

studije

Hrvoje Lasić

»NARAVNA« I »NADNARAVNA« DIMENZIJA LJUDSKOG BIĆA U FILOZOFIJI RELIGIJE

Svaka znanost ima svoje određeno područje, svoje znanstveno izlaganje i stručno nazivlje za izražavanje o predmetima kojima se bavi. »Naravno« i »nadnaravno« temeljni su pojmovi u filozofiji religije na koje često nailazimo, jer izražavaju dvodimenzionalnost ljudskoga bića; njegov odnos prema naravnom i nadnaravnom svijetu, prema naravnoj i nadnaravnoj zbilji. Da bismo što dublje i potpunije shvatili ljudsko biće, koje u sebi uključuje naravnu i nadnaravnu dimenziju, potrebno je dobro analizirati i odrediti značenje pojmova koji izražavaju sve bogatstvo tih dimenzija, samu bit ljudskoga bića.

Budući da postoje različita shvaćanja i pristupi čovjeku i njegovu svijetu, njegovu smislu i značenju, njegovu konačnom cilju koji obuhvaća i prožima čitavu ljudsku narav i koji je u vezi s čitavim univerzumom i njegovim tvorcem, nužno je promotriti njihov povijesni razvoj i aktualnost danas. Teološke i filozofske rasprave o odnosu između »naravnog« i »nadnaravnog« u čovjeku također su i danas aktualne, možda samo u blažem obliku i na drugi način. U ovoj studiji pokušat ćemo ukratko prikazati ulogu, smisao i značenje osnovnih pojmova »naravno« — »nadnaravno« u filozofiji religije: kako se ljudsko biće odnosi prema naravnom i nadnaravnom redu i da li njegovo konačno dovršenje (ostvarenje) bitno ovisi o »nadnaravnom« — još je uvijek vrlo zanimljivo i važno pitanje za svakoga od nas i za čitavi ljudski rod.

Prema uobičajenom i suvislom shvaćanju, naravno je za svako biće ono što mu je vlastito, ono što je određeno zahtjevima njegove naravi, a nadnaravno je ono što u odnosu na narav nadi-

lazi njezine bitne elemente, njezina naravna djelovanja i mirovanja, njezine zahtjeve, njezino naravno dobro, ali ponipošto i njezinu naravnu poslušnu i usavršivu sposobnost ili njezinu mogućnost usavršavanja. Koliko je utemeljeno opće polazište da se do točne definicije »nadnaravnog« dolazi redovitim putem na temelju »naravnog«, vodeći računa, dakako, o bitnoj razlici između naravnog i nadnaravnog reda, njihovoj samostalnosti i neovisnosti jednog o drugom, u realnom postojanju kao i o njihovoj međusobnoj povezanosti, to je u prvome redu svrha ove studije.

Odmah na početku valja upozoriti da je riječ o vrlo složenoj problematici kad je u pitanju čovjek sa svojim naravnim i nadnaravnim zahtjevima, težnjama i aspiracijama, uza sve njegove ograničenosti s obzirom na njegovu narav, kao i njegovu otvorenost prema svemu s obzirom na njegovu spoznaju; jednom riječju, riječ je o ljudskom biću koje je na putu svog usavršavanja i postizanja svog konačnog cilja. Prije nego prijeđemo na pojedinačno promatranje naravne i nadnaravne dimenzije s filozofskog i teološkog vidika, potrebno je reći nešto općenito o tim aspektima.

Pojam ili izraz »naravno« dolazi od riječi »narav«, a narav je u svakom biću njegova sama bit, ako je promatrana kao prvi princip djelovanja i mirovanja (*passio*) koji su joj, dakako, vlastiti. Na sličan način može se analogno govoriti o Božanskoj naravi, o anđeoskoj naravi i o ljudskoj naravi. A to znači da je naravno u svakom biću ono što mu pripada po njegovoj naravi.¹ Širinu tog pojma moguće je pobliže odrediti samo uz promatranje naravi pod aspektima njezinih djelovanja i mirovanja. Na prvom mjestu, u specifičnim elementima koji sačinjavaju i oblikuju narav, nalazi se sam princip djelovanja. Upravo pod tim vidikom djelovanja narav se često brka sa samom biti bića. Tako je naravno čovjeku da bude sastavljen od duše i tijela. Na drugom mjestu, u neposrednim principima naravi svojstvenog djelovanja, nalaze se moći ili sposobnosti koje proistječu iz same biti i pokazuju se u samim činima. Tako je čovjeku naravno da ima razum, volju, osjet, živi organizam; drugim riječima, čovjeku je naravno razumijevati, rezonirati, željeti, osjećati, htjeti, razvijati se, rasti. Ali na trećem mjestu, u naravi se također očituju njezini neposredni principi mirovanja (pasivnosti), prema kojima njezini izvanjski posrednici imaju mogućnost dosegnuti i oblikovati samu narav. Tako je svaki osjet u ovom odnosu njoj naravan, posebno patnja, bolest, pogoršanje, starenje, smrt. Na četvrtom mjestu, narav očituje zahtjeve svog vlastitog djelovanja u odnosu na izvanjska sudjelovanja koja su nužna u njezinom djelovanju, posebno u od-

¹ TOMA AKVINSKI, *S. th.*, III q. 10, a. 1.

nosu na Boga. Tako je svjetlo naravi uvjet da bi oko vidjelo; Božanska pomoć je nužna za ljudsko djelovanje, da bi se prešlo iz moći na čin. Na kraju, ljudska narav, omogućujući da bude promatrana u osobi koju sačinjava, kao i djelovanje takve osobe odgovorne za svoje čine, poziva na dužnu naknadu: nagradu za dobro, kaznu za zlo.²

Filozofsko-teološki aspekti naravi

Narav se može promatrati kao filozofski pojam i kao predmet rasprave. Također se može promatrati pod vidom njezina principa, prema kojemu se ostvaruje neko biće i u njemu određeni tip bića i koji na taj način izražava samu narav bića. Središnja točka iz koje proizlaze međusobno povezana značenja pojma naravi je misao postojećeg bića bez izvanjskog sudjelovanja. To izvorno značenje odgovara podrijetlu grčke riječi (ptiau;, latinske »natura«, dakle izrazima koji označuju rast, proizvođenje, rađanje. Prema mišljenju nekih, »res mediatrix naturae« izvorni je smisao grčke riječi (pbaig, iz koje proizlazi više filozofskih značenja. Ipak, njezino je osnovno značenje sama ideja određenog postojanja, koje se samo ostvaruje ili određuje djelomice ili potpuno bez pomoći izvana.³

Postoje dva glavna smjera u tumačenju značenja pojma naravi. Jedan se odnosi na kvalitativno ili intezivno određenje naravi, polazeći od činjenice da nešto ima svoju vlastitu narav prema kojoj se ravna, kojoj pripada znakovit poseban oblik, kao i općeniti zakoni prema kojima se taj oblik postojanja održava. To znači da se narav uzeta u tom smislu stječe samim bićem, njegovim bivstvovanjem, njegovim opstojanjem, i da, primijenjena na predmet višega reda, ima normativnu vrijednost, već prema tome o kakvoj se stranputici ili izobličenju naravi radi — naravno uvijek ima prednost pred protuprirodnim (ne-naravnim). Drugi smjer značenja pojma naravi cilja na kvantitativno ili protežno određivanje, na nešto što je naravno ili što pripada naravi. To protežno određenje omogućuje misliti »narav« kao cjelinu prema analogiji jednog živog bića ili jedne Sve-osobe; isto tako ono dopušta da joj se pripisuju vlastitosti kao npr. određenost držanja prema postojanom naravnom zakonu ili prema ispunjenju bitka u evolucionističkom višem stvaranju. U tom drugom značenju karakteristično je za narav da se pokazuje tek u otkrivanju onog što nije narav i da je u promjenljivom odnosu prema onom što isključuje iz svoje naravi. Ta ograničena nenarav kao takva upra-

² *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)*, Paris 1941., t. XIV, str. 2850-2859.

³ *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1976., str. 667-673.

vo je zato tu da bismo spoznali kako ona zahvaća u naravno postojanje ili kako se širi kao spoznaja, ili stvaralačka snaga.

Naravno ograničeno može se shvatiti u trostrukom smislu: kao čovjek uopće, kao duh, kao Bog-Duh. Čovjek kao naravno ograničeno biće dolazi do izražaja posebno u svojoj ulozi kao »homo faber«. Za njega je narav grada koja se može preoblikovati i predmet vladanja i uporabe. Moderne eksperimentalne prirodne znanosti pokazuju kako instrumentalni pojam naravi može postati koristan svojom povezanošću s matematskom metodom. Tako je vladanje prirodom uz pomoć ostvarene tehnike postalo materijalnom pretpostavkom reda postojanja za čitav ljudski rod. Čovjek kao duhovno biće posjeduje duh koji je različit od prirodno životinjskih moći kao prirodnih darova, s pomoću kojeg spoznaje istinu o stvarima kakve su u sebi i izvan, i koji ga na temelju te spoznaje osposobljava za slobodnu odluku u njegovim postupcima. Drugim riječima, narav kao formalni princip može obuhvatiti u čovjeku ono što je u njemu više od životinjskog, ono što je intelektualnog i moralnog reda, na neki način nešto što nije više »narav«, što nije više jednostavni život, nego razum, duh, sloboda.

Pod pojmom naravi podrazumijeva se sama bit neke vrste, skup vlastosti koji ju određuju. To su također bitna obilježja neke znanosti, nekog pitanja, određene ideje, institucije; sve su to obilježja koja izražavaju određenu narav. Zato je teško razlikovati narav od njezine biti. Prema Descartesovu mišljenju, ne postoji velika jasnoća između akcidenta i forme ili naravi individua iste vrste. Isto tako, narav nekog upravljanja očituje se samim načinom upravljanja.⁵ U sličnom smislu Bacon i Descartes pod pojmom naravi podrazumijevaju svako sačinjavajuće svojstvo nekog tijela, a jednostavne naravi smatraju se za nerastavljive kvalitete s pomoću kojih su sastavljene sve druge. Tako pojam naravi obuhvaća sve što je urođeno, instinktivno, spontano u određenoj vrsti bića, posebno u čovječstvu i sve što se suprotstavlja onomu što je stečeno individualnim ili socijalnim iskustvom.

Za razliku od instrumentalnog pojma naravi, koji nastaje redovito na temelju ophođenja čovjeka s izvanjskim svijetom, duhovni pojam naravi utvrđuje se kao partner duha pri susretu naravi u sebi. Slično kao što volja smjera za oblikovanjem, tako isto i duh smjera na vladanje prirodom, premda se svakom naravnim svojstvu protivi svaka tvorba ili preoblikovanje. Međutim, željno nastojanje čovjeka za vladanjem nad prirodom, prema aristotelovskom razlikovanju, političke je, a ne despotske vrste.

⁴ *Methodes* I, 2.

⁵ MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, III, 1.

Naravno može biti shvaćeno i u smislu kao Bog—Duh koji je ujedno i začetnik (pokretač) svega postojećeg, dakle i naravi. Način djelovanja koji ovdje ograničava narav pokazuje se u dva oblika. Prvo kao stvaranje, tj. narav, pojam po sebi postojećeg može biti mišljen prema podrijetlu, ne samo naravno što je postalo nego prema božanskom »fiat« u bitak pozvano i u bitku sadržano. Drugi je način božanskog djelovanja »milost« s kojom se pojavljuje uz svijet kao mjesto omeđenosti nutarnjosti. Kod omeđivanja »bogastva naravi po bogastvu« milosti radi se ustvari o dominiranju nad naravi, pri čemu odnos dominiranja dobiva novi oblik, tj. samo dominiranje postaje preobrazba. Tako se pod tri vidika naravi, prema tri različita razmeđenja (antropološko, duhovno i teološko), pokazuju tri temeljne kvalitete: regionalno ograničeno, ali strogo uzročno određenje, kao temelj tehnološkog vladanja prirodom; normativnost u smislu bitnog ispunjenja bića ili bitnog promašaja bića kao temelj upravljanja ili sposobnost tvorbe (stvaranja) naravi; podrijetlo ili ne-praizvornost naravi kao temelj njezinog otkupljenja. Svako od tih triju kvaliteta odgovara negativni moment u naravi. Tako regionalna omeđenost osvjetljava destruktivno značenje tehnike u njezinom odnosu prema višem obliku bitka; nepravilnost ili iskrivljenost sklonost je prema izbjegavanju naravnog normativiteta koji se suprostavlja naporu stvaranja kao opiranje naravi; duh naravi koji se shvaća ili naивно kao u početnim prirodnim kulturama ili se prihvaća u vremenima zrele spoznaje Boga kao samootkupljenje naravi.

Filozofski je problem naravi u pronalaženju pravog načina da se svi aspekti naravi uklope u cjelinu, tj. da ih se bitno poveže. To uklapanje u cjelinu može se postići jedino uz pomoć misli implikativnog reda stupnjevanja. U teološkom pogledu ta narav obuhvaća vidik duhovne dimenzije kao i vidik tjelesne dimenzije. Taj red stupnjevanja nalazi se u analognom odnosu prema redu stupnjevanja unutar same naravi, koja se u anorganskoj i organskoj naravi konačno ponovno raščlanjuje na vegetativne i animalne naravne oblike. Tek na temelju odnosa naravi prema onostranosti narav može biti promatrana kao cjelina. Izgubi li se iz vida ovaj odnos i porekne, nužno se pojavljuje apsolutno postavljanje naravi, prema filozofskom naturalizmu.

Pojam naravi imao je i svoj povijesni razvoj. Kod predsokratovaca već se pojavljuje njegova dvosmislenost. Sam pojam naravi označuje biće stvari i ograničuje područje i domet bitka. Kod Leukipa, Demokrita i Empedokla dvosmisleni pojam naravi proširio se na »dvostrukost« i na »postavljanje« same naravi. Za njih je narav bila, prema antropološkom razlikovanju, prije svega ono ljudsko, a uspoređivanje naravi i nagodbe (postavljanja) služilo je za kritičko poništenje vrijednosti uobičajenog čudoređa. S obzirom na semantiku pojma naravi, proizlazi da je pojam nara-

vi višeznačan, da predstavlja raznolikost značenja. Ta raznolikost značenja pojma naravi sačuvala se kod modernista na poseban način, a većina pisaca upotrebljava je u svim njezinim značenjima. Nije nikakva rijetkost susresti se s pojmom naravi u dva različita smisla. Ta dvosmislenost posebno je s moralnog stajališta izražena kod J. S. Milla. Za njega riječ »narav« ima dva načelna značenja: ili označava potpuno ustrojstvo stvari, sa svim njezinim svojstvima, ili označava stvari koje su bile izvan svake ljudske intervencije. U prvom značenju smatra da je apsurdan nauk koji preporučuje čovjeku da slijedi narav, jer čovjek drukčije ne može ni činiti; a u drugom značenju drži da je nerazuman i nemoralan nauk koji preporučuje čovjeku da uzme spontani slijed stvari kao uzor za svoja vlastita voljna djelovanja, jer svaka ljudska akcija ima svrhu promijeniti tijekom naravi već definirane i učiniti da je svako korisno djelovanje poboljša; nemoralna je jer je tijekom stvari ispunjen događajima koji su jednoglasno smatrani odvratnim kad dolaze iz ljudske volje.⁸

Da je pojam naravi dvosmislen više je nego očito. S jedne strane narav je čovjekova ono što ga čini čovjekom, ono što ima slično sa sebi sličnima, ono što sačinjava bilo definicija njegove »Ideje«, bilo normani instinkt njegove vrste. S druge strane, narav je čovjeka, naprotiv, ono što ga individualizira, ono što ga razlikuje od drugih prema izvanjskim tendencijama ili nekim načinima njegovih vlastitih reagiranja. Sama filozofija naravi upravo je jedna od najobičnijih podjela filozofije kod njemačkih filozofa početkom 19. st., posebno kod Schellinga i Hegela. U određenom smislu filozofija naravi suprotstavlja se logici i filozofiji duha, premda pojam naravi obuhvaća filozofsku sintezu općih obilježja i velikih zakona prirode (Hegel).

Platon i Aristotel ustanovili su pojam naravi u njegovim osnovnim značenjima, koji se sve do danas očuvao u zapadnoj filozofiji. Platon je definirao narav na temelju istraživanja naravi duše kao nadolazeću »sposobnost čina ili trpljenja« stvari.⁷ Aristotel ostaje na liniji svog učitelja. Prema njemu, narav je također kvalitativno svojstvo neke stvari čije je postojanje dovršeno.⁸ Ekstenzivnim određenjem naravi Aristotel je pridonio da cjelokupna budućnost dođe do novog postojećeg značenja. Zahvaljujući Aristotelu, narav je postala pitanje o svijesti drugih oblika bitka. U razmeđivanju naravi Aristotel se odlučno poslužio izjednačujućim uspoređivanjem s »umjetnošću«; narav, nalazeći se u stvarima, sama je princip pokreta, dok se ono što ima tek postati mora po umjetnosti postaviti u djelo snagom izvan, naime, s pomo-

⁶ *Vocab. tech. et crit. de la Philosophie*, str. 672.

⁷ *Phaidr.*, 270 cd.

⁸ *Pol.*, 1252 b 32 f.

ću umjetnika. Prema tome, »poetska« znanost umjetnosti mora biti različita od teorijske znanosti naravi.

Uz antropološko-tehnološko razlikovanje Aristotel stavlja također »spiritualističko« razlikovanje, prema kojem narav obuhvaća dostupne konkretne stvari sjetilnog iskustva, pri čemu svako iskustvo pokazuje jedinstvo forme i materije za razliku od »odvojenih« formi kod Platona. Formu i materiju Aristotel bitno povezuje. »Odvojene« forme nazvane su prvom filozofijom (kasnije metafizika), a forma i materija fizikom (kasnije naravna filozofija). Razmeđivanje naravi prema umjetnosti kod Aristotela znači ujedno i analogiju. Umjetnost na neki način oponaša prirodu; ona može to učiniti, jer sama narav djeluje poput umjetnika i to savršenog umjetnika, zato narav ne čini ništa uzalud.⁹ Aristotel teološki interpretira narav i predstavlja je na eminentan način u živom biću. Stoga je kasnije narav materijalizirao, djelomično u vatri, počevši od Zenona, a djelomično u pobožanstvenju naravi kao prvom djelatniku.¹⁰ Taj pojam naravi očuvao se u kasnoj antici u različitim formama, bilo da je izražavao pobožanstvenju narav, bilo kao slika ili odraz jasnog; svijet kod neoplatoničara, i konačno kod kršćanskih autora kao djelo Boga Stvoritelja, noseći u sebi božanske crte.

Aristotelovski pojam naravi ponovno oživljava u srednjemu vijeku u filozofiji i u teologiji. Jasnije nego kod samog Aristotela pojavljuje se kod Alberta Velikog i kod sv. Tome Akvinskog uz ekstenzivno, prije svega prema Boetiju, posredovano intezivno značenje naravi, koje dopušta razlikovati četiri vrste naravi: divina, humana, spiritualis, corporalis.¹¹ Kao i kod Aristotela, prema sv. Tomi priroda oponaša Božje djelovanje u svom ostvarivanju, jer je odraz »božanske umjetnosti« koja se pokazuje u razumnom redu stvari.¹² Te tomističke stavke pokazuju ovisnost skolastičkog pojma naravi o njegovim teološkim pretpostavkama, kao i razlog zbog kojeg je s nominalizmom uvedena nominalistička preinaka pojma Boga morala oboriti klasični pojam naravi. U vremenu od renesanse nastupilo je djelomice neko promijenjeno

⁹ *De coelo*, 271 a 33.

¹⁰ CICERO, *De natura deorum*, II, 57.

¹¹ TOMA AKVINSKI, *S. th.*, I q. 29, a. 1. Ovdje valja spomenuti pokušaj naturalističkoga aristotelizma, koji izvodi pojam naravi iz izraza »natura naturans« i »natura naturata«. Ti izrazi pojavili su se, čini se, već u XII. st. u latinskim prijevodima Averoesa (usp. SIEBECK, »Über die Entstehung der Termini Natura naturans und Natura naturata«, *Arch. Für Gesch. der Philos.*, III, 1980.). Iz toga bi se moglo zaključiti da je »naravna narav« Bog, kao Stvoritelj i princip svakog djelovanja a »natura naturata« je skup bića i zakona koja je Bog stvorio. Dakako da se takvo polazište ne slaže s Tominim naukom i naukom Crkve (sup. I q. 2, 85; *De Div. Nomin.*, IV, 21).

¹² I q. 66, 1, 2; *In Phys.*, II, 14 f.

pobožanstvenje naravi pod utjecajem platonskih, aristotelovskih i epikurejskih motiva, a djelomice su nastupili elementi pojma naravi koje je prije svega pripremio Galilej, a Descartes filozofski formulirao, utirući tako put temeljima moderne prirodne znanosti.

Taj moderni pojam naravi ima tri bitne oznake: matematsku, težeći mehanističkoj interpretaciji; »instrumentalnu« u smislu vladanja nad prirodom; antropološko-spiritualističku, a ne više teološku, pri čemu se pojavljuje teškoća u shvaćanju izmjeničnog djelovanja između naravi kao protežne stvari (*res extensa*) i duha kao misaone stvari (*res cogitans*). Ustvari, riječ je o ontološkom shvaćanju naravi. Riječ je o posredovanju naravi po duhu, koje je pripremio slobodan put modernom idealizmu. Tu se Descartes susreće s ozbiljnom teškoćom u dokazivanju substancijalnosti protežne stvari (*res extensa*), a Spinoza u njezinom svodeњу na atribut Boga. Njegov obrazac »*Deus sive natura*« izražava uvlačenje naravi u Boga, koji je, prema Hegelu, akozmizam a ne ateizam. Substancijalnost naravi kao i njezino stupnjevito raščlanjivanje posredstvom kontinuiteta Leibniz je pokušao vratiti u prijašnje stanje. Njegovo osnovno načelo »*natura non facit saltus*« upućuje na Aristotelovo polazište, prema kojem narav ništa ne čini uzalud.

U 18. i 19. stoljeću prilazi se radikaliziranju postavljenih tendencija u kartezijanizmu. Pri uklanjanju ili ograničenju matematiziranja i instrumentaliziranja na jednoj strani iznosi se pooštreno posredovanje naravi i duha, što je odlučno za Kantov transcendentno-idealistički pojam naravi, kao i za apsolutni idealizam njegovih nasljednika. U tom smislu valja shvatiti »modernu« postkartezijansku romantičnu filozofiju Schellinga, Hegela, Baadera i drugih usprkos njezinoj srodnosti s neoplatonskom i mističko-kabalističkom spekulacijom. Isto tako valja imati na umu da se razvojem pozitivizma reducira spiritualističko razlikovanje i da se teško uspijeva pravo održati sama antropološka razlika.

Međutim, već u 18. stoljeću kod enciklopedista raste sve više sklonost prema materijalističko-mehanistički ili vitalistički određenom naturalizmu, tako da je metafizički idealizam ranog 19. stoljeća sveden na metodologijski idealizam. U pitanju nije više odnos između naravi i duha, nego odnos između prirodne i duhovne znanosti.

Rasprava o pojmu naravi prisutna je i danas, ali u drugom obliku. Naočigled uništenja pojma naravi u modernoj se filozofiji poduzima njegova obnova u tri različita pravca. Prije svega, empirijske znanosti nastoje proizvesti (stvoriti) pojam naravi, pri čemu niz motiva igra određenu ulogu. U prvom redu pokušava se interpretirati nadvladavanje determinizma, koji se poziva

kroz modernu kvantnu na klasičnu fiziku, kao i na morfologijska, ekolojska i teorijska odnosna istraživanja u sklopu znanosti o organskom, te na evolucionističku misao na neprirodan način. Zatim se analizira drevno nazadno dobivanje grčkog pojma naravi, koji, dakle, ima niječni ili potvrdni odnos prema transcenciji, zahtijevajući da se nadvlada metafizika. Na kraju, ponovno se pokušava dobiti pojam naravi, filozofirajući o novom proširenju obzorja klasične metafizike s modernim, posebno fenomenološkim iskonskim sredstvom.¹³ Budući da je ljudsko biće, prema svojoj duhovnoj dimenziji, sposobno stupiti u odnos s nadnaravnim zbiljom, »naravno« je također moguće promatrati, istraživati i na koncu definirati na temelju njegova odnosa prema nadnaravnom. Analitički i kritički pristup »nadnaravnom« u teologiji kao i u filozofiji omogućit će nam još dublje i cjelovitije pojmiti bitni odnos između naravnog i nadnaravnog reda u čovjeku.

»Nadnaravno« u teologiji i filozofiji religije

Odmah na početku valja istaknuti da se do točne definicije »nadnaravnog« dolazi tek na temelju naravnog, i da je nadnaravno ono što u odnosu na narav ili naravno nadilazi njegove bitne elemente, njegove naravne aktivnosti (djelovanja) i pasivnosti (mirovanja), njegove zahtjeve, njegovo naravno dobro, ali ponipošto njegovu naravnu poslušnu i usavršivu sposobnost.¹⁴

Pojam nadnaravnog u filozofiji religije moguće je promatrati samo u odnosu na njegovo shvaćanje u teologiji. Taj pojam je fundamentalan u katoličkoj teologiji, koja, protivno naturalistima i racionalistima različitih provencijencija, priznaje mogućnost i postojanje nadnaravnog reda, dopuštajući na taj način religiji da se ukorijeni u Objavi misterija, u užem smislu riječi, i da se očituje u ljudskoj duši kroz viši život nego što to zahtijeva sama narav.

Opći pojam nadnaravnog, uzet u najširem smislu, označava svaku stvarnost koja nadilazi mogućnosti i zahtjeve naravi. Pokušavajući shvatiti nadnaravno u odnosu na naravno, mnogi su naišli na velike poteškoće i na taj način upali u razne zablude. Na prvome se mjestu ističe panteistički pokret, koji, smještajući Boga u sve univerzalne naravi, radikalno dokida svaku mogućnost nadnaravnog.¹⁵ Naturalistička zabluda deista jest u tom što,

¹³ *Handbuch theologischer Grundbegriffe (HhG)*, München 1963., posebno: »Natur«: I. Philosophisch, II. Theologisch, Bd. IV., str. 211-221.

¹⁴ TOMAAKVINSKI u *Phys.*, c. 1, lect. 1 i 2; in *Metaphys.*, c. 4, lect. 5; *S. th.*, I q. 29, a. 1, ad 4; III q. 2, a. 1.

¹⁵ *Denz.* n. 1701, 1803, 1804.

dopuštajući potpuno različitog Boga od svijeta, božansko djelovanje podređuje apsolutnom ograničenju i na taj način niječe Bogu svaku mogućnost djelovanja izvan naravnih zakona.¹⁶ Pogreška poluracionalista sastoji se u tom što, dopuštajući potpuno Boga i Objavu, shvaćaju da je sasvim normalno tumačiti misterije s pomoću ljudskog razuma, što se opet svodi na nijekanje nadnaravnog obilježja kao takva.¹⁷ A zabluda pelagijanaca došla je do izražaja upravo u tom što, svodeći milost na izvršenje naše slobode, logično identificira nadnaravni i naravni moral. Međutim, ovdje se zaboravilo na temeljno katoličko polazište koje izričito naglašava da je narav sa samim svojim silama nesposobna protumačiti sve što pojam nadnaravnog obuhvaća. Štoviše, narav nije sposobna zahtijevati nadnaravno, jer bi jedan takav zahtjev unio zbrku u dva različita reda i tako bi se na koncu opet zanijekala narav nadnaravnog. To je bila zabluda i Baiusa, koji je, razlikujući spekulativno naravni i nadnaravni red, ipak smatrao da su uzdizanje ljudske naravi kao i njezin ushit (dovršenje) u sudjelovanju s Božanskom naravi bili zahtjevani za potpunost našeg prvog stanja, tj. za potpunost ljudskog bića i da zbog toga uzdizanje ljudske naravi po milosti treba da se nazove naravnim, a ne nadnaravnim.¹⁸

U teološkom smislu nadnaravno je za svako stvoreno biće ono što proizlazi iz prikladnosti njegove naravi i što je prema toj naravi besplatno učinjeno dobro od Boga. Nadnaravno postoji također za ljudsku narav pod svim vidicima naravnog. Isto tako nadnaravno može usavršavati narav u njezinim bitnim elementima. Posvetna milost na neki je način »habitus« koji usavršava substanciju duše (u njezinim aktivnim i pasivnim moćima i u njezinim činima; djelovanja njezinih moći postaju uzdignuta na nadnaravni red, prije svega prema od Boga danim krepostima i darovima Duha Svetoga, zatim po milosti), s pomoću kojeg Bog obdaruje dušu da bi mogla nadnaravno djelovati (na kraju po njezinoj zaslugi koja je milošću i božanskim prihvaćanjem uzdignuta na viši red nego što to zahtijeva njezino naravno pravo).

Međutim, ovdje ostaje osnovni problem kako shvatiti odnos između naravi i nadnaravi; drugim riječima, kako protumačiti odnos između naravnog i nadnaravnog uopće, pogotovu u čovjeku kao složenom ljudskom biću? Ta dva osnovna pojma, promatrana neovisno jedan o drugome, moguće je analizirati pojedinačno svakog za sebe, ali ono što bi bilo vrlo važno ovdje doznati jest upravo sam odnos između naravnog i nadnaravnog, tj. da li se u

¹⁶ *Denz. n. 1805.*

¹⁷ *Denz. n. 1669, 1709, 1796.*

¹⁸ *Denz. n. 1021, 1001-1008, 1024, 1042, 1061, 1069, 1078-1079.*

tom odnosu događa nešto novo na obadvije ili samo na jednoj strani, pogotovo na onoj nesavršenijoj? S obzirom na jednostavne naravi kao što su anorganska i organska priroda, može se lako uočiti njihovo naravno ustrojstvo, vlastitosti i sposobnosti s pomoću kojih opstojе. Ali glede ljudskog bića, u kojemu dolaze do izražaja dvije različite dimenzije, odnos između naravi i nadnaravi kudikamo je složeniji i istovremeno tajanstveniji.

Naime, ostaje neriješeno osnovno pitanje odnosa između naravi i nadnaravi s obzirom na rezultat njihova odnosa. Postavlja se pitanje o mogućnosti i potrebi jednog takvog odnosa, kao i pitanje da li se radi o nečem bitnom i nužnom što proizlazi iz samog odnosa, u slučaju da dođe do međusobnog odnosa između naravi i nadnaravi? Isto tako, bilo bi također vrlo važno istražiti da li narav svojim ustrojem teži prema nadnaravi? U tom slučaju bilo bi nekako logično i utemeljeno mišljenje da narav, budući da je nesavršena, nužno zahtijeva barem pomoć nadnaravnog za postizanje svog konačnog oblika postojanja. Međutim, pitanje ostaje i dalje otvoreno: kako i u kojem smislu nadnaravno može utjecati ili pridonijeti da naravno postigne svoje savršenstvo, a da se pritom bitno ne promijeni, tj. da ostane u svojim naravnim granicama sa svim svojim vlastitostima, i da isto tako nadnaravno ne izgubi ništa od svoje biti?

Što je zapravo novost u tom susretu? Što se tiče odnosa između naravi i nadnaravi, mišljenja su podijeljena. Ima onih koji smatraju da ne bi bilo ispravno reći da je nadnaravno indiferentno u odnosu prema naravnome i obratno, premda se ne bi smjelo prihvatiti mišljenje da naravno zahtijeva i pretpostavlja nadnaravno i da upravo zato k njemu teži. Teško je logičkim putem kao i iskustvenim primjerom obrazložiti to dvostruko polazište, prema kojem ne postoji nikakav zahtjev bitnih principa i principa djelovanja naravi s obzirom na nadnaravno ili da postoji suglasan i spojiv odnos između naravnog i nadnaravnog reda. Zadovoljiti se pomirbenim rješenjem koje uzima za osnovno polazište da je narav usavršiva na temelju njezine poslušne moći («*potentia oboedientialis*») nadnaravnom, da se božanska milost ne suprostavlja naravi, da je ne uništava, nego da je pretpostavlja i na neki način uzdiže na viši stupanj savršenstva, pri čemu se upravo na taj način izražava njezina nadnaravna dimenzija; takvo rješenje nije dovoljno obrazloženo, niti sam odnos između naravi i nadnaravi postaje puno jasniji. Jer ono što u biti određuje nadnaravno, i prema čemu se ono bitno razlikuje od naravnog, ostaje i dalje teško uočljivo i empirijski shvatljivo usprkos svim zahtjevima i težnjama naravnoga za nadnaravnim.

Pojam »nadnaravnog« u teologiji bio je razmatran pod različitim vidovima i obrađivan u različitim kontekstima. Teolozi dijele »nadnaravno« na substancijalno i na participirano nadnarav-

no. Substancijalno nadnaravno samo je po sebi neovisno o bilo kakvom uzdizanju na viši red, a to znači da odgovara samo Bogu. To je, dakle, Bog sam, promišljen bilo u intimnom životu njegova Božanstva (jedinstvu naravi i trojstvu osoba), bilo u priopćenju osobnoga bića, Riječi ljudskoj naravi u hipostatskom sjedinjenju, bilo u njegovoj biti, igrajući ulogu razumljivog oblika za proslavljena ljudska bića (inteligencije) koja su uzdignuta na blaženo gledanje. Substancijalno nadnaravno naziva se također nestvoreno, apsolutno nadnaravno, prema biti, jer se pokazuje da nadilazi red svake stvarne ili stvorene naravi, tj. nadilazi sve što je stvoreno.

Participirano nadnaravno, za razliku od substancijalnog, uzdiže neku stvorenu narav na izvjesno sjedinjenje s Božanskom moći, što znači da ono nema svoj razlog postojanja u sebi samom, nego samo na temelju stanovitog sudjelovanja koje mu je dano po Bogu, njegovoj vlastitoj naravi ili njegovom posebnom moći: »divinae naturae consortes».¹⁹ Participirano nadnaravno još se naziva i akcidentalno nadnaravno. Ono može biti nadnaravno u užem smislu ili apsolutno (simpliciter) i nadnaravno relacijsko ili relativno (secundum quid). Ovo prvo označava uzdignuće stvorene naravi u red života ili djelovanja apsolutno višeg od reda svake stvorene ili stvorive naravi. U ovo apsolutno nadnaravno spadaju: posvetna milost, moć čuda, proroštvo, stanovite karizme rane Crkve. Nadnaravno relativno označuje uzdignuće stvorene naravi u red života ili višeg djelovanja neke posebne naravi, tj. u odnosu na određenu narav ono zavređuje kvalifikaciju nadnaravnog. Tako ono što je naravno anđelu u odnosu na čovjeka postaje nadnaravno; isto tako razumnost koja je čovjeku naravna bila bi u odnosu na životinju neka nadnaravna sposobnost.

Nadnaravno u užem smislu ili apsolutno može se također podijeliti na unutarnje i izvanjsko. Prema sv. Ivanu od sv. Tome nadnaravno može odgovarati nekoj stvari u snazi trostrukog principa.- eficientnog, finalnog i formalnog uzroka. Materijalni je uzrok eliminiran jer može pružiti samo subjekt u kojemu su primljene nadnaravne forme, a taj je subjekt duša sa svojim moćima. Ukratko, o ovim uzrocima može se reći sljedeće: s obzirom na eficientni uzrok neka je stvarnost nadnaravna kad je proizvedena na nadnaravan (neredovit) način, čak i onda kad je naravna sama po sebi (npr. uskrsnuće mrtvacu ili gledanje slijepog nadnaravni su zbog načina na koji su učinjeni, premda su ljudski život i sposobnost gledanja stvarnosti naravnog reda). Glede formalnog uzroka, nadnaravno je sve ono što je usmjereno pre-

ma nadnaravnom cilju, prema izvanjskom principu. Tako djela umjetnosti ili svake druge stečene kreposti, ako su usmjerena ljubavlju na dobro vječnog života, upravo prema tom primaju nadnaravni način takvim uređenjem za takv cilj. Tako Kristovo čovječstvo stječe nadnaravni način ujedinjenja s Riječju kojoj je ono uređeno kao cilj ujedinjenja (Utjelovljenja).

S obzirom na formalni uzrok, za nadnaravno se kaže da je svaki »habitus« ili svaki čin koji je snagom formalnog uzroka koji ga specificira doveden u vezu s nadnaravnim objektom. Radi se, dakle, o substancijalnom nadnaravnom, a ne o samom načinu.²⁰ U stvoreno nadnaravno koje postoji na temelju formalnog uzroka obično se ubrajaju: svjetlo slave u inteligenciji izabranih, aktualnu i habitualnu milost, darovane (ulivene) kreposti, darovi Duha Svetoga u dušama pravednih još putujućih, a još se mogu nadodati sakramentalna efikasnost i spoznaja prema vjeri misterija. Ustvari, ovdje je riječ o nadnaravnom »quoad substantiam«, što znači da ga se ne smije brkati sa substancijalnim nestvorenim nadnaravnim. Ovdje valja još spomenuti razliku između redovitog nadnaravnog (milosni i kreposni život) i izvanrednog nadnaravnog (češće izvršenje tih kreposti i darova Duha Svetoga).²¹

Postoji i antropološki pristup naravnom i nadnaravnom, koji je u katoličkoj dogmatici posebno bio izražen početkom dvadesetog stoljeća. On razlikuje nekoliko stanja naravi i nadnaravi u ljudskom biću. Na prvome" mjestu dolazi stanje »čiste naravi« u koju ulaze prednaravni darovi: sloboda, pohota i patnja, dar tjelesne besmrtnosti i primljenog (ulivenog) znanja o naravi i nadnaravi. Zatim se naglašava stanje nepovrijeđene naravi s obzirom na njezino prvobitno stanje. Na treće mjesto dolazi stanje nadnaravi koje podrazumijeva usmjerenost naravi na vječni život i blaženo gledanje Boga, kao i opskrbljenost naravi posvetnom milošću. Tu se još redaju razna stanja ljudske naravi: uzdignuta narav, pala narav, ponovno uspostavljena narav i prosvijetljena narav.²² Nijedno od tih spomenutih stanja nije moguće odvojeno promatrati, pogotovu ne nazrijeti njihove granice.

Mogućnost postojanja i potpunog ostvarenja savršenog tipa čovjeka i društva zanimalo je čovjeka oduvijek i u svezi s time uloženo je mnogo napora, ali svi ti pokušaji nisu bili uspješni. Izrazit primjer aktualno imamo u filozofiji Karla Marxa i njegovih

²⁰ S. JEAN DE S. THOMAS, *De gratia*, disp. XX, a. 1, sol., arg. 4; SUAREZ, *De gratia*, 1, II, c. IV; SALAMANTICENSES, *De gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 24.

²¹ TOMA AKVINSKI, *S. th.*, II-II a. 5; I-II q. ad 4.

²² *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Tübingen 1960., posebno: »natur und Übernatur«, str. 1329-1332.

sljedbenika, koji još uvijek ne odstupaju od ideje stvaranja savršenog (neotuđenog) tipa čovjeka i društva njihovim vlastitim silama, bez ikakve pomoći izvana, premda im činjenično stanje čovjeka pojedinca i društva jasno govore o uzaludnom trošenju energije i vremena. Rješenje koje nudi katolička (kršćanska) istina nije tako jednostavno shvatiti, uočiti i na koncu prihvatiti, ali je kudikamo suvislije od svih dosadašnjih modernih filozofija ili nazora na svijet i čovjeka. Svako, pa i to rješenje, koje se temelji na čisto razumskom rasuđivanju, nužno nailazi na teškoće jer je riječ o shvaćanju nadnaravne zbilje koja je u bitnom odnosu s ljudskim bićem. Upravo stoga smatramo da je potrebno osvrnuti se na filozofsko-tehnološke rasprave u prošlosti i u sadašnjosti o mogućnostima i uvjetima postojanja »čiste naravi«, kao i o najnovijim pokušajima rješavanja tog problema s pomoću novih pojmova kao što su »nadnaravni esencijal« (H. de Lubac), »nadnaravni egzistencijal« (K. Barth).²³ Koje od tih tumačenja najvjernije izražava zbilju na temelju odnosa narav—nadnarav, o tome ćemo govoriti u sljedećem poglavlju.

²³ U ovim raspravama smatramo da je potrebno osvrnuti se samo na neke autore čija su djela pobudila zanimanje javnosti i izazvala kritičke i znanstvene primjedbe s obzirom na problem odnosa »narav—nadnarav«. Tim su se problemom posebno bavili M. Blondel, E. Gilson, Teilhard de Chardin, H. de Lubac, K. Rahner, J. H. Nicolas. Njihova polazišta zavređuju posebnu pažnju, jer tom problemu prilaze kritički, vodeći se znanstvenim metodama i teološkim raspravama.

DIMENSION NATURELLE. ET SURNATURELLE. DE L'ÊTRE HUMAIN DANS LA PHILOSOPHIE DE RELIGION

Résumé

Dans cette étude l'auteur essaie d'analyser et d'explicitier les notions du «naturel, et du «surnaturel, qu'on les emploie ordinairement pour exprimer une réalité concrète et contingente ou une réalité surnaturelle dans la philosophie de religion sans avoir suffisamment réfléchi de leur signification. En expliquant chacune des elles particulièrement dans sa nature et dans ses principes et ses éléments essentiels, il continue d'abord à envisager ce qu'elles ont commun par rapport à l'objet qu'elles comprennent et expriment. C'est justement ce rapport-même entre le naturel et le surnaturel comme les deux réalités tout à fait ontologiquement différentes, mais point du tout incompatibles que l'auteur s'efforce d'éclaircir, complètement conscient qu'il est impossible à définir le surnaturel qu'en rapport du naturel.

L'être humain c'est un sujet dans lequel il paraît une possibilité d'atteindre au surnaturel; et ce n'est qu'en lui qu'on peut considérer une réalité surnaturelle quelle complète et l'ordonne vers sa fin dernière. Là se trouve justement une difficulté comment comprendre que le surnaturel complète et élève la nature humaine dans un ordre surnaturel sans qu'il ne l'absorbe pas. Ce n'est pas claire non plus est-ce-que le naturel exige nécessairement du surnaturel selon sa nature propre et déterminée par ses principes et ses éléments naturels. Autrement dit, existe-t-elle une «nature pure» et dans quel sensé on peut parler philosophiquement et théologiquement d'une gratuité du surnaturel et d'une «puissance oboedientielle. dans l'être humain sur le chemin de son perfectionnement? Ce sont des questions que l'auteur traite dans son article et auxquelles il essaie à répondre. Par la suite il va poursuivre ses recherches à travers des discussions antérieures et actuelles parmi les philosophes et les théologiens d'aujourd'hui.