izvorni znanstveni članak / original scientific article

UDK: 1:2Augustinus A.
1:2Aquinas T.

O ZNAČENJU „FILOZOFIJE" I „TEOLOGIJE" KOD AUGUSTINA I TOME AKVINSKOGA

Danijel TOLVAJČIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska

ABSTRACT

Nakana je ovog kratkog prikaza skicirati razumijevanje odnosa između filozofije i teologije kod dvojice najznačajnijih kršćanskih mislitelja, Aurelija Augustina i Tome Akvinskoga. Bez pretenzija na iscrpnost i dublju analizu, u radu se osvrćemo na nekoliko ključnih „mjesta" u opusu obojice filozofirajućih teologa koja su, prema našem sudu, najreprezentativnija za temu. Također, nastoji se i kontekstualizirati sama problematika odnosa i filozofije i teologije u kršćanstvu, te pokazati na značenje koje su obojica mislitelja ostavila na daljnji razvoj kršćanske filozofijske i teologijske misli uopće.

Ključne riječi: Augustin, Toma Akvinski, filozofija, teologija, patristika, skolastika

ON THE MEANING OF „PHILOSOPHY" AND „THEOLOGY" IN AUGUSTINE AND THOMAS AQUINAS

The aim of this short paper is to present an understanding of the relationship between philosophy and theology in thought of two of the most important Christian thinkers, Augustine and Thomas Aquinas. Without any pretension to be thorough or to present a deep analysis, this paper will deal with several "key points" most relevant for our topic in the works of both philosophers - theologians. We will also try to contextualize the relationship of philosophy and theology in Christianity, and to show the legacy that both thinkers have left for further development of Christian philosophical and theological thought in general.

Keywords: Augustine, Aquinas, Philosophy, Theology, Patristics, Scholastics

1.0. Uvod

Kršćanstvo je od samih svojih početaka - jednom kada je napustilo čisto semitski kontekst - prepoznalo važnost filozofije za svoju teologiju. Poradi toga, na primjer, unutar katoličke tradicije za teologe i katehete (vjeroučitelje) studij filozofije pretpostavka je akademskog studija teologije. Takvom pridavanju važnosti i uopće shvaćanju filozofije prethodi duga (često i burna) povijest dviju disciplina.

I onkraj pojedinih čisto katoličkih konfesionalnih okvira filozofija i kršćanska teologija nerazdruživo su povezane. Postaje to očito ukoliko pogledamo li prva stoljeća Crkve koja su mjerodavna za cjelokupno kršćanstvo, odnosno sve kršćanske tradicije. Poradi toga, nedvojbeno je točna teza čuvenog evangeličkog teologa Wolfharta Pannenberga kako bez temeljnog poznavanja filozofije u konačnici nije moguće razumjeti kršćansko učenje u njegovom povijesnom obličju.[1]

Upravo je to misao koja je i svojevrsna vodilja ovoga priloga. U ovom prilogu nastojati ćemo skicirati i ukratko pojasniti glavne načine kako se odnos filozofije i teologije mislio u kršćanstvu s osobitim naglaskom na nedvojbeno najznačajnije mislitelje u klasičnoj kršćanskoj tradiciji: Augustina i Tomu Akvinskoga.

***

Na samome početku valja pitati: kako je uopće bilo moguće da se misaoni horizonti filozofije i kršćanske teologije susretnu? Filozofiji je od njezinih samih početaka imanentno, kao što ukazuje i njezino klasično određenje, da postavlja pitanje o uzroku i temelju svega što jest, a koji biva, bar u klasičnoj metafizičkoj tradiciji označen kao apsolut ili bog/božanstvo. U čemu sve što jest ima svoj temelj? Što je fundamentalno počelo (*arche*) sveukupne zbilje? No, na to pitanje nije samo grčka filozofija nastojala iznaći odgovor, već je odgovor nudila i mlada kršćanska religija (kao ranije židovstvo, a kasnije i islam). I kršćanska poruka tvrdi da je temelj svega što jest božanstvo, no ne neki bezimeni apsolut, već živi i djelatni Bog koji se objavio Hebrejima u prošlosti i u punini vremena progovorio po svojem Sinu, Isusu iz Nazareta. Kako dalje kaže Pannenberg, susret je bio moguć s obzirom

1 Usp. Wolfhart PANNENBERG, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen, 1996., 11 i dalje.

na misaono obzorje tematiziranja pitanja o prvom uzroku, odnosno počelu sveukupne zbiljnosti.[2] U korist ove teze možemo također navesti i misao Etienne Gilsona koji ispravno drži kako je riječ o susretu hebrejskog religioznog i grčkog filozofijskog genija s obzirom na pitanje o prvom principu cjelokupne zbilje: „Onako kako su Grci naši učitelji u filozofiji, tako su Židovi naši učitelji u religiji. Tako dugo dok su Židovi držali svoju religijsku objavu za sebe, s filozofijom se ništa nije dogodilo. No, poradi propovijedanja Evanđelja Bog Židova prestao je biti privatni Bog odabranog naroda i postao univerzalni Bog svih ljudi. Svaki kršćanski obraćenik koji je uopće bio upoznat s grčkom filozofijom bio je obvezan shvatiti metafizički smisao svojeg novog religijskog vjerovanja. Njegov filozofijski prvi princip morao je biti jedno s njegovim religijskim prvim principom, a kako je ime njegovog Boga bilo 'Ja jesam', svaki kršćanski filozof morao je pretpostaviti 'Ja jesam' kao svoj prvi princip i vrhovni uzrok svih stvari čak i u filozofiji."[3] Crkveni oci, ti prvi kršćanski mislitelji i nedvojbeni tvorci teologije kao sustavnog izlaganja vjerskog učenja, su u nastojanju da približe a time i inkulturiraju evanđeosku poruku spasenja u grčki i latinski misaoni krug, povukli znak jednakosti između Boga kršćana i prvog počela koje se tematiziralo u filozofiji. Biblijski Bog stvoritelj ujedno je i temelj i izvor sveukupne zbiljnosti, odnosno počelo iz kojega sve što uopće jest proizlazi.

Upravo su se u ovome pitanju mogle susresti filozofija i teologija i taj je susret bio sudbonosan za obje discipline i njihovu povijest. To, naravno, nikako ne znači da su i filozofija i kršćanstvo jednako odgovarali na ovo pitanje, no bavile su se temeljnim istim problemom, doduše iz različitih vizura. Ipak, time je načelno bilo otvorena mogućnost susreta, što su crkveni Oci znali iskoristiti.

2.0 Atena i(li) Jeruzalem? Pozicioniranje filozofije u odnosu na kršćansku objavu u patristici

Ipak, odnos dviju disciplina nikako nije jednostavan. U Crkvi je prvih stoljeća bilo često oprečnih shvaćanja o ulozi, vrijednosti i uopće poželjnosti grčke filozofije, osobito neoplatonizma u kontekstu kršćanstva. To se na osobit način očitovalo u oprečnim stavovima

2 Usp. Wolfhart PANNENBERG, Theologie und Philosophie, 12 – 15.

3 Etienne GILSON, God and Philosophy, New Haven – London, 1941., 40 – 41.

velikih crkvenih otaca. *Tertulijan* (oko 160. – oko godine 240.), jedan od očeva zapadne teologije, eksplicitno je odbacivao bilo kakav upliv „poganske" filozofije u teologiju. Tako u djelu „*De praescriptione haereticorum*" donosi čuveno i često citirano mjesto:

„Što ima Atena s Jeruzalemom, što Akademija s Crkvom, što heretici s kršćanima? Naše učenje potječe iz Solomonova hrama, koji je naučavao kako Gospodina treba tražiti u jednostavnosti svoga srca. Ako im (tj. protivnicima kršćanstva) se sviđa neka uspostave stoičko i platonsko i dijalektičko kršćanstvo. Međutim, mi poslije Isusa Krista ne trebamo radoznalih djela ni istraživanje poslije Evanđelja."[4]

Sličan stav nalazimo i drugdje:

„Što je zajedničko filozofu i kršćaninu, učeniku Grčke i učeniku neba, trgovcu slavom i onome koji želi spasiti dušu, djelatnome na riječima i djelatnome na činima, razoritelju i graditelju, onome tko iskrivljuje istinu i onome tko istinu obnavlja i objavljuje, kradljivcu istine i njezinu čuvaru?"[5]

Zašto takav otpor prema filozofiji? Ona je ovdje shvaćena kao ultimativna ispraznost, odnosno neutemeljeno hvalisanje nečasnih ljudi. Nadahnut zasigurno stavovima i ponašanjem pojedinih filozofijskih škola njegova vremena, Tertulijan drži kako, nadahnuti ispraznom slavom, filozofi zapravo i nemaju neki drugi cilj osim da lijepo govore. Svaki, i najneobrazovaniji i najjednostavniji kršćanin samim svojim životom nadvisuje mudrost filozofa i time dokazuje nadmoć kršćanske vjere. Kršćanska je vjera samoj sebi dostatna, odnosno, ona je „puna i savršena mudrost"[6] objavljena od samog Boga i kao takva, suprotna je čudnovatoj mudrosti filozofa. Put kojim se dolazi do izvjesnosti u stvarima vjere radikalno se razlikuje od filozofijskog. Nije potrebno više tražiti istinu pored one vrhunaravne koja nam je dana s kršćanskom objavom. Filozofija može samo vjernike zbunjivati i u njima proizvoditi sumnju. Tertulijan je, čini se, u najmanju ruku skeptičan prema grčkoj filozofiji.

No, istovremeno se javljaju i drugačije tendencije unutar ranog

4 TERTULIJAN, De praescriptione haereticorum 7, 9.

5 TERTULIJAN, Apologeticum 46, 18.

6 TERTULIJAN, Ad nationes II 2, 4.

kršćanstva. Mnogi ranokršćanski teolozi se ipak nisu *a priori* negativno odnosili prema grčkoj filozofijskoj baštini. Već je u prvom i drugom stoljeću vidljivo među crkvenim ocima načelno pozitivno vrednovanje i kritičko usvajanje određenih aspekata grčke filozofije. Ovdje valja svakako spomenuti ranokršćanskog apologetskog pisca *sv. Justina Mučenika* (100./110. –164.), zvanog također i „Filozof", kojeg enciklika „Fides et Ratio" ističe kao svojevrsnog „pionira" pozitivnog pristupa i vrednovanja grčke filozofijske misli u kršćanstvu.[7] Iako je i on jasno i nedvojbeno prednost davao kršćanstvu koje je smatrao „pouzdanom i plodonosnom filozofijom", nije odbacivo ono što filozofija može pružiti. Justin je bio, uvjetno rečeno, „profesionalni" filozof koji se obratio na kršćanstvo i vidio njezin apologetski potencijal.

Također jedan od pionira (iako u odnosu na Justina pripada kasnijoj generaciji autora) koji u toj, uvjetno rečeno, „ranoj fazi" odnosa filozofije i kršćanstva iznosi najzaokruženiji „pozitivni" pristup filozofiji jest *Klement Aleksandrijski* (150. - 215.). Klement je grčku filozofiju, osobito Platonovu i neoplatonističku, vidio kao „korisno oruđe u rukama vještih kršćanskih mislitelja"[8]. Za njega je filozofija bila svojevrsna priprema za istine kršćanstva; štoviše, bila je „učiteljica" koja je helenski um dovela Kristu. Kao što je Bog Židovima dao ono što kršćani zovu „Stari zavjet", tako je Grcima dao filozofiju: da posluži kao priprava za Krista. Štoviše, može se reći kako je filozofija svojevrsni Božji dar Grcima. Prema komentatoru Claudiju Moreschiniju, Klement grčku „filozofsku teologiju i kulturu zaodijeva u kršćansko ruho"[9] i „to se događa na mnogo višoj i potpunijoj razini od onoga što se zbivalo u apologetici"[10].

Vidimo tako kod Klementa dijametralno suprotnu ocjenu filozofije nego kod Tertulijana. On u svom djelu „Tapiserija" kaže da stoga što „filozofija teži onoj mudrosti koja je u čestitosti duše i riječi te u cjelovitosti života, ona je dobra priprava za mudrost i svom snagom nastoji je postići."[11] Iako je poganska filozofija korisna i dobra, istinski su filozofi ipak „oni koji ljube onu mudrost koja sve stvara i poučava, tj.

7 IVAN PAVAO II, Fides et ratio, br. 38.

8 Roger E. OLSON, The Story of Christian Theology, Downers Grove, 1999., 84.

9 Claudio MORESCHINI, Povijest patrističke filozofije, Zagreb, 2009., 99.

10 Isto.

11 KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, Stromata VI, 7, 55.

spoznaju Sina Božjega“[12]. I pod vidom ostvarenja tog cilja - „spoznaje Sina Božjega“ – događala se recepcija i usvajanje kategorijalnog aparata grčke filozofije. Time biva promovirana centralna teza patrističkog pristupa i usvajanja filozofije: iako je grčka neoplatonička (i stoička) filozofija korisno oruđe za navještaj Evanđelja Grcima, kršćanstvo je ona jedina „istinska filozofija“ kojoj je poganska misao priprema, odnosno kršćanstvo je dovršenje i ispunjenje grčke filozofije.

„Struja“ koja je držala „klementovski” stav je postupno prevladala, a to je dovelo do pozitivnog usvajanja ne neke filozofijske škole ili učenja kao takvog, već su se usvajale pojedine filozofijske metode, koncepti i argumentacija koji su bili stavljeni u službu kršćanske religije. Riječ je o jednom od najvažnijih trenutaka u povijesti zapadne misli. Uskoro je većina crkvenih otaca i autora prigrlila grčku filozofsku misao kao „oruđe“ kojim će poruku kršćanstva učiniti jasnijom i prihvatljivijom grčkim i drugim nesemitskim adresatima.

Shvaćanje kršćanstva kao „istinske filozofije“ i implementiranje filozofijske aparature na kršćansku poruku dovodi i do ključnog momenta u povijesti kršćanstva: *rođenja kršćanske teologije kao sustavnog nauka!* S pravom se može reći kako se o teologiji u punome smislu može govoriti tek nakon susreta kršćanske kerigme s grčkom filozofijom. Naime kategorijalni je aparat grčke filozofije – poglavito platonizma, neoplatonizma i stoicizma – mladoj religiji ponudio s jedne strane kritički aparat za tumačenje svijeta, a s druge, ontološke kategorije koje su omogućile filozofijsko bistrenje i pojašnjene temeljnih objavljenih istina.[13] Tu počinje zajednička povijest dviju disciplina.

***

Takvo shvaćanje filozofije i teologije, kao i njihova odnosa, dovodi do toga da od prvih stoljeća kršćanstva (razdoblju patristike) pa sve do ranog srednjeg vijeka nije bilo strogog razdvajanja filozofije i teologije na dvije neovisne discipline. Što se na najizvrsniji način može vidjeti u misli svetoga Augustina koji je pod utjecajem Platona i platonističko-neoplatonističke tradicije najdublje obilježio svu kasniju kršćansku misao do današnjih dana.

12 Isto.

13 Etienne GILSON, God and Philosophy, 43.

3.0 Augustinovo shvaćanje odnosa filozofije i teologije

Aurelije Augustin (354. – 430.), nedvojbeno najznačajniji kršćanski mislitelj svih vremena, nije u svojim brojnim spisima imao namjeru sustavno izložiti svoju filozofijsku i teologijsku misao. Pisao je većinom prigodno, uvijek imajući na umu neku konkretnu potrebu kršćanske zajednice. Također – kao što drži većina istraživača - veoma je nezahvalno a možebitno i nemoguće dijeliti filozofijske od teologijskih aspekata njegova mišljenja, tako da nije moguće govoriti o jasnoj podjeli filozofije i teologije kod Augustina. Augustin je u filozofiji teolog, a u teologiji filozof. A ako ga i promotrimo iz načelno filozofijske vizure, prvo što opažamo da je iznimno cijenio Platona kojeg je poznavao poglavito preko neoplatonizma. Iako nikada nije u potpunosti svladao grčki i upitno je koliko je izvornih Platonovih djela poznavao, razlog pozitivne prosudbe Platona i neoplatonizma motiviran je također teologijskim motivima, jer kako kaže Franjo Šanc „nauka Platonova i ovih njegovih novih sljedbenika (neoplatoničara, *op. a.*) imala je od svih filozofskih sistema najviše sličnosti s kršćanskom vjerom"[14].

U tome ga ključu valja u konačnici i razumjeti. „Filozofiju" pak Augustin određuje, kao što joj i samo ime kazuje, kao „ljubav prema mudrosti" (*amor sapientiae*)[15]. Takvo je razumijevanje filozofije usvojio od ranih dana čitajući Ciceronovo djelo „Hortenzije"[16] koje je izvršilo odlučujući poticaj na bavljenje filozofijom, i još više produbilo njegova egzistencijalna traganja koja su nakon brojnih lutanja konačno smiraj našla u kršćanstvu. O tome sam svjedoči u „Ispovijestima": „Ali ta knjiga promijeni moja čuvstva i k tebi samome, Gospodine, okrenu molitve moje, a i želje i čežnje moje učini drugačijima. Odjednom mi omrznu sva isprazna nada te sam stao žudjeti za besmrtnom mudrošću nevjerojatnim žarom srca svoga i počeo sam se dizati da se vratim k tebi."[17] Kada i govori izričito o filozofiji, Augustin tvrdi kako je njezin prvobitni predmet spoznaja Boga i duše (samoga sebe). Tako on piše

14 Franjo ŠANC, Povijest filozofije I. dio: Filozofija starih Grka i Rimljana, Zagreb, 1941., 268.

15 Usp. AURELIJE AUGUSTIN, De Civitate Dei, VIII, 1, ali i Confessiones, IV, 8.

16 Riječ je o Ciceronovom djelu koje je, na žalost, ostalo sačuvano jedino u fragmentima od kojih se mnogi nalaze upravo u Augustinovim spisima.

17 AURELIJE AUGUSTIN, Confessiones, IV, 7.

u djelu „De ordine“: „Dvostruki je problem filozofije: jedan je čovjek s obzirom na njegovu dušu, a drugi je Bog. Prvi na uvodi u spoznaju nas samih, drugi je princip našeg bitka.“[18]. Slično mjesto nalazimo i u djelu Solilokvij: „Želim imati znanje o Bogu i duši“[19]. Poradi toga je i jedini istinski filozof onaj koji ljubi Boga[20] i to kršćanskog koji se utjelovio. U pravu je komentator Gerard O' Daly kada kaže kako je raspon Augustinove kršćanske filozofije određen sjedinjenjem „'mudrosti' iz *Hortenzija* s 'umom' neoplatoničkih spisa i 'Riječju' iz prologa Ivanova evanđelja“[21].

Kao što vidimo, središnji je problem augustinijanske misli spoznaja Boga, i on se tematizira uglavnom u polemici s platoničkim skepticizmom. Nasuprot skeptika Augustin naučava kako nedvojbeno možemo doći do istinite i sigurne spoznaje. Nije ga naime zadovoljavala skeptička ideja o vječnom traganju za istinom; njegova je teza kako je istina u konačnici dostupna čovjeku i valja ju iznaći ne poradi čiste spekulacije, već poradi zadobivanja istinske sreće, koju on poistovjećuje u konačnici s kršćanskim Bogom.

Ovako Augustin izvodi svoju naravno – teologijsku argumentaciju (koja se obilato nadovezuje na neoplatoničku spekulaciju o božanstvu): Postoje istine u koje se očito ne može sumnjati; takve su npr. logičke, matematičke, estetske i etičke istine. One su neovisne o iskustvu i nose razlog svoje istinitosti i sigurnosti u samima sebi. Augustin ih naziva „nepromjenjive istine“ (*incommutabiliter vera*); one ne potječu iz iskustva, nisu produkt našeg duha, već su nešto što je našem duhu izvorno i objektivno dano. One su „svijet za sebe“ i kao takve su nadvremenske. Posjeduju apsolutnu vrijednost, za razliku od raznih empirijskih vrijednosti koje su uvijek podložne promjeni. One su također i univerzalne, odnosno iznad su pojedinih misaonih subjekata i vrijede za sve.

Postavlja se pitanje – argumentira dalje Augustin – kao tumačiti činjenicu da su ove istine nepromjenjive i opće važeće. One su mislive

18 AURELIJE AUGUSTIN, De ordine 2, 18, 47.

19 AURELIJE AUGUSTIN, Soliloquia, 1, 2, 7.

20 Usp. AURELIJE AUGUSTIN, De Civitate Dei, VIII, 1,

21 Gerard O' DALY, Augustine, u: David J. FURLEY (ur.), From Aristotle to Augustine. Routledge History of Philosophy Vol. II., London – New York, 2003., 391.

kao takve jedino ukoliko postoji jedna istina koja obuhvaća sve ove pojedine istine. Sve te nepromjenjive istine participiraju na toj jednoj vječnoj istini, one su kao zrake koje potječu iz skrivenog izvora svjetla božanske praistine (*veritatis incommutabilis*). One su odraz božanskog duha koji je apsolutna istina. Poradi toga sve te istine imaju i nužno normativni karakter. Bog je izvor svake istine, Bog je „veritas" i u spoznajnom smislu, prethodi svemu drugome. To dalje znači da, gdje god je prisutna *istina*, prisutan je i Bog kao temelj svake istine, bila ona plod umske spekulacije (čisto filozofijska) ili dana kroz božansku objavu. Svaka duša biva prosvijetljena božanskim svjetlom istine. Ipak, to ne znači kako je Bog prvi predmet spoznaje, niti naša spoznaja pasivno prima ideje od Boga. Kako to sažimlje Ivan Devčić: „Božanska iluminacija nas samo osposobljuje za spoznaju vječnih i nepromjenjivih istina koje upravljaju našom spoznajom i prema kojima je Bog stvorio sve stvari."[22]

Polazna je točka za Augustinovo razumijevanje Boga mjesto iz Izl 3, 14: „Ja jesam koji jesam" koje hiponski biskup nastoji filozofijski interpretirati. Bog se objavljuje kao onaj koji naprosto jest (*est*). To *est* za Augustina znači da je Bog svakako supstancija (*substantia*), odnosno esencija, bit (*essentia*)[23]. Naravno, postoje i druge supstancije, no sve supstancije koje nisu Bog „prihvaćaju akcidente od kojih se u njima zbiva velika, odnosno barem neka promjena"[24]. Pripisati pak promjenu Bogu značilo bi lišiti ga njegova božanstva; on je neraspadljiva supstancija od koje potječe svaka supstancija."[25] Stoga ga valja misliti kao onu supstanciju kojoj „najviše i najistinitije kao savršenost odgovara sami esse" („jestvovanje", odnosno „bitak")[26]. Bog zadržava esse, dok promjenjiva supstancija to ne može, i to stoga što ona pak može *ne biti* ono što je bila. „Zato samo ono što se ne samo ne mijenja, nego se uistinu ne može mijenjati bez straha zavrjeđuje da

22 Ivan DEVČIĆ, Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji, Zagreb, 2007., 18. Vidi također i: Ivan BODROŽIĆ, Augustinov hod od ljubavi prema filozofiji do filozofije ljubavi, u: Filozofska istraživanja 27 (2007.) 3, 581-593 te Anto MIŠIĆ, Uspon čovjeka do Boga - u „Ispovijestima" sv. Augustina, u: Obnovljeni život 47 (1992.) 3 -4, 215-230.

23 Usp. AURELIJE AUGUSTIN, De Trinitate, V, 3.

24 Isto.

25 AURELIJE AUGUSTIN, Confessiones, VIII, 1, 1.

26 AURELIJE AUGUSTIN, De Trinitate, V, 3.

se najistinitije zove *esse*."[27] Boga nužno, znači, valja misliti kao bitak sâm na kojemu participiraju sva bića kao na svojem izvoru.[28]

Tako mišljen Bog pretpostavljen je kao temelj svakog filozofijskog i teologijskog misaonog poduhvata, uključujući i pitanja o Bogu. Boga se nikada ne može u potpunosti doseći ukoliko je on samo pûki predmet/objekt pitanja, a ne ujedno i njegov temelj. Filozofijski i religijski apsolut se međusobno interpretiraju i prožimlju.[29] Vjera i um su – za kršćanina - neodijeljeni. To je načelo Augustin izveo u dvije poznate „formule"[30]: *crede ut intelligas* (vjeruj da bi razumio), ali i njoj supripadno, *intellige ut credas* (razumij da bi vjerovao). Teorija iluminacije svakako predstavlja jedno od središnjih i svakako najutjecajnijih „mjesta" Augustinove misli uopće. Iako ona ima nedvojbeno svoje prethodnike u neoplatonizmu Augustin je svakako njezin glavni predstavnik u povijesti filozofije.

Ovdje je potrebno još nekoliko dodatnih pojašnjenja. Augustin niti u jednom trenutku ne dvoji kako je filozofija uzeta sama po sebi ima svoju vrijednost. Dovoljno je vidjeti s koliko on uvažavanja govori osobito o Platonu koji je čak došao do određenih naravno – teologijskih istina čistim umovanjem. No, znanje koje nad dolazi kroz medij uma nije konačno. U traženju one krajnje istine, um je u konačnici „slab" i može dovesti do raznih oblika nedostatnih rješenja poput onih skeptičkih ili manihejskih. Poradi toga, on potrebuje nadopunu u vjeri i iz nje proizlazećem autoritetu. Imajući trajno na umu ono što bismo mi danas nazvali spoznajno – teorijskim problemom, „Augustin nikad ne gubi povjerenje u to da ima 'istine'; problem, kako ga on vidi leži u ljudskom kapacitetu. Primjer osjetilno dosegnutog znanja sugerira kako je iskustvo iz prve ruke mogući put do znanja, no postoji ogroman raspon mogućeg znanja koje, niti je 'subjektivno niti matematičko niti logičko."[31] Pitanje o krajnjoj istini nadilazi sve ove spomenute inačice. Vjerom možemo zahvatiti istinu i ona tada osvjetljuje naše znanje.

27 Isto.

28 Više o tome, ali i za prikaz cjelovite Augustinove ontologije vidi: James F. ANDERSON, St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay, Hague, 1965.

29 Usp. Paul TILLICH, Teologija kulture, Rijeka – Sarajevo, 2009., 18.

30 AURELIJE AUGUSTIN, Sermones, 43, 9.

31 John RIST, Faith and Reason, u: Eleanore STUMP – Norman KRETZMANN (ur.) The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge, 2006., 26 – 39, ovdje 28.

Kršćanstvo, onome tko ga prihvaća, otvara vrata one krajnje istine koje je religijske naravi i u kojoj svaka partikularna istina ima svoj temelj.

Koja je posljedica takvog stava? Za Augustina i augustinijansku tradiciju kršćanstvo se ispostavlja kao jedina „prava filozofija" (*vera philosophia*)[32] ako filozofiju razumijemo kao ljubav prema mudrosti i traženje istine. Augustin pojam „kršćanska filozofija" ovdje upotrebljava – plemizirajući s pelagijanizmom - bitno kao opreku različitim nekršćanskim („poganskim") filozofijama. „Mudrost" je predmet filozofijskog nastojanja, a mudrost je u konačnici kršćanski shvaćen Bog. U tome je smislu kršćanstvo, istine kojeg je Bog sâm objavio, uzvišenije od svih drugih, čisto ljudskih načina traganja za mudrošću. Za kršćanina definitivna podjela na filozofiju i teologiju nije moguća, jer je kršćanstvo sâmo dovršetak filozofije; u njemu je *logos* koji su grčki filozofi tražili postao doslovno *tijelo* po utjelovljenju Isusa Krista.

Time je uspostavljena augustinijanska tradicija koja zadržala ovakav pristup pitanjima spoznaje i uopće odnosa dvaju disciplina. Prema Paulu Tillichu, tako „augustinijanci" *Aleksandar Haleški* (1185. - 1245.) i njegov učenik *Bonaventura* (1221. - 1274.) smatraju da je Bog duši prisutan i to kao „prva istina, čijom svjetlošću sve vidimo (...). Kao takav, on je istovjetnost subjekta i objekta."[33] U takvoga se Boga ne može niti sumnjati, jer sumnja je moguća jedina ako se subjekt i objekt razdvoje. „Psihološki, naravno, dvojba je moguća. Logički, naime, dvojba je onemogućena time što je Apsolut potvrđen u samome činu dvojbe, jer je sadržan u svakoj tvrdnji o odnosu subjekta i predikata."[34]

Možemo reći kako za augustinijanizam filozofijski kršćanski um nikada nije samostalan pod religijskim vidom, već je u svojem traženu istine nužno obasjan svjetlom vjere. Stoga niti nije bilo moguće govoriti o od kršćanske teologije odijeljenoj filozofiji. Ta se situacija mijenja s Tomom Akvinskim.

32 AURELIJE AUGUSTIN, Contra Julianum Pelagianum, IV, 14, 72.

33 Paul TILLICH, Teologija kulture, 18.

34 Isto.

4.0 Tomino shvaćanje odnosa filozofije i teologije

Novo shvaćanje odnosa filozofije i teologije postupno se artikulira u razdoblju skolastike, razdoblja koje traje otprilike između 9. i 15. stoljeća. Iako je u prvim stoljećima još dominantan neoplatoničko - augustinijanski smjer (s značajnim misliteljima poput oca skolastike Anselma iz Canterburyja, Johna Duns Škota, I. S. Eriugene, kasnije i Bonaventure), u 13. stoljeću Platonovo naslijeđe polako pada u drugi plan, što je uzrokovano temeljitom recepcijom Aristotelovih spisa kod Alberta Velikog i, naravno, kod njegova učenika *Tome Akvinskog* (1225. - 1274.).

Aristotel postaje naprosto „filozof" i trajno nadahnuće srednjovjekovnim skolastičkim teologijskim misliteljima poradi toga što je ponudio novi instrumentarij za razumijevanje i izricanje kako kršćanske teologije tako i svijeta i čovjeka uopće. To pregnantno sažimlje možebitno najveći hrvatski poznavatelj Akvinčeve misli Tomo Vereš: „oni (Toma i Albert, op. a.) su najprije pokazali da stare vjerske istine, ponavljane u okvirima tradicionalnih misaonih sustava i već povijesno umornog jezično – pojmovnog instrumentarija, mogu progovoriti izvorno kršćanski i novim, povijesno primjerenijim filozofijskim jezikom i interpretamentima"[35].

Zašto je aristotelizam bio primjereniji? Zato što je Akvinski „uvodeći Aristotela u kršćanstvo imao za cilj ukloniti jednostranosti platoničkog simbolizma, proširiti vidike sveukupne zbiljnosti, upozoriti na izvorne vrednote materijalnoga svijeta i obogatiti život novim sadržajima"[36]. Za razliku od augustinijanskoga (neo) platonizma, Toma je – putem recepcije Aristotela – držao kako se „uravnoteženim vrednovanjem ljudskoga tijela i tvarnog svijeta ne samo da ne izopačuje kršćanstvo nego naprotiv potvrđuje i osmišljava temeljne istine kršćanskog vjerovanja: stvaranje vidljivog svijeta, Kristova utjelovljenja, uskrsnuća tijela i korjenite obnove svemira."[37]

35 Tomo VEREŠ, Iskonski mislilac, Zagreb, 1978., 58.

36 ISTI, Život i djelo Tome Akvinskoga, u; TOMA AKVINSKI, Izabrano djelo, Zagreb, 2005., 47.

37 Isto.

Na povijesnu filozofijsko - teologijsku scenu stupa jedan novi misaoni horizont s novom realističkom ontologijom, kozomologijom i antropologijom: Bog, čovjek i svijet mogli su biti mišljeni na novi, primjereniji način.[38]

U tom smislu, Akvinski je - na tragu poglavito Aristotelovog shvaćanja filozofije - ponudio klasično rješenje odnosa filozofije i teologije. Poglavito, sada možemo govoriti o samostalnoj filozofiji. On smatra da, iako postoji organska veza između dviju disciplina, filozofija (kao uostalom i pojedine znanosti) ima autonomiju s obzirom na vlastitu metodu i istraživanja[39]. Filozofija više nije naprosto apsorbirana u teologiju, kao što je to – kako smo vidjeli - bio počesto slučaj u patristici, već ona postoji kao neovisna disciplina s vlastitom metodom istraživanja. Ona je mišljena kao svojevrsna funkcija „prirodnog" uma. I stoga Toma filozofiju jasno luči od objavljene religije i njezine teologije: filozofija, kao i ostale znanosti (shvaćene naravno ne u suvremenom, već aristotelovskom smislu) bivaju derivirane iz različitih modusa stjecanja znanja. Filozofija ima svoj vlastiti način spoznavanja koji je bitno određen moći ljudskog uma, što se događa neovisno od božanski dane objave.[40] Ideju autonomije filozofije u odnosu na objavu i njezino razgraničenje od teologijskih tumačenja također možemo naći npr. i u opsegom malenome, ali sadržajno iznimno značajnom spisu „O vječnosti svijeta"[41] gdje Toma zaključuje – tematizirajući različita mišljenja - kako je ideja stvaranja *ex nihilo* prvotno stvar vjere a ne obvezujućeg umskog zaključka (kako je to držao npr. sv. Bonaventura).

Kršćanstvo nije više, kao u Augustina, poimano kao „prava filozofija" koja dopunjava i dovršava svaku prethodnu filozofiju, već filozofija posjeduje svojevrsnu autonomiju koja proizlazi iz njezinog specifično umskog pristupa totalitetu bitka. No, filozofija ima svoje

38 Ipak, potpuno bi krivo bilo reći kako Toma odbacuje prethodnu kršćansku tradiciju, osobito Augustina. Augustin u Tominu opusu nedvojbeno fingira kao jedan od najznačajnijih autoriteta.

39 Usp. IVAN PAVAO II, Fides et ratio, 45.

40 Usp. Toma AKVINSKI, Summa theologiae, I, 1, 1, ad 2.

41 Cjeloviti prijevod ovoga djelca (zajedno s uvodnim pojašnjenjima) na hrvatski donio je Tomo Vereš u časopisu Obnovljeni život: TOMA AKVINSKI, O vječnosti svijeta, u: Obnovljeni život 24 (1974) 4, 367-380.

„granice" i također potrebuje pomoć „odozgo". Na tome tragu, u „Sumi teologije", Toma ovako određuje odnos filozofije i onoga što naziva „svetom naukom", a što je u stvari sadržaj koji nam Bog objavljuje:

„Treba reći da je osim filozofskih znanosti koje se istražuju ljudskim razumom za ljudsko spasenje bila nužna neka nauka koja je prema Božjoj objavi. Prvo zbog toga što je čovjek usmjeren prema Bogu kao nekom cilju koji nadilazi shvaćanje njegova razuma, prema riječima Izaije 64 ,3: 'Oko nije vidjelo što je Bog pripravio onima koji ga ljube.' No ljudi koji trebaju usmjeriti svoje nakane i svoja djela prema nekom cilju, moraju taj cilj prethodno poznavati. Stoga je za ljudsko spasenje bilo nužno da Božja objava upozna čovjeka s onim što nadilazi njegov um. Ali također je bilo nužno da objava pouči čovjeka i o onome što je dostupno njegovom razumskom istraživanju o Bogu. Naime, razumski spoznati istinu o Bogu shvatio bi tek mali broj ljudi, i to poslije dugo vremena i s primjesom mnogih zabluda. A upravo od spoznaje te istine zavisi cjelokupno ljudsko spasenje koje je u Bogu. Da bi, dakle, ljudi na primjereniji i sigurniji način postigli spasenje, bilo je nužno da ih o božanskoj zbilji pouči Božja objava."[42]

I konačno Toma zaključuje: „Bilo je, dakle, nužno da osim filozofskih znanosti, koje istražuju razumom postoji sveta nauka po objavi."[43]

Iz ovoga je opširnog navoda vidljivo da je Toma jasno odredio što filozofija jest: ona je zasebna znanost, štoviše, najviša od svih ljudskih znanosti, odnosno kako to Tomo Vereš definira: „vrhunski misaoni napor čovjeka da kroz ono što je poznato i spoznatljivo traži ono što je nepoznato i osluškuje što je nespoznatljivo."[44] Pritom ovo „nespoznatljivo" u filozofiji valja razumjeti kao „ono o čemu bi trebalo još razmisliti, a što je ipak nemoguće do – misliti"[45]. Riječ je naravno o objavi, kod Akvinskog naravno onoj kršćanskoj.

Filozofija, kao "spoznaja i mudrost po prvim i općim principima" može jednim čisto filozofijskim putem (polazeći od učinaka do prvog

42 TOMA AKVINSKI, Summa Theologiae, I, 1, 1.

43 Isto.

44 Tomo VEREŠ, Iskonski mislitelj, 39.

45 Isto, 41.

uzroka) doći do izvjesnosti da ima Boga. U tome smislu, vrhunac je filozofije „filozofijska teologija". No, Toma je također jasno odredio do kuda može doći jedna takva filozofijska spoznaja (koja je ipak dostupna relativno malom broju ljudi). Kako sam artikulira u „Sumi protiv pogana", istina o Bogu jest dvostruke vrste; neke istine su dostupne svjetlu čisto naravnog uma i do njih su došli filozofi: poput toga da Bog jest i da je jedan, druge pak nadilaze mogućnost naravnoga uma i nisu filozofijski dostupne poput npr. Božje trojednosti.[46]

Filozofiji mora biti pridružena i već ranije spomenuta „sveta nauka" (*sacra doctrina*)[47]. Taj pojam obuhvaća ono što nam je Bog sam objavio i što moramo vjerom prihvatiti, odnosno, „cjeloviti i raznovrsni sustav priopćavanja Božje objave"[48]. Ljudski um ima ograničenja, on ne može zahvatiti u potpunosti dubine božanskog otajstva. Također, većina ljudi nije vična filozofiranju. Božanska je objava ta koja je dostupna svima koji je prihvaćaju i ona nas dublje i temeljitije uvodi u božanski misterij i po tome bivamo spašeni. Filozofijska spoznaja Božje egzistencije – kao vrhunac filozofiranja - ne spašava čovjeka. Spašava Bog sam kad nam se daruje u objavi, a također postoje nadumske istine – poput one o tome kakav je Bog u sebi samome (Trojstvo) – koje naprosto nadilaze ljudske spoznajne mogućnosti.

A to je nešto do čega filozofija, koliko god bila uzvišena i ono najviše dano umu, ne može doći i ne može dati. Ono što pripada u polog božanske objave a čovjek ne može dokučiti vlastitom umskom spoznajnom moći, treba prihvatiti vjerom. U tome smislu kršćanska objava i teologija, kao sustavni pokušaj njezina tumačenja, bivaju nužnom nadopunom filozofiji. Štoviše, kako je njezin izvor nadnaravan - Bog, ona filozofijske spoznaje koje su naravne, nužno nadopunjuje. A sama filozofija služi kao priprava za teologiju; odnosno, „filozofija kao pokušaj razumijevanja svega postojećeg nije nipošto pogibeljan takmac Objave i vjere, nego prirodna prethodnica i pratiteljica njihova ljudskog i povijesnog razvoja"[49]. U tom smislu valja razumjeti i Tominu (i, možemo reći, klasičnu katoličku) tezu o filozofijskoj (naravno - umskoj) spoznaji Božje egzistencije i njegove jednote,

46 TOMA AKVINSKI, Summa Contra Gentiles, I. 3. 2.

47 Usp. TOMA AKVINSKI, Summa Theologiae, I, 1

48 Tomo VEREŠ, Iskonski mislitelj, 18.

49 Isto, 59.

duše i morala kao „predvorju vjere" (*praeambula fidei*)[50], odnosno kao nužnog preduvjeta prihvaćanja i razumijevanja kršćanske Objave koja, naravno, bitnim svojim dijelom nadilazi um i njegove moći.

Također, i jedino se - ako imamo na umu ovo upravo spomenuto - može suvislo i opravdano govoriti o filozofiji kao „službenici teologije" (*ancilla theologiae*). O tome govori i već spominjana enciklika Ivana Pavla II. *Fides et ratio.* Iako biva nadopunjena nadnaravnom objavom, nije ovdje filozofija u podređenome položaju, već i teologija sama (kao tumačenje u službi „svete nauke") potrebuje pomoć filozofije s kojom nužno stupa u dijalog i to stoga kako bi „potvrdila razumljivost i opću istinu svojih načela"[51]. Spomenuta sintagma ne označava „podložnost ili ropstvo" filozofije već „izraz radije treba prihvatiti u značenju u kojemu ga je rabio Aristotel kad je raspravljao o iskustvenim znanostima kao o 'sluškinjama prve filozofije'. Takav izričaj, (...) pomogao je da se označi odnos između dviju znanosti i nemogućnost njihova razdvajanja."[52]

I konačno, ovdje se također pokazuje da, iako su filozofija i kršćanska teologija (kao pokušaj tumačenja objave) različite (filozofija polazi od čovjekovih prirodnim umskih sposobnosti, a teologija od objave), modus njihova odnosa ne treba biti sukob! Naime, prema Akvinskom, između uma i vjere ne može biti sukoba (kako su to držali averoisti), jer u konačnici, oboje potječu od Boga koji – ukoliko jest Bog – ne može biti u suprotnosti sa samim sobom.

***

Na najizvrsniji se način ovdje rješava centralni problem odnosa vjere i uma; Toma je pokazao kako vjera i um nisu nužno u sukobu, nego u skladnom odnosu. Pritom je izgradio grandiozni filozofijsko - teologijski sustav koji je za kršćanstvo uopće, a Katoličku Crkvu napose trajno nadahnuće. Takva filozofija, koja je predstavljala propedeutički (ali uvijek sastavni) dio studija teologije, imala je zadaću proširiti i produbiti znanje o ne samo perenijalnim filozofijskim piroblemima, nego i temeljnim pitanjima čovjeka samoga. Tako je, bar unutar katoličke misaone tradicije, ostalo do danas.

50 Usp. TOMA AKVINSKI, Summa Contra Gentiles, I,1 – 9, kao i Summa Theologiae , I, Q, 1.

51 IVAN PAVAO II, Fides et ratio, 77.

52 Isto.

Tomina je filozofija bila trajno nadahnuće i u novome vijeku i modernom dobu, kada su filozofi poput Descartesa, Kanta i Hegela bili nemali izazov kršćanskoj misli. Na to je ukazalo i katoličko crkveno Učiteljstvo dokumentom Leona XIII „Aeterni Patris" iz 1879. godine koji naglašava trajno značenje Tomine misli i daje značajne poticaje obnovi i propagiranju tomističke filozofije. Taj poziv na obnovu tomističkog mišljenja potaknuo je pokret poznat kao neoskolastika, odnosno neotomizam. Smatralo se kako jedino povratak izvornoj Tominoj misli može omogućiti plodonosan dijalog s različitim modernim duhovnim gibanjima u filozofiji i različitim znanostima, ali (što je još važnije) i temeljitijoj obrani istina kršćanske vjere koje su mnogi onodobni filozofijski sustavi stavili pod znak pitanja. Toma je proglašen prvakom i učiteljem koji „bliješti neponovljivim sjajem". „Neotomizam" je zdušno prihvatila cijela Katolička Crkva i on je do danas najzastupljeniji filozofijski pravac na katoličkim teologijskim učilištima.

5.0 Umjesto zaključka: Augustin i Toma danas

Nakana je ovoga rada bila ukratko prikazati dva najznačajnija rješenja odnosa filozofije i teologije u kršćanstvu. Iako se može reći, bar što se katoličke tradicije tiče, kako je Toma i tomizam „odnio pobjedu", to nikako ne znači da augustinijanska misao također nije prisutna. Osim što je u katolika njegova misao bila djelatna osobito u okviru teologijske misli franjevačkog reda (što je ostala do danas), Augustin je također, što je, držim, općepoznato, bio ključni autor za brojne reformacijske teologe poput Luthera i Calvina kao i artikulaciju doktrina brojnih protestantskih Crkava i crkvenih zajednica. Od vremena Reformacije do danas on je neizostavan sugovornik brojnih suvremenih teologijskih škola širom kršćanstva i trajna baština svih kršćana. Što se našega vremena tiče, dovoljno je ukazati na suvremeni interkonfesionalni filozofijsko - teologijski pokret „radikalna ortodoksija" (*Radical Orthodoxy*) i važnost Augustina za njihov projekt koji sam sebe razumije kao „postmoderni kritički augustinijanizam"[53]. Pripadnicama i pripadnicima ovoga pokreta Augustin je ključan sugovornik za pokušaj jedne nove artikulacije kršćanstva u našem postmodernom vremenu.

53 Usp. npr. John MILBANK, Postmodern Critical Augustinianism. A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions, u: Modern Theology (1991.), 225-237.

Toma je također „živi" sugovornik našega vremena. Iako nakon 2. vatikanskog sabora suvremena katolička misao mnogo duguje fenomenologiji i hermeneutici, Toma ostaje trajno nadahnuće za autentično filozofiranje i teologiziranje, što je očito iz povlaštenog mjesta koje mu dodjeljuje u ovome radu već mnogo puta spomenuta enciklika „Fides et ratio". Također, unutar suvremenih rasprava oko mogućnosti metafizike, teizma i ateizma te religije i znanosti, brojni autori ponovno otkrivaju dominikanskog mislitelja kao relevantnog sugovornika za današnje izazove. U najnovije vrijeme (počevši od polovice prošlog, 20-og stoljeća do danas) imamo tako i „analitički tomizam", filozofijski pravac koji nastoji kombinirati uvide Tomine misli sa suvremenom analitičkom filozofijom.[54]

Sve to, prema našem sudu, svjedoči kako su Augustin i Toma (i brojni drugi nespomenuti kršćanski, ali i židovski kao i islamski mislitelji starine) relevantni i danas, te predstavljaju temelj zapadne filozofije i teologije.

54 Usp. npr. za uvod i „manifest" analitičkog tomizma: Craig PATERSON - Matthew S. PUGH (ur.) Analytical Thomism. Traditions in Dialogue, Aldershot - Burlington, 2006. Također ovom je pravcu posvećen i cijeli jedan broj relevantnog filozofijskog časopisa „Monist" koji je i uredio John Haldane, jedan od značajnijih „analitičkih tomista": John HALDANE (ur.), Analytical Thomism, u: Monist 80 (1997.) 4.