

Ante Kusić

UKLAPANJE MISLI TOME AKVINSKOG
U SUVREMENA KOZMOGONIJSKA SHVAĆANJA I MENTALITET

Naslovom obuhvaćena tematika može se shvatiti vrlo široko. U ovom prikazu, međutim, mi se ograničavamo uglavnom na teodicejske implikacije koje, po našem mišljenju, sa sobom nosi — bez obzira na bilo kakvo fizikalnovremensko lociranje »trenutka« stvaranja svijeta — sama činjenica da se bića u svijetu »giblju«, tj. nastaju i prestaju, noseći na taj način u sebi značajku »nenužnosti« ili nesamodostatnosti za vlastito postojanje. Svako takvo »gibanje«, takva »nenužnost« ili nesamodostatnost bića u svijetu zahtijeva kao korelativ postojanje također Apsolutnog Bitka u kojem više nema nikakva nastajanja i prestajanja. Mi se ovdje ograđujemo od bilo kakva fizikalnovremenskog lociranja trenutka stvaranja svijeta, jer želimo svesti na minimum razlike u kozmogonijskim shvaćanjima između nas vjernika i svih ostalih ljudi, koji u pozitivističkoj, panteističkoj, materijalističkoj filozofskoj orijentaciji ne priznaju opravdanost vjere, a materiju — na jedan ili na drugi način shvaćenu — smatraju »vječnom«. Želimo istaknuti kako materija, čak i onda ako je shvatimo »vječnom«, zbog samog »gibanja«, odnosno nastajanja i prestajanja bića u svijetu, mora biti — u cjelokupnom kontekstu evolucije svijeta — uvjetovana od Apsolutnog Bitka, kojega u vjerskom žargonu nazivamo Bogom. U svome razlaganju pokušavamo ostati unutar misaone orijentacije Tome Akvinskog, jer ne bismo htjeli, kada to ne zahtijeva apsolutna nužda, prekidati inspiracijski kontinuitet te relativno »službene« (dok se ne stvori neka — kao sinteza — bolja »teologijska su-

ma«) katoličke crkvene filozofije. Nama se čini da nije dobro razbiti »stare reflektore« kredibilnosti vjere dokle god ih ne zamijenimo nekim novim i boljim sredstvima obrazlaganja kredibilnosti vjere. Za prihvaćanje vjere i razumom ipak je potrebno uočiti da je vjera (*credentitas*) vrijedna vjerovanja (*credibilitas*). Inače razum ostaje frustriran.

Misaona rastegljivost u Tominim postavkama

Nas ovdje zanima uglavnom ono, našem razumu potrebno, osvjetljenje vjerskog prihvaćanja Božje opstojnosti — na temelju »stvorenosti« stvari u svijetu. Toma Akvinski daje to osvjetljenje u svojim *Quinqué viae*. Pritom, bar kako se nama čini, samo fizikalnovremensko lociranje »trenutka« stvaranja svijeta, kao po sebi nedokazivo, kod Tome i nije *conditio sine qua non* za vrijednost razumskog obrazlaganja vjerske postavke o postojanju Božjem. To se daje zaključiti iz teksta u *Sumi* s naslovom: »Da li je članak vjere to da je svijet počeo?« Slijedeći svoju metodu »protivna mišljenja — vlastito mišljenje«, Toma govori o tome ovako:

»Čini se da početak svijeta nije članak vjere, nego da je to dokazivi zaključak. Sve, naime, što je proizvedeno ima početak svoga trajanja, a može se dokaznim putem utvrditi da je Bog tvorni uzrok svijeta, što su vredniji filozofi i učinili; dakle, može se dokaznim putem utvrditi to da je svijet započeo. . . . — O d g o v a r a m da treba reći: samo vjerom prihvaćamo to da svijet nije oduvijek, i to se ne može utvrditi dokaznim putem . . . Tome je pak razlog što početak svijeta ne može biti dokazan, pošavši od samog svijeta: dokazivanje već pretpostavlja postojanje. Slično tome, on (početak svijeta) ne može biti dokazan ni od strane tvornog uzroka: razumom se ne može istraživati Božja volja . . . u vezi sa stvorenjima . . . (q. 19, art. 3). Božanska volja može se ipak čovjeku očitovati preko objave, na koju se oslanja vjera. Zbog toga, može se vjerovati (*credihile*) da je svijet započeo, ali to nije dokazivo (*demonstrabile*) ni spoznatljivo (*scibile*). Korisno je da se to uzme u obzir, da ne bi možda netko, htijući dokazivati ono što spada na samu vjeru, navodio nepotrebne razloge koji bi pružili predmet ismjeivanja (*materiam irridendi*) nevjernicima...«!

Tomi je, dakle, poznato i on to prihvaća:

1. »može se dokaznim putem utvrditi da je Bog tvorni uzrok svijeta«;
2. »to da svijet nije oduvijek... ne može se utvrditi dokaznim putem«;
3. nije razborito dokazivati vjeru na način da bi neki vjernik »navodio nepotrebne razloge koji bi pružili predmet ismjeivanja nevjernicima«.

' *Summa theologica*, I. q. XLVI, a. II. Podcrtao A. K.

Ono prvo odnosi se na Tominih »pet putova«, koje ovdje možemo sintetski obuhvatiti Tominom tezom — »ako i nije samo po sebi očevidno da Bog jest, to se može — s obzirom na nas — dokazati iz učinaka koji su nam poznati.«[^] Ono drugo pokazuje kako nikoje fizikalnovremensko lociranje »trenutka stvaranja« svijeta, jer je ono apodiktički nedokazivo, nije kod Tome nešto bezuvjetno za vrijednost razumskog motiviranja vjere u Božju opstojnost. Ono treće pokazuje kako Toma vodi brigu o potrebi dijaloške prilagodljivosti mentalitetu određenog povijesnokulturnog razdoblja. Svjestan potrebe takve prilagodljivosti, on neće da se suprotstavlja niti onima koji kažu »kako ne slijedi nužno da Bog, samim time što je on aktivni uzrok svijeta, mora i p o t r a j a n j u biti prije od svijeta«. * Toma osobno, doduše, smatra da svijet ima svoj fizikalnovremenski locirani trenutak stvaranja. To se vidi iz teksta gdje Toma neće da pobija one koji prihvaćajući mogućnost vječnosti svijeta, tvrde da je »svijet stvoren od Boga iz ničega i ne da je stvoren poslije ništa — što mi shvaćamo pod riječi stvaranje«. * Riječi »što mi shvaćamo pod riječi stvaranje«, naime — stvaranje svijeta »poslije ništa«, govore da Toma prihvaća fizikalnovremensku lokaciju trenutka »stvaranja«. S druge pak strane, činjenica da ne pobija vjernike protivnog mišljenja, one koji ne priznaju »trenutak« stvaranja »poslije ništa«, govori da ne smatra to nečim presudnim za vrijednost razumskog motiviranja Božje opstojnosti. Do istog se zaključka dolazi na temelju poglavlja »Da li je svijet bio oduvijek?«, gdje Toma govori: »O č i t i j e vodi do spoznaje božanske moći ako svijet nije bio oduvijek, nego ako bi on bio oduvijek. Očito je, naime, da svaka stvar koja nije bila oduvijek ima svoj uzrok, a to nije tako očito za onu koja je bila oduvijek.«[^] Komparativni oblik »očitije« pretpostavlja bar prešutno prihvaćanje održivosti također suprotnog mišljenja, onoga iz druge rečenične alternative. Za jedno izravno i izričitim riječima formulirano uočavanje i prihvaćanje te druge alternative potrebno je da, na široj psihološkoj razini, već naprijed bude sondiran teren: »Naš je razum od prirode sklon tome da odbacuje sve one stvari koje ne pristaju na kalup znanstvenih i filozofskih vjerovanja našeg vremena. I učenjaci su naposljetku samo ljudi, prožeti predrasudama svoje okoline, te vremena u kojem žive . . .« (A. Carrel, *Čovjek-nepozmnica*).

Osnovna misaona orijentacija kod sv. Tome

Već iz navedenih i osvjetljenih tekstova vidi se da Tomu Akvinskoga ne vodi želja da pod svaku cijenu »istina bude na njegovoj strani«, nego želja da u svakom mogućem slučaju »on bude na strani istine«. Zbog

[^] *Summa theologica*, I. q. II, a. II.

» *Summa theologica*, I. q. XLVI, a. II.

* *Summa theologica*, I. q. XLVI, a. II.

' *Summa theologica*, I. q. XLVI, a. I.

takve temeljne orijentacije i karakterološke oblikovanosti mogao je Pavao VI. nazvati sv. Tomu »homo omnium horarum«, te reći: »Njegovo učenje, koje se oslanja na bit stvari i njihovu sigurnu i nepromjenljivu istinu, nije ni srednjovjekovno, ni vezano uz određeni narod, nego ono nadilazi prostor i vrijeme, tako da nije manje vrijedno za ljude našeg doba.«*

Budući da se Tomino učenje oslanja na »bit stvari i njihovu sigurnu i nepromjenljivu istinu«, ono uključuje zahtjev nadopuna i korektura koje je nužno izvršiti u skladu s napretkom znanosti i mentalitetom stvorenim na temelju tog napretka. S obzirom na takve nadopune i korekture, Tomino učenje treba da nam bude *inta norma directiva* — sigurna smjernica, kako se izražava Kongregacija nauka." Ništa više od toga: »sigurna smjernica« u razumskom traganju za »bitima stvari i sigurne i nepromjenljive istine o tim stvarima«.

Kad se radi o produbljanju »sigurnih i nepromjenljivih istina« vjerskog svjetonazora, gdje u međusobni odnos dovodimo Boga i svijet, Tomino učenje kao »sigurna smjernica« postaje veoma elastično. Stoga piše filozof Keilbach, sada profesor u Munchenu, ovako:

»Najbolji tomist nije onaj koji kraj svih zapreka doslovce brani sve što stoji u bilo kojem Tominu spisu . . . Najbolji tomist jest, naprotiv, onaj koji tako misli i naučava kako bi to, po svoj prilici, činio i sam Magister kad bi živio danas, obogaćen našim prirodoslovnim spoznajama, sa svojim strahopoštovanjem pred istinom, pred zdravim ljudskim razumom, i pred odlukama crkvenog učiteljstva.

Usklađivanje Tomina učenja kao »sigurne smjernice« sa suvremenim mentalitetom i napretkom znanosti sugerira već Pio XII. u enciklici *Humani generis*, kad ističe aktualnost sv. Tome za izradu filozofije »koja bi odgovarala potrebama naše moderne kulture« (47). Profesor u Louvainu, Dondeyne nadovezuje na to: mi smatramo da moderna filozofija ima krivo kad ignorira srednji vijek, a isto tako smatramo da bi današnji tomizam »iznevjerio duh sv. Tome« ako bi htio prijeći preko doprinosa suvremene misli. Stimulativne su Dondeyneove riječi:

»Zgusnuti i u sebe zatvoreni tomizam ne bi mogao biti živa i aktualna filozofija, sposobna da odgovori 'potrebama moderne kulture'. Problem aktualnosti tomizma u prvom je redu praktični problem: samo 'reaktivirajući' prošlost, može prošlost postati za nas aktualnom. Posebno u tom smislu postoji 'problem aktualnosti tomizma': živi i aktualni tomizam nije stvar do kraja učinjena, nego je on djelo koje treba izvršiti.

• *Acta Apostolicae Sedis*, LVI, 1964., str. 304.

' *Acta Apostolicae Sedis*, 8, 1916., str. 156—157.

* W. KEILBACH, *Einübung ins philosophische Denken*, M. Hueber Verlag, München 1960., Str. 149.

' DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1952., str. 104. i str. 170.

Nama se čini da je sasvim u »duhu sv. Tome« računati s mentalitetom što ga je stvorila suvremena znanost, naglašavajući neuništivost materije. Ekvivalentnost mase i energije, u simbiozi sa suvremenim filozofskim pravcima zastupaju tu neuništivost i ekvivalentnost ne samo u smjeru beskonačne budućnosti, nego i u smjeru beskonačne prošlosti, dakle — »vječnosti materije«. Nama se čini da je u duhu sv. Tome ne sjedati na »grančicu« njegova učenja, koja je možda, baš zbog takvog gledanja na materiju, mnogima posve neprimjetna. Mi smatramo da se ono Dondeyneovo »reaktiviranje prošlosti«, kao i poštivanje Tomina učenja kao »sigurne smjernice« što ga spominje Kongregacija nauka, pa i vjernost »duhu sv. Tome« — sastoje u tome da se inzistira na jezgri Tomina učenja i da se istodobno posijecaju »napukle« grančice tog učenja, umjesto da se na njima »sjedi«.

U trajno živu jezgru Tomina učenja, po našem mišljenju, spada ontološki shvaćena kategorija »g i b a n j a« ili — prijelaza iz mogućnosti u stvarnost, iz stanovitog *ne-bit* u *bit*, iz evolutivnog ;o5 *ne biti* u evolutivno *već biti*. Po takvom »gibanju«, koje obilježava sve stvari u svijetu, svijet se — kao cjelina sastavljena, pa čak i od vječnosti, od »gibanjem« (evolucijom) nastalih stvari — pokazuje kao nešto samo po sebi n e n u ž n o i prema tome u konačnici ovisno o nekom N u ž n o m e ili Apsolutnom Bitku, Bogu. Taj Apsolutni Bitak, Bog, uz pretpostavku »gibanja« svijeta (evolucije) od vječnosti, ostaje apsolutno prvim »po kvaliteti« koja ga čini da, za razliku od svega drugoga, sam u sebi ili od samog sebe — kao jedini u stvarnosti ontičkoga — ima razlog svog postojanja. Prvenstvo »po kvaliteti«, međutim, ne uključuje nužno vremensko prvenstvo.[^] S druge strane, gibanje u svijetu ili evolucija, ni na kojem svome stupnju, ne može t e ć i bez toga Apsolutnog Bitka, jer — u stvarnosti ontičkoga — evolucija uključuje neprekidnost određenog postizanja »novoga«, koje »ontičko novo« ne može ni odvijeka ni u vremenu »nastajati« iz svoga vlastitog »ništa« ili — bez sudjelovanja Apsolutnog Bitka.

Uz takvu temeljnu zamisao čini nam se da Tomino suptilno umovanje o onima *causae efficientes in infinitum per se* i *causae agentes per accidens in infinitum* možemo obuhvatiti pod sintetskim aspektom *prouzročivosti* uopće, pod metafizičkim aspektom — umjesto pod slikovno fizičkim i time usitnjenim pogledima na *totalitet* »gibanja« u svijetu evolucije. Slike fizičkog reda, ma kako bile maštovite, uvijek su samo konačne veličine te stoga nisu u stanju pravo izraziti beskonačnu veličinu Apsolutnog Bitka, kao što ni veličine »jedan«, »milijun«, »milijarda« ... ne mogu izraziti veličinu »neizmjereno«. Inzistirati na »istoznačnosti« umjesto na jednoj elastičnoj i rastegljivoj »analogiji bitka«, između fizičke i metafizičke stvarnosti (tj. između ograničenih bića i Neograničenog ili Apsolutnog Bitka) isto je što i htjeti izraziti matematičko »neizmjereno«, npr. »milijardama milijarda«. To, međutim, u sebi nosi kontradikciju »o-

[^] Usp. *Crkva u svijetu*, Split 1968., br. 1., str. 59–65.

graničeno neograničenoga« ili »okruglog kvadrata« ili »četverokutnog trokuta« itd. Načelno nedostaje, naime, onaj pravi *fundamentum comparationis* za istoznačnu upotrebu pojmova o stvarnostima fizike i metafizike, o onome »izmjerne« i »Neizmjerne«. To, međutim, ne isključuje njihovu »analognu« upotrebu za »izmjerne« stvari kao pojedinačno *ens ab a I i o* i »Neizmjerne« kao jedincato *Ens a s e*, gdje je istoznačnost u samome *ens* a raznoznačnost u onome *ab dio \ a se* — na *ho* se i misli kad je govor o rastegljivu pojmu »analogije«. Totalitet onih *ab alio* (bića od drugog) označen je »gibanjem« kao nastajanjem i prestajanjem, »evolucijom«, tj. raznim prelaženjima iz nižeg u viši stupanj razvoja — itd. U okviru takva »totalitetnog pristupa« bićima koja nastaju evolucijom mogli bismo, kako se nama čini, stari Tomin »put iz gibanja« suvremenim rječnikom formulirati ovako: »što god se razvija ili evolviraju, ono vrši prijelaz iz određenog »još ne biti« u određeno »sada biti«, iz određenog ontičkog minusa u određeni ontički plus (npr. iz stanja »ne-život« u stanje »život«, iz stanja »nerazumnost« u stanje »razumnost«), te ono takvim prijelazima pokazuje da je u cjelini svoje evolucije uvjetovano od drugoga; inače bi ono što evolviraju, kao biće po sebi, a ne od drugoga, već unaprijed moralo biti ono što će po samom prijelazu tek postati, čime bi onda bila isključena mogućnost evolviranja. A sva bića od kojih se sastoji svijet razvijaju se, evolviraju — jer »sve teče«. Dakle, postoji netko Drugi, različan od svijeta, koji uvjetuje evoluciju bića u svijetu, i mi ga nazivamo Bogom. Ili, kraće: što god evolviraju, evolviraju od drugoga. A bića u svijetu evolviraju. Dakle, bića u svijetu evolviraju od Drugoga i mi ga nazivamo Bogom.

Začetnik suvremene kršćanske evolucionističke usmjerenosti, Teilhard de Chardin, i bez takvih silogizama, u stvari ipak tim putem dolazi do Boga. Chardinu to nije Tomin »Prvi Pokretač«, nego njemu je to »Princip emergencija«, tj. Počelo pojavnih oblika evolucije od kozmogeneze (pa i od vječnosti!) preko biogeneze, antropogeneze pa dalje. Emergencija je postanak svake nove vrste bića u svijetu. Tomi je Bog »Čisti akt«, u smislu »Punine Bitka«, a Chardinu je on »Vječno i Veliko Stabilno«, »Autonomni Centar« cjelokupne evolucije koji je »istodobno izvan samog niza« bića koja nastaju evolucijom. Tomi je Bog »beskonačan« u savršenstvima bitka, a Chardinu on ima »četiri atributa: autonomiju, aktualitet, ireverzibilnost i, dakle, konačno transcendentnost«.

Totalitetni aspekt »prouzročenosti« u sveobuhvatnosti evolucije svijeta naglašava također Oliver Rabut, kad Boga naziva »Izvorom autonomnog smisla evolucije«: »proces integracije« evolucijom nastajućih bića ne možemo pripisati samom slučaju, pa moramo prihvatiti Boga kao

" T. de CHARDIN, *Le Phénomène humain*, str. 300.

'2 T. de CHARDIN, *Le Phénomène humain*, str. 298.

" T. de CHARDIN, nav. dj., str. 300.

" T. de CHARDIN, nav. dj., str. 301.

» T. de CHARDIN, nav. dj., str. 301.

»Uzrok smisaonosti« u svemiru. Svemir pak uvijek nastupa »u službi Misli«.

Po Tomi — nenužnost bića u svijetu upućuje na Boga kao Nužno Biće. Pri tome nije od ključne važnosti je li ta »nenužnost« odvijeka ili je ona smjestiva u neki fizikalnovremenski »trenutak«. — Danas, u jasnoj usmjerenosti na »partnersku« suradnju čovjeka s Bogom u stvaranju budućnosti, Karl Rahner govori kako sve stvari u svijetu kao »ono Konačno od sada i uvijek upućuju na ono Apsolutno kao svoj Temelj«.

Smatramo da se upravo iznesenim načinom pristupanja implikacijama Tomine kategorije »gibanja« u vezi s osvjetljivanjem putova što vode Bogu nimalo ne ogrešujemo o spomenuti »duh« Tomina filozofiranja: iz njegova misaonog inventara uzimamo ono što nam se čini pristupačnijim za ljude koji su odrasli u suvremenom mentalitetu, obilježenom shvaćanjima o vječnoj evoluciji materije. Protivno tim shvaćanjima, želimo istaknuti da — ni uz pretpostavku da je materija vječna (koje pitanje treba da rješavaju fizičari!) — njezina »evolucija« ne može biti spontana ili sama od sebe, nego da mora biti »uvjetovana« ili — od Boga.

»Gibanje pod ontološkim i fizikalnovremenskim aspektom*

Samo u slučaju kad u rezoniranju o podrijetlu svijeta polazimo isključivo od fizikalnovremenske produživosti niza prouzročenih uzroka kao samodostatnih do u beskonačnost, bar kako se nama čini, upadamo u situaciju Tominog *non est infinita pertransire* (ne može se prijeći beskonačno mnoštvo), — što bi onda učinilo nemogućim nastajanje oduvijek novih jedinki u prirodi: »beskonačnost« ne dopušta nikakve »nove« produžetke. Ta objekcija, međutim, pogađa one svjetonazore koji zastupaju samodostatnu vječnost materije. Objekcija ne pogađa teistički svjetonazor, ako se u tome polazi od samoga ontološkog, »razvremenjenog« u smislu fizike, aspekta činjenice »gibanja« ili onoga — »sve teče« u obliku evolucije svijeta. Tada se, naime, ostavlja otvorenim pitanje fizikalnovremenske produživosti ili — kvantitetne beskonačnosti, za koju, ukoliko se odnosi samo na spoznajno nizanje »dijela iza dijela«, još sv. Toma kaže da se »na taj način nikako ne može doći do spoznaje samog beskonačnog kao takvog«. Poradi toga i ne smijemo Božju »kvalitetu« Beskonačnosti Bitka poistovjeđivati, u prenaplašenim slikama iz fizikalne stvarnosti, s eventualnom »kvantitetnom« beskonačnošću postojanja evolvirajućeg svijeta. U načelno ontološkoj i fizikalno »razvremenjenoj« impostaciji problema »gibanja« pitanje konačnosti i beskonačnosti u fizikalnom smislu riječi biva — filozofski — irelevantno: tu se sada radi o jednom — čak do u beskonačnost produživom — interferirajućem dvoj-

" O. RABUT, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, Les éditions du Cerf, Paris 1962., str. 173—187.

" RAHNER — VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, str. 20.

" *Summa theologiae*, I. q. XIV, art. XII, ad 1.

stvu »uzročnik-prouzročeno«, »majstor-čekići« (Toma Akv. — prema tekstu koji slijedi!), gdje je Bog odvijeka mogao materiju, u njezinoj cjelini, osposobiti za dobivanje uvijek novih mogućih oblika također pomoću evolucije (»gibanja«). Čini nam se da nije u suprotnosti s »duhom« filozofiranja sv. Tome, ako takav — čak i beskonačni prema prošlosti i prema budućnosti — prouzročeni totalitet danas uzmemo u značenju niza *causarum agentium per accidens in infinitum* — za koji Toma kaže da je moguć:

»U tvornim uzrocima nemoguće je ići u beskonačnost — po sebi, kao kad bi se u beskonačnost umnožavali uzroci koji se po sebi traže za neki učinak, recimo — kad bi se kamen gibao štapom, štap rukom i tako u beskonačnost. No ne smatram se nemogućim ići u beskonačnost u tvornim uzrocima — akcidentalno, kao npr. kad svi uzroci koji se umnožavaju u beskonačnost ovise samo u jednom uzroku (*non teneant ordinem nisi unius causae*), ali je njihovo umnožavanje akcidentalno, recimo — kao što neki majstor akcidentalno radi mnogim čekićima, jer se jedan poslije drugoga razbija. Događa se, dakle, tom čekiću da djeluje poslije djelovanja nekog drugog čekića.

U takvoj idejnoj usmjerenosti — Bog Je taj koji kao »Majstor« mijenja odvijeka »čekiće«, tj. koji odvijeka na ovaj ili onaj način — omogućava nastupanje evolutivno i ontički »novih« oblika materije. Ako li Bogu načelno zaniječemo takvu moć, onda ga — upadajući u kontradikciju »ograničeno-neograničeno« — činimo *ontički siromašnijim od same materije*: ukoliko Bog kao »punina Bitka« nije odvijeka mogao materiji dati takvu sposobnost razvijanja, onda je materija sama po sebi — unatoč tome što je ona »defektni bitak« (inače se ne bi »razvijala«) — morala moći sebi dati takvu sposobnost. Naravno — uz pretpostavku da Je materija od sebe vječna te da Boga uopće nema!

Kao ilustraciju za rastegljivost Tomine misli o mogućnosti stvaranja svijeta od vječnosti možemo navesti i njegove riječi protiv onih koji — polazeći od nemogućnosti postojanja beskonačnog broja ljudskih duša — smatraju da se može dokazati fizikalnovremenski locirani početak svijeta. Tomine riječi o tome glase:

»Ipak treba uzeti u obzir da je to poseban slučaj. Netko bi, dakle, mogao reći da je svijet vječan, ili bar neko stvorenje, npr. anđeo, a ne čovjek. Uzevši pak stvar općenito, mi ne možemo spoznati da li je neko stvorenje odvijeka . . .«²»

U vezi s time, poznati povjesničar filozofije J. Fischl, rezimirajući Tominu misao o stvaranju svijeta, kaže: »Nema baš nikakva proturječja u tome da čovjek iz nekoga posebnog razloga nije vječan, dok bi svijet kao takav i bez čovjeka mogao postojati od vječnosti.«ⁱ

O rastegljivosti Tomine misli o mogućnosti »stvaranja« svijeta odvijeka, u najširem ontološkom smislu koji se ne ograničava na fizikalnovremensko lociranje »početka«, govori i ovaj Tomin tekst:

ⁱ *Summa theologica*, I. q. XLVI, art. II, ad 7.

* *Summa theologica*. I, q. XLVI, art. II, ad 8.

J. FISCHL, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Pustet, Wien 1947., str. 322.

»Postoje dva mišljenja filozofa koji zastupaju vječnost svijeta. Jedni... su postavili tezu da supstancija svijeta nije od Boga. Njihova je zabluda posve neprihvatljiva, te je nužno treba odbaciti. Drugi su, međutim, zastupali mišljenje da je svijet vječan, ipak tvrdeći da je od Boga učinjen... Kao što, naime, nitko ne bi posumnjao u to da bi, ako je noga kroz čitavu vječnost bila u prahu, uvijek ostao trag što ga je napravio onaj tko je gazio, tako je i svijet bio oduvijek jer oduvijek postoji onaj tko ga je načinio. I da bi se to shvatilo, potrebno je uzeti u obzir da tvorni uzrok koji djeluje preko gibanja vremenski nužno prethodi svoj učinak, jer učinka nema osim na kraju djelovanja (*in termino actionis*). .. Ali, ako je djelovanje trenutačno (*actio instantánea*), i ne sukcesivno, nije nužno to da proizvođač bude po trajanju prije proizvedenoga... Zbog toga, kažu, ne slijedi nužno to da Bog, ako je aktivni uzrok svijeta, bude i po trajanju prije od svijeta; jer stvaranje kojim je on proizveo svijet nije sukcesivno mijenjanje, kao što sam gore rekao (q. XLV, a. 2).«²²

Čini se da ovdje treba uzeti kao nešto simptomatično to da Toma ne pobija mišljenje ove druge grupe, nego se dapače u kontekstu njihova shvaćanja poziva i na svoju Sumu.

S obzirom na sve što smo do sada iznijeli čini se da nikako ne dolazimo u sukob s »duhom« filozofiranja sv. Tome, kad — računajući sa suvremenim mentalitetom u odnosu prema problemu vječnosti materije — Tomino rezoniranje o nizovima prouzročenih uzroka stavljamo na kolosijek o n t i č k i h implikacija evolucije kao »gibanja«, a ne na kolosijek fizikalnovremenske produživosti tih samih nizova. O n t o l o š k i po stavljeni porodici toga relativno najprikladniju saobraćajnicu Tomina filozofskog putovanja. Nama se čini da tom saobraćajnicom treba ići ako želimo što miroljubivije dijalogizirati sa suvremenim mentalitetom, u čijim temeljima leži Engelsova misao: »Ništa nije vječno osim vječno promjenljive materije, vječno pokretne materije i zakona njezinog kretanja i mijenjanja!«

»Bog« i »materija« u vezi s implikacijama
»gibanja« kao objektivne stvarnosti

U svome odličnom prikazu *Filozofija i kršćanstvo* profesor Janžeković zapaža kako se ateistički filozof zadovoljava pitanjima kao što su — »Tko je Boga stvorio? Što je Bog radio prije nego se prihvatio posla na stvaranju svijeta?«, dok tom filozofu ne pada na pamet kako mu sugovornik-vjernik može odgovoriti protupitanjem: »Kako ti pitaš vjernika tko je stvorio Boga, tako bi on mogao pitati tebe tko je stvorio materiju. Budući da nešto jest, jer svijet jest, mora također biti nešto što

» *Summa theologica*. I, q. XLVI, art. II. Podcrtao A. K.

nije ni od koga stvoreno. Zašto bi bilo potrebno da Boga netko stvara kad već ateistički mislioci tvrde da ni materiju nitko nije stvorio? Za materijaliste je nerazumna misao da postoji jedno savršeno i neizmjenljivo biće koje je samo od sebe, a nije im nerazumna misao da mrtva materija egzistira sama od sebe i da je sama od sebe u vječnom razvoju prema životu i svjesnosti! — »No što je Bog radio prije nego je započeo stvarati svijet? ... Zašto baš tada, a ne prije ili kasnije?« — može pitati dalje ateistički mislilac, smatrajući da upravo kategorije prostora i vremena čine pojam Boga proturječnim: »Prostor jest, vrijeme jest. Izvan prostora i vremena ničega nema. Ništa (bog) je izvan prostora i vremena, dakle ništa ne može da postoji!« Janžeković odgovara otprilike ovako: — Već je starom Aristotelu i skolasticima, a ne tek Einsteinu, bilo poznato da prostor i vrijeme nisu supstancija (ili: biće u sebi), pa su već oni ubrajali prostor i vrijeme među akcidente (ili: biće u drugome), tj. među vlastitosti što pripadaju promjenljivim bićima u svijetu. Ali i među spoznatljivim bićima, npr. naša misao — kao proizvod duha, nema prostorne protežnosti, pa je nije moguće mjeriti, recimo, kubičnim centimetrima. Već je, dakle, našao misao »izvan prostora«. Što se pak Boga tiče:

»Bog je u svakom pogledu bez sastavljenosti. Njegova vječnost nije vrijeme koje bi bilo moguće dijeliti u trenutke, nego je ona bezvremenitost, pa zato ni Božja vječnost ne bi bila jednaka vječnosti koju bi imao svijet kad bi bio odvijeka ... Ako bi, dakle, stvoreni svijet bio i vječan, ne bi on bio 'suvječan' Bogu ... — Obadvije vlastitosti, prostor i vrijeme, jesu oblici protežnosti samo iskustvenih bića ... Tih vlastitosti Bog nema. Zato, ako stvar gledamo, koliko to mi ljudi možemo, s Božjeg stajališta, pitanje kad je Bog stvorio svijet nema nikakva smisla.«^f

U vezi s našom misaonom orijentacijom da se, u suvremenom mentalitetu, razumsko motiviranje Božje opstojnosti iz korelativa »prouzročeno-Neprouzročeno« ne stavlja na kolosijek vremenskofizikalne produživosti niza prouzročanih bića, nego radije na kolosijek ontoloških implikacija koje slijede iz priznavanja stvarnosti samog »gibanja«, pa i na način evolucije u svijetu, dubokoumno raspravljanje Janžekovićevo nameće asocijaciju: filozofski materijalizam pripisuje svojstva kršćanskog Boga samoj materiji, jer bi ona kao »Materija« (velikim početnim slovom!) odvijeka proizvodila »materiju« (malim slovom: u smislu materijalnih bića u svijetu).[^] U filozofskom materijalizmu ne postavlja se pitanje ni o »prvom-drugom-trećem članu« trijade Tominih *causae efficientes* ... *in infinitum per se* ni o »prvom i drugom članu« dijade Tominih *causae agentes* ... *per accidens in infinitum*[^] nego se, slijeđeci — s dija-

2' *nova pot*, Ljubljana 1967, br. 1—3., str. 34.

Nova pot, Ljubljana 1967., br. 1—3., str. 31—33.

2* Usp. A. KUSIĆ, *Nenužnost svijeta i razumsko argumentiranje o Božjoj opstojnosti*, u *Crkva u svijetu*, Split 1967., br. 2.

2' Usp. *Summa theologica*, I, q. XLVI, art. II.

lektičkim materijalizmom — Hegelovu misao da je »biće ujedno nebiće i nebiće ujedno biće«, tvrdi da je »prvi član« niza u »drugome« i »drugi član« da je u »prvome« (jaje nije samo jaje, nego je ono ujedno ne-jaje, zbog čega dolazi do spontane evolutivne sinteze u obliku pileta). Na taj način, filozofski materijalizam čini »gibanje« (evoluciju, tijek procesa u svijetu) spontanom svojstvom materije, tj. svojstvom koje bez ikakve intervencije sa strane i samo od sebe pripada materiji.

Kada, dakle, filozofski materijalizam i ne postavlja pitanje trijada i dijada evolucijskog niza bića u svijetu, i kad s druge strane priznaje »gibanje« (evolucija, procesi u svijetu) kao objektivnu stvarnost, čemu bezuvjetno vezati svoje razumsko motiviranje Božje opstojnosti uz kozmogonijski neraščišćeno lociranje fizikalnovremenskog »trenutka« nastanka svijeta?! Zašto ne bismo radije to motiviranje vezali uz nužnost da se prihvati kao činjenica »ovisnost o Drugome«, kad se već prihvaća kao činjenica samo »gibanje«: prelaženje iz mogućnosti u stvarnost, iz ne-bitu u bitu, »gibanje« (evolucija, procesi u svijetu) ne može spontano ili samo od sebe pripadati materiji, niti ikojem drugom biću, kao posve imanentno svojstvo (»lišenost« nečega ne može biti spontanom »posjedovanjem« tog nečega!), pa stoga »gibanje« preko raznovrsnih oblika »ovisnosti o drugome« vodi u konačnici do nekog apsolutno »Drugoga«, kojega u vjerskom žargonu nazivamo Bogom.

U podneblju suvremenog mentaliteta, obilježenog mišljenjem o beskonačnim pretvorbama mase u energiju i energije u masu, ljudi su skloni principijelno odbacivati spekulacije koje su usmjerene na izvođenje svjetonazorskih zaključaka iz premisa u kojima je odskočna daska fizikalnovremenski »trenutak« postanka svijeta. I malo dijete zna da se o tome ne može ništa sa sigurnošću reći. Einsteinova formula o promjeni energije u masu i mase u energiju ($E = m \cdot c^2$) vrijedi — principijelno — za beskonačnu »budućnost« kao i za beskonačnu »prošlost«. Naše svjetonazorsko pitanje o ovisnosti »gibanja« o Bogu kao »Drugome« ne tiče se fizikalnovremenske produživosti važenja same formule, nego se ono tiče ontičkog razdvajanja »prošlosti« i »budućnosti«, onoga »prije« i »poslije«, određenoga »ne-bitu« i »bitu« u svakom obliku »gibanja«. Kad bi pak neki teistički orijentirani mislilac mogao sa znanstvenom sigurnošću dokazati činjenicu fizikalnovremenskog »trenutka« početka svijeta, svi ostali teistički mislioci morali bi mu biti veoma zahvalni jer bi im time dao u ruke, uz ontološko motiviranje Božje opstojnosti na temelju »gibanja«, još jedan čisto fizikalni dokaz, koji bi morali prihvatiti svi ljudi koji priznaju ostale fizikalne činjenice kao objektivnu stvarnost.

Zaključak

Na kraju možemo ukratko zaključiti: kako se nama čini, kad se već sa stajališta razuma nastoji osvijetliti problem Božje opstojnosti i kad istodobno treba voditi brigu o mentalitetu u kojem se sugerira »vječnost materije« i njezine spontane evolucije kao »gibanja«, opravdan je pokušaj da se rastave »vremenskofizikalna uzročna povezanost« pojedinačnih bića u svijetu i ona »nadvremenskoontološka zahtjevnost gibanja« kao prijelaza iz određenog ne-bitu u određeno biti. Ono prvo ostaje *usvijetno*, imanentno svijetu. Ovo drugo uključuje transcendentnu ovisnost o Drugome, koji je u apsolutnom smislu riječi »Drugi«, kao nadvremenski i nadprostorni Uzročnik svega prostornog i vremenskoga. Bez takva razlikovanja padamo pod udar suvremene filozofske misli, koja je, u izdanjima *Lexikon für Theologie und Kirche*, ovako formulirana;

»Čini se da pojam uzročnosti nije osobito primjeren za opisivanje onoga što se misli pod riječi stvaranje. Uzročnost je jedna unutarstvetska danost (*Vorfindlichkeit*), odnosno shematizam za tumačenje zakona po kojima se odvijaju prirodni procesi što ih susrećemo opažanjem... A stvariteljsko djelovanje Božje *ne može i ne smije biti* predočeno kao prođžetak unutarstvetske uzročne povezanosti, jer bi time Bog praktično *postao prvim članom* dugog niza, nego je ono stvariteljsko djelovanje kao *utemeljenje cjeline* (*Setzung des Ganzen*) nešto po samoj biti drukčije: Bog ne pripada nizu bića, kako to rado zamišlja platonski obilježeno mišljenje, nego *cjelina toga niza pripada njemu — Bogu.*«^{^^}

Mi bismo mogli dodati: »Cjelina niza pripada njemu — Bogu« bez obzira na to koliko je duga. Tu onda — kako se nama čini, bliže današnjem mentalitetu — govorimo o Božjem utjecaju pri *stvaralačkom omogućavanju* »gibanja« čime — kroz evoluciju i različite procese u prirodi — nastaju uvijek nova bića u svijetu. Stoga smatramo da je sasvim u »duhu« filozofiranja sv. Tome ako danas tvrdimo: materija — shvaćena kao nešto samo od sebe — ne bi mogla biti odvijeka, upravo stoga što je u trajnoj evoluciji (»gibanju« — koje načelno uključuje ontičku ovisnost o »drugome«); ali, ako je možda ipak vječna, onda je, kad već evolvira u trajnom »gibanju« novonastajućih bića u svijetu, bezuvjetno *ovisna o* »Drugome«. Taj »Drugi« jest — jer postoji sam od sebe i snagom vlastite biti — ontički neizmjeran u svojim savršenstvima i vječno posjeduje ta savršenstva, te ni u kojem pogledu ne evolvira, nego *jest* sam i Čisti Bitak, Punina Bitka, Apsolutni Temelj cjelokupne evolutivno nastale stvarnosti svijeta. *Actus purus* — kako ga naziva sv. Toma. Jednom riječi: to je Bog, kako ga naziva običan vjernik!

" *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, str. 461., Herder, Freiburg 1964. Riječi u tekstu podcrtao A. K.

EINFÜGUNG DER GEDANKEN VON THOMAS v. AQUIN IN DIE ZEITGENÖSSISCHEN KOSMOGONISCHEN AUFFASSUNGEN UND IN DIE HEUTIGE MENTALITÄT

Zusammenfassung

Den zeitgenössischen kosmogonischen Auffassungen zufolge ist die Materie »ewig« und bekommt durch die »spontane Evolution« immer neue Formen. Dadurch drängt sich dem Gläubigen die Frage auf: Beweist die »Ewigkeit der Materie«, dass es Gott nicht gibt? Im Artikel wird sie wie folgt beantwortet: Selbst wenn die Materie ewig wäre, müsste ihre Entwicklung in ihrer Totalität von jemand Anderem bedingt sein, der von der Materie unabhängig ist. Die Ewigkeit der Materie gemeinsam mit dem Bestehen Gottes lässt auch Thomas von Aquin gelten, insoweit er jene Denker nicht anführt, die der Ansicht sind, Gott hätte die Welt »aus Nichts« aber nicht »nach dem Nichts« erschaffen. Der Verfasser ist der Meinung, dass man auch heute noch auf der Inspirationslinie des Thomas-Gedankens bleiben könne, unter der Bedingung, dass man seine Lehre als »tuta norma directiva« (zuverlässige Leitnorm) und nicht wie ein geschlossenes System auffasst, das keine Korrekturen oder Ergänzungen zulässt. Nach Thomas Lehre, wie heute auch nach Teilhard de Chardin, kann man sagen: Was immer sich entwickelt, entwickelt sich kraft eines Anderen. Die Welt besteht aber aus Wesen, die sich entwickeln. Die Welt ist also von einem Anderen abhängig; für den Gläubigen ist dieser »Anderer« — Gott. Es ist dabei kaum wichtig, dass Thomas Gott den »Ersten Urheber« nennen möchte, während ihn Teilhard de Chardin das »ewige und grosse Stabile« heisst, welches als »Prinzip der Emergenzen« bewirkt, dass die Dinge in der Natur durch eine selbständige Entwicklung sich selbst schaffen. Sogar — seit ewigen Zeiten! Die Frage, »wann Gott die Welt erschaffen hat«, ist im ontologischen (nicht physischen) Kontext vollkommen sinnlos. Einsteins Formel von der Abwandlung von Energie in Masse und Masse in Energie ($E = m \cdot c^2$) gilt im Grundsatz für die unendliche »Zukunft« ebenso wie für die unendliche »Vergangenheit«. Die Weltanschauungsfrage von der Abhängigkeit der Evolution von Gott als dem »Anderen« hat keinen Bezug auf die physikale zeitliche Geltungsverlängerung der Formel selbst, sondern sie betrifft die evolutive »Entstehung« immer neuer Wesen, wobei die Vergangenheit als gewisses »Nicht-Sein« in die Zukunft als ein bestimmtes »Sein« übergeht. Eben wegen dieser evolutiven Entstehung »neuer« Wesen ist es notwendig, Gott als »Voll-Sein« voranzusetzen, das die neuentstandenen Dinge als »Teil-Sein« möglich macht. Der Verfasser betont, dass es notwendig ist ins Auge zu fassen — um eine Entfremdung des Verstandes zu vermeiden — wie der Glaube (credentitas), den man ergreift, selbst unter der Voraussetzung, dass die Materie »ewig« ist, seine Glaubwürdigkeit (credibilitas) hat. Der Verstand fordert immer eine entsprechende Begründung für das freiwillige Annehmen einer religiösen Weltanschauung. Sonst wird der Verstand vereitelt, und der Mensch erlebt es früher oder später als eine drückende Entfremdung.