

Toma Akvinski

O VJEČNOSTI SVIJETA

Uvodna riječ

Leibniz piše u svojoj *Raspravi o metafizici* (Discours de métaphysique) iz 1686. godine:

»Je scay que j'avance un grand paradoxe en pretendant de rehabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeler *postliminio* les formes substantielles presque bannies; mais peut estre qu'on ne me condamnera pas legerement, quand od sçaura que j'ay assez medité sur la philosophie moderne, que j'ay donné bien du temps aux experiences de physique et aux demonstrations de Geometrie, et que j'ay esté long temps persuadé la vanité de ces Estres, que j'ay esté enfin obligé de reprendre malgré moy et comme par force, après avoir fait moy même des recherches qui m'ont fait reconnoistre que nos modernes ne rendent pas assez de justice à S. Thomas et d'autres grands hommes de ce temps là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s' imagine, pourveu qu'on s'en serve à propos et en leur temps.

— Svjestan sam da postupam vrlo paradoksalno kad pokušavam na neki način rehabilitirati staru filozofiju i podsjetiti na *zavičajno pravo* bitnih odrednica koje su gotovo protjerane; ali možda me nitko neće olako osuditi uzme li u obzir da sam podosta razmišljao o modernoj filozofiji, da sam mnogo vremena posvetio fizikalnim iskustvima i geometrijskim dokazivanjima, te sam dugo bio uvjeren da su te stvari potpuno beznačajne. Naposljetku sam bio primoran, usprkos samom

sebi i kao potaknut neodoljivom silom, da ih opet prihvatim, poslije nego sam poduzeo istraživanja koja su me dovela do zaključka da naši moderni ne odaju važno priznanje sv. Tomi i ostalim velikim ljudima toga vremena i da u mišljenju skolastičkih filozofa i teologa ima mnogo više temeljitosti nego što se općenito misli, samo kad se s njima služimo znalački i na pravom mjestu« (usp. Edition collationée avec le texte autographe présentée et annotée par Henri Lestienne, Paris, Vrin 1929, str. 40—41; latinski u izvorniku, podcrtao Leibniz).

Ne krijem namjeru da ovim prijevodom Tominog djelca *De aeternitate mundi* na hrvatski želim pridonijeti rehabilitaciji filozofijske misli Tome Akvinskog u našoj kulturnoj i znanstvenoj javnosti koja tu misao poznaje uglavnom kroz razne propagandne i antipropagandne deformacije i dezinformacije. Sklon sam vjerovati da će i ovo djelce ne jednoga našeg kulturnog i znanstvenog radnika dovesti do onog zaključka o Tomi Akvinskom do kojega je došao Leibniz i mnogi drugi poslije njega.

De aeternitate mundi napisano je 1270. ili 1271. godine. U nekim rukopisima tom su naslovu dodane riječi *contra murmurantes* (protiv onih koji mrljaju), koje ukazuju na polemičko obilježje ovoga spisa. Toma se ovdje doista pokazuje kao angažirani mislilac i izvrstan polemičar u raspravama svoga vremena. On, istina, ne voli polemizirati, već radije pristupa problemima trezvenom prosudbom i temeljitom raščlambom. Ali kad se u Crkvi i u društvu rasplamsa borba oko nekih teoloških i filozofskih problema od životnog značenja¹, onda ni on ne ostaje u okvirima aristotelovske znanstvene metode, nego ulazi u otvorenu polemiku. U polemici nikad ne vrijeđa, pretežno se služi argumentima, vrlo rijetko ironijom. Umišljenu oštroumnost svojih protivnika, koji vide protuslovlje tamo gdje ga nitko ne vidi, ironizira primjedbom da su »samo oni ljudi i s njima se rađa mudrost« (usp. br. 9). Na neke protivničke razloge ne želi ni odgovoriti, jer su — veli — »tako slabi da svojom sakatošću samo osnažuju, čini se, suprotno mišljenje« (usp. br. 12).

Tko su zapravo »murmurantes«, s kojima Toma polemizira u ovom djelcu? To su u prvom redu teolozi augustinovskog smjera kao Aleksandar iz Halesa, Matej iz Aquasparte i drugi, ali osobito sv. Bonaventura i njegovi sumišljenici. Slijedeći većinu Crkvenih otaca, oni su naučavali da stvaranje i trajanje svijeta u vremenu nije samo kršćanska dogma nego i razumski dokaziva istina. Štoviše, sv. Bonaventura je pokušao dokazati da je pojam »stvaranja svijeta oduvijek« protuslovan.

¹ U ono doba borba se vodila osobito oko tri problema: o pravima dominikanskog i franjevačkog Reda u Crkvi, o jedinstvu ljudskog uma i o vječnosti svijeta. U prvom slučaju protivnici su ugrožavali egzistenciju dvaju spomenutih Redova, u drugome ljudsku osobnost, a u trećem slobodu filozofijskog istraživanja. Na te se probleme odnose Tomina polemička djelca (opuscula): *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270); *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses* (1270) i ovo djelce.

S tim se dokazima hvata ukoštac Toma u ovom djelcu i u drugim djelima (usp. bilj. 27.). U *Sumi teologije* I, q. 46, a. 2. on tim dokazima zamjera što nepravedno zaključuju iz *pojedinačnih slučajeva*, u kojima je vremenski početak dokaziv, npr. iz vremenskog početka pojedinih kultura, civilizacija itd., na vremenito trajanje *cijeloga svijeta*. U takvom je dokazivanju na djelu paralogizam koji je Aristotel nazvao εἰς ἄλλο γένος μετάβασις — prijelaz u drugi rod stvari.² Stoga Toma s pravom primjećuje: »...ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius. — ...smiješno je zaključivati na vremenski početak cijeloga svijeta na temelju pojedinačnih promjena u njemu«.³

Ovdje je mjesto da se kritički osvrnemo i na neke novovjekovne prirodoznanstvene pokušaje dokazivanja vremenskog početka svijeta. Počev od 19. stoljeća, kad se u Europi probudila »povijesna svijest«, neprestano se pokušavaju dokazati prirodoznanstvenim putem razni »počeci« i »svršeci«: početak ljudskog života na Zemlji, početak života u svemiru, početak svemira, njegov svršetak zbog degradacije energije itd. Ne govoreći o tome koliko su ti zaključci relativni i hipotetički na području samih prirodnih znanosti, njihova upotreba za dokazivanje vremenskog početka cijeloga svijeta svakako predstavlja prije spomenuti bezrazložni paralogistički skok iz pojedinačnog u sveopće. Ako se na pr. najsuvremenijim metodama astrofizike dokazuje da je svemir star oko šest bilijuna godina, ipak treba kazati da je taj zaključak dobiven na temelju promatranja i proučavanja sadašnjeg stanja svemira. No tko zna u kakvom je stanju svemir mogao biti, uzмимо prije stotinu milijuna godina, ili kakve su materije mogle nastati i nestati u toku tih šest bilijuna godina starosti svemira? I što je najvažnije: tko zna kako bi izgledao zaključak o starosti svemira na temelju proučavanja njegovih nepoznatih stanja i iščeznutih materija?

Ne trebamo se, dakle, čuditi što Toma u takvim i sličnim pokušajima dokazivanja vremenskog početka svijeta vidi smiješnu misaonu naivnost (ridiculum) koju slikovito uspoređuje s naivnošću nekoga tko bi »... ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, — ... iz osobinâ već rodenog i odraslog čovjeka htio bilo što dokazati o njegovim osobinama koje je imao u embrionalnom stadiju u majčinoj utrobi«. Forsirajući tu sliku, Toma navodi Maimonidov primjer o nekom dječaku koji se zanima, postavši punoljetan, za način čovjekova dolaska na svijet. »... cui cum exponerent ordinem nativitatis humanae, objecit puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua expellat, nec unum diem vivere potest; unde nec

² Usp. *De caelo* I, 1, 268 b 1; također: *Metafizika* III, 3, 998 b 22; V, 28, 1024 b 15.

³ Usp. *Summa th.*, I, q. 46, a. 2, ad 4m; *In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio*, Lib I, lec. 17, n. 134.

in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere — ... Kad mu bi izložen redosljed ljudskog rađanja, dječak je izjavio da je to nemoguće, jer — reče — ako čovjek ne diše, ne jede i ne izbacuje nečist, ne može živjeti ni jedan dan; isključeno je, dakle, da bi mogao živjeti tako devet mjeseci u majčinoj utrobi. Isto tako griješe oni — zaključuje Toma — koji iz određenih promjena u sadašnjem razvijenom stanju svijeta žele dokazati da je njegov vremenski početak nuždan odnosno nemoguć.⁴

Ali, vratimo se Tominoj raspravi s teozozima augustinovskog smjera. Što je zapravo posrijedi u toj raspravi? Skolastičko suparništvo i nadmudrivanje između dominikanca sv. Tome i franjevca sv. Bonaventure? Nipošto.⁵

Posrijedi je nešto mnogo dublje. Sv. Bonaventura i njegovi sumišljenici su bili uvjereni da su njihovi napori za dokazivanjem vremenskog početka svijeta posve u skladu s Objavom, s učenjem Crkvenih otaca i uopće s kršćanskim gledanjem na svijet. Toma Akvinski je, naprotiv, u tim naporima vidio opasnost i za čvrstoću vjere i za slobodu filozofijskog mišljenja.

Prema njemu, pokušaji dokazivanja nekih nedokazivih vjerskih istina, kao što su Trojstvo i vremenski početak svijeta, ne samo da ne idu u prilog vjeri, nego joj mogu nanijeti štete. Utemeljivanje tih istina na neuvjerljivim i krhkim paralogističkim razlozima pruža «... *materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.* — ... gradiva nevjernicima da vjeru ismjejuju, jer misle da mi prihvaćamo vjerske istine zbog takvih razloga».⁶

S druge strane: ako je vremenski početak svijeta dokaziv, ako je pojam »stvaranja svijeta oduvijek« protuslovan, i ako se ovim dvjema *razumskim* tezama povjerava obrana *vjerske dogme* o vremenskom početku svijeta, onda nije daleko opasnost da ta vjerska dogma zauzvrat brani svoje razumske branitelje, pa da se svako drugačije filozofijsko razmišljanje o tom problemu obilježi kao nerazumno ili čak kao krivo-vjerno. A to bi moglo imati teške doktrinarne i socijalne posljedice, kao što ih je doista imalo kad je pariški biskup Etienne Tempier, povodeći se za teozozima augustinovskog smjera, 1270. osudio averoističku tezu Sigera iz Brabanta i njegovih sumišljenika o vječnosti svijeta.⁷ Toma je zastupao

⁴ Usp. *Commentum in IV libros Sententiarum* II, d. 1. q. 1, a. 5, c.

⁵ Povijesna je činjenica da su sv. Toma i sv. Bonaventura bili dobri prijatelji, da su se zajedno borili za prava svojih Redova u Crkvi i da su se teološki u mnogočemu slagali. Neslaganje u ponekim teologumenima nije bilo zapreka prijateljstva, nego naprotiv znak njegove iskrenosti. Uostalom, po njihovu mišljenju, teorijsko slaganje odnosno neslaganje ne igra nikakvu bitnu ulogu u prijateljstvu: »ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus« (usp. *Summa th.*, II—II, q. 29, a. 3, ad 2m). Mi to danas teško shvaćamo, jer su današnja teološka neslaganja, pod utjecajem povijesnih prilika, većinom ideologizirana i politicizirana.

⁶ Usp. *Summa th.*, I, q. 46, a. 2, c.

⁷ Usp. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain 1911.

mišljenje da tu Sigerovu filozofsku tezu treba rješavati na filozofijskoj razini, a ne uplitanjem crkvenog autoriteta. Ta je teza, dakako, nespojiva s kršćanskom dogmom, ali je isto tako u raskoraku s razložnim filozofijskim mišljenjem, jer se vječnost svijeta ne može dokazati valjanim razlozima.⁸ Treba samo razotkriti neizbježnu misaonu nesuvislost u tim razlozima i teza o vječnosti svijeta će se pokazati isto tako nedokaziva kao i suprotna teza o njegovu vremenskom početku.

Kao što vidimo, Tomino je stajalište o problemu trajanja svijeta sasvim osebujno u povijesti filozofije i teologije. Prema njemu, svijet je po prirodi takav da se nama ljudima pokazuje indiferentnim i prema vremenskom početku i prema vječnom trajanju. Zato su te dvije teze nedokazive. Osim tomistâ⁹, to je stajalište neovisno o Tomi ponovio i Kant u svojoj prvoj antinomiji čistog uma.¹⁰

Ostavljajući po strani zanimljivu usporedbu između Tome i Kanta¹¹, moramo na kraju ovih uvodnih riječi barem nabaciti jedno važno pitanje: zašto je Toma Akvinski uporno naglašavao nemogućnost dokazivanja vremenskog početka svijeta i njegova vječna trajanja? Koja je spoznaja posrijedi, u krajnjoj liniji?

Čovjek je, prema Tomi, biće koje neodoljivo postavlja pitanje o Iskonu cijeloga svijeta i samoga sebe. Svaki je čovjek u tom smislu filozofijsko biće. To pitanje čovjek ne može izbjeći svakodnevnim brigama, ni raznim razumskim smicalicama, kao npr. krilaticom da je to »jalovo skolastičko pitanje«, jer se ono uvijek iznova javlja, pa bi tada trebalo razjasniti zašto ljudsku egzistenciju neminovno prati to »jalovo pitanje«. Filozofija kao znanost od svojih je početaka pokušala tematizirati tu prirodnu filozofičnost čovjeka opredjeljujući se sad za vremenski početak svega postojećeg, sad za njegovo vječno trajanje. Samo Toma i Kant smatraju da opredjeljenje prema tom problemu nije i ne može biti isključivo razumsko-razložno, čak ni na razini filozofije. Ona je svagda rezultat čovjekova opredjeljenja čitavim njegovim bićem, to jest vjerom u jedan dio alternative, a nevjerom u drugi.

⁸ Usp. *Summa th.*, I, q. 46, a. 1; *De potentia*, q. 3, a. 17; *Summa contra Gentiles*, II, cc. 31—38.

⁹ Na primjer: Capreolus O. P. (+1444), Cajetan O. P. (+1534), Bañez O. P. (+1604), Joannes de D. Thoma O. P. (+1644), Suarez S. J. (+1619) itd.

¹⁰ Usp. *Kritika čistog uma*, Beograd, Kultura 1958., str. 382—389.

¹¹ Usp. A. ANTWEILER, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, 2 sv., Trier, Paulinus Verlag 1961.

Bibliografija

I. Izdanja izvornika

1. S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula omnia necnon opera minora*, ad fidem codicum restituit ac edidit R. P. JOANNES PERRIER O. P., t. I: *Opuscula philosophica*, Paris, P. Lethielleux 1949., str. 52—61.

2. S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula philosophica*, cura et studio P. Fr. RAYMUNDI M. SPIAZZI O. P., Taurini-Romae, Marietti 1954., str. 105—108.

3. *Controversia de aeternitate mundi*, Textus antiquorum et scholasticorum collegit M. GIERENS S. J., Tertia editio, Romae, Univ. Gregoriana 1965., str. 66—73. — U ovom su izdanju donijeti brojni drugi izvorni tekstovi: Platona, Aristotela, Philona, Plotina, sv. Augustina, Avicenne, Maimonidesa, sv. Bonaventure, sv. Alberta Velikog, Vásqueza, Suareza itd.

II. Prijevodi

4. ST. THOMAS AQUINAS, SIGER OF BRABANT, ST. BONAVENTURE, *On the Eternity of the World*, Translated from the Latin, With an Introduction by C. VOLLERT S. J., L. H. KENDZIERSKI, P. M. BYRNE L.S.M., Milwaukee, Wis., Marquette University Press 1964. — Bez eksplikativnih bilješki.

5. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A világ örökkévalósága*, u SCHÜTZ ANTAL, *Aquinói Szent Tamás szemlényekben*², Budapest, Szent István-társulat kiadása 1943., str. 402—410. — Djelomičan prijevod na mađarski jezik. Nije mi poznato da li osim ova dva prijevoda postoji još koji drugi.

III. Djela drugih autora

Osim onih djela koja sam naveo u Uvodnoj riječi i u bilješkama prijevoda, upućujem još na slijedeća:

6. CHENU M. D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1945., str. 289—291.

7. ESSER TH., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Münster 1895.

8. GRISON M., *Problèmes d'origines: l'univers, les vivants, l'homme*, Paris, Letousey et Ané 1954.

9. MUNNYNCK (De) M., »Le commencement du monde«, u *Divus Thomas* (Fribourg) IV (1926), str. 33—39.

10. SLADCEK Fr. M., *Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt*, u *Philosophisches Jahrbuch* XXXV, str. 38—56.

11. STEENBERGHEN (VAN) F., *La controverse sur l'éternité du monde au XIIIe siècle*, u *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres), Bruxelles, T. LVIII (1972), str. 267—287.

12. Isti, *Saint Bonaventure contre l'éternité du monde*, u *S. Bonaventura 1274—1974*, vol. III — Philosophica, izd. Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1974., str. 259—278.

13. JOLIVET J., *Commentaire philosophique de Genèse I, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin*. Le problème de l'éternité du monde, u *In principio* (Interprétations des premiers versets de la Genèse), Paris, Études augustiniennes 1974., str. 213—234.

Napomena

U prevođenju sam se držao onih načela koja sam iznio u svom prijevodu prvih dvaju pitanja *Sume teologije* (usp. *Zbornik sv. Tome Akvinskog*, Zagreb, Dominikanski provincijalat 1974., str. 245—246).

O VJEČNOSTI SVIJETA

1. — Pretpostavljajući prema katoličkoj vjeri da svijet ne postoji oduvijek, nego je njegovo trajanje jednom počelo, postavilo se pitanje da li je mogao oduvijek postojati. Da bi se razložila istina ovoga pitanja, treba najprije pokazati u čemu se slažemo s protivnicima, a u čemu se od njih razlikujemo.

Kad bi se to pitanje shvatilo tako da nešto postoji oduvijek, osim Boga, u tom smislu da Bog to nije stvorio, bila bi to strahovita zabluda ne samo s vjerskog stajališta, nego i prema filozofima koji priznaju i dokazuju da sve što postoji, na bilo koji način, nužno zavisi uzročno od onog bića koje najpotpunije i najistinskije ima bitak.¹

Ali ako se to pitanje shvati tako da nešto postoji oduvijek, a ipak zavisi od Boga uzročno u cjelini svoga bića, tada treba vidjeti može li se ta tvrdnja održati. Kad bi netko rekao da je takvo nešto nemoguće, to bi tvrdio ili zbog toga što smatra da Bog nije mogao stvoriti ono što oduvijek postoji, ili pak zbog toga što se takvo nešto nije moglo dogoditi sve da je Bog i mogao učiniti. Što se tiče prve mogućnosti svi se slažu da je Bog mogao stvoriti nešto što oduvijek postoji, uzme li se u obzir njegova beskonačna moć.²

2. — Preostaje, dakle, da ispitamo može li postati (fieri)³ nešto što oduvijek postoji. Ako bi netko rekao da se to ne može dogoditi, ta se tvrdnja može razumjeti samo na dva načina, odnosno njezina istinitost ima dva moguća izvora: ili je posrijedi nedostatak primalačke mogućnosti (potentiae passivae)⁴ ili protuslovlje pojmovna.

¹ Toma smatra da je većina grčkih filozofa dokučila stvaranje svijeta u smislu uzročne zavisnosti svih bića od Bitka (usp. *Summa th.*, I, q. 44, a. 2, c.; *Summa c. Gent.*, II, c. 37; *De Potentia* q. 3, a. 5, c.). — E. GILSON to poriče, osobito u pogledu Aristotela, ali njegovo mišljenje počiva na krivim povijesno-filozofskim pretpostavkama (usp. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1948., str. 69, bilj. 1). — Toma razlikuje ovaj filozofski pojam stvaranja od teološkog (usp. *Commentum in IV lib. Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 2, c., itd.) koji uključuje tvrdnju vremenskog početka svijeta, što se razumski ne može ni dokazati ni opovrgnuti.

² O Božjoj beskonačnoj moći vidi: *Summa th.*, I, q. 25; *De Potentia*, q. 1.

³ »Postati« ovdje znači: zavisiti uzročno od...

⁴ »Primalačka mogućnost« je podloga ili osnova nekog događaja ili radnje. Drugim riječima, ona označuje materijalne preduvjete koji omogućuju da se neka radnja dogodi, da bude »primljena«.

Prvi slučaj možemo oprimjeriti ovako: anđeo nije mogao postati prije nego što je stvoren, jer njegovu postojanju nije prethodila nikakva primalačka mogućnost; on naime nije stvoren od nekog gradiva koje bi mu prethodilo. A ipak Bog je mogao stvoriti anđela, mogao je također postaviti mogućnost da anđeo postane, jer ga je stvorio i bi stvoren. U tom smislu treba, dakle, s vjerskog stajališta bez daljnijega dopustiti da ne može oduvijek postojati ono što je Bog prouzrokovao, jer bi suprotna tvrdnja značila da primalačka mogućnost postoji oduvijek, što bi bilo krivovjerno. Ali iz toga ne slijedi da Bog nije mogao stvoriti neko biće koje bi oduvijek postojalo.

Što se tiče drugog slučaja: obično kažemo da nešto »ne može biti« zbog toga što uključuje protuslovlje pojmova; tako kažemo da tvrdnja i nijekanje ne mogu biti istiniti zajedno, premda neki smatraju da Bog to može učiniti.⁵ Neki pak misle da tako nešto ni Bog ne može učiniti, jer toga uopće nema. No očigledno je da Bog ne može učiniti da se takvo nešto ostvari, jer postavka kojom se nešto tvrdi (nijekanjem) ruši samu sebe. Ustvrđi li se ipak da Bog može učiniti da se protuslovlje ostvari, ta tvrdnja nije krivovjerna, premda je, po mom mišljenju, neistinita; na primjer, tvrdnja da prošlost nije bila, uključuje protuslovlje. U tom smislu kaže Augustin u knjizi *Contra Faustum*: »Kaže li netko: ako je Bog svemoguć, neka učini da ono što je učinjeno bude kao da nije bilo učinjeno, — taj ne primjećuje da kaže nešto slično ovome: ako je Bog svemoguć, neka učini da sve istine samim tim što su istine postanu neistine.«⁶ A ipak su neki veliki⁷ pobožno rekli da Bog može zbrisati prošlost kao da nikad nije bila, i to se nije smatralo krivovjernim.

3. — Razmotrimo sada postoji li pojmovno protuslovlje između ovih dviju postavki: Bog je nešto prouzrokovao, a ipak to oduvijek postoji. Bez obzira na to je li ta tvrdnja istinita, ona nije krivovjerna, jer je Bog mogao učiniti da oduvijek postoji ono što je prouzrokovao. No smatram da bi ta tvrdnja bila neistinita kad bi sadržavala pojmovno protuslovlje. Ali ako tu nema pojmovnog protuslovlja, onda ne samo da nije neistinita, nego je štoviše i moguća; i bila bi zabluda kad bi se drukčije govorilo. Budući da Božjoj svemogućnosti pripada da nadilazi svaki um i svaku moć, izričito krunji Božju svemogućnost onaj tko kaže da u stvorenom svijetu može zamisliti nešto što Bog ne bi mogao učiniti. Grijesi kao protudokaz ne vrijede, jer su oni kao takvi zapravo ništa.⁸

Srčika se pitanja sastoji, dakle, u ovome: ima li unutrašnjeg protuslovlja između postavke da je Bog stvorio (svijet) u cjelini njegova bića,

⁵ Tako su mislili neki crkveni Oci. To je mišljenje kasnije zastupao i Descartes.

⁶ Usp. c. XXVI, 5, u MI. 42. 481.

⁷ Riječ je o nekim crkvenim Ocima.

⁸ O tome vidi: *Commentum in IV lib. Sent.*, II, d. 37, q. 1, a. 2, ad 1m. — Ova Tomina neobična tvrdnja nije istovjetna s krilaticom »Nema grijeha«. On kaže samo ovo: grijeh nije neka pozitivna zbiljnost, nego upravo njezino uklanjanje, lišavanje (privatio), i u tom smislu »ništa«.

a da njegovo trajanje nema početka? Da tu nema nikakva protuslovlja, može se pokazati na slijedeći način. Kad bi, naime, to bilo protuslovno, razlog bi bio ili u jednoj od dviju postavki ili u obima, to jest ili zbog toga što proizvodni uzrok (*causa agens*) mora trajanjem prethoditi svome učinku ili zbog toga što postojanju mora trajanjem prethoditi ne-postojanje. U tom se smislu kaže da je od Boga stvoreni svijet postao iz ništavila.

4. — Najprije ću, dakle, pokazati da nije nužno da proizvodni uzrok, to jest Bog, trajanjem prethodi svom učinku, — samo kad bi on to htio.

Prvi dokaz: nijedan uzrok koji proizvodi svoj učinak trenutno ne prethodi nužno trajanjem svom učinku. A Bog je upravo takav uzrok koji ne proizvodi svoj učinak u rasponu gibanja, nego trenutno. Prema tome, nije nužno da trajanjem prethodi svom učinku. Prva se stavka može razjasniti konkretnim promatranjem svih trenutnih promjena kao što su osvjetljenje i slično. Ali može se i razumski dokazati na slijedeći način: postavimo li postojanje neke stvari u bilo koji trenutak, možemo postaviti i to da počinje njezino djelovanje, kao što opažamo u svemu što nastaje, jer čim nastaje vatra, u istom trenutku počinje grijanje. A u trenutnoj radnji početak i svršetak padaju zajedno, štoviše, oni su istovjetni, kako biva u svemu što je nedjeljivo. Prema tome, postavimo li nekog djelatnika koji trenutno proizvodi svoj učinak u bilo koji trenutak, možemo istodobno postaviti i rezultat njegova djelovanja. Svršetak djelovanja se pak podudara sa samim učinkom. Iz toga slijedi da za um ne predstavlja protuslovlje ako tvrdimo da uzrok, koji trenutno proizvodi svoj učinak, ne prethodi trajanjem svom učinku. To bi bilo protuslovno kod onih uzroka koji gibanjem proizvode svoje učinke, jer ovdje početak gibanja mora prethoditi njegovu svršetku. I baš zato što su ljudi navikli da oko sebe promatraju radnje koje se događaju u rasponu gibanja, ne shvaćaju lako da proizvodni uzrok ne mora prethoditi svom učinku. To je razlog zašto mnogi neiskusni ljudi, ograničujući svoj pogled na mali broj slučajeva, nepromišljeno govore koješta.

Ovaj se dokaz ne može obeskrjepiti činjenicom da je Bog takav proizvodni uzrok koji proizvodi voljom, jer ni volja ne mora prethoditi trajanjem svom učinku, dakle ni voljni proizvođač, osim ako se on prije neke radnje opredjeljuje, što Bogu nipošto ne smijemo pripisati.

5. — Drugi dokaz: onaj uzrok koji proizvodi cjelinu bića nečega ne može imati slabiju proizvodnu moć od uzroka koji proizvodi (samo) oblik. Naprotiv, još je jači, jer ne proizvodi tako da (samo) izvodi nešto iz mogućnosti gradiva, što čini proizvođač oblika. A proizvođač koji stvara samo oblik, može postići to da u bilo kojem trenutku proizvedeni oblik bude s njim zajedno, kako to vidimo u svjetlosti sunca. Prema tome, kudikamo je moćniji Bog, koji proizvodi cjelinu bića nečega, da bilo kad postavi svoj učinak zajedno sa sobom.

Nadalje: ako postoji neki uzrok iz čijega postavljanja u određenom trenutku ne slijedi istodobno postavljanje njegova učinka, to se događa samo zato što tom uzroku nešto nedostaje, jer cjeloviti uzrok i učinak padaju zajedno. A Bogu nije nikada ništa nedostajalo. Stoga, kad god postavimo njega, uvijek možemo postaviti i njegov učinak, pa, prema tome, nije nužno da mu prethodi trajanjem.

Još nešto: volja uopće ne umanjuje snagu svoga nosioca, što pogotovo treba isključiti u Bogu. No svi oni koji pokušavaju riješiti Aristotelove razloge kojima se dokazuje da je Bog oduvijek stvorio stvari, jer »isto uvijek proizvodi isto«⁹, kažu da bi ovaj zaključak slijedio kad Bog ne bi proizvodio (svijet) svojoj voljom. Ali, dosljedno prvoj stavci, sve ako i postavimo da je Bog voljni proizvođač, ipak moramo zaključiti da je mogao oduvijek proizvesti u zbilju svoj učinak.

Tako, dakle vidimo, da za um nema protuslovlja u tvrdnji da proizvodni uzrok ne prethodi trajanjem svom učinku, jer Bog ne može ostvariti samo ono što uključuje pojmovno protuslovlje.

6. — Sada preostaje da pogledamo predstavlja li za um protuslovlje to da nešto bude oduvijek samo zato što ne-postojanje mora prethoditi trajanjem njegovu postojanju; naime, kaže se, da je stvoreno iz ničega. Da tu nema nikakva protuslovlja, može se potvrditi jednom Anselmovom izjavom u *Monologionu*, pogl. VIII., u kojoj razlaže kako je svijet stvoren iz ničega: »Treće razjašnjenje tvrdnje da je stvoreno ni iz čega imamo, veli, kad shvatimo da je ono zacijelo stvoreno, ali nije bilo ničega od čega bi bilo stvoreno. Otprilike slično značenje imamo kad se za čovjeka koji se žalosti bez razloga kaže da je žalostan zbog ničega. Shvatimo li, dakle, spomenuti zaključak u ovom smislu, to jest tako da su sva bića, osim vrhovne biti, po njoj stvorena iz ničega, drugim riječima ne iz nečega, onda se nećemo zaplesti u neprilike.«¹⁰ Iz ovoga izlaganja jasno proizlazi da između stvorenog svijeta i ništavila nema nikakva redoslijeda, kao da je stvoreni svijet najprije bio ništavilo, pa je poslije postao nešto.

7. — Idimo dalje: pretpostavimo načas da postoji taj redoslijed prema ništavilu, pa bi ta tvrdnja imala smisao: svijet je stvoren iz ničega, to jest stvoren je poslije ničega. Taj izraz »poslije« svakako sadržava u sebi redoslijed. Ali ima više vrsti redoslijeda, to jest vremenski i prirodni. Ako je pak istina da iz zajedničkog i općeg (pojma) ne proizlazi osebujno i pojedinačno (biće)¹¹, onda ne slijedi nužno da je u trajanju najprije bilo ništavilo, a zatim je postalo nešto, jednostavno

⁹ Ovaj tekst predstavlja sažetak ARISTOTELOVA teksta u *Physic.*, II, 3, 195 b 26—29.

¹⁰ Usp. ML 158, 156.

¹¹ Toma se u ovoj točki hvata ukoštac s antropomorfnim razumijevanjem ništavila i njegova odnosa prema svijetu. Zato najprije odbacuje poznato platoničarsko načelo

zbog toga što se obično kaže da je stvoreni svijet uslijedio poslije ništavila. Dovoljno je da on po prirodi bude najprije ništa, a zatim biće. Naime, svakom je biću po prirodi najprije usađeno ono što mu pripada bitno, a ne ono što jednostavno prima od drugog bića. No stvoreni svijet prima bitak od drugog bića; prepušten, naime, sam sebi i promatran u sebi on je ništa i bliže mu je po prirodi ništavilo nego bitak. Ali iz toga da ništavilo prethodi trajanjem bitku ne slijedi da su oni zajedno. Ne tvrdimo naime da je stvoreni svijet u pretpostavci vječnog postojanja nekoć bio i ništavilo, nego tvrdimo da mu je priroda takva da bi bio ništa kad bi bio prepušten sam sebi. Kad kažemo, na primjer, da je zrak obasjan, morali bismo zapravo reći da je sunce dalo svoju svjetlost zraku. A budući da sve što nastaje, nastaje od nečega različitog, to jest od onoga što nije zajedno s nastalim¹², morali bismo također kazati da je zrak iz nerasvijetljenog, odnosno mračnog stanja prešao u osvjetljeno. Ne u tom smislu da je inače oduvijek bio nerasvijetljen, odnosno mračan, nego u tom smislu da bi bio takav kad bi ga sunce prepustilo samom sebi. A to najjasnije vidimo na zvijezdama i planetama koje sunce trajno obasjava.

8. — Iz rečenoga, dakle, jasno proizlazi da nema pojmovnog protuslovlja u tvrdnji da je Bog nešto stvorio, a ipak to oduvijek postoji. Kad bi tu bilo sadržano protuslovlje, onda je zaista čudno kako ga Augustin nije vidio, jer bi to bio najuspješniji način da se pobije vječnost svijeta. A on mnogim razlozima pobija vječnost svijeta u XI. i XII. knj. *De civitate Dei*¹³, dok ovaj način potpuno zanemaruje. Izgleda, štoviše, da daje naslutiti kako u toj tvrdnji nema pojmovnog protuslovlja. Tako u X. knj. *De civitate Dei*, pogl. 31., govoreći o platoničarima kaže: »Oni su tome pronašli svoj način tumačenja: nije riječ o početku vremena, nego o početku slijeda koji se izmjenjuje. Pretpostavimo, kažu oni, da je noga oduvijek stajala u prašini, u njoj bi oduvijek postojao trag, a ipak nitko ne bi sumnjao da je taj trag učinak onoga tko gazi prašinu; i jedno ne bi bilo prije drugoga, premda bi jedno bilo učinak drugoga. Na isti način, kažu dalje, svijet i bogovi u njemu postojali su oduvijek, kao što oduvijek postoji njihov stvoritelj, a ipak su stvoreni.«¹⁴ I nigdje ne kaže da je to nepojmljivo, nego se na drugi način bori protiv njih. Isto tako u XI. knj., pogl. 4. veli: »A neki koji priznaju da je Bog stvorio

prema kojemu pojedinačne stvari proizlaze iz općeg idejnog svijeta. To je načelo vrhunsko otjelovljenje antropomorfizma, ukoliko naime uopćeni izgled ljudskih misli objektivira u neki »drugi svijet«. — Misli što ih Toma ovdje razglaba kod čitatelja će bez sumnje pobuditi asocijacije na novovjekovna i suvremena filozofska razmišljanja o odnosu između bitka i ništavila (Hegel, Sartre itd.). Koliko znam, Tomina misao o tom odnosu još nije cjelovito i sustavno prikazana. Najviše se elemenata može naći kod A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier 1945.

¹² Usp. ARISTOTEL, *Organon*, O tumačenju, pogl. 14, 23 b 14; *Metafizika*, knj. IX, pogl. 4, 1055 b 11.

¹³ Usp. knj. XI, pogl. 4—5; knj. XII, pogl. 15, u MI. 41, 319 sl., 364 sl.

¹⁴ Usp. MI. 41, 311.

svijet, ipak ne smatraju da je počeo u vremenu, nego samo u svom stvo-
renom biću, tako da je oduvijek stvaran na način koji se jedva može
shvatiti.«¹⁵ U prvome dokazu osvrnuo sam se na razlog zbog kojega je to
jedva shvatljivo.¹⁶

9. — Čudnovato je također kako najodličniji filozofi nisu primi-
jetili to protuslovlje. Augustin, naime, govoreći u istoj knjizi (pogl. 5.)
protiv onih o kojima je bilo riječi u prethodnom tekstu kaže: »Raspra-
vljamo s onima koji se slažu s nama da je Bog bestjelesno biće, stvoritelj
svih bića različitih od njega«; i o njima poslije dodaje: »Ovi su pobije-
dili ostale filozofe dostojanstvom i ugledom.«¹⁷ A to može lako uvidjeti
svatko tko pažljivo razmotri tvrdnju onih koji drže da svijet postoji
oduvijek, jer ipak i oni tvrde da ga je stvorio Bog, i u tome ne vide
uopće nikakva pojmovnog protuslovlja. Prema tome, oni koji to protu-
slovlje tako oštromno zapažaju, samo su oni ljudi i s njima se rađa mu-
drost.

10. — Ali budući da im neki ugledni pisci naizgled idu u prilog,
želim pokazati da im zapravo pružaju slab oslonac. Damašćanin, naime,
kaže u knj. I., pogl. 8.: »Nezgodno je izjednačiti po vječnosti ono što se
izvodi iz ne-postojanja u postojanje s onim što nema početka i oduvijek
postoji.«¹⁸ Isto tako Hugo de Sancto Victore veli u početku svoje knjige
De Sacramentis: »Sila neizrecive svemogućnosti nije mogla dopustiti da
osim nje još nešto bude vječno, što bi joj pomagalo u stvaranju.«¹⁹

Ali smisao ovih i sličnih tekstova može se razjasniti jednom Boe-
cijevom izjavom u posljednjoj knjizi *De consolatione*: »Kad neki čuju
da je Platon smatrao da ovaj svijet niti je počeo u vremenu, niti će imati
neki nedostatak, onda pogrešno misle da je time stvoreni svijet izjedna-
čen po vječnosti sa stvoriteljem. Drugo je naime provoditi neograničeni
život, što je Platon pripisao svijetu; opet drugo imati u sažetku cijelu
prisutnost beskrajnog života, što je očigledno vlastitost Božjeg uma.«²⁰

11. — Iz rečenoga vidimo nadalje da ne slijedi, kako neki prigo-
varaju, da tako stvoreni svijet postaje jednak Bogu u trajanju, jer na

¹⁵ Usp. ML 41, 319.

¹⁶ Usp. točka 4, str. 3—4.

¹⁷ Usp. ML 41, 320, 321.

¹⁸ Usp. *De fide orthodoxa* I, 8, u MG 94, 814 B.

¹⁹ Usp. knj. I, pogl. 1, u ML 176, 187 B.

²⁰ Usp. *De consolatione philosophiae* V, pr. 6, u ML 63, 859 B. — U ovoj i
slijedećoj točki Toma pokazuje kako pretpostavka vječnosti svijeta nipošto ne ugro-
žava Božju vječnost. Pretpostavljena vječnost svijeta je samo vremenski surogat prave
vječnosti, njezino antropomorfno (čovjekoliko) razumijevanje. Takva je vječnost
zapravo beskonačno produženo vrijeme »unatrag« (u prošlost) i »unaprijed« (u
budućnost), dok je vječnost u pravom i punom smislu riječi, prema Boeciju i Tomi,
»cjelovito istodobno i savršeno posjedovanje neograničenog života« (interminabilis vitae
tota simul et perfecta possessio). — Treba li ovdje podsjetiti da je u propovjedničkoj
praksi i u ne baš odviše misaonoj teološkoj literaturi većinom na djelu ono naivno
antropomorfno razumijevanje vječnosti?

spomenuti način ništa ne može biti vječno kao Bog, to jest ništa, osim Boga, ne može biti nepromjenljivo. To potvrđuje Augustinova izjava u XII knj. *De civitate Dei*, pogl. 15: »Budući da vrijeme otiče kroz promjene, ono ne može biti vječno poput nepromjenljive vječnosti. Prema tome, premda besmrtnost anđela ne otječe kroz vrijeme, premda ona nije ni prošlost, kao da je više ne bi bilo, niti je budućnost, kao da je još nema, ipak njihova djelovanja koja se događaju u vremenu prelaze iz budućnosti u prošlost. I zato anđeli ne mogu biti izjednačeni po vječnosti sa Stvoriteljem o čijem djelovanju ne možemo kazati da bijaše ono čega više nema ili da će biti ono što još nije.«²¹ Slično čitamo u VIII. knj. *Super Genesim*: »Budući da je priroda Trojstva potpuno nepromjenljiva, ona je vječna tako da joj u tom pogledu ništa ne može biti jednako.«²² Takve izraze nalazimo i u XI. knj. *Ispovijesti*.²³

12. — Dotični²⁴ također navode sebi u prilog neke razloge kojih su se dotaknuli i filozofi, pa su ih i riješili. Između tih razloga najteži je onaj koji govori o beskonačnom broju duša.²⁵ Ako naimе svijet postoji oduvijek, onda nužno slijedi da sada postoji beskonačni broj duša. Ali taj razlog nije primjeren raspravi, jer je Bog mogao stvoriti svijet bez ljudi i duša ili je također mogao stvoriti ljude kad ih je zapravo stvorio, dok je sav ostali svijet stvorio oduvijek. U tom slučaju, dakle, poslije tjelesne smrti ne bi ostao beskonačan broj duša. A osim toga, još nije dokazano da Bog ne može stvoriti zbiljski beskonačni broj.²⁶

Ima još i drugih razloga na koje sada ne namjeravam odgovoriti, bilo zbog toga što sam odgovorio na njih na drugom mjestu²⁷, bilo zato što su neki od njih tako slabi da svojom sakatošću samo osnažuju, čini se, suprotno mišljenje.

Preveo, uvodnom riječju
i bilješkama popratio
Tomo Vereš

²¹ Usp. ML 41, 364.

²² Usp. *Super Genesim ad litteram* VIII, pogl. 23, u ML 34, 389.

²³ Usp. pogl. 30.

²⁴ Riječ je o teolozima augustinovskog smjera, među kojima se najviše isticao Tomín prijatelj sv. Bonaventura.

²⁵ Ovaj razlog iznosi Sv. BONAVENTURA, *In II Sent.*, Dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2, Sed ad oppositum 5^a.

²⁶ Toma ovo mišljenje nije zastupao nedvosmisleno jasno u svim svojim djelima, ali mu je većinom bio sklon i nastojao ga je obrazložiti (usp. A. D. SERTILLANGES, nav. dj., str. 35 sl.). Pripomenimo da su Pascal i Leibniz, dva najveća novovjekovna filozofa-matematičara, zastupali isto mišljenje.

²⁷ Usp. *Summa th.*, I, q. 46, a. 2; *Summa c. Gent.* II, cc. 31—38; *De Potentia*, q. 3, a. 13—17; *Quaest. quodlib.* III, a. 31, XII, a. 7; *Commentum in IV lib. Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.

DE AETERNITATE MUNDI

Résumé

C'est la première traduction de l'opuscle *De aeternitate mundi* (contra murmurantes) de saint Thomas d'Aquin en langue croate.

Dans son avant-propos le traducteur présente le *De aeternitate mundi* du point de vue historique et doctrinal. Il essaie d'identifier les »murmurantes« contre lesquels Thomas d'Aquin écrivait son opuscle et de détecter la raison profonde pour laquelle Thomas réagissait contre leurs arguments en faveur du commencement temporel nécessaire du monde.

Pour saint Thomas, les arguments qu'on allégué en faveur de cette thèse ne sont pas probants. Le plus souvent, ils ne sont, en fait, qu'un paralogisme appelé »passage à un autre genre«. Le traducteur estime que cette remarque est valable aussi pour les arguments qu'on tente de formuler, de nos jours, à partir des sciences de la nature.

Mais la raison la plus profonde du refus de la thèse susdite et de ses arguments se trouve ailleurs. En effet, Thomas d'Aquin pense, que ces arguments rendent un assez mauvais service à la foi, surtout en fave de ceux qui ne sont pas croyants. D'autre part, ils mettent en péril la liberté de la recherche philosophique.

Il faut admettre l'existence de certains problèmes, qui ne peuvent pas se résoudre que par la foi. Le problème du commencement temporel du monde en est un. C'est le premier et le dernier mot de la position de Thomas d'Aquin, qu'il serait intéressant de comparer avec celle de Kant.