

Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga

Vuković, Neda

Undergraduate thesis / Završni rad

2019

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:162:498780>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-23**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



zir.nsk.hr



DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Preddiplomski sveučilišni studij filozofije (dvopredmetni)

Neda Vuković

Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga

Završni rad

Zadar, 2019.

Sveučilište u Zadru
Odjel za filozofiju
Preddiplomski sveučilišni studij filozofije (dvopredmetni)

Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga

Završni rad

Student/ica:
Neda Vuković

Mentor/ica:
doc. dr. sc. Maja Poljak

Zadar, 2019.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Neda Vuković**, ovime izjavljujem da je moj **završni** rad pod naslovom **Strasti u antropološkoj misli 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. listopada 2019.

Sadržaj:

Uvod	5
1. Toma Akvinski – život i djelo	7
2. Temelji metafizike Tome Akvinskoga	8
3. Čovjek	11
4. Moći ljudske duše	15
5. Strasti	18
5. 1. Ljubav.....	22
5. 2. Mržnja.....	24
5. 3. Požuda.....	24
5. 4. Užitek.....	25
5. 5. Bol i tuga.....	26
5. 6. Nada i očaj.....	27
5. 7. Strah i smjelost.....	28
Zaključak	29
Sažetak/Summary	31
Ključne riječi/Key words	31
Literatura	32

Uvod

Tema ovog završnog rada usko je vezana za antropologiju u filozofiji Tome Akvinskoga. S obzirom kako je potonji bio kršćanski teolog i filozof, najprije će biti riječi o njegovom životu i djelima, utjecajima u skladu vremenskog okvira u kojem je djelovao te odnosu Tome prema filozofiji i teologiji. Polazna točka analize u ovom radu su metafizičke odrednice koje stvaraju temelj za daljnju analizu čovjeka i čovjekovih strasti u tomističkoj misli. Čovjek je materijalno i duhovno, ali cjelovito živo biće u filozofiji Tome Akvinskoga. U radu se ističe čovjekovo mjesto u hijerarhiji bića kao i čovjekove osobitosti u usporedbi sa drugim živim bićima u materijalnoj stvarnosti. Ipak, središnji dio analize čovjeka je usmjeren na njega samoga, na dušu, tijelo, spoznaju, moći duše i strasti. U poglavlju o moćima duše, veća pažnja se posvećuje moći težnje. Nadalje, ističe se kako čovjek ima moći prirodne, osjetilne i razumske težnje. Za prelazak na analizu strasti bilo je potrebno dodatno razlučiti osjetilnu težnju jer se u potonjoj nalaze strasti. S obzirom kako se osjetilna težnja dijeli na požudnu i gnjevljivu, Toma Akvinski ukupno navodi jedanaest strasti čovjeka od kojih šest pripada požudnim, a pet gnjevljivim strastima. Shodno tome, u radu se pobliže opisuje odnos požudnih i gnjevljivih strasti iza čega slijedi analiza svih čovjekovih strasti pojedinačno.

U radu su korištene induktivna i deduktivna metoda, zatim metoda analize i sinteze, komparativna metoda, metoda dokazivanja te metoda kompilacije. Primarna literatura su djela Tome Akvinskoga, *Suma teologije* i *Suma protiv pogana*, u kojima je misao ovog filozofa precizno i logički izložena te se nastojalo pratiti Tomin tijek izlaganja i u ovome radu. Cilj ovog rada, osim samog prikaza antropološke misli Tome Akvinskoga, je također istražiti i istaknuti osnovne komponente koje se mogu zamijetiti u potonjoj.

Poticaj za izradu rada o ovoj temi je višestruk. Kao prvo treba navesti interes za produbljenje znanja o filozofiji Tome Akvinskoga koji je popraćen znatiželjom o čovjeku kao biću. Ova znatiželja je dvojaka, sa jedne strane je usmjerena na čovjeka u svijetu, a sa druge strane na čovjeka u sebi. Glavni interes se može sažeti u pitanju kakav je čovjek u svijetu kada je djelovao Toma Akvinski, a kakav je čovjek u svijetu danas? Kada je riječ o čovjeku u sebi, interes je usmjeren na metafizičku strukturu čovjeka i njegovu cjelovitost u tomističkoj misli. Unutar metafizičke strukture, željela se istražiti pozicija strasti te međusobna povezanost i odnos pojedinačnih strasti u čovjeku. Kroz strasti se na specifičan način prikazuje čovjek u svojoj cjelovitosti i intimnosti duše i tijela. To je vidljivo iz razloga što se one nalaze u osjetilnoj

težnji koja je moć duše, a ujedno su povezane s promjenama u tijelu koje su posljedica strasti. Sljedeći poticaj je svakako bila želja za istraživanjem i sintezom navedenog.

1. Toma Akvinski – život i djelo

Toma Akvinski je filozof i teolog koji je živio u 13 stoljeću. Rođen je pred kraj 1224. ili početkom 1225. godine u blizini Napulja, a umro je 1274. u Fosanovi. Kao petogodišnjak poslan je u benediktinski samostan Monte Casino gdje je počelo njegovo obrazovanje i gdje se zadržao do 1239. Nedugo zatim, odlazi na Sveučilište u Napulju, gdje je prvi put došao u susret s dominikancima kojima se ubrzo priključuje, unatoč protivljenju roditelja. Zajedno sa svojim učiteljem Albertom Velikim odlazi u Koln 1248. iz Pariza, gdje ostaje četiri godine. Treba reći kako je Albert Veliki bio čimbenik velikog značaja u Tominom intelektualnom rastu. Godine 1252., Toma se vraća u Pariz te drži predavanja i tamo četiri godine kasnije stječe titulu profesora teologije. S ovom titulom Toma putuje i nastavlja predavati teologiju u Italiji, gdje posjećuje i dvojicu papa od kojih mu Urban VI. povjerava sastavljanje liturgije za blagdan Tijelova. Iz Italije se opet vraća u glavni grad Francuske gdje nastavlja poučavati uz aktivno sudjelovanje u polemikama s averoistima. Godine 1272., vraća se ponovo u Italiju te u Napulju osniva dominikansko sveučilište na kojem se zadržava gotovo do svoje smrti. Naime, u godini kada i umire, 1274., papa Grigorije X. ga poziva na koncil u Lion. Toma Akvinski nije nikad stigao na odredište jer ga je na putovanju spriječila smrt.¹

U kontekstu vremena u kojem je živio Toma Akvinski treba reći kako je to bilo vrijeme prodiranja filozofije starogrčkih mislilaca, ponajviše Aristotela u kršćanski svijet, posredstvom Arapa. U Tominim djelima se osjeća velik utjecaj kršćanske teologije i filozofije, zatim starogrčke filozofije te interpretacija antičke filozofije islamskih i židovskih teologa. Iako se dosta često može iščitati, između navedenih, velik Aristotelov utjecaj, tomistička filozofija je jedinstvena u svojem izričaju. Kroz sistematsko izlaganje Toma Akvinski upotpunjuje filozofije onih na koje se ugleda te obrazlaže vlastitu originalnu misao. Važno je naglasiti kako je svoju misao izrazio kroz sintezu teologije i filozofije, odnosno vjerovanja i uma. Naime, objekt vjerovanja su natprirodne istine temeljene na Božjoj Objavi, a neposredni objekt uma je materijalni svijet. Teologija putem vjerovanja želi postići spasenje, a polazi od prvog uzroka, Boga, dok se filozofija prvo bavi materijalnim svijetom, te se preko njega uzdiže do spoznaje Boga. Iako su teologija i filozofija različite znanosti, koje imaju različit cilj i metodu, podudaraju se u traženju istine o Bogu, čovjeku i svijetu. Dok se u teologiji do te istine dolazi preko nadnaravne Objave, u filozofiji se do nje dolazi preko svijetla prirodnoga uma. Spoznaje do kojih dolazimo preko Objave i vjera koja je u to uključena su savršenije od spoznaja do kojih

¹ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 304 – 306.; M. Fumagalli *et alli*, *Povijest srednjovjekovne filozofije*, str. 294 – 295.

dolazimo samo preko ljudskoga uma, upravo zbog toga što vjera ima savršeniji objekt, a to su natprirodne istine dane Objavom. Um može doći do određenog stupnja spoznaje natprirodnih istina, ali ne putem Objave već prirodnim putem, odnosno na osnovi postojanja svijeta.²

Toma Akvinski je ostavio iza sebe bogatu pismenu baštinu. Kao njegova najpoznatija djela treba navesti *Sumu teologije* i *Sumu protiv pogana* čiji su dijelovi analizirani kroz ovaj rad. Svakako je važno navesti i njegovo djelo *O biću i biti* koje je bitno za filozofiju. Nadalje, Toma je napisao niz manje opsežnih djela i komentara na djela drugih filozofa, osobito Aristotela. U ovim komentarima Toma iznosi vlastito viđenje i shvaćanje filozofija drugih autora. Dakle, od manjih djela, komentara i raznih pitanja ističu se djela *O duši*, *O istini*, *O zlu*, *O počelima naravi*, *O moći*, *O duhovnim stvorenjima*, *O vječnosti svijeta*, *O dopustivosti otkrivanja ljudskih tajni*, *O rađanju i propadanju*, *O odvojenim bićima* i tako dalje.³

2. Temelji metafizike Tome Akvinskoga

Kako bi se moglo bolje shvatiti čovjeka kao biće, prvotno je potrebno reći nešto o biću uopće. Filozofima se od samih početaka filozofije nametalo pitanje značenja bića i načina postojanja bića. Metafizikom se naziva filozofska disciplina koja se bavi pitanjima i uzrocima bića kao takvog. Spoznaja o biću polazi od činjenice da biće jest. Biće se ponajprije sastoji od metafizičkih principa supstancije i akcidenata.⁴

Supstancija je biće koje ne pretpostavlja drugo biće što bi već imalo svoj vlastiti osnovni bitak jer ga već posjeduje. Pojednostavljeno, supstancija je biće koje postoji po sebi. Nadalje, supstanciju pobliže označavaju njeni akcidenti. Akcident je biće koje pretpostavlja drugo biće što već ima svoj vlastiti osnovni bitak i kojemu je ono daljnje određenje. Drugim riječima, akcident pretpostavlja supstanciju koja samostalno postoji i koja ima svoj vlastiti bitak. Upravo zbog navedenog, supstancija je prvotna u odnosu na akcidente. No, supstancija se ne može razumjeti bez njenih akcidenata, a akcidenti ne postoje bez supstancije jer nisu samostalni u svojem postojanju. Svako biće koje postoji, postoji kao supstancija, po sebi, ili kao akcident, po drugome, odnosno po supstanciji tj. biću koje ima svoj vlastiti osnovni bitak. Nadalje, treba istaknuti kako samo konkretno biće ispunjava svoj bitak u potpunosti. Konkretno, jedinstveno biće jest spoj supstancije i akcidenata što je ujedno i razlog njegove mogućnosti izražavanja

² Usp. B. Bošnjak, *Povijest filozofije*, str. 499 – 501; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 310, 312, 314 – 315.

³ Usp. S. Kušar, *Srednjovjekovna filozofija*, str. 455 – 457; M. Fumagalli *et alli*, str. 294 – 295; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str.306 – 308.

⁴ Usp. Miljenko Belić, *Metafizička antropologija*, str. 150-153;. H. Relja, *Tomistička filozofija I. dio*, str. 29. i 34.

svog bitka u punini. Naime, iako supstancija postoji bez akcidenata, ona se bez njih ne može razumjeti. Akcidenti, kako je već spomenuto, ne postoje bez supstancije, stoga za njih ni ne postoji bitak, bez supstancije, koji bi mogli izraziti.⁵

Supstancija je sastavljena od materije i forme kao dvaju unutarnjih metafizičkih koprincipa. Materija je, što je vidljivo u samoj riječi, potencijalni princip materijalnog svijeta i bića u njemu. Materija je ta koja kao počelo drugog bića, zbog supstancijalne promjene, ostaje ista kao u biću prije supstancijalne promjene. Primjerice, to bi značilo kako kisik/vodik koji su materijalni principi vode, ostaju ono što jesu i u vodi, samo više ne individualni već združeni u molekuli. Forma je ono što supstanciji daje određenje. Forma ne ostaje ista u prvotnoj i novonastaloj supstanciji. Drugim riječima, forma vode nije ista kao forma kisika ili vodika. Dakle, svaka supstancija ima svoju specifičnu formu. Razlog zbog kojeg forma daje supstanciji određenje leži u tome što je forma nosilac biti u svim bićima.⁶

Bit je konstitutivni metafizički princip koji determinira način postojanja bića, a može se promatrati s više aspekata. Kada se promatra s aspekta djelovanja, onda se naziva narav. No, budući da djelovanje proizlazi iz bivstvovanja, onda ta bit, tj. ta narav je determinirana samim načinom postojanja bića. Drugo, bit je počelo po kojem nešto jest upravo to što jest, jer je kroz bit određeno postojanje bića. Čovjek definira bića na koja nailazi kroz život. Kroz definicije iznosi bit stvari koje spoznaje. Treće, pri spoznavanju nekog bića, bit je ono što apstrahira um iz objekta spoznavanja, stvarajući opći pojam. Posljednji metafizički princip kojeg je važno istaknuti u Tominoj filozofiji jest bitak. Bitak je metafizički koprincip koji onome što jest omogućava da jest. Drugim riječima, bitak biti omogućuje postojanje. Bitak je u svemu postojećem jer on omogućava postojanje svega, što znači da je univerzalan i sveobuhvatan. Bitak je izvor postojanja i djelovanja.⁷

Dodatni metafizički principi koje je potrebno spomenuti za bolje razumijevanje Tomine antropologije su potencija i akt. Potencija je realna sposobnost nekog bića da posjeduje neku savršenost, dok je akt posjedovanje neke savršenosti. Akt i potencija nisu bića već aktivno i pasivno počelo bića. Akt podrazumijeva ostvarenje stvari, dok je potencija nesavršenost koja može primiti ostvarenje savršenosti. Primjerice, kada je lopta na podu, ona nije u aktu, u pokretu, ali je u mogućnosti primiti kretanje i pokretati se. Kada se pak lopta šutne, ona prelazi

⁵ Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, str. 90 – 93, 150 – 151; H. Relja, *Tomistička filozofija I. dio*, str. 34 – 37.

⁶ Usp. H. Relja, *Tomistička filozofija I. dio*, str. 38.

⁷ Usp. H. Relja, *Tomistička filozofija I. dio*, str. 43, 48 i 51; Branko Bošnjak, *Povijest filozofije*, str. 15 i 505.

iz potencije u akt. Odnosno prelazi iz mogućnosti da primi akt, u sami akt, to jest kretanje. Potenciju spoznajemo iz akta, jer je svrha potencije akt.⁸

Kada govorimo o sastavljenosti bića, metafizički principi bića se međusobno odnose kao potencija i akt. Drugim riječima, biće se sastoji od supstancije i akcidenata, pri čemu je supstancija u potenciji, a akcidenti u aktu. Nadalje, supstancija se sastoji od materije i forme, pri čemu je materija u potenciji, a forma u aktu. Također, bit i bitak se odnose jedno prema drugome kao potencija i akt pri čemu je bit u potenciji, a bitak u aktu. Važno je naglasiti kako svaka forma sadrži bit, no o položaju bitka u bićima bit će riječi kasnije.⁹

Prije negoli se završi ovo poglavlje, treba se osvrnuti na pitanje hijerarhije bića u Tominoj filozofiji kako bi što bolje mogli razumjeti čovjeka i njegovo mjesto u stvorenom svijetu. Čovjek je živo biće, a živo biće je biće koje raste, živi, hrani se, nastavlja svoju vrstu te je okarakterizirano imanentnim djelovanjem. „Imanentno djelovanje (...) jest ono pri kojemu plod djelovanja ostaje »vlasništvo« djelujućeg subjekta.“¹⁰ Dakle, imanentno djelovanje je unutrašnje autonomno djelovanje subjekta, usavršavanje usmjereno prema svrsi života. Ono je specifično svojstvo živih bića. Sukladno s navedenim, neživa bića su ona bića koja nemaju sposobnost imanentnog djelovanja. Takva bića se nalaze na dnu hijerarhije bića. Ono što je zajedničko svim živim materijalnim bićima jest da imaju dušu. Duša je princip života, prvo počelo naravnog tijela, ona koja aktualizira tijelo.¹¹

Što se pak tiče živih bića, ona se stupnjuju s obzirom na razinu intenziteta imanentnog djelovanja. Na stupnju, iza neživih bića, nalaze se biljke. Za biljke je specifična duša s vegetativnim moćima¹² za osnovne životne funkcije. Nadalje, na sljedećem stupnju nalaze se životinje s animalnom dušom koja, uz moći vegetativne duše, ima osjetne moći duše, koja im omogućava osjetilnu spoznaju. Četvrti je stupanj onaj na kojemu se nalazi čovjek s razumskom dušom. Čovjek uz moći vegetativne i animalne duše posjeduje i razumske moći duše, odnosno razum i volju. On je biće na granici materijalnog i duhovnog svijeta. Na stupnju iza čovjeka, u duhovnoj stvarnosti su anđeli, samostalne umske supstancije, no ipak su stvorene. Na posljednjem se stupnju nalazi Bog, kao najsavršenije biće, uzrok svih ostalih bića, čisti nestvoreni duh. U kontekstu shvaćanja stvarnosti i bića kao potencije i akta treba reći kako svako biće koje postoji teži usavršavanju, prijelazu iz potencije u akt. Međutim, Bog kao čisti

⁸ Usp. B. Bošnjak, *Povijest filozofije*, str. 501.

⁹ Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 208; poglavlje *Čovjek*, str. 10 – 11.

¹⁰ M. Belić, *Metafizička antropologija*, str. 15.

¹¹ Usp. M. Belić, *Metafizička antropologija*, str. 15; H. Relja, *Tomistička filozofija 2. dio*, str. 25.

¹² O moćima duše sukladno hijerarhiji bića će biti riječi kasnije. Usp. poglavlje *Moći ljudske duše* str. 11 – 12.

akt u sebi ne sadrži nikakvu potencijalnost, Njemu usavršavanje nije potrebno jer je već savršen.¹³

3. Čovjek

Prema Platonu i Aristotelu filozofija je nastala kao produkt ljudskog čuđenja i divljenja prirodi oko sebe. Od samih početaka filozofije čovjek se ponajprije usmjeravao na stvarnost izvan sebe te ju je pokušavao objasniti. Osim divljenja prirodi, čovjek uočava kako je on dio svijeta koji ga okružuje, ali i da ima obilježja koja ga uzdižu iznad materijalne stvarnosti. Ono što čovjeka razlikuje od stvarnosti oko njega jest stvarnost u njemu, njegova umska djelatnost, razum. Čovjek, iako dio svijeta, ima sposobnost promišljati o tome svijetu. Kroz ovaj tok misli nametnulo se i pitanje što je to čovjek. Iskustvo pruža neposredan uvid u to kako je čovjek materijalno biće, ali i biće sposobno participirati na razini koja nije materijalna. Čovjek je konkretno živo biće koje je i materijalno i duhovno. Važno je naglasiti kako je čovjek, bez obzira na svoju složenost, cjelovito i jedno biće, te ga kao takvoga treba i promatrati.¹⁴

U *Sumi Teologije* u samom naslovu koji glasi: „O čovjeku koji se sastoji od duševnog i tjelesnog bivstva najprije: o biti duše“¹⁵te potom i u predgovoru, Toma izražava svoj stav o sastavljenosti čovjeka od duše i tijela, odnosno forme i materije. Forma podrazumijeva akt, dok materija podrazumijeva potenciju. Dušom se naziva prvo počelo života materijalnih bića.¹⁶Ljudska duša, to jest forma, je akt, nosilac bitka. Bitak je unutarnji koprincip koji omogućava postojanje u svim bićima. Samim time što se neko određeno biće naziva bićem, odnosno postoji, ono jest, upravo zbog bitka. No, treba spomenuti kako je bitno obilježje materijalnih živih bića upravo materija, u čemu čovjek nije iznimka. Iz navedenog je vidljivo kako je Toma zastupao aristotelovski hilemorfizam, odnosno sastavljenost materijalnih supstancija od materije i forme što je već prije spomenuto u ovome radu.¹⁷

Nadalje, kako je Toma mogao biti siguran da jedno biće ne sadrži više supstancijalnih formi od jedne? Jednoća supstancijalne forme sadržana je u nedjeljivosti bitka koji daje postojanje biću. Bitak i biće su nedjeljivo jedno, ta jednoća je jedno svojstvo bića. Ono što je, između ostaloga, Toma ovime htio pokazati je to kako jedan čovjek nema više duša već jednu

¹³ Usp. B. Bošnjak, *Povijest filozofije*, str. 501; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 329 – 330; H. Relja, *Tomistička filozofija 2. dio*, str. 26 – 28; E. Gilson, *Thomism*, str. 235- 241.

¹⁴ Usp. S. Th. I, q. 75; B. Bošnjak, *Povijest filozofije*, str. 17 – 18; B. Dadić, *Filozofija i zbilja*, str. 203 – 204, 209.

¹⁵S. Th. I, q. 75.

¹⁶ Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 219.

¹⁷ Usp. S. Th. I, q. 75; B. Dadić, *Filozofija i zbilja*, str. 203; poglavlje *Temelji metafizike Tome Akvinskoga*, str. 5 – 6.

razumsku dušu. S obzirom na hijerarhiju bića u materijalnoj datosti gdje biljke imaju vegetativnu, životinje animalnu te na koncu čovjek razumsku dušu, htjelo se pokazati kako bez obzira što životinja uz animalnu ima moći vegetativne, te čovjek moći vegetativne i animalne duše uz moći razumske, to ne znači kako jedno biće ima više duša sa ovdje navedenim moćima, već kako svako pojedino biće ima jednu dušu sa svim moćima koje nosi u sebi u skladu sa svojim stupnjem bivstvovanja. Čovjek predstavlja jedno, jedinstveno biće čija bi jednoća bila narušena kada bi bilo dozvoljeno mnoštvo supstancijalnih formi u jednome biću.¹⁸

Zašto se tvrdi kako je čovjek cjelovito biće od dviju različitih stvarnosti? Supstancijalna forma je prvi akt tijela, ona produhovljuje tijelo, aktualizira ga. Duša i tijelo su tako intimno spojeni da odražavaju samo jedno cjelovito biće, no različite su stvarnosti s više aspekata. Prvi aspekt čini tvrdnja o nematerijalnosti ljudske duše. To je prva, najočitija razlika između ovih dviju sastavnica. Spomenuto je kako samo živa bića imaju dušu koja je počelo života. Kada bi sva bića imala dušu, onda bi i ona bića koja sada nazivamo inertnima, odnosno neživim bićima, bila upravo suprotno. Također, kad bi ljudska duša bila materijalna, njeno djelovanje ne bi nadilazilo materijalnost. Djelovanje proizlazi iz postojanja prožetog životom. Ljudska duša nadilazi djelovanje s obzirom na materijalni svijet jer ima razum i slobodnu volju. Unutar svakog živog bića, odnosno njegove duše koja se podrazumijeva ukoliko je biće živo, osim djelovanja nalaze se bit i moći duše o kojima će biti riječ nešto kasnije.¹⁹

Uz to što je nematerijalna, ljudska duša je i samostalna stvarnost. Odnosno, ljudska duša je forma koja je nosilac bitka koji je postojanje. Tijelo odnosno materija koja je potencija, ne nosi u sebi svoj vlastiti bitak već ga prožima bitak koji duša nosi u sebi kako bi postojanje čovjeka bilo cjelovito. Treba također uzeti u obzir da iako je duša savršenija od tijela samim time što je princip života, u aktu, čovjek kao jedno cjelovito biće je savršenije od tijela i duše uzete ponaosob. Duša i tijelo ujedinjenjem u vidu ljudskog bića se upotpunjuju te tako tvore cjelinu, koja je uvijek savršenija od dijela. Samostalnost ljudske duše u postojanju se očituje i u mogućnosti dvojakog djelovanja, odnosno samostalnom djelovanju koje je neovisno o tijelu i djelovanju sa tijelom, kada su duša i tijelo ujedinjeni. Samostalno djelovanje je vezano uz

¹⁸ Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 227 – 228; H. Relja, *Tomistička filozofija I. dio*, str. 63 – 65; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 329 i 372 - 374.

¹⁹ Usp. *S. Th.* I. q. 75. a 1; *SCG*, cc. 49; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 327; poglavlje *Moći ljudske duše*, str. 11 – 12.

samostalno postojanje iz čega izvire novo pitanje za Tomu, ako ljudska duša može samostalno postojati i djelovati, zašto joj je potrebno tijelo?²⁰

Naime, tijelo i duša čovjeka se ne mogu razmatrati kao strani jedni drugima. Iako se prvi podražaj dobiva preko vanjskih osjetila, odnosno preko tijela, za osjetilnu spoznaju je potrebna ujedinenost duše i tijela iz jednostavnog razloga što bez duše tijelo ne bi bilo oživljeno kao što ne bi bilo kompletnog organizma uopće. Ono što treba istaknuti jest kako ljudska duša koja je nosilac bitka, prožima ljudsko tijelo te ga tako aktualizira. Ona je ta koja oživljava cijelo tijelo, a ne samo neki dio tijela.²¹ Iako je ljudska duša u mogućnosti samostalno djelovati i postojati, važno je naglasiti kako ona ne postoji na isti način ujedinenjena s tijelom i razdvojena od istoga. Tijelo je duši potrebno kako bi mogla spoznavati na način na koji spoznaje. Ako se promotri uspinjanje po hijerarhiji bića onda je moguće uočiti kako životinja uz vegetativne moći duše ima dodatne moći animalne duše koji omogućavaju osjetilnu spoznaju. Čovjek ima moći vegetativne i animalne duše, no i moći razumske duše. Osjetilna spoznaja koja je čovjeku omogućena vrši se preko organa za koje je potrebno tijelo. Unutar osjetilne spoznaje ne podrazumijevaju se samo vanjska osjetila preko kojih se vrši prvi podražaj objekta spoznaje sa spoznavateljem, već postoje i unutarnja osjetila koja uobličuju podražaje primljene izvana. Iako je osjetilna spoznaja zajednička životinjama i čovjeku, animalne duše nisu samostalne.²²

Nadalje, ono što čovjek ima, dok životinje nemaju jesu moći razumske duše, razum koji prosuđuje i slobodna volja. Razum i slobodna volja ne podrazumijevaju neki tjelesni organ kroz koje bi duša aktualizirala svoje moći. Osjetilna spoznaja je preduvjet razumske spoznaje isto kao što su vegetativne moći duše preduvjet i animalne i razumske duše. Osjetilna spoznaja kod životinja rezultira nagonskom, odnosno instinktivnom reakcijom. Važno je napomenuti kako se osjetilna spoznaja ne odvija samo i isključivo preko tijela već u cjelokupnom organizmu kojeg čini ujedinenost duše i tijela. Kod čovjeka, osjetilna spoznaja daje tako reći materijal za prosudbu razumu. Razumska prosudba i djelovanje prema prosudbi ne odvija se preko tijela, ne postoji tjelesni organ za aktualiziranje ovih moći. One su svojstvene razumskoj duši koja u ovome kontekstu djeluje samostalno, dakle bez tijela. No, da bi mogla prosuđivati i odlučivati, potrebno joj je tijelo kako bi joj na svojevrsan način omogućilo informacije iz materijalnoga

²⁰ Usp. *S. Th.* I. q. 75. a 2; A. C. Pegis, *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, str. 156; E. Gilson, *Thomism*, str. 229.

²¹ Usp. *SCG* cc 72.

²² Usp. *SCG* cc 72, 80 i 81; *S. Th.* q. 75. a 3; E. Gilson, *Thomism*, str. 229; M. Belić, *Metafizička antropologija*, str. 46 – 55.

svijeta. Važno je naglasiti kako čovjekove spoznajne sposobnosti nisu odvojene stvarnosti već je to jedan sustav u kojemu je ipak moguće uočiti vlastitosti osjetilne i razumske spoznaje.²³

Još jedna odlika ljudske duše jest nepropadljivost. Kada nastupa smrt, kao način propadanja, u živih materijalnih bića, odvaja se forma od materije. Materija propada kao i vegetativne i animalne duše, no za razumsku, ljudsku dušu, Toma kaže kako je besmrtna. Evidentno je kako sve materijalno ima svoj rok trajanja, propada. Kada se uzmu u razmatranje vegetativna, animalna i razumska duša treba naglasiti kako je samo jedna od njih samostalna u svojem postojanju, i to je upravo razumska ljudska duša. Naime, stvari propadaju po sebi ili po drugome, te isto tako gube postojanje na isti način na koji su ga dobile. Stvari koje propadaju po drugome, propadaju jer nisu samostalne u svojem postojanju. Prema tome duša ne može propasti po drugome jer je samostalna u svojem postojanju i djelovanju. Što se tiče propadanja po sebi, ono se odnosi na stvari koje postoje samostalno, međutim iako duša postoji samostalno nužno ne slijedi da je propadljiva. Također, metafizička konstitucija čovjeka se razlikuje od metafizičke strukture drugih materijalnih bića. Istina je kako se sva materijalna živa bića sastoje od forme i materije. Međutim, forma vegetativne i animalne duše nosi bit, dok forma ljudske duše je nosilac i biti i bitka. No, kako postoje biljke i životinje ako se samo forma koja nosi bit spaja sa materijom? U ovome pitanju se krije i odgovor, a on glasi kako je bitak upravo ono što spaja materiju i formu u biljaka i životinja. Stoga, kada nastupa smrt i odjeljuje se forma od materije, bitak koji daje postojanje biljkama i životinjama nestaje, a njihova materija i forma propadaju.²⁴

Sve u svemu, Toma naglašava da „najbliža svrha ljudskoga tijela je razumna duša i njezina djelovanja: materija je, naime, radi forme, a sredstva radi djelatnosti djelatnika. (...) A čini li se da u ustrojstvu ljudskog tijela postoji neki nedostatak, treba imati na umu da taj nedostatak proizlazi iz nužnosti stvari, s obzirom na ono što je nužno u tijelu za njegov normalan srazmjer s dušom i njenim djelovanjima.“²⁵ Čovjekovo razmišljanje, na kraju krajeva, nije fiksirano isključivo za materijalni svijet. Iako je materijalni svijet, svijet u kojem čovjek živi, njegovo životno okružje iz kojeg apstrahira forme materijalnih objekata, njegova narav ipak teži nečemu izvan granica materijalnoga svijeta.²⁶

²³ Usp. SCG cc 80 i 81; S. Th. q. 75. a 2 i 3, q 84; M. Belić, *Metafizička antropologija*, str. 46 – 55; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 372 i 373; H. Relja, *Tomistička filozofija 2. dio*, str. 31.

²⁴ Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 220 - 221.

²⁵ S. Th. q.91. a 3

²⁶ Usp. S. Th. q. 75. a 6; E. Gilson, *Thomism*, str. 220 – 221.

4. Moći ljudske duše

Već u nekoliko navrata su spomenute moći ljudske duše. Budući da je ljudska duša besmrtna za razliku od čovjeka kao cjeline, važno je istaknuti razliku među moćima ljudske duše u tom kontekstu. Postoje moći ljudske duše koje ne ovise o tjelesnim organima i pripadajuće su samo njoj, nadalje postoje i moći koje je moguće aktualizirati samo dok su ujedinjeni duša i tijelo, jednostavnije rečeno dok je čovjek živ. Međutim, važno je napomenuti kako moći ljudske duše, koje se aktualiziraju dok je ona ujedinjena s tijelom, ne propadaju nakon što se duša i tijelo razjedine. Naime, te moći i dalje postoje potencijalno u duši samo ne mogu prijeći u akt bez ujedinjenosti duše i tijela. Osim navedene razlike među moćima duše, također postoji svojevrsna hijerarhija moći duše s obzirom na savršenost stupnja postojanja živog bića sukladno hijerarhiji bića.²⁷

Rast, razmnožavanje i hranjenje spadaju u vegetativnu moć duše. Ovu moć imaju biljke, životinje i čovjek, označava prvi stupanj života materijalnih bića. Nadalje, u duši se još nalazi i osjetilna moć u koju spadaju vanjska i unutarnja osjetila te moć kretanja i moć težnje. Važno je naglasiti kako je moć težnje dvojaka, pa se tako moć osjetilne težnje pripada osjetilnom stupnju života, dok moć razumske težnje pripada razumskom stupnju života. Na razumskom stupnju se dakle, nalazi razumska težnja odnosno volja te aktivan i pasivan um. Međutim, treba reći kako je za aktualizaciju vegetativnih i osjetilnih moći potrebna ujedinjenost duše i tijela. Budući da tijelo ne može bez duše biti živo, a samim time onemogućena je aktualizacija i vegetativnih i osjetilnih moći duše. S druge strane, duša bez tijela također nije u mogućnosti aktualizirati ove moći jer joj je za njihovu aktualizaciju potrebno tijelo. Za čovjeka vrijedi kako s obzirom na svoje mjesto u hijerarhiji bića, to jest svoj stupanj bivstvovanja, ljudska duša u sebi ima i vegetativne i osjetne i razumske moći duše.²⁸

Navedeno je kako je moć težnje dvojaka. S jedne strane na osjetilnom stupnju života je osjetilna težnja, dok je na razumskom stupnju razumska težnja. U čemu je razlika s obzirom na stupanj života kojoj pripadaju? Naime, težnja kao takva je usmjerena prema nekom dobru i u tome se krije i razlika i sličnost razumske i osjetilne težnje. Dobro prema kojemu je usmjerena osjetilna težnja je neko pojedinačno dobro koje spoznajemo preko svojih osjetila te je ova težnja stoga zajednička i životinji i čovjeku. Treba isto tako istaknuti kako se osjetilna težnja dijeli na

²⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 373 - 376.

²⁸ U ovome radu nije namjera dublje se pozabaviti svakom od ovih navedenih skupina moći, već se želi podobnije obraditi moć težnje u filozofiji Tome Akvinskoga. Pokušat će se pojasniti distinkcija između osjetilne i razumske težnje, no naglasak je svakako na razumskoj težnji – volji.; Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 274; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 374 - 376; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 13- 14.

dvije težnje koje se međusobno nadopunjuju iako su različite. To su gnjevljiva i požudna težnja. Ove dvije težnje praćene su čuvstvima te su zajedničke i životinjama i ljudima. Požudna težnja teži za onim što osjetila prepoznaju kao ugodno, dok gnjevljiva težnja teži za objektom za čije postizanje je potrebno nadići neku teškoću ili za postizanje kojeg je potreban napor. Gnjevljiva i požudna težnja su dvije različite težnje unutar osjetilne, ali se vežu jedna na drugu. Ako se uzme primjer gladnog psa, može se reći kako bi on osjetio ugodu kada bi nešto pojeo, odnosno osjeća požudnu težnju prema hrani. S druge strane, može se pretpostaviti još jedan gladni pas te jedan odrezak. Tada, psi osjećaju gnjevljivu težnju i nastaje borba za hranu. Kada jedan porazi drugoga, uzet će odrezak. Na ovaj način požudna težnja prelazi u gnjevljivu te iz gnjevljive opet u požudnu, te pas osjeća ugodu kada osvaja odrezak jer je zadovoljio svoju osjetilnu težnju. Gnjevljiva težnja nadopunjava požudnu, i obrnuto.²⁹

Osjetilna težnja je usmjerena nekom pojedinačnom dobru, dok je razumska težnja, odnosno volja, za razliku od osjetilne težnje, usmjerena dobru kao dobru to jest dobru uopće.³⁰ Treba sagledati osjetilnu težnju i volju i sa pozicije spoznaje. Tako je osjetilna težnja usmjerena na predmete osjetilne spoznaje, dok volja teži predmetima vezanima za razumsku spoznaju. Stoga Toma ističe da „volja ne može biti akt nekog dijela tijela niti proizlaziti iz neke moći koja je akt tijela. Međutim, svaki je dio duše akt nekog dijela tijela, osim samog uma uzetog u pravom smislu riječi. Prema tome volja je u umskom dijelu duše.“³¹

Nadalje, prema Tomi, volja teži prema dobru uopće prema nužnosti. Ova nužnost je matematička i satkana je u samoj definiciji volje. Bit volje kao takve je da teži dobru uopće i stoga ne može ne težiti k tome cilju.³²No, ako se tvrdi kako je čovječja volja po nužnosti usmjerena prema dobru uopće, može li se išta reći ili tvrditi o slobodnoj volji? Može li ono što je s jedne strane nužno, s druge strane biti slobodno? Naime, iako po nužnosti čovječja volja

²⁹ Usp. SCG cc 2 i cc 3; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 23 – 27.

³⁰ Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 279 - 280; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 376 - 377; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 16 i 19.

³¹ SCG, cc. 60. Osim osjetilne i razumske težnje, treba još pobliže opisati prirodnu težnju. U hijerarhijskom odnosu prema osjetilnoj i razumskoj težnji, prirodna težnja se nalazi na stupnju ispod osjetilne težnje. Prirodna težnja je težnja koju imaju sve stvorene stvari. Dakle, ovu težnju imaju i živa i neživa bića. Sva bića imaju prirodnu težnju doseći savršenosti koje im pripadaju u skladu s njihovom prirodom. Rečeno je kako težnja prati spoznaju, a poznato je kako postoje samo dvije vrste spoznaje, osjetilna koja pripada životinjama i čovjeku, te razumska koja pripada samo čovjeku. Stoga, treba se zapitati kako je moguće postojanje prirodne težnje, ako težnja proizlazi iz spoznaje, a vrstama spoznaje odgovaraju već spomenute osjetilna i razumska težnja? Postojanje prirodne težnje je moguće jer je ova vrsta težnje ovisna o Božanskoj spoznaji. Naime, prirodna težnja postoji u svim stvorenim bićima, a ono biće koje nije stvoreno, Bog, je stvoritelj svih ostalih bića. Prirodna težnja je prva težnja svih stvorenih bića (Usp. R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 20.)

³² Usp. S. Th. II, q. 1. a 5; E. Gilson, *Thomism*, str 279-280; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 21-23.

teži prema dobru uopće, čovjek je slobodan u svojim pojedinačnim odabirima. Budući da postoje neka dobra koja nisu nužna za postizanje dobra kao dobra, čovjek ih ima pravo odabrati ili ne odabrati.³³ Istinsko dobro i krajnji cilj je u postizanju Boga. No, čovjek ima ograničene spoznajne sposobnosti tako da ne može spoznati Boga kao takvog, u potpunoj čistoći i jasnoći, u ovozemaljskom životu. Zato čovjek dok živi u materijalnoj stvarnosti nema izoštrenu sliku Boga.³⁴ Čovjek po nužnosti voljom stremi prema dobru kao dobru, a takvo dobro je po Tomi samo Bog. Treba uočiti kako čovjek može i svjesno i nesvjesno voljom biti usmjeren prema Bogu. Dakle, čovjek je prema Bogu kao dobru usmjeren po nužnosti, bio toga svjestan ili ne.³⁵

No, odabir predmeta kojima čovjek teži postići dobro je slobodan odabir. Stoga, treba reći kako je moguće da čovjek bude u zabludi te da tako odabire predmete koji ne vode postignuću dobra kao takvog, iako mu se mogu činiti kao oni koji to jesu. Isto tako, čovjeku može nešto drugo nalikovati na pravi izvor dobra te svoje odabire i djelovanje može usmjeravati prema tome umjesto prema istinskome dobru.³⁶

Treba naglasiti kako slobodna volja nije realno različita od volje, ali je uži pojam od nje. Volja kao takva je usmjerena po nužnosti prema konačnome cilju, postizanju dobra uopće. S druge strane, slobodna volja predstavlja slobodne odabire predmeta koji vode nekom determiniranom cilju. Toma objašnjava mogućnost slobodne volje time što kaže kako čovjek iako nužno teži za dobrom uopće, te tako nije prisiljen iznutra, također nije prisiljen ni izvana na odabir predmeta do svojeg determiniranog cilja. Naime, odabir predmeta koje čovjek odabire radi postizanja cilja nije mu nametnut izvana, već je to unutarnji princip i upravo u tome se očituje sloboda izbora čovjeka.³⁷

Budući da je čovjek razumsko biće, treba reći kako sloboda njegovog izbora proizlazi upravo iz tog bitnog obilježja. Naime, prethodno je već definirana volja kao razumska težnja, a težnja kao takva teži, dok je razum taj koji sudi. Pitanje koje se ovime nameće je čemu pripada sloboda, razumu ili volji? Sloboda suđenja označava izražavanje odabira koji je svrha volji. Svrha, koja je odabirom postavljena volji, proizlazi iz već navedene tvrdnje, a ta je da čovjek može promatrati isti objekt sa različitih aspekata. Iz navedenog proizlazi kako sloboda pripada volji. Budući da sloboda pripada volji, potrebno je zapitati se je li razum superiornija ili inferiornija moć od volje? Bitno je naglasiti kako su razum i volja moći koje se međusobno

³³ Usp. *SCG* cc 37; *S. Th.* II, q. 1. a 1; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 376; E. Gilson, *Thomism*, str. 281.

³⁴ Usp. *SCG* cc 57; *S. Th.* I, q. 6 a 4.

³⁵ Usp. *S. Th.* II, q. 1. a 8; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 377 i 398;

³⁶ Usp. *S. Th.* II, q. 1. a 6- 7; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 377; Usp. E. Gilson, *Thomism*, str. 280-281.

³⁷ Usp. *S. Th.* I, q. 82 a 2; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 377 – 378; R. Passau, *Thomas Aquinas*, str. 119.

pokreću. Objekt razuma je istina, te razum spoznajom zahvaća svoj objekt u punini. S druge strane, objekt volje je dobro uopće i potonja teži za svojim objektom, ona ga ne posjeduje kao što razum posjeduje svoj objekt. Volja kao takva ne može posjedovati svoj objekt jer onda ne bi bila ono što jest, težnja. Stoga, treba zaključiti kako je razum savršenija moć od volje jer posjeduje svoj objekt spoznaje, no isto tako treba naglasiti kako je volja savršenija od razuma kada je oboma objekt Bog. To je tako zato što čovjek svojom ograničenošću u materijalnome svijetu ne može spoznati Boga u Njegovoj savršenosti i punini. Kada bi čovjek to mogao, onda Bog ne bi bio to što jest. Iz ovoga je razloga savršenije težiti prema Bogu jer se On kao objekt razuma ne može ni posjedovati. Proizlazi dakle kako je u materijalnome svijetu savršenija moć razuma od volje, dok je savršenija volja od razuma kada je objekt volje, odnosno spoznaje, Bog.³⁸

5. Strasti

Metafizički uvod o čovjeku je bio neophodan za bolje razumijevanje strasti u filozofiji Tome Akvinskoga. Naime, kada on govori o strastima, pokušava ponajprije pojasniti smještenost strasti unutar čovjekove metafizičke strukture. U prethodnome poglavlju bilo je riječi o moći težnje odnosno o prirodnoj, osjetilnoj i razumskoj moći težnje, pri čemu je potonja karakteristična samo za čovjeka. U ovome kontekstu važno je reći kako je moć težnje općenito pasivna te je pokrenuta spoznatom stvari. Sve što je pasivno je u potenciji da primi akt, a moć težnje u potenciji prima akt od spoznaje. Ovo je ujedno i Tomino objašnjenje kako su razumska težnja, odnosno volja, i osjetilna težnja dvije različite težnje. Naime, spoznaja pokreće moći težnje, no osjetilna spoznaja je na različitom stupnju od razumske spoznaje te je stoga jasno zbog čega se osjetilna i razumska težnja nalaze na različitom stupnju.³⁹

S obzirom kako se strasti kao takve najčešće vežu uz čovjeka, otvara se pitanje pozicije strasti u metafizičkom sustavu. Naime, pasivnost kod shvaćanja moći težnje se po pitanju strasti može sagledati na tri načina. Prvi način je kada se pojam pasivnosti shvaća općenito, kada je nešto dano, ništa nije uzeto. Drugi način je pojam pasivnosti u svojem pravilnom smislu, kada je nešto dano, ali i nešto uzeto zauzvrat. Ovo shvaćanje pojma pasivnosti može biti dvojako. Budući da je nešto dano, to dano može biti neodgovarajuće onome što je uzeto i obrnuto. U *Sumi teologije* potonje je opisano sljedećim primjerom. Ako uzmemo životinju koja je bolesna i koja zatim ozdravi, ono što joj je uzeto je gore od onog što joj je dano. Također, ako se zdrava životinja razboli onda je ono što joj je uzeto bilo bolje od onog što joj je dano. U ovome smislu

³⁸ Usp. S. Th. I, q. 82 a 3 – 4; F. Copleston, *Istorija filozofije*, str. 378; E. Gilson, *Thomism*, str. 281-282.

³⁹ Usp. S. Th. I, q. 80 a 2.

Toma piše kako su „strasti u njihovom najpravilnijem prikazu“.⁴⁰ Treći način shvaćanja pasivnosti kod moći težnje po pitanju strasti je u kada je pasivnost uočljiva u tome kada se nešto povlači od sebi prikladnoga te je privučeno nečemu drugome. Drugim riječima, da je nešto privučeno onome što pripada izvršitelju. Na ovaj način može nešto biti privučeno boljemu nego što je bilo, ali i suprotno, goremu. U svakom slučaju, Toma navodi da se na ova tri načina strasti mogu nalaziti u duši. No, čovjek nije samo duša, nego i tijelo, a od iznimne važnosti je uzeti u razmatranje i dušu i tijelo jer čine jedno cjelovito biće.⁴¹

Dakle, strasti pripadaju čovjeku, koji je spoj duše i tijela, ne isključivo duši. Toma smješta strasti u moć težnje, a ne u moć spoznaje. Moćima težnje duša je privučena nekom dobru, dok se, kada je riječ o moći spoznaje, to privlačenje ne događa jer spoznaja posjeduje svoje dobro, to jest svoj objekt spoznaje. Također, moć težnje je aktivnija od moći spoznaje jer djeluje u izvanjskom svijetu. No, kako onda moć težnje može biti i aktivnija od moći spoznaje, ali i pasivnija u duši. Odgovor se već krije u istom ovom paragrafu, moć spoznaje je pasivnija u izvanjskome svijetu jer posjeduje svoj objekt spoznaje, dok s druge strane moć težnje je privučena prema svojem objektu težnje, ne posjeduje ga što iziskuje njenu veću aktivnost. No, u duši je moć spoznaje savršenija od moći težnje.⁴²

Strasti se dakle nalaze u moći težnje, no, kako je već spomenuto, postoji više moći težnje: prirodna, osjetilna i razumska, odnosno volja. Toma smješta strasti u osjetilnu težnju iz razloga što strasti pripadaju čovjeku kako cjelini, spoju duše i tijela, a ne samo duši. Volja kao takva pripada razumskoj duši i usmjerena je univerzalnom cilju, dobru uopće, te joj nije potreban nekakav tjelesni organ kako bi se aktualizirala. S druge strane, osjetilna težnja usmjerena je prema pojedinačnim dobrima, a pripada spoju duše i tijela, te je njeno ostvarenje nužno povezano uz tijelo.⁴³

Pojam strasti u filozofiji Tome Akvinskoga shvaća se u čovjekovoj cjelovitosti jer obuhvaća i osjetilnu težnju u duši kao i s njom povezane promjene u tijelu. Iz ovoga razloga se ne može reći kako su strasti samo u duši ili da pripadaju samo tijelu, jer one su vezane uz čovjeka kao jedinstva duše i tijela. Već je spomenuto kako se u osjetilnoj težnji nalaze gnjevljiva i požudna težnja. Toma smješta strasti u osjetilnu težnju, pa se strasti također dijela

⁴⁰S. *Th.* I, q. 22 a 1.

⁴¹Usp. *Isto.*

⁴²Moć spoznaje je uzvišenja od moći težnje, jer posjeduje svoj objekt, osim kada se u obzir uzme Bog. Naime, uzvišenije je težiti za Bogom, jer se Boga u materijalnom svijetu ne može ni spoznati u njegovoj savršenosti. Usp. S. *Th.* I, q. 82 a 3 i q. 22 a 2; F. Copleston, str. 379.

⁴³Usp. S. *Th.* I-II, q. 22 a 3 i R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 29 – 31.

na gnjevljive i požudne. Utvrđeno je kako su gnjevljive i požudne težnje dvije različite moći, stoga su im objekti različiti iz čega slijedi navedena tvrdnja kako su i strasti različite s obzirom na ove dvije vrste težnje u osjetilnoj težnji.⁴⁴

Nadalje, požudna težnja ima za svoj objekt ugodu, dobro ili loše, dok gnjevljiva težnja da bi došla do svog objekta treba nadići neku teškoću ili nelagodu. S obzirom na navedeno, Toma dijeli strasti na one koje pripadaju požudnoj težnji, kao što su ljubav, sreća, mržnja, tuga, bol i požuda, dok su gnjevljive strasti strah, nada, očaj, smjelost i ljutnja. Treba razumjeti kako gnjevljiva težnja otklanja prepreke koje ometaju požudnu težnju da zahvati svoj objekt. Zato što su ove dvije težnje različite, no ipak povezane, strasti se odnose isto kao te dvije težnje. Drugim riječima, strasti koje pripadaju gnjevljivoj težnji su različite od onih koje pripadaju požudnoj.⁴⁵

Kada je riječ o antonimima unutar gnjevljivih strasti, potrebno je reći kako one nisu određene isključivo antonimima dobra i zla, već, jer su strasti vrsta pokreta, su određene i promjenama s obzirom na pristup objektu ili povlačenje od objekta. Stoga, antonimi unutar gnjevljivih strasti mogu biti s obzirom na dobro ili zlo i to uz naglasak kako nije sam objekt dobro ili zlo već napor ili teškoća do dostizanja objekta te promjene u pristupu objektu i povlačenju od objekta. S druge strane, antonimi u požudnim strastima jesu isključivo određene usmjerenosti prema objektu koji je dobar ili zao. Međutim, ljutnja kao strast gnjevljive težnje nema svoj antonim. Razlog zašto ljutnja nema svoj antonim je taj što je njezin uzrok teško zlo. Prisutnošću takvog zla, težnja ili podliježe ovoj strasti kako ne bi prešla u požudnu strast u okviru granica tuge, ili kretanjem napada zlo te je to kretanje zapravo kretanje ljutnje. Iz ovoga se može zaključiti kako ljutnja ne može imati svoj antonim jer ga nema ni s obzirom na dobro ili zlo, ni s obzirom na pristup objektu ni povlačenju od objekta.⁴⁶

Nadasve treba također naglasiti kako postoje i one strasti koje se nalaze u gnjevljivim ili požudnim strastima, a ne odnose se međusobno kao antonimi. U požudnim strastima, požudna težnja teži prema dobru, dobro je prisutan uzrok, i to rezultira ljubavlju. Suprotno od potonjeg je mržnja. Nadalje, ako se dobro još ne posjeduje, ali se prema njemu teži, to uzrokuje strast požude. Suprotno se razvija nesklonost. I u trećem slučaju, kada se dobro posjeduje, težnja miruje, te to pripada strasti užitka ili sreće čija je suprotnost tuga. U gnjevljivim strastima,

⁴⁴ Usp. *S. Th.* I-II. q. 22 a 1 q 23 a 1 i a 2; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 30 – 31; E. Gilson, *Thomism*, str. 277 – 279; poglavlje *Moći ljudske duše*, str. 14.

⁴⁵ Usp. *S. Th.* I-II. q. 23 a 1; E. Gilson, *Thomism*, str. 308-309; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 53.

⁴⁶ Usp. *S. Th.* I-II. q. 23 a 2 i a 3.

prema još neposjedovanom dobru, čije postizanje je naporno ili s teškoćom, razvija se strast nade i očaja, dok je suprotno strah i smjelost. No, kada je težnja zadovoljena, nema neke strasti. Objašnjenje potonjeg leži u tome što, kada se određeno dobro postigne, nema više aspekta napora ili teškoće za postizanje tog dobra što znači kako to onda više nije objekt gnjevljivih strasti već požudnih. No, ako se pod aspektom teškoće ili napora prema nekom dobru, to dobro ne postigne, u gnjevljivim strastima se razvija strast ljutnje, koja nema svoju suprotnost. Sve u svemu, vidljivo je kako čovjek ima jedanaest strasti, šest požudnih, ljubav i mržnja, želja i nesklonost, sreća i tuga; te pet gnjevljivih strasti, nada i očaj, strah i smjelost te ljutnja.⁴⁷

S obzirom na različite objekte gnjevljive i požudne težnje, potrebno je odgovoriti i na pitanje koja kojoj prethodi. Budući kako je objekt požudne težnje dobro, a objekt gnjevljive težnje dobro za postizanje kojeg treba nadići neku teškoću ili uložiti napor, može se zaključiti koja kojoj prethodi. Naime, požudna težnja, pa tako i požudne strasti prethode gnjevljivima. Još jednom treba reći kako su strasti pokret koji završava kada se težnja ispuni. Kada je riječ o požudnim strastima, njihovim zadovoljenjem, dobro se, kao objekt požudne težnje, posjeduje te osjećamo sreću ili tugu. S druge strane, ako se govori o gnjevljivim strastima, kada pokret završi, strast koja se osjeća ne pripada gnjevljivim strastima već požudnim. Primjera radi, ukoliko student piše ispit, i dobro kojemu teži je položenost tog ispita, to dobro je objekt požudne težnje. No, postoji teškoća za postizanje tog dobra čime to postaje objekt gnjevljive težnje. Naime, postoji u studentu nada da će položiti navedeni ispit i/ili strah da neće. Međutim, kada napiše ispit i dođu rezultati, ukoliko je ispit položen, zadovoljena je gnjevljiva težnja jer je teškoća nadiđena, te je zadovoljena i požudna težnja jer je zahvatila objekt prema kojemu je težila. No, ono što student osjeća nakon ispita je strast sreće, odnosno požudna strast. Iz ovoga primjera bi bilo važno zaključiti kako nakon zahvaćanja objekta za kojim se teži, nema gnjevljive strasti koja se pojavljuje, već se pojavljuje požudna strast. Isto tako, kada bi student pao ispit iz primjera, osjećao bi tugu što je također požudna strast. Moglo bi se prigovoriti kako student može osjećati i ljutnju. Međutim, strast ljutnje je pokret koji ne završava, ne nadilazi teškoću, što znači da se objekt ne može zahvatiti te ljutnja može na koncu prijeći u tugu što je opet požudna strast. Iz navedenoga je vidljivo kako požudne strasti prethode gnjevljivim strastima te kako gnjevljive strasti završavaju u požudnim strastima.⁴⁸

⁴⁷ Usp. *S. Th.*, I-II. q. 23 a 4.

⁴⁸ O strasti ljutnje u nastavku rada više neće biti riječi jer je sve važno vezano za ovu strast unutar konteksta ovog rada istaknuto u ovom poglavlju.; Usp. *S. Th.* I-II. q. 23 a 3 i q. 25 a1; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 74.

5. 1. Ljubav

Spomenuto je kako se ljubav ubraja među požudne strasti, no postoje pitanja koja treba još proučiti u vezi s ljubavlju. Ljubav ima isti objekt kao što to ima i težnja, a taj objekt je dobro. Iz ovog razloga ljubav se tiče težnje, a vrste ljubavi odgovaraju vrstama težnje. Samo je jedna vrsta ljubavi u požudnim strastima, međutim postoje i druge vrste ljubavi. Ljubav koja pripada požudnim strastima je ljubav osjetilne težnje. No, kako je već poznato iz ovog rada, uz osjetilnu, postoje i prirodna i razumska težnja te u skladu s tim postoje prirodna i razumska ljubav. Dakle, prirodna, osjetilna i razumska ljubav su ujedinjene kroz općenitiji pojam ljubavi koja je princip kretanja, jer im je to zajednička karakteristika. Ono što ljubav označava je sklonost subjekta prema odgovarajućem objektu. No, ljubav kao princip kretanja se nikako ne smije poistovjetiti sa kretanjem. Naime, kretanje može prestati, ali sklonost prema objektu ne mora. Primjerice, ako neka osoba voli jabuke te pojede tri pri čemu je ta količina zasiti, kretanje težnje prema objektu, u ovom slučaju jabuci, je prestalo, međutim sklonost ne, jer ta osoba još uvijek voli jabuke. Objekt težnje daje težnji adaptaciju na sebe koja je sadržana u samozadovoljstvu u tom objektu iz čega slijedi kretanje prema tom objektu koji se želi zahvatiti. Vidljivo je iz navedenoga kako je kretanje težnje ciklično. Ljubav je prva promjena u težnji izazvana objektom težnje, a to je samozadovoljstvo u tom objektu. Ovo samozadovoljstvo rezultira kretanjem prema tom objektu, a to kretanje je težnja. Međutim, treba jasno razlučiti kako ljubav ne označava kretanje težnje u sklonosti prema objektu težnje, ali označava kretanje prema objektu težnje kada je težnja njime promijenjena, tako da ljubav u tom objektu težnje ima samozadovoljstvo.⁴⁹

Nadalje, treba razlikovati ljubav prema stvari i ljubav prema osobi. Iz ovog razloga Toma razlikuje požudnu ljubav i ljubav prijateljstva.⁵⁰ Ljubav može biti prema dobru koje čovjek želi za sebe ili za drugoga te ljubav prema onome kojemu želi dobro. Dakle, ako je u pitanju ljubav prema dobru koje čovjek želi za sebe ili za drugoga riječ je požudnoj ljubavi, odnosno ljubavi prema stvari. Ova ljubav je zajednička čovjeku i životinjama, a objekti koje spadaju u požudnu ljubav su oni objekti koje se želi kao sredstvo. S druge strane, ljubav za onoga kojemu čovjek želi dobro jest ljubav prijateljstva. Ova ljubav je posebna za čovjeka, a može biti usmjerena tako što čovjek može voljeti sebe, ali i drugoga. Toma oslikava razliku

⁴⁹ Usp. *S. Th.* I-II. q. 26 a 1 i a2; E. Gilson, *Thomism*, str. 309- 310; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 116 – 119.

⁵⁰ Sintagma *ljubav prijateljstva* je potrebna jer je značenje te sintagme različito od značenja pojma prijateljstva u filozofiji Tome Akvinskoga.; Usp. *S. Th.* I-II. q. 26 a 3 i a 4.; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 122 – 123.

između ovih ljubavi primjerom sa vinom, čovjek može voljeti vino jer mu pruža užitek, ali ne može imati prijateljstvo s vinom.⁵¹

S obzirom na ljubav prijateljstva prema drugome, treba pripaziti na zamku. Naime, ljubav prijateljstva prema drugome je jedino ljubav prijateljstva kada je druga osoba voljena zbog onoga što jest, zbog dostojanstva osobe koje joj omogućava da bude voljena, i kada se drugome želi dobro. Stoga, ljubav prijateljstva nije kada čovjek tvrdi da nekoga voli radi određenih kvaliteta koje njemu pružaju ugodu, jer treba željeti dobro i onome koga voli. Naravno, kvalitete idu uz voljenu osobu, ali takoreći usputno, jer osoba može biti lišena svojih kvaliteta. Primjerice, Ivan voli Mariju jer je mlada i lijepa u čemu pronalazi ugodu. No, Marija može biti lišena kvalitete mladosti jer čovjek prirodno stari i kvalitete ljepote zbog starenja ili nekog drugog izvanrednog uzroka poput požara koji bi je mogao lišiti kvalitete ljepote. Dakle, ako Ivan osim ugone za sebe, ne želi Mariji neko dobro, nije riječ o ljubavi prijateljstva nego o požudnoj ljubavi. No, ako Ivan uz ugodu za sebe želi i Mariji neko dobro takva ljubav je ljubav prijateljstva.⁵²

Što se tiče uzroka ljubavi treba se vratiti na već rečeno u ovome poglavlju. Naime, ljubav pripada moći težnje čiji je uzrok kretanja objekt kao dobro za kojim teži. Iz čega slijedi da uzrok ljubavi treba biti objekt ljubavi. Dakle, objekt i uzrok ljubavi je dobro. No, dobro kao objekt težnje je dobro ako je spoznato kao takvo, stoga i ljubav zahtjeva spoznaju voljenog dobra. Iz ovog razloga je i znanje uzrok ljubavi isto kao što je i dobro njen uzrok, jer dobro može biti voljeno samo ako se spozna kao dobro.⁵³ Treći uzrok ljubavi je sličnost koja može biti dvojaka te tako uzrokovati dvije različite ljubavi. Prva sličnost kao uzrok ljubavi prijateljstva je ako svaka stvar ima aktualno istu kvalitetu. Zbog sličnosti oko aktualnog posjedovanja jedne kvalitete, ona ih ujedinjuje te su po njoj su jedno jer im je zajednička i zbog toga žele jedna drugoj dobro kao sebi. Međutim, za ostvarenje ovakve ljubavi ipak postoji uvjet, a taj je da sličnost mora biti presudna u spoznaji osobe da bi se ljubav razvila. Druga sličnost kao uzrok ljubavi požude je ako jedna stvar ima jednu kvalitetu aktualno, a druga istu kvalitetu potencijalno. Naime, svaka stvari teži na prijeđe iz potencije u akt, zbog čega stvar u potenciji

⁵¹ Usp. *S. Th.* I-II. q. 26 a 3 i a 4; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 122 – 123.

⁵² Usp. *S. Th.* I-II. q. 26 a 4; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 122 – 125; E. Gilson, *Thomism*, str. 311.

⁵³ Treba naglasiti kako se neko dobro ne treba spoznati u punini da bi se u punini voljelo. Primjerice, Bog kao Dobro je nespoznatljivo čovjeku u njegovoj savršenosti i punini, ali to ne znači da čovjek u punini ne može voljeti Boga. Usp. *S. Th.* I. q. 27. a 2.

će težiti vlastitoj ugodi i dobru nauštrb stvari koja aktualno posjeduje određenu kvalitetu. Treba još naglasiti kako nijedna druga strast nije uzrok ljubavi.⁵⁴

5. 2. Mržnja

Već su spomenuti antonimi unutar požudnih i gnjevljivih strasti. Antonim ljubavi u požudnim strastima je mržnja. Ljubav je za Tomu sklad težnje s onim što je spoznato kao prikladno, dok je mržnja nesklad težnje s onim što je spoznato kao odbojno i štetno. Ono što je prikladno, prikladno je pod aspektom dobra, a ono što je odbojno je odbojno pod aspektom zla. S obzirom kako je uzrok ljubavi dobro, suprotno od dobra je zlo, koje je uzrok mržnje. Nadalje, ljubav se sastoji u određenom slaganju onoga koji voli sa voljenim objektom, dok se mržnja sastoji u neslaganju i neskladu. Proizlazi kako nesklad nastaje uništavanjem i ometanjem sklada. Odnosno, ljubav prethodi mržnji, što znači kako je ljubav uzrok mržnje. No treba naglasiti kako je uzrok uvijek jači od svoje posljedice. Kada je riječ o ljubavi i mržnji, tvrdnju kako je ljubav jača od mržnje potvrđuje to što je kretanje stvari prema kraju jače nego njeno kretanje prema sredstvu, a odvratanje od zla je usmjereno kao sredstvo prema zahvaćanju dobra.⁵⁵

5. 3. Požuda

Požuda žudi za užitkom, a žudnja za ugodom može biti usmjerena dvojako. Prvo, usmjerenost žudnje može biti prema inteligibilnome dobru, a ovo dobro pripada razumu. Drugo, može biti usmjerena prema dobru koje se zahvaća osjetilima, a ovo dobro pripada čovjeku u cjelini, jedinstvu duše i tijela. Dakle, požuda je žudnja usmjerena prema osjetilnom dobru, odnosno dobru kojem teži čovjek kao cjelina. Nadalje, požuda se nalazi u požudnom dijelu osjetilne težnje, što se može izvući i iz samog naziva požude. Požuda žudi za užitkom, dakle za nekim dobrom, što je objekt i ljubavi, iz čega proizlazi kako je ljubav uzrok požude. Budući kako su užitak i ljubav strasti požudne težnje, požuda je također strast požudne težnje. Uzme li se neki voljeni objekt osjetilnog užitka u primjer, dakle objekt prema kojemu postoji ljubav, težnja je takoreći prilagođena na taj objekt jer prema njemu ima ljubav. U odsutnosti ovog objekta pojavljuje se požuda koja je privučena objektu koji može pružiti užitak, te kada je objekt prisutan, požuda se odmara u užitku. Ugodno dobro je objekt požude, ali ne u apsolutnom smislu, već u odsutnosti tog objekta. Strast suprotna požudi nema svoj naziv, ali moguće je uočiti u čemu se sastoji suprotnost među njima. Požuda je u odnosu prema dobru, dok je njena suprotnost stoji u odnosu prema zlu.⁵⁶

⁵⁴ Usp. S. Th. I-II. q. 27. a 1 - a 4; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 129.

⁵⁵ Usp. S. Th. I-II. q. 29 a1 i a2; E. Gilson, *Thomism*, str. 316; poglavlje *Strasti*, str. 18.

⁵⁶ Usp. S. Th. I-II. q. 30 a 1 i a 2.

Također, ugodno dobro može biti na dva načina. Prvo ugodno dobro je prikladno prirodi životinje i naziva se prirodna požuda. Prirodna požuda je zajednička životinjama i čovjeku i usmjerena je prema objektima kojima se po prirodi teži poput pića i hrane. Nadalje, ugodno dobro koje je spoznato kao prikladno za životinju je neprirodna težnja, a takva pripada samo čovjeku kao razumskom biću. Naime, čovjek može težiti za ugodom koja može biti i izvan prirodnih potreba. U skladu s ovim treba nešto reći i o beskonačnosti požude. Kada je riječ o prirodnoj požudi, beskonačnost kao takva nije potpuno aktualna, međutim postoji kao uzastopna beskonačnost. Primjerice, ako čovjek pojede ručak i zasiti se, ova zasićenost ne traje beskonačno, već čovjek opet vremenom ogladni. Stoga je požuda u ovom kontekstu uzastopno beskonačna, jer ono što je zadovoljava, u ovom slučaju hrana, ne zadovoljava je beskonačno. S druge strane, neprirodna požuda je beskonačna jer slijedi iz razuma i pripada razumu do beskonačnosti.⁵⁷

5. 4. Užitak

Svaka stvar u prirodi nastoji doseći savršenosti koje joj pripadaju u skladu s njenom prirodom. Naime, dostizanje kao kretanje se odvija u vremenu, dok se dostignuće prirodne savršenosti odvija odjednom. Međutim, dostignuće savršenosti se također promatra kao pokret. Glavna razlika između prirodnih stvari i životinja prilikom dostignuća ove prirodne savršenosti jest ta što je životinje opažaju jer imaju sposobnost osjetilne spoznaje. Ovaj opažaj omogućava pokret duše u osjetilnoj težnji, a taj pokret se naziva užitak. Užitak u tomističkoj filozofiji je teško shvatljiv jer užitak označava odmor težnje u zahvaćenom objektu koji je užitak, te isto označava pokret duše jer je užitak strast. Treba dakle užitak definirati kao pokret osjetilne težnje do kojeg dolazi kada životinja posjeduje onaj objekt koji može zadovoljiti njene potrebe.⁵⁸

Važno je naglasiti kako u ovom kontekstu čovjek, kao razumska životinja jedini ima mogućnost postizanja razumskog užitka kojeg Toma naziva radošću. S druge strane, užitelji koji pripadaju tjelesnim užicima zahtijevaju samo osjetilnu spoznaju. Dakle, dok sve životinje kojima po njihovoj biti pripada sposobnost osjetilne spoznaje mogu iskusiti tjelesne užitke, samo čovjek kao razumska životinja, zbog svoje sposobnosti za razumsku i osjetilnu spoznaju, može iskusiti i tjelesne i razumske užitke. Razumski užici su savršeniji upravo zato što su prožeti razumskom spoznajom koja je savršenija od osjetilne spoznaje.⁵⁹

⁵⁷ Usp. S. Th. I-II. q. 30 a 3 i a 4.

⁵⁸ Usp. S. Th. I-II. q. 31 a 1 i a2.; E. Gilson, *Thomism*, str. 316 - 317.

⁵⁹ Usp. S. Th. I-II. q. 31 a 3 – a 5, a 7; R. Miner, *Thomas Aquinas on the passions*, str. 161 - 165.; E. Gilson, *Thomism*, str. 317.

Treba isto tako istaknuti kako čovjeku po prirodi pripadaju i tjelesni i razumski užitci, jer je čovjek osjetilno i razumsko biće. Međutim, koliko god je ovo univerzalno istinita tvrdnja, Toma ipak ističe kako neki užitci mogu biti u neskladu s prirodom, ali s prirodom pojedinca. Naime, pojedinac može prihvatiti za svoj prirodni užitak ono što mu po prirodi ne pripada. Drugim riječima, u pojedincu se može dogoditi izopačenost prirode u njemu, bilo onoga što mu pripada po tijelu ili po razumu. Primjerice, protivno ljudskoj prirodi je kanibalizam ili snošaj sa životinjama, međutim ako je u nekom pojedincu izopačena ljudska priroda, tom pojedincu se može činiti kako je kanibalizam ili snošaj sa životinjom u skladu sa njegovom prirodom iako potonje nije u skladu s ljudskom prirodom općenito. Također, u pojedincu se može dogoditi takva izopačenost u prirodi da osjeća kako djeluje u skladu sa svojom prirodom ako čini zlo, što isto tako nije u skladu sa ljudskom prirodom.⁶⁰

Nadalje, za užitak su neizbježne dvije stvari, dostignuće prikladnog dobra te znanje o ovom dostignuću. Svaka od ove dvije navedene stvari se sastoji u vrsti djelovanja. Naime, aktualno znanje je djelovanje, a dostignuće prikladnog dobra proizlazi iz djelovanja. Djelovanje u sebi jest prikladno dobro, iz čega slijedi kako svaki užitak proizlazi iz nekog djelovanja. Znanje o postignutom dostignuću je spona između zadovoljenog subjekta i objekta kao prikladnog dobra koje ga zadovoljava. Pokret koji se odvija među ove tri komponente je ugodan, odnosno ovaj pokret jest uzrok užitka. Promjena koja se događa ovim pokretom je prikladna čovjeku jer je čovjek promjenjivo biće. Ova tvrdnja se može testirati i praktičnim primjerom jer čovjekova promjenjivost ovisi o situaciji u kojoj se nalazi, jer ono što mu u jednoj situaciji pruža užitak i predstavlja prikladan objekt, ne mora predstavljati prikladan objekt i u drugačijoj situaciji. Primjerice, kada zimi čovjek odjene krzneni kaput, taj kaput predstavlja prikladan objekt jer ga štiti od hladnoće. No, ako čovjek ljeti odjene krzneni kaput, tada isti kaput ne predstavlja prikladan objekt jer grije čovjeka kada mu je vruće te mu stvara neugodu. Dakle, čovjek je promjenjivo biće i promjena mu je potrebna i ugodna jer zadovoljava različite potrebe različitim predmetima koji su mu prikladni ovisno o okolnostima u kojima se nalazi. Uz navedeno treba još spomenuti kako nada, pamćenje, ljubav, požuda, tuga, mržnja, činjenje dobra drugome kao i kada netko nama čini dobro su uzroci užitka.⁶¹

5. 5. Bol i tuga

Bol je strast koja treba dvoje za svoje ostvarenje, sponu subjekta i objekta koji je zlo te spoznaju ove spona od strane subjekta. Isto kao kod užitka, spoznaja navedene spona između subjekta i

⁶⁰ Usp. S. Th. I-II. q. 31 a 7.

⁶¹ Usp. S. Th. I-II. q. 32 a 2.

objekta može biti osjetilna i razumska. Kada je riječ o osjetilnoj spoznaji spona, tada se govori o boli. No, kada je spona spoznata razumom, riječ je tuzi. Važno je naglasiti kako bol može biti prisutna samo u sadašnjosti jer je rezultat osjetilne spoznaje spona, dok tuga može biti prisutna u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti jer proizlazi iz razumske spoznaje. Nadalje, bol i tuga također imaju više uzroka. Mogu biti uzrokovane prisutnošću zla, odnosno odsutnošću dobra, ljubavlju, te težnjom ako izostane nade. Osim što su bol i tuga teret za dušu, jer se zbog njih ne može usmjeriti dovoljno na ostale kretnje jer čovjek ima jednu dušu, Toma smatra tugu najštetnijom strašću za tijelo.⁶²

5. 6. Nada i očaj

Kada je riječ o nadi prvo treba naglasiti kako ona pripada gnjevljivim strastima. Vrsta strasti se određuje u skladu s objektom te strasti stoga za nadu vrijede četiri elementa koja treba naglasiti. Prvo, nada je strast pod aspektom dobra, njen objekt je neko dobro, što je razlikuje od straha koji se promatra pod aspektom zla. Drugo, nada se odnosi na budućnost, jer se ne može odnositi na neki već zahvaćeni objekt ili objekt u prisutnosti. Ovaj drugi element koji pobliže označava nadu kao strast ujedno objašnjava i treći koji je zajednički svim gnjevljivim strastima, a taj je da postoji napor i teškoća koja je dijeli od njenog objekta. Drugim riječima, čovjek se ne nada nečemu što može imati kad god poželi, već se nada onome što mu nije nadohvat ruke. Četvrto, iako se čovjek nada onome što ne može imati kad to poželi, objekt nade treba biti moguće postići, i upravo u ovom elementu se krije razlika između nade i očaja. U skladu s navedenim treba još istaknuti kako se nada kao strast razlikuje od težnje kao što se požudne strasti razlikuju od gnjevljivih strasti, no isto kao što gnjevljive strasti pretpostavljaju požudne strasti, tako i nada pretpostavlja težnju. Uzrok nade je iskustvo, ali i sve ono što čovjeka potiče da misli kako je moguće postići teško dosegljiv objekt.⁶³

Što se tiče očaja, treba reći kako je on antonim nade. Međutim, očaj kao i nada se promatra pod aspektom dobra. Glavna razlika između nade i očaja već je navedena u prethodnom paragrafu, a ta je da je objekt očaja dobro koje nije moguće postići. S obzirom kako objekt očaja nije moguće postići, on ima odbojni karakter. Nadalje, treba još reći kako očaj kao i nada, pretpostavlja težnju. Naime, objekt težnje je dobro, objekt nade je naporno, ali dostižljivo dobro, a objekt očaja je nedostižljivo dobro. Dakle, kada ne bi nada i očaj

⁶² Zlo se ovdje promatra u smislu uskraćivanja dobra subjektu.; Usp. *S. Th.* I-II. q. 35 a 1 – 3, q. 36 a 1 – 2, q. 37 a 4.)

⁶³ Usp. *S. Th.* I-II. q. 40 a 1 i a 5.

pretpostavljale težnju, ni one ne bi postojale jer se čovjek nada i očajava samo s obzirom na onaj predmet kojemu teži.⁶⁴

5. 7. Strah i smjelost

Strah je strast koja se promatra pod aspektom zla. Međutim, intenzitet zla kada je riječ o strahu je manji od intenziteta zla kada je riječ o boli i tuzi. Objašnjenje navedenog je to što se strah tiče budućeg zla, dok se bol i tuga tiču prisutnog odnosno zla u sadašnjosti. Objekt straha je teško zaobilazno zlo u budućnosti. Ipak, treba istaknuti kako objekt straha, ukoliko prijeđe iz budućnosti u sadašnjost, postaje objekt tuge.⁶⁵

Smjelost je strast koja se odnosi prema strahu kao što se nada odnosi prema očaju. Drugim riječima, smjelost je antonim straha s obzirom na to da strah želi izbjeći buduće zlo, odnosno strah se povlači od svog objekta jer u budućem zlu vidi poraz. S druge strane, smjelost se suprotstavlja prijetnji u budućnosti zbog vlastite pobjede nad istom. Treba dakle zaključiti kako smjelost proizlazi iz nade, dok strah proizlazi iz očaja.⁶⁶

⁶⁴ Usp. *S. Th.* I-II. q. 40 a 4.

⁶⁵ Usp. *S. Th.* I-II. q. 41 a 1 - a 2.

⁶⁶ Usp. *S. Th.* I-II. q. 45 a 1 – a 2.

Zaključak

Iz ovog rada treba izvući nekoliko važnih komponenata koje obilježavaju filozofsku i antropološku misao Tome Akvinskoga. Kao važnu komponentu treba istaknuti hijerarhijski odnos. Ovakav odnos se zamjećuje najprije u stupnju savršenosti postojanja svakog bića, u osjetilnom i duhovnom svijetu. Zatim, ovaj odnos je zamjetan i kada je riječ o moćima ljudske duše budući da su razumske moći duše savršenije od osjetilnih, a ove potonje od vegetativnih. U spoznaji također vlada hijerarhijski odnos jer je razumska spoznaja savršenija od osjetilne s obzirom na objekt obiju. Nadalje, hijerarhijski odnos je zamjetan i u vrstama težnje. Razumska težnja je savršenija od osjetilne i prirodne jer je njen objekt dobro uopće, a pripada samo čovjeku. Osjetilna težnja je savršenija od prirodne jer teži nekom pojedinačnom dobru, a zajednička je životinjama i čovjeku, dok prirodna težnja pripada svim stvorenim bićima, a teži postizanju savršenosti svakog stvorenog bića u skladu sa prirodom istog. Hijerarhijski odnos prevladava i među pojedinim strastima jer su savršenije one strasti koje se promatraju pod aspektom dobra, od onih koje se promatraju pod aspektom zla.

Komponenta koja također dolazi do izražaja je čisti akt, najsavršenije biće, Bog. Naime, stupanj savršenosti volje i razumske spoznaje se razlikuje kada im je objema objekt Bog. Naime, ako se radi stupnjevanja savršenosti između volje i razumske spoznaje uzme objekt koji nije Bog, tada je razumska spoznaja savršenija od volje, dok je situacija obrnuta kada im je objema objekt Bog. Također, kroz ovu komponentu se može zamijetiti Tomina sinteza teologije i filozofije. Objekti teologije i filozofije su različiti, ali oba dolaze od Boga. O Stvoritelju, odnosno o Božanskoj spoznaji ovisi prirodna težnja koju imaju sva stvorena bića. Isto tako, čovjek koji je stvoren od Boga, teži Bogu kao dobru uopće.

Iduća komponenta, koja je zamjetljiva i u posljednjoj rečenici prethodnog paragrafa, je cikličnost. Cikličnost se može zamijetiti i u odnosu između požudnih i gnjevljivih strasti. Naime, požudne strasti prethode gnjevljivima, a objekti gnjevljivih strasti nakon nadilaženja teškoće za njihovo zahvaćanje zadovoljavaju požudne strasti. Isto tako, cikličnost je zamjetljiva i među i unutar pojedinih strasti. Primjerice, kada je riječ o ljubavi, sklonost prema objektu težnje zahvaćanjem objekta ne prestaje, već sklonost traje radi čega se izmjenjuju težnja i užitak u smislu odmora težnje.

Nadalje, osobito važna komponenta za Tominu antropološku misao je cjelovitost čovjeka. Iako je duša savršenija od tijela, jedinstvo duše i tijela je savršenije od duše ili tijela uzetog pojedinačno. Kroz ovu komponentu treba shvatiti i strasti, jer one pripadaju čovjeku kao cjelovitom biću, jedinstvu duše i tijela. Sve navedene komponente vode do slike o čovjeku.

Čovjek je na najvišem stupnju savršenosti postojanja u materijalnom, a na najnižem stupnju savršenosti postojanja u duhovnome svijetu, ali ipak zahvaća u isti. Čovjekova cjelovitost mu omogućava zahvaćanje u materijalni i duhovni svijet, ali i iskustvo strasti i čuvstava povezanih s njima. Čovjek je stvoren od Boga i teži Bogu kao dobru uopće, u čemu su sadržane još dvije istaknute komponente, Bog i cikličnost.

Čovjek iz vremena Tome Akvinskoga i čovjek danas se ne mogu promatrati isto jer se svakako u obzir treba uzeti sazrijevanje ljudske misli i filozofskih problema od trinaestog stoljeća do danas. Čovjek Tome Akvinskoga je nastao u različitim okolnostima i strujanjima misli od čovjeka danas. Što se tiče čovjekovih strasti, zanimljivo je kako u filozofiji Tome Akvinskoga ljubav uzrokuje sve ostale strasti, dok nijedna druga strast ne uzrokuje ljubav. Toma je precizno uočio i opisao vrste ljubavi, požudnu ljubav kao ljubav prema stvarima te ljubav prijateljstva kao ljubav prema osobi. S obzirom na navedeno, treba reći da se ponekad čini kako čovjek današnjice ne uočava bitnu razliku između ove dvije ljubavi, ili je uočava, a s namjerom se ponaša tako da se čini kako ljubav prijateljstva osjeća prema stvarima, a ne prema osobi. Sve u svemu, ono što treba čovjeku danas biti primjer i poticaj od čovjeka Tome Akvinskoga je prihvaćanje vlastite cjelovitosti, veličine, ali i manjkavosti u materijalnom i duhovnom svijetu te veću usmjerenost na razumske od tjelesnih užitaka.

Na samom kraju, treba reći kako je filozofija Tome Akvinskoga precizna, ali i doista zahtjevna za čitatelja. Najveća teškoća i zahtjevnost u izradi ovog rada bila je manjak i oskudnost prijevoda Tominih djela na hrvatskom jeziku, zatim i manjak prevedenih kritičkih osvrti na ovu temu kao i proučavanje Tominih djela i kritičkih osvrti na engleskom jeziku te opsežnost Tomine pisane ostavštine. No, upravo zahtjevnost u istraživanju ove teme, te izazov koji je od početka predstavljala su rezultirali većim zadovoljstvom radi njene obrade. Znatiželja o filozofiji Tome Akvinskoga, o čovjeku i o strastima, koja je ovoj temi kao poticaj prethodila, ovim istraživanjem nije utažena, već dodatno produbljena.

Sažetak/Summary

Strasti u antropološkoj misli Tome Akvinskoga

Toma Akvinski je kršćanski teolog i filozof koji je živio u trinaestom stoljeću. U njegovoj misli jasno je odijeljen objekt filozofije od objekta teologije. Kroz ovaj rad najviše je pažnje posvećeno poziciji čovjeka u filozofskoj misli Tome Akvinskoga. Na samom početku su pojašnjeni najvažniji metafizički pojmovi tomističke filozofije koji predstavljaju temelj analize čovjeka. Čovjek je supstancijalno jedinstvo duše i tijela. Za ljudsku dušu su specifične moći razum i slobodna volja. Dalje se u radu spominju sve moći ljudske duše, dok se u nastavku najviše pažnje posvećuje moći težnje. Obrada moći težnje je uvertira za analizu strasti. Strasti se dijele na požudne kojih ima šest i gnjevljive kojih ima pet. Požudne strasti su ljubav, mržnja, požuda, užitak, bol i tuga, dok su gnjevljive strasti nada, očaj, strah, smjelost i ljutnja. U nastavku se opisuje odnos između gnjevljivih i požudnih strasti iza čega slijedi analiza svih strasti pojedinačno i na kraju zaključak.

Passions in the anthropological thought of Thomas Aquinas

Thomas Aquinas is a Christian theologian and philosopher who lived in the thirteenth century. In his thought, the object of philosophy is distinguished from the object of theology. Throughout this paper the great attention is provided to the position of man in the philosophical thought of Thomas Aquinas. At the outset, the most significant metaphysical concepts of Thomistic philosophy are explained as they are base for the analysis of man. Man is the substantial unity of body and soul. For the human soul specific powers are reason and free will. Further in this paper are mentioned all powers of human soul, while great attention is provided to the power of desire. Description of power of desire is an overture for passion analysis. The passions are divided between concupiscible passions where there are six and the irascible passions where there are five. Concupiscible passions are love, hate, concupiscence, pleasure, pain and sorrow, while irascible passions are hope, despair, fear, daring and anger. Furthermore in this paper are described the relationships between concupiscible and irascible passions followed by analyzes of all passions individually and conclusion at the end.

Ključne riječi/Key words

Toma Akvinski, duša, tijelo, strasti, biće, težnja, ljubav, mržnja, užitak, nada, strah, ljutnja, očaj, tuga, bol, požuda, smjelost

Thomas Aquinas, soul, body, passions, being, desire, love, hate, pleasure, hope, fear, anger, despair, sorrow, pain, concupiscence, daring

Literatura

Primarna:

Akvinski, T, *Suma teologije*, Benziger Brothers, New York, 1911-1925.

Akvinski, T, *Suma protiv pogana*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

Bošnjak, B, *Izbor iz djela sv. I i II*, Naprijed, Zagreb, 1990.

Vereš, T, *Izabrano djelo – Toma Akvinski*, Globus, Zagreb, 2005.

Sekundarna:

Belić, M, *Metafizička antropologija*, Filozofski niz, Zagreb, 1995.

Bošnjak, B, *Povijest filozofije*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1993.

Copleston, F, *Istorija filozofije II Tom Srednjovekovna filozofija Avgustin - Skot*, Beogradski izdavačko – grafički zavod, Beograd, 1989.

Dadić, B, *Filozofija i zbilja*, Naklada Bošković, Split, 2010.

Fumagli, M. *et alli*, *Povijest srednjovjekovne filozofije Od Boetija do Wycliffa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.

Gilson, E, *Thomism The philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, 2002.

Kušar, S, *Srednjovjekovna filozofija sv. 2*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Miner, R, *Thomas Aquinas on the passsions*, Cambridge University Press, New York, 2009.

Passau, R, *Thomas Aquinas The Treatise on Human Nature: Summa theologiae Ia 75 – 89*, Indianapolis, 2002.

Pegis, A. C., *St. Thomas and the problem od the soul in the thirteenth century*, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, 1976.

Relja, H, *Tomistička filozofija 1. dio*, Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za filozofiju, Split, 2013.

Relja, H, *Tomistička filozofija 2. dio*, Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za filozofiju, Split, 2013.