zlo mimo stvari; jer naravljju zlo je potonje od možnosti. Stoga, ni u stvarima što su od

⁴ Platon, *Država*, X, 9, 608 e. To Platonovo poimanje zla kao onoga što šteti došlo je do sv. Tome preko sv. Augustina. Usp. A. Augustin, *De natura boni*, 6.

⁵ Usp. Platon, *Zakoni*, 896 d-e.

⁶ Nema jedinstvenoga mišljenja o tomu je li tvar ili duša uzrok zla. Tako E. Zeller, A. J. Festugière, G. Vlastos, S. Pétrement i drugi misle da je tvar posljednji uzrok zla, a F. Cornford, H. Chemiss i drugi misle da je duša odgovorna za nered u svijetu. Usp. L. J. Elders, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica. L'essere comune*, Città del Vaticano, 1995., str. 146.

⁷ Platon, *Teetet*, 176 a (hr. pr. M. Sironić u: Platon, *Dijalozi. Teetet i Fileb*, Zagreb, 1979., str. 49.).

⁸ *Isto*.

početka i vječne nema ničega zlog niti pogrešnog niti pokvarenog (jer i pokvarenost je jedno od zala)".⁹ Za Platona je zlo u stvari odnosno u svemu onomu u čemu je tvar a za Aristotela, naprotiv, zlo nije u početku ni u stvarima ako imaju svoj oblik. Svaka stvar ima u početku tvarnu odrednicu koja teži postignuti neki oblik, neku savršenost odnosno neko dobro. Ako ga posvemašnje ne postigne, tada se može govoriti o lišenosti, koju Aristotel određuje kao "ako neka stvar što god nema koje bi po naravi imala i *kad* bi po naravi imala, jer sljepoća jest neka lišenost, ali slijepac nije takav u svakom životnom dobru, nego ako nema vida u dobu u kojem bi ga po naravi imao".¹⁰ Dobro je za Aristotela ono čemu sve teži, pa je ono na početku i na kraju svakoga kretanja i težnje.

Što se tiče čudorednoga zla, ono je učinak čovjekova djelovanja, njegove volje i izbora. Vrlina ili porok zavisi o nama. Ovdje se pojavljuje pojam mjere. Naime, vrlina je sredina (*μεσότης*) u odnosu prema nama. Sve ono što je iznad ili ispod toga je porok. Uporište i načelo čudorednoga ponašanja je za Aristotela ispravan razum, odnosno krjepostan čovjek. Korijeni čudorednoga zla su u čovjekovoj volji i razumu odnosno u njegovu tijelu i duši.

*Plotin*¹¹ u sustavu svoje misli postavlja Dobro kao ono koje je počelo i mjera svega, o čemu zavise sva bića. U inteligibilnomu svijetu, koji je svijet bitka, postoje hipostaze, koje znače različite stupnjeve dobra i u njima nema zla. Budući da je to svijet bitka, a zlo postoji, ono može biti samo u obzoru nebitka, ono je neki oblik nebitka. Pod pojmom nebitka *Plotin* ne podrazumijeva apsolutni nebitak, kao *Parmenid*, nego samo ono što je drugo od bitka, kao što je slika bitka nešto drugo od bitka. Spajajući *Platonovu* i *Pitagorinu* misao, *Plotin* ipak pojmovno pokušava odrediti zlo kao "nedostatak mjere u odnosu na mjeru, kao neograničeno u odnosu na granicu, kao bezoblično u odnosu na svršni uzrok, kao ono što je uvijek manjkavo u odnosu na bitak koji je sebi dovoljan, kao ono što je uvijek neodređeno, nestalno, potpuno pasivno, nezasitno, apsolutno siromaštvo".¹² To je prvo zlo, koje ne znači djelomičnu nego posvemašnju lišenost dobra. Tvar, kako je poima *Plotin*, nema

⁹ Aristotel, *Metafizika*, IX, 9, 1051 a 17-21. (hrv. pr. T. Ladan u: Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, 1992., str. 191.).

¹⁰ Aristotel, *Metafizika*, V, 22, 1022 b 27-29.

¹¹ Usp. *Plotin*, *Eneade*, I, 8.

¹² Usp. *Plotin*, *Eneade*, I, 8, 3.

nikakav oblik ni kakvoću. Ona je prvo zlo. Za nju se u pravomu smislu ne može ni reći da je, nego bi ispravno za nju bilo reći da nije. Sve ono što je zlo to je zbog toga što je ono u sebi pomiješano sa zlom ili njemu teži ili ga čini. Tijela, budući da sudjeluju u stvari, su zla, ali ona nisu prvo zlo. Prvo zlo je lišenost oblika a drugo je zlo primanje u sebe te lišenosti kao svoje označnice.

Vidjeli smo da je Platon smatrao da zlo, kao suprotnost dobru, mora nužno postojati. I Plotin smatra zlo nužnim odnosno sastavnim čimbenikom postupka emanacije. Služeći se Aristotelovom¹³ mišlju o suprotnosti, Plotin suprotnost vidi kao ono što je međusobno najudaljenije. Budući da Dobro ne postoji samo, nužno je da u slijedu proizlaženja postoji nešto posljednje, poslije čega nema više proizlaženja i to je stvar odnosno zlo. To stupnjevito proizlaženje znači udaljivanje od Dobra. Budući da je stvar najudaljenija, ona nema Dobro, ona je lišenost odnosno posvemašnja tama. Ne samo da zla nužno postoje i da se ona nekako uklapaju u svijet, nego bi bez njih svijet bio manje savršen. Sva zla pridonose napretku svijeta,¹⁴ i kao što u nekoj operi postoji ono što je bolje i gore tako je i u svijetu i onaj tko bi htio ukinuti ono što je loše u svijetu dokinuo bi providnost (πρόνοια).

To udaljivanje od Dobra ima i svoj čudoredni nužni zahtjev duši za povratkom Dobru. Plotin nastavlja tragom sokratovsko-platonske misli. Zlo ne činimo hotimično. Ono postoji prije nas. Duša, koja je po sebi dobra, udružujući se s tijelom i primajući u sebe zlo koje je u stvarnomu tijelu, postaje zla. Ako je počelo zla u udaljivanju duše od Jednoga odnosno od Boga, onda se ona treba njemu i približiti odnosno vratiti. Udaljavajući se od njega ona je dospjela u mnoštvo, a vraćajući se k njemu vratit će se k Jednomu. Čovjek koji uspije izdignuti svoj pogled od nebitka k bitku, sjedinjujući se s Bogom preko glazbe, ljubavi i filozofije,¹⁵ neće više zamjećivati zlo nego samo dobro.

¹³ Aristotel u *Kategorijama* (6, 6 a 17) kaže da su suprotnosti: "one stvari što su u istome rodu najviše međusobice udaljene" (Aristotel, *Kategorije*, prijevod F. Grgića, Zagreb, 1992. str. 63.).

¹⁴ Usp. Plotin, *Eneade*, II, 3, 18.

¹⁵ Ljubitelj i glazbenik su privučeni skladom i ljepotom, pa njih treba poučavati kako će se odvojiti od tjelesnoga i uzdignuti do inteligibilnoga sklada i ljepote. Filozof je po naravi okrenut prema uzvišenomu. Njemu ne treba, kao njima, pouka kako će se odvojiti od osjetilnoga, jer je on već odvojen. Njemu treba samo pokazati put i voditi ga. To se najprije postiže matematikom, koja mu pomaže pojmiti i steći sigurnost o netjelesnomu, potom pomoću dijalektike, koja je

Sv. Augustin pitajući se *unde malum?* (odakle zlo?) shvaća da najprije treba odrediti što je zlo? Zlo je ono što šteti, što razara neko biće. Štetiti nekome znači lišiti ga nekoga dobra. Bogu se ne može naštetiti, jer je on nepromjenljiv, nepovrjediv. Ne bi se moglo naštetiti ni naravi koja bi bila samo zlo, kako su je manihejci poimali, jer u njoj nema nikakva dobra, pa se nema čemu štetiti. Kvarljivost ne postoji sama u sebi. Ta kvarljivost nije neka narav odnosno sućina (supstancija) nego je uvijek u nekoj naravi koju kvari. Dakle, zlo nije biće, ali je neko biće nositelj zla, jer nema zla bez bića. Ono uopće ne postoji kao narav. *Malum* kao biće ne postoji, a sukladno tomu ni neko počelo kao *summum malum*.

Ono što se može raspadati je dobro. Kad ne bi bilo neko dobro, ne bi se moglo ni raspasti, jer u njemu ne bi bilo ničega što bi se moglo raspasti. Sve što se raspada lišava se nekoga dobra, a ako bi se lišilo svakoga dobra, uopće ga ne bi bilo. "Dakle: što god postoji, dobro je, a ono zlo kojemu sam tražio podrijetlo, nije biće, jer kad bi bilo biće, bilo bi dobro. Jer ili bi bilo neraspadljivo biće i prema tome veliko dobro, ili bi bilo raspadljivo biće, koje se opet ne bi moglo raspadati ako ne bi bilo dobro. Tako sam vidio i postalo mi je jasno da si ti sve stvorio kao dobro i da ne postoje nikakva bića koja ti nisi stvorio".¹⁶ Svako stvorenje, bez obzira koliko imalo mali stupanj bitka, je dobro. I tvar koju su u antici zvali ὄλη, a to je tvar bez oblika i kakvoće, od koje su oblikovana naravna tijela, ona, kao sposobnost primiti neki oblik, je neko dobro a ne zlo.¹⁷ Zlo, dakle, nije biće, nego *privatio boni* ili *defectus boni*. Ta se lišenost uvijek očituje na nekome stvorenu biću.

Nakon što je Augustin zaključio da ne postoji *malum* kao sućina (supstancija), čime je pitanje *unde malum?* izgubilo svaki ontološki smisao, zamjenjuje ga novim pitanjem *unde malum faciamus?*, čime zlo ulazi u područje volje odnosno slobodne volje, koja je uzrok grijeha odnosno čudorednoga zla. Time zlo postaje ne više ontološko nego čudoredno pitanje.¹⁸

najzvišeniji dio filozofije. Budući da se vrline postižu prije ili skupa s mudrošću, ne može biti filozof odnosno dijalektičar onaj tko nije krjepostan. Usp. Plotin, *Eneade*, I, 3.

¹⁶ A. Augustin, *Conf.* VII, 12, 18.

¹⁷ Usp. A. Augustin, *De natura boni*, 18.

¹⁸ Usp. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia, 2001., str. 26.

Početak zle volje nije neki tvorni uzrok (*causa efficiens*) nego manjkavi uzrok (*causa deficiens*). To se događa kada volja, koja je kao volja dobra, napusti Boga koji *najviše je*, koji je *Summum bonum* i okrene se prema onomu što *manje je*, a što je protiv naravnoga reda, ona tada postaje zla.¹⁹ Tu je korijen zla svake volje. Taj manjak (*defectus*) nastaje ne zbog toga što se volja okreće prema bićima koja su zla (*mala*), jer je svako biće dobro, nego zbog toga što se ona okreće zlim načinom (*male*).²⁰

Postojanje zla ne sukobljuje se s Božjim znanjem i njegovom Providnošću. Zlo Augustin promatra i kao kaznu za grijeh ali i u vidu nekoga dobra. Postojanje zla ne remeti ljepotu stvorenoga, jer su bolja slobodna bića koja mogu i griješiti nego da ih uopće nije bilo ili da nisu bila slobodna. Da ta bića, koja mogu i griješiti, nisu stvorena ili da im je oduzeta sloboda, svemir bi bio manje savršen nego sa slobodnim bićima koja mogu i griješiti.

Proklo je jedan on najvećih novoplatoničara nakon Plotina, čiji sustav namjerava obuhvatiti svekoliki grčki duhovni život: filozofiju, pjesništvo, narodna vjerovanja u misterije i mitove i sva druga vjerovanja Grka.²¹ On je napisao, nama zanimljivu raspravu, *De malorum subsistentia*, a neke su njegove tvrdnje, preko Dionizija, utjecale na misao sv. Tome. Tako Akvinac tvrdi da je kazna zlo za osuđenoga ali je ona, s gledišta pravednosti, dobro.²² Tu se prepoznaje Proklova misao, koju je Toma upoznao preko Augustina da se zlo čini takvim, ako ga se promatra u odnosu na pojedinačno biće. Međutim, ono izgleda dobro ako ga se promatra sa svih gledišta u odnosu na sva bića.²³ Druga je njegova tvrdnja, koja je na tragu platonske misli, da svako zlo treba isključiti od Božje volje.

U Proklovu poretku na prvomu mjestu je dobro, na drugomu bitak, potom nebitak i na zadnjemu stupnju je ne-dobro odnosno zlo. Na prvomu stupnju je *dobro u sebi*, a u dva druga stupnja je *dobro u drugomu*, koje označuje pojedinačno dobro i ono se nalazi pomiješano s ne-dobrom. Sva su bića u ovom svijetu dobra i u njima je dobro i njegova lišenost.

¹⁹ Usp. A. Augustin, *De civitate Dei*, XII, 7.

²⁰ Usp. A. Augustin, *De civitate Dei*, XII, 8.

²¹ Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, 1992., sv. IV., str. 668-669.

²² Usp. Sv. Toma Akvinski, *De malo*, q. 1, a. 1, ad 1^{um}.

²³ Usp. Proklo, *De malorum subsistentia*, n. 23.

Proklo ne dopušta postojanje *zla u sebi*, kao što su naučavali manihejci. Tu svoju tvrdnju brani na temelju novoplatonskoga proizlaženja svega od Jednoga. Ako bi postojalo dobro u sebi i zlo u sebi, trebalo bi postojati nešto što bi im prethodilo i čiji bi oni dijelovi bili. Tada dobro više ne bi bilo počelo svih bića nego bi to bilo zajedničko počelo. Osim toga ako je svako od njih jedno, znači da jedno mora postojati prije njih i upravo pomoću toga jednoga, koje je njihovo zajedničko počelo, svako je od njih jedno.²⁴

Isključivši postojanje zla u sebi, ostalo je *zlo u drugomu*, koje je pomiješano s pojedinačnim dobrom. Budući da dobro ne postoji uvijek u jednakoj mjeri u svima bićima, i ako postoji ono što nekada može sudjelovati u dobru a nekada ga može biti lišeno, onda se ta lišenost nužno uklapa u ona bića koja sudjeluju u dobru. Budući da ne postoji zlo u sebi, ni tvar nije zlo u sebi. Protivi se Plotinovoju tvrdnji da je tvar čista lišenost. Lišenost je u nekome biću koje je nečega lišeno. Kada bi to biće bilo posve lišeno svega odnosno kada bi bila posvemašnja lišenost, ne bi bilo ni toga bića ni te lišenosti. Vidjet ćemo da sličnu misao nalazimo i kod sv. Tome. Za Prokla je, kao i za Aristotela, dobro ono čemu sve teži, a zlu nitko ne teži.

Što se tiče zla kao krivnje, ono postoji u zločestoj duši zbog njezine slabosti. Zla duša nije uzrok zla niti je ona zla po naravi. Zlo ima manjkavi uzrok u duši, a to je nemoć odnosno slabost. Tako se čudoredno zlo svodi na propust a ne na nešto pozitivno. Osim toga zlo nema jedinstveni uzrok, jer dobro je mjera i ona je jedna, a zlo nije mjera nego neusklađenost koja je mnogostruka, kao što je i višestruki uzrok zla. Zlo, dakle, ima više pojedinačnih uzroka, a ne jedan uzrok.

Pseudo-Dionizije Areopagit je "Proklov duhovni učenik"²⁵ kako za nj kaže Reale. U svomu djelu *De divinis nominibus* (Περὶ Θεῶν ὀνομάτων) raspravlja o zlu. On je mnogo utjecao na sv. Tomu, koji to njegovo djelo često spominje u svojoj raspravi *De malo*, koje je nama ovdje posebno zanimljivo.

Pseudo-Dionizije raspravlja o zlu prije svega pod bogoslovnim vidom i to o hipostatiziranomu zlu u đavlovu liku. To ima svoju pozadinu jer se i u njegovo doba počeo širiti maniheizam, osobito nakon Augustinove smrti.

²⁴ Usp. Proklo, *De malorum subsistentia*, n. 31 i 37.

²⁵ G. Reale, *Saggio introduttivo*, u: Proclo, I manuali. I testi magico-teurgici, Milano, 21999., str. LXXVIII.

Božanska su imena: Dobro (ἀγαθός), Svjetlo (φώς), Ljepota (καλός) i Ljubav (ἔρως ἢ ἀγάπη). Bog, koji je Dobro, stvorio je sva bića: anđele, ljude, životinje, biljke i neživa bića. Ako je sve stvoreno dobro odakle zlo i što je ono? Zlo ne proizlazi od dobra. Kao što značajka vatre nije proizvesti led tako ni značajka dobra nije proizvesti zlo. A značajka dobra je proizvesti i sačuvati a značajka zla je razoriti i uništiti. Zlo u sebi ne postoji, nije biće ni uzrok bića, nego samo razara i ništi i ono je u stvorenomu biću i to kao lišenost. Prema njemu ni đavli nisu po naravi zli, jer kada bi bili takvi ne bi bili stvoreni od Dobra. Stvoreni su s dobrom naravi, međutim oni nisu ostali dobri, jer su prestali htjeti i činiti božanska dobra. Izvor je zla slobodna volja, koja umjesto da hoće ono što je primjereno njezinoj naravi ona se mijenja, a time postaje nestalna, težeći prema onomu što nije sukladno njezinoj naravi. Naravni predmet težnje volje je dobro. Kada se dogodi da se neka prirodna ili voljna težnja okreće prema onomu što nije primjereno naravi, tada se pojavljuje zlo. Zato on kaže da đavli nisu zli po naravi nego ukoliko nisu sukladni naravi.²⁶ Proširujući tu tvrdnju naravne težnje prema dobru na sva bića, zaključuje da u prirodi ne može biti zla, jer u prirodi ne može biti neka težnja protiv prirode.

Ako se dogodi da priroda ne ostvari svoje savršenstvo, tada nastaje zlo, ali ne kao nazočnost nego kao odsutnost, kao lišenost nekoga dobra, koje bi trebala imati. U prirodi je sve dobro, uključujući i tvar, jer ona sudjeluje u obliku. Nju je Bog stvorio pa ona ne može biti uzrok zla, jer je dobra. Ako tvar ne može biti uzrok zla, ostaje da je njegov uzrok samo zla volja.

Pogledajmo kako on opisuje zlo: "Zlo je bez puta, bez cilja, bez naravi, bez uzroka, bez počela, bez svrhe, bez kraja, bez volje i bez postojanja. Dakle, zlo je lišenost i manjkavost, slabost, nedostatak mjere, grijeh, nedostatak cilja, ljepote, života, pameti, razuma, savršenosti, temelja, uzroka, kraja, proizvođenja, čina, djelovanja, reda, sličnosti, osim toga neodređeno, tamno, lišeno supstancije, i nije ništa ni na kakav način i ni u kojem mjestu".²⁷

Sv. Anselmo usmjeruje svoju misao na pozornost na zlo kao lišenost. Vidjeli samo da za Aristotela lišenost znači "ako neka stvar što god nema koje bi po naravi imala i *kad* bi po naravi imala, jer sljepoća jest neka lišenost, ali slijepac nije takav u svakom životnom

²⁶ Usp. Dionizije Areopagit, *De divinis nominibus*, IV, 23.

²⁷ Dionizije Areopagit, *De divinis nominibus*, IV, 32.

dobru, nego ako nema vida u dobu u kojem bi ga po naravi imao”.²⁸ Sv. Augustin tu misao primjenjuje na mjeru ili način (*modus*), oblik ili vrstu (*species*) i red (*ordo*), koji je *bonum* a lišenost toga je *malum*. Međutim taj se Aristotelov vid promatranja zla kao lišenosti dobra koje bi neko biće po naravi trebalo imati, pojavljuje u povijesti rješenja problema zla istom sa sv. Anselmom, koji kaže: “zlo nije drugo nego ne-dobro, ili odsutnost dobra tamo gdje bi trebalo biti dobro ‘ili je uobičajeno da bude’”.²⁹ Za čovjeka je zlo ne imati pamet, koju bi on trebao imati, ali nije zlo ne imati krila. Nemati vid za čovjeka je zlo, međutim, nije za stijenu. Da bi to bilo jasnije, pokazuje na primjeru nepravde-pravde i vida-sljepoće. “Nepravda nije ništa kao i sljepoća. Naime, sljepoća nije ništa drugo nego odsutnost vida tamo gdje bi trebao biti i on nema veću zbilju u oku, u kojem treba biti vid, nego u nekomu drvu, u kojemu ne treba biti [...]. Iz toga se lagano zaključuje da nepravda nema nikakvu bit, premda se u običnomu govoru nepravdom nazivaju učinci i čini nepravedne volje, koji u sebi promatrani, jesu neka zbilja. Zbog ovih razloga razumijemo da zlo nije ništa. Naime kao što nepravda nije ništa drugo nego odsutnost pravde koja bi trebala biti, tako i zlo nije ništa drugo nego odsutnost dobra koje bi trebalo biti”.³⁰ Ta nepravda, o kojoj Anselmo ovdje govori, ima svoje počelo u razumskoj volji. Zato nisu nepravedne životinje nego samo ona bića u kojima bi trebala biti pravednost.

2. MISAO SV. TOME AKVINSKOGA O ZLU

Tomina misao o zlu obuhvaća različite pristupe i vidove.³¹ Dovoljno je samo pogledati njegovu sustavnu raspravu *De malo*, koja obuhvaća šesnaest pitanja (*quaestio*) i svega 101 članaka (*articulus*),

²⁸ Aristotel, *Metafizika*, V, 22, 1022 b 27-29.

²⁹ Sv. Anselmo, *De casu diaboli*, 11.

³⁰ Sv. Anselmo, *De conceptu virginali et de originali peccato*, 5.

³¹ O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga usp.: A. – D. Sertillanges, *Le problème du mal. L'histoire*, Paris, 1949., str. 195-202; F. Billlicsich, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band: Von Platon bis Thomas von Aquino*, Innsbruck-Wien-München, 1936., str. 164-176; J. Maritain, *Saint Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, 1942.; P. Parente, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, u: *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq.*, VI (1939-40), str. 3-40; F. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh,

iz kojih se može vidjeti o čemu se u njima raspravlja: o zlu općenito (q. 1.), o grijesima i njihovu uzroku (q. 2. i 3.), o istočnomu grijehu i njegovoj kazni (q. 4. i 5.), o čovjekovu izboru (q. 6.), o oprostivu grijehu (q. 7.) o glavnim porocima (q. 8.) o ispraznosti slave (q. 9.), o zavisti (q. 10.), o lijenosti (q. 11.), o srdžbi (q. 12.), o škrtosti (q. 13.), o proždrljivosti (q. 14.), o raskalašenosti (q. 15.) i posljednje o đavlima (q. 16.). U ovom nas radu prvotno zanima njegov filozofijski i to ontološki pristup. Želimo vidjeti što je zlo i koji mu je uzrok, kakav je njegov odnos prema biću, a potom vidjeti odnos Boga i zla. Ne želimo samo iznijeti Tomine tvrdnje o zlu, nego nas poglavito zanimaju njegova obrazlaganja, mogući prigovori i njihovo razrješenje.

2.1. Zlo nije biće

Sv. je Toma napisao raspravu *Quaestiones disputatae de malo* u kojoj raspravlja o zlu. Međutim, on raspravlja o zlu i u drugim svojim spisima, kao, primjerice, u *Sumi protiv pogana* i u *Teološkoj sumi*.

Sv. Toma zlo promatra pod vidom supstancije (*in substantia aliqua*) i pod vidom djelovanja (*in actione*). Što se tiče prvoga vida, prema Sv. Tomi, zlo nije neka bit, supstancija odnosno neko biće, nego "lišenost nečega što je nekomu prirodeno i što mora imati".³² "Ako naime čovjek nema krila, nije to za njega zlo, jer mu nije prirodeno da ih ima. Isto tako, ako čovjek nema plavu kosu, nije to zlo jer, makar je po prirodi može imati, ipak nije obvezno da je ima. Ali je zlo ako nema ruke, koje su mu prirodene i mora ih imati da bi bio dovršen; za pticu pak to nije zlo. A svaka lišenost, ako se uzme u pravom i strogom smislu, tiče se onoga što je prirodeno i što se mora imati. Prema tome, u lišenosti tako uzetoj uvijek je sadržan pojam zla".³³ Zlo, dakle, nije supstancija nego nijekanje nečega u njoj.

2002., str. 15-17, 81- 137, 279-284; F. Fiorentino, Introduzione, u: T. d'Aquino, *Il male*, Milano, 2001., str. 65-72; F. M. Verde, L'esistenza del male secondo s. Tommaso d'Aquino, u: *Divus Thomas*, 1960, str. 50-65; Isti, La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino, u: *Sapienza* 14 (1961), str. 120-157.

³² *Summa contra Gentiles*, III, 7. (hrv. pr., A. Pavlovića: T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, Zagreb, sv. I. 1993., a sv. II. 1994., ovdje sv. II., str. 25.). Uбудuće ćemo latinski naziv ovoga djela označavati skraćenicom S. c. G., a Pavlovićev hrvatski prijevod skraćenicom u zagradaama (hrv. pr.).

³³ S. c. G., III, 6. (hrv. pr., sv. II., str. 21.).

Prema tomu, lišenost nije neko zasebno biće nego ono što biću manjka pa je zato svaka lišenost povezana s nekim nositeljem te lišenosti. Ako je ta lišenost "zlo za nositelja u kojem se nalazi, tada će biti zlo naprosto; a ako to nije, bit će zlo za neku stvar, ali ne naprosto. Prema tome, kad je čovjek lišen ruke, to je zlo naprosto; ako je pak tvar lišena lika zraka, nije to zlo naprosto, nego samo zlo za zrak".³⁴

Što se tiče zla *in actione*, ono se događa kod onoga što djeluje u prirodi zbog slabosti djelatne sile i ono proizlazi mimo usmjerenja, a u voljnim djelateljima, koji su usmjereni prema nekomu pojedinačnomu dobru, čudoredno se zlo događa onda kada njihova težnja nije usklađena s razumskim dobrom odnosno s Božjim zakonom.³⁵

To shvaćanje ima svoju ontološku, čudorednu i metafizičku pozadinu. Naime, svako je biće dobro, jer "ens et bonum convertuntur".³⁶ Sukladno tomu, zla, kao suprotnost dobru, nema. Zato zlo pojmovno može značiti samo lišenost nečega što postoji. Premda biću nedostaje ono čega je lišeno, i što bi, sukladno svojoj biti, trebalo imati, ono ipak ima bitak koji mu nikada, dok je biće, ne može posve manjkati. Zlo u ontološkomu smislu ne postoji ni kao posvemašnja lišenost ni kao biće. Ako ne postoji *malum* kao biće, ne postoji ni *summum malum* u ontološkomu smislu, kao uzrok svih zala, čime je osporena manihejska tvrdnja o supostojanju dobra i zla počela.³⁷

Ako je dobro ono čemu sve teži, a biće je dobro, sukladno tomu, težnje mogu biti usmjerene samo prema biću, koje je dobro a ne prema zlu. Sukladno transcendentalnoj odrednici dobrote bića, obzorje se bića i obzorje dobra podudaraju. Prema tomu, zlu nema mjesta u obzorju poželjnoga (*appetibile*). Zlo, dakle, ne može biti poželjno. Ako ta težnja prema nekomu dobru za čovjeka znači lišenje

³⁴ S. c. G., III, 6. (hrv. pr., sv. II., str. 21.).

³⁵ Vječni zakon odnosno Božji razum je temelj ljudskoga razuma, koji je pravilo ljudske volje i prema njemu se mjeri njezina dobrotu. Sukladno tomu, dobrotu ljudske volje više zavisi o vječnomu zakonu nego o ljudskomu razumu. Gdje manjka ljudski razum, treba se uteći vječnomu razumu. Usp. *Summa theol.*, I-II, q. 19, a 4.

³⁶ U *Teološkoj sumi* (I-II, q. 18, a 1) on tvrdi da u stvarima ima toliko dobrote koliko ima bitka. "In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur". Sukladno tomu, svako ljudsko djelovanje koliko ima bitka toliko ima dobrote. Ako mu nešto nedostaje za puninu bitka, koju ljudski čin mora imati, tada se to djelo zove zlom.

³⁷ O obrazloženju tvrdnje da ne postoji krajnje zlo, koje je uzrok svakoga zla, usp. *Summa theol.*, I, q. 49, a 3.

razumskoga dobra, tada se događa čudoredno zlo. Osim toga svako biće svoj bitak duguje prvomu uzroku svih stvorenih bića, a dugujući svoj bitak duguje i svoju dobrotu. Postoji, dakle, prvo počelo svih dobara, koje je po svojoj biti dobro. Ono je vrhovno i savršeno dobro (*summum et perfectum bonum*).

Sada izdvojimo neke filozofijske razloge, koje Toma donosi, koji bi upućivali na to kao da bi se činilo da je zlo nešto (*aliquid*), a što bi se suprotstavljalo tvrdnji da zlo nije neka narav, stvar ili bit odnosno biće.

Polazeći od tvrdnje da se stvar i biće međusobno zamjenjuju (*res et ens convertuntur*) i od druge tvrdnje da je zlo u svijetu (*est autem malum in mundo*), moglo bi se zaključiti da je zlo neka stvar (*res*) i narav (*natura*).³⁸

Toma, pozivajući se na Aristotelovo razjašnjenje pojma bića³⁹, tvrdi da kada se kaže da je zlo u svijetu, onda se to ne kaže u smislu da ono ima neku bit ili da postoji kao što postoji neka stvar, nego u smislu da je nešto zlo samim zlom, kao što se kaže da sljepoća je, jer je neko biće sljepoćom slijepo. Dakle, kada se kaže da zlo je, onda se to ne kaže u smislu bića, čije je značenje obuhvaćeno najvišim rodovima odnosno obrascima priroka (kategorijama), nego u smislu lišenosti, koja se u tomu smislu ne može nazvati bićem nego u smislu istinitosti spajanja podmeta i priroka, a to znači da je neka stvar lišenošću lišena.⁴⁰

Polazeći od Aristotelove tvrdnje u *Kategorijama*,⁴¹ da su dobro i zlo rodovi suprotnih svojstava, moglo bi se reći da ono što je u bilo kojemu rodu je neka bit ili narav, jer ono što nije ne pripada vrsti ni rodu. Dakle, zlo je neka bit i narav.

³⁸ Usp. S. c. G., III, 8.

³⁹ Aristotel u *Metafizici* (usp. 1017 a 7-1017 b 9) tvrdi da biće (τὸ ὄν) odnosno "biti" ili "je" ima višestruko značenje: za nešto se kaže da je *po sebi* (καθ' αὐτό), onako kako pokazuju obrasci priroka (kategorije); prema *prigotku* (κατὰ συμβεβηκός), potom "biti" i "je" znači da je nešto istinito, a "ne biti" da nije istinito; i "biti" i "biće" znači da je nešto mogućnošću ili svršenošću.

⁴⁰ Usp. S. c. G., III, 9.

⁴¹ S. c. G., III, 9 (hrv. pr., sv. II., str. 31). Aristotel u *Kategorijama* (usp. 14 a 15-25) tvrdi da su sve suprotnosti u istomu rodu, kao što su bijelo i crno, kojima je rod boja; ili u protivnim rodovima, kao što su pravednost, kojoj je rod vrlina, i nepravednost, kojoj je rod porok; ili su rodovi, kao što su dobro i zlo, koji nisu u nekomu rodu nego su sami rodovi nečega.

Sv. Toma misli da bi se u području ćudoređa moglo reći da su dobro i zlo rodovi suprotnih svojstava, međutim, "zlo na području ćudoređa nije rod i razlika ukoliko je lišenost razumskog dobra, po čemu se zove zlo, nego ukoliko su djelatnost ili stanje pripravnosti usmjereni nekom cilju koji je u suprotnosti s dužnim razumskim ciljem. Npr. slijepac je jedinka ljudskog roda ne ukoliko je slijep, nego ukoliko je ovaj ćovjek".⁴²

Ovdje treba razlikovati govor o zlu u ćudorednomu smislu od govora o zlu u ontološkomu smislu. Toma, naime, drži da su dobro i zlo na ćudorednomu području vrsne razlike, jer sve što je voljno pripada ćudorednomu području. Cilj i dobro su predmet volje, pa ćudoredni ćini dobivaju vrsnu određenost po cilju sukladnu razumu. Ako su sukladni dobri su, a ako su suprotni razumu, onda su zli. Međutim, i taj cilj, premda ne odgovora razumu, ontićki gledano, je neko dobro. "I zato ni zlo, ukoliko je vrsna razlika s gledišta ćudoređa, ne sadrži nešto što je po svojoj biti zlo, nego nešto što je po sebi dobro, ali je zlo za ćovjeka ukoliko ga lišava razumskog usmjerenja, koje je ćovjekovo dobro".⁴³ Dakle, kada se govori o dobru i zlu, kao suprotnim svojstvima, to se kaže s gledišta ćudoređa, a ne o zlu naprosto (*simpliciter*).

Moglo bi se reći da sve što djeluje je nešto. Zlo djeluje ukoliko je zlo, jer se suprotstavlja dobru i kvari ga. Dakle, zlo ukoliko je zlo, je neka stvar (*res aliqua*) ili nešto (*aliquid*).⁴⁴

Ako je liku i cilju, koji su počela djelovanja i imaju narav dobra, pridruženo lišenje suprotna lika i suprotna cilja, djelatnost se koja proizlazi iz takva lika i cilja pripisuje lišenosti i zlu "stjecajem okolnosti", jer lišenost, kao takva, nije počelo nikakva djelovanja. Toma, služeći se Dionizijevom mišlju, zaključuje da se "zlo ne suprotstavlja dobru doli silom dobra, a po sebi je nemoćno i slabo".⁴⁵

⁴² S. c. G., III, 9 (hrv. pr., sv. II., str. 31). Toma tu spominje da misao o dobru i zlu kao rodovima nije Aristotelova nego Pitagorina, koji je *dobro* i *zlo* postavio kao najviše rodove i prva počela, gdje su pod *dobrom* svrstani: ogranićeno, parno, jedno, desno, muško, mirujuće, pravo, svjetlo, ćetvorina i na kraju samo dobro; a pod *zlom* su svrstani: neogranićeno, neparno, mnoštvo, lijevo, žensko, krećuće, iskrivljeno, tmina, raznostranićni ćetverokut i na koncu zlo. Neka svojstva, koja su nabrojena pod *dobrom*, mogla bi se tumaćiti kao neka savršenost, a njima suprotna, koja su svrstana pod *zlo*, kao neka lišenost, pa se na temelju toga ćini da su *dobro* i *zlo* rodovi svih suprotnih svojstava.

⁴³ S. c. G., III, 9 (hrv. pr., sv. II., str. 29).

⁴⁴ Usp. S. c. G., III, 8.

⁴⁵ S. c. G., III, 9 (hrv. pr., sv. II., str. 29).

Naime, Toma polazeći od Aristotelove tvrdnje "da je dobro ono čemu sve teži",⁴⁶ zaključuje da svaki djelatelj djeluje radi dobra, a zlo se događa mimo usmjerenja odnosno "stjecajem okolnosti" (*per accidens*). Zato je ono što Toma naziva *zlo naprosto (simpliciter)* u djelima prirode sasvim mimo usmjerenja, kao, primjerice, nakazni porod, a ono što je zlo za nekoga a nije zlo naprosto, tomu narav ne smjera po sebi nego "stjecajem okolnosti".

Aristotel u *Fizici* tvrdi da se svaka promjena događa od jednoga subjekta u drugi ili od jednoga subjekta u nesubjekt ili iz jednoga nesubjekta u subjekt. Pod subjektom misli ono što se izražava potvrđivanjem. Sukladno tomu, moglo bi se reći da kada se nešto mijenja od onoga što je dobro u ono što je zlo, tada se događa promjena iz jednoga subjekta u drugi, a to bi značilo da je zlo nešto.⁴⁷

Na taj prigovor Toma odgovara da subjekt, koji se izražava potvrđivanjem, nije samo suprotnost nego je i lišenost, kao što se kaže da je netko gol. Tako bi se moglo reći da se u promjeni od onoga što je dobro u ono što je zlo radi o nekome kvarenju odnosno promjeni od subjekta u nesubjekt, jer se čovjek mijenja od jedne kakvoće, a to je dobrota krjeposti, u drugu kakvoću, a to je zloća.⁴⁸

Ako bi se tvrdilo da je kvarenje neko gibanje ili neka promjena, a gibanje je djelovanje trebalo bi se zaključiti da je kvarenje neko djelovanje.⁴⁹

Na taj prigovor Toma odgovara da kvarenje, formalno gledano, nije u gibanju ni u djelovanju u smislu djelatnosti nego u smislu trpnosti, a to znači biti kvaren. Kvarenje bi, gledano sa strane djelatnoga uzroka, bilo gibanje i djelovanje. Međutim, to što je u tomu djelatno, pripada učinku dobra, a ono što mu je manjkavo pripada zlu. Tako, primjerice, sve ono što je u gibanju šepanja zavisi o hodanju, a manjkavost o zakrivljenosti potkoljениčne kosti.⁵⁰

Jedno od mogućih obrazloženja da je zlo nešto moglo bi se temeljiti na usporedbi zalâ. Ondje gdje postoji *više* i *manje*, tu postoji odnos. Među zlima postoji odnos. Zato se čini da je zlo nešto.

⁴⁶ Aristotel, *Nikomahova. etika*, I, 1, 1094 a 3.

⁴⁷ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, 15.

⁴⁸ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, ad 15^{um}.

⁴⁹ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, 9.

⁵⁰ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, ad 9^{um}.

Da bi riješio taj prigovor Toma tvrdi da se to *više* i *manje* gleda u odnosu na dobro, od kojega je zlo udaljeno. "Stoga se većim zlom zove što je više lišeno dobra, jer je od dobra udaljenije. A lišenosti se povećavaju ne kao da imaju neku bit, kao kakvoće i likovi (...), nego tim što se povećava uzrok koji lišava".⁵¹

Služeći se usporedbom, koju su spominjali Dionizije⁵² i sv. Ivan Damašćanski,⁵³ da je zlo kao tama, i Aristotelovom tvrdnjom iz spisa *O duši*, da je svjetlost suprotnost mraku,⁵⁴ moglo bi se reći da je, kao što je tama suprotna svjetlu, tako i zlo suprotno dobru a nije samo njegova lišenost. Na taj mogući prigovor Toma odgovora da je tama *lišenost* svjetla a ne njegova *suprotnost*. Osim toga on tvrdi da Aristotel na više mjesta upotrebljava pojam suprotnosti umjesto pojma lišenosti, budući da je lišenost, na neki način, suprotnost.⁵⁵

Ako je dobro ono prema čemu sve teži, onda se može reći da je zlo ono od čega sve bježi, kao što ovca bježi od vuka i želi njegovu odsutnost. Dakle, dobro nije nešto više nego zlo. Na taj prigovor Akvinac odgovara da nebitak nije nikada željen, osim ako se pomoću nekoga nebitka čuva svoj bitak, kao što ovca želi odsutnost vuka, koji bi joj uništio život. To znači da je biće željeno po sebi, a izbjegava ga se "stjecajem okolnosti", a nebiće se po sebi izbjegava, a željeno je "stjecajem okolnosti". Zato je dobro kao dobro nešto, a zlo kao zlo je lišenost.⁵⁶

Polazeći od kazne (*poena*), koja je kao kazna pravedna, a ono što je pravedno je dobro, slijedilo bi da je kazna kao kazna neko dobro. Međutim, kazna je kao kazna neko zlo, jer se kazna i krivnja ubrajaju među zla. Prema tomu, moglo bi se zaključiti da je zlo kao zlo dobro. Budući da je svako dobro nešto, slijedilo bi da je i zlo kao zlo nešto. Toma ovdje razlikuje kaznu kao kaznu, koja je zlo nečega, a ukoliko je pravedna ona je naprosto dobro. Ništa ne zabranjuje da ono što je dobro naprosto bude zlo za nešto, kao što je lik vatre, koji je naprosto dobro (*bonum simpliciter*), ali je za vodu neko zlo.⁵⁷

⁵¹ S. c. G., III, 9 (hrv. pr., sv. II., str. 33.).

⁵² Usp. Dionizije Areopagit, *De divinis nominibus*, IV, 32; PG 3, 732 D.

⁵³ Usp. *De fide*, II, 4; PG 94.

⁵⁴ Usp. Aristotel, *O duši*, II, 14, 418 b 18.

⁵⁵ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, 5 i ad 5^{um}.

⁵⁶ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, 17 i ad 17^{um}.

⁵⁷ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, 18 i ad 18^{um}.

Ako dobrota ne bi bila nešto, ne bi postojalo nikakvo dobro. Isto tako bi se moglo reći da ako zloća ne bi bila nešto, ne bi postojalo nikakvo zlo. Međutim, mnoga se zla uočavaju. Dakle, zlo kao zlo je nešto. Na taj prigovor Toma odgovora da zlo ni bilo kakva lišenost nisu nešto odnosno biće, što je izraženo s deset kategorija, nego se za zlo kaže da je kao što se kaže za sljepoću.⁵⁸

Iz svih je tih prigovora i odgovora jasno da zlo nije supstancija, ni bit odnosno biće.

2. 2. Dobro kao nositelj zla

Možda se čini neprimjereno dobro nazvati temeljem zla, jer ako su zlo i dobro suprotni, jedno ne može biti nositelj svoje suprotnosti, kao što, primjerice, hladnoća ne može biti nositelj vatre.⁵⁹ Međutim, ako se malo bolje razmisli što se pod tim podrazumijeva, onda taj prigovor nije opravdan. Prihvatajući Augustinovu tvrdnju da zlo ne može biti nego u dobru⁶⁰ i da je zlo lišenje dobra,⁶¹ Toma zaključuje da lišenost odnosno zlo zahtijeva neki subjekt, a svaki je subjekt neko dobro. Dakle, zlo je u dobru. Naime, polazeći od zamjenjivosti bića i dobra, može se reći da je svaki subjekt ili svako biće dobro. Ontološki gledano, lišenost je nebiće, pa nije neprilično da je njezin nositelj neka supstancija, koja je biće. Međutim, nebiće se ne nalazi u sebi suprotnomu biću kao nositelju. To se najbolje može vidjeti na primjeru sljepoće, koja nije nebiće općenito, nego *ovo* nebiće, kojim se uklanja vid. Zlo, dakle, nije u sebi suprotnomu dobru, kao nositelju koje se njime poništava. Nositelj te lišenosti, dakle, nije vid nego živo biće obdareno osjetilima. Naprotiv, zlo je u nekomu drugomu dobru, kao primjerice, zlo ponašanje u dobru naravi.⁶²

Drugi prigovor protiv tvrdnje da je zlo u dobru temelji se na sljedećemu mišljenju. Ono što je u nekomu subjektu prouzročio je subjekt, kao što je vatra toplinu, ili neki vanjski čimbenik, kao što je

⁵⁸ Usp. *De malo*, q. 1, a 1, 19 i ad 19^{um}.

⁵⁹ Ovdje se Toma poziva na sv. Augustina, koji u *Enchiridionu* (IV, 14.) spominje dijalektičko pravilo, koje kaže da ni u jednoj zbilji ne mogu istodobno postojati dvije suprotnosti. Augustin ističe da to dijalektičko pravilo ne vrijedi za dobro i njemu suprotno zlo, jer oni mogu zajedno postojati. Štoviše, zlo ne može postojati a da nije u dobru. To je tvrdnja koju Toma dokazuje.

⁶⁰ Usp. A. Augustin, *Enchiridion*, IV, 14; *PL*, 40, 238.

⁶¹ Usp. A. Augustin, *Enchiridion*, III, 11; *PL*, 40, 236.

⁶² Usp. *S. c. G.*, III, 11.

vatra toplu vodu. Ako bi zlo bilo u nekomeu dobru, ono bi bilo uzrokovano od dobra ili od nečega drugoga. Od dobra ne može, jer "Ne može dobro stablo roditi zlim rodod (...)" (Mt 7,18), a isto tako ne može od nečega drugoga, jer je to drugo zlo ili neko zajedničko počelo dobra i zla. Međutim, zlo, koje nije prouzročeno od nekoga dobra, ne može biti uzrok onomu zlu koje je u dobru, jer bi proizlazilo da svakomu dvojstvu ne bi prethodilo jedinstvo, a ne može biti ni zajedničko počelo dobra i zla, jer nešto što je isto ne može proizvesti ono što je različito. Dakle, zlo ne može biti u dobru.⁶³

Na taj prigovor Akvinac odgovara da zlo nije prouzrokovano od subjekta, jer ono nije u subjektu kao neko naravno nebitno svojstvo (*accidens*), a niti ima neki vanjski uzrok po sebi nego samo "stjecajem okolnosti", kao što ćemo vidjeti.⁶⁴

Da bismo mogli razumjeti sljedeći prigovor i odgovor, treba reći da Toma razlikuje dobro u apsolutnom smislu (*in modo absolute*) i pojedinačno dobro. Sve ono što je u činu (*in actu*) ili u mogućnosti (*in potentia*), uključujući i prvu tvar (*materia prima*), je dobro u apsolutnom smislu. Pojedinačno dobro je ono dobro koje ima svoju savršenost, kao, primjerice, oko, ako ima savršenost oka, a to je vid, ili čovjek koji je savršeni čovjek, a to je ako je krjepostan. Na temelju se toga može reći da se dobro izriče na tri načina. Na prvi se način može reći da je dobro sama savršenost nekoga bića, kao što je oštrina vida dobro oka a krjepost čovjekovo dobro, potom je dobro ono što ima svoju savršenost, kao krjepostan čovjek ili oko koje jasno vidi, i na treći se način kaže dobro za sam subjekt, koji je u mogućnosti usavršiti se, kao supstancija oka, koja može dobro vidjeti.⁶⁵

Moglo bi se reći da kao što se dobro odnosi prema činu, tako se i zlo odnosi prema mogućnosti, pa se zlo nalazi samo u onomu što je u mogućnosti.⁶⁶ Iz toga bi se moglo zaključiti da je zlo u mogućnosti kao i svaka druga lišenost. Prema tomu, zlo nije u dobru nego u zlu.⁶⁷

⁶³ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, 6.

⁶⁴ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, ad 6^{um}.

⁶⁵ Usp. T. Akvinski, *De malo*, q. 1, a. 2.

⁶⁶ Ovdje Toma spominje Aristotelovu *Metafiziku*. Aristotel u *Metafizici* (1051 a 17-21) kaže: "Bjelodano je dakle kako ne postoji zlo mimo stvari; jer naravlj u zlo je potonje od mogućnosti. Stoga, ni u stvarima što su od početka i vječne nema ničega zlog niti pogrešnog niti pokvarenog (jer i pokvarenost je jedno od zala)".

⁶⁷ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, 8.

Na to Toma odgovara da iz tvrdnje da je čin (*actus*) po sebi dobar, ne slijedi da je mogućnost (*potentia*) po sebi neko zlo, nego je ona lišenost, koja se suprotstavlja činu. Naprotiv, mogućnost, zbog toga što je usmjerena prema činu, ima narav dobra.⁶⁸

Moglo bi se prigovoriti da što je neki subjekt savršeniiji, to se u njemu više nalazi neki pripadak (*accidens*). Tako, primjerice, što je vatra savršeniija, to je vruće. Ako bi zlo bilo u dobru, kao u nekomu subjektu, slijedilo bi da što bi dobro bilo savršeniije, to bi u njemu bilo veće zlo, što je nemoguće.⁶⁹

U osporavanju takva dokazivanja Toma ističe da taj dokaz polazi od pripadaka koji proizlaze iz naravi subjekta, kao što toplina proizlazi iz naravi vatre. Međutim, sasvim je drukčije kod pripadaka koji se sastoje u udaljivanju od naravi, kao u bolesti. Naime, ako je bolest neki pripadak životinje ne slijedi da koliko je životinja jača da će toliko biti bolesnija, nego će, naprotiv, biti manje bolesna. To isto vrijedi i za svako zlo.⁷⁰

Ono što nije, nije ni u drugomu, a zlo se smatra nebićem (*non ens*), dakle, zlo nije u dobru. Na to Toma odgovara da se ne kaže da je zlo u dobru, kao nešto pozitivno, nego kao neka lišenost.⁷¹ Osim toga nešto se zove zlo po tomu što ono šteti. Međutim, ono ne bi štetilo dobru, kad ne bi bilo u dobru, kojemu šteti. Sljepoća šteti čovjeku ukoliko se nalazi u njemu. Iz toga se zaključuje da je zlo u dobru.

Budući da zlo ne može samostalno postojati, jer nije biće i nema biti, ono postoji u nekomu nositelju, koji je neka supstancija, a to znači neko dobro. Prema tomu, svako se zlo nalazi u nekomu dobru.

2. 3. O uzroku zla

2. 3. 1. Zlo mora imati neki uzrok

Sv. Toma smatra da bilo koje zlo mora, na neki način, imati uzrok. Pokazat ćemo da se tu ne radi o uzroku po sebi (*per se*) nego o uzroku "stjecajem okolnosti" (*per accidens*).

⁶⁸ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, ad 8^{um}.

⁶⁹ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, 10.

⁷⁰ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, ad 10^{um}.

⁷¹ Usp. *De malo*, q. 1, a 2, 13 i ad 13^{um}.

Pogledajmo neke razloge kojima on obrazlaže tvrdnju da zlo mora imati neki uzrok.⁷²

Sve što je u nekome nositelju (subjektu), uzrokovano je ili počelima nositelja ili nekim vanjskim uzrokom. Pokazano je da je zlo u dobru. Prema tomu, ono mora imati neki uzrok.

Sve ono što je u mogućnosti, ne prelazi u zbiljnost bez nekoga uzroka, jer nijedna mogućnost ne uvodi sebe u zbiljnost. Zlo je, po svojoj definiciji lišenost, a to znači da je ono u nositelju, koji je u mogućnosti u odnosu na njega i na ono što je njemu suprotno. Dakle, zlo uvijek mora imati svoj uzrok.

Ako je zlo lišenost onoga što bi nešto trebalo imati, ono je u nečemu mimo naravi onoga u čemu se nalazi. Štoga je u nečemu mimo njegove naravi, to se događa od nekoga uzroka, jer sve ustrajava u onomu što mu je naravno, osim ako ga u tomu ne priječi neki uzrok. Prema tomu, zlo mora imati neki uzrok.

2. 3. 2. Uzrok zla nije po sebi nego "stjecajem okolnosti"⁷³

Pogledajmo sada kako to da zlo ne može imati uzrok po sebi nego "stjecajem okolnosti".

Imajući u vidu da je zlo lišenost, Toma zlo ogleda u sve četiri vrste uzrokâ: tvornomu (*causa efficiens*), tvarnomu (*causa materialis*), oblikovnomu (*causa formalis*) i svršnomu (*causa finalis*) i zaključuje da je zlo uzrok "stjecajem okolnosti" (*per accidens*) a ne uzrok po sebi (*per se*). Kod djelatnoga uzroka podbačaj u učinku i djelovanju nastaje zbog oslabljene sile djelatnoga uzroka, kod tvarnoga uzroka podbačaj je uzrokovan neraspoloživošću tvari, kod oblikovnoga uzroka jednom se liku pridružuje lišenost drugoga lika i kod svršnoga uzroka, zlo, koje se pridružuje neprimjerenoj svrsi, sprječava potrebnu svrhu.

Ako je slabost (*defectus*) u uzroku neko zlo, onda slabost (*defectus*) u učinku nastaje od slabosti uzroka (*ex defectu causae*). Međutim, ta slabost uzroka ne može biti po sebi, jer nešto nije uzrok po tomu što je slabo nego po tomu što je biće. Ako bi, pak, nešto posve oslabilo, ono ne bi moglo biti uzrok ničega. Dakle, zlo nije uzrok po sebi nego "stjecajem okolnosti".

⁷² Usp. S. c. G., III, 13.

⁷³ Usp. S. c. G., III, 14.; *Summa theol.*, I, q. 48, a. 1 ad 4; I-II, q. 75, a. 4; *De malo*, q. 1, a. 3.

Osim toga, ako se uzme Aristotelova tvrdnja da je lišenost prigodak⁷⁴ a zlo je lišenost, prema tomu zlo je uzrok nečega prema prigodku (*per accidens*).

Sv. Toma u *De malo* polazeći od tvrdnje sv. Augustina⁷⁵ da zlo ne može nastati nego iz dobra, i Dionizijeve⁷⁶ tvrdnje da je dobro počelo i svrha svih zala, obrazlaže da zlo ne može imati uzrok po sebi (*per se*) nego prema prigodku odnosno "stjecajem okolnosti" (*per accidens*) i za to donosi tri razloga.

Prvi je razlog taj što ono što ima uzrok po sebi je u namjeri toga uzroka, a sve ono što se zbiva izvan namjere nije učinak po sebi nego prema prigodku, kao, primjerice, kada netko kopajući grob nađe neko blago. Zlo ne može biti predmet namjere, volje ili želje, jer ono što je željeno ima narav dobra. Prema tomu, nitko ne čini zlo a da ne želi neko dobro koje mu se čini. Tako se preljubniku čini neko dobro uživati u osjetilnomu užitku i zbog toga čini preljub.

Drugi je razlog da svaki učinak po sebi (*per se*) ima neku sličnost sa svojim uzrokom. Međutim, svaki djelatni uzrok (*causa agens*) djeluje ukoliko je u činu, a biti u činu pripada naravi dobra. Prema tomu, zlo kao zlo nema sličnosti s djelujućim uzrokom u mjeri u kojoj je djelujući. Dakle, zlo nema uzrok po sebi.

Treći razlog polazi od toga da svaki uzrok po sebi ima neki određeni red u odnosu prema svomu učinku. Ono što se događa sukladno redu, nije zlo nego dobro. Štoviše, zlo je ondje gdje nedostaje red. Prema tomu, zlo nema uzrok po sebi.

Sv. Toma je svjestan da zlo ipak ima neki uzrok. Budući da zlo ne postoji za sebe nego je "lišenost nečega što je nekome prirodno i što mora imati",⁷⁷ ono, dakle, ne pripada naravno onomu biću u kojemu je ta lišenost. Kada bi ta lišenost bila nešto što je naravno, ne bi se moglo reći da je to zlo za nju, kao što za čovjeka nije zlo nemati krila ili kamenu nemati vid, jer je to sukladno naravi, pa se zato tu ne govori o zlu. Međutim, ono što nekome biću ne pripada po naravi, mora imati neki uzrok zašto je to tako. Tako, primjerice, voda ne bi bila zagrijana bez nekoga uzroka. Svako zlo, koje je neka lišenost, a koja nije u skladu s naravi, mora imati neki uzrok koji nije po sebi, kako smo vidjeli, nego "stjecajem okolnosti".

⁷⁴ Usp. Aristotel, *Fizika*, 190 b 27.

⁷⁵ Usp. A. Augustin, *Enchiridion*, 14, 4.

⁷⁶ Usp. D. Areopagit, *De divinis nominibus*, IV, 31.

⁷⁷ S. c. G., III, 7 (hrv. pr., sv. II., str. 25.).

Međutim, i ono što je "stjecajem okolnosti", dovodi do onoga što je po sebi. Ako zlo nema uzrok po sebi, preostaje da samo dobro ima uzrok po sebi. Sukladno tomu, uzrok po sebi nekoga dobra ne može biti nego dobro, jer uzrok po sebi uzrokuje sebi slično. Preostaje, dakle, da je dobro "stjecajem okolnosti" uzrok zla. Događa se da je i zlo, koje je lišenost dobra, također uzrok zla, međutim, prvi uzrok zla nije zlo nego dobro.

Toma razlikuje dva načina na koja dobro uzrokuje zlo što se pokazuje u prirodnoj zbilji. Na jedan način dobro je uzrok zla ukoliko je manjkavo (*deficiens*) dobro, i na drugi ukoliko djeluje "stjecajem okolnosti".

Za prvi način Toma donosi primjer nakaznoga poroda, čemu je uzrok manjkava sila (*virtus deficiens*) sjemena. Međutim, ako bi se tražio uzrok te manjkavosti sile sjemena, došlo bi se do nekoga dobra koje je "stjecajem okolnosti" uzrok zla, ali ne ukoliko je manjkav. Naime, ta manjkavost, koja je u uzroku, ne potječe od nekoga manjkavoga uzroka nego od nekoga savršenoga uzroka koji ima suprotnu kakvoću negoli ga ima sjeme i koji tom svojom kakvoćom izmjenjuje kakvoću sjemena, čime ono postaje manjkavo. Prema tomu, zlo sjemena nije uzrokovano nekim dobrom, ukoliko je ono manjkavo, nego ukoliko je ono savršeno. Dakle, i u temelju toga manjkavoga uzroka je uzrok iz čijega djelovanja "stjecajem okolnosti", nastaje manjkavost sile sjemena.

Što se tiče djelovanja "stjecajem okolnosti" u *De malo* on navodi primjer vatre i vode. Tako je, primjerice, aktivna snaga vatre uzrok koji šteti vodi, što je za vodu zlo. Ta djelotvorna moć vatre ne ide prvotno za nestankom vode, nego da u tvar unese lik vatre, a s tim je nužno povezan nestanak vode. Zato vatra "stjecajem okolnosti" uzrokuje nestanak vode.⁷⁸

U *Sumi protiv pogana*⁷⁹ Toma taj akcident u prirodnim zbivanjima promatra sa strane djelatelja i sa strane učinka. Sa strane djelatelja djelatnost je manjkava kada djelatelj trpi od slabosti sile, iz čega nastaje manjkavi učinak, kao, primjerice, kada je snaga probavnoga organa slaba, tada je nesavršena i probava. Međutim, taj djelatelj, koji trpi od slabosti sile, ne djeluje, ukoliko mu nedostaje sila, nego ukoliko nešto ima od sile. Jer, kad bi mu ta sila posve manjkala, on uopće ne bi mogao djelovati. Dakle, zlo je uzrokovano

⁷⁸ Usp. *De malo*, q. 1, a 3, resp. 3^o.

⁷⁹ Usp. *S. c. G.*, III, 10.

“stjecajem okolnosti” (*per accidens*) sa strane djelatelja ukoliko mu je djelovanje manjkavo, pa zbog toga nije posve djelotvoran, kao što bi bio kada ne bi bilo te manjkavosti. Zato se kaže: “malum non habet causam efficientem, sed deficientem”,⁸⁰ ističe on. Ta slabost djelatelja i učinka može proizlaziti iz slabosti oruđa ili bilo čega drugoga što je uključeno u djelovanje, kao, primjerice, kada čovjek šepa zbog krive noge.

S gledišta učinka, zlo može biti “stjecajem okolnosti” uzrokovano od tvari i lika učinka. Manjkavi učinak nužno slijedi ako je tvar nespremna (*indisposita*) primiti djelateljev utjecaj (*impressio*). Tu Toma donosi primjer nakaznoga porođaja, ali koji nastaje zbog neurednosti tvari (*propter materiae indigestionem*). Tu se ne radi o nemoći djelatelja, jer on ima ispravnu ograničenu moć koja mu po naravi pripada i njome djeluje. Međutim, on tom svojom ispravnom ali ograničenom moći ne može tu nesavršenu tvar promijeniti u savršenu zbilju, odnosno njegova moć ne može nadoknaditi ono što toj tvari manjka.

Sa strane lika učinka, zlo se događa “stjecajem okolnosti” kada se nekomu liku, zbog njegova naravna djelovanja, nužno pridruži lišenost drugoga lika, čemu onaj lik koji djeluje svojim djelovanjem nije smjerao. Vidjeli smo to na primjeru vatre i vode. To zlo se događa “stjecajem okolnosti”.

Budući da Toma umijeće tumači kao oponašanje prirode, uzrokovanje se zla, stjecajem okolnosti, događa ne samo u prirodnim zbivanjima nego i u umjetnim tvorevinama, koje se također sastoje od tvari i lika. Osim toga, kao što je sve u prirodi usmjereno prema nekoj svrsi, tako je i u umjetnoj tvorbi.

Uspoređujući ćudoredna djelovanja i umijeća, Toma uočava sličnosti i razlike.⁸¹ Budući da su ćudoredne krjeposti činidbene a umijeća su tvorbeni, o ćudorednomu se poroku sudi po djelatnosti

⁸⁰ S. c. G., III, 10. Sv. Augustin je u *De civitate Dei* (XII, 7) zgodno oblikovao taj misaono-zvučni izričaj, koji je teško, ako ne i nemoguće, u takvu misaono-zvučnu skladu prevesti na hrvatski jezik. On kaže: “nemo igitur quaeret efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficient, quia nec illa effectio sed defectio”. Augustin Pavlović (usp. T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, Zagreb, 1994., sv. II., str. 37.) iz toga misaono-zvučnoga izričaja *efficiens* prevodi s “djelo-tvorni”, a *deficiens* s “ne-tvorni”, Tomislav Ladan (usp. A. Augustin, *O državi Božjoj. De civitate Dei*, Zagreb, 1995., sv. II., str. 105.) s “tvorni” odnosno “netvorni”, a Stjepan Kušar (usp. A. Augustin, *O slobodi volje*, Zagreb, 1998., str. 223., bilj. 69.) prevodi s “tvorna” odnosno “ras-tvorna” volja.

⁸¹ Usp. S. c. G., III, 10.

odnosno djelatelju, a ne po proizvedenom učinku odnosno po stvari i liku, kao u umijeću. U čudorednim djelatnostima Toma razlikuje četiri djelatna počela. To su: *izvedbena* ili *pokretačka sila*, koja pokreće udove, *volja*, koja pokreće tu izvedbenu silu pokretanja udova, *spoznajna snaga*, kojom se prosuđuje je li predmet volje dobro ili zlo, i *spoznati predmet*, koji pokreće spoznajnu nakanu.

Prvo djelatno počelo čudoredne djelatnosti je spoznati predmet, potom spoznajna snaga, koja prosuđuje je li on dobar ili zao, a taj sud spoznajne snage pokreće volju koja konačno pokreće izvedbenu silu i izvršava zapovijed razuma odnosno volje.⁸² Čin izvedbene sile po sebi ne pripada čudorednom području nego samo ako je hotimičan, pa ako je čin volje dobar i čin će biti dobar, a ako je čin volje zao i čin će biti zao. Zloći, s čudorednoga gledišta, ne bi pripadala manjkavost vanjskoga čina, zbog nekoga nedostatka koji ne zavisi o volji. Zato šepanje nije porok u ponašanju nego pogriješka prirode. To ima značenje u čudorednoj prosudbi nekoga djela, jer manjkavost izvedbene sile posve uklanja ili umanjuje porok u ponašanju. Čudoredno zlo ne postoji u činu kojim neki predmet pokreće spoznajnu moć, a ni u činu spoznajne moći, kojom nešto spoznajemo, jer, čudoredno gledano, njezina manjkavost umanjuje ili uklanja porok. Tako sv. Toma zaključuje da je s čudorednoga gledišta, čin volje neposredni i glavni uzrok zla.

Međutim i za volju se može reći da je ona uzrok zla na dva načina: "*stjecajem okolnosti*" i kao *manjkavo dobro*.⁸³

Volja je "*stjecajem okolnosti*" uzrok zla, ukoliko ide za predmetom koji je neko dobro pod nekim vidom, ali koji je povezan s nečim što je zlo, a kao *manjkavo dobro*, ukoliko u volji postoji neka manjkavost kojoj prethodi manjkavi izbor, kojim izabire nešto što je dobro pod određenim vidom a što je neko zlo. Dobro se očituje u tomu što je nešto usklađeno s mjerom i pravilom a zlo u tomu što nije. Tako, primjerice, ako neki zanatlija koji treba ispravno odrezati neko drvo prema nekomu pravilu i mjeri a on ga pogriješno odreže, uzrok toga lošega reza je manjak pravila i mjere kojih se on nije pridržavao. Sv. Toma zaključuje da je isto tako s užiticima ili bilo

⁸² Ovo pripisivanje zapovijedi volji i razumu treba shvatiti da obje duhovne moći tu međusobno sudjeluju. U *Teološkoj sumi* (I-II, q. 17, a. 1) on kaže da je zapovijediti "čin razuma koji pretpostavlja čin volje, te njezinom snagom razum pokreće zapovijedu da se čin odjelotvori". O tomu usp. Pavlovićevo tumačenje u: T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, Zagreb, 1994., sv. II., str. 39. bilj. 47.

⁸³ Usp. *De malo*, q. 1, a 3, resp. 3^o.

čime što se tiče čovjeka. Sve treba biti usklađeno s pravilom razuma i Božjim zakonom. Slobodnom voljom možemo izabrati to činiti ili ne činiti. Volja je, dakle, odgovorna, ako se toga ne držimo. Kao što zanatlija ne griješi ako uvijek nema na umu mjeru, nego onda kada počne rezati, ne držeći se mjere, tako je i s ljudskim činima. Krivnja ne nastaje ne uzimanjem u obzir pravila razuma i Božjega zakona, nego što se pristupa izboru koji nije u skladu s time.

Budući da korijen krivnje treba tražiti u volji, Akvinac istražuje tu manjkavost (*defectus*), koja nastaje u volji.⁸⁴ Ta, pak, manjkavost nije naravna, jer bi ona uvijek bila u volji koja bi uvijek griješila, a to opovrgavaju krjeposni čini. Međutim, ona nije slučajna, jer tada ne bi, s čudorednoga gledišta, bilo krivnje.

Da bi raspleo zagonetku nastanka krivnje, Toma je svjestan da se u traganju za uzrokom uzrokâ ne može ići u beskraj. Vidjeli smo da volju pretječu dva počela, spoznajna moć i spoznati predmet, koji je i cilj. Međutim, osim razumske spoznajne moći, postoji i osjetilna moć zapažanja, koja također može pokretati kao i razumska. Ako je težnja volje sukladna razumskoj spoznaji, koja volji predstavi svoje dobro, djelatnost je primjerena. Međutim, kada nastane djelovanje volje na poticaj osjetilne moći zamjećivanja ili na poticaj razuma, koji volji predstavi neko drugo dobro različito od svoga dobra, nastaje krivnja u čudorednomu smislu. Zato krivnji voljne djelatnosti prethodi nedostatak usmjerenja, koji je u skladu s razumom, primjerice, kada volja, zatečena zapažanjem osjetila, teži za sjetilu ugodnim dobrom ili nije u skladu s ciljem, primjerice, kada razum zaključujući dođe do nekoga dobra, koje tada ili na taj način nije dobro, a volja ipak prema njemu teži kao svomu dobru. "Taj je pak nedostatak usmjerenja hotimičan, u vlasti je naime same volje htjeti i ne htjeti. Zatim, u njezinoj je vlasti da razum to u zbiljnosti promatra, ili da od promatranja odustane, ili da promatra ovo ili ono. Nije ipak taj nedostatak zlo u čudorednom smislu: ako, doista, razum ne promatra ništa ili ako promatra bilo koje dobro, to još nije grijeh, sve dok volja ne počne težiti neprimjerenom cilju. To je već čin volje".⁸⁵

⁸⁴ Usp. S. c. G., III, 10.

⁸⁵ S. c. G., III, 10 (hrv. pr., sv. II., str. 41.).

2. 4. Teodicejsko pitanje: Bog ili zlo – Bog i zlo?

Sv. Toma u svojim raspravama promatra zlo, ne samo ontološki, ćudoredno nego i u odnosu prema Bogu. Štoviše, on na početku *Teološke sume*⁸⁶ spominje zlo kao jedan od teodicejskih razloga osporavanja Božje opstojnosti. Naime, ako Bog postoji kao beskonačna dobrotu, kako to da zalá, koja su suprotnost dobru, ima u svijetu? Kako to da Bog, koji je beskonačna dobrotu, ne uništi zlo kao svoju suprotnost? Budući da u svijetu ima zla, ćini se da Boga nema. U toj iskljućivosti između zla, koje je u svijetu nesporno, i Boga, koji je neogranićeno dobar, to se zlo može ćiniti kao glavni razlog osporavanja Božje opstojnosti, tako da bi se moglo zakljućiti: zla ima, a ono je antinomićno Bogu, dakle, Bog ne postoji. Uostalom svi teodicejski prigovori koji se oslanjaju na zlo i patnju postavljaju u pitanje Božju opstojnost, njegovu dobrotu, znanje ili njegovu svemoć.⁸⁷ Prema sv. Tomi zabluda je zakljućiti da Bog ne postoji, na temelju uoćavanja da ima zla u svijetu. Da bi riješio tu zabludu, on je najprije izložio poznatih *pet putova* “kojima se može dokazati da Bog postoji”.⁸⁸ Međutim, on ipak pitanje ne ostavlja bez odgovora. Odgovarajući na taj prigovor, Toma slijedeći Augustina teleologizira zlo, istiući osebujnost Božje dobrote, koja dopušta zlo, da bi ga Bog svojom svemoću preokrenuo u dobro. “Budući da je Bog krajnje dobar, on nikada ne bi dopustio da se u njegovim djelima pojavi neko zlo, kad ne bi bio tako svemoguć i dobar da ćak i zlo pretvara u dobro”.⁸⁹ Na koncu ove rasprave, vidjet ćemo kako on sporno pitanje o zlu u konaćnici preokreće u korist Božje opstojnosti.

⁸⁶ Usp. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

⁸⁷ Epikur je sazeo sve poteškoće odnosa zla i Boga, odnosno njegove nemoći-svemoći i dobrote na ćetiri mogućnosti. Bog, tvrdi Epikur, “ili hoće ukloniti zla, ali ne može; ili može ali neće; ili niti hoće, niti može; ili hoće i može. Ako hoće a ne može, onda je nemoćan, a to Bogu ne odgovora. Ako može ali neće onda je zao; - što je isto tako Bogu tuće. Ako niti hoće, niti može, onda je on zao i nemoćan, dakle nije Bog. Ako hoće i može, a što jedino Bogu dolikuje, odakle onda zla i zašto ih ne ukloni?”. Lactantius, *De ira Dei*, 13; PL 7, 121.

⁸⁸ Taj latinski tekst iz *Teološke sume* (I, q. 2. a. 3, 2) glasi: “Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest”. Navedeno prema: S. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, 1988., str. 13.

⁸⁹ *Summa theol.* I, q. 2. a. 3, ad 1. Prijevod T. Vereša preuzet iz: T. Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb, 1981., str. 174. Augustin, naime, kaže: “Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo”. A. Augustin, *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate*, III, 11; u PL, 40, 236.

Da bi riješio gore spomenutu zabludu i manihejsku⁹⁰ zabludu o postojanju dvaju počela, dobra i zla, potom zabludu onih koji su mislili da je Božjoj Providnosti podčinjeno ono što je nepropadljivo (*incorruptibilia*), gdje nema nikakva nedostatka i zla, a ne ono što je propadljivo (*corruptibilia*), gdje se događaju mnoga zla, i na koncu sumnje onih koji se pitaju jesu li zli čini od Boga, Toma, u *Sumi protiv pogana*,⁹¹ obrazlaže da Božja Providnost, koja svime upravlja, ne prijeći da se u stvarima nađe nestanak, nedostatak i zlo, ne isključujući utjecaj drugotnih uzroka i ne dokidajući čovjekovu slobodu. Pogledajmo kako on to pomiruje.

Savršenstvo svemira očituje se u različitosti stvorenja, koja su na ontološkoj ljestvici manje i više dobra. Ta različitost stvorenja ne potječe od slučaja.⁹² Uzrok joj nije tvar, različitost stvari,⁹³ poredak drugotnih djelatelja,⁹⁴ ni neke zasluge ili krivice,⁹⁵ nego Božja nakana stvorenje obdariti savršenstvom koje ono može imati. Naime, svaki djelatelj svoju sličnost nastoji utisnuti u učinak, sukladno mogućnosti učinka. Bogu, koji je najsavršeniji djelatelj, pripalo je "da

⁹⁰ Utjecaj manihejaca, kojima se bio i Augustin priklonio, a poslije protiv njih pisao rasprave, iz čega sv. Toma najviše crpe svoje znanje o njima, osjećao se i u Tomino doba. Naime u to su doba postojali manihejci u južnoj Francuskoj i u sjevernoj Italiji. Zato su razumljivi i ti razlozi, kojima on osporava njihovo naučavanje. Zanimljiva je zgoda koju Tomini životopisci navode, iz čega se očituje koliko je on bio zaokupljen traženjem rješenja manihejskoga krivovjerja. Kada je jednom bio na objedu kod francuskoga kralja Ljudevita IX., odjednom je udario šakom o stol i uskliknuo: "Sada je pronađen dokaz protiv krivovjerja manihejaca". Tada ga je starješina povukao za plašt i upozorio: "Učitelju Toma, ne zaboravite da ste za stolom francuskoga kralja". Toma se kralju ponizno ispričao i molio ga za oprostenje zbog nedolična ponašanja. Usporedi komentar A. Pavlovića u: T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, Zagreb, 1994., sv. II., str. 53. bilj. 61.; T. Vereš, *Život i djelo Tome Akvinskoga*, u: T. Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb, 1981., str. 13.

⁹¹ Usp. S. c. G., III, 71.

⁹² Usp. S. c. G., II, 39.

⁹³ Usp. S. c. G., II, 40. Ovdje je Toma želio isključiti «mnijenje Anaksagore, koji je pretpostavljao bezbroj tvarnih počela, od početka pomiješanih u jednoj nerazlučenoj cjelini, koju je naknadno um razlučio te tako uspostavio različitost stvari. (Jednako tako se isključuje i mnijenje) bilo kojih drugih što postavljaju razna tvarna počela kako bi uzrokovala različitost stvari». S. c. G., II, 40 (hrv. pr., sv. I., str. 515.).

⁹⁴ Usp. S. c. G., II, 42. Toma u tomu poglavlju tvrdi da je različitost svemirskih dijelova i njihov poredak nešto najbolje u svemiru, zato ta različitost i poredak ne mogu potjecati od drugotnih uzroka nego od Božjega uma koji je iskonski uzrok svemu stvorenomu.

⁹⁵ Usp. S. c. G., II, 44.

najsavršenije utisne svoju sličnost u stvorene stvari, dakako koliko je primjereno stvorenoj naravi. Međutim stvorene stvari ne mogu postići savršenu sličnost s Bogom na osnovi samo jedne vrste stvorenja. Jer budući da uzrok nadvisuje učinak, ono što je u uzroku jednostavno i ujedinjeno, u učinku se nalazi sastavljeno i mnogostruko, osim ako učinak dosiže do vrste u kojoj je uzrok. No to se ovdje ne može kazati, jer stvorenje ne može biti jednako Bogu. Prema tome, trebalo je da u stvorenim stvarima bude mnogostrukost i raznolikost, zato da bi u njima bila nazočna savršena sličnost s Bogom, dakako prema njihovom načinu”.⁹⁶

Ontološka se dobrota svega stvorenoga pokazuje u različitim stupnjevima gdje jedno biće nadvisuje drugo, kao što, primjerice, razumno nadvisuje nerazumno.⁹⁷ Ukinuti tu ontološku raznolikost značilo bi svesti sve na samo jedno stvoreno dobro, a to bi nanosilo štetu savršenstvu prirode,⁹⁸ jer savršenstvu sveukupnosti stvorova više pridonose različiti stupnjevi bića nego kada bi bio samo jedan stupanj, potom mnoštvo vrsta više nego mnoštvo jednakih u jednoj vrsti, i sveukupni poredak više nego zasebni međusobni poredak samo nekih bića, jer što jednomu biću manjka to drugo upotpunjuje.⁹⁹

Upraviteljevu ulogu Toma vidi u čuvanju a ne u umanjivanju onoga čime on upravlja. Najbolji način upravljanja je providjeti ono što je u skladu s naravi onih bića kojima on upravlja. Božje upravljanje ide za tim. Štoviše, bilo “bi protiv pojma Božje vladavine kad ne bi dopustio da stvorene stvari djeluju u skladu s vlastitom naravi. Međutim, iz toga što stvorovi tako djeluju, slijedi nestanak i zlo u stvarima, budući da, zbog suprotnosti i nespojivosti koja je u stvarima, jedna stvar izazivlje nestanak druge stvari. Prema tome, ne spada na Božju providnost posve isključiti zlo od stvari”.¹⁰⁰ Osim

⁹⁶ S. c. G., II, 45 (hrv. pr., sv. I., str. 539.).

⁹⁷ Ovdje Toma misli sukladno sv. Augustinu, koji razlikujući najviša, srednja i najniža dobra u *De libero arbitrio* (II, 18, 50), kaže: “Zato obilje i veličina Božje dobrote jamči da su dobra ne samo ona velika nego i ona srednja i najniža. Njegovu dobrotu treba više hvaliti u velikima negoli u srednjim dobrima i više u srednjima negoli u nižima, ali u svima više negoli da ih nije sva udijelio”. U tomu je smjeru poslije nastavio i Leibniz sa svojim optimizmom o najboljem svijetu.

⁹⁸ U *Sumi protiv pogana* (II, 39) Akvinac tvrdi da se dobro i najbolje svemira sastoji “u međusobnom odnosu njegovih dijelova, koji ne može biti bez različitosti. Doista, tim međusobnim odnosom svemir je sačinjen u svojoj cjelovitosti, koja je ono najbolje u njemu”.

⁹⁹ Usp. S. c. G., II, 45.

¹⁰⁰ S. c. G., III, 71 (hrv. pr., sv. II., str. 303.).

toga Bog, koji je uzrok svakoga dobra, ne treba priječiti da stvorene stvari teže prema bilo kojemu dobru. Time bi mnoga dobra bila uklonjena. Kada bi se, primjerice, ognju oduzela moć, spriječilo bi se zlo nekoga izgaranja ali bi se ukinulo dobro, a to je nastanak novoga ognja i njegovo uzdržavanje. Promatrano u cjelini, dobro cjeline nadvisuje dobro dijela. Mudri upravitelj zanemaruje neki nedostatak dobrote u nekomu dijelu u korist dobrote cjeline. Ako bi se uklonilo zlo nekih dijelova svemira, mnogo bi savršenstva u svemiru nestalo. Zato je bolje da sva bića postoje nego da ne postoje. Njihovo stvaranje ne protuslovi Božjoj savršenoj dobroti.

Osim toga, ima mnogo dobara kojih ne bi bilo bez zalâ. "Tako npr. ne bi bilo strpljivosti pravednih kad ne bi bilo zloće progoniteljâ; ne bi bilo osvetničke pravednosti kad ne bi bilo zločinâ; u prirodnim zbivanjima ne bi bilo nastanka jednoga bića kad ne bi bilo nestanka drugog".¹⁰¹ Kada bi, dakle, bila isključena neka zla, nestala bi i neka dobra, što bi umanjivalo sveukupno dobro. Da bi to slikovito dočarao, služi se primjerom stanke, koja pjesmu čini ugodnom.¹⁰² Bog uzrokujući prije svega dobro cijeloga svijeta, "dosljedno tome i gotovo po akcidenciji uzrokuje propadanje stvari".¹⁰³

Toma bića promatra i u odnosu prema čovjekovu dobru. Zato su posebno niža bića usmjerena prema njegovu dobru kao svrsi. Kad ne bi bilo nikakvih zala i u čovjeku bi se umanjilo mnogo toga što je dobro. Primjerice, bolje spoznajemo dobro, kada ga uspoređujemo sa zlom i žarče želimo dobro kada trpimo od nekih zala nego kada ne trpimo.¹⁰⁴

¹⁰¹ S. c. G., III, 71 (hrv. pr., sv. II., str. 303.).

¹⁰² Ovdje se Toma, očito, služi Augustinovom mišlju, premda to izrijeком ne spominje, kao što to obično čini. Augustin se, naime, u promatranju svega stvorenoga služi usporedbom s dobro složenim govorom, koji je lijep, premda u njemu slogovi i svi glasovi u slijedu nastaju i nestaju. Usp. A. Augustin, *De natura boni*, 8; i *De vera religione*, XXII, 42.

¹⁰³ *Summa theol.*, I, q. 49, a. 2 (hrv. pr. V. Gortana i J. Barbarića, u: T. Akvinski, *Izbor iz djela*, Zagreb, 1990., sv. I., str. 352.). On kaže: "Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum".

¹⁰⁴ I ovdje prepoznajemo Augustinovu misao koji kaže: "ono što se naziva zlo, kada se kako valja rasporedi i stavi na vlastito mjesto, izvršnije ističe dobro. Tako se dobro više dopada". A. Augustin, *Enchiridion*, 3, 11 (hrv. prijevod M. Mandac, u: A. Augustin, *Rukovet*, str. 164).

Što se tiče sumnje ima li Bog udio u zlu, treba reći da Bog ni na kakav način nema udjela u zlu. On je vrhovno dobro,¹⁰⁵ u kojemu nema zloće. On ne može htjeti zlo.¹⁰⁶ Sve što čini dobro je, pa se Bogu ne može pripisivati nikakva krivnja za zlo. Ako se o zlu govori kao o krivnji i kazni, onda se mora reći da je Bog začetnik kazne, jer redu "cijeloga svijeta pripada i red pravednosti, koji traži da se grešnicima nametne kazna. I prema tome Bog je začetnik zla koje je kazna (...) ali nije začetnik zla koje je krivnja".¹⁰⁷ Premda Bog upravlja svime i u njemu nema nikakva nedostatka, njegovo djelovanje ne isključuje čine drugotnih uzrokâ. Nedostatak u učinku nastaje zbog nedostatka u drugotnomu djelatnom uzroku, kao kada, primjerice, nedostatak na slici ne nastane zbog slabe umjetnikove zamisli nego zbog nedostatka u sredstvima kojima se umjetnik služi ili šepanje ne nastaje zbog slabe pokretačke sile, nego zbog krive odnosno kraće noge.

Postojeći je svijet, prema sv. Tomi relativno a ne apsolutno najbolji.¹⁰⁸ Sukladno postojećemu poretku svijeta, kojim je Bog svijet obdario, ako bi neko biće bilo bolje stvoreno, u smislu da bi se promijenila njegova bit, poremetio bi se poredak svega stvorenoga, kao, primjerice, kada bi se neka žica bolje zategla, pokvario bi se skladni zvuk lire. Dakle, kada se gleda postojeći stvoreni poredak, taj poredak, relativno gledano, ne može biti bolji, jer bi se poboljšanjem nekoga bića, odnosno promjenom njegove biti, poremetio taj sklad koji je najbolji u odnosu na postojeća bića i na njihova svojstva. Međutim, Bog može stvarati i neka druga bića ili stvorenim bićima neka nadodati, jer je to sukladno Božjoj svemoći, pa bi takav svijet bio bolji.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Toma drži da je Bog dobro ili uzrok svakoga dobra. Dobar je odnosno savršen je po svojoj biti. U njemu nema nimalo primiješanosti zla pa je on zato vrhovno dobro. Usp. S. c. G., I, 41; *Summ. Theol.*, I, q. 6, a. 2.

¹⁰⁶ Sv. Toma obrazlaže da Bog ne može htjeti zlo, jer: njegova je krjepost "istovjetna s njegovom biti", "u Božjoj spoznaji ne može biti zablude", dobro ima narav cilja prema čemu sve teži a Božja se volja "ne može odvratiti od cilja". Usp. S. c. G, I, 95.

¹⁰⁷ *Summa theol.*, I, q. 49, a. 2 (hrv. pr. V. Gortana i J. Barbarića, u: T. Akvinski, *Izbor iz djela*, Zagreb, 1990., sv. I., str. 352.).

¹⁰⁸ U *De potentia* (q. 3, a 16, ad 17^{um}) kaže: «Ad decimumseptimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest». S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae. Vol. I. De potentia Dei*, Taurini, 1924⁴, str. 100.

¹⁰⁹ Usp. *Summa theol.*, I, q. 25, a. 6. I *Katekizam Katoličke Crkve* (310) pozivajući se na sv. Tomu (*Summa theol.*, I, q. 25, a. 6) naučava da je Bog svojom beskrajnom svemoću uvijek mogao stvoriti nešto bolje (hrv. izd. Zagreb, 1994., str. 95).

Iznad svakoga mogućega svijeta moguć je neki bolji, a to znači da je nemoguć onaj najbolji. Pogledajmo kako to komentira Hermanni.¹¹⁰ Između Boga i svakoga stvorenja, koje je mogao stvoriti, postoji beskonačna udaljenost, tako da su oni odvojeni kroz beskonačno puno stupnjeva dobrote.¹¹¹ Na temelju te udaljenosti između Boga i stvorenja, Bog umjesto bilo kojega stvorenja može stvoriti neko drugo, koje bi imalo veći stupanj dobrote. Kao što ne postoji najveći mogući broj,¹¹² tako ne može postojati ni neko najbolje stvorenje koje ne bi moglo biti bolje, a isto tako ni skup mogućih najboljih bića, a time ni svijet koji bi bio apsolutno najbolji.¹¹³ Ovdje se Toma razlikuje od Leibniza u tomu što je Leibniz držao da je Bog stvorio najbolji svijet od svih mogućih.¹¹⁴

Teodicejsko pitanje zla Toma rješava pozivajući se na Boethiusa koji u svojoj knjizi *O utjehi filozofije* tvrdi da je netko zapitao: "Ako Bog postoji, odakle zlo? A odakle dobra ako ne postoji?"¹¹⁵ Toma to prvo teodicejsko pitanje preokreće u tvrdnju u prilog Božje opstojnosti

¹¹⁰ Usp. F. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh, 2002., str. 282.

¹¹¹ Usp. I *Sent* d. 44, q. 1, a. 2.

¹¹² Usp. I *Sent* d. 44, q. 1, a. 1.

¹¹³ Tu tvrdnju zastupaju danas neki autori, kao: R. Swinburne, A. Plantinga, G. Schlesinger, B. Reichenbach potom G. Streminger i A. Kreiner. Usp. F. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh, 2002., str. 280. Gerhard Streminger drži da je izričaj "najbolji svijet" neodređen, jer se kod konačnosti svega stvorenoga, iznad svakoga određenoga svijeta, može misliti još bolji, kao što se iznad svakoga najvećega svijeta može misliti još veći i iznad svakoga najvećega broja može misliti još veći. Usp. G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen, 1992., str. 76.

¹¹⁴ Leibniz u *Raspravi o metafizici* (§ 1-4) tvrdi da Bog "uvijek djeluje na najsavršeniji način kakav je samo moguć i poželjan" (§ 4) i zato ne slaže s modernim misliteljima koji tvrde da Božje djelo ne sadržava najveći stupanj savršenosti i da bi Bog mogao stvoriti nešto bolje nego je stvorio, jer bi to bilo, tvrdi on, u sukobu s Božjom slavom. Usp. G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb, 1980., str. 108-111.

¹¹⁵ Boethius, *De consolazione philosophiae*, I. I, IV. Tekst glasi: "Unde haud iniuria tuorum quidam, familiarium quaesivit: 'Si quidem deus', inquit, 'est, unde male? bona, vero, unde, si non est?'" ("Stoga je opravdano neki od tvojih ukućana zapitao: 'Ako Bog postoji', kaže, 'odakle zla? A odakle dobra ako ne postoji?'. Latinski tekst uzet iz: S. Boezio, *La consolazione della filosofia*, Milano, 2001¹⁰., str. 96., a hrv. prijevod A. Pavlovića iz: T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, Zagreb, 1994., sv. II., str. 305. Slično pitanje nalazimo poslije i u Leibnizovoj *Teodiceji* (I, 20) "Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?" G. W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Darmstadt, 1985., str. 238.

naglašavajući da bi trebalo "obratno dokazivati: *Ako postoji zlo, postoji Bog*. Naime zla ne bi bilo kad ne bi bilo poretka dobra; zlo se sastoji u njegovu lišenju. No tog poretka ne bi bilo kad ne bi bilo Boga".¹¹⁶ Tako Bog ostaje utemeljitelj svekolike zbilje. Prva mogućnost *Bog ili zlo* je isključena, a druga *Bog i zlo* su pomireni. Štoviše pojavljuje se i treća, koja možda zvuči paradoksalno, a koja ima svoje ontološko utemeljenje: *zlo je, dakle Bog postoji*.

ZAKLJUČAK

U ovomu smo radu mogli vidjeti kako je ljudska misao nastojala riješiti zagonetku zla od svojih početaka pa do sv. Tome. Premda ta misao u počecima nije obuhvatila sve vidove pristupa zlu, ipak je makar nacrtano odredila u kojemu smjeru treba ići, postupno se probijajući, ispravljajući, nadopunjujući i proširujući svoje obzorje. Ta su prethodna mišljenja služila više kao pomoć nego kao prepreka u traženju rješenja problemu zla. Svi misaoni napori i muke sa zlom pokazuju da ono zanima i uznemiruje filozofsku misao. Iz ovoga se rada može iščitati da je filozofska misao, počevši od Platona pa do sv. Tome, nastojala filozofijski odrediti što je zlo, odakle ono, tko mu je začetnik i Boga izuzeti od njega. Filozofijsko uporište za izuzećem Boga od svake krivnje za zlo prvotno je ontološko, jer je biće dobro. Ta ontološka teodiceja postiže svoju sustavnost u misli sv. Tome, u kojoj se susreće ontologija i bogoslovlje. Susreću se također misli njegovih prethodnika, ali Tomina misao nije samo njihov puki zbir. Neki su njegovi prethodnici nastojali pokazati, a sv. Toma sustavno i obrazložiti, uzimajući u obzir moguće prigovore, da je svako biće dobro, što je izraženo tradicionalno transcendentalnom zamjenjivosti bića i dobra "ens et bonum convertuntur". Ta se ontološka dobrota bića susreće sa svetopisamskim izričajem da je dobro sve što je, sve što je Bog stvorio. Time zlu nije ostao nikakav ontički prostor kao biću u sebi, jer ontički ono nije, a budući da se ono uočava u svijetu, radije ga se gledalo kao lišenost, čime je sačuvana ontološka dobrota bića.

Budući da zlu nije pronađeno nikakvo ontološko utemeljenje, preostalo je tražiti njegovu podrijetlo u čudorednomu obzorju. Tu se očituje čudoredno zlo, kojemu je čovjek začetnik. To je zlo u vlasti onoga tko ga čini i ono uvijek remeti ili nekomu nanosi patnju. Njega

¹¹⁶ S. c. G., III, 71 (hrv. pr., sv. II., str. 305).

se, nakon što se dogodi, ne može dokinuti filozofijskim mišljenjem o njemu, ali ga se može osvjetliti.

Zlo zaokuplja filozofsku misao i nakon sv. Tome.¹¹⁷ Spomenimo ovdje samo neka imena: Spinoza drži da je ono samo *modus cogitandi*, pojam koji se dobiva uspoređivanjem, a ne nešto što pripada samim stvarima,¹¹⁸ Leibniz sa svojim optimizmom svodi zlo na najmanju moguću mjeru, on smatra istinitim skolastički aksiom "*bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*",¹¹⁹ prema Eckhartu metafizičko zlo čovjek ne može razumjeti a ćudoređno se zlo sastoji u raspršenju u mnoštvu, Kant drži da u ljudskoj naravi postoje dva načela dobra i zla, poznat je njegov *das radikale Böse*.¹²⁰ Spomenimo još samo neka imena: Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer sa svojim pesimizmom, Eduard von Hartmann, Nietzsche, a od fenomenologa spomenimo Maxa Schelera i od egzistencijalista Kierkegaarda.

Što se tiče zla, filozofija, koja očito ne može biti ravnodušna prema zlu, što pokazuju svi filozofijski naponi, ne može se shvatiti kao bezbrižno mišljenje o zlu niti se može svesti samo na traženje odgovora na pitanje unde malum i što je ono, što je, i ostaje prvotna zadaća spekulativne filozofije, nego ona, nakon što je uvjerena da mu je odgonetnula porijeklo i odredila što je ono, može i mora pomoći, koliko je u njenoj moći, svojom ga mišlju sve više osvjetljivati i zalagati se da ga u svijetu bude sve manje i manje, što je, i mora biti zadaća praktične filozofije. Na to nas poziva ćudoređe, ontologija, sa svojom dobrotom bića i bogoslovlje, s Bogom kao uzrokom svega dobra. Toj svrsi može poslužiti i Tomina misao.

¹¹⁷ O zlu u modernoj i suvremenoj filozofiji usp. G. Morra, Male, u: *Enciclopedia filosofica* (a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate), Sansoni, Firenze, ²1967., sv. IV., stupac 231-239; Ch. Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, ²1991.; H.-G., Janßen, *Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt, 1989.

¹¹⁸ Usp. B. De Spinoza, *Ethica*, IV., uvod.

¹¹⁹ G. W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 33, Darmstadt 1985., str. 260.

¹²⁰ On kaže: "Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen". I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart, 1974., str. 38.

DAS PROBLEM DES BÖSEN IM DENKEN VON THOMAS VON AQUIN

Zusammenfassung

Der Autor bringt zunächst verschiedene Vorstellungen über das Böse vor und stellt dabei besonders die Lehre Platons, Aristoteles, Plotins, des heiligen Augustinus, Proklos, Dionysius des Areopagiten und des heiligen Anselm heraus. Damit will er zeigen, inwieweit diese Denker Thomas beeinflusst haben. Er hat diese Positionen angenommen, abgelehnt, erklärt oder ergänzt. Was Thomas betrifft, so hat der Autor vor allem Interesse an dem philosophischen bzw. ontologischen Aspekt des Bösen sowie dem Verhältnis zwischen Gott und dem Bösen. Das Ziel seiner Arbeit besteht darin, die Thesen über das Böse zu erklären und zu zeigen, wie Thomas die unterschiedlichen Einwände entkräftet. Einwände und Erläuterungen werden zuerst als These vorgestellt: das Böse ist kein Seiendes. Er bringt sodann die möglichen Einwände vor und zeigt, dass diese These standhält.

Nachdem gezeigt worden ist, dass es keinen ontischen Raum für das Böse gibt, betrachtet der Autor die zweite These: Das Gute ist der Träger des Bösen, wo wiederum verschiedene Einwände thematisiert und deren Lösungen vorgebracht werden. Es bleibt weiter zu fragen, ob das Böse einen Grund hat - und wie er aussieht? Es wird einsichtig gemacht, dass das Böse zwar einen Grund hat, aber dieser nicht ein Grund an sich ist, sondern *per accidens*, was auch erklärt wird.

Zum Schluss betrachtet der Autor einige Frage der Theodizee: Gott oder das Böse - und Gott und das Böse - und zeigt, dass nach Thomas von Aquin das Böse Gott nicht ausschließt, sondern Gott das Böse zulässt - und schließt auf dem ontologischen Hintergrund der Überlegung über das Böse mit der scheinbar paradoxen Aussage: Es gibt das Böse, also existiert Gott.

Schlüsselbegriffe: *das Böse, das Gute, Seiendes, Privation, Gott, Theodizee, Grund, Welt.*