

Odnos spoznaje, težnje i strasti kod Tome Akvinskoga

Vuković, Neda

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:690251>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-21**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



zir.nsk.hr



DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJ

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Sveučilišni diplomski studij filozofije (dvopredmetni); smjer: nastavnički

Neda Vuković

**Odnos spoznaje, težnje i strasti kod Tome
Akvinskoga
Diplomski rad**

Zadar, 2022.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Sveučilišni diplomski studij filozofije (dvopredmetni); smjer: nastavnički

Odnos spoznaje, težnje i strasti kod Tome Akvinskoga

Diplomski rad

Student/ica:

Neda Vuković

Mentor/ica:

Doc. dr. sc. Maja Poljak

Komentor/ica:

Izv. prof. dr. sc. Borislav Dadić

Zadar, 2022.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Neda Vuković**, ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Odnos spoznaje, težnje i strasti kod Tome Akvinskoga** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 3. lipnja 2022.

Sadržaj

Popis kratica s tumačem znakova	1
Uvod	2
1. Spoznaja i težnja	4
1.1. Osjetilna i razumska spoznaja	4
1.2. Osjetilna i razumska težnja.....	8
2. Strasti	11
2.1. Poredak među strastima	13
2.2. Moralnost strasti.....	19
3. Požudne strasti	21
3.1. Uzroci, vrste i učinci ljubavi	22
3.2. Uzroci i učinci mržnje.....	27
3.3. Vrste požude.....	31
3.4. Vrste i učinci užitaka	33
3.5. Uzroci i učinci boli i tuge.....	40
4. Gnjevljive strasti	48
4.1. Uzroci i učinci nade i očaja	48
4.2. Uzroci, učinci i vrste straha	53
4.3. Uzroci smjelosti.....	57
4.4. Uzroci, učinci i vrste ljutnje	59
Zaključak	64
Sažetak	67
Summary	68
Popis literature	69
Popis tablica i grafikona	71

Popis kratica s tumačem znakova

Budući da kratice za citiranje djela Tome Akvinskoga nisu u potpunosti standardizirane, za potrebe izrade ovoga rada sastavljen je prilagođen popis kratica.

S. Th.	<i>Summa Theologiae (Suma teologije)</i>
I.	<i>Prima pars (Prvi dio)</i>
I-II.	<i>Prima Secundae (Prvi dio drugog djela)</i>
q.	<i>Quaestio (Pitanje)</i>
a.	<i>Articulus (Članak)</i>
SCG.	<i>Summa contra Gentiles (Suma protiv pogana)</i>
I.	<i>Liber (Knjiga)</i>
c.	<i>Caput (Glava/Poglavlje)</i>
QD De Ver.	<i>Quaestiones disputatae De veritate (O istini)</i>
q.	<i>Quaestio (Pitanje)</i>
a.	<i>Articulus (Članak)</i>
QD De An.	<i>Quaestiones disputatae De Anima (O duši)</i>
q.	<i>Quaestio (Pitanje)</i>
Comm. Sent. Lib. De. An.	<i>Commentaria in Aristotelem: Sententia libri De anima</i> <i>(Komentari Aristotelovog djela O duši)</i>
I.	<i>Liber (Knjiga)</i>
lect.	<i>Lectio (Predavanje)</i>
vers.	<i>Versum (Stih/Redak)</i>
Comm. Sent. Lib. Ethic.	<i>Commentaria in Aristotelem: Sententia libri Ethicorum</i> <i>(Komentari na Aristotelovu Nikomahovu etiku)</i>
I.	<i>Liber (Knjiga)</i>
lect.	<i>Lectio (Predavanje)</i>
vers.	<i>Versum (Stih/Redak)</i>

Uvod

U povijesti filozofije mnogi su se filozofi bavili analizom čovjeka koja je bila usmjerena na zadiranje u dubinu čovjekove naravi. Tako će se u ovome radu nastojati analizom osjetilne i razumske ljudske spoznaje i težnje te strasti, prodrijeti u razumijevanje cjelovitosti čovjeka kroz razumijevanje spona između ljudske osjetilne i razumske naravi. Ova tematika će se analizirati kroz filozofiju Tome Akvinskoga koji je, između ostaloga, opširno pisao o čovjeku. Ovim se radom produbljuje analiza tematike strasti koja je predstavljena u završnome radu pod naslovom *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga* iz 2019. godine. Na temelju njega publiciran je i istoimeni članak u suradnji autorice tog završnoga rada i ovog diplomskoga rada, Nede Vuković, te njezine mentorice doc. dr. sc. Maje Poljak.¹ U tim radovima je prikazano utemeljenje Tomine antropologije i njegovog nauka o strastima u njegovoj metafizici. Tako je u njima izraženo što podrazumijeva određena strast koja se javlja u čovjeku te su naznačena njena osnovna obilježja.

Uvodni dio ovoga rada polazi od analize ljudske spoznaje budući da je spoznaja objekta preduvjet za težnju subjekta prema njemu, a iz tog dijela slijedi daljnja analiza strasti. Strasti za Tomu Akvinskoga predstavljaju svaki pokret osjetilne težnje koja je usmjerena prema zahvaćanju ili izbjegavanju spoznatih pojedinačnih materijalnih objekata. Njih Toma Akvinski dijeli na požudne i gnjevljive pa će se kroz ovaj rad pokušati pokazati kako Toma vidi poredak i odnos među požudnim i gnjevljivim strastima. Dok je u završnome radu i članku taj međuodnos analiziran s aspekta postojanja ili nepostojanja prepreke za zahvaćanje spoznatog objekta, u ovome radu međuodnos požudnih i gnjevljivih strasti bit će dodatno analiziran i s obzirom na ostvarenje i namjeru. Isto tako, nastojat će se prikazati poredak strasti iste kategorije onako kako ga promatra Toma Akvinski. Također, u ovome je radu napravljen dodatni korak prema dubljem razumijevanju strasti. U tom pogledu bit će pokazani uzroci pojedinih strasti kao i učinci istih na čovjeka i njegovo životno djelovanje. Iako Toma eksplicitno navodi da čovjek ima ukupno jedanaest strasti, pri čemu u požudne ubraja ljubav, mržnju, požudu, odbojnost, užitak, bol, a u gnjevljive nadu, očaj, smjelost, strah i ljutnju, on pojedinačno ne razmatra odbojnost. Također, u svojem razmatranju ostalih deset pojedinačnih strasti izlazi iz

¹ N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, Sveučilište u Zadru, 2019. u: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:162:498780>, (pristupljeno: 22.04.2022.); M. Poljak, - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, u: „Acta Iadertina“, Sveučilište u Zadru, vol. 18, br. 1, 2021, str. 93-112, u: <https://doi.org/10.15291/ai.3402>, (pristupljeno: 03.05.2022.)

okvira njihove stroge definicije izdvajajući neke strasti karakteristične za bića koja imaju razumsku narav. To su strasti koje se mogu pripisati kako čovjeku, tako i anđelima i Bogu, a za njih će u ovome radu biti korišten pojam strasti u analognom značenju riječi.

Kroz analizu poretka među strastima, moralnosti strasti i pojedinačnu analizu svake od osnovnih strasti koje kao takve imenuje Toma, pokušat će se istražiti i elaborirati suodnos ljudske osjetilne i razumske težnje. Svrha ovoga rada je detaljnije proučiti određene teme koje su prethodno obrađivane u završnome radu. U tom pogledu, nastojat će se istražiti kako strasti utječu na čovjeka kao takvog te imaju li na njih utjecaj i razumska težnja i spoznaja. U svjetlu toga probat će se dokučiti koja je svrha čovjekova posjedovanja strasti, odnosno ima li ih čovjek poradi njih samih ili poradi postizanja nekih ciljeva. Naposljetku, nastojat će se istaknuti osnovne karakteristike misli Tome Akvinskoga koje su uočljive iz njegovih razmatranja o čovjeku i strastima. Do ovih odgovora i nekolicine sličnih pokušat će se doći analizom Tomine pisane ostavštine te uvidom u neke dosadašnje studije onih koji su njegovu filozofiju o čovjeku i o strastima proučavali. Primarni fokus će biti na Akvinčevoj *Sumi teologije* u kojoj je on posvetio strastima dvadeset i sedam pitanja, od kojih svako sadrži više članaka. Međutim, ni u drugim njegovim djelima ne izostaje analiza ljudske naravi kao ni spomen strasti. Tako će u ovome radu biti upotrebljavana i njegova druga pisana djela, kao što su *Suma protiv pogana*, *O istini*, *Komentari Aristotelovog djela O duši*, *Komentari na Aristotelovu Nikomahovu etiku*, te *O duši*. Što se tiče *Sume teologije*, potrebno je istaknuti da je u ovome radu ona konzultirana na tri jezika, izvornom latinskom na kojem je Toma pisao, te na hrvatskom i engleskom jeziku. Naime, na hrvatski jezik ona nije prevedena u cijelosti, već su prevedena neka pitanja po izboru urednika ili samih prevoditelja. Zbog toga je bilo potrebno koristiti i engleski prijevod uz hrvatski. Ipak, uz dostupne prijevode teksta, neophodno je paralelno čitati tekst na izvornome latinskome jeziku, u svrhu boljeg razumijevanja Tomine misli.

1. Spoznaja i težnja

1.1. Osjetilna i razumska spoznaja

Čovjeku je svojstveno da je on osjetilno biće materijalnog svijeta, kao i životinja, no on se od životinje razlikuje razumskom ljudskom dušom koja produhovljuje, odnosno oživljava ljudsko tijelo. U duši se nalaze različite moći koje su potrebne živom biću u njegovom životnom djelovanju.² Čovjek se razlikuje od ostalih stvorenih bića materijalnoga svijeta jer moćima razumske duše, a to su razumska spoznaja i težnja, nadilazi, kako razinu djelovanja drugih živih materijalnih bića, tako i materijalnost samog svijeta u kojem postoji.³ No, budući da postoji u materijalnome svijetu, čovjek posjeduje i one moći koje se aktualiziraju zajedno s tijelom te mu omogućuju djelovanje u materijalnome svijetu. Tako čovjek, kao i životinja, ima sposobnost osjetilne spoznaje. Važno je istaknuti da je objekt osjetilne spoznaje pojedinačan materijalni predmet i njegove materijalne karakteristike, te da se osjetilna spoznaja vrši preko tjelesnih organa. S druge strane, razumskom spoznajom se spoznaje univerzalan inteligibilni objekt te za aktualizaciju razumske moći duše nije potreban tjelesni organ.

Dakle, čovjek osjetilno spoznaje materijalni svijet tako da različiti materijalni objekti pobuđuju njegova vanjska osjetila. Organi koji su pobuđeni materijalnim objektima postoje kako bi čovjek mogao aktualizirati moći koje ima u duši preko njih.⁴ Treba istaknuti da postoji više vrsta vanjskih osjetila te svakim od njih subjekt spoznaje određenu materijalnu kvalitetu objekta.⁵ Tako primjerice, okom, odnosno osjetom vida, ne može se spoznati cvrkut ptica koji se spoznaje uhom, odnosno osjetom sluha. Također, ako životinja ili čovjek nemaju funkcionalan organ, ne mogu aktualizirati moć duše. Primjerice, slijepa osoba, iako posjeduje moć vida ne može vidjeti zbog toga što njezine oči kao organ ne mogu vršiti čin gledanja. Iz svega navedenog proizlazi da je za osjetilnu spoznaju potrebna moć duše, funkcionalan organ za aktualizaciju te moći i materijalan objekt koji je adekvatan za spoznaju funkcionalnim organom.

Isto tako, iako sposobnost osjetilne spoznaje pripada i životinji i čovjeku, njeno ostvarenje nije isto kod jednog i drugog.⁶ S jedne strane neke životinje posjeduju vanjska osjetila kojim primaju širi spektar podražaja koji čovjek nije u mogućnosti primiti. Tako postoje

² Usp., *S. Th.* I., q. 78, a. 1; *SCG.*, II., c. 72.

³ Usp., *S. Th.* I., q. 78, a. 1.

⁴ Usp., *S. Th.* I., q. 78, a. 3.

⁵ Usp., isto.

⁶ Usp., M. Pickavé, *Human knowledge*, u: „The Oxford Handbook of Aquinas“, Oxford University Press, New York, 2012, str. 313-315.

određene frekvencije zvuka koje pas može čuti, a čovjek ne. S druge strane, čovjekova moć osjetilne prosudbe te na osobit način njegova sposobnost razumske spoznaje nadilaze životna djelovanja životinje i njihovu spoznaju.⁷

Vanjska osjetila koje imaju ljudi i životinje Toma klasificira hijerarhijski. Ova klasifikacija je utemeljena s obzirom na to u kolikoj mjeri osjet izaziva prirodnu ili duhovnu promjenu u subjektu koji spoznaje pojedinačan osjetilni objekt.⁸ Prirodna promjena koju iskušava subjekt može biti ili s obzirom na objekt ili s obzirom na organ koji je njime pobuđen. Najviše mjesto u ovoj hijerarhiji pripadat će onom osjetu u kojem ne dolazi do prirodne promjene, nego samo duhovne, a njega slijede oni osjeti u kojima se događa prirodna promjena s obzirom na objekt te naposljetku oni u kojima se događa prirodna promjena s obzirom na organ.⁹

Tako Toma na najniži stupanj u ovoj hijerarhiji smješta osjet opipa koji u subjektu izaziva prirodnu promjenu s obzirom na organ.¹⁰ Pod ovom promjenom Toma podrazumijeva to što čovjek može opipom spoznati je li neki materijalni objekt gladak, hrapav, topao ili suh i tako dalje. Iznad opipa Toma smješta osjet okusa koji također izaziva u subjektu spoznaje prirodnu promjenu s obzirom na organ. No, organ okusa je na savršenijem stupnju iz razloga što je više lokaliziran. Organ opipa je koža koja je ujedno i najveći organ ljudskog tijela, a organ okusa je samo jezik.¹¹ Isto tako, ovim osjetom subjekt spoznaje više kvaliteta materijalnog objekta nego što to može spoznati osjetom opipa. Takve kvalitete su primjerice slatkoća, slanost ili gorčina nekog materijalnog objekta. Nadalje, iznad okusa Toma smješta osjet mirisa koji izaziva prirodnu promjenu s obzirom na objekt. Ovu vrstu promjene izaziva i osjet sluha koji je prema Akvinskome ipak savršeniji od osjeta mirisa.¹² Naime, zvuk putuje zrakom i djeluje na organ fizički te je takav materijalni objekt savršeniji od onoga koji kemijski djeluje na organ. Tako je osjet mirisa manje savršen od sluha jer njegov objekt kemijski djeluje na organ subjekta. Naposljetku, osjetu vida pripada najviše mjesto jer njime subjekt zahvaća predmet bez ikakve prirodne promjene, nego samo s duhovnom.¹³

⁷ Usp., isto.

⁸ Usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 3; É. H. Gilson, *Thomism: The philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto, 2002, str. 236-237.

⁹ Usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 3.

¹⁰ Usp., isto.

¹¹ Usp., isto.

¹² Usp., isto.

¹³ Usp., isto.

Bitno je istaknuti da subjekt spoznaje osjeća duhovnu promjenu kod razina svih navedenih osjeta. Naime, osjetilna spoznaja pripada cjelovitom biću, spoju duše i tijela jer se moći za osjetilnu spoznaju nalaze u duši koja aktualizira tijelo i preko kojega se aktualiziraju moći vegetativnoga i animalnoga reda.¹⁴

No, za osjetilnu spoznaju nije dovoljno samo pobuđivanje tjelesnog organa, pa tako uz pet vanjskih osjetila čovjek posjeduje i četiri unutarnja pri čemu su unutarnja na većem stupnju savršenosti od vanjskih. Naime, nije dovoljno da čovjek osjetilno spoznaje materijalne objekte samo u njihovoj prisutnosti, već i u njihovoj odsutnosti, iz čega slijedi da čovjek treba imati i sposobnost da prethodne spoznaje o materijalnim objektima sačuva. Isto tako, spoznajni subjekt treba biti u mogućnosti spoznati ono što je za njega korisno od onoga što je za njega škodljivo.¹⁵ Takvu spoznaju čovjeku na osjetilnoj razini omogućuju unutarnja osjetila te su iz ovih razloga unutarnja osjetila na većem stupnju savršenosti od vanjskih. U unutarnja osjetila spadaju zajedničko osjetilo (*sensus communis*), osjetilna imaginacija (*imaginatio*), kogitativa (*vis cogitativa*)¹⁶ te osjetilna memorija (*memoria*).¹⁷

Budući da čovjek određenim vanjskim osjetilom spoznaje određenu kvalitetu, postoji potreba kako za objedinjavanjem, tako i za razlučivanjem primljenih kvaliteta osjetilnih objekata, što je omogućeno unutarnjim zajedničkim osjetilom.¹⁸ Nadalje, uloga osjetilne imaginacije obuhvaća pohranu ranije primljenih kvaliteta pojedinačnih osjetilnih objekata, odnosno fantazmi (*phantasma*) te njihovo zamišljanje. Kogitativa je osjetilna prosudbena moć kojom čovjek prosuđuje o korisnosti ili škodljivosti spoznatih materijalnih objekata.¹⁹ Takve

¹⁴ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 97.

¹⁵ Usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 4.

¹⁶ Kogitativa je unutarnje osjetilo vlastito čovjeku. Životinja umjesto kogitative ima estimativu (*vis aestimativa*) koja je u biti prirodni instinkt. S obzirom na njega životinja spoznaje neki pojedinačni objekt kao koristan ili škodljiv pa shodno toj spoznaji teži ga zahvatiti ili izbjeći. Kod čovjeka kogitativa, iako pripada osjetilnoj razini života, nadilazi granice prirodnog instinkta (usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 4.).

¹⁷ Usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 4; F. Copleston, *Istorija filozofije: Srednjovekovna filozofija, vol. II.*, Beogradski izdavačko – grafički zavod, Beograd, 1989, str. 376; É. H. Gilson, *Thomism*, str. 239; M. Pickavé, *Human knowledge*, str. 313.

¹⁸ Usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 4.

¹⁹ Usp., isto.

prosudbe ostaju sačuvane u unutarnjem osjetilu osjetilne memorije. Čovjek ima sposobnost prisjećanja kojom probire po svojim sjećanjima u pamćenju.²⁰

Kako je već spomenuto, čovjekova spoznaja nije ograničena samo na spoznavanje pojedinačnih materijalnih objekata već on ima sposobnost spoznavanja univerzalnih nematerijalnih objekata što je objekt razumske spoznaje.²¹ Kako čovjek razumom spoznaje univerzalno? Naime, razumska spoznaja se može podijeliti na dvije različite moći, pasivni i aktivni um.²² Objekt razumske spoznaje je spoznaja univerzalne biti materijalnih pojedinačnih stvari.²³ Aktivni um procesom apstrakcije iz fantazmi dolazi do univerzalnog pojma koji utiskuje u pasivni um.²⁴ Kako je spomenuto, fantazme su pohranjene u osjetilnoj imaginaciji. Proces apstrakcije je zapravo proces izdvajanja biti, srži nekog materijalnog premeta od drugih obilježja koje on može imati u fantazmi. Dakle, aktivnim umom čovjek apstrahira ono univerzalno iz pojedinačnoga.²⁵

Osjetilna spoznaja je preduvjet za razumsku spoznaju u materijalnom svijetu jer aktivni um ne bi mogao apstrahirati bit materijalnog objekta da on nije prethodno spoznat preko vanjskih i unutarnjih osjetila. Iako je osjetilna spoznaja temelj za razumsku, razumska spoznaja je savršenija od osjetilne.²⁶ Naime, osjetilnom spoznajom čovjek spoznaje materijalni svijet u njegovoj pojedinačnosti, a razumskom ga spoznaje u njegovoj općenitosti. Drugim riječima, razumskom spoznajom čovjek spoznaje materijalna bića na nematerijalan način što znači da se aktualiziranje moći razumske spoznaje ne vrši preko tjelesnog organa kao moć osjetilne spoznaje.²⁷ Naposljetku, osjetilnom spoznajom čovjek ima znanje u vremenskim kategorijama prošlosti i sadašnjosti, no zahvaljujući razumskoj spoznaji čovjek može spoznavati i buduće

²⁰ I životinje imaju unutarnje osjetilo pamćenja, no one nemaju mogućnost prisjećanja prosudbi estimative (prirodnog instinkta), nego se u njih sjećanje odvija spontano (usp., *S. Th. I.*, q. 78, a. 4; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 376; É. H. Gilson, *Thomism*, str. 239-240.).

²¹ Usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 7.

²² Usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 3; Prema Tomi Akvinskome, pasivnost se može shvaćati na tri načina, više riječi o tome će biti u poglavlju koje nosi naslov *Strasti*. Kada Toma govori o pasivnom umu, njegovu pasivnost promatra u najširem značenju tog pojma, odnosno u smislu da nešto prima u aktu ono prema čemu je bilo u potenciji da primi, a da pri tome ništa ne gubi (usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 2.).

²³ Usp., *S. Th. I.*, q. 84, a. 7.

²⁴ Usp., *S. Th. I.* q. 84, a. 6 – 7.

²⁵ Usp., *S. Th. I.*, q. 85, a. 1.

²⁶ Usp., *S. Th. I.*, q. 77, a. 4; *S. Th. I.*, q. 78, a. 3; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 13 – 14.

²⁷ Usp., *S. Th. I.*, q. 84, a. 3; *S. Th. I.*, q. 85, a. 2.

stvari.²⁸ S obzirom na navedeno, lako se složiti s B. Dadićem kada kaže da: „Čovjek (...) otvorenost prema vanjskoj zbilji ostvaruje na autentičan način preko razumske spoznaje“.²⁹

1.2. Osjetilna i razumska težnja

Kada je riječ o težnji u Tominoj misli, treba imati na umu da je ona uvijek povezana sa spoznajom. Uz osjetilnu i razumsku težnju postoji i prirodna težnja koja se veže za sva bića materijalne stvarnosti, i živa i neživa. To je težnja stvorenoga bića da po naravi teži stvarima koje su u skladu s njegovom naravi. Međutim, za razliku od osjetilne i razumske težnje, prirodna težnja nije povezana sa spoznajom subjekta, jer bića koja nisu živa i bića čija je materija ujedinjena s vegetativnom dušom, nemaju moć spoznaje, ali posjeduju prirodnu težnju po onome koji ih je stvorio, to jest po Bogu.³⁰

Nadalje, moć osjetilne spoznaje koju imaju životinja i čovjek usmjerena je samo na pojedinačne osjetilne objekte pa je na njih usmjerena i osjetilna težnja. Budući da čovjek može spoznavati i univerzalne inteligibilne objekte, on uz osjetilnu, posjeduje i razumsku težnju.³¹ Jedan te isti objekt jest objekt i spoznaje i težnje, međutim Toma upozorava na različite točke sagledavanja tog objekta koji omogućava razumijevanje toga da se osjetilna i razumska težnja razlikuju. Naime, njegov argument je taj da zbog toga što se razlikuju objekti osjetilne i razumske spoznaje, u skladu s time se trebaju razlikovati i vrste težnje prema spoznatom objektu.³² Spoznaja prethodi težnji³³, odnosno težnja je pokrenuta spoznatim objektom jer se ne može težiti za onim što prethodno nije spoznato.³⁴

Za Tomu Akvinskoga osjetilna težnja se može podijeliti na dvije vrste moći. Prva je moć požudne težnje, a druga moć gnjevljive težnje.³⁵ Požudna težnja je usmjerena dohvaćanju pojedinačnog dobra ili izbjegavanju pojedinačnog zla. S druge strane, objekt gnjevljive težnje je također neko osjetilno dobro ili zlo, međutim promatrano pod drugim aspektom. Naime, ne

²⁸ Spoznaju o budućim stvarima čovjek ne spoznaje u njima samima jer to nadilazi njegove razumske spoznajne mogućnosti, ali ih može spoznavati u njihovim uzrocima (usp., *S. Th. I.*, q. 86, a. 4.).

²⁹ B. Dadić, *Filozofija i zbilja: rasprave iz srednjovjekovne filozofije*, Naklada Bošković, Split, 2010, str. 205.

³⁰ Usp., *S. Th. I.*, q. 59, a. 1; *S. Th. I.*, q. 78, a. 1; *S. Th. I.*, q. 80, a. 1; *S. Th. I-II.*, q. 26, a. 1; *QD De Ver.* q. 25, a. 1; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 98.

³¹ Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 1 – a. 2.

³² Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 2.

³³ Sudeći prema onome što piše R. Miner, ovisnost težnje o spoznaji je uvjerenje koje Akvinski dijeli s Aristotelom (usp., R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22–48*, Cambridge University Press, New York, 2009, str. 15.).

³⁴ Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 2.

³⁵ Usp., *S. Th. I.*, q. 81, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 99.

može se uvijek neko osjetilno dobro jednostavno zahvatiti ili neko osjetilno zlo jednostavno izbjeći nego ponekad postoje prepreke ili otegotne okolnosti koje onemogućavaju jednostavno zahvaćanje osjetilnog dobra koje pruža ugodu ili izbjegavanje zla koje bi uzrokovalo bol.³⁶ Upravo takvi objekti za čije zahvaćanje ili izbjegavanje treba nadići neku teškoću jesu objekti gnjevljive težnje.³⁷

Nadalje, požudnu i gnjevljivu težnju treba razumjeti u njihovom cikličnom suodnosu. Naime, požudna težnja je usmjerena prema pojedinačnom objektu, a ukoliko postoji teškoća za zahvaćanje ili izbjegavanje s obzirom na taj objekt, utoliko je on objekt gnjevljive težnje. Kada se teškoća ukloni, on je opet objekt požudne težnje.³⁸ Radi se o tome da je požudna težnja usmjerena prema zahvaćanju osjetilnog dobra koji stvara ugodu i u tom smislu teži se sjediniti s njim. S druge strane gnjevljiva težnja je usmjerena na borbu kako bi se otklonila teškoća zbog koje nije moguće da požudna težnja jednostavno zahvati svoj objekt.³⁹ Promatrajući osjetilnu težnju treba reći da je ona manje savršena u odnosu na razumsku jer je osjetilna težnja usmjerena prema pojedinačnim materijalnim objektima, dok je razumska težnja usmjerena prema inteligibilnim objektima koji su univerzalniji i nadilaze materijalnost.

Subjekt je težnjom privučen spoznatom objektu koji je neko dobro. Osjetilnom težnjom teži se nekom osjetilnom pojedinačnom dobru jer je ugodan ili koristan, dok se razumskom težnjom teži dobru uopće.⁴⁰ Ako se promotri odnos između razumske težnje i razumske spoznaje on se razlikuje od odnosa osjetilne težnje i osjetilne spoznaje. Osjetilna težnja je uvijek pokrenuta od strane osjetilne spoznaje. No kada je riječ o razumskoj težnji i razumskoj spoznaji, Toma kaže da iako je razumska težnja pokrenuta od razumske spoznaje, na neki način može se reći da razumska težnja može pokrenuti razumsku spoznaju.⁴¹ Isto kao što na neki način razumska težnja pokreće razum, također može pokrenuti i druge moći u duši poput osjetilne težnje. To je zato što je ona usmjerena prema općenitoj svrhovitosti djelovanja, dobru uopće.⁴² Upravo jer je njen objekt dobro uopće, ona u sebi nema nikakve diobe kao što ima

³⁶ Usp., *S. Th. I.*, q. 81, a. 2; *S. Th. I-II.*, q. 23, a. 1.

³⁷ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 99.

³⁸ Usp., *S. Th. I.*, q. 81, a. 2; *QD An.* q. 13; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 23-27.

³⁹ Usp., *QD De Ver.* q. 25, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 99-100.

⁴⁰ Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 2; *QD De Ver.* q. 25, a. 1; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 24; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 15-16.

⁴¹ Usp., *S. Th. I.*, q. 82, a. 4.

⁴² Usp., isto.

osjetilna težnja. Naime, potonja je podijeljena na požudnu i gnjevljivu zato što su one usmjerene prema različitim objektima.⁴³ Nadalje, čovjeku s obzirom na njegovu razumsku narav pripada sposobnost slobode izbora koja se veže za slobodnu volju. Međutim, kada se govori o moći slobodne volje koja se temelji upravo na slobodi izbora, treba imati na umu da ona nije različita moć od razumske težnje.⁴⁴

⁴³ Usp., *S. Th.* I., q. 82, a. 5.

⁴⁴ Usp., *S. Th.* I., q. 83, a. 3 – a. 4.

2. Strasti

Kako bi što bolje oslikao suodnos požudne i gnjevljive težnje Toma se u svom izlaganju osvrće na strasti. U danom momentu on radi zaokret od objašnjavanja odnosa požudne i gnjevljive težnje prema odnosu požudnih i gnjevljivih strasti.⁴⁵ Tomin osvrt na strasti važno je istaknuti jer se iz toga može uočiti u kojem smjeru će teći njegovo izlaganje. Naime, ako se promotri redoslijed tema koje Toma izlaže u *Sumi teologije* vidljivo je da se osjetilnošću, pa shodno s time i osjetilnom težnjom bavi u prvom dijelu *Sume teologije*, dok će se tek u prvom dijelu drugog dijela detaljnije baviti strastima.⁴⁶ Kada Toma radi ovaj zaokret od pojašnjavanja požudne i gnjevljive težnje prema strastima, pred čitateljem nastaje dvojaka situacija. S jedne strane može se bolje razumjeti suodnos požudne i gnjevljive težnje jer potonju Toma opisuje kao borbenog branioca požudne težnje.⁴⁷ No, s druge strane javlja se pitanje što Toma podrazumijeva pod pojmom strasti, osobito u kontekstu požudne i gnjevljive težnje. Naime, ovo pitanje odnosi se na mogućnost čitateljeva razumijevanja Akvinčevog skoka od podjele osjetilne težnje na požudnu i gnjevljivu do podjele strasti na požudne i gnjevljive, dok još nije jasno pod kojim aspektom Toma promatra strasti.

Pitanje o strastima, Toma započinje razjašnjenjem pojma pasivnosti. Trojako značenje pojma pasivnosti spominje i kada se bavi pitanjem je li razum pasivna moć.⁴⁸ U kontekstu strasti, Toma ponovo razjašnjava trojakost ovog pojma želeći odgovoriti na pitanje nalazi li se ijedna strast u duši. Etimološki riječ pasivno dolazi od latinske riječi *pati, passio* i označava objekt ili subjekt koji trpi aktivnost.⁴⁹ Može biti teško na prvu razumjeti kakve veze imaju strasti i pasivnost. Kako bi se stvari malo iskristalizirale treba zaći u etimologiju riječi *strast* u hrvatskom jeziku te vidjeti može li se ona adekvatno primjenjivati kao termin koji opisuje *pati, passio*. Riječ *strast* je u hrvatski jezik došla iz praslavenskoga jezika te je nastala kao imenica

⁴⁵ Usp., *S. Th. I.*, q. 81, a. 2.

⁴⁶ Usp., *S. Th. I.*, q. 80 – 81; *S. Th. I-II.*, q. 22 – 48.

⁴⁷ Usp., *S. Th. I.*, q. 80, a. 2; *Suma teologije* nije jedino Tomino djelo u kojem se bavi pitanjem požudne i gnjevljive težnje. Tako se može pronaći sličan opis gnjevljive težnje kao branioca požudne težnje na nekoliko mjesta (usp., *Comm. Sent. Lib. De An. III.*, lect. 15, vers. 804–805; *QD De Ver.* q. 25, a. 2.). Takov opis preuzimaju i autori koji se bave ovom temom (usp. É. H. Gilson, *Thomism*, str. 278; K. White, *The Passions of the Soul*, str. 109; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 49; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 99 -100.).

⁴⁸ Usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 2.

⁴⁹ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 22, a. 1; É. H. Gilson, *Thomism*, str. 241; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 31–32.

iz glagola *stradati*.⁵⁰ Ima nekoliko definicija ovog glagola, ovisno o kontekstu u kojem ga se može koristiti. Jedna od definicija glagola *stradati* jesu njegovi sinonimi redom *patiti*, *trpjati*, *podnijeti*.⁵¹ Iz navedenoga slijedi da se *strast* odnosi na trpljenje nečega, isto kao *pati*. S tim na umu lakše je razumjeti Tomin naum definiranja pojma pasivnosti u prvom pitanju o strastima. Naime, jedino nešto što trpi djelovanje je pasivno. Zahvaljujući tome može se naslutiti da upravo etimološko razumijevanje ovog pojma omogućava dublje zaranjanje u Tomino izlaganje o strastima.

Akvinski pojašnjava da se u jednom i najširem smislu kaže da je nešto pasivno ako to nešto primi ono prema čemu je bilo u potenciji da to primi, a da pri tome ne bude ničega lišen.⁵² Kada Toma piše o pasivnome umu, njegovu pasivnost shvaća u ovom smislu.⁵³ U drugom smislu, užem u odnosu na prvi, nešto je pasivno kada primi ono prema čemu je bio u potenciji, ali je i lišen nečega. Potonje se može odnositi na to da je objekt lišen ili obogaćen s nečim što mu po naravi pripada ili ne pripada. Toma pripisuje pasivnost strastima upravo u ovome smislu, označavajući ga najprikladnijim za njihovo razumijevanje.⁵⁴ Naposljetku, u trećem i najužem smislu, može se reći da je nešto pasivno ako je to nešto lišeno onoga što mu je po naravi prikladno.⁵⁵ Nadalje, strasti pripadaju životinji i čovjeku u njihovoj cjelovitosti kao jedinstvu duše i tijela jer „Pripada materiji da bude pasivna u smislu gubljenja nečega i preobražavanja: stoga se ovo događa jedino u onim stvarima koje su sastavljene od materije i forme“.⁵⁶ Dakle, s obzirom na to da duša nema materije, strasti pripadaju čovjeku i životinji kao cjelini.⁵⁷

⁵⁰Strast, u: „Hrvatski jezični portal“, <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>, (pristupljeno: 23.03.2022.); Stradati u: „Hrvatski jezični portal“, https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=d1tuXBA%3D, (pristupljeno: 23.03.2022.)

⁵¹ Stradati u: „Hrvatski jezični portal“, https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=d1tuXBA%3D, (pristupljeno: 23.03.2022.)

⁵² Usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 2, *S. Th. I-II.*, q. 22, a. 1; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 18.

⁵³ Usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 2.

⁵⁴ Usp., *S. Th. I.*, q. 79, a. 2; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 18.

⁵⁵ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 22, a. 1; *Comm. Sent. Lib. De an. I.*, lect. 2, vers. 30; *I.*, lect. 10, vers. 165; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 19.

⁵⁶ „It belongs to matter to be passive in such a way as to lose something and to be transmuted: hence this happens only in those things that are composed of matter and form“ (*S. Th. I-II.*, q. 22, a. 1).

⁵⁷ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 22, a. 1; *QD De an.* q. 12; *Comm. Sent. Lib. De An.*, III., lect. 7, vers. 675 – 676; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 32; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 19.

Slijedom navedenoga može se naslutiti da će strasti, onako kako ih razumijeva Toma, pripadati osjetilnoj spoznaji ili težnji budući da za razliku od razumske spoznaje i težnje koje se aktualiziraju samo u duši, osjetilna spoznaja i težnja se aktualiziraju preko spoja duše i tijela. U nastavku izlaganja svoje misli Toma odbacuje mogućnost da se strasti nalaze u osjetilnoj spoznaji što znači da strasti pripadaju osjetilnoj težnji.⁵⁸ Budući da u osjetilnoj težnji Akvinski razlikuje požudnu i gnjevljivu težnju, jer imaju drugačiji objekt, tako ujedno čini diobu strasti na požudne i gnjevljive.⁵⁹ Odnos požudnih i gnjevljivih strasti je istovjetan odnosu požudne i gnjevljive težnje. Drugim riječima, požudne i gnjevljive strasti su u cikličkom suodnosu, nadovezuju se jedne na druge.⁶⁰ Sljedeća pitanja koja se nameću jesu koje su to požudne, a koje gnjevljive strasti te koliko ih ima ukupno. Toma izričito piše da se u duši nalazi jedanaest strasti pri čemu šest pripada požudnim strastima, a pet gnjevljivim.⁶¹ Međutim, s obzirom na Tomine spise teže je odrediti koje su to strasti. Upravo ovom problemu bit će posvećeni sljedeći redci, a do odgovora će se pokušati doći prateći redoslijed Tomine rasprave o strastima u *Sumi teologije*.

2.1. Poredak među strastima

Iako je Toma Akvinski istaknuo potrebu za razlikovanjem požudnih i gnjevljivih strasti, on u daljnjem tekstu ima potrebu tu razliku ojačati dodatnim argumentima. Njegova polazišna teza jest ta da je strast vrsta pokreta.⁶² Uistinu, prateći njegovo izlaganje može se složiti s time. Međutim, ono što je isto tako važno prepoznati jest da je strast svaki pokret osjetilne težnje.⁶³ Naime, ona je pokrenuta spoznatim objektom kojeg subjekt prepoznaje kao neko dobro koje želi posjedovati ili neko zlo koje želi izbjeći. Ovisno o tome postoji li ili ne teškoća za zahvaćanje ili izbjegavanje tog objekta, aktivira se određena požudna ili gnjevljiva strast. Iz

⁵⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 22, a. 2 – a. 3; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 34; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 19.

⁵⁹ Usp. *S. Th.* I-II, q. 23 a. 1; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 100-101.

⁶⁰ Usp. T. Akvinski, *S. Th.* I-II, q. 23 a. 1; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 100-101.

⁶¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23. a. 4; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 100.

⁶² Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 100.

⁶³ Kako je već nekoliko puta istaknuto, strasti su pokret osjetilne težnje koja je aktivirana osjetilno spoznatim pojedinačnim objektom, stoga strasti pripadaju čovjeku kao cjelovitom biću. S obzirom na to kako i sam Toma Akvinski, kako je već rečeno, prilikom objašnjavanja osjetilne težnje koristi strasti kao određenje koje ju dodatno pojašnjava postaje jasno da svaki pokret osjetilne težnje ujedno jest strast (usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 100.). Isto zaključuje i R. Miner (usp., R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 37.).

navedenog je uočljivo da se neće uvijek aktivirati samo jedna strast, a shodno s time potrebno je prihvatiti da postoji više od jedne vrste pokreta. Već je usvojeno da se vrsta strasti može aktivirati s obzirom na to koji je njen objekt, ali budući da u svakoj od ove dvije kategorije strasti spada njih nekoliko, ponajprije se nameće pitanje u kakvom su odnosu strasti iste kategorije. Prema Tomi Akvinskome, postoji odnos suprotnosti među strastima iste kategorije. No, kriterij prema kojemu su u suprotnosti požudne strasti različit je od kriterija odnosa suprotnosti gnjevljivih strasti.⁶⁴

Prema Tomi, kriterij za odnos suprotnosti među strastima može biti dvojak. Prvi kriterij zasnovan je na suprotnosti objekata, s obzirom na to je li objekt spoznato dobro ili zlo. Drugi kriterij je s obzirom na kretanje prema ili od spoznatog objekta.⁶⁵ Kada je riječ o požudnim strastima, suprotnosti među njima utemeljene su samo prema prvome od ovdje navedenih kriterija. Tako će se požudnim strastima s obzirom na objekt koji je spoznat kao dobro, njemu težiti, dok će se isto tako njima pokušati jednostavno izbjeći objekt koji je spoznat kao zlo. Sukladno prvom kriteriju u odnosu suprotnosti bit će požudne strasti koje teže prema dobru s onim požudnim strastima koje teže izbjeći zlo. Tako će ljubav biti u odnosu suprotnosti s mržnjom, želja s odbojnošću i radost s tugom.⁶⁶ S druge strane, gnjevljive strasti međusobno su u odnosu suprotnosti i po jednom i po drugom kriteriju. Prema kriteriju kretanja prema ili do spoznatog objekta u odnosu suprotnosti su nada i očaj te strah i smjelost. Naime, iako je isti objekt strasti u suprotnosti, subjekt prema spoznatom objektu ne odnosi isto, kreće se od ili prema njemu.⁶⁷ Također, treba istaknuti da su neke gnjevljive strasti u odnosu suprotnosti i s obzirom na prvi kriterij. To vrijedi za nadu i strah te očaj i smjelost.⁶⁸ Naposljetku, gnjevljivim strastima pripada i strast ljutnje koja nema svoju suprotnost u gnjevljivim strastima ni po prvom, ni po drugom kriteriju. Naime, uzrok ljutnje je neko prisutno teško zlo. Ukoliko subjekt na to zlo reagira, utoliko na njega reagira upravo strašću ljutnje. Nadalje, ako se povlači od prisutnog zla, pokret osjetilne težnje završava u tuzi koja pripada požudnim strastima, a ne gnjevljivim. S druge strane, ako se pokuša naći suprotnost ljutnji s obzirom na spoznati objekt, također se ništa ne pronalazi. Naime, suprotan objekt od prisutnog zla je zahvaćeno dobro za čije

⁶⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 101.

⁶⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 101; N. E. Lombardo, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington, 2011. str. 63.

⁶⁶ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 101-102.

⁶⁷ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 106.

⁶⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 2.

zahvaćanje nije potrebno nadići teškoću jer je objekt već zahvaćen, što na koncu pripada požudnim strastima.⁶⁹

Osim što su strasti pojedine kategorije u međusobno suprotstavljenom odnosu, Toma želi istaknuti kako ima i onih strasti koje nisu međusobno suprotstavljene iako su različite. Prema njemu strasti se razlikuju s obzirom na njihov aktivni uzrok, dakle spoznati objekt. Aktivni uzrok ima trojako djelovanje na subjekta privlačeći ga k sebi. Kada je aktivni uzrok objekt koji je neko spoznato dobro, prvo, budući da je subjekt pasivan, aktivni uzrok mu daje sposobnost da prema njemu teži. Drugo, s obzirom na to da teži prema objektu kojemu je privučen, subjekt se prema tom objektu kreće. Treće, zahvaćanjem objekta kojemu se težilo i u smjeru kojeg se kretalo, subjekt u njemu pronalazi smiraj kada ga zahvati.⁷⁰

Objekt/ aktivni uzrok	1.		2.		3.	
Spoznato dobro	LJUBAV	→	ŽELJA/ POŽUDA	→	UŽITAK/ RADOST	Spoznato dobro zahvaćeno/spoznato zlo izbjegnuto
Spoznato zlo	MRŽNJA	→	ODBOJNOST/ NENAKLONOST	→	ŽALOST/ TUGA/ BOL	Spoznato dobro nije zahvaćeno/spoznato zlo nije izbjegnuto

Tablica 1. Djelovanje aktivnog uzroka na subjekt, požudne strasti

Iz tablice 1. može se uočiti na koji način se razlikuju strasti koje nisu međusobno suprotstavljene unutar požudnih strasti. Naime, ako je objekt spoznat kao neko dobro, on kao aktivni uzrok djeluje na subjekta privlačeći ga k sebi. Ljubavi pripada ova sposobnost da subjekt bude privučen svom aktivnom uzroku, voljenom dobru. Nadalje, ako se voljeni objekt još ne posjeduje, u subjektu javlja se strast želje/požude kojom teži njegovom posjedovanju. Ukoliko se voljeni objekt zahvati, utoliko težnja u njemu pronalazi svoj počinak pa se tada javlja strast užitka/radosti. Međutim, ako se voljeni objekt ne zahvati, u subjektu nastaje strast

⁶⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 3; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102, 107; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 20-21.

⁷⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 4.

žalosti/tuge/boli.⁷¹ Nadalje, objekt požudnih strasti može biti i objekt spoznat kao neko zlo koji djeluje na subjekta kao aktivni uzrok tako da ga odbija, odnosno odvlači od sebe. U ovom smislu kod subjekta javlja se strast mržnje. Kretanje težnje od spoznatog zla pripada strasti odbojnosti ili nesklonosti. Naposljetku, ako se spoznato zlo ne izbjegne dolazi do strasti žalosti/tuge/boli, ali ako se izbjegne subjekt osjeća strast radosti/užitka.⁷²

Što se tiče gnjevljivih strasti, sposobnost prema dobru ili za izbjegavanje zla nastaje iz požudnih strasti. Tako se, s obzirom na još ne zahvaćeno dobro, u subjektu javljaju ili nada ili očaj, a s obzirom na još ne izbjegnuto zlo, strast straha ili strast smjelosti. U slučaju već prisutnog zla subjekt osjeća strast ljutnje.⁷³ No, u gnjevljivim strastima nema strasti koja bi se javila ako se dobro zahvati ili zlo izbjegne. Naime, počinak težnje u ovom smislu pripada samo požudnim strastima, a gnjevljive strasti imaju svoj objekt s obzirom na teškoću koja onemogućava požudne strasti da jednostavno zaposjednu svoj objekt. Ukoliko se teškoća nadiđe, utoliko požudnim strastima pripada posjedovanje objekta. Dakle, gnjevljive strasti nastaju iz požudnih strasti i u njima završavaju.⁷⁴ Budući da je takav slučaj, vrijedi eksplicitno naznačiti da gnjevljive strasti uzrokuju neke požudne strasti, odnosno da im prethode. Naime, počinak težnje pripada požudnim strastima ili radosti/užitka ili tuge/žalosti/boli, a gnjevljive strasti nemaju udjela u tom počinku. Međutim, one imaju udjela u pokretu prema objektu koji se želi zahvatiti ili izbjeći ako u namjeri za njegovo zahvaćanje ili izbjegavanje postoji poteškoća. Tako se s obzirom na teškoću u namjeri zahvaćanja objekta koji je spoznato dobro javlja gnjevljiva strast nade koja prethodi počinku u požudnoj strasti radosti/užitka. Isto tako, strast straha i strast ljutnje koje su gnjevljive strasti završavaju u žalosti/tuzi/boli, požudnoj strasti. Doduše, kako Toma objašnjava, ljutnja može, ako se ugleda na dobro, pobijediti zlo pa će onda počinak težnje biti u radosti/užitku. No, u obje varijante vrijedi da se gnjevljive strasti okončavaju u požudnima.⁷⁵

Sve u svemu, iscrtavanjem suodnosa požudnih i gnjevljivih strasti Toma Akvinski ukazuje na jedan sljedeći zaključak. Naime, objekt koji je spoznat kao dobro ili zlo kao aktivni

⁷¹ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 23, a. 4; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102.

⁷² Usp., *S. Th. I-II.*, q. 23, a. 4; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102-103.

⁷³ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102.

⁷⁴ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 23, a. 4; *S. Th. I-II.*, q. 25, a. 1; *QD De Ver.*, q. 26, a. 4; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 101.

⁷⁵ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 25, a. 1; *Comm. Sent. Lib. De An. III.*, lect. 14, vers. 805; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 101.

uzrok pokreće subjekta koji ga teži ili zahvatiti ili izbjeći. Ukoliko postoji prepreka da to učini u pokretu želje ili odbojnosti (ovisno o tome je li objekt dobro ili zlo) javlja se određena gnjevljiva strast koja nadograđuje pokret požudne strasti u svrhu nadilaženja prepreke. Eliminacijom prepreke težnja završava u počinku, ponovo u požudnim strastima. Dakle, požudne strasti prethode gnjevljivima jer ih pokreću, a gnjevljive prethode požudnima iz perspektive omogućavanja počinka težnje subjekta, pa se tako gnjevljive strasti nalaze između pokreta i smiraja požudnih strasti.⁷⁶

Važno je istaknuti da gnjevljive strasti nisu pokrenute prisutnim dobrom za razliku od požudnih strasti, dok može doći do javljanja gnjevljive strasti ljutnje u prisutnosti zla.⁷⁷ Prema Tomi, dobro prethodi zlu jer zlo promatra kao nedostatak dobra. U skladu s time, strasti čiji je objekt zahvaćanje nekog dobra prethode onima čiji je objekt neko zlo koje se želi izbjeći jer upravo zato što dobro prethodi onome što je zlo, razlog je za izbjegavanje zloga.⁷⁸ Ovo je naime prvi kriterij prema kojemu Toma razmatra poredak strasti jedne prema drugoj. Nadalje, što se tiče požudnih strasti, njih se može promatrati redom ili s obzirom na namjeru ili s obzirom na ostvarenje, a oba ova reda referiraju se na dobro. Ovo dobro Toma promatra kao koncept kraja jer bilo da se teži zahvatiti dobro ili izbjeći zlo, usmjerenost je prema dobru, a ne na zahvaćanju zla. Što se tiče poretka požudnih strasti s obzirom na ostvarenje, Toma kaže da „Prvo mjesto pripada onome što se odvija prvo u stvari da teži prema kraju“.⁷⁹ S obzirom na sve što je do sada izloženo i na Tablicu 1. može se zaključiti da u požudnim strastima prvo mjesto ne može pripadati požudi/želji zato što se ova strast javlja kao pokret prema stjecanju dobra nakon što je subjekt njemu prethodno privučen. Također, ni strast užitka/radosti ne može u ovom poretku imati prvo mjesto jer ona nastaje kada je objekt zahvaćen. Naposljetku proizlazi da u poretku požudnih strasti s obzirom na ostvarenje prvo mjesto pripada ljubavi. Ona je naime, prikladnost težnje prema dobru, koje je ispunjenje u dobru.⁸⁰

Što se tiče poretka strasti s obzirom na namjeru, on će biti obrnut od onog s obzirom na ostvarenje. Tako se u ovom poretku na prvom mjestu nalazi strast užitka/radosti koja uzrokuje želju/požudu te ljubav.⁸¹ Što se tiče poretka gnjevljivih strasti s obzirom na ostvarenje Toma

⁷⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 1.

⁷⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 3.

⁷⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 2.

⁷⁹ „*The first place belongs to that which takes place first in the thing that tends to the end*“ (*S. Th.* I-II., q. 25, a. 2.).

⁸⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 2.

⁸¹ Usp., isto.

dosljedno koristi isti kriterij. Drugim riječima, strasti koje za objekt imaju dobro prethode onima koje za objekt imaju zlo. Tako će nada i očaj prethoditi drugim gnjevljivim strastima. No, važno je istaknuti, da prvo mjesto pripada nadi jer kada je riječ o očaju, koji iako za objekt ima dobro, on se od njega odvraća zbog teškoće za njegovo zahvaćanje. Treće mjesto u ovom poretku pripada strasti straha jer se, iako je objekt straha spoznato zlo, subjekt ovom strašću od zla povlači dok se smjelošću kreće prema njemu. Zbog toga, strah prethodi smjelosti, a ona ljutnji koja je na posljednjem mjestu u ovom poretku.⁸²

U Tablici 2. može se vidjeti konačni poredak i požudnih i gnjevljivih strasti s obzirom na ostvarenje kao predlaže Toma Akvinski.⁸³ Budući da požudne strasti prethode gnjevljivim strastima, na prvom mjestu nalaze se požudne strasti, ljubav i mržnja. Nadalje, ljubav prethodi mržnji s obzirom na to da je njezin objekt spoznato dobro. Ovakav odnos vrijedi i za sve ostale strasti koje imaju sebi suprotnu strast u paru u tablici, pa tako požuda/želja prethodi odbojnosti/nesklonosti, nada očaju, strah smjelosti, a užitak/ radost žalosti/tuzi/boli. Također, svaki par strasti uzrokuje one strasti koje mu slijede. S obzirom na pokret od ili prema spoznatom objektu iza ljubavi i mržnje slijede požudne strasti želje/požude i odbojnosti/nesklonosti. Te strasti, s obzirom na teškoću za zahvaćanje li izbjegavanje dobra, slijede gnjevljive strasti koje ih nadograđuju kako bi se teškoća otklonila. Posljednje mjesto pripada požudnim strastima užitku/radosti i žalosti/tuzi/boli u kojima završava pokret težnje. Nadalje, poredak strasti s obzirom na namjeru je u recipročnom odnosu s poretkom s obzirom na ostvarenje. Tako bi požudne strasti koje se nalaze na dnu Tablice 2. bile prve u poretku s obzirom na namjeru. Sve u svemu, s obzirom na ovaj poredak može se jasno uočiti ciklički suodnos kako općenito između požudnih i gnjevljivih strasti, tako i specifično između pojedinih strasti.

LJUBAV I MRŽNJA
ŽELJA/POŽUDA I ODBOJNOST/NESKLONOST
NADA I OČAJ
STRAH I SMJELOST
LJUTNJA
UŽITAK/RADOST I ŽALOST/TUGA/BOL

Tablica 2. Poredak svih strasti s obzirom na ostvarenje

Što se tiče odnosa strasti, potrebno je još naznačiti da Toma Akvinski među ovih jedanaest strasti vidi četiri primarne strasti, a to su radost, tuga, nada i strah. Među primarnim strastima

⁸² Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 3.

⁸³ Usp., isto.

nalaze se radost i tuga zato što u njima sve ostale strasti imaju svoj završetak. Nadalje, nada i strah su svrstane među primarne strasti jer upotpunjuju kretanje težnje drugih strasti od ili prema spoznatom objektu. Također, Toma tvrdi da su tuga, radost, nada i strah četiri primarne strasti i kada ih se razmatra s gledišta vremenskih kategorija, sadašnjosti i budućnosti. Naime, tuga je tako u vezi s prisutnim zlom, a radost s prisutnim dobrom, dok se nada tiče budućeg dobra, a strah budućeg zla. Iako se i druge strasti mogu razmatrati s obzirom na sadašnje ili buduće dobro ili zlo, sve se razrješuju u ovim četirima primarnim strastima.⁸⁴

2.2. Moralnost strasti

Osjetilna i razumska težnja uz svoje pojedinačne funkcije, čovjeka u općenitijem smislu usavršuju kao cjelovito biće. Naime, razumska težnja (volja) i osjetilna težnja (strasti) imaju različite objekte, ali one su dijelovi jednog cjelovitog bića što Toma na osobit način pokazuje kroz članke XXIV. pitanja u prvom dijelu drugog dijela *Sume teologije*. Tako kroz članak ovog pitanja Toma naznačuje da se strasti mogu promatrati dvojako, u sebi samima i s obzirom na razum i razumsku težnju.⁸⁵ Drugim riječima, iako je čovjek strastima usmjeren prema objektima na osjetilnoj razini života, ne može se zanemariti i njegova razumska narav. Samo moralno dobro ili zlo, prema Tomi ne može se naći u strastima ako ih se promatra same za sebe jer prema njemu moralnost čovjeka pripada njegovoj razumskoj razini života.⁸⁶ U suprotnome bi se moralno djelovanje moglo prepisati i životinjama, što Toma ne čini. Stoga, moralno dobro i zlo, nalazi se u strastima utoliko ukoliko se one promatraju sa stajališta podčinjenosti s obzirom na zapovijed razuma i volje. Ovakvo izlaganje je konzistentno s cijelom Tominom filozofijom, a ovdje do izražaja dolazi hijerarhijska komponenta njegove misli prema kojoj sve ono što je manje savršeno podliježe onome što je od njega savršenije. U tom smislu on razmatra i ovaj odnos strasti s obzirom na razum i volju.

Čovjek je s obzirom na osjetilnu težnju, odnosno strasti u izravnom doticaju s izvanjskim materijalnim svijetom na način na koji ne može biti s obzirom na razum i volju jer ove moći ne trebaju tjelesni organ za svoju aktualizaciju.⁸⁷ Međutim, u materijalnom svijetu čovjekovo djelovanje se može okarakterizirati kao moralno dobro ili loše. Kao takva se označuju s obzirom na to da čovjek svojevolutno djeluje. No ovo svojevolutno djelovanje, koje je očitovanje slobodne volje, ne pripada čovjeku s obzirom na njegovu osjetilnu razinu života

⁸⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 4.

⁸⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 24, a. 1.

⁸⁶ Usp., isto.

⁸⁷ Usp. *S. Th.* I-II. q. 17 a. 7.

nego s obzirom na razumsku. U tom smislu strastima se može pripisati neko moralno dobro ili zlo pod uvjetom voljnosti koja proizlazi iz volje.⁸⁸ Ova voljnost proizlazi s obzirom na to je li volja usmjerava djelovanje strasti ili s obzirom na to je li djelovanje strasti izmaknulo usmjeravanju volje.⁸⁹ Isto tako, djelovanje strasti kao moralno dobro ili moralno zlo može se označiti kao takvo ne samo s obzirom na volju nego i na razum. Naime, kako je već ustanovljeno, svakom djelovanju težnje prethodi spoznaja.

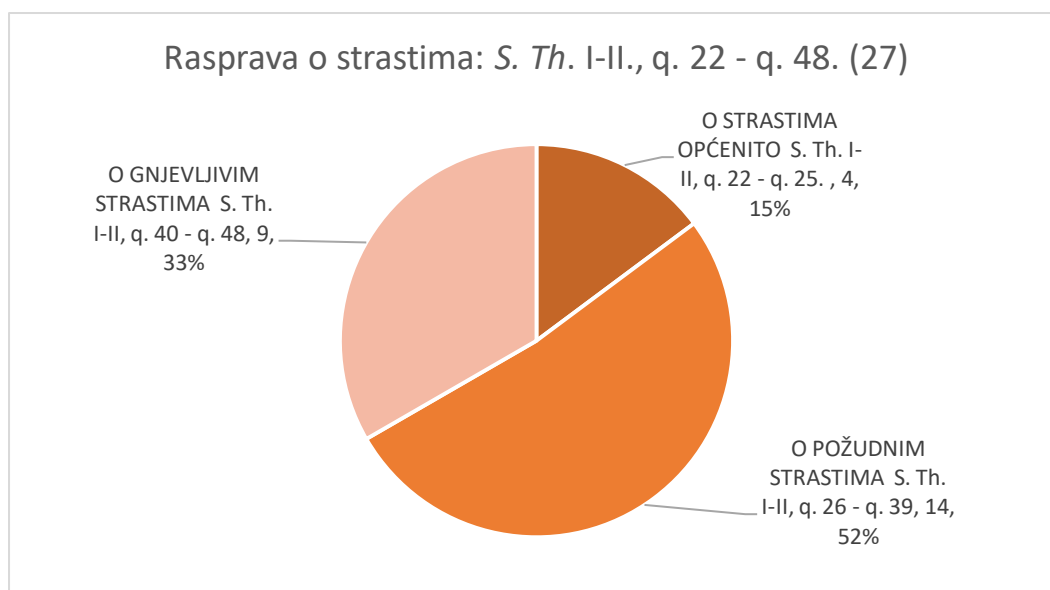
⁸⁸ Usp. M. Carl, *St. Thomas Aquinas: The Unity of the Person and the Passions*, str. 208.

⁸⁹ Usp. *S. Th.* I-II. q. 24 a. 1.

3. Požudne strasti

Razmatranje strasti Toma Akvinski je sustavno i detaljno izložio u *Sumi teologije* posvetivši im ukupno dvadeset i sedam pitanja sastavljenih od sto trideset i dva članka. S obzirom na to da se samo četiri pitanja odnose na strasti razmatrane općenito, dok je dvadeset i tri pitanja posvećeno razmatranju pojedinačnih strasti, lako se složiti s R. Minerom kada kaže da u razmatranju Tomine misli o strastima: „Uobičajena praksa usredotočenosti samo na strasti općenito mora biti napuštena“.⁹⁰ Ova dvadeset i tri pitanja u kojima Toma piše o pojedinačnim strastima, podijeljena su tematski na požudne i gnjevljive strasti. Kao što je vidljivo iz Grafikona 1. Akvinski je posvetio njih četrnaest požudnim strastima što zauzima 52% njegove cijele rasprave o njima u *Sumi teologije*. No, zanimljivo je istaknuti da u njegovu analizu pojedinačnih strasti nisu uvrštene sve one strasti s kojima upoznaje čitatelja u prethodnom dijelu svoje rasprave. Prilikom razmatranja pojedinačnih strasti Toma se uglavnom bavi pitanjima o njihovoj naravi, uzrocima i učincima te paralelno radi osvrte i na razumsku razinu čovjekova djelovanja, čime s jedne strane izlazi iz okvira strasti shvaćenih u strogom smislu. S druge strane, upravo ti njegovi osvrti upotpunjuju i narav strasti i sliku čovjeka u njegovoj antropološkoj misli. Kada je riječ o pojedinačnim požudnim strastima, tu pažnju posvećuje ljubavi, mržnji, želji/požudi, užitku/ugodi te žalosti/boli izostavljajući potpuno pitanje koje bi analiziralo odbojnost/nesklonost. Što se tiče pojedinačnih gnjevljivih strasti analizira sve strasti koje spadaju u tu kategoriju, nadu, očaj, smjelost, strah i ljutnju. Svoju analizu pojedinačnih strasti započinje požudnim strastima, u prvom redu govori o ljubavi u čemu se može uočiti veza s njegovom već izloženom mišlju. Naime, da pokret strasti kreće iz požudnih te napose iz ljubavi s obzirom na to da njoj pripada prvo mjesto u poretku s obzirom na ostvarenje.

⁹⁰ „The usual practice of simply focusing on the passions in general must be abandoned“ (R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 111.).



Grafikon 1. Udio pojedinih tema u raspravi o strastima unutar *Sume teologije*

3.1. Uzroci, vrste i učinci ljubavi

Kako je već prije ustanovljeno u ovome radu, ljubav pripada požudnim strastima. Objekt ljubavi je neko osjetilno spoznato dobro koje je ujedno i njen aktivni uzrok.⁹¹ Naime, spoznati objekt je taj koji utječe na subjekta tako da ga on teži zahvatiti. Spoznaja mogućosti ispunjenja u nekom osjetilnom dobru uzrokuje prvu promjenu u subjektu zbog kojeg ga on teži zahvatiti, a kada ga zahvati dolazi do počinka težnje u užitku/radosti. Prva promjena koja nastaje u težnji subjekta je ljubav. Ponovo je uočljivo kako je pokret strasti cirkularan jer završava ondje gdje je i počeo, u objektu koji je neko spoznato dobro.⁹² Toma u prvom pitanju o ljubavi radi diferencijaciju između čovjeka i životinje, osvrćući se na tri vrste težnje općenito. U tom smislu Akvinski piše: „Težnja nastaje od spoznaje u subjektu težnje, ali iz potrebe, a ne zbog slobodne volje. Takva je, u nerazumskim životinjama „osjetilna težnja“ koja, međutim, u čovjeka, ima određenog udjela u slobodi, dok god se pokorava razumu.“⁹³ Također, može se zamijetiti da se Toma u prva dva pitanja u analizi strasti ljubavi dotiče prirodne i razumske ljubavi koje korespondiraju s trima moćima težnje.⁹⁴ Tako se naoko može učiniti čitatelju da Toma

⁹¹ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str.103.

⁹² Usp., S. Th, I-II., q. 26, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str.103

⁹³ „And there is (...) appetite arising from an apprehension in the subject of the appetite, but from necessity and not from free-will. Such is, in irrational animals, the „sensitive appetite“, which, however, in man, has a certain share of liberty, in so far as it obeys reason.“ (S. Th, I-II., q. 26, a. 1.).

⁹⁴ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 103.

izjednačava ljubav kao strast u osjetilnoj i razumskoj težnji jer piše: „Osjetilna ljubav je u osjetilnoj težnji, isto kao što je razumska ljubav u razumskoj težnji“.⁹⁵

Budući da ovo neće biti jedini put da određene strasti Toma analogno s osjetilnom težnjom imenuje i u razumskoj težnji, potrebno je kratko se osvrnuti na ovu problematiku. Primjerice, P. King je za strasti koje Toma smješta u razumsku težnju iskovaio pojam *pseudostrasti* koji se ipak neće preuzeti za potrebe izrade ovoga rada.⁹⁶ Naime, „strasti“ koje pripadaju razumskoj težnji u Tominoj filozofiji nikako se ne smiju poistovjetiti s pojmom strasti kao pokretom osjetilne težnje. Budući da je za njihovo aktualiziranje potrebna i duša i tijelo strasti mogu pripadati i čovjeku i životinjama, no to ne vrijedi za strasti u analognom značenju riječi. Sam Toma Akvinski jasno odvađa strasti u analognom značenju riječi i strasti pojašnjavajući da: „Kada su ljubav i radost i slično tome pripisane Bogu ili anđelima ili čovjeku s obzirom na njegovu razumsku težnju, one označavaju jednostavne akte volje koji imaju slične učinke, ali bez strasti“.⁹⁷ Kada Toma kaže „bez strasti“ on se referira upravo na strogi smisao pojma strasti koji se odnosi na osjetilnu razinu života. Naime, strasti u analognom značenju riječi ne izazivaju u subjektu tjelesnu promjenu kao strasti.⁹⁸

Nadalje, Akvinski ima potrebu jasno razlikovati ljubav i *dilectio*. Potonji pojam također označava ljubav radi čega Toma obraća pažnju na njihovo razlučivanje. Naime, on naznačuje da svaka *dilectio* i svako milosrđe jesu ljubav, međutim takav odnos nije obostran. Ono po čemu se *dilectio* razlikuje od ljubavi jest da ona podrazumijeva unaprijed napravljen izbor.⁹⁹ Izbor kao takav je akt težnje, međutim ne osjetilne nego razumske.¹⁰⁰ S obzirom na to da izbor pripada čovjeku na razumskoj razni, *dilectio* se nalazi u razumskoj, a ne u osjetilnoj težnji. Što se tiče

⁹⁵ „So that sensitive love is in the sensitive appetite, just as intellectual love is in the intellectual appetite“ (S. Th, I-II., q. 26, a. 1.).

⁹⁶ *Pseudopassions*, usp. P. King, Aquinas on the Passions, *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, 1999, str. 104; Ovaj pojam neće se preuzeti za potrebe ovoga rada jer taj termin ne izriče jasno ono što se podrazumijeva pod strastima u analognom značenju riječi.

⁹⁷ „When love and joy and the like are ascribed to God or the angles, or to man in respect of his intellectual appetite, they signify simple acts of the will having effects, but without passion“ (S. Th, I-II., q. 22, a. 3.).

⁹⁸ Usp. S. Loughlin, Similarities and Differences Between Human and Animal Emotion in Aquinas's Thought, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 65., br. 1, 2001, str. 52.

⁹⁹ Usp., S. Th, I-II., q. 26, a. 3; S. Loughlin, *Similarities and Differences Between Human and Animal Emotion in Aquinas's Thought*, str. 51.

¹⁰⁰ Usp., S. Th, I-II., q. 13, a. 1.

milosrđa, njega se može gledati kao ljubav u onom smislu da je ono usavršuje, međutim nije ljubav *per se*.¹⁰¹

Budući da Toma uočava da čovjek može voljeti mnoge stvari, ali da mu tu ljubav sve stvari ne mogu uzvratiti, on ljubav kao strast dijeli na požudnu ljubav i ljubav prijateljstva. Požudna ljubav odnosi se na neko osjetilno dobro koje čovjek želi za sebe ili za drugoga, a ljubav prijateljstva se odnosi na onoga kojemu čovjek želi neko dobro, dakle na drugog čovjeka ili na sebe sama.¹⁰² Iz hijerarhijske perspektive, može se reći da je ljubav prijateljstva nadređena požudnoj ljubavi. To je zato što, ako se objekt voli požudnom ljubavi, taj objekt nije voljen samo zbog toga kakav je po sebi već radi nečeg drugog. S druge strane, kada je objekt voljen ljubavlju prijateljstva, voljen je zbog toga kakav je po sebi.¹⁰³

Iz ovoga što je dosad rečeno, može se razaznati i jasno naznačiti sve ono što uzrokuje ljubav. Dakle, ona je prva promjena težnje u subjektu uzrokovana objektom koji je spoznato dobro, u kojemu jest ispunjenje koje ju uzrokuje. Sukladno navedenom, kao uzroci ljubavi mogu se okarakterizirati dobro i spoznaja. Dobro jer je objekt ljubavi dobro, a spoznaja jer se nekom objektu može težiti kao prema dobru samo ako je spoznato kao takvo.¹⁰⁴ Objekt koji je spoznat kao dobro nije potrebno spoznati u potpunosti da bi ga se voljelo. Ovo Toma implicira kada kaže: „Ljubav zahtjeva nekakvu spoznaju voljenog dobra“, dok kasnije eksplicitno formulira da: „Stvar je voljena više nego što je spoznata; jer može biti savršeno voljena, čak i bez toga da bude savršeno spoznata“.¹⁰⁵

Treći uzrok ljubavi prema Tomi je sličnost između onoga koji voli i onoga što je voljeno, a može se razmatrati dvojako. S jedne strane, sličnost između onoga koji voli i voljenog objekta može biti satkana u tome da oboje imaju u aktu neku istu kvalitetu što će uzrokovati ljubav prijateljstva. S druge strane, u situaciji da sličnost s obzirom na neku kvalitetu onaj koji voli ima aktualno, ono voljeno potencijalno, ili obrnuto može doći do razvitka požudne ljubavi, ali i ljubavi prijateljstva. Naime, ono što je u potenciji teži prijeći u akt. Dakle, ako onaj koji voli nema u aktu neku kvalitetu, ali je u potenciji može imati, a ono voljeno tu istu kvalitetu ima u

¹⁰¹ Usp., *S. Th.*, I-II., q. 26, a. 3.

¹⁰² Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 103-104.

¹⁰³ Usp., *S. Th.*, I-II., q. 26, a. 4; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 22-23.

¹⁰⁴ Usp., *S. Th.*, I-II., q. 27, a. 1 – a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 103-104.

¹⁰⁵ „Love demands some apprehension of the good that is loved“; „A thing is loved more than it is known; since it can be loved perfectly, even without being perfectly known“ (*S. Th.*, I-II., q. 27, a. 2.).

aktu, onaj koji voli nastoji zahvaćanjem voljenoga zadobiti tu kvalitetu u aktu.¹⁰⁶ Tako se može roditi ljubav prijateljstva usmjerena od studenta prema profesoru jer profesor ima određeno znanje koje student u potenciji može imati pa ga teži posjedovati. No isto tako, vidljivo je da sličnost ovako razmatrana može prouzrokovati požudnu ljubav jer se voljeno ne želi zbog onoga što ono jest po sebi, već zbog kvalitete koju ima. Tako primjerice osoba može voljeti čokoladu jer ima kvalitetu slatkoće koja joj izaziva ugodu stoga teži prema njoj kako bi mogla uživati u slatkoći čokolade. Ovaj primjer također pokazuje kako neke druge strasti mogu biti uzroci neke vrste ljubavi s obzirom na to da nekada objekt ljubavi može ujedno biti objekt neke druge strasti, a objekt je onaj koji strasti aktivira. Međutim, nijedna strast nije univerzalni uzrok ljubavi.¹⁰⁷

Uz uzroke i vrste ljubavi, valja promotriti i njezine učinke. Prvi učinak ljubavi je ujedinjenje kod kojeg Toma pravi razliku između dvije vrste, realnog i privrženog. Realno ujedinjenje je kada onaj koji voli želi prisutnost voljenog objekta koji mu je prikladan i koji mu pripada.¹⁰⁸ Ujedinjenje kroz privrženost je ljubav u svojoj biti. To je veza između subjekta i voljenog objekta kojega voli kao samoga sebe te kojemu želi dobro kao samome sebi, pa voljeni objekt postaje dijelom subjekta koji ga voli. Naime, bez ujedinjenja kroz privrženost, ne bi bilo ljubavi jer je ona princip ujedinjenja.¹⁰⁹

Učinak ljubavi je i međusobno prebivanje subjekta i objekta ljubavi jednoga u drugome. Međutim to prebivanje se može razlikovati s obzirom na spoznaju i s obzirom na težnju. S obzirom na spoznaju, voljeni objekt je u subjektu koji voli utoliko što je s voljenim objektom u odnosu jer je taj objekt spoznato dobro. No isto tako je subjekt koji voli u voljenom objektu po spoznaji, jer subjekt koji voli produbljuje svoju spoznaju o voljenom objektu do njegove intime. Nadalje, s obzirom na moć težnje, voljeni objekt je u subjektu koji voli jer je subjekt motiviran ispunjenjem koje može zahvatiti u voljenom objektu. Subjekt koji voli može uživati u ispunjenju kojeg pruža voljeni objekt, ili težiti za njim u njegovoj odsutnosti. U svakom od ova dva slučaja, voljeni objekt je utisnut u subjekta koji voli. Također, subjekt koji voli prebiva u voljenome objektu, bilo požudnom ljubavlju ili ljubavlju prijateljstva. Požudnom ljubavlju subjekt koji voli nastoji zahvatiti objekt u potpunosti, koliko god je to moguće pa na taj način prebiva u njemu. Što se tiče ljubavi prijateljstva, subjekt koji voli je u voljenom objektu utoliko

¹⁰⁶ Usp., *S. Th.* I-II, q. 27, a. 3; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 23-24.

¹⁰⁷ Usp., *S. Th.* I-II, q. 27, a. 4; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 132; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 24.

¹⁰⁸ Usp., *S. Th.* I-II, q. 28, a. 1.

¹⁰⁹ Usp., isto.

što se prema njemu odnosi kao prema samome sebi, identificira se s njim. Toma također navodi da postoji i treći način međusobnog prebivanja subjekta koji voli i voljenog objekta. Ovaj treći način je nužno vezan uz ljubav prijateljstva i naziva se još i recipročna ljubav. Riječ je o ljubavi prijateljstva između dva subjekta koja vole, a koja su jedno drugome voljeni objekti.¹¹⁰

Nadalje, učincima ljubavi može se nadodati i ekstaza. Nju Toma definira kao bivanje izvan samog sebe. Razlikuju se dva tipa ekstaze, od kojih prva nastaje jer se zbog ljubavi, subjekt koji voli, nastanjuje u voljenom objektu pa ga to odvlači od drugih stvari. Drugi tip ekstaze je opet podijeljen s obzirom na požudnu ljubav i ljubav prijateljstva. U kontekstu požudne ljubavi, subjekt koji voli je u ekstazi, dakle izvan sebe, jer uživa u nečemu izvan sebe, a ekstaza ostaje u njemu. S druge strane, kada je riječ o ljubavi prijateljstva, subjekt koji voli želi dobro drugome i priskrbljuje dobro za drugoga, za voljeni objekt, ne zbog sebe već zbog njega.¹¹¹ Učincima ljubavi pripada i žar do kojeg dolazi zbog intenziteta ljubavi. Drugim riječima, on se javlja jer subjekt koji voli želi otkloniti ono što se ljubavi suprotstavlja. Ovakav žar se javlja u požudnoj ljubavi i usmjeren je protiv svega što ometa onoga koji voli da uživa u voljenom objektu i protiv onih koji uživaju u njegovom voljenom objektu. U ljubavi prijateljstva žar je usmjeren protiv onoga što bi onemogućilo dobro voljenog objekta.¹¹²

Nadalje, učinak ljubavi je i povrijeđenost subjekta koji voli. Kada se ljubav promatra iz perspektive moći težnje, ljubav usavršava i poboljšava kada onaj koji voli izabire objekt koji mu je prikladan. Suprotno navedenome, neprikladan objekt uništava onoga koji voli te ga povrjeđuje. Međutim, ovu povrijeđenost Toma veže za promjene tijela, naime čovjek biva povrijeđen zbog pretjerane tjelesne promjene uzrokovane strastima.¹¹³ Konačno, posljednji učinak ljubavi koji Toma navodi u ovom pitanju je taj da sve što radi subjekt koji voli jest prouzrokovano ljubavlju. Polazi od teze da svačije djelovanje je usmjereno prema kraju.¹¹⁴ Ovaj kraj je željeno i voljeno dobro pa zaključuje da „Svaki onaj koji djeluje, djeluje iz ljubavi neke vrste.“¹¹⁵ Za razumijevanje onoga što Toma želi ovime reći, treba se prisjetiti onoga što je već u ovom radu rečeno. Iako je u osnovi ovoga poglavlja osjetilna ljubav kao strast u najprikladnijem smislu, s obzirom na to da se radi o čovjeku koji je subjekt koji voli, sve što je hijerarhijski niže, ipak se ogleda u ono što mu je nadređeno. Drugim riječima, osjetilna težnja

¹¹⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 28, a. 2.

¹¹¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 28, a. 3.

¹¹² Usp., *S. Th.* I-II., q. 28, a. 4.

¹¹³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 28, a. 5.

¹¹⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 28, a. 6.

¹¹⁵ „Every agent (...) does every action from love of some kind“ (*S. Th.* I-II., q. 28, a. 6.).

je usmjerena prema pojedinačnim dobrima, međutim ta pojedinačna dobra koja čovjek odabire usmjerena su prema dobru uopće kojem teži razumska težnja, odnosno volja. Objekt, a ujedno uzrok ljubavi, kako je opisano, jest dobro. Sva pojedinačna dobra koja su ujedno uzrok ljubavi se trebaju vidjeti i u široj slici, u odnosu na dobro uopće koje je konačni cilj, kraj kojem se teži razumskom težnjom.

3.2. Uzroci i učinci mržnje

S obzirom na to kako prema Tomi sve strasti koje subjekt ima proizlaze iz ljubavi, odnosno ljubav je uzrok svih drugih strasti, ne čudi da će se u razmatranju drugih pojedinačnih strasti Akvinski osvrtni na ljubav.¹¹⁶ Shodno navedenome, Toma upotrebljavajući komparativnu metodu polazi od ljubavi da bi objasnio mržnju. Naime, ljubav je ne samo uzrok mržnje nego i, kako je već spomenuto, njena suprotnost u kategoriji požudnih strasti s obzirom na narav objekta na koji je usmjerena.¹¹⁷ Imajući ovo na umu, uz to da je objekt ljubavi dobro, proizlazi da će objekt mržnje biti neko spoznato zlo. Akvinski promatra odnos ljubavi i mržnje kao sklad suprotstavljen neskladu s obzirom na objekt.¹¹⁸ Naime, on deduktivno dolazi do ovakvog zaključka jer je općenito jedan od aksioma u njegovoj filozofiji taj da svako stvoreno biće teži onome što je skladu s njegovom naravi, dok je u odnosu nesklada s onim što njegovoj naravi proturječi.¹¹⁹ Međutim, ova sklonost postoji kod svakog stvorenog bića neovisno o spoznaji objekta kao dobra ili zla s obzirom na to da je utemeljena u prirodnoj težnji.¹²⁰ No, ako se neki objekt spoznaje kao dobro ili kao zlo od strane subjekta spoznaje, onda je riječ o strasti ili o strasti u analognom značenju riječi. Objekt je spoznat kao zlo utoliko ukoliko je spoznat kao neprikladan i škodljiv. Takav objekt onda izaziva nesklad u težnji, odnosno mržnju.¹²¹ Kako je već spomenuto kroz ovaj rad, prema Tomi Akvinskome, dobro prethodi zlu koje nije ništa drugo nego pomanjkanje dobra. Zbog toga Toma razmatra zlo uvijek u relaciji s dobrom, nesklad u relaciji sa skladom te po istoj analogiji mržnju u relaciji s ljubavlju pri čemu dobro, sklad i ljubav prethode zlu, neskladu i mržnji.¹²²

¹¹⁶ Usp. *S. Th.* I-II., q. 27, a. 4.

¹¹⁷ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102.

¹¹⁸ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 104.

¹¹⁹ Usp., *S. Th.* I., q. 80, a. 1; *S. Th.* I-II., q. 29, a. 1.

¹²⁰ Sukladno s time što je prirodna težnja u svakom stvorenom biću, nesklonost subjekta prema nekom objektu jer mu nije prikladan Toma naziva prirodnom mržnjom. Ona ne ovisi o neposrednoj spoznaji objekta od strane subjekta jer se može odnositi i na živa i neživa stvorena bića (usp., *S. Th.* I-II., q. 29, a. 1.).

¹²¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 29, a. 1.

¹²² Usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 2; *S. Th.* I-II., q. 29, a. 2.

Nadalje, iz svega što je do sada rečeno o odnosu ljubavi i mržnje evidentno je da je taj odnos kauzalan. Iz takvog odnosa za Akvinskog proizlazi da subjekt mrzi ono što je suprotnost voljenog objekta.¹²³ Budući da su ljubav i mržnja u kauzalnom odnosu, prema Tomi ljubav kao takva je jača od mržnje jer je njen uzrok.¹²⁴ Ovu tvrdnju želi dodatno utemeljiti pa ljubav i mržnju tumači kroz odnos kraja i načina na koji se dolazi do tog kraja. Naime, kraj kojemu čovjek teži je neko spoznato dobro, te je pokret ljubavi izravno usmjeren prema zahvaćanju tog dobra. S druge strane, mržnja nije ništa drugo nego li povlačenje od zla kako bi se zahvatilo dobro, stoga ona nije direktno nego indirektno usmjerena prema dobru kao kraju.

No, Toma istovremeno ne negira da se ponekad čini da je mržnja jača od ljubavi. S jedne strane to se tako čini jer se uspoređuju stupnjevi koji međusobno ne korespondiraju. Naime, s obzirom na to da postoje tri vrste težnje u čovjeka, njima korespondiraju tri vrste ljubavi, odnosno mržnje. Ako se uspoređuju osjetilna mržnja i prirodna ljubav proizlazit će da je mržnja od nje jača. Međutim, ako se uspoređuju stupnjevi mržnje i ljubavi koji jedni drugima korespondiraju s obzirom na vegetativnu, osjetilnu i razumsku razinu života, proizlazit će da je ljubav jača od mržnje.¹²⁵ S druge strane, subjekt ponekad gorljivije osjeća mržnju, međutim, Toma tvrdi da to ne znači da je mržnja općenito jača od ljubavi. Naime, subjekt također gorljivije osjeća ljubav u odsutnosti voljenog objekta. To je tako jer je jača težnja u subjektu da zahvati ispunjenje u voljenom objektu kada je odsutan, slijedom čega se ljubav osjeća gorljivije.¹²⁶ Istom analogijom subjekt osjeća mržnju gorljivije dok teži izbjeći neko spoznato zlo nego li onda kada je takav, omražen objekt, već izbjegnuto, odnosno u odsutnosti. Isto kao što ljubav prema voljenom objektu ne prestaje ako je taj objekt u odsutnosti, samo ga se gorljivije teži zahvatiti, tako i mržnja prema omraženome objektu ne prestaje kad ga se izbjegne, ali se gorljivije osjeća kada ga se teži izbjeći. Primjerice, ako je čovjek zdrav on voli svoje zdravlje, međutim gorljivije osjeća ljubav prema zdravlju kada je ono u odsutnosti, odnosno kad je bolestan. U kontekstu istog primjera omraženi objekt bi bio bolest. Iako čovjek mrzi bolest jer je u suprotnosti s voljenim objektom zdravljem, gorljivije ju mrzi kada je u neposrednoj opasnosti da se razboli ili kada je već bolestan. Dakle, dok je ljubav prema voljenom objektu gorljivija u njegovoj odsutnosti, mržnja je gorljivija kada je omraženi objekt prisutan.

¹²³ Usp.. *S. Th.* I-II., q. 29 a. 2.

¹²⁴ Usp.. *S. Th.* I-II., q. 29, a. 3; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 24.

¹²⁵ Usp.. *S. Th.* I-II., q. 29, a. 3.

¹²⁶ Usp., isto.

R. Miner dolazi do istog zaključka, ali drugačije formulira premise koje do tog zaključka vode pa tako on piše: „Ali, bilo koje odsutno dobro implicira neku prepreku koja stoji između subjekta koji voli i objekta kojem teži. Dvije strasti trebaju zato biti uspoređene: ljubav prema željenom dobru, i mržnja prema ometajućoj prepreci.“¹²⁷ Iako je on na koncu razumio i objasnio ono što Toma ima na umu kada piše o gorljivijem osjećaju mržnje od ljubavi koji ponekad osjeća subjekt, ipak mu se treba prigovoriti s obzirom na terminologiju koju koristi da bi došao do tog zaključka jer nije konzistentna s Tominom. Naime, iako se laički može protumačiti da je omraženi objekt prepreka prema zahvaćanju voljenog objekta Toma Akvinski takav izraz ne upotrebljava u razmatranju ovog problema, a što je još važnije vjerojatno ga ne bi ni upotrijebio. Ovakvu pretpostavku podržava činjenica da termin prepreka Toma koristi samo u kontekstu gnjevljivih strasti jer postojanjem prepreke prema zahvaćanju dobra ili izbjegavanju zla javljaju se gnjevljive strasti.¹²⁸ Međutim, kada o ovoj problematici raspravlja Toma Akvinski, on se drži strogo u kategoriji požudnih strasti kako bi izrazio svoj naum. Iako pogledom na cjelokupnu Tominu raspravu o strastima R. Miner nije napravio neoprostivu grešku, u razmatranju osjećanja gorljivosti mržnje terminologija mu je manjkava. Iz perspektive Tomine cjelokupne rasprave o strastima i u kontekstu gore navedenog primjera, omraženi objekt, odnosno bolest jest prepreka koja stoji na putu subjekta da zahvati voljeni objekt, zdravlje. S obzirom na tu prepreku u subjektu se može javiti gnjevljiva strast nade, očaja, straha, ljutnje ili smjelosti, no u razmatranju problema u kojim okolnostima subjekt osjeća gorljivije mržnju od ljubavi Tomin naum nije preusmjeravanje čitateljeve pozornosti na javljanje gnjevljivih strasti. Naprotiv, njegov je naum usmjeriti čitatelja na opažanje da subjekt osjeća gorljivije mržnju u prisutnosti omraženog objekta nego li što osjeća ljubav u prisutnosti voljenog objekta te da je situacija obrnuta u odnosu na to kada je omraženi ili voljeni objekt u odsutnosti. U potonjem slučaju subjekt gorljivije osjeća ljubav nego mržnju.

Glede strasti mržnje Toma još razmatra nekoliko pitanja. Pita se može li čovjek mrziti sam sebe ili istinu te može li nešto biti univerzalno omraženi objekt. Prema Akvinskom nije moguće da čovjek mrzi sam sebe u strogom značenju te riječi jer svako biće s obzirom na svoju narav teži prema objektu koji je dobro, a osjeća odbojnost prema objektu koji je zlo. Zbog toga se ne može težiti prema zahvaćanju zla, koje je objekt mržnje, već je naravno da subjekt voli

¹²⁷ „But any absent good implies some obstacle that stands between the lover and the object of desire. Two passions may thus be compared: love for the desired good, and hatred for the impeding obstacle.“ (R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 145.).

¹²⁸ Usp., *S. Th.* I., q. 81, a. 2; *S. Th.* I-II., q. 23, a. 1; *S. Th.* I-II., q. 25, a. 1.

sam sebe jer naravno teži za nekim dobrom.¹²⁹ Međutim, Akvinski priznaje da se ipak događa da čovjek mrzi sam sebe, ali to se ne zbiva u skladu s njegovom naravi općenito, nego akcidentalno.¹³⁰ Akcidentalna mržnja samog sebe kod čovjeka javlja se iz dvije perspektive, s obzirom na dobro koje želi za sebe te s obzirom na sebe kojem želi neko dobro. Naime, čovjek, kako je rečeno, naravno teži nekom dobru. No, može se dogoditi da dobro kojem teži jest dobro na specifičan način, ali promatran sam za sebe neko je zlo pa dolazi do toga da čovjek akcidentalno teži zlu iz čega proizlazi da mrzi sebe. Iz druge perspektive, čovjek može akcidentalno mrziti sam sebe jer sam sebi ne priznaje tko uistinu jest. Naime, čovjek ima osjetilnu i razumsku narav, a potonja je ono što ga diferencira od životinje. Razumska narav je ono u čemu je satkana bit čovjeka. No, pojedini ljudi sami sebe doživljavaju tako da uzmu u obzir samo svoju osjetilnu narav, zanemarujući pritom ono što uistinu jesu i što ih odvaja od životinja – razum. Prema Tomi, kada čovjek na ovaj način negira svoju bit, on je zapravo mrzi jer teži dobrima koji su protivni njegovoj razumskoj naravi.¹³¹

Spoznaja istine, odnosno istina sama po sebi je poželjno dobro kojem teži čovjek.¹³² Međutim, na trojak način neka pojedinačna istina može biti škodljiva s obzirom na voljeni objekt, slijedom čega je čovjek može mrziti. S jedne strane pojedinačnu istinu čovjek može mrziti jer mu je teško kao takvu prihvatiti pa priželjkuje da nije istina.¹³³ Tako primjerice, ako čovjek izgubi zbog smrti sebi blisku osobu, iako je istina da je ta osoba preminula, čovjek tu pojedinačnu istinu spoznaje kao škodljivu i priželjkuje da to nije istina. S druge strane, čovjek može mrziti neku pojedinačnu istinu ako mu ona priječi put da posjeduje voljeni objekt. Naposljetku, s treće strane, pojedinačna istina može biti omražena čovjeku s obzirom na njen sadržaj pa ne želi da je itko drugi spozna.¹³⁴ Tako primjerice, ako neki čovjek laže kako bi dobio određeni posao ili neko drugo dobro, ne želi da itko sazna istinu da je lagao.

Najzad, čini se da Toma Akvinski drži da nešto može biti omražen objekt uopće. Međutim, to ovisi kako o naravi subjekta, tako i o perspektivi kojom se promatra općenitost. Ona se može sagledati dvojako, s obzirom na općenitost kao takvu i s obzirom na narav onoga čemu se općenitost pririče.¹³⁵ Razmatranje općenitosti kao takve zapravo znači razmatranje bića

¹²⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 29, a. 4.

¹³⁰ Usp., isto.

¹³¹ Usp., isto.

¹³² Usp., *S. Th.* I-II., q. 29, a. 5.

¹³³ Usp., isto.

¹³⁴ Usp., isto.

¹³⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 29, a. 6.

kao takvog, što je inteligibilni objekt. Budući da je objekt inteligibilan, jedino čovjek može biti usmjeren prema njemu jer jedino čovjeku pripada i razumska razina života u materijalnom svijetu.¹³⁶ Drugim riječima, inteligibilni objekt ne može biti zahvaćen osjetilnom spoznajom niti se njemu može težiti strašću (osjetilnom težnjom). To znači da životinje takav objekt ne mogu spoznati niti prema njemu težiti, jer je inteligibilni objekt, objekt razuma i volje, moći duše koje su vlastite samo čovjeku u materijalnome svijetu. S obzirom na to da su strasti, u granicama njihove pravilne definicije, svojstvene bićima na osjetilnoj razini života u materijalnome svijetu, treba se pretpostaviti da kad Toma naglašava jedan način sagledavanja općenitosti, svojstven samo čovjeku, onda mržnja u tom kontekstu nije strast nego strast u analognom značenju riječi. Nadalje, općenitost se može sagledati i iz druge perspektive, u kontekstu koje, moći osjetilne spoznaje i težnje mogu biti usmjerene prema nečemu općenito. Naime, Toma priznaje da i životinja i čovjek mogu strašću mržnje mrziti nešto općenito. Primjer koji navodi Toma kako bi podupro svoj iskaz je odnos ovce i vuka.¹³⁷ Naime, za ovaj odnos može se reći da općenito ovca mrzi vuka, ne nekog posebnog vuka ili samo vuka koji je u njenoj neposrednoj blizini. Ona općenito mrzi vuka jer on, s obzirom na svoju narav, predstavlja za nju opasnost.

3.3. Vrste požude

U razmatranju pojedinačnih strasti, Toma strasti požude posvećuje samo jedno pitanje s četiri članka u *Sumi teologije*. Ona je pokret kojom subjekt teži prema zahvaćanju osjetilno spoznatog voljenog dobra, i po njoj kategorija požudnih strasti dobiva svoje ime.¹³⁸ Ono što Toma želi naglasiti u prvom članku pitanja o požudi jest da ona pripada samo osjetilnim moćima duše.¹³⁹ Dakle, implicitno Akvinski upućuje da se ona ne može nalaziti u razumskoj težnji. Ovaj Tomin naputak je važan s dva aspekta. Naime, s jedne strane, kao što primjećuje i R. Miner, Toma u općenitom razmatranju strasti koristi izraz požuda ili želja, dok u pojedinačnoj raspravi o požudi nema tu tendenciju.¹⁴⁰ Tako će Toma već u prvom članku pitanja o požudi napisati da: „Želja može biti i u nižoj i višoj težnji“.¹⁴¹ Ovu svoju distinkciju Toma eksplicitnije formulira u

¹³⁶ Usp., S. Th. I., q. 78, a. 1.

¹³⁷ Usp., S. Th. I-II., q. 29, a. 6.

¹³⁸ Usp., M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 104.

¹³⁹ Usp., S. Th. I-II., q. 30, a. 1.

¹⁴⁰ Usp. R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 151; Miner na istom mjestu napominje kako često komentatori Akvinčeve filozofije ovu pojavu propuste primijetiti. Jedini put kada je Toma ne upotrebljava je u odgovoru na jedan prigovor kada spominje želju kako bi je diferencirao od požude (usp., S. Th. I-II., q. 30, 1.).

¹⁴¹ „Desire may be not only in the lower, but also in higher appetite“ (S. Th. I-II., q. 30, a. 1.).

Komentarima na Aristotelovu Nikomahovu etiku gdje piše: „Želja se razlikuje od požude u tome što se požuda odnosi na tjelesni užitak, dok se želja odnosi na svaki užitak bez razlike“. ¹⁴² Iz aspekta terminološke razlike između želje i požude proizlazi drugi aspekt zbog kojeg Toma jasno upućuje na razmatranje požude unutar stroge definicije strasti koja pripada čovjeku kao cjelovitom biću. Požudu Toma dijeli na prirodnu i neprirodnu pri čemu potonju naziva *cupiditas*. ¹⁴³ Za prirodnu požudu, koju on još naziva i nerazumskom, će reći da je zajednička i životinjama i čovjeku, a odnosi se na žudnju za onim što je osnovno priskrbiti životinji ili čovjeku s obzirom na njihovu narav. Tako i ljudi i životinje teže prirodnom požudom za hranom ili pićem. ¹⁴⁴ S druge strane *cupiditas* Toma naziva još i razumskom požudom te je ona svojstvena samo čovjeku. *Cupiditas* je požuda kojom čovjek žudi za spoznatim osjetilnim dobrima koji nadilaze zadovoljavanje osnovnih prirodnih potreba. ¹⁴⁵ Primjerice, čovjek može žudjeti za tim da sebi priskrbi neki određeni odjevni predmet ili neku knjigu za čitanje. Zato što je Toma podijelio požudu na nerazumsku i razumsku, osjećao je potrebu da osigura okvir unutar kojeg će se one promatrati, a taj je unutar osjetilne težnje koja pripada cjelovitom čovjeku. Objekti vrste požude jesu usmjerene prema zahvaćanju osjetilno spoznatih objekata. Međutim, treba imati na umu da *cupiditas* jest svojstvena samo čovjeku, a ne i životinjama upravo zato što u odabiru neesencijalnih materijalnih objekata čovjek o tome odlučuje i takve objekte odabire namjerno. A intencija i odabir su djelovanja karakteristična samo za čovjeka jer pripadaju razumu i volji. ¹⁴⁶

Prirodna požuda i *cupiditas* drugačije se odnose prema beskonačnosti i to s dva aspekta. U oba aspekta prirodna požuda nije u potpunosti beskonačna u onom smislu u kojem *cupiditas* jest. Što znači da nije u potpunosti beskonačna? Naime, prirodnom požudnom, kako je rečeno, i životinje i ljudi teže osjetilnim dobrima koje zadovoljavaju neke prirodne potrebe. Njih se

¹⁴² „Desire differs from concupiscence in that concupiscence pertains to bodily pleasure while desire concerns every pleasure without distinction“ (*Comm. Sent. Lib. Ethic. II.*, lect. 5, vers. 294.).

¹⁴³ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 30, a. 3; Toma za imenovanje razumske požude koristi termin *cupiditas*. U engleskom prijevodu *Sume teologije* isti termin je preveden riječju *cupidity* koja vuče porijeklo upravo iz latinskog jezika, na kojem je Toma Akvinski izvorno pisao. U Oxfordskom rječniku ona se definira kao: „Želja za više (...) od onoga što čovjek treba“ (*Cupidity*, u: „Oxford Learners Dictionary“, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/cupidity?q=cupidity>, (pristupljeno: 01.04. 2022.)). U hrvatskom jeziku prijevod tog termina bio bi *pohlepnost*, no s obzirom na negativne konotacije koje taj termin ima u općoj uporabi, za potrebe izrade ovog rada koristit će se latinski pojam *cupiditas*.

¹⁴⁴ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 30, a. 3; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 25.

¹⁴⁵ Usp., isto.

¹⁴⁶ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 12, a. 1; *S. Th. I-II.*, q. 13, a. 1 – a. 2.

može zadovoljiti, ali vremenom čovjek i životinje će im opet težiti. Tako i životinje i čovjek mogu utažiti svoju žeđ ili glad nekim osjetilnim dobrom, međutim, ponovo će ogladnjati ili ožednjati u dogledno vrijeme. Tako se prirodna požuda ne može opisati kao potpuno beskonačna, nego kao uzastopno beskonačna jer je razlomljena onim momentima u kojima požuda ima počinak u ugodi/užitku kada su čovjek ili životinja siti ili napojeni.¹⁴⁷ Naime, glad ili žeđ ne osjećaju se beskonačno, nego do određene granice, odnosno do zasićenja. Ni sitost ne traje beskonačno, pa će se opet pojaviti glad koju će se težiti utažiti prirodnom požudom. Što se tiče *cupiditas*, ona nema granicu u ovom smislu u kojem ima prirodna požuda.¹⁴⁸ Naime, ako netko teži za knjigama, teži im beskonačno. Nije ograničen time da *cupiditas* prema knjigama nestaje pa nastaje u smislu uzastopne beskonačnosti specifične za prirodnu požudu. Naprotiv, on teži prema knjigama u beskonačnost, koliko ih je god moguće pročitati. *Cupiditas* je požuda kojom čovjek teži u beskonačnost jer je prožeta razumom kojemu pripada aspekt beskonačnosti.¹⁴⁹ S druge strane moguće je promatrati prirodnu težnju i *cupiditas* iz pozicije sredstva za postizanje kraja i kraja kojim se teži. I s ovog aspekta *cupiditas* je beskonačna jer se prema kraju teži zbog njega samoga. No prirodna požuda nije beskonačna jer ona podrazumijeva težnju prema nečemu poradi kraja, čime je ona, za razliku od *cupiditas*, ograničena.¹⁵⁰

3.4. Vrste i učinci užitaka

Toma Akvinski posvećuje četiri pitanja užitku/radosti/ugodi. Na isti način na koji je upotrebljavao želju/požudu kao sinonime u općenitom razmatranju strasti, ali ih je jasno odvojio u pojedinačnom razmatranju, tako čini i sa užitkom/radosti/ugodom. Najopćenitije rečeno pokret užitka/radosti/ugode je pokret u subjektu koji nastaje smirajem težnje jer je zahvaćen voljeni objekt.¹⁵¹ Zahvaćanje voljenog objekta moguće je samo u njegovoj prisutnosti, dok se u njegovoj odsutnosti požudom teži prema njemu. Ova razlika s obzirom na prisutnost odnosno odsutnost voljenog objekta je formalna razlika koja uzrokuje buđenje različite strasti.¹⁵² Prema Tomi, važno je naglasiti da iako zahvaćanjem objekta prestaje požuda,

¹⁴⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 30, a. 4; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 25.

¹⁴⁸ Usp., isto.

¹⁴⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 30, a. 4.

¹⁵⁰ Usp., isto.

¹⁵¹ M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

¹⁵² Usp., *S. Th.* I-II., q. 30, a. 2; Uz formalnu razliku s obzirom na prisutnost/odsutnost objekta koja utječe na buđenje različite vrste strasti, Toma se na istom mjestu dotiče i materijalne razlike s obzirom na narav objekta koji

ne prestaje kretanje požudne težnje. Prisutnost objekta utječe na kretanje požudne težnje što u subjektu izaziva pokret užitka/radosti/ugode.¹⁵³ No, treba reći da se ovo stjecanje dobra koje budi u subjektu strast užitka/ugode/radosti događa odjednom.¹⁵⁴ Kako bi to učinio što jasnijim, Toma jedan članak posvećuje pitanju je li užitak u vremenu gdje eksplicitno kaže: „Užitak, sam od sebe doista, nije u vremenu: jer se tiče već stečenog dobra“.¹⁵⁵ Što se tiče Tomine terminologije, realne razlike između termina užitka i ugone nema, ona se može protumačiti samo nominalno jer ju nije s namjerom počinio Toma Akvinski već prevoditelji njegovih radova.¹⁵⁶ Međutim, postoji realna razlika koju Toma ocrtava između termina užitka i radosti. Naime, i životinje i čovjek mogu osjećati užitak, no radost je svojstvena samo čovjeku.¹⁵⁷ To je tako jer u radosti leži smiraj razumske težnje. Iz toga proizlazi da radost ne obuhvaća neku promjenu u tijelu nego je vezana za razumsku razinu ljudskog života.¹⁵⁸ U konačnici to znači da radost nije strast na onaj način na koji to užitak jest, već je strast u analognom značenju riječi.

Sljedeće o čemu raspravlja Toma Akvinski jest jesu li bolji tjelesni ili duhovni užitci. S obzirom na njegovu sveobuhvatnu filozofsku misao, bez njegova eksplicitnog naglašavanja,

pobuđuje javljanje strasti s obzirom na to je li taj objekt spoznat kao dobro ili zlo. Ove razlike su direktno i indirektno spominjane kroz ovaj rad, osobito u potpoglavlju koji nosi naslov *Poredak među strastima*.

¹⁵³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 31, a. 1.

¹⁵⁴ Usp., isto; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 25.

¹⁵⁵ „*Delight, of itself indeed, is not in time: for it regards good already gained*“ (*S. Th.* I-II., q. 31, a. 2.); No, na istom mjestu, on upozorava i da treba imati na umu da užitak može biti akcidentalno u vremenu iz razloga što je čovjek u vremenu te je kao takav podložan promjenama, isto kao i osjetilno spoznata dobra kojima teži i stjecanjem kojih osjeća strast užitka. U tom smislu užitak može akcidentalno biti u vremenu ako se stečeno dobro promijeni.

¹⁵⁶ Može se uočiti da se ugoda i užitak odnose na jedno te isto ako se paralelno usporede pitanja o užitku u dvojezičnoj verziji *Sume teologije* (usp. *S. Th.* I-II., q. 31 – 34, u: „St. Thomas Aquinas's Works in English“, <https://isidore.co/aquinas/summa/>). Tako Toma na latinskom jeziku piše: „*Sicut iam dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur.*“, a na engleski jezik je prevedeno: „*As stated above, pleasure arises from union with a suitable object perceived or known*“, (*S. Th.* I-II., q. 31, a. 5.). U različitom članku istog pitanja o užitku Toma piše: „*Sicut dictum est, delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis.*“, a prevedeno je: „*As stated above, a certain delight arises from the apprehension of the reason*“, (*S. Th.* I-II., q. 31, a. 5.). Iz navedenih primjera je vidljivo da nedosljednost u terminologiji ne može biti pripisana Tomi već prevoditeljima koji pojam *delectatio* jednom prevode kao *delight*, a drugom prilikom kao *pleasure*. Budući da je riječ o različitim pojmovima, ukoliko se ne konzultira izvorni tekst utoliko komentator Tome Akvinskoga čini grešku i pri analizi.

¹⁵⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 31, a. 3; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

¹⁵⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 31, a. 4.

slijedit će da su bolji duhovni, odnosno razumski užitci. To se prvenstveno može zaključiti s obzirom na to da su razumska spoznaja i razumska težnja savršenije moći u odnosu na moći osjetilne spoznaje i težnje. Iz toga proizlazi da iako strasti usavršuju čovjeka, više ga usavršuju strasti u analognom značenju riječi. U usporedbi duhovnih i tjelesnih užitaka Toma nudi dodatna objašnjenja koja upućuju na to da su duhovni bolji od tjelesnih. Naime, strastima koje, s obzirom na definiciju, jesu u osjetilnoj težnji, razumom treba upravljati, odnosno treba ih razumski odmjeravati kako bi pridonijele usavršavanju čovjeka. S druge strane, duhovni užitci su sami po sebi umjereni jer se nalaze u razumu. Isto tako, za razliku od duhovnih užitaka tjelesni užitci su promjenjivi i prolazni.¹⁵⁹ Primjerice, neki čovjek može voljeti ružu i uživati u njenom mirisu. No, miris se kratkotrajno zahvaća osjetilom, a isto tako se može dogoditi da zbog neke nezgode ili bolesti čovjek izgubi osjet mirisa pa tako ne može više zahvatiti užitek u mirisu ruže. Međutim, ako čovjek voli neko dobro spoznato razumom kao što je primjerice pravednost, u njemu će moći pronaći duhovni užitek jer je to dobro nepromjenjivo i neprolazno te za njegovu spoznaju i zahvaćanje nije potreban tjelesni pokret ili organ. U potonjem se krije i razlog zašto ljudi ipak žele osjećaju tjelesne užitke od duhovnih. Naime, za razliku od duhovnih užitaka koji su samo u duši, tjelesni pripadaju čovjeku kao cjelovitom biću satkanom od duše i tijela. Tako čovjek žele osjeća tjelesne užitke jer ih prati neka promjena u tijelu, dok takvu reakciju ne izazivaju duhovni užitci. Isto tako, s obzirom na to da čovjek živi u materijalnome svijetu, više je okružen osjetilnim stvarima koje zahvaća osjetilima pa su tako one čovjeku poznatije od nematerijalnih stvari, iako je razumska spoznaja savršenija. Naposljetku, tjelesni užitci pomažu čovjeku da se takoreći izbori s tjelesnim neugodnostima.¹⁶⁰ Tako primjerice čovjek koji osjeća bol u leđima, što je tjelesna neugodnost, može se s njom izboriti masažom koja predstavlja tjelesni užitek.

Užitci mogu proizići ili s obzirom na znanje ili s obzirom na korisnost spoznatog dobra. Prema Tomi, ovo proizlazi iz toga da sve što je voljeno pruža užitek, a osjetila su voljena upravo zbog toga što omogućavaju spoznaju te zbog njihove korisnosti.¹⁶¹ Tako je s obzirom na korisnost spoznatog objekta najveći užitek onaj omogućen osjetom opipa. Takvi užitci zajednički su životinjama i ljudima i prema njihovom zahvaćanju teži se prirodnom požudom. S druge strane, s obzirom na znanje, najveći užitek se zahvaća kroz osjet vida. Prema Tomi,

¹⁵⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 31, a. 5.

¹⁶⁰ Usp., isto; S. Loughlin., *Similarities and Differences Between Human and Animal Emotion in Aquinas's Thought*, str. 51.

¹⁶¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 31, a. 6.

takvi užitci pripadaju samo čovjeku.¹⁶² Ovdje se može povući paralela s obzirom na ono što je do sada rečeno o požudi i užicima. Naime, prirodnom težnjom teži se prema tjelesnim užiticima od kojih se najbolji stječu osjetom opipa s obzirom na korisnost voljenog objekta. Ova težnja i užitci koji se njome stječu zajedničke su životinjama i ljudima. S druge strane samo čovjek može težiti sa *cupiditas* koja je usmjerena prema razumskim užiticima, odnosno radosti koja se najbolje stječe osjetom vida s obzirom na znanje o voljenom objektu.

Nadalje, postoje i neki užitci koji su protunaravni subjektu. Međutim, takvi užitci ne mogu se promatrati kao da općenito vrijede za sve subjekte, već oni pripadaju samo nekim pojedincima. Bez obzira na to što su protunaravni za većinu, nekim pojedincima akcidentalno postaju naravni.¹⁶³ Naime, nešto je u skladu s naravi subjekta kada ga priskrblijvanje toga usavršuje. Kada je riječ o čovjeku, njemu nešto može biti u skladu s naravi na dvojak način. S jedne strane s obzirom na njegovu razumsku narav, a s druge strane s obzirom na njegovu osjetilnu narav. Što se tiče životinja, budući da one nemaju razumsku narav, njima je u skladu s naravi ono što je u skladu s njihovom osjetilnom naravi. Težnja za protunaravnim užiticima prema Tomi proizlazi iz izopačenosti naravi pojedinca svoje vrste. Prema njemu, primjeri takvih protunaravnih užitaka su hranjenje osjetilnim objektima koji u biti nisu hrana i slično. Primjerice, nije u skladu s naravi ni čovjeku ni životinji da se hrani papirom, međutim neki pojedinci mogu imati takvu sklonost. Isto tako, kanibalizam je protunaravni užitak, ali postoje pojedinci koji to čine.¹⁶⁴

Glavni uzrok užitka je ljubav.¹⁶⁵ No, uz nju, postoji još nekoliko njegovih uzroka. Tako je jedan od uzroka užitka djelovanje s obzirom na to da užitak proizlazi iz njega kao takvog, ali i iz znanja i iz zahvaćanja spoznatog dobra što su isto vrste djelovanja.¹⁶⁶ Naime, subjekt koji uživa sa sebi prikladnim objektom u kojem pronalazi užitak, s njim je spojen. Dakle, među njima postoji spona, a spoznaja nje od strane subjekta je također neophodna kako bi on mogao

¹⁶² Tako Toma kaže: „Radost (...) označava užitak duše; i ovo pripada poglavito vidu. Ali, prirodni užitak pripada poglavito dodiru“. Na engleskom jeziku je to prevedeno na sljedeći način: „*Joy (...) denotes pleasure of the soul; and this belongs principally to the sight. But natural pleasure belongs principally to the touch*“, *S. Th. I-II.*, q. 31, a. 6.

¹⁶³ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 31, a. 7; N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 26.

¹⁶⁴ Usp., isto.

¹⁶⁵ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 32, a. 6; Sličnost uzrokuje ljubav, ali i užitak. Naime, subjekt pronalazi užitak u objektu koji je sličan njemu, sve dok taj objekt ne škodi njegovom dobru nego ga povećava. Ukoliko škodi postizanju dobra u punini, akcidentalno uzrokuje tugu u subjektu (usp., *S. Th. I-II.*, q. 32, a. 7.).

¹⁶⁶ Usp., *S. Th. I-II.*, q. 32, a. 1.

uživati u objektu kojeg zahvaća pa osjeća užitak.¹⁶⁷ Kada Toma u drugom članku razmatra je li i pokret uzrok užitka, on pri tome razmatra pokret kao promjenu. Ova promjena može biti s obzirom na subjekta jer je on po naravi promjenjiv.¹⁶⁸ Tako čovjek u nekom trenutku neki objekt može smatrati prikladnim i u njemu pronaći užitak, dok mu u drugom trenutku taj isti objekt može spoznati kao neprikladan nauštrb nekog drugog objekta. Primjerice, tijekom zime čovjeku je hladno te kao prikladan objekt spoznaje deblju odjeću poput džempera. Međutim, tijekom ljeta džemper ne promatra više kao prikladan objekt, nego tanju i kraću odjeću poput majice bez rukava. Nadalje, promjena objekta također može biti ugodna za subjekta. Tako ako na primjer čovjek tijekom zime dođe u zagrijanu prostoriju izvana, kaput mu više nije prikladan objekt jer mu je vruće s njim na sebi, pa mu tako skidanje kaputa u zagrijanoj prostoriji pruža ugodu, dok mu nošenje istog pruža ugodu vani na hladnoći. Naime, uživanje u kvaliteti nekog objekta ima svoju mjeru koja ako se prijeđe izaziva nelagodu umjesto ugone, stoga taj objekt zbog te kvalitete treba ukloniti kako bi subjekt osjećao ugodu.¹⁶⁹ Tako se primjerice čovjek može grijati u blizini vatre, ali pretjerana izloženost blizini ovog objekta može izazvati neugodu poput opekline, hipertermije ili zapaljenja. Naposljetku, promjena može uzrokovati užitak s obzirom na znanje jer čovjek teži spoznati neku stvar savršeno u njenoj punini, a takva spoznaja se ne događa odjednom nego postupno.¹⁷⁰ Tako se promjenom znanja koje subjekt ima o objektu koji mu pruža užitak razotkriva više kvaliteta tog objekta. Naime, proširuje se njegovo znanje te mu tako promjena u znanju pruža ugodu jer se približava spoznaji nekog objekta u njegovoj punini.

Kako je već napomenuto užitak je strast koja nastaje u subjektu kada on zahvati objekt kojemu je težio. Isto tako, znanje o sponi između subjekta i objekta užitka je neophodno kako bi subjekt u njemu uživao. Međutim, Toma želi naglasiti da prisutnost prikladnog dobra koje izaziva užitak može biti potencijalan i aktualan pri čemu je aktualno prisustvo savršenije i stoga izaziva veći užitak.¹⁷¹ Tako je najbolji užitak u subjektu izazvan osjećanjem, prilikom kojeg objekt užitka jest aktualno, u neposrednoj prisutnosti zahvaćen i o tome subjekt ima znanje. Nadalje, drugo mjesto pripada užitku nade. Naime, istina je da se nada uzdiže u subjektu u slučaju postojanja prepreke za zahvaćanje nekog dobra. Kada se ona javlja u subjektu, njome

¹⁶⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

¹⁶⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 2.

¹⁶⁹ Usp., isto.

¹⁷⁰ Usp., isto.

¹⁷¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 3.

je on povezan s nekim budućim dobrom čije zahvaćanje će mu pružiti užitak. Međutim, sama spoznaja koju subjekt ima o sponi s budućim dobrom preko strasti nade, u njemu uzrokuje užitak. Iz ovoga proizlazi da je nada uzrok užitka koje potencijalno subjekt može steći.¹⁷² Nadalje, i pamćenje je uzrok užitka budući da se u njemu nalaze dotadašnje spoznate spone između subjekta i objekta u kojem uživa.¹⁷³ Čak i žalost koja je suprotnost užitka u požudnim strastima, može biti njegov uzrok. Naime, ako subjekt osjeća žalost zbog odsutnosti voljenog objekta, sama pomisao na taj objekt mu donosi užitak. Isto tako, subjekt osjeća užitak kada se prisjeća žalosti jer mu donosi užitak njena odsutnost.¹⁷⁴

Nadalje, uzrok užitka se može pronaći i s obzirom na drugoga. Odnosno, uzrok užitka može biti djelovanje jednog subjekta na drugoga.¹⁷⁵ Tako subjekt može svojim djelovanjem s obzirom na drugoga prouzročiti u drugome strast užitka, ali i u sebi samome.¹⁷⁶ Drugi u subjekt prouzrokuju strast užitka na trojak način. Naime, jedan subjekt može posredstvom drugoga zahvatiti neko dobro. Takvim djelovanjem zapravo jedan subjekt čini nešto dobro za drugoga što u njemu izaziva ugodu.¹⁷⁷ Isto tako, drugi izaziva užitak u subjektu ako primjećuje ono što je dobro u njemu. Stoga Toma kaže da: „Čovjek se zadovoljava ako je hvaljen ili čašćen“.¹⁷⁸ Na treći način jedan subjekt prouzrokuje užitak u drugome ako se prema njemu odnosi kao prema samom sebi kroz dobra djela.¹⁷⁹

Također, na tri načina subjekt uzrokuje užitak u samom sebi ako čini dobro prema drugome. S obzirom na učinak, subjekt čini dobro drugima jer je s njima ujedinjen kroz ljubav.

¹⁷² Usp., isto; Čuđenje je posredno uzrok užitka jer obuhvaća nadu. Ono je u svojoj biti želja za znanjem koja nastaje jer je subjektu poznat učinak, ali ne i uzrok nečega pa želi steći to znanje koje mu je nepoznato ili ga nadilazi (usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 8.).

¹⁷³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 3.

¹⁷⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 4.

¹⁷⁵ Iako Toma Akvinski ne naglašava posebno da se činjenje dobra drugome odnosi samo na čovjeka to valja pretpostaviti. Naime, osim što nudi primjere koji se odnose samo na čovjeka, temelj za ovakvu pretpostavku leži dublje u njegovoj misli. Kako je već rečeno u ovome radu, strasti same po sebi nisu moralno dobre ni loše. No, takvo im se određenje može dati s obzirom na čovjekovu razumsku narav, jer čovjek odabire kako će djelovati. Stoga, kada Toma govori o užitku koji je prouzrokovan u subjektu s obzirom kako on djeluje na druge ili kako drugi djeluju na njega, radi se o ljudima i moralnom djelovanju. Naime, činjenje dobra jest moralno djelovanje koje čovjek voljno čini, odnosno odabire činiti (usp., potpoglavlje koje nosi naslov *Moralnost strasti*, str. 19-20.).

¹⁷⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 5 – a. 6.

¹⁷⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 5.

¹⁷⁸ „*Man take pleasure in being praised or honored*“ (*S. Th.* I-II., q. 32, a. 5.).

¹⁷⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 5.

Zato što voli drugoga subjekt želi njemu dobro kao samome sebi, slijedom čega osjeća užitak ako drugome čini dobro isto kao što osjeća užitak kad sam zahvati neko dobro.¹⁸⁰ Nadalje, subjekt osjeća užitak s obzirom na konačan ishod jer činjenjem dobra drugome, nada se dobru za sebe, a kako je već rečeno, nada je uzrok užitka.¹⁸¹ Naposljetku, činjenje dobra drugome u subjektu uzrokuje užitak s obzirom na trostruki princip. S jedne strane princip je sazdan od toga da subjekt osjeća užitak jer ima sposobnost činiti dobro slijedom čega dijeli dobro za koje zamišlja da ima u sebi.¹⁸² Na drugi način princip je sklonost navike subjekta prema kojoj čini dobro. A stjecanje i njegovanje takve navike postaje mu onda kao druga narav pa osjeća užitak čineći dobro drugima. Naposljetku, treći princip je poticaj da subjekt čini dobro drugome. Naime, ako subjekt voli drugoga želi mu činiti dobro, omogućiti drugome zahvaćanje užitka, čak i pod cijenu vlastite patnje, bez obzira na koju subjekt osjeća užitak jer čini dobro drugome kojega voli.¹⁸³

Nakon analize uzroka užitka, Toma se, kao i kod ljubavi, osvrće i na njene učinke. Ono što je potrebno reći glede užitaka jest da oni usavršuju djelovanje subjekta.¹⁸⁴ Isto tako, jedan od učinaka užitaka uveličavanje i to na dvojak način. Naime, spoznaja spone između subjekta i zahvaćenog dobra koje mu donosi užitak, omogućuje subjektu da spozna da je zahvatio određeno savršenstvo pa na taj način čovjekov um je užitkom uveličan. S druge strane, užitak uveličava privrženost subjekta prema zahvaćenom objektu jer u njemu ima smiraj njegova težnja.¹⁸⁵ Također, ponekad tjelesni užici mogu omesti subjekta na način da ne slijedi razum poradi toga da ih zahvati.¹⁸⁶ Isto tako, učinak užitka može biti takav da uzrokuje žeđ ili želju za samim sobom u subjektu. Ovu problematiku Toma razmatra s obzirom na to je li se analizira užitak s obzirom na njegovo postojanje u stvarnosti ili u pamćenju te s obzirom na to je li se žeđ ili želja promatraju pod vidom nečega što subjekt još ne posjeduje ili općenito pod vidom nečega što subjekt treba izbjeći jer može prijeći mjeru u uživanju tjelesnih užitaka.¹⁸⁷

¹⁸⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 32, a. 6.

¹⁸¹ Usp., isto.

¹⁸² Usp., isto.

¹⁸³ Usp., isto;

¹⁸⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 33, a. 4

¹⁸⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 33, a. 1.

¹⁸⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 33, a. 3.

¹⁸⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 33, a. 2.

3.5. Uzroci i učinci boli i tuge

Bol i tuga se, kao i užitak i radost, odnose na smiraj požude, međutim ne u objektu koji je spoznat kao neko dobro, nego u objektu koji je spoznat kao zlo. Također, između subjekta i objekta koji je spoznat kao neko zlo, postoji spona koju subjekt spoznaje. Spoznaja te spona je neophodna za osjećanje strasti boli i tuge, isto kao što je neophodna za osjećanje strasti užitka i radosti.¹⁸⁸ Nadalje, kao kod užitka i ugođe, razlika između žalosti i tuge je nominalna i napravili su je prevoditelji.¹⁸⁹ Međutim, kao što Toma realno razlikuje užitak i radost, tako realno razlikuje tugu i bol. Tako će on reći da je: „Tuga vrsta boli, isto kao što je radost vrsta užitka“.¹⁹⁰ S obzirom kako Toma koristi ovu usporedbu te dodaje da subjekt osjeća tugu s obzirom na spoznaju iz nutrine subjekta, ali ne i s obzirom na vanjsku spoznaju, može se pretpostaviti da se tuga u jednom aspektu može promatrati kao strast u analognom značenju riječi. Kada Toma naglašava nutarnju spoznaju subjekta, njegov je naum razlučiti bol i tugu u vremenskim kategorijama. Naime, tjelesna bol u subjektu nastaje prisutnošću objekta koji je spoznat kao zlo vanjskim osjetilom. S druge strane, tuga koja se javlja iz nutarnje spoznaje subjekta, može se ticati objekta koji je spoznat kao zlo u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.¹⁹¹

S obzirom na razliku između boli i tuge, treba se zapitati je li jača bol ili tuga. Toma Akvinski nudi odgovor i na to pitanje. U principu, svaka tuga jest bol, no razlikuju se, kako je već rečeno, po tome jesu li prouzrokovane objektom, spoznatim zlom, koji djeluje na unutrašnjost subjekta ili objektom koji je njemu izvanjski. Ako je objekt zbog kojeg subjekt osjeća bol njemu izvanjski, radi se o objektu koji djeluje na neki tjelesni organ.¹⁹² Spoznaja o tome dolazi u njega preko osjetila. Tako, čovjek kada poreže prst osjeća bol. S druge strane, bol koju subjekt osjeća s obzirom na objekt koji na njega djeluje iz njegove unutrašnjosti jest tuga. Ona može biti prouzrokovana ili unutarnjom spoznajom s obzirom na imaginaciju, ili s obzirom

¹⁸⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 1; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

¹⁸⁹ Naime, ako se pogleda dvojezična latinsko-engleska verzija *Sume teologije* može se uočiti da prevoditelji latinsku riječ *tristitia* različito prevode. Tako se mogu dogoditi poteškoće u interpretaciji Tomine filozofije ako se ne konzultira i izvorni tekst na latinskome jeziku. Primjerice, *tristitia* jednom prevode kao *sadness* (usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 1, a. 4), drugi put kao *sorrow* (usp., *S. Th.* I-II., q. 22, a. 1; *S. Th.* I-II., q. 23, a. 1). Međutim veća zabuna može nastati kada je prevedu s *pain* (usp., *S. Th.* I-II., q. 25, a. 1). S druge strane *dolor* umjesto sa *pain* na nekim mjestima prevode kao *sadness* ili *sorrow* (usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 4). Ove nedosljednosti u prijevodu važno je naglasiti jer tuga i bol predstavljaju nešto posve različito za Tomu u analizi strasti, kako će biti pokazano u ovome potpoglavlju. Link za dvojezičnu verziju *Sume teologije*: <https://isidore.co/aquinas/summa/>.

¹⁹⁰ „*Sorrow is a species of pain, as joy is a species of pleasure*“ (*S. Th.* I-II., q. 35, a. 2.).

¹⁹¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

¹⁹² Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 7.

na razum.¹⁹³ Kada je to slučaj, onda objekt djeluje direktno na težnju subjekta kroz unutrašnju spoznaju, bez posredovanja preko vanjskih osjetila.¹⁹⁴ Primjerice, čovjek udarac biča po leđima osjeća jače ako ne nosi odjeću, nego ako nosi oklop. Drugim riječima, ono što ga neposrednije pogađa osjeća intenzivnije od onoga što ga pogađa posredno. Stoga, Toma drži da se tuga osjeća jače od boli. No, isto to proizlazi zato što je unutarnja spoznaja na višem stupnju od vanjske pa slijedi da ono što proizlazi iz unutarnje spoznaje treba biti veće.¹⁹⁵ S obzirom na to da se unutarnja bol – tuga, jače osjeća, subjekt je željan izbjeći je čak i pod cijenu izvanjske boli. Isto tako, ako subjekt osjeća radost koja je potaknuta unutrašnjom spoznajom, vanjska bol ju ne uklanja. S druge strane, ako osjeća unutarnju bol, vanjska je povećava.¹⁹⁶

Ne treba čuditi što se Toma Akvinski u prvim redcima u pojedinačnoj analizi boli i tuge osvrće na užitak i radost. Naime, isti pristup ima i u razmatranju mržnje kada ju analizira, uspoređujući je s ljubavlju. Štoviše, užitak i tuga su u odnosu suprotnosti u požudnim strastima s obzirom na narav objekta koji ih uzrokuje, isto kao što su ljubav i mržnja.¹⁹⁷ Premda su užitak i tuga međusobno suprotne, mogu imati zajedničku sklonost prema objektima koji ih uzrokuju, a koji su međusobno u odnosu suprotnosti.¹⁹⁸ Tako primjerice, čovjek može osjećati tugu ako je bolestan, a užitak ako nije bolestan nego zdrav. Bolest nije ništa drugo nego li pomanjkanje zdravlja, isto kao što je zlo pomanjkanje dobra. Zdravlje i bolest su međusobno suprotni objekti gdje subjekt spoznaje zdravlje kao dobro, a bolest kao zlo. Subjekt ima sklonost prema zahvaćanju zdravlja, što istovremeno znači da ima sklonost za izbjegavanje bolesti, odnosno pomanjkanje zdravlja. U tom smislu u užitku leži: „Lijek za bilo koju vrstu tuge“.¹⁹⁹ Međutim, subjekt užitkom i tugom nemaju ovakvu sklonost s obzirom na objekte koji nisu međusobno suprotni, nego koji su različiti. Primjerice, čovjek može osjećati užitak s obzirom na zdravlje, ali može osjećati tugu jer je izgubio posao. U širem smislu, i ovom primjeru su užitak i tuga međusobno u odnosu suprotnosti, ali su i različite jer nisu izazvane objektima koji su međusobno suprotni. toga, subjekt ne može dijeliti istu sklonost prema tim objektima, jer ti objekti nisu povezani međusobnim odnosom suprotnosti.²⁰⁰

¹⁹³ Usp., isto.

¹⁹⁴ Usp., isto.

¹⁹⁵ Usp., isto.

¹⁹⁶ Usp., isto.

¹⁹⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 3.

¹⁹⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 4.

¹⁹⁹ „*Pleasure is a remedy for any kind of sorrow*“ (*S. Th.* I-II., q. 35, a. 4.).

²⁰⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 4.

Prema Tomi Akvinskome, subjekt je više željan zahvatiti užitak nego li izbjegavati tugu. Razlog za ovu tezu se krije u objektu užitka, dobru, prema kojemu subjekt ima naravnu sklonost. Takva sklonost je razlog izbjegavanja objekta koji je spoznat kao zlo, koji je ujedno i objekt tuge.²⁰¹ Kako je već izneseno u ovome radu, u prikazu strasti ljubavi i mržnje, ono što je uzrok jače je od svog učinka. Prema tome, ljubav je jača od mržnje, a užitak od tuge, budući da je objekt ljubavi i užitka neko dobro, a mržnje i tuge neko zlo. Isto kao što Toma naglašava da je ljubav jača od mržnje, no da se subjektu ponekad čini suprotno jer postoje momenti kad gorljivije osjeća mržnju, tako Toma kaže da subjekt akcidentalno željnije izbjegava tugu nego li što traga za užitkom.²⁰² Treba imati na umu da je ljubav uzrok i užitka i tuge. Kada je voljeni objekt u prisutnosti, subjekt osjeća strast užitka, a kada je u odsutnosti, on osjeća tugu. Nju može osjećati ili zato što mu je voljeni objekt u odsutnosti ili zato što je zlo suprotno od tog dobra u prisutnosti.²⁰³ S obzirom na to da subjekt gorljivije osjeća ljubav u odsutnosti voljenog objekta te da tada osjeća tugu, slijedi da u takvoj situaciji više želi tugu izbjeći nego li što traga za užitkom.²⁰⁴

S druge strane, može se dogoditi da je neko dobro više voljeno nego drugo koje je s potonjim vezano. Stoga, ako je više voljeno dobro ugroženo nekim zlom, subjekt radije želi izbjeći zlo nego zahvaćati užitak u dobru koje je vezano uz voljenije dobro. Primjerice, neki čovjek može voljeti svoje zdravlje te ujedno pronalaziti užitak u konzumaciji proizvoda od pšeničnog brašna, poput kruha i kolača. Međutim, ako se tom čovjeku dijagnosticira celijakija²⁰⁵, on je spreman ne tragati za užitkom koji osjeća kad konzumira pšenične proizvode. Radije je željan izbjeći gluten kao spoznato zlo koje može ugroziti njegovo zdravlje koje je više voljeno u odnosu na pšenične prehrambene proizvode. Konačno, subjekt željnije želi izbjeći

²⁰¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 6.

²⁰² Usp., isto..

²⁰³ Usp., isto; Prisutno zlo se primjerenije zove uzrokom tuge nego li izgubljeni dobro, iako tugu uzrokuje i ono (usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 1.).

²⁰⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 35, a. 6.

²⁰⁵ Celijakija je bolest koja čovjeka koji ju ima čini preosjetljivim na gluten čija konzumacija izaziva negativne reakcije u cijelom njegovom organizmu. Za liječenje celijakije preporuča se bezglutenska prehrana. S obzirom da neke žitarice, uključujući pšenicu, sadrže gluten, osobe oboljele od celijakije bi trebale, između ostalih, izbjegavati pšenične proizvode (usp. celijakija u: „MSD: Priručnik dijagnostike i terapije“ <http://www.msd-prirucnici.placebo.hr/msd-prirucnik/bolesti-probave/malapsorpcijski-sindrom/celijakija> (pristupljeno: 05.04.2022.).

tugu nego zahvatiti neki užitak zbog općenite naravi tuge koja: „ne ometa [zahvaćanje] samo jednog užitka nego svih“.²⁰⁶

Toma pri razmatranju strasti boli i tuge navodi i neke druge strasti koje subjekt može osjećati, a pripadaju vrsti tuge budući da mogu biti njen uzrok, učinak ili objekt.²⁰⁷ Tako subjekt može osjećati sažaljenje. Ovu strast čovjek osjeća ne s obzirom na objekt koji njega direktno pogađa, nego na objekt koji je spoznat kao zlo, a pogađa nekog drugog.²⁰⁸ Nadalje, čovjek može osjećati zavist s obzirom na neko dobro koje netko drugi posjeduje, a ne on.²⁰⁹ Treća vrsta tuge koju Toma ističe je tjeskoba koju povezuje s nedoumicom. Naime, kad subjekt osjeća tugu pokušava pobjeći od zla koje ju uzrokuje. No, kada je tjeskoba i nedoumica u pitanju, taj uzmak se čini neostvariv, pa subjekt osjeća opterećenje uma.²¹⁰ Posljednja vrsta tuge koju navodi Toma je apatija/tromost koja opterećuje i dušu i tijelo. Dok je kod tjeskobe težnja pogođena učinkom nje, te se čini da nema izlaza, kod apatije nema ni učinka na težnju.²¹¹ Subjekt ne teži ni za čim, što je teret za cijelo biće, kako duše, tako i tijela. Ona bi se mogla opisati kao obamrlost živog čovjeka. J. Pieper interesantno opisuje kako ova vrsta tuge djeluje na čovjeka pa piše da: „Onaj koji je zarobljen u *acediji* [apatiji] nema ni hrabrosti ni volje da bude izvrstan kao što stvarno jest.“²¹² Ovo opažanje upotpunjuje navodeći da se može priviđati da ljudi koji osjećaju apatiju teže izvući iz tog stanja. No, u stvarnosti težnja ljudi zapalih u apatiju je površna i oni su obavijeni strahom.²¹³

Kroz ovaj rad već se doticalo uzroka tuge. Tako je već spomenuto da uzrok tuge može biti njen objekt, odnosno spoznato prisutno zlo. Iako, subjekt spoznaje i gubitak dobra zlom te i on uzrokuje tugu, prisutno zlo je u pravom smislu njen objekt, stoga ga Toma smatra

²⁰⁶ „Sorrow hinders not only one pleasure, but all“ (S. Th. I-II., q. 35, a. 6.).

²⁰⁷ Usp., S. Th. I-II., q. 35, a. 8.

²⁰⁸ Usp., isto.

²⁰⁹ Usp., isto.

²¹⁰ Usp., isto.

²¹¹ Usp., isto.

²¹² „One who is trapped in acedia has neither the courage nor the will to be as great as he really is.“, J. Pieper, *Faith, Hope, Love*, Ignatius press, San Francisco, 2012, str.119.

²¹³ Usp. J. Pieper, *Faith, Hope, Love*, str. 119; Kada Toma raspravlja o strasti straha, navodi nekoliko različitih vrsta od kojih je jedna lijenost, a jedna je i lat. *acedia*/eng. *apatia* – hrv. *apatija*. Iako će Toma naglasiti da vrste tuge i straha ne moraju po stupnjevima odgovarati jedini drugima, no to ne znači da nikad ne odgovaraju (usp., S. Th. I-II., q. 41, a. 4.). S ovom vrstom straha i tuge se često u vezu dovodi i očaj, o čemu će biti riječi kasnije u ovome radu u potpoglavlju koji nosi naslov *Uzroci i učinci nade i očaja*.

primjerenijim uzrokom tuge od izgubljenog dobra.²¹⁴ Također, uzrok tuge je i ljubav s obzirom na to da je ona prva sklonost težnje prema dobru, posljedično je ona uzrok mržnje koja je prva sklonost težnje prema izbjegavanju zla.²¹⁵ Iz ljubavi nastaje i želja koju Toma isto tako smatra uzrokom tuge. Ona to postaje slijedom toga da subjekt želi zahvatiti dobro, a tugu uzrokuje odgoda tog zahvaćanja ili odsutnost dobra kojem se teži. I upravo jer subjekt žudi za dobrom, osjeća tugu dok ga žudi zahvatiti.²¹⁶ Iz istih razloga zbog kojih su ljubav i želja uzroci tuge, njen uzrok je i žudnja za ujedinjenjem. Jer upravo je ujedinjenje sa spoznatim dobrom ono prema čemu su ljubav i želja usmjerene, dok nemogućnost subjekta da ga zahvati izaziva u njemu tugu.²¹⁷

Naposljetku, Toma tvrdi da je uzrok tuge neka neodoljiva moć.²¹⁸ Naime, s obzirom na to da svako stvoreno biće teži onome što mu je po naravi prikladno, a to je neko dobro, protunaravno je da bude ujedinjen s onim što mu je neprikladno, a to je neko zlo. No, ako se to događa, Toma pojašnjava, onda je to zbog toga što neka veća moć od težnje to omogućava.²¹⁹ Međutim, Akvinski ne staje na ovoj tezi, nego je razrađuje tvrdeći da: „Ako neka veća moć prevlada toliko daleko da oduzme volji i osjetilnoj težnji, njihove sklonosti, bol ili tuga neće nastati odatle; takav je ishod jedino kada suprotna sklonost težnje preostane“.²²⁰ Drugim riječima, neodoljiva moć je utoliko uzrok boli i tuge, ukoliko se volja i osjetilna težnja odupiru njenom prevladavanju. Iz navedenog slijedi da boli i tuge ne bi bilo da se neodoljivoj moći volja i osjetilna težnja ne odupiru, odnosno ne bi ih bilo kada bi se volja i osjetilna težnja neodoljivoj moći pokorile.²²¹

Toma u nastavku razmatranja strasti boli i tuge razglaba o njenim učincima na subjekta kao i o načinima na koje on može učinke tuge u sebi umiriti. Tako navodi da kada je duša namjerom privučena djelovanju jedne od svojih moći, nužno slijedi da je odvučena od

²¹⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 1.

²¹⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 2.

²¹⁶ Usp., isto.

²¹⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 3.

²¹⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 4.

²¹⁹ Usp., isto.

²²⁰ „If some greater power prevails so far as to take away from the will or the sensitive appetite, their respective inclinations, pain or sorrow will not result therefrom; such is the result only when the contrary inclination of the appetite remains“ (*S. Th.* I-II., q. 36, a. 4.).

²²¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 4.

djelovanja drugih.²²² Budući da je duša subjekta jako privučena odbijanju onoga što joj nije prikladno po naravi, slijedi da je jako privučena odbijanju boli koju subjekt osjeća. Štoviše, bol odvlači njegovu pozornost tako da se ne može usmjeriti na neku drugu aktivnost koja bi zahtijevala snažnu usmjerenost duše za njenu realizaciju.²²³ Slijedom navedenoga Toma kaže da je učinak boli takav da subjekta lišava mogućnosti učenja jer je za izvođenje takve aktivnosti potrebna snažna usredotočenost duše.²²⁴ Jer kad je čovjek u boli, prvenstveno je duša usmjerena na njen otklon. Ipak, priznaje Toma, što subjekt gaji više ljubavi prema učenju, bol će manje oduzeti pozornosti duše, pa se on neće u potpunosti pokoriti boli.²²⁵ U konačnici, ovisi o intenzitetu vanjske boli ili unutarnje tuge koliko će se subjekt njoj pokoriti na štetu realizacije drugih djelovanja.²²⁶

Nadalje, bol i tuga opterećuju dušu. To se na osobit način odnosi na tugu koja pritišće dušu jer onemogućava subjektu da jednostavno zahvati prikladno dobro. O jačini zla objekta koji uzrokuje tugu ovisi hoće li se u subjektu javiti gnjevljiva strast nade ili očaja. Ako je zlo toliko veliko da subjekt ne osjeća nadu, pritisak objekta koji je spoznato zlo je veći za dušu.²²⁷ Tako se može reći, kao što tvrdi i Toma, da bol i tuga imaju takav učinak na subjekta da mu ometaju bilo koje drugo djelovanje. Međutim, Akvinski dodaje, da je djelovanje u dvostrukom odnosu s tugom.²²⁸ Tako, kada je djelovanje objekt tuge, ona će uistinu oslabiti djelovanja subjekta s obzirom na to da tuga neposredno utječe na težnju, i razumsku i osjetilnu slijedom unutarnje spoznaje koja ju uzrokuje. Naime, o razumskoj težnji ovise djelovanja čovjeka, pa kada dušu pritišće tuga, utječe direktno na volju koja se njoj odupire, što rezultira slabljenjem drugih djelovanja koje vrši subjekt dok osjeća tugu.

No, ako se djelovanje promatra kao princip tuge, onda takvo djelovanje ima za ishod da ga tuga usavršuje. Ali, djelovanje subjekta usavršava se tugom jedino ako on ima nadu. Naime, ako ima nadu tada njegova tuga usavršuje njegovo djelovanje tako da će tugu ukloniti, inače do ovakvog djelovanja ni ne dolazi.²²⁹ Tominim riječima „što više netko tuguje s obzirom

²²² Usp., *S. Th.* I-II., q. 37, a. 1.

²²³ Usp., isto; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

²²⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 37, a. 1.

²²⁵ Usp., isto.

²²⁶ Usp., isto.

²²⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 37, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

²²⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 37, a. 3.

²²⁹ Usp., isto.

na neku određenu stvar, više teži izbaviti se od tuge, pod uvjetom da postoji nada da se moguće izbaviti“.²³⁰

Naposljetku, Toma naglašava da tuga i bol škode tijelu više nego li druge strasti koje subjekt osjeća.²³¹ Nešto može biti odbojno subjektu ili s obzirom na mjeru ili s obzirom na posebnu narav koju to nešto ima. Tako, strasti koje subjekt osjeća s obzirom na objekt koji je spoznat kao dobro mogu mu biti odbojne s obzirom na mjeru, a ne s obzirom na svoju narav.²³² Primjerice, ako čovjek voli pivo, osjeća užitak kada ga pije. Međutim, ako ga pije neumjerenost to mu može biti škodljivo. Ova škodljivost se ne odnosi na narav užitka, već je ona posljedica neumjerenosti. S druge strane, strasti koje se javljaju u subjektu s obzirom na objekt koji je spoznat kao zlo, odbojne su mu s obzirom na njihovu narav te mu mogu uz to biti odbojnije s obzirom na njihovu umjerenost.²³³

Budući da ih uzrokuje objekt spoznat kao zlo, koji nije prikladan objekt subjekta, on ga teži izbjeći, pa su strasti koje zbog njega osjeća njemu jednostavno odbojne i škodljive zbog njihove naravi.²³⁴ Između takvih strasti, subjektu najviše škodi upravo tuga jer se za razliku od straha ili očaja, tiče prisutnog zla koje pritišće dušu i tijelo više od budućeg.²³⁵ No, nameće se pitanje što je s ljutnjom jer se i ona tiče prisutnog zla te po svojoj naravi škodi subjektu. Prema Tomi, ljutnja uistinu šteti tijelu, kao i strah, no tuga šteti više, jer je i ljutnja i strah podrazumijevaju.²³⁶

Osim toga, iako to Toma posebno ne naglašava, tuga je u požudnim strastima, a ljutnja i strah u gnjevljivim. Budući da se gnjevljive strasti javljaju zbog prepreke zbog koje požudne strasti ne mogu jednostavno zahvatiti ili izbjeći spoznati objekt slijedi da tuga kao požudna strast uzrokuje ljutnju i strah. Isto tako, s obzirom na to da gnjevljive strasti završavaju u požudnima, slijedi da svoj završetak ljutnja i strah imaju ili u užitku ili u tuzi. Prema osjećanju strasti užitka subjekt ima naravnu sklonost, dok prema osjećanju strasti tuge ima naravnu odbojnost. Iz navedenoga slijedi da tuga škodi više subjektu od ljutnje ili straha jer ili proizlaze iz nje ili u njoj završavaju, a ako u njoj ne završe, nego pak u užitku, nema škodljivosti za

²³⁰ „The more one sorrow on account of a certain thing, the more one strives to shake off the sorrow, provided there is hope of shaking it off“ (S. Th. I-II., q. 37, a. 3.).

²³¹ Usp., S. Th. I-II., q. 37, a. 4; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105.

²³² Usp., S. Th. I-II., q. 37, a. 4.

²³³ Usp., isto.

²³⁴ Usp., isto.

²³⁵ Usp., isto.

²³⁶ Usp., isto.

subjekta jer ima naravnu sklonost prema užitku koji mu je po svojoj naravi privlačan, a ne odbojan.

4. Gnjevljive strasti

Pri razmatranju gnjevljivih strasti Toma Akvinski najviše pažnje pridaje strasti straha i ljutnje. Strahu pritom posvećuje četiri pitanja s ukupno šesnaest članaka, a ljutnji tri pitanja s petnaest članaka. Nadalje, unutar jednog pitanja bavi se ujedno strašću nade i strašću očaja kroz osam članaka. Naposljetku, najmanje prostora posvećuje strasti smjelosti u ukupno četiri članka jednog pitanja. U ovome radu, red analize pojedinačnih gnjevljivih strasti bit će sukladan s Tominim pa će tako najprije biti riječ o nadi i očaju, zatim o strahu te smjelosti i naposljetku o ljutnji.

4.1. Uzroci i učinci nade i očaja

Nada i očaj imaju za objekt prepreku s obzirom na neko buduće spoznato dobro. Međutim, jedna prema drugoj su u odnosu suprotnosti jer nadom subjekt biva privučen prema budućem dobru neovisno o teškoći, dok se očajem subjekt povlači od spoznatog dobra jer je prepreka za njegovo zahvaćanje prevelika.²³⁷ Da bi se u subjektu javila nada trebaju biti zadovoljena četiri preduvjeta s obzirom na objekt, inače se u subjektu javljaju potpuno druge strasti.²³⁸ Tako se nada od straha razlikuje s obzirom na to da je nada usmjerena prema objektu koji je spoznat kao dobro, dok strah subjekt osjeća s obzirom na objekt koji je spoznat kao zlo.²³⁹ Nadalje, nada se odnosi na neko dobro koje je u budućnosti, pa se tako razlikuje od radosti koja se tiče zahvaćanja prisutnog dobra.²⁴⁰ Za zahvaćanje dobra prema kojemu je usmjerena nada treba postojati teškoća, odnosno prepreka za njegovo postignuće. S obzirom na ovaj kriterij nada se diferencira od želje kojom je subjekt usmjeren jednostavnom zahvaćanju dobra za dostignuće kojeg nema prepreke.²⁴¹ Naposljetku, buduće dobro prema kojemu je subjekt usmjeren nadom treba biti spoznat i u svjetlu moguće ostvarivosti bez obzira na prepreku. No ako subjekt spoznaje da dobro s obzirom na teškoću nije ostvarivo, tada se u njemu javlja strast očaja što rezultira povlačenjem težnje od toga dobra.²⁴² Iz svega navedenog proizlazi da je nada kretanje

²³⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 4; N. E. Lombardo, *The Logic of Desire*, str. 64-65.

²³⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 1; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105-106.

²³⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 1.

²⁴⁰ Usp., isto; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 105-106.

²⁴¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 1.

²⁴² Usp., isto; *S. Th.* I-II., q. 40 a. 4; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102, 105-106.

težnje prema spoznatom budućem dobru za čije zahvaćanje postoji teškoća, no da bez obzira na nju subjekt spoznaje to dobro kao dohvativo.²⁴³

Prema Tomi, nada i očaj su strasti koje osjećaju i životinje i ljudi.²⁴⁴ Takav slijed je logičan s obzirom na to da Akvinski tvrdi kako je svaki pokret osjetilne težnje – strast, a osjetilnu težnju i spoznaju imaju ujedno životinje i ljudi. Međutim, poteškoća na koju se nailazi u ovoj tezi jest da nada i očaj za svoj objekt imaju buduće dobro koje je ili nije moguće zahvatiti. Ono što ima obilježje ostvarivosti ili neostvarivosti u budućnosti, ne može se zahvatiti osjetilima. Iz navedenoga proizlazi da životinje takav objekt ne mogu spoznati, a prema tome ni prema njemu težiti. Naime, ne pripada osjetilnoj razini spoznaje razmatranje mogućnosti zahvaćanja ili nezahvaćanja objekta u budućnosti. Takvo razmatranje pripada razumu, a njega ima samo čovjek u materijalnom svijetu. Štoviše, spoznaja prethodi težnji pa s obzirom na to da spoznaja objekta nade pripada razumu, kojom je onda čovjek voljom usmjeren prema prepreci na putu do zahvaćanja ostvarivog dobra, to u konačnici čini nadu strašću u analognom značenju riječi. Ipak, ne smije se smetnuti s uma da sva stvorena bića materijalnog svijeta imaju prirodnu težnju. I toj težnji kao i osjetilnoj te, u čovjeka, razumskoj, prethodi spoznaja. Međutim, ova spoznaja nije u subjektu koji ima prirodnu težnju, nego je u odvojenom stvoriteljevom intelektu.²⁴⁵ Tako životinje s obzirom na prirodnu težnju koju imaju, također posjeduju usađen prirodni instinkt koji ih pokreće.²⁴⁶ Prema Tomi slijedi da upravo zbog prirodnog instinkta koje imaju, nerazumske životinje mogu osjećati nadu i očaj, s obzirom na spoznaju intelekta kojih ih je stvorio.²⁴⁷

Nadalje, nada pridonosi djelovanju čovjeka i to iz dva razloga. S jedne strane, jer je njezin objekt ostvarivo dobro pod vidom teškoće koje pobuđuje pozornost čovjeka pa je tako on nadom usmjeren na svoje djelovanje kako bi zahvatio to dobro. S druge strane, jer to dobro, jednom kada je zaposjednuto, u subjektu budi strast užitka.²⁴⁸ Naime, nada uzrokuje užitak i u njemu završava, a upravo zbog čovjekove spoznaje o užitku u voljenom objektu, nada pridonosi djelovanju čovjeka jer gorljivije teži nadići teškoću kako bi zahvatio dobro u kojemu pronalazi užitak. Nadalje, nada je prouzrokovana iskustvom koje subjekt stječe tijekom života. Tako

²⁴³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 2.

²⁴⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 3.

²⁴⁵ Usp., isto..

²⁴⁶ Usp., isto.

²⁴⁷ Usp., isto; S. Loughlin, *Similarities and Differences Between Human and Animal Emotion in Aquinas's Thought*, str. 53.

²⁴⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 8.

čovjekovo iskustvo uzrokuje nadu jer zbog njega neki objekt spoznaje kao ostvariv bez obzira na teškoću. Ono je uzrok nade i s drugog aspekta. Naime, sve ono što utječe na čovjeka tako da on misli da nešto može postići, uzrok je nade.²⁴⁹ No, isto tako u potonjem smislu, iskustvo može uzrokovati i očaj jer može biti da je ono za što je čovjek mislio da je ostvarivo na koncu ipak neostvarivo.²⁵⁰ Nadalje, u razmatranju nade, Toma još dodaje da nadom obiluje mladež ali i pijanci. U mladenaštvu čovjek obiluje nadom i ono je ujedno njen uzrok s obzirom na tri razloga. S jedne strane, dok je čovjek mlad više je usmjeren na budućnost i stvaranju uspomena nego prisjećanju prošlosti. Iz navedenoga proizlazi da je nadobudan, odnosno pun nade jer je usmjeren na ono što je u budućnosti.²⁵¹ Usto, mladost je uzrok nade i zato što je čovjek u mladosti neiskusn te je skloniji prepreke promatrati tako da ih je moguće nadići, odnosno da je dobro pod vidom prepreke ostvarivo. Također, punina duha koju čovjek ima u mladosti uzrokuje nadu. Nju Toma naziva žarom koji mladež ima po naravi i zbog kojeg je privučena nadilaženju teškoća, radije nego njihovu izbjegavanju.²⁵² Nadalje, za pijance kao i za mladež vrijedi da im se prepreke čine ostvarivima i da su njima žarom privučeni. Ovo Toma sažima riječima: „Isti razlog vrijedi također za sve luđake i one koji se nisu kadri služiti rasuđivanjem, pa sve žele iskušati.“²⁵³ Njegov naum je istaknuti važnost trijeznosti, odnosno umjerenosti u strastima s obzirom na razum i volju.

Iako naslov pitanja upućuje da će Toma razmatrati i nadu i očaj, kroz članke je zastupljenije razglabanje o nadi, dok se očaja on dotiče takoreći usputno.²⁵⁴ Tako je očaj strast koja se javlja u subjektu kada se povlači od zahvaćanja nekog budućeg spoznatog dobra, jer prepreku koja onemogućava njegovo jednostavno zahvaćanje subjekt spoznaje kao nepremostivu.²⁵⁵ Nadalje, kako je spomenuto, Toma tvrdi da nijedna strast sama po sebi nije dobra ni zla, nego se tako djelovanje pripisuje čovjeku ovisno o tome koliko trijezno djeluje kroz strasti vođen razumom i voljom.²⁵⁶ Drugim riječima, neumjerenost u strastima ne usavršava čovjeka u skladu s njegovom naravi. Tako i strasti koje za objekt imaju neko spoznato dobro mogu biti loše za čovjeka ako nisu odmjerene u skladu s razumom. No, isto tako strasti

²⁴⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 5.

²⁵⁰ Usp., isto.

²⁵¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 6.

²⁵² Usp., isto.

²⁵³ *S. Th.* I-II., q. 40, a. 6.

²⁵⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40.

²⁵⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 1, a. 4.

²⁵⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 24, a. 1.

koje za objekt imaju spoznato zlo mogu usavršavati čovjeka ako on djelovanje strasti usmjerava u skladu s razumom. Kada je riječ o trijeznom upravljanju strašću očaja Toma u odgovoru na jedan od prigovora navodi primjer koji, po njemu, potvrđuje da i ona može biti dobra za čovjeka. U tom smislu Toma piše o očaju koji se pojavljuje kod ljudi u ratu. Naime, Akvinski tvrdi da, čovjek polazi u rat s dozom nade da je moguće pobijediti. No kada u ratu spozna da je nemoguće to učiniti te da ne može ni pobjeći, osjeća očaj. Prihvatajući da ne može pobjeći, u čovjeku se budi nada da se može osvetiti za svoju smrt prije nego ona nastupi pa se stoga gorljivije i hrabrije bori što ga čini opasnijim protivnikom.²⁵⁷ M. R. Miller u svojem razmatranju strasti očaja tvrdi da se slaže s Tomom da sve strasti, osim očaja, nisu po sebi moralno dobre ni loše. Međutim, on smatra da očaj sam u sebi ne može donijeti čovjeku nikakvo dobro, čak ni ako čovjek slijedi razum.²⁵⁸ On tvrdi da na to upućuje i Toma Akvinski kada u razmatranju tuge kaže da ona može toliko paralizirati čovjeka da ukoliko nema nade za izbjegavanje prisutnoga zla, utoliko ona ometa i njegove izvanjske pokrete pa čovjek tako biva „potpuno preneražen“.²⁵⁹ Tako Miller kaže da: „Očaj (...) ubija nadu“²⁶⁰, pa po njemu, Akvinčev primjer o čovjeku u ratu, nije održiv. Naime, Miller tvrdi da se čovjek ne bori bolje jer je očajan, i da u Tominu primjeru i nije očajan jer dolazi u rat s nadom, i iako ne može pobjeći, ima nadu da će osvetiti svoju smrt prije nego do nje dođe. Prema Milleru, uistinu očajan čovjek ne bi se ni borio.²⁶¹

Ipak, treba se prisjetiti da Toma, kada razmatra tugu, kao njen primjeren uzrok navodi prisutno zlo.²⁶² Nadalje, on i odsutnost dobra promatra kao zlo. Tako će reći da, iako je pravi objekt očaja spoznato dobro koje nije moguće zahvatiti s obzirom na teškoću, ono se tiče zla akcidentalno. Međutim, na istom mjestu izričito kaže da se očaj ne tiče zla kao takvog.²⁶³ Isto tako, kada Toma piše o odsutnom dobru, promatra ga s dva aspekta. S jedne strane to odsutno dobro može biti izgubljeno dobro koje je jednom bio posjedovao subjekt, a s druge strane odsutno dobro može biti neko buduće dobro. S obzirom na ova dva aspekta promatranja odsutnog dobra Toma kaže da čovjek tuguje više s obzirom na gubitak dobra koje je bio

²⁵⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 8.

²⁵⁸ Usp., M. R. Miller, Aquinas on the Passion of Despair, *New Blackfriars*, vol. 93., br. 1046, 2012, str. 395-396.

²⁵⁹ Usp., M. R. Miller, *Aquinas on the Passion of Despair*, str. 395. Na engleskome jeziku to je prevedeno kao „*completely stupefied*“, dok je na latinskome jeziku Toma isti izraz napisao ovako: „*remaneat homo stupidus in seipso*“ (*S. Th.* I-II., q. 37, a. 2).

²⁶⁰ „*Despair (...) kills hope*“ (M. R. Miller, *Aquinas on the Passion of Despair*, str. 395.).

²⁶¹ Usp., M. R. Miller, *Aquinas on the Passion of Despair*, str. 395-396.

²⁶² Usp., *S. Th.* I-II., q. 36, a. 1.

²⁶³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 40, a. 4.

posjedovao i u njemu uživao, nego što tuguje s obzirom na: „povlačenje od budućeg dobra“²⁶⁴ prema kojem je usmjeren željom.²⁶⁵

U korist Millerove teze ide činjenica da Toma tvrdi kako tuga obuzima čovjeka kada je prisutno zlo toliko veliko i jako da gasi svaku nadu.²⁶⁶ Međutim, pogrešno je sagledavati bilo koju strast samo u segmentu njene krajnosti te joj kao takvoj pripisati učinke te krajnosti. S takve pozicije nijedna strast ne bi mogla biti dobra za čovjeka, a trijeznost razuma uopće ne bi imala utjecaja na njih. Naprotiv, čovjek istovremeno može nešto voljeti, a nešto drugo mrziti, prema jednoj stvari osjećati strah, a s obzirom na drugu smjelost. Tako čovjek može očajavati s obzirom na jedan objekt, ali se može nadati s obzirom na drugi. Njegov očaj poradi nemogućnosti zahvaćanja nekog dobra, u konačnici ne ostaje u pokretu nego završava u tuži, a tugu umiruju užitci koji ne moraju korespondirati objektu koji je prouzrokovao tugu.²⁶⁷

Nadalje, očaj može čovjeku biti koristan jer ga povlači od nedostižnog dobra pa može ići u susret dostižnome, a nanovo dosegnuti užitci mogu umiriti njegovu tugu koju je uzrokovao očaj zbog nedostižnog dobra. Tako primjerice, čovjek može težiti promaknuću na poslu kojeg posjeduje pri čemu promaknuće predstavlja neko buduće dobro. Međutim, može biti da šef tog čovjeka ne voli ili da promaknuće dodjeljuje samo svojim srodnicima. No, ako čovjek spozna da ne može zahvatiti dobro prema kojem teži, jer mu stavovi njegova šefa predstavljaju nepremostivu prepreku pa se u njemu javlja očaj, on može napustiti taj i razmotriti drugi posao u kojem može pronaći užitak. S različitim premisama, ali na tragu istog zaključka je i R. Miner kada piše da očaj u ljudima može naznačivati preporuku za odustajanje od nedostižnog dobra te da bi trebalo svoje napore uložiti prema zahvaćanju dostižnog dobra.²⁶⁸ Naposljetku, Toma navodi da čovjekovo iskustvo može prouzrokovati ujedno i nadu i očaj, a ljude koji se svemu nadaju i sve objekte pokušavaju doseći opisuje kao budalaste i lakomislene.²⁶⁹ Iz navedenoga proizlazi da čovjek koji ponekad osjeća očaj jest u biti trijezan čovjek koji postupa u skladu s razumom.

²⁶⁴ „Withdrawal of future good“ (S. Th. I-II., q. 36, a. 2.).

²⁶⁵ Usp., S. Th. I-II., q. 36, a. 2.

²⁶⁶ Usp., S. Th. I-II., q. 37, a. 2.

²⁶⁷ Usp., S. Th. I-II., q. 38, a. 1.

²⁶⁸ Usp., R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 220.

²⁶⁹ Usp., S. Th. I-II., q. 40, a. 5 – a. 6.

4.2. Uzroci, učinci i vrste straha

Strah je gnjevljiva strast čiji je objekt neko spoznato buduće teško premostivo zlo pa se subjekt od njega povlači, odnosno teži ga izbjeći.²⁷⁰ Iako zlo s obzirom na koje subjekt osjeća strah jest u budućnosti, on ga može predočiti putem spoznaje po kojoj mu je prisutno.²⁷¹ Ova strast, iako se tiče budućeg zla svojstvena je ujedno i čovjeku i životinji. Isto kao što je rečeno kod nade, životinje do spoznaje o budućem dobru ili zlu ne dolaze s obzirom na vlastitu razumsku spoznaju kao čovjek. Već one preko prirodnog instinkta osjećaju strah s obzirom na buduće zlo.²⁷² Nadalje, prema Tomi nema naravnog straha u pravom smislu te riječi. Subjekt osjeća strah s obzirom na buduće zlo koje je odbojno njegovoj požudi. Za razliku od nekih drugih strasti, koje se mogu podijeliti na prirodne i neprirodne, poput ljubavi i požude, to ne vrijedi za strah. Razlog je taj što je kretanje straha u suprotnosti sa sklonošću naravi stvorenih bića. Tako stvorena bića po naravi teže zahvaćanju dobra i izbjegavanju zla. No, kada je riječ o strahu, njime se zazire od odbijanja zla. Na isti način subjektu je protunaravan pokret očaja kojim se izbjegava spoznato dobro zato što za njegovo zahvaćanje postoji nepremostiva prepreka.²⁷³

Nadalje, Toma Akvinski razlikuje ukupno pet vrsta straha od kojih dvije s obzirom na djelovanje subjekta, a tri s obzirom na izvanjske stvari.²⁷⁴ Tako je lijenost vrsta straha koja se javlja u čovjeka s obzirom na njegovo djelovanje budući da strahom zazire od rada za kojeg se boji da je pretežak.²⁷⁵ Dalje, čovjek osjeća sramotu kao vrstu straha jer se boji da će naštetiti slici koju drugi imaju o njemu. Sramota se može promatrati dvojako. S jedne strane, čovjek osjeća stidljivost kao strah u odnosu na djelo koje još nije napravio, a s druge strane osjeća sram kao strah s obzirom na već počinjeno djelo.²⁷⁶ Nadalje, izvanjske stvari utječu na čovjekov strah budući da nadilaze njegovu sposobnost da im se odupre. Tako čovjek osjeća zapanjenost kada čovjek razmatra neki veliki strah čiji ishod ne može procijeniti. Uz zapanjenost, pojava neuobičajenog zla čini da ga čovjek procjenjuje kao veliko zlo jer je na njega nenaviknut pa osjeća ukočenost kao vrstu straha. Naposljetku, čovjek osjeća agoniju kao vrstu straha pred nepredviđenim zlom.²⁷⁷

²⁷⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 41, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 106.

²⁷¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 41, a. 1.

²⁷² Usp., isto.

²⁷³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 41, a. 3.

²⁷⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 41, a. 4.

²⁷⁵ Usp., isto.

²⁷⁶ Usp., isto.

²⁷⁷ Usp., isto.

Prikladan objekt straha je buduće zlo. No strah se može ticati i dobra ako ono upućuje na zlo i to s dva aspekta. S jedne strane to je tako jer je zlo pomanjkanje dobra pa ga subjekt po svojoj naravi teži izbjeći jer ima sklonost težiti prema dobru. S druge strane, dobro se tiče zla pod vidom da je njegov uzrok, odnosno kada neko dobro može naškoditi voljenom dobru.²⁷⁸ Dakle, strah se tiče zla od kojeg subjekt zazire te dobra koje može uzrokovati zlo od kojeg subjekt strahom zazire.²⁷⁹ Tako se subjekt može bojati drugog, utoliko ukoliko je taj drugi jači od njega i svojom snagom mu može naškoditi. Također, prema navedenom principu čovjek se boji pouzdati u drugoga. Jer pouzdanjem u nekoga, tom nekome je na neki način dana moć nad sobom. S obzirom na tu moć može naškoditi onome tko se u njega pouzdao.²⁸⁰ Iz navedenog proizlazi da se među uzroke strasti straha mogu svrstati snaga i moć, kao i nedostatak nečega. Naime, snaga i moć uzrokuju strah budući da se subjekt boji snažnog i moćnog zla čije bi učinke bilo gotovo nemoguće odagnati. Nedostatak nečega uzrokuje strah u subjektu jer spoznaje da je impotentan izbjeći zlo.²⁸¹

Objekt straha može biti naravno zlo, odnosno zlo koje je učinak naravi. Takvo zlo je uništavajuće zlo, jer se odnosi na naravno propadanje subjekta.²⁸² Vezano za naravna zla, Akvinski kaže da su neizbježna za materijalna bića, međutim da se narav pojedinca buni protiv ovakvih zala. On se u razmatranju naravnog zla osvrće na Aristotela te preuzima njegov primjer smrti kao naravnog zla, dodajući kako ima više naravnih zala sličnih smrti, no njih ne navodi.²⁸³ Budući da Toma upućuje na to što naravno zlo jest, onda se kao takvo može označiti primjerice i starenje. Ono što je relevantno istaknuti jest dvojakost razmatranja naravnog zla koje važi za subjekta. Naime, objekt straha je neko buduće zlo koje subjekt sebi može u sadašnjosti predočiti osjetilnom imaginacijom.²⁸⁴ Isto tako, ako se makne ovo predočenje zla, eliminira se i strah kojeg ono uzrokuje. Otklanjanje predočenja budućeg zla rezultira ujedno i otklanjanjem straha što vrijedi i za naravno zlo. Tako čovjek može micati predočenje o budućem naravnom zlu, s

²⁷⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 1; Budući da Toma Akvinski smatra da je izvor svih strasti u strasti ljubavi, to vrijedi i za strah. Tako ljubav uzrokuje strah jer subjekt spoznaje kao zlo bilo što što mu može uskratiti prisutnost voljenog dobra (usp., *S. Th.* I-II., q. 43, a. 1.).

²⁷⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 1.

²⁸⁰ Usp., isto.

²⁸¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 43, a. 2.

²⁸² Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 2.

²⁸³ Usp., isto.

²⁸⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 41, a. 1; *S. Th.* I-II., q. 42, a. 2.

jedne strane jer mu se ono čini jako udaljeno, a s druge strane jer je već prisutno.²⁸⁵ Primjeni li se potonje na primjer starenja kao naravnog zla proizlazi da s jedne strane čovjek ne osjeća strah ili je strah jako slab kada u svom djetinjstvu ili mladenaštvu predoči imaginacijom starenje kao naravno zlo jer mu se iz pozicije sadašnjosti čini veoma udaljeno pa ga otklanja. S druge strane, strah prema starenju kao naravnom zlu nema onaj koji je već ostario jer je zahvatio neizbježno, te mu je starost prisutan objekt pa ga više ne predočuje imaginacijom kao buduće naravno zlo. Shodno navedenom, intenzitet straha najveći je u srednjoj dobi čovjeka s obzirom na naravno buduće zlo poput starenja. S jedne strane, to je zato što mu je prošlo mladenaštvo pa starenje razmatra kao ne tako udaljeno buduće naravno zlo. S druge strane, još nije stupio u godine starosti pa mu starenje u tom smislu nije toliko prisutno, nego ga još promatra pod vidom budućega.

Strah se javlja u subjektu samo s obzirom na izvanjski uzrok.²⁸⁶ Na to Toma izričito upućuje kada piše da: „Ništa ne može biti objekt straha, osim onoga što je zbog izvanjskog uzroka“.²⁸⁷ Budući da je objekt straha neko buduće zlo koje je teško izbjeći, slijedi da uzrok takvog zla ne ovisi o čovjekovoj volji.²⁸⁸ Strahovi koje subjekt osjeća su raznoliki s obzirom na objekte koji ih u njemu uzrokuju. Iz ovog razloga Toma zaključuje da je moguće da se subjekt boji straha. Drugim riječima, strah može biti buduće zlo koje uzrokuje strah subjekta prema njemu, odnosno prema strahu samome.²⁸⁹

Nadalje, subjekt se na poseban način boji iznenadnih stvari. Naime, iznenadni i neuobičajeni objekti koji izazivaju strah u subjektu doprinose s jedne strane intenzitetu straha koji se osjeća, a s druge strane nemoći subjekta koji strah osjeća.²⁹⁰ Budući da iznenadni i neuobičajeni objekt iznenađuje subjekt, on ga ne može unaprijed razmotriti i razmatranjem umanjiti intenzitet straha kojeg objekt izaziva. Isto tako, takav objekt povećava nemoć subjekta pred njim jer ga nije mogao predvidjeti te shodno s time nije mogao predvidjeti mogućnosti za

²⁸⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 2.

²⁸⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 3.

²⁸⁷ „*Nothing can be an object of fear, save what is due to an extrinsic cause*“ (*S. Th.* I-II., q. 42, a. 4.).

²⁸⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 3. Tako Toma na istom mjestu navodi kako je volja uzrok zla grijeha jer čovjek može odabrati griješiti, a odabir je u nadležnosti volje, a ne osjetilne težnje. Stoga zlo grijeha kao takvo nije prikladan objekt straha. Međutim, čovjek ima sklonost griješiti s obzirom na neki izvanjski uzrok koji ga navodi da čini grijeh, i u tom smislu može se bojati zla grijeha koji ima moć navoditi njegovu volju da odabire grijeh.

²⁸⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 4.

²⁹⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 5.

njegovo izbjegavanje.²⁹¹ Tako se može uzeti za primjer da čovjek šeta šumom te da je okružen visokim stablima. Dok opušteno šee, pred njega pada stablo što spoznaje kao neuobičajeno i iznenadno. Osjeća strah većim intenzitetom jer nije razmotrio mogućnost da se to moglo dogoditi. Također, osjeća nemoć jer zbog iznenadnosti pada stabla pred njega ne može ublažiti strah koji osjeća i jer nije mogao ni izbjeći takav razvoj situacije.

Nadovezujući se na već rečeno, relevantno je istaknuti da okolnosti u kojima se pojavljuje neko zlo kojeg se subjekt boji, utječu na njegovo osjećanje intenziteta straha.²⁹² Tako, neko zlo subjekt može doživjeti kao veće nego što u biti jest pa će shodno s veličinom koju pridaje tom objektu i strah koji osjeća biti veći.²⁹³ U tom smislu i vremensko trajanje utječe na veličinu koju subjekt pridaje objektu koji je buduće zlo što, kako je rečeno, utječe na intenzitet osjećanog straha. Isto tako, strah se osjeća intenzivnije ako ne postoji način da se ublaže posljedice koje može prouzrokovati objekt zla s obzirom na koji se strah osjeća.²⁹⁴ Tako primjerice student može polagati jako težak ispit te osjećati strah s obzirom na to da kao buduće zlo spoznaje da ga možda neće položiti. Ukoliko će rezultati ispita uslijediti sutradan, utoliko će njegov strah biti manji nego u slučaju da mora čekati rezultate duži vremenski period kao na primjer tjedan dana ili više. Isto tako, intenzitet straha studenta bit će veći ako su okolnosti takve da neće moći ublažiti posljedice koje mogu uslijediti ako se zlo ostvari. Shodno tome, može biti da je to posljednji izlazak na polaganje ispita na koje ima pravo. Stoga, ako ga ne položi gubi pravo studiranja na sveučilištu, a takve okolnosti mu povećavaju intenzitet straha koji osjeća.

Zazor koji subjekt osjeća strašću straha s obzirom na neko buduće zlo izaziva različite učinke. Budući da teško buduće zlo utječe na intenzitet nemoći koju subjekt osjeća, upravo je ona učinak koji strah na njega ima. Naime, ona je rezultat povlačenja osjetilne težnje, a to povlačenje simultano prate različite tjelesne promjene koje su također učinci straha koje subjekt može zbog njega iskusiti. S obzirom na to da se strahom ne nadilazi buduće zlo nego se od njega zazire, subjekt od njega povlači. To povlačenje se odnosi upravo na kretanje osjetilne težnje, jer je subjekt njome odvučen od djelovanja s obzirom na spoznato zlo te se povlači u samoga sebe.²⁹⁵ Strah pri tome izaziva određene tjelesne promjene u subjektu koji su u biti

²⁹¹ Usp., isto.

²⁹² Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 6.

²⁹³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 5 – a. 6.

²⁹⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 42, a. 6.

²⁹⁵ Usp., *S. Th.* I-II., q. 44, a. 1.

tjelesni učinci straha poput drhtanja i škriguta zuba.²⁹⁶ Riječ je o tome da je učinak straha takav da on ometa izvanjsko tjelesno djelovanje subjekta.²⁹⁷ Ukoliko čovjek kroz svoje djelovanje s obzirom na strah ne slijedi razum i volju, utoliko se strah u njemu povećava pa tako ometa i djelovanje duše. Međutim, ako strah slijedi razum, doprinosi dobrom djelovanju čovjeka izazivajući u njemu brižnost i veću pozornost u njegovu djelovanju.²⁹⁸ Tako primjerice student može osjećati strah s obzirom na nadolazeće ispite, dok slijedeći prosudbu razuma može odabrati ranije i temeljitije učenje za ispite.

Nadalje, čovjek zbog straha može biti čovjek od savjeta, jer kad se boji s obzirom na buduće zlo, traži savjete od drugih ljudi jer s obzirom na njega osjeća se sam nemoćan.²⁹⁹ Međutim, treba imati na umu da biti čovjek od savjeta, bilo da je riječ o njegovom primanju ili davanju, ne rezultira iz strasti kao takvih. Naime, subjekt je strastima usmjeren na objekte koji ne moraju u sebi biti onakvi kakvi se njemu čine. Tako primjerice jedan čovjek može doživljavati zlo koje mrzi gorim nego što ono u biti jest. Isto vrijedi i za druge strasti pa tako i za strah, stoga se čovjek može bojati nekog budućeg zla i kao takvog ga promatrati pod vidom teškoće, iako ono u biti nije toliko strašno.³⁰⁰ Tako se đak koji treba krenuti u prvi razred boji škole te je promatra kao buduće blisko zlo pod vidom teškoće jer ne zna što ga čeka. Međutim, samo po sebi kretanje u školu nije teško zlo u sebi. S obzirom na navedeno slijedi da strasti mogu omesti sposobnost davanja i primanja dobrog savjeta kod ljudi.³⁰¹

4.3. Uzroci smjelosti

Smjelost, kao i strah, ima za objekt neko buduće teško zlo. Međutim, ona se od straha razlikuje i predstavlja njegovu suprotnost u gnjevljivim strastima, jer se smjelošću subjekt ne povlači od budućeg teškog zla već je usmjeren prema njemu težeći ga nadići.³⁰² Budući da se smjelošću teži prema teškom zlu jer stoji na putu prema zahvaćanju nekog dobra, ona slijedi iz nade. Jer nada subjekta, da može nadići teškoću zla na putu do zahvaćanja dobra, rezultira u njemu strašću smjelosti.³⁰³ Također, strast smjelosti može biti uzrokovana ako subjekt od sebe odagna

²⁹⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 44, a. 3.

²⁹⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 44, a. 4.

²⁹⁸ Usp., isto.

²⁹⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 44, a. 2.

³⁰⁰ Usp., isto.

³⁰¹ Usp., isto.

³⁰² Usp., *S. Th.* I-II., q. 45, a. 1; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str.102, 106.

³⁰³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 45, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 106.

strah.³⁰⁴ Shodno tome, smjelost može biti prouzrokovana svime onime što uzrokuje nadu i tjeranje straha. To se u subjektu može dogoditi na dvojak način, s obzirom na pokret težnje i s obzirom na tjelesne promjene. Tako s obzirom na pokret težnje, smjelost se javlja u subjektu iz onih uzroka iz kojih se javlja i nada. Shodno tome spoznaja subjekta o njegovim snagama i iskustvima pokreće strast smjelosti prema nadilaženju teškog zla. Isto tako, eliminacija uzroka straha rezultira javljanjem smjelosti u subjektu. Pa tako nedostatak nečega ne može biti uzrok smjelosti jer je on uzrok straha.³⁰⁵ Nadalje, s obzirom na tjelesne promjene, Toma kaže da u subjektu toplina u tijelu izazvana nadom i odagnanim zlom može izazvati smjelost.³⁰⁶ Naime, strah djeluje na subjekta tako da ometa njegovo izvanjsko djelovanje pa se on težnjom povlači u sebe, te biva lišavan mogućnosti aktivnog djelovanja zbog učinaka straha na tijelo poput drhtanja. Međutim, ako se strah odagna, težnja subjekta se više ne povlači od objekta nego je njemu privučena jer teži smjelošću prema nadvladavanju spoznatog teškog zla. Shodno tome, smjelost ne ometa njegovo izvanjsko djelovanje nego ga na njega potiče. Zbog navedenoga postaje jasno zašto Toma kaže da toplina kao tjelesna promjena izaziva smjelost.

Nadalje, čovjek može na dvojak način djelovati smjelošću. S jedne strane, njome može djelovati isto kao i životinje. Budući da je smjelost strast i kao takva se budi na osnovi osjetilne spoznaje, prosudba o situaciji gdje se subjekt suočava s teškim zlom te ga je željan smjelošću nadići, ne pripada razumu. Takva prosudba je trenutna i bezumna te se stoga može pripisati i čovjeku i životinji. Shodno njome, subjekt se osjeća smjelije uoči suočavanja s teškim zlom negoli usred nadilaženja istog. Tako se može dogoditi da odustane od nadilaženja zla jer je ono veće nego što je očekivao.³⁰⁷ S druge strane, koja je vlastita samo čovjeku, on se može oslanjati na razumsku prosudbu. Slijedom nje, može trješnije izvagati situaciju u kojoj se nalazi, o njoj promišljati i u skladu s time postupati. Tako će se čovjek koji slijedi prosudbu razuma osjećati smjelije usred nadilaženja prepreke prema dobru nego li uoči suočavanja s njom. Naime, takav čovjek razumom je spoznao i odmjerio moguće ishode suočavanja s teškim zlom prije nego li se s njim suočio pa ga zbog toga nadilazi. Usto, ponekad se može ispostaviti i to da je težina zla za nadilaženje bila i manja od pretpostavljene.³⁰⁸

³⁰⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 45, a. 3.

³⁰⁵ Usp., isto.

³⁰⁶ Usp., isto.

³⁰⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 45, a. 4.

³⁰⁸ Usp., isto.

4.4. Uzroci, učinci i vrste ljutnje

Kada Toma na početku svoje rasprave o strastima govori o ljutnji, kaže da je ona gnjevljiva strast uzrokovana teškim prisutnim zlom. Strast ljutnje u subjektu jest napad na to zlo.³⁰⁹ Ovaj napad je zapravo žudnja za osvetom usmjerena prema onome koji ili što je nanijelo teško zlo subjektu.³¹⁰ Ovu žudnju za osvetom Toma promatra kao želju za nečim što je dobro, iako ima obilježje zla. Naime, osveta pripada pravednosti, jednoj od četiri kardinalne vrline u Tominoj filozofiji.³¹¹ Tako je objekt ljutnje s jedne strane teško prisutno zlo, ali i neko dobro koje se može postići osvetom ispravljajući nepravdu koja je nanesena subjektu.³¹² Shodno navedenom, treba dublje istražiti kakva je narav ljutnje s obzirom na njen objekt.

Budući da svakoj strasti prethodi spoznaja objekta, prema objektima koji su spoznati kao jednostavno dobro ili zlo, subjekt osjeća strasti poput užitka, tuge, ili nade te je sukladno tome objektu privučen ili ga taj objekt odbija.³¹³ No, objekt može biti spoznat kao složen pa u tom smislu, subjekt spoznaje, bilo dobro, bilo zlo, koje jest u nekome ili nečemu ili koje je napravljeno nekome ili nečemu. Shodno takvoj spoznaji u njemu se javljaju strasti poput ljutnje, ljubavi ili mržnje. Subjekt, s obzirom na spoznaju složenog objekta, pred njim uzmiče, ako je spoznat kao zlo ili ga zahtijeva, ako je spoznat kao dobro.³¹⁴ Toma uspoređuje ljutnju s ljubavlju i mržnjom kako bi što bolje opisao narav ljutnje pa u tom smislu kaže da postoji dvojaka razlika između ljutnje te ljubavi i mržnje. Prva razlika je ta što se ponekad ljubav i mržnja mogu ticati samo jednog objekta, dok se ljutnja uvijek tiče dvaju. Druga razlika je sadržana u tome da kada se ljubav i mržnja tiču dvaju objekata, ona su oba, s obzirom na ljubav – dobro, a s obzirom na mržnju – zlo. Međutim, kada je riječ o ljutnji, jedan objekt je pod vidom zla, a drugi pod vidom dobra.³¹⁵ Kao zlo se gleda ono što je uzrokovalo pojavu teškog zla pred subjektom, a kao dobro se promatra užitak koji se može postići osvetom na uzrok pojave teškog zla.³¹⁶ Nadalje,

³⁰⁹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 3.

³¹⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 2; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 106.

³¹¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 61, a. 2.

³¹² Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 2, a. 7; Prema Tomi, kada čovjek čini nekome zlo iz ljutnje, on to čini s obzirom na osvetu, odnosno ispravljanje nepravde. Tako je zlo koje čini čovjek iz ljutnje manje zlo od onoga koje može činiti iz mržnje. Naime, zlo koje se čini iz ljutnje promatra se pod vidom vrline pravednosti (usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 6.).

³¹³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 2.

³¹⁴ Usp., isto.

³¹⁵ Usp., isto.

³¹⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 2 – a. 3.

Akvinski upućuje na to da je ljutnja jedina strast koja nema svoju suprotnost, ni s obzirom na pokret prema ili od dobra ili zla, ni s obzirom na narav objekta.³¹⁷ No, ona sama u sebi uključuje suprotnost.³¹⁸ To je tako jer je ona uzrokovana poklapanjem nekoliko strasti koje su jedna prema drugoj u odnosu suprotnosti. Iz istog razloga Toma piše da se ljutnja može promatrati pod vidom općenitosti. Naime, u svakom učinku u nekoj mjeri ostaje njen uzrok. Budući da je ljutnja prouzrokovana preklapanjem nekoliko strasti, nešto od svake od njih u njoj ostaje jer je ona učinak tog preklapanja.³¹⁹

Kao i svaka strast koju osjeća čovjek, i ljutnja treba biti upravljana razumom. Težnja slijedi razumsku spoznaju na dvojak način. S jedne strane jer razumom čovjek spoznaje inteligibilna dobra prema kojima je usmjerena volja. S druge strane težnja prati razum jer spoznajna moć razuma osvjetljava.³²⁰ Tako, kada je riječ o ljutnji, ona prvenstveno slijedi razum jer razum osvjetljava. Naime, osveta kojom se teži ljutnjom zahtijeva usporedbu između kazne koja će njome biti nanescena i povrede koja je bila nanescena subjektu. U ovom smislu ljutnja potrebuje razum jer on odmjerava i uspoređuje. No, treba naglasiti da, iako ljutnjom čovjek slijedi razum, zbog njegovog osvjetljavanja, to ne znači da nužno slijedi razumsku prosudbu o mjeri u kojoj će se osvetiti nekome ili nečemu. Naime, jedna stvar je prosudba razuma, a druga poslušnost čovjeka u nasljedovanju te prosudbe. Potonje ovisi o odabiru koji čovjek može činiti s obzirom na to da je razumsko biće sa slobodnom voljom, ali to ne znači da će odabrati sukladno razumskoj prosudbi.³²¹ Međutim, ako odabire djelovati sukladno prosudbi razuma, onda će takvo strastveno djelovanje njega usavršavati.

Treba imati na umu da je ljutnja strast pa shodno tome nju mogu osjećati i ljudi i životinje.³²² Budući da životinje nemaju razum, njihovo djelovanje strašću ljutnje moguće je zbog toga što imaju usađen prirodni instinkt.³²³ S obzirom na njega su pokrenuti kroz svoju imaginaciju. Budući da i čovjek posjeduje imaginaciju, slijedi da se u njemu može javiti ljutnja

³¹⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 23, a. 3; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 102, 107.

³¹⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 1.

³¹⁹ Usp., isto; N. E. Lombardo, *The Logic of Desire*, str. 66.

³²⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 4.

³²¹ Usp., isto.

³²² Toma kaže da je čovjeku s obzirom na njegovu osjetilnost naravnija strast požude. Međutim, s obzirom na njegovu razumsku narav, naravnija mu je ljutnja jer prema Akvinskome ljutnja nasljeđuje razum više nego požuda (usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 4.).

³²³ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 4.

samo s obzirom na njegovu osjetilnu narav koja je nalik životinjskoj. Međutim, kada se u čovjeku javlja ljutnja kroz imaginaciju koja osvjetljuje prisutno zlo, on je njome usmjeren prema nerazumskim živim i neživim bićima materijalnog svijeta.³²⁴ No ljutnja nastala u čovjeku osvjetljavanjem razuma usmjerena je prema drugim ljudima.³²⁵ Naime, ispravljanje nepravde osvetom ne može biti usmjereno prema neživim i nerazumnim bićima, nego samo prema čovjeku. Kako je rečeno, osvećivanje kroz ljutnju čovjek čini pod vidom vrline pravednosti, koja je moralna ljudska vrlina s obzirom na to da se referira na akt razuma koji je vlastit samo čovjeku.³²⁶ Proizlazi da se čovjek može osvetiti samo drugom čovjeku, jer djeluje u ljutnji prema drugome pod vidom vrline pravednosti.³²⁷

Prema Tomi Akvinskome postoji nekoliko vrsta ljutnje koje on preuzima od drugih filozofa, ali ih i dodatno ažurira.³²⁸ One su određene s obzirom na različite učinke ljutnje. Tako je jedna vrsta ljutnje određena s obzirom na to što se s lakoćom i brzinom javlja u subjekta, a Toma je naziva razjarenost.³²⁹ Druga vrsta ljutnje koju navodi jest zlovolja koju uzrokuje tuga i koja se zadržava u pamćenju. Posljednja vrsta ljutnje na koju Toma upućuje jest ogorčenost koja se odnosi na osvetu koju čovjek obuzet ljutnjom želi obistinuti, pa je nemiran dok god to ne učini.³³⁰

Kada je riječ o ljutnji kod čovjeka može se reći da se radi o tome da je narušena ravnoteža u odnosu dvoje ljudi kada jedan drugome namjerno učini neko zlo. Stoga, onaj koji je povrijeđen osjeća ljutnju jer spoznaje da mu je učinjena nepravda i želi povratiti ravnotežu u odnosu s onim koji ga je povrijedio te teži to učiniti preko osvete. U biti on spoznaje da je netko učinio neko zlo protiv njega.³³¹ Postoji više uzroka koji mogu izazvati ljutnju kod čovjeka, a prema Tomi, svi se svode na omalovažavanje. Njega Akvinski dalje dijeli na tri vrste: prijezir, prkos i drskost.³³² Upravo na ove tri vrste omalovažavanja Toma svodi sve povode koji izazivaju ljutnje u čovjeka za što navodi dva argumenta.³³³ S jedne strane jer se čovjek ljutnjom

³²⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 7.

³²⁵ Usp., isto.

³²⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 55, a. 2.

³²⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 7.

³²⁸ Usp., *S. Th.* I-II., q. 46, a. 8.

³²⁹ Usp., isto.

³³⁰ Usp., isto.

³³¹ Usp., *S. Th.* I-II., q. 47, a. 1.

³³² Usp., *S. Th.* I-II., q. 47, a. 2.

³³³ Usp., isto.

teži osvetiti onome koji mu počinio neko nepravedno zlo. No treba imati na umu da postoje tri načina na koji jedan čovjek može nanijeti zlo drugome: kroz neznanje, strast ili izbor.³³⁴ Dok se čovjek može naljutiti s obzirom na povredu koju mu drugi nanese iz neznanja ili strasti takva ljutnja je malog intenziteta i ne povlači za sobom osvetu u punom smislu te riječi. Dapače, možda se ni neće naljutiti. Tako primjerice, ako jedan čovjek gurne drugoga slučajno dok ulazi u autobus, gurnuti čovjek se neće naljutiti ili će se naljutiti vrlo malo jer nije ugodno biti gurnut. Međutim, ako ga netko gurne namjerno, kako bi se prije njega, preko reda ugurao u autobus, čovjek koji je gurnut osjeća ljutnju i želju za osvetom jer mu je učinjena nepravda. Proizlazi da najveću ljutnju čovjek osjeća kada mu drugi čovjek čini zlo namjerno, odnosno kad izabire činiti mu zlo.³³⁵

S druge strane, omalovažavanje je uzrok svih povoda koji izazivaju ljutnju jer ono nanosi povredu čovjeku s obzirom na to da ponižava njegovu odličnost u njegovim vlastitim dobrima.³³⁶ Doduše, odličnost čini čovjeka sklonijim ljutnji, jer što je uspješniji u onome čime se bavi, više ga vrijeda nepravedno omalovažavanje s obzirom na to.³³⁷ Primjerice, ako je netko izvrstan u nogometu, više ga pogađaju kritike na njegove nogometaške sposobnosti pa je skloniji ljutiti se na njih jer ga nepravedno ponižavaju. Isto tako, ljudi su skloniji ljutnji koja je prouzrokovana povredom koja ih rastužuje.³³⁸ Budući da uzrok tuge može biti nedostatak posjedovanja određenoga dobra, omalovažavanje usmjereno na taj nedostatak čovjeka više vrijeda i tako lakše budi ljutnju u njemu.³³⁹ Također, ljutnja jednog čovjeka prema drugome povećana je ako onaj koji ga je uvrijedio ima neki nedostatak.³⁴⁰ Tako primjerice, ako neuk čovjek vrijeda učenoga, ljutnja potonjega veća je jer ga vrijeda onaj koji, za razliku od njega, nema znanja. Međutim, ako se onaj s nedostatkom pokaje jer je učinio nepravednu uvredu to ublažuje ljutnju uvrijeđenog čovjeka.³⁴¹

Nadalje, kao i svaka strast o kojoj je bilo riječi u ovome radu, ljutnja ima svoje učinke na subjekta. Budući da se ljutnja izdiže iz tuge koja je njen uzrok, umirivanje subjekta ovisi o osveti koju želi imati nad onim koji mu je učinio nepravdu. Osveta subjektu donosi užitek, a s

³³⁴ Usp., isto.

³³⁵ Usp., isto; M. Poljak - N. Vuković, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, str. 106.

³³⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 47, a. 2.

³³⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 47, a. 3.

³³⁸ Usp., isto.

³³⁹ Usp., isto.

³⁴⁰ Usp., *S. Th.* I-II., q. 47, a. 4.

³⁴¹ Usp., isto.

obzirom na to da se za njom žeda iz ljutnje proizlazi da iz ljutnje proistječe užitak. Provedbom osvete, subjekt više ne osjeća ni tugu ni ljutnju nego užitak.³⁴² Budući da ljutit čovjek teži osveti, on osjeća takoreći nesavršene užitke prije nego se uspije zaista osvetiti zbog nepravde koja mu je nanescena. S jedne strane jer misli o osveti, a s druge strane jer se nada da će se osvetiti.³⁴³ Što se tiče učinaka ljutnje na tijelo, treba reći da su tjelesne promjene njome uzrokovane naj snažnije s obzirom na tjelesne promjene prouzrokovane drugim strastima. One se ponajprije odnose na ključanje krvi i vrućinu koju zbog ljutnje osjeća subjekt. Naime, ljutit subjekt osjeća žar u tijelu koji je proporcionalan želji koju ima za osvetom. Žar koji tjelesno osjeća čovjek zbog ljutnje je snažan, jak i nagao, no isto tako naglo se i povlači.³⁴⁴ Nadalje, vrijeme umiruje učinke ljutnje u čovjeku pa tako vremenom slabi intenzitet ljutnje koji je u vrijeme nanesenog zla bio puno veći.³⁴⁵ U učinke ljutnje spada i to da ona ometa primjenjivanje razumskog djelovanja u čovjeka. Ona to čini više od drugih strasti upravo zato što prouzrokuje naj snažnije promjene u tijelu.³⁴⁶ Iz navedenog proizlazi i uzdržljivost kao učinak ljutnje. Naime, ako ljutnja previše ometa razum čovjek može ostati bez riječi, a tijelom iskazuje ljutnju tako da mu se lice rumeni i u očima mu je žestina.³⁴⁷ Isto tako, ako razum prevlada ljutnju, uzdržljivost se očituje u tome što razum kontrolira čovjekov govor, sprječavajući ga u brzopletosti i neobuzdanosti njegovih riječi.³⁴⁸

³⁴² Usp., *S. Th.* I-II., q. 48, a. 1.

³⁴³ Usp., isto.

³⁴⁴ Usp., *S. Th.* I-II., q. 48, a. 2.

³⁴⁵ Usp., isto.

³⁴⁶ Usp., *S. Th.* I-II., q. 48, a. 3.

³⁴⁷ Usp., *S. Th.* I-II., q. 48, a. 4.

³⁴⁸ Usp., isto.

Zaključak

Svrha ovoga rada bila je detaljnije proučiti teme prethodno predstavljene u završnome radu. Tako se kroz ovaj rad pokušalo pokazati koliko su tijesno povezane spoznaja i težnja, i koliko je ta povezanost vidljiva kako u strastima općenito, tako i pojedinačno. Iako je tema strasti u filozofiji Tome Akvinskoga otvorena završnim radom te publiciranim člankom, ona je daleko od toga da bude u potpunosti iscrpljena. Ono što je svakako bitno naglasiti jest da su u ovome radu spoznaja, težnja i na osobit način strasti sagledavane i predstavljene s jednog drugačijeg gledišta. Nadalje, u ovaj rad uključene su osobitosti strasti te poredak strasti s obzirom na ostvarenje i namjeru te moralnosti strasti. Isto tako, u pojedinačnom razmatranju strasti napravljen je proširen prikaz svake od njih kroz isticanje njihovih uzroka, učinaka i vrsta, kao i načina za ublažavanje učinaka nekih strasti. Također, treba imati na umu važnost proučavanja Tomine pisanih djela na izvornome latinskome jeziku, bez obzira što postoje prijevodi na druge jezike. Naime, ukoliko se ne obrati pozornost na izvorni tekst, utoliko je moguće pogriješiti u interpretaciji i prenošenju Tomine izvorne misli jer i sam proces prevođenja jest svojevrsna interpretacija izvornog teksta. U ovom je radu izneseno kako upravo prijevod može narušiti jasnoću teksta što je i potkrepljeno primjerima kada je bilo riječi o užitku to jest ugodi i radosti, kao i kada je bilo riječi o tuzi, žalosti i boli.

Za pokretanje bilo osjetilne, bilo razumske težnje preduvjet je spoznaja. Ako je riječ o osjetilnoj spoznaji, subjekt spoznaje pojedinačan materijalni objekt prema kojem teži osjetilnom težnjom. U tom slučaju u subjektu se javljaju različite strasti jer su one u biti pokreti osjetilne težnje. Ako je taj objekt spoznat kao jednostavno dobro, prema njemu je subjekt privučen požudnim strastima te isto tako, ako je objekt spoznat kao jednostavno zlo, od njega se povlači požudnim strastima. Ukoliko postoji prepreka koja otežava kako zahvaćanje tako i izbjegavanje spoznatog materijalnog objekta, utoliko se u subjektu javljaju gnjevljive strasti koje nadograđuju pokret požudnih strasti, te se one na kraju u njima i okončavaju. Nadalje, prema objektu koji je spoznat razumskom spoznajom, čovjek teži razumskom voljom i u njemu se javljaju strasti u analognom značenju riječi. Ono što je važno istaknuti jest da strasti u analognom značenju riječi nisu strasti kao takve. One su vlastite bićima s razumom pa kao takve ne izazivaju promjenu u tijelu kao strasti.

Budući da je razumska težnja usmjerena prema dobru uopće koje čovjek ne može zahvatiti u materijalnome svijetu, ona, jer je savršenija od osjetilne težnje, može nju pokretati na takav način da čovjek osjeća strast s obzirom na neki pojedinačan materijalni objekt te ga teži zahvatiti. Tako se mogu analogno usporediti osjetilna i razumska spoznaja te osjetilna i razumska težnja. Naime, iako je razumska spoznaja savršenija od osjetilne, u materijalnome

svijetu ne bi bila ostvariva bez osjetilne spoznaje jer ne bi bilo moguće apstrahirati nematerijalnu bit materijalnih objekata, a da te iste materijalne objekte čovjek nije prethodno spoznao preko vanjskih i unutarnjih osjetila. Budući da razumska težnja nije usmjerena na neko pojedinačno dobro, nego na dobro uopće, ona motivira osjetilnu težnju tako da subjekt žudi za onim pojedinačnim objektima u materijalnome svijetu koji ga vode prema dobru uopće. Iz svega navedenog proizlazi da iako Toma sagledava razumsku spoznaju i težnju kao savršenije moći te kao moći koje su nadređene osjetilnoj spoznaji i težnji, ipak ih se prilikom interpretacije ne smije promatrati zasebno. Istina je da postoji određena hijerarhija među moćima kojima raspolaže čovjek. Međutim, čovjek je savršeniji jer je cjelovito biće koje ima sve te moći s obzirom na svoju narav.

Kada je riječ o poretku strasti s obzirom na ostvarenje, prva u njemu je ljubav, a nju prati mržnja kao njezina suprotnost u požudnim strastima. S obzirom na ljubav ili mržnju, subjekt osjeća požudu ili nesklonost prema spoznatom objektu, ovisno o tome je li taj objekt neko dobro ili zlo. Ukoliko postoji neka prepreka za zahvaćanje dobra kojemu je subjekt privučen, utoliko se u njemu javlja strast ili nade ili očaja. Ako pak postoji prepreka za izbjegavanje objekta koji je spoznat kao zlo, subjektu se javlja strast straha ili smjelosti. Također, ako je subjektu već nanoseno neko zlo, u njemu se budi strah ljutnje te se želi osvetiti onome koji ili što mu je to zlo nanijelo. Naposljetku, svaka od strasti okončava u požudnim strastima, bilo u užitku, bilo u boli. No, treba imati na umu da se Toma, kada govori o strastima i čovjeku, ne zadržava samo na osjetilnoj razini čovjekova života želeći ga jasno diferencirati od životinje koja također posjeduje strasti. U tom smislu, strasti kod čovjeka, s obzirom na njegovu razumsku narav, imaju dodatnu dimenziju – moralnost. Naime, osjetilna težnja je podređena razumskoj spoznaji i težnji budući da su potonje moći savršenije od nje. Osobitost čovjeka jest ta što on odabire, u čemu do izražaja dolazi njegova razumska narav jer slobodan izbor ima upravo jer je razumsko biće. Zbog toga Toma naglašava da nisu strasti same po sebi dobre ili loše, već da se takvima mogu okarakterizirati s obzirom na ono što čovjek odabire činiti. No, bez obzira na to što čovjek ima mogućnost razumske prosudbe, ne znači da uvijek djeluje u skladu s njome. Tako Toma nikada ne izdvaja čovjekovu razumsku narav na takav način da negira njegovu osjetilnost. Naprotiv, Toma ističe cjelovitost čovjeka i njegova životna djelovanja baš jer je i osjetilno i razumsko biće te jer u tome i jest njegova posebnost. U tome smislu može se reći da Tomina filozofija ima obilježje slojevitosti jer niti jedan dio nema samo svoju ulogu nego uvijek uz nju, odnosno kroz nju doprinosi savršenstvu cjeline.

S obzirom na razmatranje pojedinačnih strasti, također je vidljivo hijerarhijsko i slojevito obilježje Tomine misli, kao i učvršćivanje pozicije čovjeka kojega diferencira od

životinje s obzirom na njegovu osjetilnu narav, kao i od drugih razumskih bića s obzirom na njegovu razumsku narav. Prema tome, strasti koje osjećaju životinje i ljudi nisu istovjetne, isto kao što osjetilna spoznaja kod životinja i kod čovjeka nije istovjetna. To dolazi do izražaja kada se promotri da čovjek u širem spektru posjeduje strasti od životinja. Tako su životinje ograničene tako da imaju samo prirodnu požudu, dok čovjek ima i *cupiditas*. Isto tako, nadu, strah, očaj i smjelost čovjek osjeća na savršeniji način budući da vlastitim spoznajnim sposobnostima spoznaje neki objekt kao buduće zlo ili dobro. Čovjek drugačije osjeća i ljutnju jer se ona u njemu javlja s obzirom na osvjetljavanje razuma. Istina, ljutnja se može javiti kod čovjeka i s obzirom na njegovu osjetilnu imaginaciju, unutarnje osjetilo koje imaju i životinje i ljudi. Ipak, u životinjama se javlja ljutnja kroz osjetilnu imaginaciju s obzirom na njihov prirodni instinkt, dok čovjekovo djelovanje i na osjetilnoj razini taj životinjski prirodni instinkt nadilazi, a isto vrijedi i za tugu. Nadalje, kada se u čovjeku javlja ljutnja kroz osjetilnu imaginaciju, ona je usmjerena na nerazumska živa i neživa bića materijalne stvarnosti. Također, treba se dodirnuti i radosti i tuge (kada je objekt spoznat razumom), koje su strasti u analognom značenju riječi, vlastite kako čovjeku, tako i anđelima i Bogu. No, strasti u analognom značenju riječi se kao strasti mogu okarakterizirati samo analogno, ne doslovno jer strast u strogom značenju tog pojma podrazumijeva pokret, odnosno promjenu u duši i tijelu te nije moguće da ih osjećaju ona bića koja nemaju tijelo.

Svaka strast koju osjeća čovjek ima svoje učinke na njega. Ukoliko čovjek slijedi u svojem djelovanju prosudbu razuma, utoliko te strasti njega usavršavaju zbog čega Toma naglašava važnost nasljedovanja odmjerenosti u strastima s obzirom na tu prosudbu. Isto tako, bitno je naglasiti da čovjek ne posjeduje strasti samo poradi njih već su one jedna od moći koje čovjek posjeduje i koje ga mogu usavršavati. Naime, u strastima čovjek treba biti umjeren s obzirom na prosudbu razuma jer mu to omogućava razvitak u vrlinama. S druge strane, ako im se previše prepušta i ne slijedi razum, pada u poroke. U tome smislu strasti su dio čovjeka koji itekako ima utjecaja u njegovo životno djelovanje. Toma se tako bavi učincima strasti, bilo pozitivnim, bilo negativnim na čovjeka te ujedno nudi odgovore na ublažavanje negativnih učinaka nekih strasti želeći naglasiti potrebu umjerenog upravljanja strastima. To isto tako upućuje na to da uloga strasti ima važno mjesto u njegovoj antropologiji, ali i etici.

Sažetak

Odnos spoznaje, težnje i strasti kod Tome Akvinskoga

Rad tematizira čovjeka analizirajući suodnos njegove osjetilne i razumske naravi kroz pisanu ostavštinu Tome Akvinskoga. Cilj ovoga rada je analizirati na koji način strasti oblikuju čovjeka i njegovo životno djelovanje. U prvom dijelu rada opisani su procesi kako osjetilne, tako i razumske ljudske spoznaje. Elaboraciju spoznaje prati analiza ljudske osjetilne i razumske težnje koje su, s obzirom na objekt, bitno povezane sa spoznajom jer je ona preduvjet za težnju. Središnji dio rada bavi se temom strasti te obuhvaća definiciju strasti, moralnost strasti te opis poretka požudnih i gnjevljivih, ali i pojedinačnih strasti u Tominoj misli. Na osobit način pažnja je posvećena ljubavi, mržnji, požudi, užitku, boli, nadi, očaju, strahu, smjelosti i ljutnji, odnosno onim strastima o kojima i Toma razglaba pojedinačno. U razglabanju o ovdje navedenim strastima, ocrтана su njihova glavna obilježja kao i njihovi uzroci te učinci.

Ključne riječi: Toma Akvinski, strasti, razumska spoznaja, osjetilna spoznaja, razumska težnja, osjetilna težnja, čovjek.

Summary

Relation of the Cognition, Appetite and Passions in Thomas Aquinas

This paper deals with human being by analyzing the relationship between his sensory and rational nature through the written legacy of Thomas Aquinas. The aim of this paper is to analyze how passions shape human being and his life activities. The first part of the paper describes the processes of both sensory and rational human cognition. The elaboration of cognition is followed by the analysis of human sensory and rational appetite which, with regard to the object, are essentially connected with cognition, considering that cognition is precondition for appetite. The central part in this paper deals with the topic of passion and includes the definition of passions, the morality of passions and a description of the order between concupiscible and irascible passions, but also includes a description of the individual passions in Thomas' thought. Particular attention is given to love, hate, concupiscence, pleasure, pain, hope, despair, fear, daring and anger, respectively those passions that Thomas discusses individually. In conferring about the passions listed here, their main features are outlined as well as their causes and effects.

Key words: Thomas Aquinas, passions, rational cognition, sensory cognition, rational appetite, sensory appetite, human being

Popis literature

Primarna literatura:

AKVINSKI, Toma, *Commentaria in Aristotelem: Sentencia libri De anima*, u: „St. Thomas Aquinas's Works in English“, <https://isidore.co/aquinas/DeAnima.htm>.

AKVINSKI, Toma, *Commentaria in Aristotelem: Sentencia libri Ethicorum*, u: „St. Thomas Aquinas's Works in English“, <https://isidore.co/aquinas/Ethics.htm>.

AKVINSKI, Toma, *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb, 1990.

AKVINSKI, Toma., *Izbrano djelo*, Globus, Zagreb, 2005.

AKVINSKI, TOMA, *Opera Omnia*, <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.

AKVINSKI, Toma, *Suma protiv pogana*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

AKVINSKI, Toma, *The Summa Theologica*, u: „St. Thomas Aquinas's Works in English“, <https://isidore.co/aquinas/summa/>.

AKVINSKI, Toma, *Quaestiones Disputatae De Anima*, u: „St. Thomas Aquinas's Works in English“, <https://isidore.co/aquinas/QDdeAnima.htm>.

AKVINSKI, Toma, *Questiones Disputatae De Veritate*, u: „St. Thomas Aquinas's Works in English“, <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer1.htm>.

Sekundarna literatura:

CARL, Maria, *St. Thomas Aquinas: The Unity of the Person and the Passions*, u: „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association“, vol. 86, (2013), str. 201-212.

COPLESTON, Frederic, *Istorija filozofije: Srednjovekovna filozofija, vol. II.*, Beogradski izdavačko – grafički zavod, Beograd, 1989.

DADIĆ, Borislav, *Filozofija i zbija: rasprave iz srednjovjekovne filozofije*, Naklada Bošković, Split, 2010.

GILSON, Étienne H., *Thomism: The philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto, 2002.

Hrvatski jezični portal, u: <https://hjp.znanje.hr/>.

KING, Peter, *Aquinas on the Passions*, u: „Aquinas's Moral Theory“, Cornell University Press, 1999, str. 101-132.

LOMBARDO, Nicolas E., *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington, 2011.

LOUGHLIN, Stephen, *Similarities and Differences Between Human and Animal Emotion in Aquinas's Thought*, u: „The Thomist: A Speculative Quarterly Review“, vol. 65, br. 1, (2001), str. 44-65.

MSD: Priručnik dijagnostike i terapije, u: <http://www.msd-prirucnici.placebo.hr/msd-prirucnik>.

MILLER, Michael R., *Aquinas on the Passion of Despair*, u: „New Blackfriars“, vol. 93, br. 1046, (2012), str. 387-396.

MINER, Robert, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae*, Cambridge University Press, New York, 2009.

Oxford Learners Dictionary, u: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/>.

PICKAVÉ, Martin, *Human knowledge*, u: „The Oxford Handbook of Aquinas“, Oxford University Press, New York, 2012, str. 311-326.

PIEPER, Josef, *Faith, Hope, Love*, Ignatius press, San Francisco, 2012.

POLJAK, Maja - VUKOVIĆ, Neda, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga*, u: „Acta Iadertina“, Sveučilište u Zadru, vol. 18, br. 1, (2021), str. 93-112, u: <https://hrcak.srce.hr/272530/> <https://doi.org/10.15291/ai.3402>.

VUKOVIĆ, Neda, *Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga: završni rad*, Sveučilište u Zadru, 2019, u: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:162:498780> (pristupljeno: 22.04.2022.)

WHITE, Kevin, *The Passions of the Soul*, u: „The Ethics of Aquinas“, Georgetown University Press, 2002, str. 103-115.

Popis tablica i grafikona

Tablica 1. Djelovanje aktivnog uzroka na subjekt, požudne strasti	15
Tablica 2. Poredak svih strasti s obzirom na ostvarenje	18
Grafikon 1. Udio pojedinih tema u raspravi o strastima unutar Sume teologije	22