

ne prekršaje i 8) izvršni postupak — sudske izvršenje. Razume se da pored postupaka postoje i propisi koji regulišu prirodu materije na koju se odnose (takozvani materijalni propisi).

No, ne treba izgubiti od vida da navedeni postupci, bez obzira što olakšavaju rad i snalaženje pravnika, istovremeno uslovjavaju sužavanje kreativnosti i profesionalne maštovitosti, a povećavaju i stepen dogmatizma, rutinizacije, profesionalne i opšte uskogrudnosti i formalizma. Sociolog koji bi priželjkivao, na primer, da prilikom stupanja na rad u preduzeće u statutu preduzeća ili pravilniku o radnim odnosima zatekne unapred propisan čitav postupak vlastite profesionalne delatnosti, faktički ne bi mogao biti dobar sociolog. Takva priželjkivanja i žalbe na odsustvo normativno-tehnicičkih rešenja postoje kod jednog dela sociologa.

S druge strane, pogrešno je verovanje da bi jedno istraživanje koje bi sprovelo Sociološko društvo Srbije ili neko drugi, u kome bi bila ispitana i opisana sva radna mesta, faktička delatnost i poslovi na kojima u našim preduzećima rade sociolozi, moglo delovati na sužavanje kreativnosti i raznolikosti individualnog profesionalnog majstorstva. Ni dobro sačinjen priručnik o delatnosti sociologa u preduzeću (kao i drugim osnovnim područjima delatnosti) takođe ne bi morao delovati negativno na razvoj njegove kreativnosti i profesionalne uspešnosti. Razume se da priručnik o radu sociologa ne bi bio, niti bi mogao biti identičan, pa ni sličan priručniku, recimo, iz upravnog postupka.

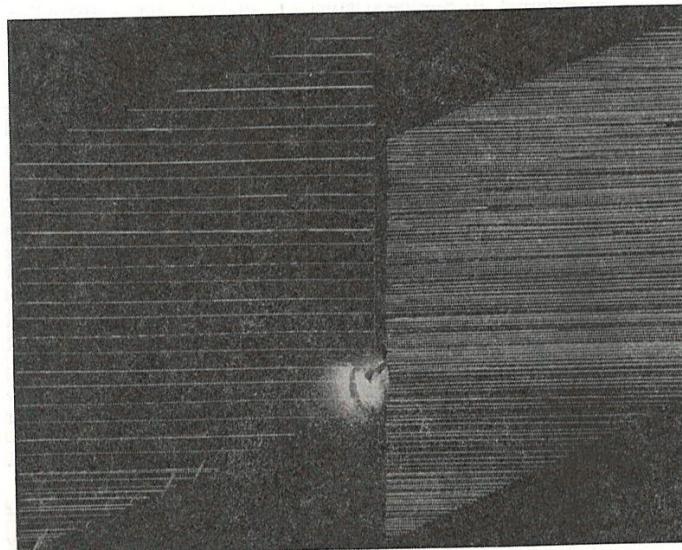
Zalaganje za veću teorijsko-praktičnu usmerenost socioloških studija i za takve oblike nastave u stručnom obrazovanju sociologa u kojima će se, pored pretežno »tvrdokornih« teorijskih znanja, sticati i nešto više elastičnih profesionalnih navika i praktičnih veština, ne treba nikako poistovjećivati sa, u našoj kulturi (i nekulturi), vrlo rasprostranjениm potcenjivanjem, pa i neskrivenim omalovanjem uloge i značaja teorije u životu društva, nauke i čoveka. Svako od nas se sigurno sreća s pojmom da i fakultetski obrazovani ljudi (koji su prethodno završili gimnaziju — koja, kakva-takva, ipak daje nekakvo šire opštekulturno znanje) o teoriji govore s takvim potcenjivanjem da je očigledno da pod »teorijom« podrazumevaju praznu priču o praktično nemogućim stvarima. Naši televizijski spikeri, izveštaci i komentatori (naročito sportskih događaja) skoro svakodnevno upotrebljavaju formulaciju »postoje samo teoretske šanse« za nemoguće ili vrlo teško dogodive događaje i stvari.

Verovatno da jedan deo problema u praktičnom društveno-profesionalnom radu i nesnaženju diplomiranih sociologa ne izvire iz same činjenice što je sociologija teorijska nauka. Radi se i o prirodi i životnosti same teorije. Daleko od toga da je sve ono što se razmatra, podvodi i krsti kao teorija — stvarno teorija.

Šhvatanje o ulozi teorije koje se ovde zastupa mnogo je bliže formulaciji koju je izrekao poznati austrijski fizičar Boltzman, koji je rekao da *nema tako praktične stvari kao što je dobra teorija*. Niz vrlo dobrih i odličnih priručnika o radu sociologa, ekonomista, pravnika, psihologa, socijalnih radnika itd. na ublažavanju posledica nezaposlenosti, uvek će ostati ispod ljudskog i teorijsko-praktičnog nivoa marksističke teorije o društveno-prodiktivnoj štetnosti i nehumanosti nezaposlenosti. Uostalom, nešto od iznete istine bilo je sasvim jasno i blisko čak i poznatom građanskom ekonomskom teoretičaru Jozefu Šumpeteru, koji je pisao: »Ali bilo da je trajna ili privremena, da se pogoršava ili ne, nezaposlenost je nesumnjivo velika nesreća i uvek je to bila.«<sup>1</sup>

#### NAPOMENA:

<sup>1</sup> Jozef Šumpeter, *Kapitalizam, socijalizam i demokratija*, Kultura, Beograd 1960, str. 111.



# toma akvinski: između teološkog vina i filosofske vode

milenko perović

»Budite pak tvorci riječi, a ne samo slušači, varajući sami sebe.«

(Saborna poslanica apostola Jakova 1, 22)

Preliminarno pitanje na koje provokira naznačena filosofska problematika svodi se na sledeće: čemu mogu služiti, u današnje vreme, razmišljanja na temu kojoj se ne može pridodati atribut aktuelnosti, niti mišljenje o tendencijama i filosofijama koje se uobičajeno smatraju savremenim duhovnim odrazom vremena? Mogu li analitička razmatranja dovesti datu problematiku u kontekst opštih trendova ljudske misli, a da se pri tom prevaziđe nivo uobičajene akademsko-školske pedanterije koja puko faktografski registruje tradiciju, sebe radi? Bavljenje srednjovekovnom filosofijom u sklopu ovih pitanja, već samo po sebi, zahteva preispitivanje, pogotovo ako se prihvati činjenica snažne toksinacije teorijom i »teorijama«, koja je zahvatila savremeno doba. Dakle, da li su patinirani filosofski sistemi sasvim teorijski prevaziđeni i praktično nesvrishodni u toj meri da mogu poslužiti kao prilog argumentaciji teze da nas čak i istorija filosofije uči — da nas ničemu ne uči?

Postavljanje ovih pitanja može imati prizvuk apriori dubioznog gledanja savremene kritike na pojedine segmente filosofske tradicije, ali u konkretnom slučaju zahteva razlučivanje onoga što je živo i savremeno u teološko-filosofskom sistemu Tome Akvinskog od onoga što je prevaziđeno i što predstavlja »prazan hod« ljudske misli. Zadatak se može činiti otežanim zbog pojmovnog instrumentarija kojim je raspolažala srednjovekovna filosofija, koji je do današnjih dana evoluirao i u pogledu konotacije i denotacije osnovnih pojmoveva. Međutim, ta se prepreka ne može smatrati relevantnom, ako se složimo u jednoj tezi koja ima suštinsku obeležju: misaone koordinate zapadnoevropske filosofije nisu trpele radikalnije izmene i preorientacije kroz različite periode istorijskog trajanja, osobito ne u sferi onoga što se uobičajeno naziva — načinom mišljenja.

Misaoni i konceptualni kontinuitet zapadnoevropske filosofije, istina, nisu određene tačke diskontinuiteta koje isežu do potpune negacije filosofskog mišljenja. Ovaj proces evidentan je u periodima ljudske istorije u kojima se iz duhovnog totaliteta određene epohе potiskuje filosofsko mišljenje, da bi njegovo mesto zauzimali određeni modaliteti nediskurzivnog mišljenja (intuitivno, opažajno, empiričko ili neposredno mišljenje), religijskog, disciplinarno-naučnog ili, pak, nekog drugog nefilosofskog načina mišljenja. Istoriski period od 5. do 12. veka upravo beleži jednu izrazitu oseku filosofskog načina mišljenja, kojoj se, iz posve praktičnih razloga, pretpostavlja religijski način mišljenja hrišćanstva koje radi na svom konfesionalnom utemeljenju. Uporedno sa svetovnim učvršćivanjem hrišćanske konfesije odvija se i proces zasnivanja njegove prevlasti u sferama duha. Stoga je štavljiva studbina helenske filosofije u hrišćaniziranoj Evropi u tom periodu. Ta filosofija je mogla tračunati samo na vrlo diskretno i egzemplarno uključivanje u religijski duhovni koncept srednjeg veka, a svoj realni kontinuitet morala je da pronalazi na rubovima meznatnog ili nikakvog uticaja hrišćanstva: u Siriji i na islamskim arapskim teritorijama, čiji su misionari imali više sluga za objektivne vrednosti helenske filosofске tradicije, koja se bez opasnosti od jeresi mogla komponovati sa snažnim zamahom prirodno-naučne, medicinske i filosofske misli arapskih naučnika i filosofa (Avicene, Averroesa, Al Kindija, Al Farabi) i jevrejskog filosofa Mosaesa Maimonidesa).

Zahvaljujući ovom zaobilaznom putu, helenska, a pre svega Aristotelova filosofija stigla je u 12. i 13. veku u Evropu u izvornom obliku, stvarajući oficijelnoj katoličkoj teologiji otvorenu dilemu: definitivno dbaciti mogućnost bilo kakve sinteze ili, pak, raditi na uključivanju Aristotelove filosofije u oficijelnu teologiju. Dilema nije veštacki komponovana, jer usvajanje bilo koje alternative povlači za katoličku konfesiju i pozitivne i negativne konsekvenske. Aristotel, kao vrhunac helenske filosofsko-antropološke orientacije, izaziva značajne problemske i konceptualne korekcije u katoličkoj teologiji, dovodeći u pitanje na veri zasnovanu religioznu sliku sveta, što je, po sebi, opasno i za konfesio-

nalno mišljenje i za celokupnu konfesionalnu organizaciju. S druge strane, ovakav ustupak racionalnom mišljenju u sferi verske dogmatike pokazuje vekovnu vitalnost hrišćanstva, kojom, na štetu ortodoksije, ono egzistira u otvorenosti prema svim tendencijama koje nisu u skladu s njim ili mu, čak, direktno protivreće (počev od najstarijih jevrejskih religioznih spisa do savremenih kontakata i dijaloga s marksizmom). Naravno, nije reč o apsolutnoj otvorenosti, nego isključivo o otvorenosti prema jakima — prema onim političkim i duhovnim pokretima koji hrišćanstvo mogu gurnuti u muzej starina. Na kraju krajeva, nije slučajno što je od mnoštva monoteističkih i politeističkih religija, koje su u starom veku nastale na području Levanta, hrišćanstvo zabeležilo i beleži najdužu i najuistrajniju istoriju. Ono je bilo najvitalnije i najfleksibilnije u prihvatanju onoga što vreme donosi. Tribut, koji je takvim stavom hrišćanstvo plaćalo vremenu, nije mogao da razori njegovu organizaciju, niti želju da opstane kao nadvremenska religija.

Ako se stvari na ovaj način istorijski razlažu i posmatraju, onda je shvatljiva istorijska nužnost koja je katoličku crkvu u 13. veku primorala da, sa stanovišta verske tradicije, jedan izravnito jeretički postavljen filosofsko-teološki sistem, kakav je, u osnovi, sistem Tome Akvinskog, proskribuje u svoju oficijelnu doktrinu.

Veliika obnova i rehabilitacija Aristotela imala je za filozofiju analogne konsekvene kao i za teologiju. Teologiziranje filozofije u čisto teorijskom vidu moglo je da joj služi kao potpuno nepotrebni balast kojim se zapliće u, sebi nepričarenu, sferu mistično-harizmičnog, sakramentalnog, »angelološkog«, dakle, onoga što je sasvim udaljeno od njene realne i racionalne metodologije i problematike. Ipak, »brak iz muždes« s teologijom davao je filozofiji mogućnost uspostavljanja prekinutog kontinuiteta i nastavljanja, makar i u znatno suženom obliku, helenskih tradicija.

Svi pomenuti razlozi zahtevali su razrešenje naraslih dilema oko istvaranja definitičnog oblika zvanične doktrine katoličke crkve i njenog odnosa prema filozofiji. Iz takvog stanja stvari proistekla je velika sinteza koju je izvršio Toma Akvinski. On je celokupnu hrišćansku misao i tradiciju sintetisao u teološki sistem, protkavši ga istovremeno sintetičkim jedinstvom nehrisćanske, helenske i arapske filozofske misli, te je na taj način izgradio celovit teološko-filosofski sistem.

Filozofija je, na taj način, prešla put od prezrene i izgnane dijabolične delatnosti do spoznaje da ni teološka misao hrišćanske epohe, na kraju krajeva, ne može valjano da se zasnove bez njene teorijske i metodološke potke. Uvodeći u sebe elemente helensko-filosofskog načina mišljenja, u nameri da racionalnim dokazima potkrepi, argumentuje i odvrži nedovoljnu i nebedljivu iracionalnu zasnovanost verskih dogmi, teologija je učinila odlučujući korak u sopstvenoj teorijskoj negaciji.

Istorijat odnosa između filozofije i hrišćanske religije, od Hrista do Avgustina i Akvinskog, čini permanentna međusobna averzija koja je dovela do viševekovne konfrontacije. Hrist u poznatoj *Besedi na Gori* prostodušno govori: »Blago siromašnima duhom, jer je njihovo carstvo nebesko« (Jevangelje po Matiji, 5, 2). Dakle, iskonsko hrišćanstvo je apriori protiv filozofskog načina mišljenja, što je shvatljivo sa stanovišta religioznog pokreta koji radi na širenju svog psihološkog, društvenog i političkog uticaja među siromašnim i neobrazovanim slojevinama društva. Iskustvo za takav čin je starozavetno. Jevrejski religijski spisi su, takođe, potencirali otpor prema »književnicima« i farsnjima. Apostol Pavle, radeći na institucionalizaciji hrišćanstva, u Poslanici Kološanima direktno upozorava venike: »Čuvajte se da vas ko ne zarobi filozofijom i praznom prevarom, po kavzivanju čovečjem, a ne po Hristu!« što znači da su hrišćanske istine otkrovenja uvek ispred nesigurnih mnenja (koje izjednačavaju

s pojmovima *doxa* i *episteme*) helenske filozofije. Apologeta Terulijan ide još dalje, dolazeći do, sa stanovišta filozofije, apsurdne teze — *Credo quia absurdum* (Verujem jer je apsurdno). Time istine otkrovenja i autoriteta negiraju dijalektičku razložnost filozofskog mišljenja i racionalno zasnovane istine. Avgustin, i posred pokušaja da inkorporira platoničarsku filozofiju u hrišćansko teološko jezgro, odbacuje njeno najvrednije načelo — načelo razložne sumnje, koje je, naravno, nespojivo s religijom otkrovenja, i dolazi do nefilosofskog stava — *Crede ut intelligas* (Veruj da bi razumeo!). Vidljivo je da takav stav povlači grešku tipa *contradictio in adjecto*, jer je nespojivo, čak i sa zdravim ljudskim razumom, da se do nivoa razumevanja može doći potrebu verovanja. Nije onda čudno da se određenje filozofije, od helenske ljubavi prema mudrosti, u Avgustina pomera na tipično hrišćansku — ljubav prema bogu. Istovremeno, shvatjanje pojma ljubavi od helenskog vitalno-čulnog (agape) i herojskog elementa (Eros kao princip) prerasta u hrišćansku patnju (caritas) i element mučeničkog odnosa čoveka prema bogu i svetu. Naravno, tu nije u pitanju samo terminološko pomeranje, nego potpuni preokret u osnovnim postulatima mišljenja i pogledima na svet.

Sistem Tome Akvinskog predstavlja pokušaj da se odnos između filozofije i teologije, razuma i vere, postavi na novim, racionalnijim osnovama. Misaoni trend, koji je ovaj odnos istorijski pokazivao, dolazi u Akvinskog do razložnog finaliteta — do potrebe da se uspostavi sinteza filozofske i teološke misli. Ta sinteza nije uvek sasvim oslobođena elemenata nasilnog i neprirodno sažimanja, koje nanosi štetu i jednoj i drugoj strani. Stvaranje sistema teološke filozofije ili filozofske teologije eliminiše nijihov »spoljni« dualizam, prenoseći ga na unutrašnji plan jedinstvene predmetnosti, u kome se traže suptilnija rešenja koja ne idu na apriornu diskvalifikovanje jedne ili druge sfere. Stoga je zasnivanje ovog sistema pre ustupak helenskoj filozofiji i Aristotelu, nego hrišćanskoj teologiji, Isusu i Pavlu. Konfrontacije koje je svojom pojavom izazvao ovaj sistem, u krilu ortodoksnih teologa, već same za sebe govore da on nije bio oslobođen elemenata jeretičkog. Međutim, tu jeres je zahtevalo novo vreme koje nije moglo, naraslo istorijskom situacijom, da ostane u misaonim koordinatama koje je postavio apostol Pavle. »Navlačenje mantije« Aristotelu, koje je izvršio Akvinski, predstavlja je zahtev vremena koji se nije više mogao zadovoljiti samo isključivim i neracionalnim istinama otkrovenja.

Akvinski transformiše sintagmu *Crede, ut intelligas, ublažajući Avgustinov zahtev da verovanje mora da prethodi razumevanju*. Raspravljujući o mnoštvo problema, Akvinski uvek polazi od »prirodne svetlosti ljudskog uma«, što znači da vaskrsava logičku argumentaciju svojstvenu helenskoj filozofiji. Doduše, on ni u jednom trenutku nije dostigao nivo Aristotelove heurističke metode. U onim pitanjima koja su već raspravljanja u Aristotelovom misaonom opusu, Akvinski upotrebljava hermeneutičku metodu kojom ne dolazi do novih istina, već naprsto tumači, primenjuje i aplicira u teološki sistem gotova Aristotelova rešenja. U tom smislu njegova dva ključna dela — *Summa theologiae* i *Summa contra Gentiles* — predstavljaju poligon primene hermeneutičke metode kojom se hrišćanske verske dogme tumače u skladu s Aristotelovom fizikom, metafizikom, politikom i etikom<sup>2</sup>, ili se, pak, sa stanovišta razrađene teološke hermetike raspravlja protiv teza arapskih aristotelovaca i novoplatoničara. Dakle, njegova metoda je tumačenje, usklajivanje i objašnjavanje autoriteta koji su vrlo često međusobno protivrečni. Ta protivrečnost autoriteta razumljiva je ako se ima u vidu da se Akvinski obraća zнатном broju teoretičara: Aristotelu, Platonu, Avgustinu, Lombardu, Aviceni, Averoesu i hrišćanskim religioznim spisima. Na taj način je njegov filozofski interes ostao uglavnom hermetizovan u masi mišljenja filozofskih i religijskih autoriteta, iz čega nije moglo proistekti ništa više od sistemizovane eklektike. Akvinski nikad nije dostigao nivo slobodnog istraživanja problema<sup>3</sup>, ili bar ne u sferi filozofskog načina mišljenja.

Jedna činjenica može na izgled da protivreči ovom zaključku. Akvinski ponovo uvodi u rasprave potpuno zaboravljeni pojam dokaza i dokazivanja, što predstavlja povratak na tlo filozofije. Hrišćanskoj teologiji je dugo vekova bilo strano dokazivanje kao racionalna, prevashodno filozofska operacija. Na kraju krajeva, ta operacija je potpuno strana i Bibliji. Akvinski, suprotno toj tradiciji, uvodi potrebu *dokazivanja božanske egzistencije*. Time se čini veliki ustupak »prirodnom razumu«. On postaje neophodna stepenica kojom se dolazi do istina otkrovenja. Doduše, orijentacija čitave sholastike ide u pravcu ovakve, reklo bi se, uslovne afirmacije ljudskog razuma. Niže se više moglo ostati na psihološkoj osnovi kojom se hrišćanstvo obraća ljudima. »Okupacija« emocija nužno je moralna voditi »okupaciju« intelekta, ali ne onog intelekta koji sumnja, koji je skeptičan i u svemu traži strogu logičku zasnovanost svake postavke. Pre bi se moglo tvrditi da je sholastici bila potrebna strukturalna »košuljica« intelekta, kojom će zaodenući istine otkrovenja i misteriju svetih spisa da bi bile primerenije i pristupačnije sumnjičavom ljudskom duhu. Ovu nameru je, ipak, lakše bilo zamisliti nego realizovati.

Imajući u vidu taj cilj, Toma Akvinski je došao do postavke jedne, opet jeretičke, teze — o dvostrukom karakteru istine. Fi-



ilosfske probleme, smatra on, treba proučavati u filosofiji, a teološke u teologiji, čime se dopušta mogućnost postojanja dveju spoznaja: filosofske i teološke. Dakle, pravo razum se ne može osporavati. Međutim, ono što otkriva razum jednako važi i za teologiju. Vera počiva na saznanju kao na svojoj prirodoj osnovi. Saznanje je »pretkomora« religije, ali razum nije svemoguć, jer se njegova moć proteže do određene granice na kojoj mu pristiže u pomoć »božje providjenje«. Ono otkriva istine koje su nespoznatljive i neshvatljive »običnom« razumu. Taj razum ne može shvatiti niti se pomiriti s idejama kao što su božje trojstvo, bezgrešno začeće, sakramenti, čuda i slične. Za razliku od Avgustinovog — »veruj da bi razumeo«, Akvinski zastupa postavku — »veruj jer ne možeš razumeti do kraja« (ili, preciznije, ne možeš razumeti ono što je najbitnije)! To je već sasvim smišljeni skepticizam u pogledu moći razuma. Smišljena pragmatičnost ovog stava u Akvinskog ima svoj raison d'être u potrebi da se na račun sposobnosti razuma ostavi što više prostora za veru i teološko viđenje sveta, što bi po sebi dokazivalo duhovni primat poslednjih. Sledi različitost metoda kojima se služe filosofija i teologija. Filosofija ide apstrakcijom od pojave do zakona. Suprotno tome, teologija polazi od prvog uzroka, stižući deduktivno do »najnužnije« mattenje, a ovoj određuje odnos prema prvom uzrodu. Međutim, namerno ili ne, Akvinski zagovara filosofičnost teološke metode. Ako se izuzme polazna predmetna pretpostavka teološke dedukcije (prvi uzrok = bog), onda se ova ni po čemu suštinski ni strukturalno ne razlikuje od filosofske deduktivne metode. Dakle, teologija nije »božanska« nego, ipak, ljudska nauka.

Na ovaj način stiže se do misticiteta spoznaje. Navodno, filosofija se može u spoznaji uzdići samo do određene granice. Od te granice polazi teologija, uzdižući ljudski duh do nivea koji sam ne bi mogao nikako dostići. Akvinski ocenjuje filosofsku spoznaju kao posrednu, a teološku kao neposrednu. Iz toga sledi potpuno nezasnovan zaključak: natprirodni principi spoznaje teologije ne mogu doći u sukob s prirodnim filosofskim principima, jer su iznad njih po vrednosti. Međusobna suprotnost je isključena, iako prividno postoji. Ako bi suprotnost postojala u izvesnim slučajevima, filosofija se mora povinovati, jer joj je izvor nepouzdani. Istine dostupne ljudskom umu filosofija može da dokazuje, a ako to prevazilazi njene moći — direktno će ih prepustiti teologiji. Ako filosofija nije u stanju da dokazuje verske istine, onda pred njom stoji zadatak da dokazuje da u njima nema ničega što je suprotno razumu, u pokušajima da stvori makar i »slabu sliku o prirodi božjoj« i drugim verskim istinama.

Cini se da je filosofija na ovaj način stavljen u odnos potpune servilnosti prema teologiji (ancilla theologiae). Međutim, ma koliko ovi stavovi koje zastupa Akvinski predstavljali vrlo prihvatljivu soluciju po teologiju, ipak se, u odnosu na Albertusa Magnusa, znatno sužava polje teologije. Njeni argumenti redukuju se na proročanstva i božansku promisao. Indirektno se dolazi do paradoksa. Negacija filosofije je u stvari njena afirmacija. Filosofija, kao anatemisana satamska delatnost, postaje preko potrebnog sluga teologije, ali sluga čija je servilnost prolaznog karaktera, dok »pakt s davolom«, na koji je primuđena teologija, ovoj predstavlja stalnu opasnost koja ju je kasnije i istorijski i teorijski diskvalifikovala<sup>1</sup>.

Dospavši na teren gnoseoloije (ili, kako je sholastičari nazivaju — kritike), Akvinski postavlja tezu da se principi spoznaje izvode iz božanskog ideja, što će reći — istina nastaje »od boga i u bogu je«. Nije teško u ovoj tezi prepoznati platoničarski duh. Time se filosofiji ostavlja mogućnost da, u krajnjoj instanci, prelazi u teologiju. Trenutak prelaska ljudske ka božanskoj spoznaji je metafizika čija je causa finalis određenje uzroka i principa svega postojećeg. Dakle, na platoničarski se kalemili tipično aristotelovski zaključak. Ako bi filosofska spoznaja dosegla do samoga boga, onda bi se teologija izgubila u metafizici (opet kao u Aristotela), a njena svrhovitost došla bi u pitanje. Na ovaj način Akvinski obrazuje gnoseološku hijerarhiju u kojoj se zadržava strukturalni odnos dvostrukosti istine. Njegova analiza pojma istine ne razlikuje se bitno od Aristotelove. Istina je: prvo, »kad kažemo za nešto da je istina, a pri tom mislimo da to zbilja jeste«, drugo, »istina je ono što odgovara našem pojmu koji imamo o spomenutoj stvari« i treće, »istina je ono čime se može utvrditi, obrazložiti, razjasniti da nešto jeste«. Sledi tvrdnja o identitetu stvari i razuma koji je obezbeđen istinom. Odatile počinje saznanje kao nekakav »učinak istine«. Dolazi se do definicije istine kao sličnosti između razuma i stvari (Per conformitatem intellectus et rei, veritas difinitur). Ova se definicija izvodi iz činjenice da je svaka stvar istinita ako ima »lastiti lik svoje prirode«. Zato je i razum, ukoliko spoznaje, istinit ako ima sličnost spoznate stvari; ova je sličnost njegov lik, ukoliko spoznaje. Razum saznanje tako što prima u sebe slike spoznate stvari. Pošto je razum duhovna sila, ova slika mora biti duhovne prirode. Večna istina je samo u večnom božjem razumu, a pošto je on nepromenljiv, to je i istina nepromenljiva. Po Akvinskem, subjektivizam i idealizam moraju se otkloniti u spoznaji da se ne bi izgubio smisao nauke. Sva sigurnost nauke potiče od prvih načela, a njih svako mora steći, jer su »glas božji«, jer je bog dao razum (kao u Avgustina).

Negiranje subjektivizma i idealizma, koje Akvinski ovde pokušava da izvede, ne može nas zavarati, jer se zapravo radi o jednoj objektivno-idealističkoj koncepciji. Toma Akvinski se drži Aristotela do te mere da naprosto prepisuje njegovu teoriju isti-

ne sa svim njenim dobro poznatim primerima iz *Metafizike*. Iz tog »prepisivanja« proistekla je teorija adekvacije (*adequation intellectus et rei*) koja je kasnije, pa i do današnjih dana, postala nezaobilazna u koncipiranju teorije istine. Kao dodatna, potpomažuća teorija teorije istine, ona je, preko Engelsa i Plehanova, stigla i u marksističku filosofiju. Povezana s naivno-materijalističkom teorijom odraza i istine, ona je izazvala dosta sporova među marksistima. Naročito je bila sporna u verziji koju je prezentirao Lenjin u *Materijalizmu i empiriokriticizmu*. Jedna struja marksista smatra da Lenjinova teorija istine vodi direktno u teoriju adekvacije, poznatu i kao teorija slaganja (Übereinstimmungstheorie), a osnovna razlika između takvog shvatanja i shvatanja Tome Akvinskog sastoji se u tome što Lenjin tvrdi da se potpuna adekvacija ne može nikada postići, ali da se naprekom znanju teži ka njoj. Stoga ti teoretičari smatraju da se teorija odraza ne može drugačije postaviti nego kao teorija adekvacije, što direktno vodi u neotomizam. Međutim, i oni polaze od »slaganja misli s predmetom«, nastojeći da svoje koncepcije pojačaju pojmom izomorfizma ili homeomorfizma, što u osnovi ne rešava problem, jer se u strukturalnom i pojmovnom smislu ne odmiče dalje od Aristotelove »klasične« definicije istine, pa ni od varijante te koncepcije koju zastupa Toma Akvinski.

Pošto je istina u razumu, po Akvinskem, ako je sličan spoznatoj stvari, onda se taj pojam prenosi od razuma na spoznatu stvar. Ova poslednja je istinita ako je u nekom odnosu prema razumu. Taj odnos je supstancialan ili akcidentalan. Supstancialan je odnos prema razumu od koga ona zavisi u svojoj egzistenciji, a akcidentalan je odnos prema razumu od koga može stvar biti poznata. Sledi da su »prirodne stvari« istinite ako su slične idejama; a ove su u božjem razumu. Dakle, opet je u pitanju veštačko spajanje hrišćanske teologije s platonizmom.

Međutim, ni Akvinski nije do kraja dosledan. Osam godina posle pisanja dela *Questiones disputatae De veritate* (1256–59), Akvinski je napisao deo *Teološke sume* u kojem zaobilazi predašnju tezu, po kojoj je istina nešto što je razumu immanentno, što ne može biti izvan razuma, u stvarima. U novom kontekstu on se ograničava na postavku po kojoj razum treba da poseduje sliku spoznate stvari da bi se dolazio do istine.

Ni Toma Akvinski, prema tome, nije imun od evolucije mišljenja. U ovom slučaju to je evolucija prema manje zasnovanom i logičnom mišljenju. Spoznajni proces shvata kao prilagođavanje spoznavaoca i spoznatoga (*omnis cognitio fit per assimilationem cognoscens et cogniti*). U svakom slučaju, ideja o prilagođavanju (asimilaciji) dvaju osnovnih činilaca spoznajnog procesa čini se interesantnom i sa stanovišta savremene filosofije. Međutim, Akvinski je razvija pomalo mehanistički, jer spoznajni razum treba najpre da primi u sebe predmet koji se spoznaje, a onda da u sebi stvori sliku o njemu. Ovu sposobnost razuma on označava kao species intelligibilis, koja opet potencijalni um (*intellectus possibilis*) prevodi u akt (*intellectus agens*). Sposobnosti spoznajnog razuma se, ipak, samo teorijski mogu ovakvo razlagati.

Nastavljujući praksu da svakoj uskofilosofskoj raspravi postavlja odgovarajući teološki pandan, Akvinski postavlja tezu o stupnjevitosti oblika spoznaje. Najniži stupanj je čulna a najviši božanska spoznaja (analognog Platонu i Aristotelu).

Akvinski se metaforično izražava o »božanskoj spoznaji«: kao što za predmete suncem obasjane kažemo da ih gledamo »u suncu«, tako možemo reći da »sve gledamo u bogu«, jer spoznajemo udelom u njegovom umu. Spoznaje nema bez čula i iskustva. Ona počinje od čula, ali joj je težište u umu, uz aktivno učešće iskustva. Progresivne istine ipak nema — dâ se zaključiti iz stavova Tome Akvinskog. Nema ni procesuelnog ni istorijskog karaktera istine. Za to shvatanje nije potreban komentar, jer je evidentna neodrživost ovakve koncepcije.

<sup>1</sup> Pavlova Poslanica Kološanima, 2, 8.

<sup>2</sup> Videti: Thoma Aquinatis, *Summa Theologica*, Romae 1876/77.

Istovetan metodski postupak Akvinski primenjuje i u spisu *De ente et essentia (O biću i suštini)* koji je preveden na naš jezik, BIGZ, Beograd 1973.

<sup>3</sup> Videti: Branko Bošnjak, *Filosofija od Aristotela do renesanse*, Matica hrvatska, Zagreb 1957.

<sup>4</sup> Ovaj odnos u dobroj meri podseća na kasniju Hegelovu metaforičnu »priču« o gospodarstvu i ropstvu (*Fenomenologija duha*). Naravno, parametri su drugačiji.