

# Oдноšaji naravnog i nadnaravnog reda.

Dr. Gjuro Gračanin.

(Svršetak)

Ali ako je doista tako, ako bitna struktura ljudskog duha ne pruža prema sv. Augustinu nikakve pozitivne sposobnosti za božanski život, kakvog je smisla imalo tvrditi, i to pozivajući se na nj, da je ta struktura ne samo uzor, nego uzrok, koji omogućuje, objašnjava i temelji nadnaravni život? Nije li sv. Augustin u naravnoj slici »Trojstva« gledao ipak nešto više, nije li on smatrao da je čovjek, upravo ukoliko je slika presv. Trojstva, makar donekle, pozitivno preodređen za božanski život? Tä ne piše li on: »In se, imagine Dei, (mens) **tam potens est ut ei, cuius imago est, valeat inhaerere**«?<sup>262</sup>

## Pravo značenje materijalnog uzroka nadnaravnog života.

Nema nikakve sumnje, da i materijalni uzrok<sup>263</sup> — *subjectum vitae supernaturalis* — ima veliko značenje za nadnaravni život. *Quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis*. Nije zato nikako indiferentno kakav je subjekt u kome se odvija nadnaravni život. Ako je sve što postoji sposobno da se podvrgne volji Božjoj, sve ipak nije jednako sposobno. Ako je istina, po riječima Kristovima, da »Bog može iz kamenja stvoriti sinove Izraelove«, mi vidimo da on to ne čini. Ako bi, apsolutno govoreći, Bog mogao dati božanski život ne znam kome biću, to naravi bića ne bi odgovaralo i on ga stvarno ne daje. Narav nerazumne životinje nije po sebi takva da bi joj pristajao nadnaravni život. Po sebi, kako je to već više puta naglašeno, nadnaravni život pristaje samo razumno biću, jer je samo ono slika Božija. Jer je samo ono, po riječima Augustinovim, slikom presvetog Trojstva, te se samo ono svojim razumom i svojom voljom kao i cjelokupnim svojim duhovnim sposobnostima može orijentirati prema Bogu. Ali upravo sposobnost razumna bića da se obrne Bogu, postavlja pitanje o točnim granicama te sposobnosti. Dokle se čovjek i svako razumno biće može vinuti u svom traženju Boga? Može li čovjek, pretražujući dubine svoje naravi, otkriti u strukturi svoga duha mjesto, gdje se nadnaravni život, bez razmaka i prijelaza, nadovezuje na naravni život?

<sup>262</sup> De Trinitate, I. XIV, n. 20. Slično se sv. Augustin izražava i na drugim mjestima ovoga djela, v. napose I. XIV, n. 11. i 26.

<sup>263</sup> Tako narav, koja prima nadnaravni život, nazivaju: Mercier (op. c. p. 429), Gardeil (op. c. p. XXIII), Garrigou-Lagrange itd.

»Sjećajući se sebe, promatrajući se i ljubeći se, kaže sv. Augustin, duša otkriva u sebi Trojstvo, ne trojedinoga Boga »nego sliku njegovu«.<sup>261</sup> Ali jednom na tom putu, nek se samo ne zaustavi na sebi, nego nek pođe k Bogu, ut sic ejus consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum!<sup>265</sup> Šta sv. Augustin ovim misli reći? Drži li on, da su možda u naravi razumnog bića kao neke klice, »rationes seminales« nadnaravnog života, neka pozitivna svojstva, koja bi se, ne doduše sama od sebe, ali izravnim utjecajem Božjim razvila? Onako po prilici kao što se sjeme pod utjecajem topline i vlage razvija u biljku, ili kao što se mimoza i drugi cvijetovi pokrenu i sklapaju, kad ih se dotaknemo?

Predaleko bi nas odvelo ispitivanje Augustinove nauke obzirom na »rationes seminales«.<sup>266</sup> Ipak držeći se osnovne misli o toj teoriji, možemo sa sigurnošću ustvrditi, da sv. Augustin nije gledao u duhu razumnog bića bilo kakva pozitivna svojstva, iz koga bi se imao da razvije nadnaravni život.

Po njegovom uistinu shvaćanju postoje dva reda seminalnih uzroka, jedni su u stvarima, drugi kod Boga. Prvi sadržavaju pozitivnu i naravnu sposobnost potpunog razvitka, drugi označuju puku mogućnost daljnjeg razvitka. U prvom slučaju narav je subjekt *ex quo*, iz koga se neko biće razvija, u drugom slučaju narav je subjekt *in quo*, u koga Bog ucijepljuje princip novog razvitka.<sup>267</sup> U prvom dakle slučaju narav ima u sebi svoju sposobnost i aktivna je, u drugom sposobnost ima zapravo Bog, apud se, dok narav može samo pasivno iščekivati šta će biti s njom. Pozivajući se na ovu teoriju sv. Augustin izričito niječe, da bi u naina obzirom na nadnaravni život postojale »rationes seminales« prve vrste, po kojima bi mi po naravi, idući jednostavno od spoznaje do spoznaje, došli k Trojstvu. Jest, u naravi našoj postoji slika uzvišenog Trojstva. Tkogod zapaža, kaže on, svoje pamćenje, razum i volju<sup>268</sup> našao je, o tom nema nikakve sumnje, sliku uzvišenog Trojstva. Ali neka se čuva, da usporedi tu sliku, koju je to isto Trojstvo stvorilo, sa samim Trojstvom, misleći da mu je Trojstvo u svakom pogledu slično, nego neka radije u toj sličnosti razmatra veliku različnost!<sup>269</sup>

<sup>261</sup> De Trinitate, I. XIV, n. 11.

<sup>265</sup> Ibid. I. XV, n. 39.

<sup>266</sup> Poznata je stvar, da je tumačenje ove teorije prilično teško, jer i sv. Augustin nije stvar potpuno objasnio. On sam na jednom mjestu piše: »Ako me se pita kako (rationes seminales) postoje, odgovorit ću: nevidljivo, potencijalno, uzročno, što će, znam, razočarati onoga koji me pita.« Cfr. de Gen. ad litteram, I. VI. n. 11.

<sup>267</sup> Cfr. Gardeil op. c., pp. 231, 232.

<sup>268</sup> To vrijedi i za druge psihološke slike presv. Trojstva, koje je sveti Augustin sabrao naročito od IX. do XIV. knjige svog djela De Trinitate. V. također i XV, n. 8, 10—14, 22—25, 28, 40—44.

<sup>269</sup> De Trinitate, I. XV, n. 39.

Ako smo dakle u ovim slikama Trojstva gledali nešto od božanske nevidljivosti, nismo gledali Trojstva.<sup>270</sup> Između slike Trojstva u duhu razumna bića i samog Trojstva postoji neizrecivo velik razmak, koji samo milost može premostiti. Samo milost može tako osvijetliti duh, da on od slike Trojstva mogne preći na promatranje Onoga, koga slika, — slabašno uostalom i sasna izdaleka, — predočuje. Jest, slika Trojstva sposobna je uzdići u Trojstvu, ali samo putem nadnaravnog osvijetljenja.<sup>271</sup>

Sve, prema tome, što sv. Augustin dopušta to je, da je razumno biće »pasivno« sposobno za nadnaravni život. Ono jest materijalni uzrok nadnaravnog života, u nj će, kao u subjekt, biti uliven nadnaravni život. Ali ono nije subjekt, iz koga se nadnaravni život može razviti samo danim — pa bilo to i velikim — poticajima Božjim. Razumno je biće jedino subjekt, u kome se, ako Bog hoće, može ostvariti početak i savršenstvo nadnaravnog života. Ono jest *capax Dei*, ali samo po milosti. Može se posve opravdano reći: »*mens tam potens est ut ei, cuius imago est valeat inherere*«, ali samo u tom smislu, da se ta moć prijanjanja stavlja početno ne u duh, nego u Boga. Duh sam sposoban je tek primiti milost, dok po sebi on nije pozitivno predodređen za pravi božanski život. On je takav, da se u njemu ništa ne opire božanskom životu, ali pozitivne sposobnosti u pravom smislu za taj život u njem nema. Od Boga stvoren, duh je tako podvrgnut Bogu, da on može u nj usaditi svoj božanski život. Sve, što duh po sebi ima, to je moć da se pokori ovome Stvoritelju!

U ovom i samo u ovom značenju duh je materijalni uzrok, koji nadnaravni život omogućuje, objašnjava i temelji. Uzrok, ali sasna pasivan, uzrok, koji je po sebi nekako kao »materija prima« sposoban za ovo ili za ono, ali koji ipak nije »čisto ništa«. On jest sposobnost ili »moć« za nadnaravni život, ali bez pridodatka ičeg aktivnog. U koliko je subjekt, u koji pridolazi milost on, razumije se, i omogućuje nadnaravni život: život milosti ne može se razvijati izvan nekog bića kao samostalna supstancija. On dakle nužno mora imati svoj subjekt, svoj materijalni uzrok i bez njega on apsolutno nije moguć.<sup>271a</sup> U tom istom smislu mora se reći, da materijalni uzrok objašnjava nadnaravni život, ukoliko nam pokazuje kako se nadnaravni život, »nadovezujući se« na moć pokornosti, sjedinjuje s naravnim životom.

Po svemu ovom vidimo, da značenje materijalnog uzroka nadnaravnog života, i ako nije onoliko koliko bi imalo biti po imantistima, jest ipak vrlo veliko. Bez tog uzroka nadnaravni život ne da se ni zamisliti, premda inače iz njeg niti u najmanjoj mjeri ne proizlazi. Nadnaravni život pridolazi subjektu, ali može samo njemu pridoći. Izvan subjekta nema nadnaravnog života.

<sup>270</sup> Ibid. XV. n. 10.

<sup>271</sup> »Colat (natura) Deum non factum cuius capax facta est, et cuius particeps esse potest ... et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit.« De Trinitate, I. XIV, n. 15.

Ali i taj subjekt nije kakav god. Materijalni uzrok nadnaravnog života mogao bi per absurdum biti svako biće. Sva bića imadu svojstvo da se pokoravaju svome Stvoritelju. Ipak subjekt nadnaravnog života može u zbilji biti samo duh čovjeka ili anđela.<sup>272</sup> Samo čovjek ili anđeo, u koliko su razumni, i prema tome slika Božja, sposobni su za nadnaravni život. Nije za nj sposoban ni jedan nerazuman stvor.<sup>273</sup> Samo kod razumna bića »moć pokornosti« u svome Stvoritelju nosi u sebi prikladne osobine za nadnaravni život.

Šta je dakle potentia obedientialis i kakva je njezina uloga?

### Uloga i zamašaj »potentiae obedientialis«.

»Moć pokoravanja« poznavao je već Aristotel. Od njega je sveti Toma, komentirajući naime njegovu Metafiziku i uzeo taj pojam.<sup>274</sup>

Jedan i drugi razlikuju ponajprije objektivnu mogućnost ili moć, koja nije ništa drugo nego »non repugnantia ad esse«, i subjektivnu moć, koja označuje sposobnost nekog subjekta da šta čini ili trpi. Puštajući po strani onu prvu, koja nas sad ne zanima, mi vidimo da ova posljednja može biti aktivna, obuhvaćajući moći kojima smo sposobni nešto činiti (kao što su razum i volja i t. d.) i pasivna, koja sasvim općenito izražava sposobnost subjekta da nešto prima ili trpi. No od koga može čovjek primati ili trpjeti? Ili od kojega naravnog činitelja, ni od prvoga vrhovnog činitelja koji kao gospodar svoga stvorenja može ga sniziti kao i uzdići iznad njegove naravi. A upravo ova sposobnost stvorenja da se pokorava svome Stvoritelju naziva se »potentia obedientialis«.

Po sebi bi se dakako »potentia obedientialis« mogla nazvati i sposobnost svakog stvorenja da se pokorava bilo kakvom činitelju moćnijem od sebe. Kamen je po sebi podložan kiparu, koji od njega može činiti što hoće. Ipak uobičajilo se — kaže sveti Toma —

<sup>272a</sup> Rademacher, op. c. p. 15.

<sup>272</sup> Sv. Augustin piše: »Potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi-seminales rationes habent, non tamen quod in eis posuit ut de his fieri, vel ab ipso, possit... Verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori subjaceret.« De Gen. ad litteram, I. IX, c. XVII, n. 32.

<sup>273</sup> Sv. Toma to izvrsno tumači. On kaže da nam je razum svakako potreban i sam sensus nije dovoljan. »Sensus quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquid elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari.« I a, q. 12. a 4 ad 3; v. nastavak ovog teksta, koji stvar još potanje eksplicira.

<sup>274</sup> In Metaph., I. V. 14 i I. IX. 1., Cfr. Questiones disputatae de Virtutae a. 11, ad 2 i ad 13.; de Potentia, q. 6. a 1. ad 18.

da se izrazom »*potentia obedientialis*« označuje moć pokoravanja stvorenja prema Bogu.<sup>275</sup>

Značajka je ove »moći pokoravanja«, da ona u sebi nema zapravo nikakve pozitivne i neposredne dispozicije za određeni čin, nego tek izražava određeni stav prema višem činitelju, prema Bogu, stav podložnosti i pokornosti, bez ikakve aktivne sposobnosti da u činu sama sudjeluje. Bog sam, — bez ikakvog pozitivnog sudjelovanja stvorenja, — može bilo kao auctor prirode, bilo kao auctor nadnaravnog života, svoje stvorenje uzdići i uzvisiti iznad onoga, što po svojoj naravi posjeduje. Kao auctor prirode Bog bi mogao svojim stvorovima dati mimo naravne darove, kao što je prvim ljudima bio dao neumrlost, slobodu od zle požude i t. d.; kao auctor nadnaravnog života on može dati razumnim stvorovima da budu dionici njegove inteligencije, njegove ljubavi, kao što to stvarno po milosti i čini.

Problem je međutim sad, šta obuhvaća kod čovjeka moć pokoravanja. Općenito, nitko ne niječe da bi čovjek cio — kao i svako drugo stvorenje — bio podložan Bogu. Ipak pitanje »*potentiae obedientialis*« pertraktira se redovno samo u vezi s mogućnošću uzdignuća ljudskog uma k nadnaravnom životu. To se da razumjeti, jer je razumnost glavna značajka čovjeka, no taj način obrađivanja stvari nije po sebi dovoljan.

Po sv. Augustinu, koga uostalom citira i sv. Toma, nije za nadnaravni život sposoban samo razum, sposobna je za nj ljudska duša u svojoj biti. »*Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit.*»<sup>276</sup> No duša nije slika Božja, samo po svom razumu. Ukoliko razum označuje samo jednu sposobnost, on nije potpuna slika Božja. Duša je slika Božja po svim svojim sposobnostima, po svojoj biti, po samom svome životu. Zato moć pokoravanja, o kojoj se sada radi, ne odnosi se samo na jednu sposobnost, pa makar i glavnu, nego na cijelo duhovno biće čovjekovo. Čovjek je »*capax Dei*« ne samo po jednoj svojoj sposobnosti, nego po samoj duhovnoj formi svoga bića. To drugim riječima znači, da nadnaravni život, kad ga Bog udijeli ne aficira samo koju našu sposobnost, nego samo biće naše, i da se između ljudskog i božanskog života uspostavlja ontološka veza, veza u samoj naravi i u najvećim dubinama našeg bića. Veza, koja ne zahvaća čovjeka samo u njegovim sposobnostima, nego ga zahvaća na izvoru sposobnosti, ne samo u razumu, nego na entitativnom izvoru razumnosti.

<sup>275</sup> Summa Theol. III a, q. XI., a. 1.

<sup>276</sup> Ia IIae, q. 113. a 10.

S ovim pogledima na »moć pokoravanja« postaje nam odmah jasno kako je nadnaravni život moguć i kod djece, kod koje razumni život uopće nije došao do izražaja. Kod njih, razumije se, milost pretpostavlja razumnost, ali ne kao već aktivnu sposobnost, nego samo kao bitnu oznaku duha.

No ovim sve još nije riješeno.

### »Naravna sposobnost za nadnaravni život«.

Sv. Toma, kao i sv. Augustin, kaže, da je duša naravno sposobna za milost: »naturaliter anima humana capax est gratiae«. <sup>277</sup> Tekst doduše odmah dodaje »capax Dei per gratiam«, ali ne znači li možda sama riječ »naturaliter« neku prirodenu sposobnost, barem početnu, obzirom na nadnaravni život? Ne postoji li u dnu našeg bića makar nešto pozitivna, što bi nas unaprijed činilo sposobnim za nadnaravni život?

Obzirom na to, da je moć pokoravanja zajednička svim bićima, da su sva bez razlike u stavu pokornosti prema svome Stvoritelju, neki su htjeli da sposobnost pokoravanja, koja je vlastita razumnom biću, ima nešto specifična, nešto, što tu sposobnost pozitivno razlikuje od sposobnosti pokoravanja uopće. Potpuna pasivnost obzirom na tako uzvišeni predmet, kao što je nadnaravni život to ipak nije dostojno! Mora da u čovjeku ima nešto što je kao neki pozitivni preduvjet toga života. Ne samo razum, ne samo volja, nego nešto, što razum i volju makar iz daleka pripravlja za nadnaravni život.

I doista, prema Scotusu i njegovim pristašama, da sposobnosti čovjekove za nadnaravni život potpuno odredimo, moramo dopustiti da u našoj naravi postoji prirodena sklonost ili želja, — *appetitus innatus*, — ne samo za nadnaravnim životom uopće nego i za gledanjem Boga licem u lice. Sklonost istina, po sebi bezuspješna i bez učinka, ali ipak prava prirodena sklonost. Sklonost, kojom mi kao nutarnjom nekom težinom svoga bića težimo za Bogom, slično kao što fizička tjelesa svojom težinom padaju k zemlji. Po nekoj već unaprijed postavljenoj harmoniji između Božje volje i naše naravi, mi smo već kao stvorenja predodređeni da počnemo božanski živjeti.

Kao što sve stvari tako, uistinu, i ljudska narav naravno teži za svojim konačnim ciljem, za onim što će je potpuno usavršiti i zadovoljiti. A jer je stvarno posljednji cilj čovjeka i njegovo potpuno blaženstvo u tome, da gleda Boga licem u lice i uživa u njemu, moramo iz toga zaključiti, da u čovjeku postoji naravna prirodena

<sup>277</sup> Sv. Toma veli: »*Gratia habet subjectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit essentia animae*« Ia IIae q. 110. Art. 4.



želja za tim gledanjem i tim sretnim sjedinjenjem s Bogom.<sup>278</sup> To je u biti argumentacija svih pristaša prirodene ili usadene sklonosti za nadnaravnim životom. Pitanje je samo koliko ona vrijedi.

Nema, prije svega, nikakove sumnje da čovječija narav kao i narav svakog stvorenog bića po sebi teži za Bogom kao svojim potpunim blaženstvom. No smijemo li iz toga zaključiti, da je ta naravna težnja prirodena našem biću, našoj naravi i da fungira kao sastavni dio njezin?

Osnovna značajka prirodnih naravnih težnja je to da proizlaze iz same forme bića, ali i to, da se odnose na predmet, koji je u razmjeru s naravi.<sup>279</sup> Nikad iz biti naravi ne proizlazi kakva sklonost ili težnja, koja nije u proporciji s mogućnostima i silama naravi. Oko tako teži za svjetlom, ali ono i stvarno raspolaže s organima, kojima do svjetla može doći. A da li je tako i s naravnom i tobože prirodnom težnjom za gledanjem Boga? Je li predmet te težnje, — potpuno naime i blaženo sjedinjenje s Bogom u nebu, a ovdje na zemlji *inchoatio aeternae beatitudinis*, — u proporciji sa silama naravi? Posjeduje li doista naša razumna narav sama od sebe snagu i sredstva, kojima bi došla do tog božanskog života? Sami Scotisti priznaju da ne posjeduje. Scotus izričito veli da je po sebi ova želja ili sklonost potpuno »sterilna« i nesposobna da ljudsku narav sjedini s božanskom: jedino milost može pokrenuti i oživiti narav za nadnaravni život. I to je posve shvatljivo.

Ako je nadnaravni život u svojoj biti božanski život, onda je jasno da između njega i ljudskog naravnog života ne može biti nikakove proporcije. Prva i neizmijerna, bez početka, postoji po sebi, druga je ograničena a vremenski i uzročno počela je bivstvo-

<sup>278</sup> Scotus, in I<sup>m</sup> Sentent., q. I. Prologus; IV<sup>m</sup> Sentent., Dist. 49, q. X. Ovo je u biti Scotusov argumentat, koga on na nav. mjestu opsežnije razvija. Ne želeći zalaziti u pojedinosti, ne možemo ipak a da ne spomenemo kako Scotus — prilično suptilno — stvar dalje dokazuje. On kaže: Bog će biti ublaženstvu specificirajući predmet našeg razuma i to stoga, što se u Bogu nalazi »ratio objectiva communis« svih materijalnih predmeta našeg uma. On će tako osigurati njegovo specifično jedinstvo, kao što »ratio visibilitatis« zajednička svim sjetilnim predmetima osigurava specifično jedinstvo osjetila vida. A sklonost neke naravi prema ovoj »ratio communis«, koja sjedinjuje sve predmete, sačinjava prirodenu ili usadenu naravnu sklonost. Prema tomu naš je um naravno naklonjen, po prirodnoj želji, da gleda Boga licem u lice. V. diskusiju ovog argumenta, kod Ivana od sv. Tome, *Cursus Theologicus*, in I<sup>m</sup>, divi Thomae, q. XII, disp. 12. a. 3. n. 5—9.

<sup>279</sup> V. o. tome S. Thomas: *Summa Teol. Ia*, Q. 19a. 1 i 9; q. 59, a. 1; q. 80. a 1; zatim I. Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitatae atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Romae 1899. p. 92 sq.; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, article Appétit od Gardeila.

vati. Ali kad je tako, onda nije nimalo opravdano proglašavati tu naravnu želju prirodnom željom.

Svaka želja koja je naravna nije nužno prirodna.<sup>280</sup> Naravna želja može biti i izvedena želja, — *appetitus elicitus*, — želja, koja naravno proizlazi ne iz same forme bića, nego iz spoznaje nekog dobra.<sup>280a</sup> A to upravo izgleda da je ovdje slučaj.

Kako uistinu dolazi do želje za nadnaravnim životom?

Javlja li se ona u nama poput kakvog slijepog poriva, koji nagoni čovjeka na neka djela, prije nego je pokušao da ocjeni njihovu vrijednost, kao što na primjer glad nagoni čovjeka da traži hranu prije nego i zna treba li tom osjećaju udovoljiti? Tko je ikad reflektirao o duhovnim porivima čovjekovima, a naročito o njegovoj želji da vidi Uzrok svih uzroka, zna da nije tako.

Sv. Toma proučavajući ovu stvar kaže da u našoj naravi postoji težnja za gledanjem Boga onakva kakav je u sebi. On dapače izjavljuje: »Ako um razumnog stvorenja ne može doći do prvog uzroka svih stvari, ostat će uzaludna želja naravi.«<sup>281</sup> Ali kako se ova želja očituje? Ne kao neki prvotni i prirodni poriv, nego kao posljedica zapažanja i umovanja.

Predmet je razuma, veli Toma, ono što stvar jest, naime bit stvari. Otud razum dolazi do svog savršenstva samo u toliko u koliko upoznaje bit stvari. I stoga u čovjeku, koji pozna neki učinak naravno postoji želja da upozna šta je njegov uzrok. Tako onaj koji gleda pomrčinu sunca, ispituje šta je uzrok te pojave i neće se u ovom istraživanju da zaustavi dok u biti ne upozna uzrok pomrčine. Analogno tomu, ljudski razum promatrajući razne stvorene učinke i videći da je Bog njihov uzrok, ne dosiže ovoga savršenstva, prije nego u biti upozna taj uzrok; u njemu će ostati naravna želja da ga potpuno upozna sve dotle, dok toj želji ne bude udovoljeno. Prema tome, čovjek neće doći ni do svoje potpune sreće, dok taj uzrok u sebi ne upozna, jer je za potpuno blaženstvo potrebno da čovjek prođe do biti prvog uzroka.<sup>282</sup>

<sup>280</sup> Maritain u svojim predavanjima daje ovu shemu:

$$\text{Amor seu appetitus} \left\{ \begin{array}{l} \text{innatus} \\ \text{elicitus} \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{necessarius} \\ \text{liber} \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{efficax} \\ \text{inefficax, condicionalis} \end{array} \right.$$

Tu ćemo shemu uzeti kao podlogu daljnjem izlaganju, izuzev dio koji se odnosi na pitanje o slobodi ili nužnosti ove želje, jer ovo pitanje zbog svoje važnosti iziskuje da ga se zasebno obraduje.

<sup>280a</sup> Schätzaler, *Natur u. Übernatur* I. pp. 257—259.

<sup>281</sup> To su njegove glasovite riječi: »Remanebit inane desiderium naturae« citirane na više mjesta. Cfr. C. G. III, 50; *Summa Th. Ia*, q. 12. a 1. (Ia Hae, q. 3. a 8) *Compend. Theol.* c. 104.

<sup>282</sup> Ia Hae, q. 3, a. 8.



Sv. Toma dakle tvrdi, da je želja za blaženim gledanjem Boga naravna, ali on ujedno uči da se ona očituje tek postepeno. Umujući, istražujući uzroke stvari čovjek konačno zaželi da bi upoznao i Uzrok svih stvari i s njime se, ako moguće sjedinio. Ta želja nije izbila iz naravi, kao da bi s njome bila srasla, kao da bi joj bila prirodena, nego je izvedena umovanjem o vrhovnom uzroku svili stvari i našem vrhovnom dobru. Ona je sigurno naravna u tom smislu da čovjek naravno želi svoje potpuno blaženstvo, ali ona se očitovala ne kao naravni prirodni poriv, nego kao naravni rezultat umovanja.

-A upravo stoga, što ta želja ne izbija iz nas kao prirodena naravna želja, ona ne mora biti a priori efikasna. Samo naravne prirodene želje, rekli smo, moraju biti u proporciji naravi i s njezinim silama, samo one moraju imati u naravi sredstva t. j. aktivnu sposobnost, kojom će se ostvariti. Ova naprotiv želja, jer se pojavljuje kao rezultat razmišljanja ne nosi sobom nužno uvjete ostvarenja. Je li ona ostvariva ili ne, to ima pokazati samo razmišljanje.

A dokle nas ono uistinu vodi? To nam povjest ljudskog umovanja najbolje pokazuje.

Ako je uistinu bilo umova, koji su<sup>283</sup> tokom historije pokušali nadići sve osjetilno i doći do same biti Božje, vidjeli smo da su njihove želje ostale neostvarene. Te se želje dapače, kad ih pravo ispituje, pokazuju više kao rezultat neznanja i krivih supozicija, nego kao rezultat ozbiljnog umovanja. Općenito, filozofi svih vjekova slagali su se u tome, da mi o Bogu možemo više znati a n e s t, nego q u i d e s t. Pa i u koliko su svi nastojali da pronađu šta je Bog u svojoj biti, nitko nije ozbiljno naučno dokazivao, da bi nam naravno zaista bilo moguće uzdići se do gledanja biti Božje. A i svatko, kad proučava ovu stvar u samome sebi, morati će priznati da se u nama rađa, ne želja koju bi mi mogli ostvariti, nego želja samo u v j e t n a i, obzirom na naše sposobnosti, potpuno b e z u s p j e š n a. Istraživali mi neznam koliko svoje naravne intelektualne sposobnosti, mi ne možemo otkriti u sebi sredstva kojima bi se uspeli do kontemplacije biti Božje.<sup>284</sup>

Sve dakle što naša narav po sebi može to je, da umujući o vrhovnom uzroku svih stvari zaželi upoznati ga i ljubiti onakva kakav je u sebi. Ali obzirom na sredstva, koja su joj na raspolaganju, ona ne može nego h i p o t e t i č k i formulirati tu želju, reći sama sebi, da bi željela Boga vidjeti kakav je u sebi, kad bi to bilo moguće, kad bi Bog sam — jer drugog načina i puta nema — u d o s t o j a o se to joj veliko dobro dati. Po sebi narav ne može da tu želju ostvari; ona joj se samo ne protivi, ona dapače uviđa, da je za nju poželjno, da do ostvarenja njezine želje dođe, ali pozitivnih i aktivnih sposobnosti za to, ne može u sebi pronaći.

Sama želja ne dokazuje da će doći do njezinog ostvarenja ni s koje druge strane. Ipak, kako zgodno vele *Salmaticenses*

<sup>283</sup> Kao Plotin i Plotinovci.

<sup>284</sup> Ia, q. 12. a. 4; q. 23, a. 1; q. 62, a. 1. 2.

»Ex desiderio videndi Deum inefficaci, necessario tamen . . . aliquo modo colligitur possibilitas rei desideratae.«<sup>285</sup> No to je sve što možemo reći. Samo ostvarenje pripada Bogu, prama kome mi, uza sve svoje želje ostajemo u stavu podložnosti, in potentia obedientiali passiva, noseći u sebi sve značajke nemoćnosti i neaktivnosti za nadnaravni život.

### — Životno sjedinjenje naravi i nadnaravi.

No sa ovim dosadanjim tumačenjem, još uvijek ostaje potpuno otvoreno pitanje: šta je sa životnim značajkama nadnaravne milosti? Ako čovjek po svojoj naravi nije uopće nikako pozitivno sposoban za nadnaravni život, kako je moguće objasniti životnu vezu između naravnog i nadnaravnog života? Narav je po definiciji ono što u sebi ima sve principe svoga daljnjeg razvitka. Ona po svojoj biti isključuje sve vanjske heterogene elemente, sve što bi strano bilo njezinom vlastitom životu. Kako je dakle moguće da milost nemajući pred sobom ništa do čisto pasivne sposobnosti — moći pokoravanja — postane sastavni dio života čovjekova? Neće li ona, mjesto da oživljuje i preporada, rada naime na nov život, postati po riječima Roy-ovim počelo duhovne smrti — un principe de mort spirituelle?<sup>286</sup>

Da se izbjegne ovoj opasnosti, pokušavalo se pretpostaviti da u nama postoji moć pokoravanja, ali ne pasivna, nego aktivna.<sup>287</sup> Uzelo se doduše kao da je čitava naša narav u stavu podložnosti obzirom na nadnaravni život, ali dodajući, da unutar te podložnosti postoji aktivna sposobnost za nadnaravni život. Prije intervencije milosti, narav bi naše duše bila predodređena i aktivna supstancija svih naših nadnaravnih čina, pa i samog gledanja Boga licem u lice.

Funkcija bi milosti, prema tome, bila da samo uzdigne naše naravne sposobnosti, da naravne životne značajke tako reći produlji kako bi bili u razmjeru sa zahtjevima božanskog života. U biti, novi život bio bi samo divinizirani naravni život, i time bi prividno bilo spašeno životno jedinstvo naravi. Ali u stvari to bi bio život ponadnaravljen i diviniziran samo izvana: narav i nadnarav bile bi stavljene jedna uz drugu kao ruka uz instrument dok do prave nutarnje transformacije bića nebi došlo.<sup>288</sup>

<sup>285</sup> Ia, q. XII. tract. II, disp. 1. dub. 6, n. 84.

<sup>286</sup> Revue biblique, Janvier 1906, p. 21. »Tel un caillou dans l'organisme: il ne nourrit pas, mais tue. Tel un aéro-lithe tombant du ciel: il ne vous atteint pas, on il vous casse la tête«. Ibid.

<sup>287</sup> Pripisuje se obično Suarezu, iako nije samo njegova, nego i mnogih drugih. Cfr. Billuart, De Deo, diss. IV, a. 5, § 3. Joannes a Sancto Toma In I<sup>m</sup>, q. 12. disp. XIV, a. 2. n. 11. Dr. Joseph Pohle, art. c.

<sup>288</sup> Gardeil, op. c. p. 313, 310.

Ali zar se ovom koncepcijom zbilja spašava životno jedinstvo naravi i nadnaravi?

Prije svega pitanje je, može li u nama postojati ovakova aktivna moć pokoravanja obzirom na nadnaravni život. Billuart je smatra jednostavnom kontradikcijom. Ona bi imala biti istodobno naravnom i nadnaravnom: *naravnom*, jer bi bila prirodna svim naravnim činiteljima, slijedeći njihovu narav i svojstva; *nadnaravnom*, jer bi neposredno bila određena za nadnaravna djela. Što više, po njegovom shvaćanju, rezultat bi »*potentiae obedientialis activae*« bilo uništenje čitavog nadnaravnog reda. Kad smo uistinu jednom dopustili da takva moć u duhu postoji, milost više nema šta da radi, jer svi nadnaravni učinci, koji se pripisuju milosti mogu se zbiti po toj aktivnoj sposobnosti pokoravanja.<sup>289</sup>

U svakom slučaju, najmanje što se može reći to je, da ova koncepcija, pripisujući naravi aktivne sposobnosti obzirom na nadnaravni život ne vodi dovoljno računa o svoj neizmjernoj distanciji, koja dijeli stvorenu narav od božanskog života. Božanski život, u kome čovjek treba učestvovati to je život samog Boga, život samo Bogu vlastit. A šta zajedničkog ima između Božjeg života i života ma koga stvorenog bića? Kakvim pravom da pretpostavimo da je nadnaravni život samo povećanje i produljenje naravnog života? Možda u ime toga, što moramo sačuvati bitno jedinstvo naravi? Ali zar je doista to jedini način da to jedinstvo objasnimo i spasimo. Nije li već odavna bilo poznato jedno drugo tumačenje koje daleko više zadovoljava?

Ako to stoji da je čitavo naše biće »*in potentia obedientialis*« prema Bogu, onda je posve suvišno tražiti u nama aktivne sposobnosti za nadnaravni život. Po svojoj naravi, naime kao transcendentno svojsvo stvorenog bića moć pokoravanja odnosi se i proteže na sve modalitete bića pa i na same životne oznake.<sup>290</sup> Milost dakle pridolazeći transformirat će ne samo ovu ili onu sposobnost, nego samo biće do u njegove životne značajke. Naša živa i razumska narav bit će radikalni princip nadnaravnog života, ali formalni i neposredni princip tog života postaje ova ista ponadnaravljena narav. Narav se ne dokida u svojim temeljima. Ona ostaje i dalje, ali jer je milost u samoj njezinoj vitalnosti transformira, preporodi i oživi božanskim životom, ona kao takva postaje formalni i neposredni princip novog života. S naravi se — kao moći pokornosti, — događa nešto analogna onome, što se zbiva s moću kreposti. Moć kreposti je ono, na čem se krepost zasniva, ali sama krepost, koja je *ultimum potentiae*, postaje formalni princip kreposnih čina. Ipak u stvarnosti, u svom vlastitom biću krepost sačinjava u

<sup>289</sup> De Deo, loc. c. Joannes a S. Thoma smatra da je upravo ovakvo shvaćanje *potentiae passivae* razlog svim raspravama i razlikama u materiji de gratia između Suareza i sv. Tome.

<sup>290</sup> Gardeil, op. c. p. 315.

svojoj vitalnosti jedno biće s moću kreposti. Isto tako naša narav pod uticajem milosti biva iznutra, u samoj svojoj vitalnosti transformirana, divinizirana upravo sub ratione vitae elevatae, tako da njezin život postaje božanskim životom. Ne tako da narav realno uopće ne bi više postojala, nego tako da narav ostaje kao radikalni, udaljeni princip, a milost formalni i neposredni princip jednog te istog života.<sup>201</sup> To je ono što veli Ivan od sv. Tome: (anima), »posita virtute elevante et proportionante, se movet per illam totaliter, non partim per illam, et partim per aliam naturalis ordinis«.<sup>202</sup>

Drugim riječima čitava narav sa svom svojom duhovnošću prelazi u naš nadnaravni život, ali tek onda, kad je bitno transformirana božanskim djelovanjem i postala tako živa pobožanstvenjena narav. Tu više nema nadnaravnih čina, koji bi djelomično proizlazili iz dva različita i odijeljena uzroka, nego prema stajalištu na koje se postavimo, možemo reći, da oni proizlaze čitavi bilo iz naravi ali pobožanstvenjene, bilo iz milosti, ali počovječne.<sup>203</sup>

Poredba s cijepljenim drvetom ovu misao najbolje ilustrira.

Cijepjeno drvo živi novim plemenitim životom. Kad se jednom divlje i plemenito drvo spoje, sastavinama plemenitog obavlja se transformacija divljih sastavina. Ali od čeg živi plemenito drvo? Od sastavina divljeg drveta? Da, ali sastavina transformiranih djelovanjem plemenite mladice. Ispod mjesta cijepjenja postoji gorčina divljake, iznad njega nalaze se transformirane sastavine, koje proizvode plodove za koje divljaka nije znala. A šta je potrebno da to bude moguće? Ništa drugo nego da narav divljake bude sposobna primiti mladicu plemenitog drveta. A dalje se preobražuje čitavog drveta, koje raste, samo zbiva. Neposredni i formalni princip njegove radnje to su plemenite sastavine cijepljenog drveta, radikalni princip to je oplemenjena divljaka. Ali sve izlazi kao iz jednog izvora iz oplemenjenog drveta: cvijeće, lišće, plodovi, sve to izlazi iz divljake, ali preobražene, transformirane u samom biću.<sup>204</sup>

I ovo je uistinu najadekvatnija slika entitativnog, ontološkog jedinstva koje postoji između naravnog i nadnaravnog reda u našim dušama.<sup>205</sup> Nema tu uništenja naravi, nego naprotiv narav biva uzdignuta, preobražena u smjeru njezinih ontoloških, iako samo pasivnih mogućnosti. Dolazi do novog života, ali taj život nije u protivnosti, nego u skladu s naravi.

<sup>201</sup> Ibid. 314—316.

<sup>202</sup> Cursus Theol. In I<sup>m</sup> P. S. Th. q. XII, disp. 14. a 2. n. 25.

<sup>203</sup> Gardeil, op. c., p. 317. Joannes a S. Thomas Ibid. n. 30. Cfr. Richard Egenter, Gottesfreundschaft 58, 78.

<sup>204</sup> Gardeil op. c. p. 318.

<sup>205</sup> Pitanje supstancijalnog ili akcidentalnog jedinstva bit će kasnije obrađeno.