

TOMA AKVINSKI

IZABRANO DJELO

Izabrao i preveo
† TOMO VEREŠ

Drugo znatno prošireno i dotjerano izdanje priredio
ANTO GAVRIĆ

Nakladni zavod Globus
Zagreb, 2005.

dogada, jer kad um dopijeva do najviših vrhunaca umovanja (*maxima intelligibilium intelligens*), tada je još sposobniji da shvati neznatne stvari (*minora*). – No tjelesni umor koji popraća umni rad posljedica je uzgrednih činitelja (*est per accidens*), ukoliko je, naime, umu neophodna suradnja osjetilnih moći koje mu pripremaju maštovne predodžbe.

Odgovor na 3. razlog: Postoje dvije vrste pokretačke sile. Jedna je moć težnje (*appetitiva*) koja nalaže da se nešto zbude. Djelovanje te težnje u osjetilnoj duši ne odvija se bez suradnje s tijelom, već naprotiv srdžba i veselje i svi slični porivi (*passiones*) pojavljuju se uz popratne tjelesne promjene. Druga je pokretačka sila ona koja neku radnju sprovodi u djelo. Ona osposobljuje udove tijela da izvrše nalog moći težnje. Ona ne poduzima djelovanje, nego ga prima. Iz toga jasno slijedi da osjetilna duša ne začinje djelovanje bez suradnje s tijelom.

Članak 4.

*Je li čovjekova bit sama duša?*²⁷

Pristup četvrtom pitanju. Čini se da je čovjekova bit sama duša

1. Naime, u *Drugoj poslanici Korinćanima* 4 [16] piše: »Premda se raspada naš vanjski čovjek, ipak se naš nutarnji čovjek obnavlja iz dana u dan.« A nutrina u čovjeku jest duša, koja je, dakle, taj »nutarnji čovjek«.

2. Osim toga, duša je neka samostalna stvarnost, ali nije općenite naravi, nego pojedinačne. To znači da je duša neka za-sebnina (*hypostasis*), odnosno osoba (*persona*). I to isključivo ljudska duša. Prema tome, duša je istovjetna s čovjekom, jer ljudska osoba zapravo je isto što i čovjek.

Ali protiv toga je ono što Augustin u XIX. knj. djela *O Božjoj državi*²⁸ pohvalno govori o Varonu, koji je »zastupao mišljenje da čovjek nije ni sama duša, ni samo tijelo, nego istodobno duša i tijelo«.

Odgovaram: Tvrdnja da je čovjekova bit sama duša može se shvatiti na dva načina. Prvo tako da je čovjekovo čovještvo sama duša, ali konkretan čovjek nije sama duša, nego je on, na primjer Sokrat, složenica od duše i tijela. To kažem zbog toga što su neki²⁹ tvrdili da pojam vrste uključuje samo oblikovnicu, a da je tvar sastavni dio pojedinca, a ne vrste. Ali to ne može biti istina. Naime, narav vrste obuhvaća ono što označuje definicija. A definicija prirodnih bića označuje ne samo oblikovnicu, nego oblikovnicu i tvar. Prema tome, tvar je sastavni dio vrste kod prirodnih bića, ali ne konkretna tvar (*materia signata*) koja je temelj individualnosti, nego tvar kao zajednička osnovica (*materia communis*). No kao što u pojam »konkretnog čovjeka« ulazi da je sazdan od konkretne duše, od toga mesa i od tih kostiju, tako i u pojam »čovjeka« općenito ulazi da je složenica od duše, mesa i kostiju. Stvarnost vrste mora, naime, sadržati sve što općenito sadrži stvarnost svih jedinki obuhvaćenih dotičnom vrstom.

No ta se tvrdnja može shvatiti i u smislu istovjetnosti »konkretne duše« (*haec anima*) s »konkretnim čovjekom« (*hic homo*). To bi se tumačenje moglo prihvatiti uz pretpostavku da radnje osjetilne duše proizlaze iz nje same bez suradnje s tijelom. Tada bi, naime, sve radnje koje se pripisuju čovjeku, pripadale zapravo samoj duši, jer bit je svake stvari ono što je počelo njezinih radnji. Čovjek je, prema tome, ono što je izvor ljudskih radnji. – No već je pokazano [čl. 3] da osjećanje (*sentire*) nije isključivo duševna radnja. Budući da ta radnja pripada čovje-

²⁷ Naslov ovoga članka glasi doslovno: *Utrum anima sit homo?* (Je li duša čovjek?) čiji smisao u doslovnu prijevodu ne bi bio jasan.

²⁸ *De civitate Dei* XIX, cap. 3 (CCSL 48, str. 662,21-22; PL 41, 626).

²⁹ Usp. Averoes, *In Metaph.* VII, comm. 21 (VIII, f. 171 I); comm. 34 (VIII, f. 184 D). Vidi također Toma Akvinski, *In Metaph.* VII, lect. 9. – *Op. priv.*

ku, iako mu nije vlastita, očigledno je da sama duša nije čovjek, nego je čovjek složenica od duše i tijela. Međutim, Platon je iz postavke da osjećanje označuje vlastitu radnju duše³⁰ došao do zaključka da je čovjek zapravo »duša koja se služi tijelom«.³¹

Odgovor na 1. razlog: Filozof u IX. knj. *Etike*³² misli da se svaka stvar najviše poistovjećuje s onim što je u njoj najznačajnije; na primjer, za ono što čini vladar neke države, kažemo da čini država. U tom se smislu ponekad najznačajniji dio čovjeka poistovjećuje s čovjekom. Jedanput je to umska čovjekova narav, što je uistinu najznačajnije, koju nazivamo »nutarnjim čovjekom« (*homo interior*). Po mišljenju pak nekih, koji se zatvaraju u osjetilni svijet, najznačajnije je područje osjetilnost tijela. To se zove »vanjski čovjek« (*homo exterior*).

Odgovor na 2. razlog: Nije svako pojedinačno biće (*substantia particularis*) zasebno i osobno (*hypostasis vel persona*), nego samo ono u kojemu cjelovito dolazi do izražaja narav vrste. Stoga ne možemo ruku ili nogu nazvati zasebnim odnosno osobnim bićem. U skladu s time, ne možemo ni dušu, jer je ona samo dio ljudske vrste.

Članak 5.

Sastoji li se duša od tvari i oblikovnice?

Pristup petom pitanju. Čini se da se duša sastoji od tvari i oblikovnice:

1. Naime, mogućnost i zbiljnost jesu suprotnosti. A sve što je zbiljsko ima udjela u iskonskoj zbiljnosti koja je Bog, jer su na temelju toga udioništva sva bića dobra, postoje i žive, kako naučava Dionizije u knjizi *O božanskim imenima*.³³ Prema tome: sve što je u stanju mogućnosti, ima udjela u iskonskoj mogućnosti, to jest u iskonskoj tvari. A budući da je ljudska duša na neki način u stanju mogućnosti, što vidimo po tome da je njezina spoznajna radnja ponekad puka mogućnost, iz toga slijedi, čini se, da ima udjela u iskonskoj tvari, prihvaćajući je kao svoj dio.

2. Nadalje, gdje god se pokazuju neka tvarna obilježja, tamo je i sama tvar. No duša očituje neka tvarna obilježja, to jest podlaže se (*subiici*), mijenja se (*transmutari*): nositelj je, naime, znanja i kreposti, a prelazi iz neznanja u znanje, iz poroka u krepost. Prema tome, u duši mora biti nekakva tvar.

3. Osim toga, u VIII. knj. *Metafizike*³⁴ tvrdi se da su nematerijalna bića samo ona kojih bitak ne zavisi od nekog uzroka. No bitak duše je prouzrokovan, jer ga je stvorio Bog. To znači da tvar ulazi u sastav duše.

4. Napokon, samo je čista i beskrajna zbiljnost nepomiješana s tvari, dakle, čista oblikovnica. A to je isključivo Božja odlika. Prema tome, tvar ulazi u sastav duše.

Ali protiv toga je Augustinovo dokazivanje u VII. knj. *Doslovnog tumačenja Knjige Postanka*,³⁵ da duša nije stvorena ni od tjelovite tvari ni od duhovne.

³⁰ Usp. gore čl. 3.

³¹ U Nemezija, *De natura hominis*, cap. 1 (izd. G. Verbeke, str. 5, r. 25-26; PG 40, 505). U svom djelu *De unitate intellectus* (usp. *O jednosti uma*, preveo A. Pavlović, u: Toma Akvinski, *Opuscula philosophica* I, Zagreb, 1995, str. 98-99) Akvinac pripisuje isto učenje Plotinu i Makrobiju (*In somnum Scipionis* II, cap. 12, izd. Didot, str. 98a). – Iz cijeloga ovoga članka vidimo kako se Tomino shvaćanje čovjeka temeljno razlikuje od idealističkog precjenjivanja duše, a potcjenjivanja tijela (kao u Platona, Descartesa itd.). Tijelo je bitni sastavni dio čovjeka.

³² Usp. Aristotel, *Nikomahova etika* IX 8, 1168 b 31-34.

³³ Usp. *De divinis nominibus*, cap. 5, § 5 (*Dionysiaca* I, str. 337; PG 3, 820 AB).

³⁴ Usp. Aristotel, *Metafizika* VIII 6, 1045 a 36 – b 7.

³⁵ Usp. Augustin, *De Genesi ad litteram* VII, cap. 7-9 (CSEL 28.1, str. 206-207; PL 34, 359-360).

još mu mnoga važna dobra mogu nedostajati, na primjer, mudrost, tjelesno zdravlje i tome slično. – Treći razlog: budući da blaženstvo predstavlja neko savršeno dobro, iz njega ne može proizaći nikakvo zlo drugome. No to se ne može kazati o spomenutim stvarima, jer u *Knjizi Sirahovoj* 5 [12] piše da čuvanje bogatstva ponekad znači zlo za svoga gospodara, a to se obisti-njuje i u ostala tri slučaja. – Četvrti razlog: čovjek teži za blaženstvom na temelju svojih unu-tarnjih počela (*principia interiora*), jer po svojoj naravi teži za njim. No spomenute četiri vrste dobara uglavnom dolaze iz nekih vanjskih izvora, a često dolaze pukim slučajem zbog čega se zovu »zgodne prilike« (*bona fortunae*). Stoga je očigledno da se blaženstvo ne sastoji ni u jed-nom od spomenutih dobara.

Odgovor na 1. razlog: Božja moć je istovjetna s Božjom dobrotom te se Bog može samo dobro služiti svojom vlašću. Ali to nije slučaj u ljudi. Prema tome, nije dovoljno da čovjek traži sličnost s Bogom u pogledu vlasti, već mora također težiti za sličnošću i u pogledu do-brote.²⁶

Odgovor na 2. razlog: Razumije se da dobra upotreba vlasti u upravljanju mnoštvom ljudi stvara vrlo velika dobra, ali isto tako loša upotreba vlasti stvara strahovito velika zla. Prema tome, vlast je otvorena i prema dobru i prema zlu.

Odgovor na 3. razlog: Ropstvo onemogućuje ljude da dobro upotrijebe svoju vlast, pa ga zato po naravi izbjegavaju,²⁷ ali ga ne izbjegavaju zato što bi se u vlasti sastojalo vrhovno dobro čovjekovo.

Članak 5.

Sastoji li se čovjekovo blaženstvo u nekom tjelesnom dobru?

Pristup petom pitanju. Čini se da čovjek nalazi blaženstvo u tjelesnim dobrima:²⁸

1. Jer u *Knjizi Sirahovoj* 30 [16] stoji pisano: »Nema blaga nad tjelesnim zdravljem.« A blaženstvo se sastoji upravo u nekom nenadmašivom dobru, dakle u tjelesnom zdravlju.

2. Osim toga, Dionizije tvrdi u V. pogl. djela *O božanskim imenima*²⁹ da je bivstvovanje (*esse*) veća vrijednost nego život (*vivere*), a život nadilazi ostale vrednote. No, da bi čovjek po-stojao i živio, potrebno mu je tjelesno zdravlje. Budući da je, dakle, čovjekovo blaženstvo vrhovno dobro, čini se da tjelesno zdravlje u najvišoj mjeri spada u blaženstvo.

3. Nadalje, što je neka stvar općenitija, to je njezin uzrok značajniji, jer snaga nekoga uz-roka očituje se u obujmu njegova utjecaja. No, kao što se snaga proizvodnog uzroka mjeri pre-ma njegovoj pokretačkoj moći (*secundum influentiam*), tako se snaga svrhe mjeri prema utje-caju na ljudsku težnju (*secundum appetitum*). To znači: kao što je iskonski uzrok onaj kojega se utjecaj prostire na sva bića, tako je konačna svrha ona za kojom svi ljudi teže. A svi ljudi iz-nad svega (*maxime*) teže upravo za tim da postoje. Prema tome, blaženstvo se čovjeka sastoji u onome što je sastavni dio njegova bivstvovanja, kao što je, na primjer, tjelesno zdravlje.

Ali protiv navedenih razloga govori to da čovjek svojim blaženstvom nadilazi sva živa bića. No u tjelesnim vrijednostima baš obratno mnoge životinje nadmašuju čovjeka: na primjer, slon ga nadmašuje trajnošću života, lav u snazi, jelen u brzini. Jasno je, dakle, da se čovjekovo blaženstvo ne sastoji u tjelesnim vrednotama.

²⁶ Raskorak između vlasti koja teži za svemoći i kreposti koja se gubi u nemoći svagda je bio koban u životu poje-dinaca i u povijesti čovječanstva. Redovito je svršavao tragičnim rasapom.

²⁷ Čovjek je po naravi slobodno biće, začetnik i gospodar svojih djela, pa mu je naravno da izbjegava ropstvo, to jest zavisnost od sebi jednakih ili od sebi nižih bića.

²⁸ Misli se na zdravlje, ljepotu i tjelesnu snagu.

²⁹ Usp. *De divinis nominibus*, cap. 5, § 3 (*Dionysiaca* I, str. 327; PG 3, 817 A).

Odgovaram: Isključeno je da bi čovjek mogao naći blaženstvo u tjelesnim dobrima. I to iz dva razloga. Prije svega, ako je neka stvar usmjerena prema drugoj stvari kao svojoj svrsi, onda je nemoguće da konačna svrha te stvari bude puko očuvanje postojanja. Na primjer, konačna svrha kormilara broda nije to da sačuva povjereni mu brod nego nešto drugo, to jest upotreba broda u plovidbi. Kao što je, dakle, brod povjeren kormilaru na upravljanje, tako je čovjek povjeren svojoj volji i svom razumu, prema riječima *Knjige Sirahove* 15 [14]: »Bog je u početku stvorio čovjeka i prepustio ga slobodnoj volji njegovoj.« A očito je da je čovjek usmjeren prema nekom cilju. Nije, naime, on sam vrhovno dobro.³⁰ Stoga je nemoguće da konačni cilj ljudske volje i razuma bude puko očuvanje ljudskog postojanja.

Drugo, pretpostavimo da bi svrha ljudske volje i razuma bilo očuvanje ljudskog postojanja, ipak se ni u tom slučaju ne bi moglo tvrditi da je čovjekova svrha u nekom tjelesnom dobru. Ljudsko biće se, naime, sastoji od duše i tijela, pa ako je istina da tjelesna stvarnost ovisi o duševnoj, ipak duševna ne ovisi bitno o tjelesnoj, kako je prije pokazano.³¹ Tijelo je radi duše kao što je tvar radi oblikovnice i kao što su oruđa radi radnika (*motorem*) da bi pomoću njih izvodio svoje radnje. Iz toga vidimo da su sva tjelesna dobra usmjerena prema duhovnim dobrima kao svome cilju. Prema tome, blaženstvo, konačna čovjekova svrha, ne može se naći u tjelesnim vrednotama.

Odgovor na 1. razlog: Kao što je tijelo usmjereno prema duši, svojoj svrsi, tako su izvanjska [materijalna] dobra usmjerena prema tijelu. Stoga se dobro ljudskog tijela s razlogom pretpostavlja izvanjskim materijalnim dobrima koja su nazvana »blagom« (*censum*), kao što se dobro [ljudske] duše pretpostavlja svim dobrima ljudskog tijela.

Odgovor na 2. razlog: Uzme li se bivstvovanje u punom smislu riječi ukoliko uključuje sve odlike zbiljnosti (*omnem perfectionem essendi*), ono predstavlja veću vrijednost nego život i ostale vrednote. Naime, ono ih sadrži kao svoje posljedice. A u tom smislu govori Dionizije. – Ali ako se bivstvovanje promatra kao djelomično ozbiljenje u ovoj ili onoj stvari (*prout participatur in hac re vel in illa*), koja ne obuhvaća svu puninu zbiljnosti, već je ima na nesavršeni način, kao što je slučaj kod stvorenih bića, onda je očigledno da bivstvovanje dobiva na vrijednosti ukoliko mu se doda nova odlika. U tom smislu, tvrdi Dionizije na istome mjestu, živa bića predstavljaju veću vrijednost nego ona koja samo postoje, a razumna bića veću nego ona koja samo žive.

Knjižnica B. Adžije

Odgovor na 3. razlog: Dakako, svrha je onakva kakvo je počelo pa se time dokazuje da je konačna svrha istodobno iskonsko počelo bivstvovanja koje sadrži sve odlike zbiljnosti. Tome počelu nastoje biti slična sva bića prema mogućnostima svoje naravi: neka samo tako da jednostavno postoje, neka tako da žive, a neka tako da žive, spoznaju i da su sretna. A takvih je malo.³²

Članak 6.

Sastoji li se čovjekovo blaženstvo u požudi?

Pristup šestom pitanju. Čini se da čovjek nalazi blaženstvo u požudi:

1. Ako je, naime, blaženstvo konačna čovjekova svrha, onda to znači da ljudi zbog njega teže za drugim stvarima, a ne da ga traže zbog nečega drugoga. No upravo to se najviše ostvaruje u nasladi, jer kao što se kaže u X. knj. *Etike*,³³ »smiješno je pitati nekoga zašto hoće uživati u nasladama«. Prema tome, blaženstvo bi se nadasve sastojalo u požudi i nasladi.

³⁰ Kad bi čovjek bio sam sebi vrhovno biće, ne bi sreću tražio. Stoga je antropocentrizam ontološka besmislica.

³¹ Usp. *Summa theol.* I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1, ad 5; q. 90, a. 2, ad 2.

³² To jest mali je broj umom obdarenih bića u odnosu prema cjelini svemira i mnoštvu ostalih bića.

³³ *Nikomahova etika* X 2, 1172 b 22-23.

2. Osim toga, u knjizi *O uzrocima*³⁴ tvrdi se da »iskonski uzrok snažnije djeluje na stvari nego neki izvedeni«. A utjecaj svrhe mjeri se prema tome koliko ljudi teže za njom. Drugim riječima, konačna je svrha ona stvarnost koja naj snažnije utječe na ljudske težnje. A to je požuda što potvrđuje i činjenica da naslada toliko prožima volju i razum čovjeka da on radi nje prezire ostala dobra. Iz toga bi, dakle, proizlazilo da se konačna svrha čovjeka, to jest njegovo blaženstvo, nadasve sastoji u požudi.

3. Nadalje, ako je dobro ono što privlači ljudsku težnju, onda je vrhovno dobro ono za čim svi ljudi teže. A svi ljudi teže za nasladom: i mudri i bezumni, pa čak i nerazumna bića. To znači da je naslada vrhovno dobro i da se, dosljedno, blaženstvo nalazi u požudama.

Ali protiv toga je ono što kaže Boetije u III. knj. *O utjesi filozofije*:³⁵ »Požude imaju žalostan svršetak, to će potvrditi svatko kad dozove u pamet svoje vlastite pohote. Kad bi one mogle čovjeka učiniti blaženim, onda ne bi bilo razloga da i životinje ne nazovemo blaženima.«³⁶

Odgovaram: U VII. knj. *Etike*³⁷ iznosi se da su tjelesne naslade nazvane požudama zbog toga što su dostupne iskustvu najvećeg broja ljudi (*pluribus notae sunt*), premda neke druge naslade imaju veću vrijednost. Ipak se blaženstvo ne može sastojati prije svega u nasladama. U svakom biću valja, naime, razlikovati ono što ide u njegovu biće od onoga što mu je svojstveno, ali uzgredno (*proprium accidens*). Na primjer, u čovjeka valja razlikovati da je razumsko smrtno živo biće od toga da je obdaren sposobnošću smijanja (*risibile*). U skladu s tim, dakle, valja imati na pameti da su sve naslade u stvari nekakve osebujne, a ipak uzgredne odlike blaženstva koje proizlaze iz njega ili iz nečega što je njegov sastavni dio. Jer čovjek se naslađuje u nekom sebi odgovarajućem dobru koje već posjeduje ili u zbilji, ili u nadi, ili bar u pamćenju. Ako je to čovjeku odgovarajuće dobro savršeno, onda se upravo u njemu sastoji čovjekovo blaženstvo. A ako je nesavršeno, onda predstavlja neko udioništvo (*participatio*) u blaženstvu, bez obzira na to je li ono bliže ili daljnje (*vel propinqua, vel remota*), ili je u najmanju ruku prividno. Iz toga vidimo da u biće blaženstva ne ide ni naslada koja je povezana s nekim savršenim dobrom, nego je ona tek posljedica blaženstva u smislu bitnog pripadnog svojstva (*per se accidens*).

No tjelesna naslada ne može biti posljedica nekog savršenog dobra ni na spomenuti način. Jer ta je naslada popratna pojava onih dobara što ih zapažamo osjetilom, to jest duševnom moći koja djeluje u svezi s tijelom. A dobro koje je povezano s tijelom i koje spoznajemo osjetilom ne može biti savršeno dobro čovjeka. Budući da razumska duša po svojoj naravi nadilazi mogućnosti (*proportionem*) tjelesnog svijeta, njezine moći koje nisu ovisne o tjelesnom organu obilježuje stanovita beskrajna otvorenost kad ih usporedimo s tijelom ili s duševnim moćima povezanim s nekim tjelesnim organom. Na isti način i duhovna bića obilježuje stanovita beskrajnost kad ih usporedimo s materijalnim bićima. Materija, naime, na neki način sužava i ograničava oblikovnicu (*formam*) stvari, pa je zato oblikovnica koja je neovisna o materiji na neki način beskonačna. Stoga, osjetilom, ukoliko je tjelesna moć, spoznajemo pojedinosti obilježene materijalnošću, a umom, koji je neovisan o materiji, spoznajemo općenitosti koje su i same shvaćene kao nematerijalne te obuhvaćaju bezbroj pojedinačnih stvari. Iz toga vidimo da dobro koje odgovara ljudskom tijelu i koje putem osjetilne spoznaje uzrokuje u čovjeku tjelesnu nasladu ne može biti savršeno čovjekovo dobro nego je zaista nešto neznatno kad se usporedi s duševnim dobrom. Zato se u *Knjizi Mudrosti* 7 [9] kaže da je »sve zlato pred njom kao malo pijeska«. Zaključimo: tjelesna požuda nije ni blaženstvo, niti je bitno pripadno svojstvo blaženstva.

³⁴ *Liber de causis*, prop. 1, 12 (izd. A. Pattin, Leuven, 1966, str. 48, r. 39-41).

³⁵ *De consolatione philosophiae* III, Prosa 7, 3-4 (CCSL 94, str. 47,6-9; PL 63, 749 A).

³⁶ I Heraklit kaže u fragm. 4: »Kad bi se sreća sastojala u tjelesnim uživanjima, onda bismo i volove nazivali sretima kad nađu grahorice da se najedu.«

³⁷ Usp. *Nikomahova etika* VII 13, 1153 b 33-35.

Odgovor na 1. razlog: Težiti za dobrom i težiti za nasladom zapravo je jedna te ista stvar, jer naslada nije ništa drugo nego smirenje težnje u nekom dobru. Slično tome: padanje teškoga tijela dolje i njegovo počivanje dolje posljedica je iste prirodne sile. Prema tome, kao što za dobrim težimo radi njega samoga, tako i za nasladom težimo radi nje same, ukoliko prijedlog »radi« (propter) označava svršni uzrok. No ukoliko bi on označio oblikovnicu ili pokretača nekog zbivanja, onda valja reći da za nasladom težimo radi nečega drugoga, to jest radi nekoga dobra prema kojem se naslada odnosi i koje je počelo naslade i njezina oblikovnica. Naime, privlačna snaga naslade dolazi odatle što je ona smiraj (*quies*) u željenome dobru.³⁸

Odgovor na 2. razlog: Snažna težnja za osjetilnim nasladama izvire odatle što su radnje osjetila bliže iskustvu ukoliko od njih počinje naša spoznaja. To je razlog zašto mnogi ljudi teže za osjetilnim nasladama.³⁹

Odgovor na 3. razlog: Kao što svi ljudi teže za nasladom, tako svi teže i za dobrom. Ali nasladu traže radi nekog dobra, a ne dobro radi naslade, kao što je pokazano. Iz navedenog razloga ne slijedi, dakle, da je naslada vrhovno i bezuvjetno (*per se*) dobro, nego da se na svako dobro nadovezuje naslada, da se ona nadovezuje i na ono dobro koje je nenadmašivo i bezuvjetno.

Članak 7.

Sastoji li se čovjekovo blaženstvo u nekom duševnom dobru?

Pristup sedmom pitanju. Čini se da se blaženstvo nalazi u nekom dobru ljudske duše:

1. Jer blaženstvo mora biti u nekom čovjekovu dobru. A ljudska dobra su trovrsta: izvanjska, tjelesna i duševna. No, kao što je pokazano [čl. 4. i 5], blaženstvo se ne sastoji ni u izvanjskim ni u tjelesnim dobrima. Dakle, nalazi se u duševnim dobrima.

2. Osim toga, mi više volimo čovjeka kojemu želimo dobro negoli dobro koje mu želimo; na primjer, više volimo prijatelja kojemu želimo da dođe do novca negoli novac. A svaki čovjek želi samome sebi svakovrsno dobro, što znači da samoga sebe čovjek voli više nego sva druga dobra. S druge strane, najviše ljubimo blaženstvo jer zbog njega volimo i priželjkujemo sve stvari. Iz toga slijedi da se blaženstvo sastoji u nekom ljudskom dobru. Ali ne u tjelesnim dobrima nego u duševnima.

3. Najzad, svaka odlika (*perfectio*) mora biti sastavni dio onoga što odlikuje. A blaženstvo je stanovita čovjekova odlika. Doduše, nije tjelesna stvarnost, kao što je pokazano [čl. 5] nego duševna. To znači da je blaženstvo u duševnim dobrima.

Ali protiv toga Augustin tvrdi u knjizi *O kršćanskoj nauci*:⁴⁰ Blažen život sastoji se u onome što treba ljubiti radi njega samoga. « No čovjeka ne treba ljubiti radi njega samoga, već svakoliku čovjekovu zbiljnost valja ljubiti radi Boga. Dakle, blaženstvo se ne može sastojati ni u kakvom duševnom dobru.

Odgovaram: Kao što je prije rečeno [pit. 1, čl. 8] svrha se može uzeti u dva smisla, to jest kao sama stvar koju želimo postići i kao uporaba, odnosno kao postizanje ili posjedovanje te stvari. Ako, dakle, govorimo o konačnoj čovjekovoj svrsi u smislu same stvari za kojom težimo kao za konačnom svrhom, isključeno je da to bude ljudska duša ili neki njezin sastavni dio.

³⁸ Ako je naslada posljednji čin u čovjekovu zadovoljstvu, ne znači da iz nje izvire sreća.

³⁹ Toma u biću čovjeka nalazi uzrok njegova lutanja za srećom ondje gdje je samo njezin dio ili pričin. Zato je bitan preduvjet prave sreće da se čovjek obraća od prividne sreće ka zbiljskoj.

⁴⁰ *De doctrina christiana* I, cap. 22, n. 20 (PL 34, 26).

65. PITANJE¹

Članak 1.

Je li u kojem slučaju dopušteno osakatiti dio tijela?

Pristup prvom pitanju. Čini se da se ni u kojem slučaju ne bi moglo dopustiti nekoga osakatiti:

1. Ivan Damašćanin naime kaže, u II. knjizi,² da se čini grijeh čim »se odstupa od onoga što je naravno da bi se činilo ono što je protiv naravi«. No po naravi, koju je Bog stvorio, ljudsko tijelo treba biti cjelovito u svojim udovima; dakle, protiv naravi je da tijelo ostane bez svog uda. Čini se, dakle, da je sakaćenje drugoga uvijek grijeh.

2. Osim toga, kao što se čitava duša odnosi prema čitavu tijelu, tako se i dijelovi duše odnose prema dijelovima tijela, kako se kaže u II. knjizi *O duši*.³ No nije dopušteno lišiti nekoga duše ubijajući ga, osim javnoj vlasti. Dakle, isto tako nije dopušteno odsjeći mu udo; to može učiniti samo javna vlast.

3. Štoviše, treba dati prednost spasu duše pred spasom tijela. Ali nikome nije dopušteno sakatiti se radi spasenja duše. Naime, Nicejski sabor⁴ je osudio one koji su se uskopili radi očuvanja čistoće. Dakle, ni zbog kojeg razloga nije dopušteno sakatiti drugoga.

Ali protiv toga je ono što se kaže u *Knjizi Izlaska* 21 [24]: »Oko za oko, zub za zub, ruka za ruku, noga za nogu.«

Odgovaram: Budući je svaki ud sastavni dio čitava ljudskog tijela, on je radi cjeline, kao što nesavršeno postoji radi savršenoga. Stoga o udu ljudskoga tijela treba odlučiti prema onomu što je korisno čitavu tijelu. Neki ud ljudskoga tijela može po sebi biti koristan za dobro čitava tijela; slučajno (*per accidens*) se ipak može dogoditi da bude štetan, na primjer zaraženi dio šteti čitavu tijelu. Ako je ud zdrav i po naravi na svome mjestu, ne može se odsjeći a da se ne naštetiti čitavu tijelu. No, budući da je svaki čovjek usmjeren prema čitavoj zajednici čiji je dio kao prema svojoj svrsi, kao što je već ranije rečeno [pit. 61, čl. 1; pit. 64, čl. 2. i 5], može se dogoditi da odrezivanje uda, iako je usmjereno na štetu čitava tijela, vodi dobru zajednice, ukoliko se čini nekome kao kazna za suzbijanje grijeha. Budući je javnoj vlasti dopušteno nekoga potpuno lišiti života zbog nekih velikih grijeha, isto se tako lišava uda zbog nekih malih grijeha. Privatnoj osobi to nije dopušteno činiti, čak ni uz pristanak onoga o čijem je udu riječ, jer time se nanosi nepravda društvu, kojem čovjek pripada sa svim svojim udovima.

Ako pak ud zbog opasne zaraze prijeti čitavu tijelu, u tom je slučaju dopušteno, uz pristanak onoga čiji je ud, odsjeći zaraženi dio radi spašavanja čitava tijela, jer svatko je odgovoran za svoje zdravlje. Isto pravilo vrijedi u slučaju da odlučuje onaj kome je povjerena briga za zdravlje osobe sa zaraženim udom. Inače je potpuno zabranjeno sakatiti drugoga čovjeka.

¹ Preveo A. Gavrić.

² *De fide orthodoxa* II, cap. 4 (PG 94, 876; BV: cap. 18, str. 75); cap. 30 (PG 94, 976; BV: cap. 44, str. 161-162).

³ Usp. Aristotel, *O duši* II 1, 412 b 23.

⁴ Can. I (I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, sv. II, str. 667, usp. str. 678).

Odgovor na 1. razlog: Ništa ne priječi da nešto što se protivi pojedinačnoj naravi odgovara općoj naravi: kao što smrt i raspadanje u naravnih stvari štete osobnoj naravi bića, a ipak odgovaraju općoj naravi. Isto tako lišiti čovjeka uda, iako se protivi osobnoj naravi njegova tijela, odgovara naravnom redu u usporedbi s općim dobrom.

Odgovor na 2. razlog: Čitav čovjekov život nije usmjeren nekom osobnom čovjekovu dobru, nego su, bolje rečeno, sva osobna dobra usmjerena prema životu u cjelini. Stoga ni u kojem slučaju nije dopušteno lišiti čovjeka života; to može učiniti samo javna vlast kojoj se povjerava briga oko zajedničkog dobra. Ali odsijecanje uda može voditi vlastitu zdravlju nekog čovjeka. Stoga ima slučajeva kad čovjek može o tome odlučiti.

Odgovor na 3. razlog: Ud se ne smije sjeći osim ako nema drugog načina da se očuva tjelesno zdravlje u cjelini. Spas duše može se uvijek postići drugim sredstvima, a ne odsijecanjem udova, jer grijeh podliježe volji. Stoga ni u kojem slučaju nije dopušteno sjeći ud da se izbjegne grijeh. Tumačeći riječi iz *Evandjelja po Mateju* 19 [12]: »Ima eunuha koji su se sami uškopili radi kraljevstva nebeskoga«, Ivan Zlatousti kaže:⁵ »Nije riječ o odsijecanju udova, nego o okončanju zlih misli. Naime, tko odsiječe ud, podliježe prokletstvu; takvi se poistovjećuju s ubojicama.« A zatim kaže:⁶ »Na taj se način požuda ne ukroćuje, nego biva okrutnijom. Drugi su, naime, uzroci pohote koja je u nama, posebno od nečiste nakane i nedovoljne budnosti. Odsijecanje uda ne zaustavlja napasti kao što to čini obuzdavanje misli.«

LITERATURA

- L. BENDER, *Organorum humanorum transplantatio*, *Angelicum* 31 (1954) 139-160.
 I. BETSCHART, *Das Wesen der Strafe. Untersuchungen über Sein und Wert der Strafe in phänomenologischer und aristotelisch-thomistischer Schau*, Einsiedeln, 1939.
 G. Q. FRIEL, *Punishment in the Philosophy of St Thomas Aquinas and among some Primitive Peoples*, Washington, 1943.
 A. GAVRIĆ, Odsijecanje udova ljudskoga tijela – pogled u prošlost: sv. Toma Akvinski, *Izazov istine* (Zagreb) 11 (1999) 20, str. 9-11.
 J. KUNIČIĆ, *Aliquorum organorum humani corporis licita transplantatio*, *Perfice munus* (Torino, 1957) 10, 566-579.
 J. KUNIČIĆ, Je li dopuštena transplantacija nekih organa, *Svesci KS* 1-2 (1966) 82 sl.
 J. KUNIČIĆ, *De organorum transplantatione ulterior expositio*, *Studia moralia Academiae Alfonsianae*, vol. V, Rome, 1967, 155-177.
 J. MENENDEZ-REIGADA, La teoria penalista de S. Thomás, *Ciencia Tomista* 64 (1943) 273-292.

⁵ I. Krizostom (Zlatousti), *Hom.* 62 (PG 58, 599).

⁶ *Isto*, PG 58, 600.