

ANTON STRLE

## Pomembnost Tomaža Akvinskega za filozofijo in teologijo

Nekaj čisto splošnih ugotovitev glede zgodovinske pomembnosti sv. Tomaža Akvinskega kot filozofskega in teološkega misleca smo navedli že takoj v začetku našega razpravljanja o njem. Vprašati pa se moramo določneje in podrobneje, v čem je tisti Tomažev prispevek k teologiji in filozofiji in sploh k duhovni kulturi svoje dobe in poznejšega časa, da ga je mogoče prištevati med najznamenitejše velikane človeštva.

### *1. Nova orientacija v teologiji*

Sv. Tomaž Akvinski je v prvi vrsti teolog.<sup>1</sup> Vendar pa je v svojem času na prav posebno globok način začutil, da je teologiji potrebna tudi filozofija in da brez zdrave, z resnico skladne filozofije teologija ne more opravljati svoje naloge. L. J. Elders pravi: Tomaž sam nikdar ni monografsko predložil strnjene metafizike. Bil je tako zelo teolog, da so bila njegova filozofska prepričanja izdelana z oziranjem na razodetje in pred ozadjem razodetja.<sup>2</sup> Sv. Tomaž spada v »zlato dobo sholastike«, ko je bila teologija postavljena zavestno na ozadje metafizike in torej filozofije.<sup>3</sup> Prav tu Tomažu pripada posebno pomembna vloga, čeprav ne smemo njegove vloge skrbeti samo na to. Obenem se je treba zavedati, da ima že takšna vloga odmeve na celotnem območju človeške miselnosti in vsega človeškega življenja.

---

*Prof. dr. Anton Strle, velik poznavalec sv. Tomaža Akvinskega, je imel to predavanje za študente zgodovine na Filozofski fakulteti UL 29. 4. 1989. Povabil ga je prof. Janez Peršič. Strletov rokopis objavljamo s hvaležnostjo. Prvi del je bil objavljen zadnjič.*

Yves Congar pravi: Nova realnost, s katero ima opraviti teologija 13. stoletja, je Aristotelova filozofija. Delno je sicer Aristotela poznalo in upoštevalo že 12. stoletje; vendar pa je šele zdaj, ko je bilo mogoče govoriti o »tretjem vstopu« Aristotela v filozofsko-teološko misel latinskega Zahoda, Aristotel postal »učitelj razumske misli« (*maître de pensée rationnelle*). Zdaj ni šlo več le za seznanjenje s prevedenimi Aristotelovimi deli, marveč za miselni, duhovni vstop tega poganskega filozofa v teologijo, ki so jo navadno imenovali »*sacra doctrina*«. Seveda so človeško logiko, gramatiko in dialektiko že doslej uporabljali tudi v teologiji. Toda doslej še ni bila v teologijo sprejeta nobena svojevrstna filozofska vsebina. Zdaj pa Aristotel ni vplival samo od zunaj na nekakšno organizacijo snovi v teologiji, organizacijo razodete vsebine. Zdaj je marveč Aristotel nudil tudi miselno gradivo, izraz in vsebino misli. Šlo je tukaj za predmete teološkega znanja. Philippe Chancelier (+1236) in Guillaume d'Auxerre (G. Antissiodorensis, +1231) in še nekateri drugi so uporabljali v teologiji Aristotelova načela razlaganja in razumske obdelave teoloških danosti, pa tudi znanstveno strukturo pri sistematiziranju teološke snovi. Vendar smo tukaj še dokaj daleč od tiste nove orientacije, ki je nastopila s sv. Tomažem Akvinskim.

Kakšna je ta nova orientacija? To je mogoče razbrati zlasti iz tistih mest, kjer Tomaž izrecno in posebej obravnava teološko metodo. To napravlja na treh mestih: v predgovoru k svojemu komentarju Lombardovih sentenc (1254); v komentarju k Boetijevega spisu *De Trinitate* q. 2; končno v svoji *Sumi teologije* 1 q. 1 (ok. 1265). Ima pa tudi še nekatera druga mesta, ki se posredno nanašajo na isto témo. V kratkem lahko rečemo: kakor pri Abelardu (+1142) in Anzelm Canterburyjskem (+1109) se sicer tudi pri Tomažu teologija nanaša na to, kar uči razodetje in kar sprejemamo z vero. Teologija je razumska (sistematična) obdelava tega, kar uči krščanska vera. Vendar pa je pri Tomažu sprememba v tem, da odmerja prispevku razuma v teološkem razmišljanju večje in drugačno mesto. V naslonitvi na Aristotela gleda Tomaž na razum drugače, kakor so to delali pred njim. Razum – to dobro ve Tomaž – spoznava naravo reči in ima filozofijo o tem. To pa

je, kakor hitro je vključeno v pravo teološko razmišljanje, seveda povezano z nekaterimi vprašljivostmi, tako, da je ta novost res mogla postati tudi prilika za krizo.<sup>4</sup>

Če se oziramo na celoto Tomaževih izrecnih in vključnih izvajanj glede teologije, je treba reči: teologija, kakor jo je umeval in prakticiral on, stopa pred nas kot razmišljanje o vsebini razodetja; in sicer se to razmišljanje odvija na razumski, znanstveni način. Namen tega razmišljanja je v tem, da človekovemu verujočemu duhu omogoča neko resnično umevanje vsebine razodetja. Teologija je – tako tudi moremo reči – nekakšna »znanstveno izdelana dvojnica vere« /un double scientifiquement élaboré de la foi/. Tisto vsebino, ki jo nudi vera v preprosti oklenitvi, razvija teologija na črti človeško zgrajenega spoznanja, ko išče razloge za to, kar uči vera, ko – skratka – rekonstruira in obdeluje v oblikah človeške vede tiste danosti, ki jih človek sprejema z vero in torej iz spoznanja Boga samega, stvarnika vesoljstva in s tem tudi človekovega stvarnika (in odrešenika). Tako človek s svojim duhom, katerega vodi vera, dobi neko v pravem pomenu človeško umevanje od Boga razodetih skrivnosti. Pri tem se okorišča s povezanostjo teh skrivnosti med seboj in tudi s harmonijo teh skrivnosti s svetom človekovega naravnega spoznanja. S pomočjo teologije človek dosega, da to, kar uči razodetje, odseva in žari v njegovi človeški psihologiji z vsemi njenimi zakonitimi in pristnimi pridobitvami, ki so navsezadnje tudi same Božji dar.<sup>5</sup>

Ko smo tako navedli nekatere opazke iz zelo obširne in natančne Congarjeve načelne razprave o Tomaževi teologiji, vključno pa tudi filozofiji, se zdaj obrnimo k vprašanju o Tomaževem razmerju do Aristotelove filozofije, torej k vprašanju, ob katerem se nam odpre tudi pravi pogled na Tomaža Akvinskega kot teologa in kot filozofa.

## *2. Odločitev za Aristotelovo filozofijo namesto »avguštinizma«*

V 13. stoletju je bilo v Tomaževi dobi v znanosti močno vretje. Silen vpliv na vse krščanske mislece oziroma znanstvenike je imel

že stoletja veliki Avguštín. Vendar je bil Avguštín sam v nekaterih vprašanjih odvisen od novoplatonikov in posredno od Platona. Od Platona se je že sprva v mnogočem odtrgal že Platonov učenec Aristotel, tako da sta nastali dve mogočni filozofski struji: *platonizem* in *aristotelizem*. A tudi ti dve struji sta se med seboj mešali. Zahod je sprejel prevode Aristotelovih del najprej od Boethija (480–525). Ta je prevedel nekatera Aristotelova dela, ki so se nanašala na logiko. »Stara logika« (*Logica vetus*) so imenovali pozneje ta dela, ko so dobili tudi prevode drugih Aristotelovih del, nanašajočih se na logiko, in ta druga dela poimenovali »nova logika« (*Logica nova*). Največ Aristotela je prejel Zahod od arabskih in judovskih filozofov. A ta Aristotel ni bil več čisti Aristotel. Arabski prevodi so bili deloma narejeni po sirskih prevodih, tako da so se tu in tam zelo razlikovali od izvirnika. Poleg tega so mohamedanci in Judje Aristotela po svoje umevali in spreminjali. Nekateri so zanesli vanj tudi platonizem in novoplatonizem, ker so zamešavali nekatera novoplatonska dela z Aristotelovimi. Med arabskimi aristoteliki je najbolj slovel Averroes (Ibn Rožd 1126–1198), rojen na Španskem v Kordovi. Napisal je velik komentar Aristotelovih del (Dante Averroesa označuje prav po tem v *Inf.* 4, 144). Toda Averroes je razlagal Aristotela po svoje in zanesel vanj marsikaj, kar gotovo ni čisto aristotelsko. Tako je zašel v zahodne šole aristotelizem-averoizem, to je averoistični aristotelizem, imenovan navadno *latinski averoizem*, ki se je prepočil še z monističnim novoplatonizmom.<sup>6</sup> Takšen averoizem je širil na pariški univerzi zlasti Siger iz Brabanta (duhovnik!) prav tedaj, ko sta tudi sv. Tomaž in sv. Bonaventura učila na tej univerzi. Ker je bil averoizem v nasprotju s krščanstvom (zakaj, to bomo še videli), ni čudno, da Tomaž ni bil sam, ko se mu je odločno uprl. A Tomaž se mu je uprl s filozofskega stališča in dokazal še posebej, da nauk Sigerja Brabantskega ni Aristotelov nauk, ampak da »njegovim besedam in njegovi misli povsem nasprotuje«: »Eius verbis et sententiae repugnare omnino.«<sup>7</sup>

Šlo je tukaj predvsem za nauk o dvojni resnici. Ta nauk se je pojavil v arabski filozofiji, pri arabskih aristotelikih, pri Avicennu in še bolj pri Averroesu in drugih. Ti so prišli s svojimi filozofími

(filozofskimi mnenji) v določno nasprotje s Koranom. Da bi se ubranili očitkov brezverstva, so začeli učiti, da je področje verskih spoznav popolnoma drugo kakor področje umskih spoznav in da more biti kaj filozofsko resnično, kar je versko zmotno, ali pa nasprotno: da more biti kaj takega, kar je z ozirom na vero resnično, a je filozofsko zmotno. Skupaj z arabsko filozofijo je ta nauk polagoma prodiral tudi v krščanske šole in nekako zastrupljal krščansko mišljenje. Sv. Tomaž je pokazal, kako je vsako govorjenje o dvojni resnici nesmiselno; saj je resnica skladje uma z objektivnim dejanstvom in je objektivno dejanstvo za um normativno.<sup>8</sup> Zastopniki »averoizma« so med drugim – sklicujoč se na Aristotela – tudi učili, da je le en um, ki po njem vsi spoznavamo, in da se po smrti naša osebnost v njem nekako utopi in izgine. Če je kdo ugovarjal, da takšno gledanje nasprotuje verski resnici o neumrljivosti »duše«,<sup>9</sup> so se averoisti v smislu prej povedanega izmaknili s svojim naukom o dvojni resnici. V temeljiti razpravi zoper takšno psevdomodrovanje (lažno modrovanje) Tomaž mirno, a hkrati jasno in določno zavrača takšno pojmovanje; razpravo pa končuje proti svoji navadi z rezkimi besedami: »Če ima kdo proti temu resen ugovor, naj le nastopi, a javno, ne pa zakotno ali pred šolarji, ki tako težkih vprašanj ne morejo še presojati!«<sup>10</sup> Najbrž so nasprotniki v zasebnih razgovorih pridobivali študente za svoje teorije.<sup>11</sup>

Osamljen pa je bil sv. Tomaž sprva in nato še dalj časa, tudi še po svoji smrti, ko se je odvrnil od tako imenovanega *avguštinizma* in se odločil za čisti *aristotelizem*, oproščen nekaterih prvin, ki se niso skladale s krščanstvom.

*Avguštinizem* je skupno ime (prvikrat ga je uporabil F. Ehrle 1889) za filozofske nazore, sprejete iz novoplatonikov, iz judovskih in arabskih filozofov, toda brez protikrščanskih zmot. Ti nazori so se polagoma zgostili v nekak sistem in so bili v 13. stoletju domala skupna last teoloških šol. Zastopniki avguštinizma so bili predvsem frančiškani. Sv. Tomaž je tudi sam marsikaj povzel od Avguština, npr. novoplatonski, a od Avguština prečiščeni nauk o Božjih pravzornih in stvariteljskih idejah. Toda filozofijo kot filozofijo je Tomaž našel pri Aristotelu in ne pri Avguštinu in drugih. V filo-

zofiji dojema naravni razum zgradbo (strukture) tistega sveta, ki ga je ustvaril prav isti Bog, katerega spoznavamo iz razodetja, zato more biti resnična filozofija koristna tudi pri spoznavanju razodetja.

Z Aristotelom je Tomaža, kakor smo videli, seznanil že njegov učitelj v Neaplju Peter iz Hibernije. Aristotela je sprejel tudi Tomažev učitelj Albert Véliki. Vendar so njega bolj zanimala Aristotelova naravoslovna dognanja kakor pa metafizični problemi. Tomaža pa je osvojil Aristotel ravno kot metafizik; v Aristotelovi metafiziki je Tomažev globoki duh uzrl najgloblje misli za resnično enotno spoznanje vesoljstva. Že v enem od svojih prvih del, »majhnem po obsegu, a velikem po vsebini«, namreč v razpravi *De ente et essentia*, je Tomaž »položil temelje novi metafiziki, ki jo je potem izgradil z vsemi svojimi deli in nazadnje vdela v svojo mogočno Summo«, kakor pravi Aleš Ušeničnik.<sup>12</sup>

### *Boj zoper Tomaževo odločitev in Tomaževa zmaga*

Toda ko se je pokazalo, da je postavil v filozofiji Aristotela pred Avguština, se je vzbudilo proti njemu hudo nasprotovanje. Ker sta nekakšen aristotelizem učila tudi Averroes in Siger Brabantski, so Tomažu očitali, da je tudi sam averoist in da se drži pogana Aristotela proti vélikemu mislecu Avguštinu. Tomaž Akvinski je sam zelo visoko cenil sv. Avguština. Vendar ni videl nobenih prepričljivih razlogov, ki bi govorili za to, da se je treba oklepati tudi naziranj Avguština kot filozofskega misleca. Resnico je treba sprejeti, kjerkoli jo najdemo. Če od Aristotela sprejmemo to ali ono spoznavo, za katero uvidimo, da je skladna z dejanstvom, ne bomo rekli, da je ta spoznava poganska in da nasprotuje temu, kar spoznamo iz Božjega razodetja. Odločilno za filozofijo je, da je umsko zares osnovana; s tem je v nekem smislu že tudi krščanska, kar sledi že iz načela, da milost ne uničuje narave, marveč jo predpostavlja in spopolnjuje.<sup>13</sup>

Med Tomažem in zastopniki avguštinizma se je začel hud boj. Tomaž se je skliceval samo na argumente. »Argumenti naj odločijo. In odločili so – dasi šele po Tomaževi smrti – zmago aristotelizma.«<sup>14</sup>

Ko je – že po Tomaževi smrti – l. 1277 pariški škof Štefan Tempier obsodil vrsto averoističnih nauk, so bile med njimi tudi nekatere Tomaževe teze. Iste nauke in teze je obsodil tudi canterburyjski nadškof Robert John Peckham. Peckhamov rojak in redovni sobrat Viljem de la Mare pa je l. 1277 napisal proti Tomažu delo *Correctorium fratris Thomae*, kjer je ostro zavrgel 117 Tomaževih nauk.

Sv. Tomaža, ko je še živel, vse nasprotovanje ni motilo in ga ni odvrnilo z njegove poti. Tudi na napade najbolj neizprosni nasprotnikov je odgovarjal z največjo potrpežljivostjo, ki je bila mogoča, nikoli z osebnimi očitki, pač pa stvarno in objektivno, vedno tako, da je očitno imel pogled obrnjen na nadčasovne vrednote. Življenjepisci ponovno in ponovno poudarjajo: Tomaž se ni nikoli brigal za drugo, kakor da bi ugajal Bogu (takšna usmerjenost nujno gleda pozitivno tudi na človeka, za katerega se je žrtvoval na križu Sin Božji); in pogosto je ob iskanju pravilne sodbe Tomaž Akvinski toliko časa molil, da je dobil razsvetljenje. Ko je l. 1270 imel na pariški univerzi javno disputacijo in so ga nasprotniki posebno srdito napadli, je ostal popolnoma miren in je odgovoril, da gre samo za resnico in resnica naj zmaga.<sup>15</sup> In dejansko je zmagala in to v tisti smeri, za katero se je zavzemal Tomaž Akvinski.

V prvi dobi so se zavzeli za Tomaževa filozofska in teološka stališča v prvi vrsti njegovi učenci; ob hudem nasprotstvu se je ta krog vedno bolj širil. Čez nekaj več kakor pol stoletja po njegovi smrti ga je pariška univerza označila za »skupnega učitelja«. Priznati seveda moramo, da si je pridobil veliko slovesa tudi njegov najostroumnejši nasprotnik Duns Scotus, ki je dobil naslov »doctor subtilis« in je poleg sv. Bonaventura prvak frančiškanske šole. Vendar je Scotova jedka kritika močnih skladov Tomaževe filozofije ni mogla razjesti. Zdelo pa se je, da bo Tomaževo in vso zdravo sholastično filozofijo – s tem pa tudi teologijo – zadušila strupena doba nominalizma.

Za začetnika in najbolj izrazitega zastopnika nominalizma velja angleški frančiškan Viljem Ockham (+10. 4. 1349 ali 1350), ki je predaval v Oxfordu. Ockham uči, da neposredni predmet

znanosti niso stvari same, ampak pojmi, ki zaznamujejo stvari in jih zastopajo. V stvareh samih ni nikakršne splošnosti; splošni so samo pojmi, ki so imena za stvari, ki same nimajo v sebi nič realno splošnega. Za realno priznava Ockham le to, kar je individualno, posamično. Vendar je za nominalizem v pomenu celotnega okamizma v prvi vrsti značilno nezdravo zametanje starih dobrih nauk in iskanje novih, presenetljivih nauk. Ta druga značilnost se pojavlja deloma že pri Scotu, nato pa se stopnjuje pri Durandu, Avreoliju in Ockhamu. Najbolj kvarno so nezdrave težnje okamističnega nominalizma vplivale na teologijo. V teologiji so zastopniki te »nove« smeri zanemarjali glavne vire krščanske teologije, namreč Sv. pismo in izročilo. Zgolj s pomočjo okamistične logike so si upali reševati najtežja teološka vprašanja. Na teološkem področju so povzročili žalostno zmedo v pojmi, ki so bili do tedaj jasni, čeprav so vsebovali seveda priznanje skrivnosti v vsebini Božjega razodetja. S svojimi eksotičnimi teološkimi nazori so v marsičem pripravili tla angleškim, češkim in nemškim reformatorjem (Wicclifu, Husu, Lutru).<sup>16</sup> To se dovolj jasno vidi tudi pri najvplivnejšem reformatorju, to je pri Lutru. Filozofija in teologija, kakršno je študiral Luter, je bila nominalistična znanost propadajoče sholastike. Za svoj teološki učbenik je Luter imel knjigo, ki jo je napisal nominalist Gabriel Biel (+1495). Luter je nekako instinktivno spoznal dvojne glavne napake nominalistične teologije: da je premalo upoštevala Sv. pismo; in da je šla v filozofiji predaleč. Obe napaki je Luter napačno posplošil na vse sholastike. Posebno je sholastiki očital aristotelizem in je sploh zanikal vsak pomen filozofije za teologijo. Z druge strani pa je Luter prav na podlagi nominalistične teologije prišel do takih nauk, katerih zmotnost danes več ali manj določno priznavajo neredki današnji evangeličanski oziroma protestantski teologi, npr.: nauk o opravičenju po zgolj zunanjem prištevanju pravičnosti; nauk o razmerju med vero in znanostjo (in sploh naravnim umovanjem), kakor da med njima ne more obstajati nikakršna resnična povezanost; nauk da se Bog ne ravna po nikakršnem zakonitem objektivnem redu, ampak le po nekakšni samovoljnosti. Del sv. Tomaža Akvinskega



(in sv. Bonaventura) Luter ni poznal. Poznavalci pravijo, da vse-kakor ne bi nikdar tako strastno zametoval sholastično teologijo, če bi bil seznanjen z visoko sholastiko, predvsem s sv. Tomažem.<sup>17</sup>

Kako je s svojimi stališči zmagal Tomaž Akvinski v katoliški Cerkvi, v njeni filozofiji in teologiji, o tem bomo nekaj povedali pozneje. Zdaj naj vsaj kratko navedemo nekaj dejstev, ki nam povedo, kako si je Tomaž polagoma pridobil ugled tudi med teologi in filozofi Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki so izšle iz reformacije. Še vedno sicer nastopajo sem in tja pri njih trditve, ki so ostro odklonilne, a so izvirale iz nevednosti ali pa iz prežetosti s čisto neutemeljenimi predsodki. Toda anglikanski klasiki 18. stoletja npr. z odobravanjem navajajo mesta iz Tomaževih del in veliko dajo na njegovo avtoriteto; mnogi današnji anglikanski teologi nič manj. A tudi nekateri protestanti v Evropi zelo pozitivno vrednotijo sv. Tomaža. K. Barth omenja dejstvo, da je v Strassburgu v 17. stoletju izšla debela knjiga z naslovom »Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor«, in pristavlja: »Bilo je vendarle tako, da tudi pri Tomažu ob pazljivem branju človek naleti na črte, ki vodijo, če ne v smeri k reformaciji, pa vendarle gotovo ne v smeri na jezuitski Rim k izrazito protireformatorskim tezam, in da se more pri Tomažu že kakor v kakem zelo zanesljivem kompendiju celotnega predhodnega izročila veliko naučiti tudi evangeličanski teolog.« Prav tako lahko beremo podobne izjave pri luteranskih teologih. Th. Bonhöffer npr. pravi: »Tomaž Akvinski spada k očetom protestantske teologije.«<sup>18</sup>

Y. Congar, ki to navaja, nadaljuje: »Ne da bi hotel biti količkaj popoln, bi rad pokazal še nekaj skrbnih in delno obsežnih raziskav, ki so izšle v zadnjih nekaj letih v Nemčiji, in sicer ne o postranskih točkah, marveč o temah krščanske antropologije in soteriologije, kjer bi človek vendarle moral biti mnenja, da bi teološko-sapiencialni vidik sv. Tomaža in Lutrov eksistencialno-dramatični vidik morala doseči višek medsebojnega nasprotja.« In nato Congar prikaže več zadevnih protestantskih monografij, objavljenih do časa (l. 1974), ko je Congar o tem pisal.<sup>19</sup>

Ta tok se v naslednjih letih ni ustavil. L. 1988 je npr. izšla knjiga enega največjih današnjih protestantskih filozofov in teologov Wo-

hlfarta Pannenberg pod naslovom *Metaphysik in Gottesgedanke*. Tu so objavljena predavanja, ki jih je W. Panneberg imel na Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, v Neaplju 1986. Avtor tukaj v jedru zagovarja pristno metafiziko, kakršna je Tomaževa.<sup>20</sup>

#### 4. Konkretna vsebina Tomaževega »aristotelizma«

Aristotel (384–322 pred Kr.) je – tako ugotavljajo zgodovinarji filozofije – »najbistroumnejši grški mislec, najnatančnejši metodolog in največji sistematik starega veka. Odlikuje ga samostojno in sistematično zbiranje in obdelovanje znanstvenega gradiva in kritično upoštevanje vseh znanstvenih spoznav, ki so jih dosegli že njegovi predniki. Zasnoval oziroma na novo utemeljil je vrsto znanstvenih panog, v filozofiji v ožjem pomenu formalno logiko, spoznavno teorijo, metafiziko in psihologijo, v filozofiji o svetu pa poleg nove kozmologije zlasti biologijo in zoologijo.<sup>21</sup> Aristotel je večkrat zatrjeval, da moramo biti hvaležni vsem, ki so pred nami iskali resnico, tudi njim, ki so se v tem ali onem morda motili. Če nas prvi naravnost bogatijo s poznanjem, pa so nam drugi vsaj povod, da natančneje raziskujemo in se tako resnica izkaže tem jasneje.<sup>22</sup> Tako se je Aristotel sicer oprl na Platona, a je odklonil njegov dualizem v metafiziki, spoznavni teoriji, v kozmologiji in v etiki. Tudi Aristotel je sicer idealist v tem smislu, da priznava prvenstvo duha, vendar tudi čutnemu svetu priznava njemu lastno ceno, in ga ne trga stran od duhovnega sveta. Metafizika je pri Aristotelu aposteriorna, ker se iz fizičnega, izkustvenega sveta dviga k spoznavanju tega, kar je nad čutnim svetom in v čemer ima čutom dostopni svet svojo utemeljitev. Aristotel uči, da je po načelu zadostnega razloga in vzročnosti mogoče z umom spoznati tudi vzroke pojavov in počela bitij (zakone, substanco, dušo, Boga).<sup>23</sup> Aristotelova metafizika je realistična; zgrajena je na osnovi spoznavno-teoretičnega načela, da se vse naše spoznanje začneja s čutnim zaznavanjem, čeprav ne spoznavamo samo čutnih stvarnosti; svojski predmet našega razuma je tudi nečutno (tudi nečutne realnosti), to

se pravi od poedinosti odmišljeno bistvo čutnih stvarnosti, v zvezi s katerimi spoznavamo vse drugo. Um se na temelju spoznavanja čutnega sveta dviga – po odmišljanju in sklepanju – višje in višje, dokler ne obstane pri najsplošnejšem bistvu vseh stvarnosti, pri pojmu bitja kot bitja, pri absolutnem Bitju.<sup>24</sup>

*a) Nauk o »deju« in »možnosti«*

Osnovni nauk je pri Aristotelu nauk o *deju* (actus, *enérgeia*) in o *možnosti* (potentia, dynamis). Aristotel je razrešil na videz nepremagljivo nasprotje med Heraklitom, ki je učil, da je vse le spreminjanje, in Eleati (Parmenides v 6. stol. pr. Kr.) v spodnji Italji, ki so učili, da spreminjanja sploh ni. In sicer je Aristotel to »nasprotje« razrešil z naukom o deju in možnosti: zaradi deja je v svetu neka stalnost, zaradi možnosti je v svetu obenem spreminjanje. Sv. Tomaž je uvidel, da je to ključ za najgloblje uganke vesoljstva, zato je sprejel to načelo za vodilno v vsej metafiziki.<sup>25</sup>

Najsplošnejše je to načelo, ko gre za bitje sploh, bitje kot bitje. Bitje jè. Ta »jè« je izraz za neko dejanstvo, izraz za neki dej (za neko realno stvarnost). Če s tem dejem ni združena nobena možnost, tedaj ni možno, da bi tega bitja ne bilo, ni možno, da bi ga kdaj v preteklosti ne bilo, ni možno, da ga kdaj v prihodnosti ne bo. Tako bitje je torej nujno in večno. To bitje je pa tudi nekaj. Če s tem nekaj ni združena nobena možnost, tedaj to bitje ne more biti nekaj drugega, kakor dejansko je, tudi ne more biti ne manj popolno, ne bolj popolno, ne more biti na neki stopnji popolnosti; zakaj vsaka stopnja pomeni neko mero in vsaka mera pomeni nekaj, kar je v možnosti glede na več ali manj. Tako bitje je torej neskončno popolno in vsepopolno, je »nujno bitje«, »ens necessarium«. Pravzaprav pa velja: Če s tistim nekaj ni združena nobena možnost, tedaj tisto bitje ni »nekaj«, kajti »nekaj« bitje omeji in dene v neko vrsto. O bitju, ki ni v njem nobene možnosti, najbolj pravilno pravimo, da je. Po hebrejskem izražanju je to »Jahve«, »sem, ki sem« oziroma »ki je« (tako je Bog imenoval sam sebe v

prikazni Mojzesu); ali tudi pravimo, da je čista Bit, Bit sama (ipsum Esse). »Bit sama« pomeni, da tista Bit sploh jè, in sicer jè brez vsake omejitve, jè vse tisto, kar mora biti, in sicer jè brez stopnje in omejitve; in da ni nič takega, kar bi to Bit kakorkoli omejevalo. Bit, ki je Bit sama, je samo dej, in sicer prvi dej, *čisti dej* (*actus purus*). Če je tisto, po čemer je kaj kaj, bistvo (*essentia, ousia*), dobimo tale sklep: v bitju, ki ni v njem nobene možnosti, v tistem bitju bit in bistvo nista stvarno različna; ampak je v tem bitju bistvo bit in bit bistvo. Takšno bitje najbolje označimo, če rečemo, da jè (Jahve). Nasprotno pa v nobenem bitju, ki ni Bit sama, bit in bistvo nista stvarno ista; zato pa je tudi vsako takšno bitje končno omejeno, časovno in nenujno ali »prigodno« (*contingens*): takšno je, da bi moglo ne biti. Bit v takšnem bitju, ki je v njem kaka možnost, ni stvarno istovetna z bistvom. Kakor je torej Bit sama čisti dej, tako je vsako drugo bitje sestavljeno iz deja in možnosti. Takšno bitje, ki je sestavljeno iz deja in možnosti, je prigodno (*kontingentno, nenujno*) bitje; takšno (*prigodno*) bitje ne obrazlojuje samo sebe, oziroma nima v sebi zadostnega razloga, da sploh je. Zato pa je vsako takšno bitje ustvarjeno bitje. Če je bitje sestavljeno iz deja in možnosti, je gotovo, da nima razloga za bivanje v sebi; torej je takšno bitje ustvarjeno bitje. Tako se iz prvega načela o deju in možnosti razvija vsa metafizika o Bogu in stvareh.<sup>26</sup>

Ali pa ni to filozofiranje preveč abstraktno in brez vsake koristi za življenje, kakršnega ljudje dejansko živimo?

Znani avtor cele vrste zelo cenjenih knjig, ki so miselno močne in obenem blizu praktičnemu življenju, odgovarja na to vprašanje, ko govori o Božji pričujočnosti v vesoljstvu.

Ta pričujočnost, ki jo lahko imenujemo kozmična pričujočnost in je skrivnost bitja sploh, ni nekaj, kar se tiče le Aristotela in Tomaža ter njune filozofije; tiče se marveč našega življenja samega. »Svet je nenehno ustvarjanje. Vesolje je noč in dan sekundo za sekundo odvisno od Boga. Plamena sveče prav tako kakor najbolj nedostopne zvezdne meglenice ne bi bilo, če ju ne bi ohranjal Bog in varoval njunega obstoja. To ni visoka filozofija, ampak tek vesolja in prva resnica. Pa tako preprosta. Glejte, kako jo je odkril

fantek, ki mi je sam pripovedoval o njej. Rastel je sredi vsemogoče in nepojmljive bede, bil je eden tistih otrok in mladostnikov, s katerimi se ukvarjajo vse socialne delavke bednih četrti in posebni specializirani vzgojitelji. Nazadnje je končal v zavodu, ki so mu tedaj rekli ‚poboljševalnica‘. Tam je bil sam, brez vere in brez izobrazbe. Nekega čemerne dne, ko je ogledoval svoj kemični svinčnik, pa si je rekel: »Nov je. Nekega dne pa bo izrabljen.« In nato pri pogledu na hišo, ki so jo gradili: »Ta hiša je nova, nekega dne pa bo stara in razpadajoča.« Nato je prišlo fantu, ki ni nikoli odprl knjige, na misel: »Ali je na svetu sploh kaj takega, kar se ne postara?‘ Tako je naenkrat bil v najglobljem jedru filozofije.

Ali je na svetu kaj takega, kar se ne stara? Ta inteligentni nevednež je odkril v tem vso skrivnost bitja. Mi smo samo ‚naključna‘, ‚prigodna‘ bitja, kakor pravijo filozofi; to se pravi taka, ki bi tudi mogla ne biti. Mi nismo sami v sebi nujni. Nihče od nas ni nujen. Če bi bil nujen, ‚potreben‘, kakor pravijo zopet filozofi, bi vedno bil in nikoli ne bi nehal biti. Ker pa nisem vedno bil in ne bom vedno, nisem nujno bitje in moji starši niso nič bolj nujno kakor jaz; in nič na svetu ni nujno, niti svet sam ni nujen. Vse to bi moglo tudi ne biti.

Bitje, ki pa ni nujno in ki kljub temu obstaja, mora biti odvisno od bitja, ki je nujno. Kako pa naj se tega zavedamo? Bitje, ki je vsak trenutek popolnoma relativno in popolnoma odvisno – in tako bitje sem jaz; ne govorim tu niti o življenju, ampak o svojem najglobljem bitnem dnu – tako bitje, ki ni nujno in kakršen sem jaz, je nujno odvisno od bitja, ki pa je nujno. Poglejte primero, ki nam bo pokazala pravo sled (kar pa ni dokaz): misliti si moremo tisoče milijonov zrcal, ki bi odsevala svetlobo; pošiljajo si jo drugo drugemu, pa vendar mora imeti ta svetloba svoj vir, ker zrcala sama niso svetloba, ampak jo samo sprejemajo. Zrcala so samo sprejemališča in oddajniki, so svetloba samo, ker so svetlobe deležna. Tako je tudi z našim bitjem: mi samo prejemamo obstoj in bit, sami pa to nismo. To je iskal tudi naš fantek: bitje, ki se ne le ne bi moglo starati, ampak bi bila njegova bit že tudi njegova opredelitev, tako da bi to bitje ne moglo biti.

Bog bi bil v nas zmanjšan in okrnjen, če ne bi bila ta razlika med njim in nami očitna. Bog edini ne more ne biti; in vse, kar obstoji, razen Boga, prejema od njega, da je izven ničā. On sam, Bog je obstoj, eksistenca, bit; jaz pa imam obstoj, prejemam obstoj, eksistenco. Ta stvar je sama po sebi zelo preprosta, moramo o njej razmisliti: zavedati se moramo, da nismo nujni, da nas je samo Bog poklical iz ničā. Tedaj postane moja krhkost dragocena: obstajam, čeprav me nič v meni ne kliče, naj bi bil! Tisti dan, ko je to postalo za nas luč (ne filozofsko vprašanje), nastane med Bogom in nami nepretrgan odnos, se nam razodene Božja nežnost, Božja ljubezen. Če v tem trenutku obstajam, če sem sedaj tu, če bom še nekaj časa trajal, je to zaradi tega, ker me Bog zdajle vzdržuje v bivanju, ker me Bog zdajle, to minuto vzdržuje v obstoju. V tem je nekakšna popkovina, ki me povezuje z Bogom. Tale ura, ta košček papirja, ta ptičji spev, vse to, trajno ali bežno, obstaja samo zaradi tega, ker Bog temu daje nekaj od svoje biti. Veličastno in bolj preprosto kakor jaz izraža to Ps 104: »Če skriješ svoje obličje, se prestrašijo, / če jim vzameš dih, preminejo in se v svoj prah povrnejo. / Ko pošlješ svoj dih, so ustvarjena / in prenoviš obličje zemlje« (Ps 104, 29. 30).

Glejte, to je tista navzočnost, tista neizmernost Boga, ki sem je deležen: »V njem živimo in se gibljemo in smo«, kakor je rekel sv. Pavel (Apd 17, 28). Ali bo cvetlica pozabila na steblo, ki jo nosi in ji daje biti vsako minuto? Maritain pravi: »Čisto nevažen sem za svet, nisem pa nevažen pred Bogom. Zato in samo zato sem najvažnejša oseba zase. Če že sem tu, sem Božja misel. Oče izgubljenega sina je čakal, da se vrne, ne da bi mogel za to kaj storiti, Bog pa me nenehno poraja k bivanju v vseh vlaknih moje biti.«<sup>27</sup>

Vrnimo se zdaj spet k neposrednemu Aristotelovemu in skupaj z njim Tomaževemu razmišljanju o bitju oziroma biti ter o bistvu, ki se v nenujnih (»prigodnih») bitjih razlikuje od bistva teh bitij.

## b) »Tvar« in »lik«

Stvarnost-stvar je tudi še v svojem bistvu lahko sestavljena iz možnosti in deja. Sholastiki so to možnost imenovali *tvar* (materia) in ta dej podstatni *lik* (forma substantialis, forma substantiae). Stvari, ki niso tako sestavljene (iz stvari in lika), ampak enovite, so duhovne. Stvari, ki so sestavljene iz stvari in lika, a je ta lik stvarne narave, so stvarne. Stvari, ki so tudi sestavljene, a je njih podstatni lik sam duhovne narave, so duhovno-stvarne. Takšna stvar je človek. Sv. Tomaž je iz jasnega spoznanja deja in možnosti doumel, da je stvar sicer stvarna (realna) možnost, a da je dejansko le po liku, da torej stvar nima neodvisno od lika nobenih lastnosti, nobenih sil. Tudi je spoznal, da more biti v enem bitju le en bistven, podstaten lik. Spoznal je pa tudi, da bi bitje ne bilo eno, če bi bila stvar samostojno bitje in lik samostojno bitje. Končno je spoznal, da počelo poedinjenja in mnoštva v isti vrsti bitij oziroma bistev (principium individuationis) ni lik, ampak stvar, ki je z ozirom na razsežnost deljiva. Osebna razlika duhov je torej po sv. Tomažu obenem vrstna razlika.

Poleg podstatnih dejev in likov je poznal sv. Tomaž pritične (akcidentalne) deje in like, ki se po njih podstat (substantia) ravno imenuje podstat. Po njih se podstat pritično dovršuje. Pritike (accidence) so od podstatni stvarno različne. Zato so po nauku sv. Tomaža tudi dušne zmožnosti (um, volja itd.) od duše stvarno različne. Duša misli, a z umom (telo je pri tem nekakšno orodje); duša hoče, a z voljo; volja ni um, v duši je nje delovanje kakor delovanje uma duhovne narave in poleg tega z umnostjo tako rekoč prepojeno.<sup>28</sup>

## 5. Razlika med tem naukom in avguštinizmom

Ti nauki, ki jih je Tomaž s pogumno doslednostjo izvajal iz osnovne spoznave o deju in možnosti, so bili v določenem nasprotju z avguštinizmom.

Tudi avguštinizem je z Aristotelom priznaval dej in možnost. Toda ni ju doumeval kakor Aristotel in nato sv. Tomaž; in zato tudi

ni izvajal logičnih posledic. Avguštinizem je učil, da stvar ni zgolj možnost, ampak da je dejansko bitje, četudi na najnižji stopnji. Zato je mogel tudi učiti, da so v stvari že semenske klice (*rationes seminales*), ki iz njih nastajajo stvari. Tudi je učil, da je lahko v enem bitju več podstatnih likov (*pluralitas formarum*), tako v človeku po Platonu tri duše, a v telesu še poseben lik telesnosti. Avguštinizem je z Avguštinom učil, da je telo svoje bitje in duhovna duša svoje bitje ter zato svoja osebnost, medtem ko je po sv. Tomažu le človek oseba. Počelo poedinjenja tudi tvarnih bitij je iskal avguštinizem v liku, ne v stvari. Tudi bistva človeške duše avguštinizem ni popolnoma doumel. Zato kakor Avguštín ni priznaval stvarne razlike med dušo in duševnimi zmožnostmi.

Še prav posebej je avguštinizem zanikal stvarno razliko med bitjo in bistvom. Mnogi Tomaževi učenci mislijo celo, da je prav to glavni vzrok vsega nasprotja med avguštinizmom in tomizmom, češ, kdor ne doume te najgloblje razlike v stvareh, sploh ne more umeti nauka o deju in možnosti, o substanci in akcidencah (prilikah), o enoti in množtvu. Načelo o stvarni razliki med bistvom in bitjo je mnogim Tomaževim učencem »osnovna resnica krščanske filozofije«. (Prim. N. del Prado OP, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911).

#### a) Nauk o spoznavanju

Drugi, prav tako osnovni nauk Tomaževega aristotelizma je bil nauk o *spoznanju*. Avguštín je pod vplivom novoplatonikov učil, da naš um spoznava resnice v večnih Božjih idejah po neposrednem Božjem razsvetljevanju. Ta nauk je prešel tudi v avguštinizem; le nekateri (sv. Bonaventura, Aquasparta in dr.) so združili z njim nekoliko aristotelizma o abstrakciji, a ne toliko, kolikor po Tomažu zahteva dejansko izkustvo. Tudi sv. Tomaž je sprejel od Avguština nauk o Božjih idejah, a ni mogel sprejeti nauka, da bi naš um v teh idejah naravnost zrl resnico. Izkustvo uči z Aristotelom, da se začenja vse naše spoznanje a posteriori s čuti in se izpopolnjuje z umskim odmišljanjem (abstrakcijo) in nadaljnjim izvajanjem



oziroma sklepanjem; nobene spoznave nimamo, ki bi bila kot taka zgolj a priori: a priori je le umska zmožnost in naravnost uma na spoznanje resnice, tako da um prve najsplošnejše spoznave zlahka in nekako naravno razbere ob čutnih zaznavah in predstavah. Ker so pa ideje razbrane iz stvari in so stvari ustvarjene po Božjih pravzornih idejah, so tako tudi naše ideje posredno odsvit Božjih idej; naš ustvarjeni um pa, ki v stvareh nekako osvetljuje Božje ideje, je luč od Božje luči. Tako je Tomaž združil Aristotela z Avguštinom, medtem ko so sv. Bonaventura in njegovi pod vplivom sirskih aristotelikov in novoplatonikov ostali v nekem dvojstvu; pravijo namreč, da um odmišlja nekatere ideje iz stvari, a splošne resnice zre neposredno v Božjih idejah (kar pa je – tako po pravici pripominja Tomaž – proti pričevanju zavesti).<sup>29</sup>

#### *b) Razlikovanje filozofije in teologije*

Z aristotelsko teorijo spoznanja je sv. Tomaž obenem razmejil *filozofijo* in *teologijo*. Pri Avguštinu in zastopnikih avguštinizma se teologija in filozofija med seboj prelivata, zakaj obe sta nekakšno gledanje resnice v Bogu. Po nauku sv. Tomaža pa sega filozofija do tam, do koder se more dvigniti naš um po spoznavah, razbranih iz čutnih stvari, medtem ko je teologija spoznanje Boga in Božjih reči iz Božjega razodetja. Filozofsko npr. moremo spoznati, da Bog jè, da je neskončen, večni, vsemočen, vseveden, zakaj vse to moremo in moramo sklepati iz prilogovnih stvari; da pa je troedin, tega naš um iz stvari ne more razbrati in spoznati, ker je stvarjenje delovanje Božje volje in moči, a je ta le ena, kakor je Božja bit ena. Tako je filozofija po Tomaževem gledanju svoja, samostojna znanost (zato nekateri imenujejo Tomaža pravega modernega filozofa).<sup>30</sup> Vendar ni treba, da bi bila zato filozofija od teologije odtrgana. Nasprotno! Teološka suma sv. Tomaža sama priča, kako filozofija kot nekakšno (miselno in izrazno) orodje služi teologiji in teološki znanosti, kar je v naši dobi popolnoma v soglasju z naukom in prakso sv. Tomaža izrazil 1. vatikanski koncil, ko pravi: »Vera in razum ne moreta biti nikdar v medsebojnem protislovju; a ne le to, ampak

se tudi podpirata med seboj. Pravilno uporabljeni razum namreč dokazuje temelj vere; a po veri razsvetljeni razum goji znanost o Božjih rečeh; vera pa razum osvobaja zmot, ga varuje pred njimi in ga bogati z mnogoterimi spoznanji.«<sup>31</sup> Drugi vatikanski koncil je to izjavo 1. vat. koncila večkrat potrdil ter jo še razjasnil in podkrepil.<sup>32</sup>

Če se kratko že tukaj dotaknemo posebej spoznanja o Bogu, je treba reči: Po Tomažu naše spoznanje o Bogu ostane tu na zemlji vedno in po svojem bistvu posredno spoznanje. To se pravi, Boga spoznavamo s pomočjo pojmov, črpanih iz realnosti sveta. *Eksisten-co* Boga je mogoče na temelju načela o zadostnem razlogu oziroma na temelju načela o vzročnosti spoznati s takšno gotovostjo, zoper katero ne more biti pametnih dvomov (nespametne dvome pa je človek dolžan zavreči). Spoznanje o naravi Boga pa ostane vedno le analogno, nalično, nikoli ne istoznačno.<sup>33</sup> Sv. Tomaž npr. pravi: O Bogu vemo sicer ne le, *da je*, temveč tudi, *kaj je*; ne spoznamo pa, *kako je* sam v sebi (De ver. 2,1 ad 9). Če npr. rečemo, da Bog spoznava in hoče, moramo takoj pristaviti, da ne spoznava tako, kakor spoznavajo ustvarjena umna bitja, marveč brez sleherne nepopolnosti. To velja v obeh primerih, naj govorimo o Bogu še samo filozofsko (na temelju naravnega umovanja) ali pa teološko (na osnovi razodetja). Tomaž Akvinski zelo jasno upošteva, kar je izrazil 4. lateranski koncil v znamenitem obrazcu: »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večjo nepodobnost.«<sup>34</sup> Kakor ta koncil tako tudi Tomaž upošteva tako »podobnost« kakor še mnogo večjo, pravzaprav neskončno »nepodobnost«. Pri spoznavanju Boga obstaja »pot zatrjevanja«, »pot zanikanja« in »pot vsepresežnosti« (via affirmationis, v. negationis, v. eminentiae). – Jasno je torej, da so vse naše spoznave o Bogu nujno zelo nepopolne: ne moremo si nikoli izdelati takšne miselne, umevanjske podobe o Bogu, da bi se mogli z njo resnično in za dalj časa zadovoljiti, češ, zdaj pa razumem, kaj je Bog. In še posebno moramo vedno preseči sleherno domišljijско predstavo, ki redno spremlja vsako našo spoznavo o Bogu. Čisto v smislu Tomaževega nauka pravi veliki francoski teolog H. de Lubac: »Duha, ki si prizadeva, da bi ‹razumel› Boga,

ne moremo primerjati skopuhu, ki grmadi kup zlata – vsoto resnic –, tako da postaja ta kup vedno večji. Prav tako ta duh ni podoben umetniku, ki neprestano izboljšuje osnutek, da bi ga napravil vedno manj nepopolnega in da bi se končno umiril v lepotnem uživanju svoje mojstrovine. Človek, ki si prizadeva za to, da bi »razumel« Boga, je marveč kakor plavalec, ki se v oceanu poganja naprej, da bi se obdržal na valovih; z vsakim plavalnim zamahom mora nazaj in navzdol potisniti nov val. In tako brez nehanja odstranjuje predstave, ki se vedno znova oblikujejo, zavedajoč se, da ga te predstave nosijo in da bi pomenilo propad, če bi se ob teh predstavah ustavil.«<sup>35</sup>

Naše trditve o Bogu – pa naj bodo le filozofske ali pa tudi teološke – so resnične le, kolikor gredo skozi zanikanje. A zanikanje služi trditvi, ko jo napravi vsestransko resnično. Seveda pa dialektike med trditvijo in zanikanjem ne smemo umevati le statično, temveč v dinamičnem smislu napredovanja v tisto globino Boga, ki ni temina praznine, ampak temina vsepresegajoče, presilne luči. To dinamiko izražamo z »via eminentiae« (pot vsepresežnosti), ko trdimo, da je sleherna popolnost (lastnost) v Bogu uresničena na neskončno višji način, kakor pa je uresničena v stvareh. Naj govorimo filozofsko ali teološko, v obeh primerih ima negativna teologija prvenstvo (primat) pri spoznavanju Boga, kajti ob vsej podobnosti s kvalitetami stvari (ki so učinek stvariteljskega Božjega delovanja) imajo kvalitete oziroma popolnosti Boga takšno vzvišenost, da je nujno treba pokazati na še večjo nepodobnost, toliko večjo nepodobnost, da tega ni mogoče zares ustrezno izraziti. To pove izraz »Deus maior« (Bog je vedno večji kakor pa ...). Naštejmo pod tem vidikom nekatere Tomaževe izrecne trditve: »Višek v človeškem spoznanju o Bogu je: spoznati, da Boga ne spozna; to se zgodi v tem, ko človek spozna, da Božje bistvo presega vse, kar o njem razumemo« (De pot. q. 7 a. 5 ad 14). »Najvišje spoznanje, kakršnega sploh moremo o Bogu imeti v stanju poti, je, da spoznamo, kako je Bog vzvišen nad vse tisto, kar si o njem mislimo« (De ver. q. 11 a. 1 ad 9). »Po milostnem Božjem razodetju v tem življenju ne spoznamo o Bogu, kaj je in se tako združimo z njim kakor z

neznanim, vendar ga popolneje spoznamo, kajti razkriva se nam več in višjih njegovih učinkov in iz Božjega razodetja dobivamo glede Boga pridevke, ki jih naravni razum ne doseže, npr. da je Bog troedin« (1 q. 12 a. 13 ad 1). »Gledanju uma je dostopno samo kako ustvarjeno oziroma končno bitje, ki docela izgine /deficit, je docela onemoglo/ ob neustvarjenem in neskončnem bitju; in tako nam je umljivo, da je Bog (vzvišen) nad vse in tisto, kar moremo dojeti z umom ... Oče in Sin se na način neizmerne presežnosti razlikujeta /sunt segregati/ od slehernega očetovstva in sinovstva, kar ga je v stvareh po deležnosti, kakršna je lastna končnim rečem« (De div. nom. c. 2 1. 4).

#### *6. Absolutnost resnice in relativnost človeškega spoznanja*

Metafizika sv. Tomaža Akvinskega, kakor smo že videli, ni bila aprioristična. Takšno metafiziko je Kant vsekakor po pravici zavrgel. A Tomaževa metafizika je vsa osnovana aposteriori, kakor jo je bil zasnoval veliki empirik Aristotel. »Aposteriori se dviga človeški duh v kraljestvo idej, in kjer ni več možna nobena zveza z aposteriornimi spoznavami, tam so po Tomaževi filozofiji tudi meje metafizičnega spoznavanja. Tu ni nobenih samovoljnih konstrukcij, kakor so jih snovali, ne brez genialnosti, a brez realne življenjske vrednosti npr. nemški filozofi po Kantu.

Vendar pa Tomaževa filozofija ni prezrla velikih idej Platonove metafizike, kakor jih je preveč enostransko prezrl Aristotel. Tomaž je strnil v mogočno sintezo Aristotelov realizem s Platonovim metafizičnim idealizmom v globokem spoznanju, da se v prvem bitju strinja idealnost z realnostjo v čisti enoti. Kar je namreč Platon le bolj intuitivno slutil, a filozofsko, kakor se zdi zmotno utemeljeval, to je Tomaž metafizično doumel in osnoval, da biva Platonov ,*Epékeina*, ki je ne samo ideja idej, temveč obenem čista realnost, ipsum Esse, prvo idealno in realno počelo vsega, kar je, in zopet idealni in realni zadnji smoter vsega. – Tako je Tomaževa metafizika zasidrila vso absolutnost nazadnje v absolutnem Bitju,

ko jo je Kant zaman skušal utrditi v abstraktnih in zato majavih apriornih kategorijah.« Tako ugotavlja Aleš Ušeničnik.<sup>36</sup>

To je, pravi dalje A. Ušeničnik, ena stran Tomaževe metafizike, tista namreč, ki kaže na to, kar je v realnosti večnoveljnega, večnoveljnega tudi v kantovstvu: obstajanje večnih norm in najstev, obstajanje kraljestva idej in vrednot.

Druga stran Tomaževe metafizike pa je: »Relativizem se moti, ko trdi, da je vse relativno, a ne moti se, ko trdi, da ni vse absolutno. Metafizika sv. Tomaža ima globoko umevanje za realitvost človeškega spoznanja. Za panteistični monizem in tudi za apriorni racionalizem more biti res nerešljiva uganka, kako je poleg absolutnosti možno še kaj, ni pa tega protislovja za metafiziko, ki razlikuje bitje, ki je Bitje samo, in bitja, ki so prigodna bitja, stvari. Prav tako jasno je za takšno metafiziko to, da more biti spoznanje stvari le relativno. Kako naj bi končni um dojel neskončno resničnost? A tudi končna resničnost ima mnogo vidikov in mogoče jo je motriti s te ali one plati in tako seveda relativno. Tudi spoznavajoči subjekt je sam zajet v spreminjajoči se tok časovnosti in tudi s te strani more biti njegovo spoznanje le relativno. Človeško spoznanje se razvija s kulturo. Tudi prevladuje tu racionalnost, tam emocionalnost ... Tomaževa metafizika se torej prav nič ne protivi moderni psihologiji, ki preučuje razne tipe ljudi in razne strukture duševnosti ... Tomaževa filozofija priznava široke meje relativnosti – popolno spoznanje je res le ideal, le ,naloga', kakor govori marburška šola, toda zavrača relativizem, ki mu ni nič absolutno.«<sup>37</sup>

### *Sklep*<sup>38</sup>

Tomaža Akvinskega na splošno štejejo med najodličnejše velikane človeštva (kakor so Heraklit, Platon, Aristotel, Dante, Kopernik, Descartes, Shakespeare, Kant), med odličnike človeškega srca in razuma, med tiste, katerih slava in vpliv ne bosta na tem svetu pač nikoli prešla.<sup>39</sup> Zgodovinarji trdijo, da je Tomaževo izjemno veličino napovedal že njegov učitelj Albert Veliki, ko je –

po izredno uspelem Tomaževem nastopu pri disputaciji – некоč izjavil pred svojimi študenti: »Mi Tomaža imenujemo ‚molčeči vol‘; toda некоč bo tako zamukal s svojim naukom, da bo odmevalo po vsem svetu.« Tudi če ne upoštevamo posebnega Tomaževega položaja v katoliški Cerkvi, ki ima Tomaža Akvinskega za svojega glavnega misleca, to je za »skupnega« učitelja« (doctor communis), ni mogoče prezreti njegove navzočnosti v svetovni zgodovini, njegovega znatnega vpliva na mnogih področjih človeškega znanja in umetniškega ustvarjanja. Navedimo le nekatere primere.

Dante imenuje Tomaža »luč«, »sijaj« in »svetloba«; in njegove-  
mu nauku pripisuje podobne osvobajajoče učinke kakor naročilom  
svoje rajske vodnice Beatrice (simbol milosti Božje). V dobi rene-  
sanse so veliki humanisti sicer neusmiljeno napadali sholastike,  
o Tomažu pa so nasprotno govorili s posebnim priznanjem in  
spoštovanjem. Marsilius Ficinus pravi, da je Tomaž »splendor the-  
ologiae« (sijaj teologije). Peter Pomponazzi ga slavi kot največjega  
latinskega razlagalca Aristotelovih del, Picco della Mirandola pa  
meni, da bi brez Tomaževega posredovanja Aristotel ostal nem v  
svetovni zgodovini. Erazem Rotterdamski priznava, da Tomaževa  
veličina presega okvire svojega veka (vir non suo tantum saeculo  
magnus). Botticelli, Rafael Santi, Fra Angelico, Signorelli, Carpa-  
ccio, Rubens in drugi veliki slikarji so ovekovečili Tomažev lik v  
svojih delih. V 16. stoletju postavlja Franciscus da Vitoria (+1546)  
temelje »mednarodnega prava« prav v naslonitvi na Tomažev nauk  
o lastnini. Ta nauk nagiblje, da se bori za osnovne človekove pravi-  
ce, za narodnostne in politične pravice kolonialnih narodov proti  
evropskemu imperializmu. V 17. stoletju preučujejo Tomaževo  
misel na kijeviski akademiji, a Leibnitz zameri svojim sodobnikom  
na Zahodu, ker »ne dajo dolžnega priznanja sv. Tomažu in ostalim  
velikim ljudem tega časa«, saj je pri Tomažu »mnogo več temelji-  
tosti, kakor pa v splošnem ljudje mislijo«. Voltaire ceni v Tomaževi  
Sumi teologije zlasti »borbo mišljenja« in celo uporablja neredke  
ugovore, ki so v tej sumi, v svojem boju zoper Cerkev.

Po času nekakšne zatemnitve doživlja v 19. in 20. stoletju To-  
maževa misel močan prerod. Že Hegel opozarja svoje slušatelje na

to, da pri Tomažu »ni dialektičnega dlakocepstva, marveč so pri njem navzoče temeljne metafizične (spekulativne) misli o celotnem obsegu filozofije in teologije«; obenem poudarja Hegel, da je Tomaž »realist«. K. Marx se srečuje s Tomažem na začetku svoje miselne poti kot z znamenitim razlagalcem Aristotelove spoznavne teorije. Posebno živo pa je postalo nekako sredi 19. stoletja zanimanje za Tomaževo družbenopolitično in pravno misel. Na Tomaža se je oprl veliki socialni delavec škof Ketteler. Tudi Dostojevski se je v nekaterih stvareh oprl na Tomaža. Najbolj je razburil duhove slavni pravni mislec 19. stoletja Rudolf von Ihering, ki je zapisal: »Zdaj, ko poznam tega silnega duha, se vprašujem, kako je mogoče, da so resnice, ki jih je on zastopal, mogle ... pasti v pozabo ... Če bi ga prej spoznal, bi si morda svoje knjige ne upal napisati, ker so temeljne misli, o katerih razpravljam, izražene pri njem že popolnoma jasno, in sicer na način, ki človeka povsem navduši.«

Vpliv Tomaža Akvinskega na raznih področjih človeškega znanja in umetniškega ustvarjanja je naravnost nepregledno prostran. Le redki specialisti morejo npr. vedeti, da sta James Joyce in Rabindranat Tagore nekatere svoje temeljne estetske uvide podedovala od Tomaža; ali da ima Tomaževa misel svojo zgodovino na Kitajskem, v judovskem narodu, pri Grkih in pri slovanskih narodih, v Mehiki, Kolumbiji itd. Tomaževa glavna dela, zlasti obe sumi, so začeli prevajati v 14. stoletju; do danes sta obe sumi prevedeni v armenščino, hebrejščino, grščino in arabščino, v perzijski, starobeneški, italijanski, francoski, španski, portugalski, nemški, nizozemski, angleški, norveški, švedski, poljski, češki, slovaški, madžarski, japonski in kitajski jezik.<sup>40</sup>

### *Opombe*

<sup>1</sup> LThK X, 123

<sup>2</sup> Elders, ThR, 270.

<sup>3</sup> Congar, velik strokovnjak za tom. teologijo, v: DThC XV, 374.

<sup>4</sup> Congar, v: DThC, 347–379.

<sup>5</sup> Congar, pr. t., 385.

<sup>6</sup> O novoplatonizmu Turk, 45s.

<sup>7</sup> Tomaž v op. De veritate intellectus contra averroistas, l. 1270.

<sup>8</sup> Prim. AU IS VII, 91s.

<sup>9</sup> »Duša« tu ni mišljena po »grško«.

<sup>10</sup> AU, v: Prevod, 6 str.

<sup>11</sup> Sledi odstavek s Strletovo oznako, da se izpusti: Zastopnik »latinskega averoizma« je bil v drugi polovici 13. stoletja zlasti Siger Brabantski. Proti njemu sta nastopila posebno Albert Veliki in Tomaž Akvinski. V tem oziru so s Tomažem držali tudi tisti učitelji filozofije in teologije (npr. sv. Bonaventura), ki se jim je zdela Aristotelova filozofija za kristjana nesprejemljiva.

<sup>12</sup> AU, IS X, 228.

<sup>13</sup> Prim. AU, IS X, 227.

<sup>14</sup> AU X, 227.

<sup>15</sup> Prim. LS I, 646; AU III, 63s (tu AU navaja dva primera Tom. razburjenja).

<sup>16</sup> Turk, 144s.

<sup>17</sup> Turk, 160–169.

<sup>18</sup> Congar IKZ 74, 251.

<sup>19</sup> Congar IKZ 74, 251s.

<sup>20</sup> Poročilo o tem ThR 88, 275.

<sup>21</sup> Turk, 73s.

<sup>22</sup> Prim. AU X, 233s.

<sup>23</sup> Prim. Turk, 74; AU III, 66s; X, 307s.

<sup>24</sup> Turk, 75s.

<sup>25</sup> Prim. AU X, 233s; Turk, 76ss.

<sup>26</sup> Prim. AU X, 234s.

<sup>27</sup> J. Loew, V šoli (gl. izv.), 214–216.

<sup>28</sup> Turk J., 79s, prim. AU I, 171ss; X, 240s; X, 236s.

<sup>29</sup> AU, Prev. 8s; Turk, 74ss, 82s; AU X, 241s.

<sup>30</sup> Gilson, nav. AU III, 65; X, 228.

<sup>31</sup> DzS 3019; S 42.

<sup>32</sup> Prim. BR 6; KV 10; CS 15 in 59.

<sup>33</sup> AU III, 73–75.

<sup>34</sup> DzS 806: S 280.

<sup>35</sup> Nav. Strle, Skr. B. 17.

<sup>36</sup> AU III, 73s.

<sup>37</sup> AU III, 74–76.

<sup>38</sup> Original v AASV, Tomaž Akvinski. Strle je na vrhu s svinčnikom pripisal: Začetek → Ali pa za sklep, kar je skoraj še bolje!



<sup>39</sup> Tako pravi T. Vereš, 1. Od tu (1–3) v glavnem povzemam tudi podatke, ki sledijo. Vereš ima pod črto tudi natančne navedbe mest, od koder te podatke jemlje. (Strle navaja knjigo: Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Globus/Zagreb 1981, str. XIII + 413. Besedila je izbral in priredil Tomo Vereš, ki je na začetku knjige opisal tudi življenje in delo sv. Tomaža Akvinskega (str. 1–27) in nato še kritični popis vseh Tomaževih del (str. 28–31).

<sup>40</sup> T. Vereš tudi (str. 3) pove, koliko imajo Tomaža prevedenega v hrvaščino. Glede slov. smo še na slabšem, čeprav je bil že narejen načrt za prevod celotne Tomaževe teološke sume v slov. V tisku je nekaj od tega prevoda objavil dr. J. Fabijan, medtem ko je A. Ušeničnik prevedel več, se pravi kar 26 kvestij (238 strani tipkanega – din format – 1 presledek), a je ostalo v rokopisu. Sam zase sem dal ta rokopis pretipkati, a ga niti nisem še pregledal in preveril, koliko se res sklada z rokopisom.