

Miljenko Belić

KLASIČNA METAFIZIKA I PITANJE O SMISLU ŽIVOTA

Svaki filozofski sistem, pa i onaj koji je pesimistički usmjeren, želi dati — i daje — neki oblik osmišljenja ili bar snalaženja u životu. Tako na primjer i Schopenhauer govori o blagotvornom djelovanju umjetnosti. Sartre govori o svojem »triku« koji je u tom da se uoči, prozre i demaskira biće u svojoj »kontingentnosti« (Sartre upotrebljava tu riječ »kontingentnost« u specifičnom značenju svojeg filozofiranja), te da se u toj i takvoj kontingentnosti — unatoč svoj njezinoj rugobi — svjesno i slobodno zacrtava vlastiti životni put.

Ljudski je život slojevito sazdan. Ima čovjekovih problema koje rješavaju medicinske, pravne, ekonomske... znanosti; ima potrebnih zahvata koje osmišljaju kriteriji tih ili drugih znanosti. No to još nije sve. Potresna je Jaspersova misao da onda, kad mi biologija kaže o čovjeku sve što može reći, o *čovjeku* nisam čuo ništa. A dodajmo, ni čovjek nije sve: najposlije postavlja se pitanje o onom završnom i sveobuhvatnom »da« ili »ne«, o »biti« ili »ne-bitu«, kako je to u osvitu klasične grčke metafizike postavio, do kraja radikalno i neumoljivo dosljedno, pronicavi Parmenid. Dosljedno tome, i pred pitanjem o smislu života metafizika mora biti dosljedna i ići upravo do tih dubina: mora biti dovoljno smiona da ide do kraja i kad postavlja pitanje, i kada daje odgovor.

Dakako, taj se pristup problemu tijekom povijesti ljudskog mišljenja postupno i polagano kristalizirao. Od goleme građe iznijet ćemo tek nešto.

1. *Klasična Grčka*

Možda smo navikli misliti o onoj klasičnoj Heladi — koja je u umjetnosti više nego divna, a u filozofiji je dala Parmenida, Heraklita, Ana-

ksagoru, Sokrata, Platona, Aristotela ... — da je to neka čudesna zemlja, zemlja nenadmašenog smisla za sklad, red, ljepotu, slobodu ... zemlja filozofije i umjetnosti. Možda pomišljamo da tu suncem obasjanu zemlju nije ništa tištilo, da se pitanje o smislu života nije ni pojavilo.

No taj je dojam kriv! Grčko pjesništvo, epsko i dramsko — spomenimo one vrhunske, Homera, Eshila, Sofokla... — to nije pjesništvo u kojem bi dominirao ditiramb! Kakve potresne ljudske drame sadrži Ilijada i Odiseja, ili Sofoklova Antigona! Nepoznati kipar izradio je potresno uspjelu Laokonovu grupu: Laokonovo je lice i žalosno, i očajno, i s izrazom volje za borbu, i razočarano, i beznadno — sve istodobno. Znamo književnu obradbu te Laokonove smrti: umire od zmija, ali ne od njihova otrova nego ga zmije guše. Ne gine samo on, nego s njime i njegovi sinovi — obitelj mu je zatrta, a domalo će u požaru i pokolju stradati njegova domovina Troja. No još je gore. Ta Troja, Laokonova domovina koju je on kao pravi rodoljub volio i za koju se zauzimao, njega je odbacila. A odbacila ga je zato što je upozoravao svoje sugrađane neka ne nasjednu grčkoj varci. Tek mu je nekolicina povjerovala, velika ga je većina odbacila, jer da on, navodno, gradu želi zlo, želi produženje rata. Ostao je osamljen i odbačen. Ni bogovi mu ne mogu pomoći, jer i oni su razdvojeni — jedni su za Trojance, drugi za Ahejce. Laokon je osamljen do kraja. A on se bori, takav, osamljen, bori se protiv zmija. One ga guše. Ta je borba sasvim uzaludna, do rezultata ne dovodi, i ne može dovesti; te su zmije jače od čovjeka. Ima li smisla borbu nazvati lijepom ako je borba takva i samo takva da ne vodi baš ničemu? Ili možda ipak, ima li neka — privremeno nepoznata — jezgra nekog drugog, ali stvarnog smisla u borbi kao takvoj kad čovjek za nju ima toliko simpatija?

U tom kontekstu grčkog zbivanja i doživljavanja postaje jasno da su grčki mislioci i mogli i morali postaviti pitanje o smislu. Dakako, to se je zbivalo na razne načine.

Sofisti i *skeptici* bježe od tog pitanja. No nije li baš sam taj njihov bijeg — bijeg radikalni i, u tom svojem bježanju, dosljedan, iako logički neprihvatljiv — neki svojevrsni test ozbiljnosti toga pitanja? Kad netko nema smionosti upustiti se u ozbiljno razmišljanje i prihvaćanje posljedica, a ujedno osjeća i važnost pitanja kakvo je samo u sebi i njegovu težinu u ljudskoj psihi, njemu doista ostaje samo — bijeg. Taj će bijeg biti toliko intenzivniji koliko je intenzivnije uočena problematika. I tako bijeg postaje test doživljene problematike.

A dakako, grčki sofisti i skeptici samo su jedna, i to manje važna epizoda grčke filozofije.

Heraklit govori da duša ima tako dubok »logos« da njezinih granica nećemo naći, makar prošli svim putovima.[^]

¹ Usp. Diels 22 B 45.

Parmenid konstatira neospornu činjenicu da biće jest, da ne-bića nema. Kad pita što se traži za realizaciju te neosporne činjenice, Parmenid je egzigentan. Na razini snage—jedrine—sposobnosti ili doraslosti za bivstvovanje biće ni u čemu ne može biti prikraćeno, skućeno, povrijeđeno. (Ako nas nekako šokira to Parmenidovo razmišljanje i izlaže nevjerici — a do toga opravdano dolazi dok imamo pred očima samo pojedina bića — pokušajmo uživjeti se u njegovo razmišljanje gledajući svu cjelinu čitave »obitelji bića«, ili ispitujući problem o potrebi neke čvrste »Arhimedove točke« za svu tu složenu građevinu bića, za to — da tako reknemo — osnovno probijanje barijere ništavila). Ne može biti da bi biće još išlo ili težilo za bilo čime; kad bi mu bilo što nedostajalo, sve bi mu nedostajalo.[^]

Ovi tekstovi spomenute dvojice mislilaca ne govore, doduše, izričito o smislu života, ali dobro označuju kakve moraju biti *dimenzije* prihvatljiva odgovora na dobro postavljeno pitanje o smislu života.

Kako Platon piše (u *Sokratovoj obrani*), Sokrat je tragičnom prostodušnošću u najopasnijem dijelu sudske rasprave, koja je završila poznatom i nečasnom osudom na smrt, rekao svojim sucima i zavedenoj svjetini da uzdržavanje u Pritaneju više zaslužuje on nego pobjednici s konjaničkih natjecanja u Olimpiji, jer onaj pobjednik na utrkama čini da imamo *privid* dostignute sreće (eudaimonia), a Sokrat čini da je *stvarno* dostignemo.* Na drugome mjestu Sokrat pita zar da ne bude stid onoga koji se brine za što obilnije blago, za slavu, za čast, a ne brine se za onu pravu životnu mudrost (phronesis), za istinu, za što veći boljitak duše.*

Takav je Sokrat i na završetku sudske rasprave, nakon osude, kad prisutnima kazuje kako je vrijeme za odlazak, Sokratu u smrt, a njima u život."

- Usp. Diels 28 B 8, stih 33.

3 PLATON, *Obrana Sokratova*, pogl. 26, 36 e; ed. F-Didot I, p. 29, lin. 39—40. Slično kao Sokrat god. 399. prije Krista gledajući smrti u oči, tako i Boetije valjda 524. ili 525. poslije Krista, kad je bio u velikoj opasnosti (koja se, na žalost, i dovršila tragično i okrutno) u svojem djelu *Ujeha filozofije (De consolazione philosophie)* dopušta samo stvarno, a ne tek prividno rješenje velikih čovjekovih problema. Kao što je poznato, Boetije piše to djelo u teškoj situaciji, kad je bio osumnjičen zbog urote kod Teodorika kod kojega je obavljao najviše državne službe. On je izbliza poznavao Teodorika i mogao je predviđati kako će on reagirati. U »prosa-prima« prve knjige alegorički pristupa k njemu Muza filozofije. Nalazi kod njega Muze pjesnikinje koje su Boetiju, jadom utučenu, došaptavale odgovarajuće riječi. Njih je Muza filozofije odlučno otjerala: »Tko je dopustio tim teatralnim zavodnicama (scenicae meretriculae) prići tom bolesniku, njima koje ne samo ne bi ničim liječile njegove rane, nego bi ih, još k tomu, slatkim otrovom podržavale? To su, naime, one koje neplodnim trnjem osjećaja ubijaju bujno rodno polje razuma, i čovjekov duh na bolest privikavaju, a ne oslobađaju ga od nje« (Boetius, *De consolazione philosophiae*, lib. I, prosa prima, num. 12; PL 63, coli. 590—591).

* PLATON, *nav. dj.*, 17, 29 e; F-Didot I, 24, 16—17.

5 Usp. *nav. dj.*, 33, 41 d; F-Didot I, 33, 22—24.

Pitanje o čestitu i čovjeka dostojnu života *Platon* rješava u sklopu još općenitijeg i još temeljnijeg pitanja — od kuda to da bića jesu. Odgovor traži ne u ovom našem svijetu koji je tek »sjena« onog pravog svijeta. Viši svijet, svijet »ideja« onaj kao sunce blistav svijet (eilikrinws on), je razlog da postoji i ovaj naš svijet. A u završnoj liniji sve što postoji postoji po ideji Dobrote koja daje ne samo da su bića dobra, nego i da uopće jesu." Ne treba da nas previše smeta nedorađenost Platonove nauke o idejama uopće i o Dobroti napose. To je posljedica — a time i znak — težine problema koji je Platon pronicavo zamijetio i osjetio, te, osjetivši ga, natuknuo da mu je rješenje u nečem ljepšem od ovog našeg svijeta, a i u tom ljepšem svijetu u nečem još ljepšem, u — dobroti!

Aristotel intenzivno doživljava taj problem. U važnom dijalogu *Protreptik* (Ss (*Opominjač*)) magistralno izriče kako nije dovoljno ispuniti život ugodnostima nego je potrebno dostići zadovoljstvo zbog života samoga; *živjeti* — to treba da bude »slatko« (ayt6 t6 zen hedy).⁸ To se postiže filozofijom — no moramo precizirati, riječ »filozofija« u Aristotelovo doba imala je, uz svoje današnje značenje, još i prilično šire zadatke i domete, jednostavno je značila kulturu duha." Ako se ta sretna ponuda filozofije ne prihvati, ako čovjekov um, noys — koji je u čovjeku ono jedino što je besmrtno i božansko — i zajedno s umom, ako čovjekova životna mudrost, phronesis, ne unese u *zbiljnost* ono što čovjek u sebi nosi kao svoju *mogućnost*, ukratko, ako se čovjek ne dadne na filozofiju, tada neka rekne »zbogom« i neka se izgubi odatle, jer sve je drugo prazna brbljarija i glupost.⁹ U ovom kontekstu usput navedimo i ovu Aristotelovu rečenicu: »Nije u redu da se za dobit plovi sve do Herkulovih stupova (Gibraltara) i izlaže se često opasnosti i propasti, a za životnu mudrost (phronesis) da se ne prihvati baš nikakav napor ili trošak.«¹⁰ Tako je Aristotel napisao o mjestu koje njegovi suvremenici daju kulturi u svojim ekonomskim planovima.

Kad Aristotel kaže da izvršavati ono što zahtijeva životna mudrost i učiti da je to razlog radi kojega smo postali — radi kojega nas je

⁸ PLATON, *Država* VI 19, 508 e; F-Didot II, 121, 39. Usp. prijevod Martina Kuzmića pod naslovom *Država*, MH, Zagreb 1942, str. 255.

⁹ Taj je dijalog važan jer se već u njemu nalaze karakteristične Aristotelove nauke; o svršnosti, o onom što danas zovemo analogija bića, i o raogućnosti-zbiljnosti. Napose nauka o mogućnosti-zbiljnosti još je nerazrađena (tako na primjer još se ne osjeća razlikovanje aktivne i pasivne mogućnosti). Ta nerazrađenost daje slutiti da se nalazimo negdje blizu prvim Aristotelovim zapažanjima na tom području. — Branko Bošnjak donosi prikaz toga dijaloga u svojem djelu *Smisao filozofske egzistencije*, ŠK, Zagreb 1981, str., 52 ss.

⁸ Ed. Ross, fr. 14 (rečenica 18), str. 50—51; ed. Düring, B 89, str. 74—76.

⁹ Usp. INGEMAR DÜRING, *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung. (Klosterman) Frankfurt am Main 1969, str. 12, bilj. 17; str. 14.

¹⁰ Usp. ed. Ross, fr. 10 c (rečenica 23—25, usp. 27), str. 42; ed. Düring, B 109, 110, str. 86.

¹¹ Ed. Ross, fr. 5 (reč. 33), str. 33; ed. Düring, B 53, str. 56; usp. fr. 12 (reč. 18), Str. 47; B 44, str. 50.

priroda ili Bog proizveo^{^^} — to u sklopu Aristotelova razmišljanja ima krupno značenje. Poznato je, naime, kako Aristotel pridaje svrsi važan dapače i osnovni zadatak pri nastanku bića. A već se i u Protreptiku nauka o finalnosti pojavljuje prilično razrađena.^{^^} Promašiti cilj znači, prema Aristotelu, promašiti samu osnovicu bivstvovanja.

Također, značajno je, pa i vrlo značajno, što Aristotel čovjekovu suradnju sa životnom mudrošću (phronesis) izriče svojim najprodornijim metafizičkim instrumentarijem, onim što danas zovemo analogija bića, i naukom o mogućnosti i zbiljnosti (dynamis-energia; latinski: potentia-actus). Tim instrumentarijem Aristotel rješava Parmenidovu aporiju (koju je sva grčka filozofija uzimala vrlo ozbiljno) i zaključuje, služeći se tim istim instrumentarijem da je Praiskon biće koje je samom i čitavom svojom naravi jednostavno zbiljnost, bez ikakve primjese neke neodređene mogućnosti koja — koliko je do nje same upravo zato što je mogućnost — dopušta bilo realizaciju, bilo ne-realizaciju. I time je Bog Iskonski Začetnik zbivanja.^{^*}

Tim, dakle, instrumentarijem Aristotel kani ne samo iznijeti neku svoju intuiciju o cilju prema kojemu ide — i treba da ide — čovjek, nego

¹² Usp. fr. U (reč. 15, 19, 20), str. 44, 45; B 17, 18, str. 34, 36.

¹ Fr. 11 (reč. 1 ss), str. 43 ss; B 10 ss, str. 30 ss. Iz ostalih djela: *Metafizika* II 2, 994 b 9; XII 7, 1072 b 2 (po prvotnoj i vječnoj svrsi nastaje sve ne-vječno). *Metaf.* I 3, 983 a 28 i 32 (ishodište svakog nastajanja i njegove determinacije). O *djelovima životinja* I 1, 639 b 14 (prvi među svim uzrocima). O *duši* II 4, 415 b 15 (svršna funkcija duše). I tako dalje.

" Usp. *Metaf.* XII 6, 1071 b 19–20; XII 8, 1074 a 35–36; XII 9, 1074 b 20 i 27. — Smisao te Aristotelove nauke možemo slikovito prikazati ovako: ako je neko tijelo specifički teže od vode, ono ne može samo od sebe izroniti; a ako je — de facto — iznad površine vode, onda, osim te stvarnosti, ima i još jedna druga stvarnost koja je onu prvu stvarnost »izdigla« nad površinu. Ako je i ta druga stvarnost — s obzirom na ono »izranjanje« iste naravi kao i ona prva, onda i njoj treba neko biće koje ju »izdiže«. — I sad se javlja pitanje o tom cijelom lancu: ako su mu sve karike željezne (specifički teže od vode), ni taj željezni lanac neće samoga sebe izdići nad površinu; a ako je — de facto — i cijeli lanac nad površinom, onda, osim njega, mora postojati najposlije i neka stvarnost koja je — s obzirom na to »izranjanje« drukčije naravi, takva i takve naravi da pred vodom »ne kapitulira«, da je nadvladava, koja po svojoj naravi i sama od sebe za ono »izranjanje« kazuje »da!«, i to *svoj vlastiti* »da!«, bez potrebe da za taj »da!« traži pomoć od drugud. Doista, ako neplivač padne u more, nećemo mu ništa pomći ako mu u pomoć bacimo i drugog neplivača, i trećeg, i pedesetog... I zato je za onaj »željezni lanac« svejedno je li kratak ili dug, je li u vezi s nekim drugim lancem koji je također specifički teži od vode, da li je prostorno ili vremenski neograničen. Presudno je samo ovo: biće drukčije naravi — tek tu se rješava sve.

Nakon tog slikovitog prikaza vratimo se preciznoj Aristotelovoj stilizaciji: u ovom su svijetu bića koja — po svojoj naravi — mogu bilo biti, bilo ne-biti; ta se bića mogu naći u situaciji (»endehetai«) bilo zbiljnosti, postojanja, bilo neostvarene mogućnosti (»dynamis«). (Sad moramo nešto izričito reći što se u lapidarnoj Aristotelovoj stilizaciji na tom mjestu izričito ne tumači nego se smatra očitim: budući da ta bića koja su po svojoj naravi kadra ne-bit, nisu već po toj istoj samoj takvoj naravi — dakle, *neopredijeljenoj* za »biti« ili »ne-bit« — već *opredijeljena* za »biti«; diferencira ih drugo biće, uzrok.) Dosljedno tome, zaključuje Aristotel, ono biće koje je Praiskon svega po svojoj je naravi samo zbiljnost (»energeia«, »enteleheia«), bez one nediferencirane potencijalnosti; takvo je po svojoj naravi (»oysia«).

je želi i precizno dokazati: čovjekov život u svojoj osnovici — to je »dynamis«, mogućnost ostvarenja, što se očituje kroz dušu (dušu tada Aristotel, još pod presudnim Platonovim utjecajem, smatra nekom vrstom zatvorenika u tijelu) i kroz »phronesis«, životnu mudrost; prihvaćanjem zahtjeva duše i životne mudrosti čovjek — ostajući *isti* u svojoj metafizičkoj *jednosti* — ostvaruje, i to kao zbiljnost (ne samo mogućnost) puninu svoje ljudskosti, u kojoj je ujedno vrhunac zrele i dolične čovjekove sreće.*" Mogućnost, dynamis, u smjeru ozbiljenja, te samo to ozbiljenje — to je, prema Aristotelu, sama najnutarnjija bit bića. Tu se vidi što, prema Aristotelu, znači i dokle seže uspjeh ili promašaj na toj razini.

Aristotel je snažan i kada obrađuje to kakvi moraju biti uvjeti te čovjekove završne zbiljnosti i cilja. U dijalogu Protreptikos snažno ističe da je čovjek usmjeren na vječno.*® A u *Nikomahovoj* etici kaže da ono završno dobro za kojim ide čovjek i u kojem doživljava svoje blaženstvo (plemenitu i doličnu sreću, eudaimonia) jest dobro kojemu nije ništa pridodano (eudaimonia — mê synarithmoyméne)*^, to dobro nije upotpunjeno nikakvim dodatkom, nadopunom, proširenjem, nastavkom. Tu *nepribrojanost* Aristotel u neposrednom nastavku prikazuje kao *nepribrojivost*: pridodatak postaje pretičak dobara, a uvijek je poželjnije ono veće. Prema Aristotelu, dakle, ono dobro kojemu se nešto može pridodati, sigurno nije završno čovjekovo dobro. To Aristotelovo razmišljanje o bitnim uvjetima ili svojstvima konačne čovjekove svrhe i blaženstva što se realizira u takvoj punini kojoj se ništa ne može pribrojiti podsjeća na Parmenidovo razmišljanje o uvjetima ili svojstvima koja se traže da bi biće moglo *biti*: to po čemu biće *jest* mora biti nešto u sebi čvrsto, jedno i jedinstveno, tako da ili potpuno postoji ili da ga uopće nema, nepovredivo, ako bi mu nešto nedostajalo, sve bi mu nedostajalo.*^

A kada treba jasno reći prema čemu teži i gdje dosiže svoje ozbiljenje ona »dynamis« čovjekove duše, uma i životne razboritosti (psyché, noys, phronesis), što je ono čovjekovo dobro kojemu se više ništa ne može pribrojiti, tu Aristotelov odgovor nije samo jedan i ostavlja dojam nedorađenosti. No ne smijemo mu to zamjeriti. Ako na čas zaboravimo ono što živi kao djedovska baština u nama koji smo stanovnici Evrope, i to već u 20. stoljeću kršćanstva i njegova utjecaja na našu psihu i kulturu, pa tada promatramo Aristotelovo naporno uspinjanje do rezultata do kojih je uspio doći, bit ćemo prema njemu pravedniji. Što je izložio?

1= Usp. ed. Ross, fr. 14, str. 49 ss; ed. Düring B 78 ss, str. 68 ss. Usp. i ffr. 6 i 7; B 58 ss.

" Fr. 13 i 15; 10 c, str. 47 ss i 51 s; 42; B 49, 50, 93–96; 105, str. 54, 76–78; 82–84.

" *Eth. Nik. I 5, 1097 b 17; Nikomahova etika*, prev. Tomislav Ladan, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982, str. 10.

18 Usp. Diels 28, B 8, stih 5, 6, 11, 48, te 33.

Među Aristotelovim izloženim odgovorima valjda je najviše naglašena kontemplacija. Je li to ona kontemplacija koja — kako se to postavlja u Platonovoj filozofiji — motri vječne ideje te po njima može davati dobre savjete i za uređenje države? Ili je to besmrtnost u doslovnom smislu te, dosljedno tome, kontemplacija u zagrobnom životu? No poslije Aristotel napušta Platonov zamišljaj duše, a nije dovoljno razjasnio što je onaj »primajući um« i »um koji je po naravi zbiljnost« te kao svjetlom aktivno obasjava onaj primajući um; također je nejasno što — pod vidikom osobne besmrtnosti — znači da je samo onaj um-zbiljnost odijeljen od materijalnih uvjeta i da je besmrtan, a primajući um da je smrtan.²¹

Aristotel govori i o rascvatu ljudskosti kakav se ostvaruje u životu dobra građanina u onom tadašnjem grčkom gradu-državi, u kojem je eudaimonia isto što i plemenita, nesebična epypraxia — dobro djelovanje.²²

Isti taj vidik, tj. čovjek na putu prema zbiljnosti prema kojoj, kao prema svojem cilju, teže čovjekove mogućnosti, stup je nosač opširne Aristotelove nauke o krepostima.²³

Katkad se glasovita Platonova priča o spilji prilagođuje za usporedbu između njezina autora, Platona, i Aristotela. Platonov filozof izlazi iz spilje, iz ovog našeg skućenog svijeta, i ide u blistavi svijet ideja te ondje stječe znanje. A Aristotelov filozof, baš naprotiv, ulazi u spilju — u ovaj naš svijet — i njega istražuje. Je li takvo prilagođavanje Platonove priče točno kad se radi o cjelini sistema, ne znam. No u donošenju građe za rješenje pitanja o smislu života točno je. Platon nas vodi do ideje Dobrote, od koje potječe i opstanak i dobrota ovog svijeta. A Aristotel u ovom našem svijetu pronalazi dobre putokaze da se smisao ostvaruje u vječnom, u besmrtnom, koje u sebi sadrži toliku i takvu vrijednost i dobrotu da mu se ništa ne može pribrojiti, a prema tome cilju ide se kreposnim životom pojedinca i zajednice. Platon govori o onome što je najviše u uzvišenom svijetu ideja; Aristotel govori o onome što je najdublje i najosnovnije u čovjekovu biću, a usmjereno je svojim dinamizmom prema onomu o čemu se već može i mora govoriti na Parmenidov način.

Klasična grčka misao pokazala se je genijalnom i time što je bila dolično zahtjevna pri postavljanju pitanja o smislu života, i kad je skicirala odgovor!

²¹ Usp. *Protreptikos*, ed. Ross, fr. 13 (rečenica 8), str. 48; ed. Düring B 49, str. 54.

²² U *Protreptiku*, fr. 10 c, B 108, tu misao možemo pretpostaviti, jer je u to doba Aristotel još platonovac i nesumnjivo je tada naučavao besmrtnost duše.

²³ *Peri psychês* III 5, 430 a 22—25; usp. FRANJO ŠANC, *Povijest filozofije* I, Zagreb 1942, str. 157—158.

²⁴ Usp. DANILO PEJOVIĆ, u uvodu Ladanova prijevoda *Nikomahove etike*, (v. naznake malo prije navedene u bilj. 17), str. XXXVIII.

²⁵ Usp. F. SANC, *Povijest filozofije* I, str. 170—171.

2. Prijelaz u kršćanstvo

Vrijeme u kojem je živio *sveti Augustin* (354.—430.) vrijeme je prijelaza, izmjene, nastajanja nečeg novog, drukčijeg. U to vrijeme stari rimski svijet — ili točnije rečeno, ostaci starog rimskog svijeta — postaje kršćanskim. U to vrijeme seoba naroda postaje već prilično intenzivna. A ta seoba naroda značila je istodobno i nešto rušilačko, i nešto pozitivno bar pod vidikom budućnosti. U tom 4. i 5. stoljeću već se prilično jasno izrađuje, kristalizira pa i doraduje ono što će — postupno i s vremenom — novi stanovnici Evrope preuzeti kao svoje i upravo time izgraditi ono njihovo kršćansko srednjovjekovlje. Velik dio te baštine — velik i opsegom i važnošću — izrađuje baš sv. Augustin.

A i sam Augustinov život također je neki prijelaz, neka mijena, neko dosezanje, neka usmjerenost prema daljnjem i potpunijem. Neobičan je i potresan taj njegov prijelaz i uspon, zaista može se reći potresan i dirljiv, jedva da mu ima premca u čitavoj povijesti tih dubokih drama ljudskih osoba.

Polaznu točku opisao je Augustin u svojem djelu *Contra académicos* (Protiv akademika), tj. tadašnjih zastupnika neoplatonskog filozofiranja koje je bilo pod jakim utjecajem Karneada i Karneadova smjera. *Contra académicos* nastalo je — ili bolje rečeno, nastajalo je — u vrijeme Augustinova odstupa od neoakademije. Taj je odstup bio intelektualno obrazložen. U isto vrijeme Augustin sve intenzivnije pristupa kršćanstvu i napokon o Uskrsu 387. prima sveto krštenje.

Opis Augustinove polazne točke, što ga čitamo u *Contra académicos*, treba upotpuniti još jednim podatkom. Prije pristupa skepticizmu neoakademika Augustin je bar devet godina bio manihejac. No maniheizam je toliko neznanstven da za filozofiju nije nikad ništa značio. Augustin, dakle, prelazi od neznanstvenog maniheizma na sistematski pokušaj intelektualno obrazložene neograničene skepse. »Ne znati zašto živiš, ne znati kako živiš, ne znati da li živiš!«² To treće, »ne znati da li živiš«, to je već sarkazam. No taj sarkazam svojom sarkastičnošću, upravo tim brisanjem svih obzira, svih granica i bilo kakve suzdržljivosti u skepsi pokazuje — i to vrlo zorno — kakva je bila Augustinova polazna točka u traženju odgovora na veliko pitanje o životu. Dakle, prvo »obrambeni mehanizam« mimointelektualnosti, a onda skepticizmom podržavamo beznade.

No Augustin je nadrastao kliješta skepticizma uočavajući intelektualnost čovjekove naravi: u svojem spoznavanju — napose kad se radi o izgrađenoj znanosti — čovjek vidi jasno, jasno do neospornosti, pa tako zna da de facto nešto doseže svojim umom. U kasnijim djelima taj je prin-

² *Contra académicos* III 9, 19; PL 32, coll. 943.

cip rješenja skepse još više razradio-', no samu srž dokaznog postupka precizno je i jasno postavio već u *Contra académicos*, dakle pri samom početnom rješenju i pri uvodu prijelaza na kršćanstvo.

O Augustanovu povjerenju u snagu samog razuma — samog razuma, tj. bez nadopune elementima iz religije — i to u vrijeme njegova prelaženja na kršćanstvo, značajan je i ovaj tekst: »Nitko ne sumnja da nas dvostruka sila teže navodi na stjecanje znanja — autoritet i razum. Meni je jasno da nikada i ni u kojem smislu ne valja odstupiti od Kristova autoriteta: ne nalazim, naime, snažnijega. No ono što treba ispitati veoma, veoma suptilnim umovanjem — tako, naime, već osjećam — na primjer što je istina, to nestrpljivo želim doumiti *ne samo vjerujući nego također razumijevajući*.«²⁵ Uočimo to da Augustinov prijelaz kršćanstvu ne bismo smatrali posljedicom samo onih dramatskih potresa duše što ih opisuje u *Ispovijestima*.-"

Ali u drugu ruku, nemojmo Augustinovo traženje istine smatrati nečim što bi bilo nalik na ne-osobno djelovanje pukog mehaničkog kompjutora! Životne probleme doživljavao je zaista životno, čitavim svojim također subjektivnim bićem. »Da je, kojom srećom, ili tako meni lako kako je tebi, ili da je tako tebi teško kako meni! Ti niti bi bio težak [molestus], niti bi se u tim pitanjima išemu nadao!«²⁶ To, doduše, ne veli Augustin o sebi, nego Augustinu govori njegov prijatelj vrhunski intelektualac Alipije, mučen svojim doživljavanjem (spomenimo usput nešto od kasnijih događaja: Alipije također poslije pristupa kršćanstvu i kršten je zajedno s Augustinom). No sjetimo se da je još sasvim nedavno i Augustin bio upravo takav. Dakle, to je stanje beznađa u kojem se na traženje putova kojima bi se ta skepsa i beznađe nadvladali gleda kao na nešto teško i dosadno, gnjavatorsko [»molestus«]. Da bi se došlo do rezultata, potreban je uporan rad: »Ne javlja se umu zvijezda mudrosti tako lako kako se lako oku javlja ovo svjetlo.«²⁷ Treba nadrastiti ono vrlo prošireno mišljenje kao da smo već našli istinu.*" Ono što je »istinito nećeš vidjeti ako ne budeš sav ušao u filozofiju.«²⁸ U raspravljanjima što

25 Usp. F. ŠANC, *Pov. fil.* I, str. 270—271.

26 *Contra acad.* III 20, 43; PL 32, 957.

27 Na mnogo mjesta, napose svršetak 8. knjige, gl. 11 i 12, br. 25—30; u hrvatskom prijevodu koji je izišao pod naslovom: Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*. Preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973, str. 174—178. Spomenimo i: 7. knjiga, gl. 21, br. 27, hrv. prijevod str. 153.

28 *Contra acad.* III 4, 9; PL 32, 938.

29 *Contra acad.* II 1, 1; PL 32, 919.

30 Nav. mj.

31 *Contra acad.* II 3, 8; PL 32, 923. Već je Platon rekao nešto slično: »Kako se oko ne bi moglo drukčije nego s cijelim tijelom okretati prema svjetlu iz mraka, tako se upravo mora ta moć [um] okretati s cijelom dušom (»xyn hole te psyche«) iz područja postajanja, dok ne postane sposobna gledati i uzdići se do bitka, a to je, velimo, dobrota (»tagathon«). Zar ne?« (Platon *Država* VII 4, 518 c; ed. F-Didot II 126, 40 ss; prijevod Martina Kuzmića, MH, Zagreb 1942, str. 363).

traže istinu ići za nekim nadmetanjem, ići kao za nekim traženjem pobjede, to bi za Augustina bila »ingenii puerilis iactantia«, razmetanje maloljetničke duhovitosti (ili maloljetničko razmetanje duhovitošću — »puerilis« može se povezati bilo s »iactantia«, bilo s »ingenii«).^- Još tvrđe govori o ismijavanju tuđeg mišljenja pri ozbiljnom istraživanju: »Ništa nije ružnije od onog podsmjehivanja koje i te kako zaslužuje da bude ismijano.«^^

Udio istine u inače cjelovitom i životnom prijanjanju uz Boga (umom, voljom, srcem, a pod vodstvom Božje milosti) Augustin i u kasnijoj dobi niti izolira od cjelovitog religioznog doživljavanja, niti ga smatra suvišnim tako da bi se mogao izostaviti i da bi ostalo samo srce i milost. U komentarima Ivanova Evanđelja piše: »Što duša snažnije želi nego *tsdnuf*^^ U *Ispovijestima*: »O vječna *istino*, o *istinita* ljubavi, o ljubljena vječnosti! Također u *Ispovijestima*: »Neka mi budu čista naslada tvoja Pisma, *ne daj da se u njima prevarim i ne daj da po njima koga prevarim*. Gospodine, pogledaj i smiluj se. Gospodine Bože moj, *svjetlosti* slijepih i jakosti *slabih*, ali istodobno svjetlosti vidovitih i jakosti *jakih*. Pa i neposredno pred onim glasovitim tekstom »kasno sam te uzljubio, ljepoto tako stara i tako nova, kasno sam te uzljubio!«*^ — dakle gdje se govori o cjelovitu čovjeku i njegovu doživljavanju, po ljubavi. Boga lijepoga — uočavajući onaj značajni udio što pripada volji, Augustin ne smanjuje udio istine baš ukoliko je istina: »*Istino*, ti si svagdje blizu svima koji te za savjet pitaju i istovremeno odgovoraš svima na najrazličitija pitanja. *Ti jasno* odgovaraš, ali svi ne čuju jasno. Svi pitaju što hoće, ali ne čuju uvijek što hoće. Onaj je najbolji tvoj službenik koji ne gleda toliko na to da od tebe čuje ono što bi sam želio, nego više na to *da želi ono što je od tebe čuo*.«^^ Lijep način pristupa onomu, i izricanje onoga, što danas nazivaom znanstvenim poštenjem ili poslušnošću činjenicama!

To je, dakle, slika raspoloženja i ozračja Augustinove duše — on je sam naslikao tu sliku, taj svoj autoportret. U tom je ozračju primao one Platonove i Plotinove elemente prerađujući ih — pa i znatno prerađajući — u svoju osobnu filozofsku i filozofsko-teološku sintezu^, uza snažan udio izvora kršćanstva, a sve pod utjecajem milosti (kako opširno opisuje u *Ispovijestima*).

32 *Contra acad.*, I 3, 8; PL 32, 910.

34 *Contra acad.* I 5, 13; PL 32, 913.

3* *In Ioann.* 26, 5; PL 35, 1609.

Ispovijesti, knj. 7, gl. 10, br. 16; prijevod S. Hosu (v. bilj. 27) str. 144.

3" *Ispovijesti*, knj. 11, gl. 2, br. 3; prijevod S. Hosu str. 254.

^^ *Ispovijesti*, knj. 10, gL 27, br. 38; prijevod S. Hosu str. 230.

Ispovijesti, knj. 10, gL 26, br. 37; prijevod S. Hosu str. 230.

3« *Usp. npr. Contra acad.* III 18, 41; PL 32, 956; *Ispovijesti* knj. 7, gl. 9, broj 13–15; prijevod S. Hosu str. 141–144.

Takav Augustin voli Boga, voli Krista, voli stvorove; uočava njihovu međusobnu svojevrsnu vezu kao i njihovu međusobnu I svojevrsnu razliku.

Pogledajmo najprije jedan tekst — od mnogih te vrste — o Bogu i stvorovima: »Ti si dakle, Gospodine, stvorio [nebo i zemlju], ti koji si lijep, oni su naime lijepi: ti koji si dobar, oni su naime dobri; ti koji jesi, oni naime jesu [postoje]. Ali nisu tako lijepi, nisu tako dobri, niti jesu [postoje] tako kao ti, njihov Stvoritelj.«**

A zatim razmotrimo nešto opširnije Augustinovo gledanje na čovjeka.

Augustin je snažno doživio činjenicu da se Bog utjelovljuje i time postaje Glava potpuno svojevrsne zajednice koju teologija naziva Otajstveno Tijelo Kristovo. Nauka o Otajstvenom Tijelu Kristovu snažno je i vrlo lijepo modificirala Augustinovo promatranje i vrednovanje čovjeka. No prije nego promotrimo taj dio Augustinova shvaćanja bit će dobro da načinimo malu disgresiju i ukratko, u najglavnijim crtama, promotrimo što je, u svjetlu teologije, Otajstveno Tijelo Kristovo.

Otajstveno Tijelo Kristovo jest zajedništvo vjernika s Kristom. To je zajedništvo veće i dublje od zajedništva u onim običnim, redovitim i raznovrsnim ljudskim organizacijama. U ljudskim organizacijama osnovica jedinstva jest cilj, na primjer šport u športskom društvu, glazba u glazbenom društvu . . . To jedinstvo provode zahvati ljudske volje, »mores«, i zato takva tijela nazivamo moralnim tijelima, a ako ih takvima priznaje i kompetentna vlast, nazivamo ih pravnim tijelima i ta su tijela subjekti-nosioci prava i dužnosti. U Otajstvenom Tijelu Kristovu dolazi do tog svojevrsnog života i jedinstva u toj svojevrsnoj zajednici po Duhu Svetom, po Trećoj Osobi Presvetog Trojstva — neposredno i osobno — koji je isti u Glavi toga tijela, Kristu, i u tijelu te Glave, ljudima koji su članovi tog tijela.** U tom je dakle, smislu jedinstvo Otajstvenog Tijela Kristova veće i dublje nego u ljudskim organizacijama, tim moralnim tijelima, i zato to Kristovo Tijelo nazivamo *otajstvenim, mističnim*.

A svrha je tog zahvata Duha Svetog da po tom Tijelu Isus Krist bude trajno nazočan na svijetu; ili — recimo isto na drugi način — da to Tijelo na neki osobit način bude s Kristom izjednačeno, i zato se to Otajstveno Tijelo naziva *Kristovo* tijelo. Poslužimo se usporedbom:

Ispovijesti, knj. 11, gl. 4, br. 6; usp. prijevod S. Hosu str. 256. Navedimo ovo lijepo i teško prevedivo mjesto u originalu: »Tu, ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim« (PL 32, 811). Nijansirajući Hosuov prijevod, preveo sam Augustinov »enim« s »naime«, ne s »jer«, zato što je »naime« nekako »obosmjeran«, i baš tako je ovdje potrebno: polazeći od ljepote (dobrote, stvarnosti) stvorova *zaključujemo* da im je njihov Stvoritelj lijep (dobar, stvarnost); a u objektivnom, ontičkom redu iz ljepote (dobrote, stvarnosti) Stvoritelja *potječe* ljepota (dobrota, stvarnost) stvorova.

" Usp. konstituciju Drugog vatikanskog sabora *Lumen gentium* br. 7 (7. odsjek); *Gaudium et spes*, br. 45.

to je kao živi mozaik, načinjen od golemog broja kamenčića, tj. pojedinih ljudi, umjetnik, tj. Duh Sveti, slaže tako da taj »mozaik« prikazuje Krista samoga; točnije, ne samo da Krista prikazuje nego da Krist u tom »mozaiku« (ili možda još točnije: *tim* »mozaikom«) stvarno živi, nazočan i djelotvoran na ovome svijetu, u svim naraštajima ljudskog roda. Sam Krist upotrijebio je usporedbu da je On trs, a mi da smo loze²: trs i loze jedna su biljka, ista, iako je druga zadaća trsa, a druga loza o trsu ovisnih, ali ipak baš na taj njima vlastit način zbog te veze s trsom, loza živih, aktivnih i plodonosnih.

Prema mišljenju mnogih teologa u činjenici Otajstvenog Tijela Kristova izvor je i obrazloženje neprevarljivosti Crkve u naučavanju vjere i čudoređa. Naime, kad Crkva službeno naučava u stvarima vjere i čudoređa, tada — u zadnjoj liniji — ne naučava to ugledan zbor stručnjaka teologa (oni, doduše, imaju važnu, ali ipak samo pomoćnu ulogu), niti je to samo odredba određene vlasti, nego tada živi Krist — po živoj Crkvi kao živ na svijetu nazočan i u ovom trenutku — naučava o vjeri i čudoređu. Također tu potpuno nov i sasvim svojevrsan smisao dobiva inače paradoksalna činjenica da Crkva prolazi više-manje uvijek kroz nešto kalvarijsko, a da je to ipak ne samo ne ništi nego je čini autentičnijom, dolazilo to izvana (prognoza) ili iznutra (krize). Misija ljubavi, misija molitve koja je Crkvi povjerena, dobiva u svjetlu te nauke osobit i vrlo dubok smisao: Krist ljubi, Krist moli i danas. I uopće govoreći, teško je shvatiti Crkvu u njezinim specifičnostima, ako se ne uzme u obzir ono što nam govori riječ Otajstveno Tijelo Kristovo.

U razvoju teologije sv. Augustina može se zamijetiti da nauka o Otajstvenom Tijelu Kristovu postaje — bar od kontroverzije s donatistima — središnja tema njegove nauke o Crkvi, ako ne i čitave njegove teologije.² Augustin voli izraz »Christus totus«, »čitav Krist«, za Crkvu kao zajednicu Krista Glave i vjernika, tijela; a to zajedništvo — Augustin to iznosi pod raznim vidicima — nije tek puki ukras ili nešto takvo, nego donosi nov stav, stav vrijednosti, ali i odgovornosti, pred Bogom i pred ljudima, za Boga i za ljude.² Misli su mu duboko sadržajne, plod upravo vizionarske meditacije.

»Premda nismo 'ono što je On' snagom same činjenice da nas je stvorio, ipak jesmo 'ono što je On' snagom onoga što je On postao radi nas. [...] Nasljedovali su sluge Gospodina i učenici Učitelja [...]. Ali, promatrajući svoju slabost, gubiš li snagu pod tom zapovijeđu [zapovijed ljubavi, Ivan 13, 34 I 15, 12]? Nek te ohrabri primjer. A i primjer je za

² Usp. Ivan 15, 5.

² Usp. PASQUALE BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1972, str. 194, bilj. 15.

Sam taj izraz, »čitav Krist«, dolazi kod Augustina oko 200 puta (a to je brojanje još nepotpuno). Usp. P. BORGOMEIO, *nav. dj.*, str. 192.

tebe pretežak? Uza te je Onaj koji je dao taj primjer, da dadne i pomoć.«^{*}

Još sažetiji, a možda i jedriji, jest ovaj tekst: »Sve, naime, pomazane Božjim pomazanjem s pravom možemo nazvati pomazanicima-kristima: no tako da cijelo to sa svojom Glavom [Kristom] udruženo tijelo jest jedan Krist.«^{*®}

Ta načela Augustin primjenjuje na one redovite, dnevne međuljudske odnose koje često iznakazujemo pa i time da svoju krivnju prema čovjeku smatramo malenom, jer navodno nije protiv Boga nego samo protiv čovjeka: »Nemoj smatrati nevažnim: protiv čovjeka si sagriješio! [...] Kako da ne griješiš protiv Krista ti koji griješiš protiv Kristova uda?«^{*}

Tako izgrađenim shvaćanjem — u temeljnim načelima i u primjeni tih načela — Augustin je bio dorastao za suočenje pa i s onakvim događajima s kakvima se je stvarno susreo, točnije rečeno, s kakvima se dugo susretao. Vremena su bila »vandalska« u doslovnom, ne tek u prenesenom smislu. A pritom je dušu tadašnjih kršćana u Rimskom carstvu — u propadanju — mučila optužba njihovih dezorijentiranih sunarodnjaka da su kršćani krivi toj propasti. Zahvaljujući prijevodu Tomislava Ladana[^], možemo sada na hrvatskom čitati što se sve događalo izvana, što se sve u ono doba proživljavalo u duši, i kakvu je veličinu duha pri tom pokazao Augustin, i to ne tek u nekim općim, teoretski danim pravilima, nego u stvarnim, dnevnim, složenim i mučnim konkretnostima. Pred nalletom nevolja Augustin je — kao i drtigi — fizički nemoćan. No duhovno on je velik, velik baš u tim nevoljama kroz koje prolazi i kroz koje postaje sve više čovjek, da, baš čovjek, vrijedan tog velikog imena. A u tom rastu u sve bogatijoj realizaciji čovjeka i čovječnosti Augustinu je bio putokaz, kriterij i izvor snage ono, već spomenuto, milosno uzdignuće u Kristu, pripadnost Kristovu Otajstvenom Tijelu.

A ta pripadnost Kristu daje Augustinu da vedro gleda u daljnju budućnost, u onu sveopću Završnicu, u Eshaton gdje više neće biti ni loma, ni nesigurnosti, ni bilo kakve sjene ili mōre zla, gdje će svako dobro biti pristupačno. Augustin se upušta u teološko razmišljanje o nebu, upušta se u pronicavo, ali i suzdržljivo: »Ne usudim se lakoumno do u pojedinosti tvrditi što nisam kadar domisliti.«^{*} Uočimo o kojim vrijednostima i o kakvoj radosti govori Augustin u završnoj rečenici tog svojeg razmišljanja: »Ondje ćemo otpočiniti i vidjeti; vidjeti i ljubiti; lju-

[^]5 *Enarratio in Psalmum 56*, n. 1; PL 36 661.

[^]« *De civitate Dei*, knj. 17, gl. 4, br. 9; PL 41, 532.

" *Sermo 82* (alias *De verbis Domini 16*), gL 3, br. 4; PL 38, 508.

AURELIJE AUGUSTIN, *O državi Božjoj. De civitate Dei*. Svezak prvi (knjiga I—X). Latinski i hrvatski tekst. S latinskog izvornika preveo Tomislav Ladan. KS, Zagreb 1982.

« *De civitate Dei*, knj. 22, gl. 30, br. 1; PL 41, 801.

biti i hvaliti. Eto, to će biti na kraju bez kraja. Što bi, naime, drugo bilo naš kraj nego prispijeti u Kraljevstvo koje nema kraja?«***

To je, dakle, prijelaz u kršćanstvo kakav je realiziran u Augustinovu životu. Bio je to prijelaz od one njegove početne antiintelektualističke rezignacije i sarkastične skepse, ipak zapravo samo salonske i larpurlarističke, pa do dolazne točke u kojoj vidimo Augustina kao zaista velikog čovjeka već u samim zemaljskim dimenzijama, a obogaćena religioznim, Kristovim vrijednostima, uz živu svijest da to nije samo mit (makar i u najplemenitijem smislu te riječi), nego činjeničnost, ljepota, vrhunaska prijateljska ljubav, i to sa samim Bogom, u Kristu zahvatom Duha Svetoga.

3. *Sveti Toma Akvinski i Ivan Duns Skot*

Sveti Toma Akvinski, rođen u kršćanskoj obitelji, bio je od djetinjstva odgajan ravnim pravcem kršćanskog životnog usmjerenja (bar u bitnom). On je taj pravac prihvatio svjesno *ts* voljom — pa i dosljednije od svoje okolice — tako da njemu za njegovo teističko i kršćansko gledište nije bio potreban prijelaz s jednog svjetovnog nazora na drugi.

No taj smiren pristup kršćanstvu nije Tomi oduzeo zanimanje za onu veliku problematiku o smislu života. Tu problematiku Toma uočava, vidi, obrađuje — i to duboko. Prirodno je da se ta problematika obrađuje i uz neku subjektivnu zauzetost. Intenzivnost Tomina zanimanja pokazala se i prokazala u ovoj inače sitnici: završavajući 50. poglavlje III knjige tzv. *Sume protiv nevjernika*** gdje je riječ u konačnom dometu anđela i čovjeka. Toma piše: »Neka se, dakle, *zastide* oni koji čovjekovu sreću, smještenu u tim vrhunskim visinama, traže u onom što je sasvim nisko.«^^ Ni sveti Toma nije bio samo neki »kompjutor«, nego i u znanstvenom radu — ipak bez štete za objektivnost — stvaran, pravi i živi osjećajan čovjek!

Pri tom tekstu nećemo ostati samo kod tog — u svojoj ljudskosti — simpatičnog prodora subjektivnosti u Tomin inače hladan i znanstven stil, nego ćemo razmotriti Tomine misli na temelju kojih je moglo doći do te spomenute završne refleksije.

a) Toma u tom poglavlju govori o sreći. No za Tomu »sreća« (kao i za Aristotela »*eydaimonia*«) nije nipošto nešto na pukoj hedonističkoj

De civitate Dei, knj. 22, gl. 30, br. 5; PL 41, 804.

^1 Izvorni naslov tog djela nije *Summa contra gentiles* (uobičajena kratica: CG), *Suma protiv nevjernika*, nego: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, Knjiga o istini katoličke vjere protiv zabluda nevjernika). Usp. TOMA AKVIN-SKI, *Izabrano djelo*. Izabrao i priredio Tomo Veres, Globus, Zagreb 1981, str. 123, bilj. 1.

5- CG III 50, završetak: »*Erubescant...*«

razini. Budući da se radi o »sreći« pri susretu s Bogom — a Bog je punina svih vrijednosti (malo niže iznijet ćemo Tominu nauku o tome) — taj susret s takvim usrećujućim objektom možemo usporediti s onim što bismo doživjeli kad bismo, mjesto postepenog ulaženja u umjetnikov umjetnički doživljaj kroz njegovo djelo, mogli izravno ući u njegov duh i osjetiti nerazmrvljenu jedrinu izvora.

A što Bog, prema Tomi, u sebi sadrži? Bog je punina bitka i vrijednosti. Analizom izraza 'esse' i 'esse subsistens' kojim se Toma često služi, može se vidjeti što je Bog prema Tominoj metafizici.

Riječ »esse«, prema rječniku i gramatici jest infinitiv glagola »biti« (sum, esse, fui). Taj infinitiv dobio je značenje imenice sintezom grčke i latinske terminologije. U grčkom, naime, član pretvara u imenicu ne samo pojedine riječi, nego i skupove riječi (nešto je slično u današnjem njemačkom jeziku). Zato se u grčkom može lako reći u značenju imenice to einai (»to« = član; »einai« = biti, latinski esse).

A u filozofiji došlo je do tog infinitiva u značenju imenice sintezom kasnih neoplatonskih elemenata s kasnim aristotelizmom. Toma je taj oblik mogao naći kod Boetija ili, u prijevodu, kod Pseudo-Dionizija, Avicene, Averoesa. Te je mislioce Toma mnogo cijenio, a oni se izrazom »esse« služe kao imenicom i njezinim metafizičkim sadržajem.

Da bismo uočili što taj »esse« znači, moramo se vratiti Aristotelu. Aristotel se u svojem filozofiranju iz relativno kasnije dobi mnogo služi činjenicom »mogućnosti« (grčki: dynamis; latinski: potentia). Premda je »mogućnost« samo mogućnost i ništa više (nikakva poluegzistencija), ipak već ta činjenica znači mnogo, bez nje nema nastajanja. Pa i mi danas — i to u najobičnijoj svakodnevnicu, ne samo u filozofiji — dobro razlikujemo da li, kako se to kaže, o nečemu »postoji neka mogućnost« ili ne postoji, da li »ima mogućnosti«, ili »nema mogućnosti«. Ako »mogućnost postoji«, onda uzročnim radom proizvođača može doći do ostvarenja, tj. da ono što je bilo samo »u mogućnosti« postane nešto »u zbiljnosti«.

Sada dolazimo do ključne točke. Vidimo da u učinku nije više samo neostvarena, puka mogućnost, nego ozbiljena mogućnost. Do toga je došlo time što je uzrok, proizvođač, izvršio svoju funkciju. No nastavimo svoje promatranje! Proizvođač više ne djeluje, on je svoje izvršio; a u objektivnom, ontičkom redu sada je nešto ostalo čime je ona prijašnja »mogućnost« obogaćena, tako da ono što je bilo samo »moguće« sada je »zbiljsko«. Dobro uočimo ovu nijansu: to »nešto« jest u samom tom učinku, u učinku je to ostalo; ostalo je, doduše, zahvatom proizvođača, ali to »nešto« ostaje i onda kada je zahvat proizvođača dovršen i prestao. Aristotel je to »nešto« nazvao energieia (također i enteleheia, katkad ergon; na latinski su to preveli izrazom actus; hrvatski zbiljnost). To je kao neka »prevaga«, »sila« »zrelost« za zbiljsko bivstvovanje (njemu je kontrast neostvarena mogućnost) i ta je zbiljnost — uzrokovanjem proizvođača — ostala u proizvedenom biću i ima tu svoju funkciju »pre-

vage«, »sile«, »zrelosti« samom svojom nazočnošću (a ne nekim svojim kao unutrašnjim djelovanjem).

Poslije (no nije posve jasno kada u razvoju kasnog neoplatonizma i kasnog aristotelizma) pokazala se potreba da se razlikuju dva područja za tu »prevagu«. Prvo i nekako zornije područje možemo promatrati na primjer pri nastajanju nekog kipa: klesanjem treba »upisati« u mramor tu »prevagu«, tu »dozrelost« kojom se taj mramor podvrgava kiparevoj inspiraciji tako da se ta inspiracija u tom mramoru zaista realizira. Uočimo pri tom i ovu nijansu: ne radi se sada o geometrijskom obliku kao takvom (on je donekle nešto u sebi nekako samostalno), nego se radi baš o funkciji, o »onomu čime« taj mramor sada tako oblikovan služi kiparevoj inspiraciji. To spomenuto »ono čime« nekako kao da izmiče našem uočavanju; no ipak to je toliko realno i objektivno koliko je realna i objektivna razlika, na primjer između topa i spomenika ako se iz nekadašnjeg brončanog topa salije brončani spomenik.

Još više izmiče našem zapažanju, premda se radi o nečem isto tako realnom i objektivnom, ono drugo područje promatranja te »prevage«, tj. »zbiljnosti« nasuprot samoj »mogućnosti«, a to je područje na kojem se ne radi tek o onoj *vrsti* bića ili načinu bivstvovanja nego o onome još osnovnijem i još presudnijem, o onom najdubljem »da!« ili »ne!«, o »biti« ili »ne-bitu«, i to baš kao takvom. Možemo si zamišljati umjetninu ovakvu ili onakvu, znanje, etičku veličinu, možemo pomišljati na stvarnosti u prirodi ove ili one . . . , na kraju ostaje presudno pitanje: je li to puka mogućnost, ili je nekom »prevagom«, »zrelošću« — i to »zrelošću« pod vidikom bivstvovanja, tj. za ono »biti«, a ne »ne-bitu« — sve to »obdareno« zbiljskim bivstvovanjem. To »nešto« čime dolazi taj veliki »da«, to što se u svemu bivstvujućem nalazi kao njegova nutarnja »prevaga« i »dozrelost«, to je izrečeno onim infinitivom u funkciji imenice, »esse« (hrvatski: bitak).⁵³*

Tu je Toma našao prikladan filozofski instrumentarij da izrekne, i to i jezgrovito i duboko sadržajno, što je Bog. Bog je u eminentnom smislu »esse«, baš to, »prevaga«, »iskonska sila«, učinkovita »zrelost« za bivstvovanje i svaku vrijednost, smisao i dobrotu. Bog je »esse« samo kao takvo, koje stoji-subsistira naprosto kao »esse« (zato se naziva »esse subsistens«), dakle naprosto ona »pobjeda« bitka nad ništavilom, smisla-dobrote nad besmisлом, nad zlom; to nije tek »zrelost« ili »ishodište« *ovog ili onog takvog* bića, nego naprosto »ishodište«, naprosto »zrelost«.

⁵³ Dakako, može se pitati u čemu je i što je ono konkretno »esse«, bitak, na primjer nekog hrasta: je li to neka svojevrsna stvarnost u svojoj funkcionalnosti, ili je to apstraktni izričaj za sklop svojevrsnih transcendentálnih (ne samo kategorijálnih) relacija u kojima se nalazi taj hrast i iz kojih — u zadnjoj liniji po relaciji sa Stvoriteljem — rezultira njegova zbiljnost. No to je u ovom našem razmatranju sporedno. Sve ako »bitak«, »esse«, uzmemo kao apstrakciju, ipak ta apstrakcija *izriče nešto u ontičkoj stvarnosti*, nešto što je činjenica, činjenica sasvim neovisna o našem promatranju.

Kad se radi o »mogućnostima« koje, koliko je do njih samih, mogu bilo biti bilo ne biti — i zato im treba uzrok kao »prevaga« i diferencirajući faktor te njihove neopredijeljenosti — u Bogu, u tom subsistentnom »esse« (u tom nenatrunjenom, čistom i samostalnom bitku), ne treba nikakvih »potpornja« ili donosilaca njegove stvarnosti. Bog je sam po sebi i od samoga sebe ono što On jest, a to je sva punina svega bitka, te s njom sva punina sve istine, sve dobrote, sve ljepote, sve vrijednosti. I u toj svojoj punini Bog je ishodište stvorova, donekle slično kao što punina umjetnikove inspiracije u umjetnikovu duhu jest ishodište umjetničkog djela. Spomenimo i razliku: umjetnikov talent dar je Stvoritelja, umjetnik ovisi o objektu na kojem se inspirira, ovisi o sredstvima umjetničkog izražavanja; a Bog ne ovisi ni o kome, sam sve to posjeduje puninom svojeg cjelovitog bitka, »esse subsistens«, »esse purum«.

Nek nam ovaj Tomin tekst pomogne uživjeti se u Tominu misao: »U Bogu [...] sam njegov bitak (ipsum 'esse' suum) jest odgovor na pitanje što je on; I stoga, naziv za Boga koji se izvodi iz riječi 'biti' na vlastit ga način imenuje, to je njegovo vlastito ime.«** U uvodnom dijelu tog članka Toma iznosi suprotna mišljenja, među njima i ovo, da takva definicija Božje biti ne koristi, jer mi ne shvaćamo što je to »esse« i što je to »infinitum«, neizmjereno. Toma odgovara: »Sva druga imena kazuju neki određeni, usitnjeni bitak ('esse' determinatum et particulatum); tako 'mudar' kazuje da 'nešto' [na sebi svojstven način] jest; a ovo ime 'koji jest' izriče bitak, apsolutan i neskućen nečim dodanim [. ..] neko neograničeno more bivstva kao bez graničnih određenja (quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum). Stoga, kada pristupamo k Bogu putem uklanjanja [svih nesavršenosti], prvo njemu poričemo tjelesne osobine; a drugo, također duhovne osobine u onom načinu kako se nalaze u stvorovima [...]; i tada ostaje u našem umu samo: da jest [Onaj koji jest, »esse« u Tominoj interpretaciji] — i ništa više (et nihil amplius).«** Neograničeno more bivstva — i ništa više!

Sad možemo psihološki razumjeti kako je došlo do onog Tominog, na početku spomenutog »nek se zastide (erubescant)«.*** Čovjek je pozvan dospjeti »sve do Božje stvarnosti (usque ad Dei substantiam)«.*** A ta »Božja stvarnost« to je onaj vizionarski opisan »esse«, čista i posvemašnja zbiljnost, bitak u svojoj punini koji zasebice kao takav postoji. Zar je besmislen život koji je usmjeren prema toj završnici? I, kakav je promašaj, ako se ta i takva završnica zamijeni nekim plitkim surogatom? Pa i ne čudimo se Tomi što je pritom na časak zaboravio svoj hladni,

Komentar Sentencija Petra Lomhardi'pkog, 1 dist 8, q 1, a 1 c, završetak.

⁵⁵ *Nav. dj., ad 4.*

58 V. bili. 52.

5' CG III 50, odsjek »Ex quibus concluditur«.

akademski stil i napisao onaj »nek se zastide«. Ne čudimo se, makar uz naš dobrohotni smiješak.

b) Prikazat ćemo ukratko još jedan vidik pod kojim nam klasična metafizika pokazuje vrijednost i ljepotu čovjekova života.

Svi znamo kako neki cilj može privlačiti i pobuđivati na djelovanje. Netko želi sagraditi kuću; medicina želi pobijediti npr. rak. I tako dalje.

No postoji li pri *svakom* uzrokovanju na neki način ta privlačnost cilja i pri onom uzrokovanju gdje *neposredni* uzrok nije obdaren razumom i voljom (te tako sam ne može predviđati mogućnosti i od njih odabrati jednu koju će ostvariti): je li tu onaj *daljnji*, posredni uzrok — koji je možda i vrlo udaljen cijelim lancem usmjerenih uzroka — ipak najposlije usmjeren tim svojim putem privlačnošću cilja?

Aristotel posve izričito naučava da svrha upravlja uzročnim djelovanjem proizvođača. U vrijeme svetog Tome Akvinskog i Ivana Duns Skota ta je nauka toliko prihvaćena da ti mislioci ne smatraju potrebnim razrađivati je opširno i zadovoljavaju se time da je samo skiciraju u glavnim potezima. U 18. stoljeću naš je Ruđer Bošković o svrsi kao uzroku pisao ne samo vrlo dobro nego upravo klasično, dostojno svoje genialnosti.*

5* Nek ova bilješka bar donekle prikaže put do tog zaključka! Čovjek uporno pita »zašto?«, »od kuda?«. Dobro je što čovjek tako pita, jer na tom pitanju niče i stoji sav čovjekov napredak, i to već onaj predznanstveni, a pogotovu znanstveni. Dokinite taj »zašto?«, dokinuli ste sav napredak.

I ništa ne opovrgava taj čovjekov »običaj«, štoviše, bez iznimke sve ga znanosti potvrđuju. Dokinite taj uporni »zašto?«, dokinuli ste sve znanosti.

Dosljedno tome, čovjek se, razmišljajući na primjer o nekom hrastu, pita odakle taj hrast. Reknemo li da je to hrast zato što je niknuo iz žira, znamo da je odgovor točan, ali je nepotpun: pitanje se nastavlja, ali ne samo do odgovora da je žir plod hrasta, nego se traži još i daljnji odgovor na novo pitanje, a to je: odakle taj žir — baš taj, a ne drukčiji ulančani niz uzroka — hrast-žir-hrast; odakle to da su se ugljik, vodik, kisik, dušik... udružili baš u hrast, kad je iz njih jednako mogao nastati javor, breza, limun, jabuka... Dakako da jest negdje »prebačena skretnica«, jest negdje »pala odluka« da se uzrokovanje — ono izvršivanje »plana« — usmjerilo baš tim smjerom, odvilo baš prema tom planu.

I, to posebno istaknimo, sada ne pitamo za *prijenosnika* te »odluke«, nego za njezin *izvor*. Naime, generacije hrastova samo prenose i provode onu negdje i nekoć učinjenu »odluku«, provode i nastavljaju onu već učinjenu usmjerenost. Kako te usmjerene generacije hrastova, tako i ono što je bilo usmjereno prije njih: prenose tu usmjerenost, a ne donose je. Onaj naš uporni i tako važni »zašto?«, »odakle?« sad pita: odakle ta sama *baš takva* usmjerenost, jer — ponavljam — kemijski elementi, a pogotovu ona osnovna materija, odnosno onaj konstantni zbroj mase i energije (djelomično međusobno konvertibilne) dopušta prerazne kombinacije, i u svima njima nalazi se *ista*, osnovna masa-energija.

Potrebno je, dakle, da negdje, u tom slijedu nastajanja, postoji nešto što je odgovor na naš uporni — i opravdani! — »zašto?«, neko izvorište i donositelj baš takva usmjeravanja. Ponavljam i ističem: baš izvorište i donositelj, a ne tek izvršitelj već donesene usmjerenosti.

Malo je filozofskih smjerova koji su se odvažili na rješavanje tog pitanja. Oni smjerovi koji su samo upućivali na slijed zbivanja nisu zapravo ništa odgovorili, jer su dali odgovor koji se odnosio samo na razinu izvršivanja; dok o ishodištu usmjerenog izvršivanja — baš tog tako usmjerenog izvršivanja — nisu rekli ništa, pitanje je ostalo i dalje otvoreno, bez odgovora.

čime cilj privlači? Toma piše: »Objekt intelektualne spoznaje ima svoju privlačnost *samo od dobrote*; dobrota, to je onaj objekt za kojim ide volja.«*

A *Duns Scot* tu nastavlja: nije dosta sama dobrota onog objekta koji bi mogao biti odabran da bude proizveden, nego je potrebna *ljubav* prema tom objektu, i tu, u ljubavi, tu je razlog da se pokrene proces proizvodnje, odnosno nastajanja. »Svrha kao *predmet ljubavi* pokreće proizvodni uzrok.«* Ili: »Na pitanje 'zašto [proizvodni uzrok] uzrokuje?', odgovara se: jer ljubi ili želi svrhu.«**

Dakako, nisu obdarena razumom i slobodnom voljom sva ona bića koja su obdarena moću da nešto proizvode. A i njihovo djelovanje — ukoliko je baš takvo, a ne drukčije, i ukoliko se stvarno pokrenula, a ne propustila prigoda djelovanja — dolazi možda i preko mnogih posrednika, najposlije ipak i nezaobilazno od onakva uzroka koji je kadar ne samo umom spoznati i predvidjeti, nego i zavoljeti i odabrati onu dobrotu i vrijednost koju objekti u sebi nose, te time pokrenuti proizvodni uzrok, odnosno ulančani niz proizvođača.

Dakle, polazište je proizvodnje ljubav prema objektivi koji se odabire, a on u sebi nosi nešto čime tu ljubav može (ali ne mora) zadobiti. Biće koje nastaje nastaje zato što ga voli ono biće koje je pokrenulo proces uzrokovanja kojim to biće nastaje. Dosljedno tome, bez ljubavi nisu ispunjeni oni zadnji — Parmenidovi — uvjeti bez kojih biće ne može bivstvovati. Bez dobrote i ljubavi — ništavilo!

To razmišljanje možemo nastaviti uzlazeći do Boga. Metafizika sve tamo od Platona na razne načine (dakako, neki od tih načina nisu dovoljno uspjeli) uporno naučava kako se ono što se nalazi u proizvedenim

Klasična metafizika, počevši u glavnim potezima već od Aristotela (v. bilj. 13), dolazi do zaključka da determinacija usmjerenja dolazi do slobodne odluke onog onakvog bića koje razumom upoznaje koje su mogućnosti u konkretnom slučaju otvorene i voljom se odlučuje za ovu ili onu od njih. Jer doista, taj »skretničar«, baš on, može *jednako* — uočimo dobro taj »jednako«! — dovesti bilo do ove, bilo do one usmjerenosti (ako ne može, nije »skretničar«, i pitanje se prenosi dalje). Ako pri tom nema razuma i slobodne volje, to znači ili ostati na pukom izvršavanju, ili obustaviti onaj uporni »zašto?«, a samim tim obustaviti ono što je osnovica svih znanosti i svega napretka. Taj »skretničar«, tj. biće obdareno razumom i slobodnom voljom te time mogućnošću usmjerenja, može biti svako razumsko biće na području svojega dometa. U zadnjoj liniji za svu stvarnost to je Bog.

Dakako, u nastavku, nakon determinacije usmjerenja, sve se odvija gotovo redovito bez novog zahvata razuma i slobodne volje, formiraju se dugi ulančani nizovi prijenosnika koji provode determiniranu usmjerenost. Ti se ulančani nizovi više puta sastaju i iz njih, kao komponenata, dolaze nove rezultante, itd. Od tuda ono što nazivamo slučajnostima, od kojih su neke pogodne, neke nepogodne.

5» CG III 3, odsj. drugi »Adhuc«.

DUNS SCOTUS, *De primo Principio*, capitulum secundura, quinta conclusio. Ed. Müller str. 15; ed. Scapin, broj 19, str. 91.

81 *Nav. dj*; capitul. 2, quarta conclusio. Ed. Müller str. 14; ed. Scapin br. 18, str. 89.

bićima mora nalaziti i u njihovu izvorištu. A u izvorištu — pogotovu onom završnom, konačnom i pod svakim vidikom adekvatnim — nalazi se to ne tek kao neki izvadak, neki sažetak, neki »ekscerpt«, nego u jedrini i cjelovitosti izvora.

Dosljedno, ako je dobrota (Toma) i ljubav (Duns Skot)² — ona pre-
vaga za ono najdublje pitanje, ono Parmenidovo »biti ili ne-biti« već pri proizvedenim bićima, još više to treba reći za izvorište svih bića, za Boga. Prema tome, dobrota i ljubav — Božja dobrota i Božja ljubav — razlog su da Bog postoji. Isto na drugi način rečeno: Božja narav koja je, i ukoliko je, dobrota i ljubav, jest odgovor na pitanje zašto Bog postoji. A stvorovi postoje jer ih Stvoritelj voli.

To je, dakle, odgovor na pitanje zašto Bog jest, zašto mi jesmo, zašto uopće išta jest.

*Toma Akvinski pita se da li činjenica zla
pokazuje da nema Boga*

Prije nego iznesemo što je o tome napisao sv. Toma, iznesimo što mi osjećamo pri tim našim dosadašnjim razmišljanjima. Ako je tako kako govore Toma i Skot, to je divno. No bojimo se da moramo reći pogodbeno i irealno: kad bi bilo tako, bilo bi divno. Tu se, naime, budi naš osjećaj za realnost. Govori se o dobroti, i pritom se podrazumijeva, dakako, da je to dobrota koja zaslužuje da bude odabrana. Govori se o ljubavi, dakle o onom lijepom I prelijepom što se očituje i pojavljuje kao onaj neki spontani zalet, kao radosna briga, susretljivost... što sve dolazi kao posljedica ljubavi. Nadalje, govori se da ta dobrota I ljubav nisu nešto — možda tek tu I tamo — nekako pridodano, nego' da je u tome osnovica samog »biti, a ne ne-biti«. Ako je zaista tako, zar može onda još biti mjesta za zlo, bol, razočaranje?

Sigurno, o problemu zla treba ozbiljno razmisliti.

Pri tom razmišljanju klasična je metafizika prihvatila Augustinovo zapažanje da zlo nije u sebi neka pozitivna stvrnost nego da je nedostatak, praznina: kad nedostaje ono što ne bi smjelo nedostajati — to je zlo, bilo to u fizičkom, bilo u moralnom redu. Obratno, pozitivna stvarnost kao takva nije zla. Na primjer, nije Kochov bacil sam u sebi nešto

² Ako i jest Toma, u usporedbi sa Skotom, manje pisao o ljubavi, to ne znači da o ljubavi i njezinoj ulozi nije pisao. Uz tekstove kakvi su, na primjer, CG III 26 ili *Suma teologije* I—II 3, 4, postoje, na primjer, i CG III 116 ili *Suma teologije* I—II 11, 1. Skot također tijekom života sve više napušta mišljenje o volji koja bi jedina u slobodnim činima imala utjecaja, te izlaže važnost dobrote objekta. Usp. KARLO BALIĆ, »Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti«, *Antonianum* 28 (1953) str. 288 i 289. — Isti: »Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté«. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III, 1931, 202.

zlo. Naprotiv, zadivljuje nas koliko sposobnosti za život ima taj sićušni organizam, dugačak 1/1000 milimetra, a širok 1/10 000. No s njim u vezi nastaje zlo kad se on toliko namnoži' u nekom, npr. čovjekovom, organizmu, da se u čovjeku više ne zbiva ono što bi se moralo zbivati.

Budimo iskreni i ne bojmo se reći da nas taj odgovor ne smiruje nego nas navodi na novo pitanje: zašto, s kojim obrazloženjem, dolazi do tih nedostataka koji ne bi smjeli nedostajati? Ne zadovoljava nas ni usporedba s kirurškom operacijom, tj. da kiruršku operaciju u nekim slučajevima smatramo potrebnom i, na taj osobit način, poželjnom. Ne zadovoljava nas taj nepotpun odgovor jer se pitanje vraća: zašto dolazi do situacija u kojima je operacija potrebna?

Premda u primjedbama uz problem zla koje ćemo još navesti ima elemenata što se mogu korisno ugraditi u dobar i cjelovitiji odgovor, ipak ni u njima se nećemo konačno smiriti. Kaže se, na primjer, da nije zlo kad umjetnik, izrađujući kip oduzumlje gromadi mramora sve što je za kip suvišno. Ili, kaže se da moć djelovanja jest nešto divno.*^ Pogotovu je lijepo da se može djelovati kao samostalno razumsko i slobodno biće. No naslućujemo i drugu stranu te medalje: hoćemo li dati da upravlja automobilom dijete nedoraslo za tu zadaću? A nije li se baš nešto tako dogodilo? Naime, uz razum i slobodnu volju nadovezuje se mogućnost i obaveza etičkog življenja. Etičko življenje, ako je dobro, jest nešto divno. No, ako se tu pođe po zlu? Štititi pravdu znači sprečavati nepravdu; to ide toliko daleko da teologija govori i o onoj sankciji koja se zove pakao. Ne bojmo se priznati samima sebi da pritom ostajemo nekako zbunjeni.

Sveti Toma Akvinski u toj je stvari vrlo iskren. Započinjući u *Sumi teologije* onaj članak u kojem izlaže onih glasovitih »pet putova« (quinque viae) kojima — ali ne samo njima — čovjek može doći do razumske spoznaje da Bog postoji, odmah na početku, već u samom pristupu tom pitanju, postavlja suprotnu tvrdnju: »Treći članak započinjemo ovako: Prvo. Čini se da Boga nema. Kad bi, naime, od dvije stvari koje imaju [posvema] suprotne osobine jedna bila beskonačna, ona bi potpuno uništila svoju suprotnost. A upravo na tako nešto mislimo kad kažemo 'Bog', to jest na biće beskonačne dobrote. Kad bi, dakle, Bog postojao, ne bi bilo nikakva zla u svijetu. A zlo u svijetu postoji. Dakle, Boga nema.«®* Pročitajmo i Tomin odgovor: »Kao što kaže Augustin u *Enchiridionu* [usp. pogl. 3; PL 40, coll. 236]: 'Budući da je Bog krajnje dobar, on nikada ne bi dopustio da se u njegovim djelima pojavi zlo, kad ne bi bio tako svemoguć i dobar, da čak i zlo pretvara u dobro'. Prema tome, ose-

8' Sv. Toma upotrebljava izraz »dostojanstvo uzrokovanja«, »dignitas causalitatis«, *Sitma teologije* I 22, 3 c.

8^ *Suma teologije* I 2, 3, 1. Usp. Vereš, djelo nav. u bilj. 51, str. 172.

bujnost beskonačne Božje dobrote sastoji se u tome da pripušta da bude zla te da i od zla izvede dobro.«⁶⁵

Toma, dakle, predlaže stav iščekivanja. Poslužimo se usporedbom! Kad lovac u lovu zamijeti kako se u nekom grmu nešto miče, neće odmah, bez dolične suzdržljivosti i bez još nekog daljnjeg razviđanja, reći: »To je zec«, i pucati. S puškom se nije igrati. Ono što ima krupne posljedice izvodi se (prihvaća se, odbija se) tek kad je — na stupnju čovjekovih mogućnosti — sve jasno izravno ili neizravno, kad više nema razloga za traženje nove jasnoće. No u drugu ruku, taj stav iščekivanja i razviđanja nije lovcu razlog da zbog te privremene nejasnoće već u prvoj etapi posve odustane od lova na tome mjestu. A lovac ima načina i mogućnosti kojima će razvidjeti što je to u grmu, i onda će odlučiti što da učini.

Pri traženju filozofske jasnoće da Bog postoji, prema Tomi, unatoč mòre kojom nas muči problem zla, treba biti spreman razmotriti dvoje: ono na temelju čega samim umom (bez Objave) zaključujemo da Bog postoji; i, drugo, razvidjeti da li Bog, tako shvaćen, jest takav da — makar na nama nepoznat način — rješava problem zla, i to da ga rješava izvođeći i od zla dobro. To je putokaz za neizravno rješenje problema zla: kad uvidim snagom razloga da Bog postoji, i kad vidim da je on neograničen kako u svojoj svemogućnosti tako i u dobroti, onda, oslanjajući se na tu dobrotu i na njezinu moć, imam povjerenja da se rješava i ono što ja — bar u ovom času — ne vidim kako bi se riješilo. Osnovica tog neizravnog rješenja jest moćna dobrota (a to je skroz na skroz drugo nego pokoravanje sudbini, ili pokoravanje višoj vlasti koja s čovjekom smije, navodno, raditi što hoće).

Toma, dakle, počinje ispitivati postoji li Bog, pun poštovanja prema čovjeku, koji je često zbunjen zagonetkom zla. Toma je također pun poštovanja i prema Bogu, ako Bog postoji; u toj uvodnoj etapi treba reći taj »ako«. Toma zahtijeva i od tražioca neka slobodno pita, ali u ozračju spremnosti na dolično poštovanje, ako nađe Boga, te radi te spremnosti Toma i samo traženje prožimlje poštovanjem. Čovjek-osoba, pred Bogom-osobom!

Taj isti Tomin osjećaj — i poštovanja, i slobode — osjeća se i u njegovu komentaru Jobove knjige. Uz Jobove riječi »želim raspravljati s Bogom« (Job 13,3)⁶⁶ Toma zamišlja kao da Job ovako odgovara svojim prijateljima odbijajući njihov brzoplet i gotovo »šablonski pobožan« savjet: »Premda shvaćam uzvišenost božanske mudrosti i moći iz raznih njezinih učinaka ne manje nego vi, ipak na taj [vaš] poticaj po razboritosti ne odustajem od svoje namjere tj. da želim istupiti pred Boga, i nje-

⁶⁵ *Suma teologije* I 2, 3 ad 1. Usp. Vereš, nav. dj., str. 174.

⁶⁶ *Biblija*, izd. Stvarnost, ima: »Zato zborit moram sa Svesilnim, pred Boga svoj razlog izložiti.« No Toma se služio Vulgatom: »Disputare cum Deo cupio.«

mu progovoriti, otkrivajući to što se zbiva u mojem srcu Onom koji je ispitivač i sudac srdaca, i tražeći istinu od Onoga koji je učitelj čitave istine«*"

Usput rečeno, ni Biblija u Jobovoj knjizi ne obrazlaže problem zla izravno nego samo neizravno, povjerenjem u Boga. U završnom dijelu knjige (pogl. 38.—41.) Bog ispunjava Jobovu želju i javlja mu se. Impresivnim slikama (i umjetnički snažnim) slika veličajnost prirode, svojega djela. I tu tada Job duboko osjeća svoju sićušnost pa, plemenito »kapitulirajući«, smiruje se u povjerenju (Job 40, 3—5 i 42, 1—6). A i Bog uzvraća Jobu poštovanjem, povjerenjem i znakovima ljubavi. Dodajmo da Isus Krist vrhunac i središte sve Objave, jest također odgovor na naše pitanje o problemu zla. Za nas ljude pozemljare taj je odgovor djelomično izravan, a djelomično neizravan. Zbog naših teškoća na tom području možemo reći da je većim dijelom neizravan. Divimo se, naime, Kristovoj plemenitosti i životu koji nama donosi, ali kad mi sami treba da se odlučimo za taj put, tada *povjerenje* u Krista, u Njegovo Srce, mnogo znači.

5. *Završno pitanje i završni odgovor*

Rekli smo na početku da metafizika mora biti smiona — toliko smiona da ide do kraja — i kad postavlja pitanja, i kada daje odgovore.

Svijet u kojem živimo u mnogom je pogledu lijep i radostan. Ali također, unatoč svojoj ljepoti, u mnogočemu je prazan. I još više, čovjek uočava i mučno doživljava moru zla. Nije li biće zagonetno, pa i previše zagonetno, ne samo Silviju Strahimiru Kranjčeviću i njegovu *Zadnjem Adamu* (spomenimo ga kao simbol!), nego i meni. Dosljedno tome, kad bi meni bilo dano da noćas, recimo u 1 sat i 17 minuta, na moju odluku mogne nestati tog tako zagonetnog ljudskog roda koji svoju zagonetnost strahovito povećava grubim ispadima, i pojedinačnim i kolektivnim — da, dakle, na moju odluku nestane i tog cijelog svemira, da nestane i neba (u teološkom smislu), da nestane i Boga — na što bih ja bio spreman odlučiti se i zašto?

Ovo naše razmišljanje o smislu života — razmišljanje na temelju klasične metafizike (sv. Augustin i sv. Toma Akvinski uklopili su u svoje razmišljanje o tom pitanju i nešto teologije) — daje odgovor u dvijema etapama.

U prvoj etapi vidimo da su bića koja su neposredni objekti našeg doživljavanja u sebi vrijednosti, njih možemo, zaista možemo, voljeti.

«' Sv. Toma, *In Iob*, pogl. 13; ed. Busa vol. 5, 19 b.

No uz ono vrijedno u njima svako od njih ima i neku slabost: nepotpunost, ograničenost vrijednosti, skučenost trajanja i tako dalje, pa baš u onome što je lijepo. I zato je u čovjeku moguće ne samo prihvaćanje ovog našeg svijeta nego i ono, malo prije spomenuto, tmurno razmišljanje s kombinacijom o onom nihilističkom pseudorješenju.

U drugoj etapi gledamo cjelinu obitelji bića. U njoj je Bog ona čvrsta »Arhimedova točka« na kojoj sve stoji. A Bog je ljepota i vrijednost — i to svaka koja se u ovome svijetu nalazi; štoviše, svaka zamisliva i stvarno moguća koja se u ovom svijetu ne nalazi; i sve to nalazi se u Bogu ne nekim dodavanjem — kao dodavanjem novih i vrijednih knjiga u knjižnici — nego na način ishodišta iz kojeg provire svaka vrijednost. I zato, promatrajući Boga — dakako, Boga autentičnoga, ne posljednicu nekog našeg krivog shvaćanja — ne možemo naći ništa drugo, osim ljepote, dobrote, intelektualne prozirnosti i jasnoće, poželjnosti pod svakim vidikom, bez iznimke svakim. A ono razmišljanje o ljubavi kao osnovici bića nije samo otklanjanje nepoželjnosti (odnosno mogućnosti nepoželjnoga), nego lijep — zaista lijep! — izričaj pozitivnosti, vrijednosti, poželjnosti. Doista, budući da je Bog ljubav, zato Bog jest, zato i mi postojimo, zato je dobro da postojimo.

To je građa za odgovor o smislu života koju je priredila klasična metafizika. Tu se može zadovoljiti Aristotelovoj želji da bude »ayto to zen hedy«, živjeti, baš to kao takvo, to je radosno.

KLASSISCHE METAPHYSIK UND DIE FRAGE NACH DEM SINN DES LEBENS

Zusammenfassung

Im alten Griechenland war die Frage nach dem Sinn des Lebens sowohl in der Literatur als auch in der bildenden Kunst klar impliziert. Ihre Lösung zeigt aber keinen Frohsinn (Homer, Äschylus, Sophokles, . . . »Laokoon«). Die Philosophie von Heraklit und Parmenides weist schon darauf hin, in welcher Tiefe diese Problematik angegangen werden muß. Sokrates behandelt die Frage nach dem Sinn des Lebens schon ganz ausdrücklich. Plato sieht den Ursprung aller Dinge in Idee des Guten. Aristoteles handelt von dem, was notwendig ist, damit »das Leben selbst Freude« sei (αὐτὸ τὸ ζῆν ἡδύ). Seine Annäherung an die Antwort erinnert schon in der Ausdrucksweise an Parmenides.

Den Übergang zum Christentum zeichnet sich dann bei Augustinus an. Ausgehend von der Nebenintellektualität, die er mit dem Manichäismus annahm (ob als seinen psychologischen Abwehrmechanismus?), über die Hoffnungslosigkeit unterstützt durch den Skeptizismus, kommt Augustinus zunächst über den intellektuellen Weg, dann aber mit seinem ganzen Wesen und mit dem »unruhigen Herzen«, zur Begegnung mit der Gnade. In Christus findet er Frieden und Sicherheit, welche dann auch die Unsicherheit bei dem Wandaleneinbruch überwand.

Thomas von Aquin war nicht nur ein kalter Intellektualist, sondern er besaß neben den Eigenschaften eines »spröden« und sachlichen Wissenschaftlers gleichsam eine feinfühlig Seele, vor allem wenn er über das endgültige Ziel des Menschen nachdachte. Dieses Ziel sah er im Erreichen Gottes als des höchsten Guten, als Seinsfülle, Esse subsistens. Als er aber die Zweckursache behandelt, kommt er zur Einsicht, daß gerade durch die Liebe das Sein über das Nichts überwiegt — was bei Duns Scotus noch mehr zum Ausdruck kommt. All das gilt a fortiori vom absoluten nichtbedingten Seienden.

Das Problem des Bösen löst Thomas eher nur indirekt durch sein Vertrauen auf Gott, der so gut und mächtig ist, daß er aus dem Bösen das Gute hervorzubringen vermag.

Das kontingente Seiende ist erst durch Gott und seine Liebe zu ihm seinswürdig, obwohl es schon in sich schön und begehrenswert ist.