

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/358924262>

Ustrojstvo stvorenog bica u De ente u Tome Akvinskog

Book · March 2019

CITATIONS

0

1 author:



Predrag Milidrag

Institute of Social Sciences

39 PUBLICATIONS 2 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



179049 [View project](#)

USTROJSTVO STVORENOG BIĆA
U *DE ENTEU* TOME AKVINSKOG

Biblioteka
ARCUS

Za izdavače
Bora Babić, direktorka
Petar Bojanić, direktor

Recenzenti
Anto Gavrić, O. P.
Miloš Arsenijević
Vladan Perišić

© Akademska knjiga, Novi Sad, 2019.
© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2019.

PREDRAG MILIDRAG

USTROJSTVO
STVORENOG BIĆA
U DE ENTEU
TOME AKVINSKOOG



AKADEMSKA KNJIGA
NOVI SAD



INSTITUT ZA FILOZOFIJU I
DRUŠTVENU TEORIJU BEOGRAD

Knjiga je nastala u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja R. Srbije pod brojem 179049.

*Za one koje je tražio Diogen iz Sinope,
za Miladina Životića (1930–1997)
i Mileta Savića (1957–2015)*

SADRŽAJ

<i>Reči zahvalnosti</i>	9
<i>Skraćenice</i>	11

I

O spisu	13
O tumačenju	16
O terminologiji	21
<i>Realna razlika – realna kompozicija</i>	22
<i>Bivstvovanje – egzistencija</i>	23
<i>Biće – bivstvujuće</i>	25
Prolog <i>De entea</i> : Snop pitanja	27

II

Biće kao prvo pojmljeno	30
Primarnost bića i dve operacije razuma	36
Suština kao prvopojmljena	43
Značenje termina <i>ens</i> , <i>esse</i> i <i>est</i> kod Tome	46
Dva smisla bića	56
<i>Biće kao istina propozicije</i>	58
<i>Biće raspodeljeno u deset kategorija</i>	64
Značenje suštine	69

III	
	Materija i suština 78
	Precizirajuće i neprecizirajuće apstrahovanje. 84
	Rod, vrsta i razlika materijalnih supstancija. 89
IV	
	Priroda kao univerzalija 102
	Suština posmatrana apsolutno i realna kompozicija. 113
V	
	Odbacivanje univerzalnog hilemorfizma 118
	Argument za realnu kompoziciju <i>esse</i> i <i>essentia</i> 125
	<i>Prva faza: Argument intellectus essentiae</i> 125
	<i>Druga faza: Odvojeno savršenstvo</i> 131
	<i>Treća faza: Esse kao jedna priroda</i> 135
	Suština kao potencija i dva metafizička poretka 140
	<i>Excurs: Dokaz za postojanje Boga?</i> 147
VI	
	Suština u Bogu i u inteligencijama. 149
	Određenje roda i vrste umskih supstancija. 153
	Bivstvovanje, subzistentno i zajedničko 157
	<i>Nemogućnost dodavanja esse subsistensu</i> 159
	<i>Nastanak pojma esse commune i odsustvo dodavanja</i> . . . 161
VII	
	Suština i uzrokovanje akcidencija 170
	Rod, vrsta i razlika akcidencija. 175
VIII	
	Dokaz za postojanje Boga kao uslov za spoznaju realne kompozicije? 178
	Sabiranje 185
	<i>Literatura</i> 193

REČI ZAHVALNOSTI

Ova knjiga nikad ne bi nastala da nije bilo dragog kolege i prijatelja Miloša Arsenijevića. Razmišljajući o tome šta bi mogla biti tema kursa koji bih držao na doktorskim studijama na Filozofskom fakultetu, Miša je predložio odnos suštine i egzistencije u srednjovekovnoj filozofiji, s obzirom na to da je ta tema ponovo aktuelna u savremenoj filozofiji. Najiskrenije sam mu zahvalan na toj ideji, jer nisam mogao ni slutiti kakva je dubina i spekulativnost Tomine misli koja, kao i svaka velika filozofija, pokušava razumeti samorazumljivo, svakako ono najsamorazumljivije na ovom svetu, „misterioznu zbilju prerusenu u najopštije mesto i najzajedničkiju reč korišćenu u jeziku, reč *biti*” (Mariten).

Tokom rada na knjizi nejednom sam osetio potrebu da se najiskrenije zahvalim prijateljici i kolegini Mileni Deretić zato što me je na vreme naučila koliko je apstrakcija važna, kako je prepoznati i kako, što je daleko najvažnije, istrajati u njoj iliti kako (strogo) misliti. S obzirom na, malo je reći, konstitutivan značaj dve vrste apstrahovanja za razumevanje spisa *O biću i suštini*, bez onog od nje naučenog o apstrakciji i istoriji filozofije ovaj bi spis delovao konfuzno (kao što i deluje mnogim današnjim *filozofima*), a daleko najteži pojam, onaj suštine kao univerzalije, bio bi apsolutno nedostižan. Sholastička je filozofija na zlom glasu zbog beskrajnih razlikovanja i nejasnih/„nejasnih” pojmova; mada u tome ima više „zrna soli”, rečeno ne znači da istoričar filozofije svojim nestrogim mišljenjem sme dodati još po koje.

Veliku zahvalnost dugujem kolegi Aleksandru Dobrijeviću, kao i Biljani Albahari, za dragocenu nesebičnu pomoć pri nabavci neophodne literature. Bez njih ne bi bio zadovoljen uslov mogućnosti ove knjige.

SKRAĆENICE

<i>Comp. th.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>De anima</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
DEE	<i>De ente et essentia</i> S obzirom na ogroman broj citata iz <i>De entea</i> , korišćeno je skraćeno navođenje mesta iz prevoda: iza skraćenice, poglavlja i dvotačke navedena je samo stranica prevoda.
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia Dei</i>
<i>De princ. nat.</i>	<i>De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum</i>
<i>De spirit. creat.</i>	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis</i>
<i>De unit. intell.</i>	<i>De unitate intellectus contra averroistas</i>
<i>De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>De virt.</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus in communi</i>
<i>In De anima</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>In De caelo</i>	<i>In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio</i>
<i>In De causis</i>	<i>Super librum De causis expositio</i>
<i>In De div. nom.</i>	<i>In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>In De hebdom.</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>In De trin.</i>	<i>Expositio super librum Boethii De trinitate</i>

<i>In Meta.</i>	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
<i>In Periherm.</i>	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis</i>
<i>In Post. an.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum analyticorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones disputatae de quodlibet I–XII</i>
SCG	<i>Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles</i>
ST	<i>Suma theologiae</i>

I

O spisu

Svoje jedino strogo metafizičko delo *O biću i suštini* (*De ente et essentia*), Toma iz Akvina (Thomas Aquinas) napisao je na samom početku intelektualne i akademske karijere, kada je imao ne više od 32 godine.¹ Istoričari filozofije i novotomisti slažu se oko toga da je spis nastao u Parizu između septembra 1252. kada je Toma počeo da učestvuje u nastavi na Teološkom fakultetu i februara 1256. kada mu je bila dodeljena *licentia docendi*, odnosno kada je stekao zvanje učitelja (*magister*).² „Raspravu o biću i biti”, kako beleži Tomin učenik iz Napolja i prvi biograf Ptolomej iz Luke (Ptolomaeus di Lucca), „napisao [je] sabraći i drugovima dok još nije bio učitelj”.³ Reč je o redovnicima i studentima u dominikanskom samostanu Sv. Jakova u Parizu. Takva pomoć kolegama bila je onovremena uobičajena praksa, a *De ente* je tek prvi rad od ukupno 26 koliko je brat Toma napisao kao pomoć ili po zahtevu crkvenih autoriteta.

Faktografskim podacima treba dodati i to da je *O biću* Akvinac pisao u vreme kada je sastavljao *Komentar Sentencija Petra Lombardina*, što je bio obavezan uslov za sticanje zvanja učitelja, tj. redovnog

¹ Za biografske podatke o Tomi i podatke o samom tekstu, vidi Torrell 1996, Vereš 1998 i Pavlovićev pregovor (Akvinski 1996: 243–263). Ravnopravno s punim nazivom ovog spisa na latinskom i na zajedničkom jeziku južnoslovenskih naroda, u knjizi će biti korišćeni i skraćeni nazivi *De ente* i *O biću*.

² Torrell 1996: 50.

³ Cit. prema Vereš 1998: 131; up. i Torrell 1996: 271–272.

profesora. Na osnovu sličnosti u terminologiji, istoričari filozofije procenjuju da je ovo delce nastalo u vreme Tominog rada na prvoj knjizi *Komentara*.

Na barem tri načina *De ente* se razlikuje od svih drugih Tominih radova. Prvo, *O biću i suštini* nije teološki spis, kakve su sume, kvodlibetalna ili raspravljena pitanja. Reč je o filozofskom razmatranju odnosa bića, bivstvovanja i suštine (*ens, esse, essentia*), bez ijednog pozivanja na crkvene autoritete ili na Bibliju. Nadalje, forma spisa nije forma komentara nekog autoritativnog filozofskog ili teološkog teksta, jevanđelja, Aristotela, Boetija, Pseudo-Dionisija ili Petra Lombardanina (Ἀριστοτέλης, Boethius, Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, Petrus Lombardus). Svakako da u komentarima Toma iznosi i vlastita gledišta, ali je i dan-danas preporno pitanje šta je u njima objašnjenje teksta, a šta Tomin vlastit stav.⁴ S takvim dilemama ne susrećemo se u *De enteu*. Na kraju, materija je izložena u vidu klasične filozofske rasprave, što nije bilo tipično ni za Tomu ni za njegove savremenike.

Kada je reč o sadržaju, u *De enteu* se nalaze gotovo sve ključne ideje koje će dominikanski učitelj kasnije razrađivati i zbog kojih će zaslužiti mesto u istoriji filozofije.⁵ To se pre svega odnosi na epohalnu novost u metafizici: princip aktualizacije više nije forma, kao kod Aristotela, već je to bivstvovanje spram koga je i sama forma potencija. Kasnije će to Akvinac izraziti u slavnoj formulaciji da je „bivstvovanje aktualnost svih akata i s tog razloga savršenost svih savršenstava”⁶.

⁴ Za Tomu kao komentatora Aristotela, vidi Wippell 2007: 240–277, Owens 1980: 1–19; za Boetija, Acerbi 2012, Casey 1987 (inače Tomini komentari Boetija jedini su komentari njegovih spisa u XIII veku); za Pseudo-Dionisija O’Roruke 1992 i Elders 2018.

⁵ „[T]o je rasprava zapanjujuće bogata kada je reč o učenju o biću i objašnjava pojam suštne tako pažljivo i tako eksplicitno da je kao dopuna njegovom učenju potrebno srazmerno malo tekstova iz kasnijih radova”, Owens 1958: 23. I Vipel vidi *De ente* kao izuzetno važan izvor za razumevanje Tominih filozofskih stanovišta; up. Wippel 2000: xix.

⁶ „Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; up. i ST I, q. 4, a. 1, ad 3.

To je, s jedne strane, praćeno realnom kompozicijom suštine i bivstvovanja u stvorenim stvarima,⁷ dok, s druge, Bog biva određen kao čisto bivstvovanje (*esse tantum*, DEE 4: 309). Nadalje, već *De ente* operiše s pojmom suštine kao potencije i ograničavajućeg faktora u odnosu na aktualizujuće bivstvovanje (DEE 4: 308, 310). Tu su i brojne druge teme i teze, poznate iz kasnijih spisa: princip individuacije, odbacivanje mnoštvenosti supstancijalnih formi, dve vrste apstrahovanja, suština posmatrana na apsolutan način, pojam *ens commune*, odbacivanje univerzalnog hilemorfizma ili razumevanje individualnosti anđela.

Istoričari filozofije jednoglasni su u oceni da je Toma bio vrlo dosledan mislilac i da tokom karijere nije menjao suštinu svojih gledišta.⁸ Promena je bilo u načinu izlaganja i razvijanju argumentacije, u terminologiji takođe, ali ne i kada je njihov sadržaj u pitanju; u *De ente* (1252–1256) naći ćemo iste argumente o anđelima, bivstvovanju, stupnjevanju bivstvovanja, hilemorfizmu, apsolutnom posmatranju suštine ili stav *forma dat esse* koje ćemo naći, na primer, u jednom od Tominih poznih radova, *O odvojenim supstancijama* (1271)⁹ ili u sumama. To umnogome olakšava interpretaciju *De ente*, jer omogućava da se objašnjenja potraže u Akvinčevim kasnijim radovima.

⁷ Ubrzo će biti objašnjeno zašto se govori o realnoj kompoziciji, a ne realnoj razlici.

⁸ „Akvinčeva misao izuzetno je konzistentna. Svaku sugestiju da je Akvinac mogao menjati stavove o nekoj temi treba uzeti s velikim oprezom”, Pini 2012: 20; isto i Chennu 1964: 272, K. Fabro (C. Fabro, vidi Mitchell 2012: 144), Te Velde 1995: 4, Kerr 2015b: viii, Booth 1983: 209.

⁹ Akvinski 1995: 170–337. Torel ovo delo smešta ne pre druge polovine 1271 (Torrell 1996: 221). Izuzetak od rečenog predstavlja veoma važan pojam učestvovanja u bivstvovanju. U *De ente* ga nema, ali je zato centralan u drugom Tominom, pretpostavlja se, ranijem spisu (1257–1259), u *Izlaganju Boetijevog dela O sedmicama* (Akvinski 1996: 352–409); za hronologiju, vidi Torrell 1996: 67–68 i Pavlović u Akvinski 1996: 338. Tek će nakon studiranja novoplatonističkih spisa i Aristotela pojam učestvovanja u bivstvovanju Toma potpuno integrisati u svoju metafiziku.

O tumačenju

Tumačenje ustrojstva stvorenog sveta u *De ente* u ovoj knjizi temeljno se oslanja na rezultate onih novotomista i istoričara filozofije koji su isticali apsolutnu primarnost akta bivstvovanja (*actus essendi*) u Akvinčevoj metafizici, a realnu kompoziciju između bivstvovanja i suštine držali za „fundamentalnu istinu tomizma”¹⁰, istinu koja zasniva konstitutivne metafizičke momente i s obzirom na Boga (identitet) i s obzirom na stvorevinu (realna kompozicija). Zahvaljujući njihovom radu, danas je opšteprihvaćeno gledište da Tomina metafizika nije unapređeni aristotelizam,¹¹ jer se njegovo *esse* ne može svesti na suštinu/formu, niti se iz nje na bilo koji način može izvesti. Ovaj novotomistički pravac, pomalo nezgrapno nazvan „egzistencijalni tomizam”¹², rodonačelnike svakako ima u Etjenu Žilsonu¹³ (Étienne Gilson) i Žaku Maritenu (Jacques Maritain)¹⁴, koje slede njihovi brojni učenici i nastavljači na, pre svega, severnoameričkom kontinentu. Osim egzistencijalnih tomista, ovom pravcu tumačenja pripada i Cornelio Fabro (Cornelio Fabro).¹⁵ Potenciranje bivstvovanja kao *actus*

¹⁰ Cornelio Fabro, *La nozione metafizica di partecipazione*, Segri: Editrice del Verbo Incarnato 2005: 207; cit. prema Mitchell 2012: 295. Za suštinski iste ocene značaja realne kompozicije, vidi Porro 2016: 344; Te Velde 1995: IX, 4.

¹¹ Što je bilo opšteprihvaćeno gledište sve do tridesetih godina XX veka.

¹² „Nezgrapno” zbog neizbežnih asocijacija na egzistencijalističku filozofiju. No, s obzirom na mesto koje kod ovih novotomista zauzima egzistencija/bivstvovanje ime je svakako odgovarajuće. I dalje je izuzetno korisna i informativna Lindbekova klasifikacija (i kritika) struja „egzistencijalnog” tomizma (Lindbeck 1957, prvi deo).

¹³ Dve su Žilsonove knjige ključne, Gilson 1952 i 2002. Ogroman uticaj i na Žilsonovo i na Maritenovo tumačenje Tominog bivstvovanja kao energije, kao energičkog principa imao je Bergson (Bergson): „Mariten i Žilson još uvek ga zovu 'učitelj', a oni znaju o čemu govore”, Phelan 1967: 77 (tekst je pisan 1946). Za uticaj na Žilsona, vidi Gilson 1941: 65, 2002: 161, 1952: 182. Vidi i McCool 1989: 163–164, John 1962a: 598 i Schook 1984: 18.

¹⁴ Svakako najvažnije delo *Court traité de l'existence et de l'existent* (1947).

¹⁵ Jedini je Fabro na osnovu tumačenja bivstvovanja kao akta kod Tome, s tomiističkih pozicija ušao u dijalog s modernim i savremenim filozofskim kretanjima (Kant, Hegel, Hajdeger (Kant, Hegel, Heidegger)); vidi Fabro 1966 i Mitchell 2012: 35–277.

essendija vodilo je uvidu u ogromnu važnost novoplatonističkih uticaja na Tominu misao, oličenih pre svega u razumevanju bivstvovanja kao *actusa intensivusa*, ali i u fundamentalnoj ulozi koju u njegovoj metafizici ima pojam učestvovanja u bivstvovanju.¹⁶

S nekoliko opštijih razloga interpretacija u ovoj knjizi daje prednost pristupu egzistencijalnog tomizma u odnosu na druge novotomističke pravce, na aristotelovski tomizam¹⁷, na transcendentalni tomizam¹⁸ ili na danas vrlo pomodan analitički tomizam¹⁹. Pre svega, drugi pravci nisu toliko posvećivali pažnje odnosu suštine i bivstvovanja, zato što su bivstvovanje ili svodili na aristotelovsku formu²⁰ ili

¹⁶ Osim Fabrovog (Fabro 1966, 1970, 1974 i Mitchell 2012: 227–340), ogroman doprinos je i Gajgera (L.-G. Geiger, *La participation dans le philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 1942). Za to kod Tome, vidi Te Velde 1995, Wippel 1984, 2000: 94–131, Clarke 1952a. Za slabosti i uzroke slabljenja egzistencijalnog tomizma, i jačanja transcendentalnog nakon Drugog vatikanskog sabora (1962–1965), vidi Knasas 2003: 24–29 i Hakney 1998. Za kratak pregled istorije tomizma, vidi Romanus 2003. Za istorijsku ocenu novotomističkih pravaca u 20. veku vidi Brezik 1981, McCool 1994, Knasas 2003; za novotomizam u kontekstu Drugog vatikanskog sabora, vidi Lobkowicz 1995, Komonchak 1998, White 2014.

¹⁷ Aristotelovski tomizam pun je zamah doživeo u prvim decenijama XX veka; njegovi istaknuti predstavnici su, pre svih, J. Gretd, Reginald Garrigou-Lagrange, ali i James Weisheipl, William Wallace, Wincent Smith.

¹⁸ Pre svih Karl Rahner, a potom i Joseph Marechal, Bernard Lonergan i T. Co-reth; za početnu informaciju o transcendentalnom tomizmu, vidi Donceel 1974.

¹⁹ P. Geach, J. Haldane, A. Kenny, N. Kretzman, E. Stump, B. Davies. Za pregled ovog pravca, up. Shanley 1999. Za ocene njegovih dometa u tumačenju Akvinca, vidi Kerr 2004, Fredosso 2016, Callaghan 2007.

²⁰ Što je danas prisutno u analitičkom tomizmu: „Prema Akvinčevom razumevanju egzistencije ... *egzistirati* jeste biti ili imati formu”, Davies 1997: 511–512; isto u Davies 2006. Za kritiku analitičkog (ne)razumevanja Tominog bivstvovanja, vidi Kerr G. 2005a. T. Nevit (Nevitt 2018a) postavlja pitanje „kako biti analitički egzistencijalni tomista” i, protivno svojoj intenciji, samim tekstom pokazuje da to nije moguće. Egzistencijalni tomista, ma kako ga razumeli, naprosto se ne može složiti s tvrdnjom da je za Tomu „egzistencija realno svojstvo pojedinačnosti ili predmeta”, jer *actus* kod Tome nije ekvivalentno s *forma* (to ne razume ni Dejvis). Nevitov je primer dobar zato što je kod njega očito istovremeno ozbiljno poznavanje Tominog opusa i odlično poznavanje analitičke filozofije, te je utoliko reč o autoru koji zavređuje pažnju; no, istovremeno, sasvim je očito da je analitički pristup naprosto slep za Tomino bivstvovanje kao *acualitas omnium actuum*.

zato što su Tomu tumačili u kantovskom ključu (pa su, otud, i teme bile kantovske) ili zato što ih naprosto metafizika ne interesuje.²¹ Osim toga, egzistencijalni tomisti pokazali su značaj novoplatonizma kao drugog stuba Tomine metafizike,²² uz Aristotela naravno;²³ drugim rečima, oni su mnogo više istoričari filozofije nego što su to transcendentalni ili analitički tomisti. Treći razlog za davanje prednosti egzistencijalnom tomizmu jeste to što je bivstvovanje razumevano kao *actus essendi* omogućilo da se sagleda postmetafizički potencijal Tomine misli. Primarnost nenužnog i utoliko izvansuštinskog/akcidentalnog određenja²⁴ nad suštinom vodilo je sagledavanju punog smisla samoočigledne činjenice na kojoj Toma gradi metafiziku: da bi stvar bila ovo ili ono, prvo mora *biti*; naravno, Tomu je put do toga vodio preko „uzvišene istine, naime božjih reči upućenih Mojsiju: 'Ja sam onaj koji jesam'” (Izlazak 3:14).²⁵ Otud, svaka je stvar za Tomu

²¹ Tako, na primer, u knjizi E. Stamp (Stump) *Aquinas*, New York and London: Rotledge 2003, *actus essendi* se ne pominje ni na jednom jedinom mestu.

²² Za to, vidi O'Rourke 1991, 1992; Clarke 1952b, 1954; Cortest 1988; Brock 2006; Taylor 1979, 1998.

²³ Uistinu je reč o dva, međusobno nesvodiva stuba. Kako piše član Leoninske komisije E. But, „[u]zaludno je traganje za sveukupnim tumačenjem Tomine filozofije kao aristotelovske, baš kao što je uzaludno traganje za parcijalnom novoplatonističkom ontologijom unutar nje, u smislu integralnih celina i delova; nijedan od tih predloga ne zahvata nameravani način sjedinjavanja ta dva elementa” kod Tome (Booth 1983: 216).

²⁴ „[E]sse quod est accidens essentiam”, *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 3, expos. textus; isto d. 8, q. 3, a. 3, expos. 1ae textus partis; *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 3; *Comp. th.* I, 66; *Quodl.* 2, q. 2, a. 1, ad 2; 12, q. 5, a. 1.

²⁵ „O toj uzvišenoj istini Mojsija je poučio sam Gospodin kada ga je pitao, *Izl.* 3, 13–14: Ako dođem k Izraelcima pa im kažem: Bog otaca vaših poslao me k vama, i oni me zapitaju: Kako mu je ime? – što ću im odgovorit? JA SAM KOJI JESAM, reče Bog Mojsiju... Kaži Izraelcima: 'JA JESAM posla me k vama'. Time je pokazao da je njegovo vlastito ime KOJI JEST. A ime je određeno da označi narav ili bit neke stvari. Odatle se zaključuje da je samo Božje bivstvovanje njegova bit ili narav (*Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad*

sastavljena od sebe i od drugog od sebe, svaka je stvar inherentno nesamoidentična.²⁶

S druge strane, Bog kao *ipsum esse subsistens* nije predmet metafizike,²⁷ nije *causa sui* i nije uzročni temelj bića kao njihov dovoljan razlog i zato se Tomin Bog kao takav nalazi izvan ontoteologije.²⁸ Takođe, u suočavanju s Hajdegerom, Tomina metafizika kao metafizika bivstvovanja uspeva da ponudi savremene odgovore.²⁹ Naravno, nije reč o nameri da se od Akvinca napravi postmetafizički mislilac, već da se ukaže da i kod njega, kao i kod svih velikih muževa filozofije, *postoje* putevi nemetafizičkog načina mišljenja zbog kojih je on danas relevantan sagovornik.

Odlučujući uticaj na interpretaciju u ovoj knjizi ima rad Žilsonovog učenika Džozefa Owensa (Joseph Owens, Cs.S.R., 1908–2005) i ne bi bilo pogrešno ukoliko bi se ona okarakterisala kao ovensovska interpretacija načela stvorenog bića u *De ente*. Mada će tokom izlaganja postati očito, čini se da bi već sada barem načelno trebalo istaći osobenosti Ovensovog pristupa, naime centralnu ulogu dveju vrsta apstrahovanja, razliku između esencijalnog i egzistencijalnog karaktera bivstvovanja kod Tome i, posebno u kontekstu *De ente*, tezu da je uslov za dokazivanje realne razlike između bivstvovanja i suštine prethodni dokaz da je bivstvovanje jedna priroda. Glavni razlog zbog kojeg je interpretacija u ovoj knjizi ovensovska, a ne fabrijanska,

significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura”); SCG I, 22 (Akvinški 1993: 119).

²⁶ Jer već u iskazivanju identiteta, A je A, mora biti uključeno nešto što je za Tomu realno različito od A, *jeste*.

²⁷ Predmet metafizike je *ens commune*, tj. stvoreno biće, a Bog je predmet metafizike ne kao takav (kao takav predmet je teologije koja počiva na objavljenoj istini), već kao uzrok *ens commune*; up *In Meta.*, proem. (Akvinški 2005: 77); vidi za to Milidrag 2016 i tamo navedenu literaturu.

²⁸ Za to, vidi Marion 2012: 199–236. „Ono što je za Hajdegera dispartatna mešavina u stvari je [kod Tome] saradnja različitih nauka. Imamo ontologiju i filozofsku teologiju, a ne ujedinjenu nauku nazvanu ontoteologija”, Boulnois 2016: 29.

²⁹ To je Fabro pokazao, up. Mitchell 2012: 207– 218.

vipelovska ili karlovska³⁰, jeste to što se kod Ovensa mogu naći *jasni*, nedvosmisleni i međusobno usaglašeni odgovori na pitanja centralna za razumevanje Tomine metafizičke misli: zašto je pojam bivstvovanja prazan, šta znači da je bivstvovanje „najformalnije” (ST I, q. 7, a. 1; q. 8, a. 1), kako stvaramo pojam bivstvovanja ako ga spoznajemo drugom operacijom razuma, a ne prvom, šta znači da je bivstvovanje aktualnost svih akata, šta znači da je akcidentalno i kako se to miri s tvrdnjom da je svaka suština po prirodi biće (*De ver.*, q. 1, a. 1)? Iako potraga za odgovorima na pitanja nije tema knjige, na odgovarajućim mestima i na odgovarajući način oni će biti dati.

Nadalje, to znači da će izloženo tumačenje zahvatiti šire polje tema od onih koje se eksplicitno mogu naći u *De ente*, ali uvek u funkciji analize teksta ovog Tominog delceta. Tako, na primer, znatna će pažnja biti posvećena tvrdnji početka da su biće i suština prvi pojmljeni, takođe teoriji modusa označavanja ili pojmu *ens commune*, ali će zato analogija i učestvovanje u bivstvovanju morati ostati samo u naznakama. Takođe, neće biti reči o odnosu suštine i bivstvovanja u kontekstu božanskog stvaranja, odnosno dokazivanje realne kompozicije na osnovu radikalne kontingentnosti stvari; takvog dokaza nema u *De ente*, štaviše uopšte ga nema kod Akvinca, već se javlja tek u prvoj generaciji nakon Tome, kod Egidija Rimskog (Aegidius Romanus).³¹ Na kraju, s obzirom na temu i njenu složenost, na ne baš zavidno stanje u literaturi o Tominoj metafizici na zajedničkom jeziku južnoslovenskih naroda, kao i na stepen poznavanja te metafizike, biće izostavljeno i izlaganje istorijskofilozofskog konteksta *De ente*.³²

³⁰ William E. Carlo, *The ultimate reductibility of essence to existence in existential metaphysics* (1966); takođe Carlo 1962.

³¹ Na to pažnju skreću Gilson 1952: 63 i Porro 2016: 23, 147–148.

³² To bi podrazumevalo manje ili više obimne eksurse barem o Aristotelu, Boetiju, Aviceni, Averoesu, Avicbronu (Avicenna, Averroes, Solomon ibn Gabirol).

O terminologiji

Spis *O biću i suštini* preveden je čak pet puta na zajednički jezik. Od toga, samo se Pavlovićev³³ i Verešov³⁴ prevod temelje na kritičkom izdanju koje je priredila Leoninska komisija³⁵ i oba su praćena latinskim izvornikom. Jasno je da se danas isključivo oni mogu koristiti; ostali su prevodi s različitih razloga neupotrebljivi.³⁶ U ovoj će knjizi biti korišćen prevod Augustina Pavlovića O.P. zato što je dosledniji, manje opisan i daleko čitkiji od Verešovog. Zarad terminološkog ujednačavanja s ostatkom teksta knjige, pri navođenju prevoda pojedini će termini biti zamenjivani terminima prihvaćenim u filozofskoj zajednici u Srbiji; pri svakoj prvoj zameni to će biti naznačeno u napomeni.

Tri su terminološko-interpretativna problema čija se rešenja u ovoj knjizi moraju opravdati: a) zašto se govori o realnoj kompoziciji, a ne o realnoj razlici, kako je uobičajeno, b) zašto se govori o odnosu suštine i bivstvovanja, a ne suštine i egzistencije, kako je uobičajeno i c) zašto se *ens* prevodi s *biće*, a ne s *bivstvujeće*, kako neki predlažu.

³³ Akvinski 1996.

³⁴ Akvinski 2005.

³⁵ Godine 1879. papa Lav XIII objavio je encikliku *Aeterni patris* u kojoj je pozvao na obnovu hrišćanske filozofije na osnovu povratka Tomi iz Akvina. Istom enciklikom osnovana je i komisija za priređivanje novog izdanja Tominih dela koja je u papinu čast nazvana *Commisio leonina*, a samo izdanje naziva se leoninskim izdanjem: *Sancti Thomae de Aquino: Opera Omnia issu Leonis XIII P.M. edita*. Do danas je objavljeno 38 od oko 50 planiranih tomova, neki s više svezaka; kraj se još uvek ne nazire, ne zato što komisija ne radi, već upravo suprotno, zato što radi. Tekst *De entea* pojavio se 1976. u 43. tomu. Tekst enciklike na engleskom može se naći u Brezik 1981: 173–198.

³⁶ Nepoznato je zašto prevod u *Izboru iz djela* (Zagreb: Naprijed, 1990, str. 3–28) nije urađen na osnovu kritičkog izdanja. Ostala dva prevoda su *O biću i suštini*, prev. Vladimir Premec, Beograd, BIGZ, 1973. i, uslovno rečeno, prevod na osnovu izdanja iz XIX veka *Biće i suština*, prev. Milan Tasić, Beograd, Dereta, 2010. Za kritičku ocenu prevoda, vidi Vereš 1998.

Realna razlika – realna kompozicija

Mada je uobičajen, izraz *realna razlika* potpuno je promašen opis razumevanja odnosa suštine i bivstvovanja kod Tome iz Akvina. Realna razlika, naime, upućuje na to da je reč o razlici između dve stvari, dve *res*, a ne između dva metafizička principa stvorenog bića. Razumevanje pomenute razlike kao realne javlja se u prvoj generaciji Tominih sledbenika, svega nekoliko godina po njegovoj smrti, kod Egidija Rimskog.³⁷ „Postvarivanje” razlike dovelo je do toga da je suština zadržala svoje bivstvovanje (*esse essentiae*), a egzistencija je svedena na realnu (*esse actualis existentiae*). Cela će kasnija sholastika problem razmatrati u tom pojmovnom okviru, i zastupnici realne (Kajetan) i zastupnici razumske razlike (Suarez (Suárez)).

Toma nije držao da između bivstvovanja i suštine postoji nekakva „realna” razlika, jer bivstvovanje za njega nije stvar, već akt. Ono je drugo od suštine,³⁸ njoj se događa i pridolazi joj,³⁹ izvan nje je⁴⁰ ili je složeno s njom.⁴¹ Na svega nekoliko mesta ovu razliku svetac uopšte karakteriše kao razliku⁴² ili koristi izraz realna;⁴³ no, ovo poslednje ne znači razliku između dve *res*, jer kada je hteo da označi razliku između dve stvari, Toma je koristio izraz *distinctio rerum* ili *in rebus*. Izraz *realna kompozicija* danas je opšteprihvaćen među istoričarima filozofije jer ne implicira da se dva principa stvorenog bića ikad mogu naći jedan bez drugog i implicira njihov odnos. Zato će u ovoj knjizi biti korišćen taj izraz i njegove izvedenice, osim na mestima gde to zbog jezika nije moguće.

³⁷ Za to, vidi Nash 1957.

³⁸ *Alliud ab essentia*, DEE 4: 308; up. i *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1.

³⁹ *Accidit*, *In I Sent.*, d. 8, expositio primae partis textus.

⁴⁰ *Praeter*, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1.

⁴¹ SCG II, 56 (Akvinski 1993: 583–385).

⁴² *De ver.*, q. 1, a. 1, ad s.c. 3 (Akvinski 2001: 239). Za značenje izraza *distinctio* kod Tome, koji takođe nije primeren Tominom rečniku kad se govori o odnosu suštine i bivstvovanja, vidi Cunningham 1966.

⁴³ *In I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3; *De ver.*, q. 27, a. 1, ad 8; *In De hebd.* 2 (Akvinski 1996: 376).

Bivstvovanje – egzistencija

Kada je reč o *bivstvovanju* i *egzistenciji*, taksativno nabrajamo opšte razloge zbog kojih Tomino *esse* nije *egzistiranje*; konkretniji razlozi biće vidni tokom tumačenja četvrtog dela *De ente*.

Prvo, sam Akvinac nikad ne protivstavlja *essentia* i *existere*, već uvek *essentia* i *esse*. Jedan od razloga za to je, drugo, što je u njegovo vreme *existere* imalo značenje u skladu sa svojom etimologijom, posledica ili proizvod koji stoji izvan svog uzroka,⁴⁴ i nikad nije upotrebljavano za *actus essendi*. Osim toga, sinonim za srednjovekovno *existere* bilo je *esse in rerum natura*. Rečenom u prilog govori i učestalost upotrebe pojmova *bivstvovanje* i *egzistiranje* u Tominim spisima: *esse* se sreće na oko pola miliona mesta, *existere* na oko 4.000, od toga na više od 3.000 mesta kao particip; *existentia* se može naći na šezdeset šest (66) mesta.⁴⁵ „Jedina prilika kada Toma konstantno koristi *existere* jeste kada piše rečenicu u kojoj mu je potreban particip sadašnji glagola *esse*; tada piše *existens*, dok *ens* funkcioniše kao imenica od *esse*“.⁴⁶ Četvrto, *egzistencija* ne dopušta kvalitativno i intenzivno značenje; ništa ne može više ili manje egzistirati, ali stvari mogu manje ili više bivstvovati.⁴⁷ S obzirom na dominantno lokativno značenje, *egzistencija* je pre svega stanje onog što egzistira, suštine. Otud, peto, *egzistencija* ostavlja utisak da je reč o jednom atributu suštine koji suština poseduje zahvaljujući nekom uzroku. Egzistencija tako postaje pseudokvalitet stvari ili stanje stvari (postojanje izvan svojih uzroka), što ne može biti dalje od potpune drugosti Tominog *essea* u

⁴⁴ „Etimološki, *existere* ukazuje na nastupanje-izvan ili istupanje, prispeće-u-bivstvovanje, izlazak iz mračnog zaleđa na svetlost dana. Lingvistička struktura glagola pojačava tu ideju, pošto prefiks *ex* implicira dovršetak procesa, dok je aspekt ponovljenog prezenta pre trenutani nego durativan“, to je „stanje koje je postignuto kao rezultat nastajanja“, Kahn 1966: 328.

⁴⁵ Vidi Nijenhuis 1986, 1995.

⁴⁶ Nijenhuis 1986: 359; Nejenhaus primećuje da *existere* Toma ubedljivo najčešće koristi kada komentariše tuđe tekstove, te da je *Knjiga protiv zabluda Grka* prava riznica za taj izraz kod njega; up. *Protiv zabluda Grka* u Akvinski 1992: 143–222.

⁴⁷ Up. DEE 4: 310 ili *De pot.*, q. 1, a. 2; q. 5, a. 8 (*quantitas actus, gradum actualis*).

odnosu na suštinu.⁴⁸ *Existentia* je potonja u odnosu na suštinu i zavisi od nje, kao njen predikat ili kao njeno stanje; Tomino bivstvovanje je prethodeće u odnosu na suštinu i suština zavisi od njega.

Uz posredovanje Egidijeve realne razlike, nakon Tomine smrti njegovo *esse* postalo je *existere*. Henrik iz Genta (Henricus Gandavus) uvodi pojmove *esse essentiae* i *esse (actualis) existentiae*; pošto prvi koristi da bi opisao suštinu u božanskom duhu, drugi je morao zadobiti značenje *stvar-nosti* ili realne egzistencije. Posledica toga bila je reformulacija problema: ne više kakva je razlika između suštine i svakog njenog bivstvovanja, već kakva je razlika između suštine u duhu i njenog realnog egzistiranja ili aktualne suštine i njene realne egzistencije. Pošto je egzistencija bila svedena na suštini spoljašnje referiranje na uzrok, posttomističke rasprave o odnosu suštine i egzistencije kretale su se u kontekstu božanskog stvaranja i statusa stvorenina u božanskom duhu i kod zastupnika realne razlike i kod zastupnika razumske razlike. Na kraju, šesto, treba imati u vidu i zajednički koren termina *esse* i *essentia*, čega kod egzistencije nema.⁴⁹

Svi glavni egzistencijalni tomisti koristili su termin *egzistencija*, iako su pod njim podrazumevali Tomin *actus essendi*.⁵⁰ Pri citiranju njihovih tekstova izraz *egzistencija* neće biti menjan.

⁴⁸ „*Esse* tomističkog *ensa* koje pravi realnu kompoziciju s *essentia* ne treba brkati s *existentia*. *Existentia*, tvrdimo svom snagom, jeste izraz koji je stran semantici tomističke metafizike; njegova pojava u sporu Henrika iz Genta i Egidija Rimskog (*esse essentiae*, *esse existentiae*) ukazala je na gubitak revolucionarne novine tomističkog *essee* i početak *Seinsvergessenheit*a, s pravom prokazanog i osuđenog kod Hajdegera. *Existentia*, kako je već rečeno, jeste činjenica, činjeničko stanje, činjenica stvarnosti i ostvarenja (uzrokovanja) *ensa*”, Fabro, „Il nuovo problema dell' essere e la fondazione della metafisica”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 66 (1974): 507; cit. prema Mitchell 2012: 619.

⁴⁹ Na to skreću pažnju Gilson 2006: 444 i Nijenhuis 1986: 391, ali i Toma: „*Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*”, DEE 1: 279.

⁵⁰ Uzrok toga treba tražiti u tradiciji tumačenja Tomine misli koja se proteže od Kapreola i Kajetana (Capreolus, Cajetanus) do prvih decenija XX veka, dakle pola milenijuma. Kasnije, u predgovoru za šesto izdanje *Tomizma* (1965), Žilson je pisao da „ukoliko bih danas pisao knjigu, ne bih se libio da *ens* prevedem s *étant*, a *esse* s *être*. Utoliko, više bih govorio o bivstvovanju, a mnogo ređe o egzistenciji”, Gilson 2002: xiv. I Fabro je na početku koristio *esse essentiae* i *esse existentiae*, da bi ih ubrzo napustio.

Biće – bivstvjuće

Preostaje još da se ukratko opravda upotreba izraza *biće* kao prevod za termin *ens* u kontekstu filozofske i teološke misli Tome iz Akvina. Ovde će biti izneti načelni razlozi, a oni koji se temelje na Tominom razumevanju toga šta jeste *ens* biće izneti na početku razmatranja prvog poglavlja *De entea*. S obzirom da je *ens* particip, prevod *bivstvjuće* svakako je bliži značenju latinskog originala nego što je to glagolska imenica *biće*. *Bivstvjuće* jasno i nedvosmisleno upućuje na prisustvo subjekta bivstvovanja; da upotrebimo Tomin primer,⁵¹ *bivstvjuće* označava subjekat bivstvovanja na isti način na koji *trčeći* označava subjekat trčanja. Međutim, subjekat trčanja jednako se može označiti i imenicom, trkač. Da li *trčeći* „bolje”, „vernije” označava složevinu radnje i subjekta nego što to čini *trkač*? Nadalje, ogroman problem predstavlja prevođenje *ens* sa *bivstvjuće* u izrazima koje Akvinac koristi: *primum ens*, *ens naturale*, *ens univerzale*, *ens commune*, *ens divinum*, *ens verum*, *ens increatum*, *ens rationis*, *ens concretum*, *ens intelligibile*, *ens particulare*, *ens abstractum*, *analogia entis*.⁵² I dok bi se nekako dalo razumeti šta znači konkretno *bivstvjuće* ili nestvoreno *bivstvjuće* ili prvo *bivstvjuće*, nimalo nije lako razabrati tačno značenje razumski *bivstvjućeg*, apstraktno *bivstvjućeg* ili istinitog *bivstvjućeg*. Iz navedenih primera očito je da *ens* kod Tome označava i vrlo apstraktne pojmove, te da ima funkciju imenice, što termin *bivstvjuće* nema u svom značenju.

U određenom smislu (kasnije ćemo videti detalje), *ens* kod Tome označava i subjekat i radnju: „[B]iće nije ništa drugo do *ono što jeste* i otud označava <i> stvar izražavajući <ono što i bivstvovanje izražavajući> *jeste*”.⁵³ Opet u određenom smislu,⁵⁴ izvesnu prednost ima subjekat bivstvovanja: „*Ens* ne znači toliko akt koliko stvar koja ima

⁵¹ *In De hebd.* 2 (Akvinski 1996: 368).

⁵² Ne navodimo tačna mesta pošto ih je lako naći u *Index thomisticum*u na sajtu corpusthomicum.org

⁵³ *In I Periherm.*, l. 5, 20.

⁵⁴ Up. str. 49–50.

bivstvovanje”.⁵⁵ Stvar jeste biće zato što bivstvuje,⁵⁶ ne zato što je stvar, ali *stvar* bivstvuje. S obzirom da označava subjekat bivstvovanja, prevođenje *ensa* imenicom ni u kom slučaju ne može biti pogrešno ukoliko je reč o filozofskoj misli Tome iz Akvina; na kraju krajeva, on sam *ens* upotrebljava kao imenicu.⁵⁷ Reč *biće* izvorno je glagolska imenica,⁵⁸ ali u današnjem zajedničkom jeziku južnoslovenskih naroda poprimila je čisto imeničko značenje, stvar ili živa stvar.⁵⁹

Osim toga, *biće* ima još jedno vrlo važno i za razumevanje Tomine misli vrlo korisno značenje koje *bivstvujeće* nema, a to je suština, kao u izrazu *biće stvari*.⁶⁰ Iako nije u svakodnevnoj upotrebi, ne postoji ni namjanja dilema oko tačnog značenja tog izraza, naime da je reč o suštini po kojoj neka stvar jeste to što jeste; *biće čoveka* znači sve ono što pripada formi/suštini ljudskosti („to je njegovo biće”). Biće kao suštinu srešćemo već na prvim stranama *De entea*.

Pošto apsolutno nije prihvatljivo da jedan tako temeljan pojam kao što je *ens* bude prevođen na više makar i komplementarnih načina, smatram da *biće* više odgovara *ensu* kod Tome iz Akvina, nego *bivstvujeće*. *Biće* jeste dalje od značenja latinskog izvora, ali je svakako vernije filozofskom smislu koji *ens* ima kod Tome.

⁵⁵ In *I Periherm.*, l. 2, 1.

⁵⁶ *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 241); SCG I, 24 (Akvinski 1993: 123).

⁵⁷ Izvor toga nalazi se u činjenici da je latinski jezik koristio *ens* za imenično *to on* (In *I Periherm.*, l. 5, 5; Graham 1965: 227). To se nakon Tome u sholastici razvilu u dva jasno razlikovana smisla bića, kao imenice i kao participa. Suarezovo objašnjenje te razlike je tipično; vidi Milidrag 2006: 49–51, 2013: 65–73.

⁵⁸ Za analizu značenja reči *biće* i srodnih izraza na zajedničkom jeziku, vidi Petrović 1986.

⁵⁹ *Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika*, Novi Sad, Zagreb: Matica srpska, Matica hrvatska 1967, str. I, 209–210; isto u *Rečnik srpskoga jezika*, izmenjeno i popravljeno izdanje, Novi Sad, Matica srpska 2011, str. 86.

⁶⁰ Oba rečnika književnog jezika pomenuta u prethodnoj napomeni prepoznaju to značenje. Za značenje kod Aristotela kao izvor za Tomu, vidi Wadell 1961: 91–94, kod Tome, Owens 1958: 15, 23.

Prolog *De entea*: Snop pitanja

O biću i suštini Toma počinje kratkim prologom u kojem određuje temu spisa. Navodimo ga u celini pošto sadrži gotovo sva relevantna pitanja koja će biti tema ove knjige:

Budući da mala zabluda na početku postaje velikom na kraju, kako kaže Filozof u I. knj. *O nebu i svijetu*, a biće i bit su ono što um najprije poima, kako kaže Avicenna na početku svoje *Metafizike*, zato treba razjasniti poteškoću u vezi s time da se ne bi zalutalo zbog neznanja tih pojmova; treba dakle reći što se označuje riječju „bit” i „biće” te kako se nalaze u raznim stvarima i kako se odnose spram logičkih pojmova, tj. spram roda, vrste i razlike.

A budući da spoznaju jednostavnih stvari moramo stjecati od složenih i od potonjih dolaziti do prvih – da učenje bude primjerenije kad počinjemo od lakših stvari – zato treba postupiti od značenja bića k značenju biti.⁶¹

Šta je „na kraju”? Zašto su biće i suština ono što duh najpre poima? Šta znači „najpre”, a šta „poima”? Zašto Toma govori o biću i suštini, a ne i o bivstvovanju? Ako je suština subjekat bivstvovanja, ne javlja li se ona dvaput u naslovu, samostalno i kao konstituent bića? Šta kaže Aristotel, a šta tačno kaže Avicena? Zašto Toma ispituje značenje bića i suštine, a ne samo biće i suštinu? Značenje čijeg bića i čije suštine, samo stvorenih stvari ili i Boga? Kada kaže da će ispitivati biće *i* suštinu, kako shvatiti veznik *i*, kao konjunkciju ili tek kao nabranjanje o čemu će sve biti reći? Ako spoznaja jednostavnih stvari zavisi od spoznaje složenih, a biće i suština jesu ono što um najpre poima, na

⁶¹ „Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Šhilosophum in I Celi et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Auicenna in principio sue Metaphysice, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diuersis inueniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam. Quia uero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora deuenire, ut a facilibus incipientes, conuenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est”, DEE, prolog: 271–273.

koji su način oni složeni? Ako su i jedno i drugo „najpre pojmljeni“, zašto se ide od bića ka suštini, da li bi se isto tako moglo ići od značenja suštine ka biću?

U spisu *O nebu* I, 9 Aristotel govori o problemu postojanja bezgraničnog tela i dodaje da su mišljenja o tome različita, pa nastavlja: „Da li je ovako ili onako nije nešto nevažno, već je to razlika u celini i u svemu za ispitivanje istine. To je bilo i biće načelo svih suprotnosti među onima koji su nešto izjavili o prirodi u celini, utoliko i malo odstupanje u daljem razvoju postaje hiljadu puta veće”⁶².

Očito je da sam kontekst kod Aristotela nema značaj za Tomu u *De ente*, već da je pre reč o jednom metodološkom upozorenju, što potvrđuje i *Komentar Aristotelovog spisa O nebu* (1271). Iako je *Komentar* nastao deceniju i po nakon *De ente*,⁶³ Toma i dalje ovo mesto čita na „metodološki” način. Uzrok razlike u mišljenjima po Tomi Aristotel vidi u sledećem: „To je zato što onaj ko se malo udalji od istine u svojim principima, kako nastavlja dospeva 10.000 puta dalje od istine. To je zato što sve što sledi zavisi od svojih principa”⁶⁴.

No, šta je na kraju? „Prvo počelo, koje je na vrhucu jednostavnosti ... u njemu neka bude vrhunac i dovršenje ove rasprave. Amen”⁶⁵. Dobro postavljene metafizičke principi i spoznaja onog što sledi iz njih pretpostavka su da misao i istraživanje stignu do Boga, to je njihov cilj. Utoliko se kretanje u *De ente* može posmatrati i kao filozofski put, nepotpomognut objavom, koji vodi do spoznaje Boga. Ipak, taj rezultat i cilj sasvim su spoljašnji sadržaju spisa, jer u pitanju je metafizički spis, možda najopštiji uvod u Tominu metafizičku misao, a Bog kao takav za dominikanskog učitelja nije predmet metafizike.

⁶² *O nebu*, 271b, 8–13 (Aristotel 2009: 17–18).

⁶³ Torrell 1996: 234.

⁶⁴ „Deinde cum dicit: siquidem qui modicum etc., assignat causam quare tanta diversitas ex hoc sequatur: quia scilicet qui modicum transgreditur a veritate circa principium, procedens in ulteriora fit magis longe a veritate decies millies”, *In I De caelo*, l. 9, 4.

⁶⁵ „[E]xcepto primo, quod est in fine simplicitatis, cui non conuenit ratio generis aut speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem: in quo sit finis et consummatio huius sermonis. Amen”, DEE 6: 329.

Vratimo se značenju toga da su biće i suština prvi pojmljeni. Toma ne navodi argumentaciju tome u prilog, osim što se poziva na Avicenu i zato moramo razloge potražiti u drugim njegovim spisima. Mada je primarnost bića i suštine kod Akvinca razmatrana na drugom mestu,⁶⁶ ovde će joj biti poklonjena znatna pažnja iz perspektive značenja bića i suštine. Prvo će biti reči o primarnosti⁶⁷ bića, a potom, uz pomoć citata iz Avicene, i o suštini.

⁶⁶ Milidrag 2017a; za to, vidi i Aertsen 1996: 159–200; Kemple 2017: pogl. 3, 4.

⁶⁷ Tokom cele karijere Toma ponavlja da je biće prvo spoznato: *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 240); q. 21, a. 3; ST I, q. 5, a. 2 (Akvinski 2005: 312); *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; *In I Meta.*, l. 2, no. 46.

II

Biće kao prvo pojmljeno

Videli smo da Toma u komentaru mesta iz Aristotelovog spisa ukazuje na suštastveni značaj koji imaju principi u istraživanju. Takođe, on o biću govori kao o principu upravo u kontekstu njegove prvopojmljenosti: „Jer prvo što pada pod konceptualno zrenje razuma jeste biće, bez kojeg se ništa drugo ne može razumom shvatiti ... i zato svi drugi [pojmovi] jesu na neki način uključeni u biće, na način da su ujedinjeni i nerazgovetni kao u principu”.⁶⁸ Pošto je biće razumevano kao princip, pojam bića mora sadržavati sve stvari koje razum spoznaje, pa će zato označavati i sve ostale pojmove na jedan opšti način. Ali šta to tačno znači da je biće razumevano kao princip spoznaje i kako iz toga sledi da je „prvo pojmljeno”?

Da bismo to razumeli, moramo videti šta za Tomu znači da je nešto primarno na način na koji je to biće. Jedna je stvar pre neke druge u poretku spoznaje ukoliko je uključena u definiciju druge ili u razumevanje onog što sledi: „A prvo pada u poimanje uma biće jer svaka je stvar spoznatljiva po tome što aktualno postoji, kako se kaže u IX. knj. *Metafizike*. Stoga je biće vlastiti predmet uma i na isti način prvi predmet shvaćanja kao što je glas prvi predmet sluha”.⁶⁹

⁶⁸ „Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu ... unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio”, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.

⁶⁹ „Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* Unde ens est

Na primer, aksiomi i postulati u prvoj knjizi Euklidovih (Εὐκλείδης) *Elementa* sadržani su u propozicijama koje slede i otud su uzroci spoznaje kasnijih propozicija. Razlog zbog kojeg je poznatiji postulat smešten u definiciju manje poznatih propozicija jeste to što „[u] svim imenima koja se istoznačno pripisuju mnoštvu stvari, svi se nužno pripisuju u odnosu na jednu stvar, pa stoga to jedna stvar mora biti u definiciji svih ostalih”⁷⁰. Spoznaja kasnijih Euklidovih propozicija stoji u odnosu prema spoznaji postulata, pošto propozicije slede postulate koji se moraju smestiti u te propozicije. Kada je reč o analognim imenima, sve što sledi kaže se u odnosu na prvi smisao imena i taj jedan smisao biće u definiciji svih drugih; to prvo analogno ime koje je smešteno u definiciju svih ostalih prethodi im u poretku spoznaje.

Na osnovu primarnosti u spoznaji, biće je uključeno u definicije svih drugih stvari, jer su spoznatljive utoliko ukoliko su bića. Nešto je spoznatljivo u meri u kojoj je odvojeno od potencijalnosti materije i u meri u kojoj je aktualno,⁷¹ i kao takvo spoznatljivo je na imaterijalan način.⁷² No, svaka je stvar spoznatljiva utoliko što je biće, jer „svaka stvar, naime, posjeduje toliko spoznatljivosti koliko posjeduje bivstvovanja”⁷³

Ako su sve druge stvari razumom spoznatljive ukoliko su aktualne i ako je to da su aktualne izraženo bićem, onda će biće biti uključeno u njihovo određenje (analogno, naravno, jer bivstvovanje Sokrata nije

proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum”, ST I, q. 5, a. 2 (Akvin-ski 2005: 312; umesto *zbiljski* stavljeno je *aktualno*); vidi i *De ver.*, q. 10, a. 11; *In XI Meta.*, l. 4, no. 2210. U ovom citatu treba uočiti nekoliko momenata koji će kasnije biti objašnjeni. Toma uvodi pojam svojstvenog predmeta razuma koji se razlikuje od prvog predmeta poimanja i, nadalje, jedno se odnosi na razum, drugo na poimanje.

⁷⁰ „Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium”, ST I, q. 13, a. 6 (Akvin-ski 2005: 345).

⁷¹ ST I, q. 12, a. 7 (Akvin-ski 1990: 329).

⁷² SCG I, 47 (Akvin-ski 1993: 201–203).

⁷³ „[N]am unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate”, SCG I, 71 (Akvin-ski 1993: 289); up. I ST I, q. 16, a. 3 (Akvin-ski 1990: 215) i q. 87, a. 1.

bivstvovanje Platona). Zato što je sadržano u razumevanju svih drugih stvari, biće je princip svih njih i mora ih sadržavati u sebi.

Biće je, otud, pre svega drugog ono što pada u razum,⁷⁴ kao što je princip pre onog što sledi iz njega. Tu primarnost Toma iz Akvina određuje u kategorijama dela i celine. Univerzalni pojmovi ulaze u definiciju posebnih pojmova i stoje prema njima kao celina prema delovima. Opštiji pojam obuhvata raznolikost manje opštih i sam je indiferentan prema njihovim posebnim određenjima. Na isti je način pojam bića indiferentan prema načinima bivstvovanja stvari čiju aktualnost obuhvata.⁷⁵

Pošto stvari imenujemo u skladu s tim kako ih spoznajemo i ako sve što pada u razum nazivamo bićem, jasno je da će sve što pada u razum biti prvo razumevano kao biće. Zato je ono uključeno u sve što ljudski duh poima: „A među stvarima koje su općenito poznate postoji poredak. Naime, prva stvar koja se predstavlja spoznaji našega uma je biće kojega je pojam uključen u sve što netko spoznaje. Stoga prvo nedokazivo počelo glasi: 'Tvrđnja se i nijekanje ne mogu spojiti', budući da se zasniva na pojmu bića i nebića”⁷⁶

Još neko vreme ostavljamo po strani princip neprotivrečnosti. Zbog zajedničkosti za sve stvari koje su spoznatljive, kao uključeno u njihova određenja, za biće se može reći da je svojstveni predmet

⁷⁴ „Ono što se prvotno nalazi u duhu, tim je samim prvotno i kao pojam. Um, dakle, prvo zapaža samo biće... (*Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens*)”, ST I, q. 16, a. 4, ad 2 (Akvinski 1990: 217).

⁷⁵ Iako ni za njega biće nije rod, dominikanski je učitelj svestan sličnosti između pojma bića i pojma roda. Biće „se može zvati rodom u nekom smislu, utoliko što ima nešto od pojma roda, naime utoliko što je zajedničko (*sed est quasi genus, quia habet aliquid de ratione generis, in quantum est communis*)”, *In X Meta.*, l. 8, no. 2092; vidi i ST I, q. 83, a. 3 resp. i ad 2 (Akvinski 1990: 159–160).

⁷⁶ „In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur”, ST I–II, q. 94, a. 2 (Akvinski 1990: 649); vidi i *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 245).

razuma: „[V]lastiti je predmet razuma *biće umu spoznatljivo*. Ono, dakako, obuhvaća sve moguće razlike i vrste bića; doista, što god može biti, može se i shvatiti”⁷⁷. Biće kao prvo pojmljeno i kao svojstveni predmet razuma izraz je Tominog i sholastičkog razumevanja da je svaka moć u prirodi usmerena prema jednom predmetu, te da je samo taj predmet pokreće: „Budući da narav uvijek smjera na jedno, treba da jedna moć po prirodi ima jedan predmet, npr. vid boju i sluh zvuk. Prema tome, budući da je um jedna moć, njegov je prirodni predmet jedan, koji spoznaje po sebi i prirodno. Ali on mora biti nešto što obuhvaća sve što um spoznaje; kao što su pod bojom obuhvaćene sve boje, koje su po sebi vidljive. A to nešto nije drugo doli biće. Prema tome naš um po prirodi spoznaje biće i sve što mu po sebi pripada kao takvom. Na toj se spoznaji temelji shvaćanje prvih načela, kao ne može se ujedno tvrditi i poricati i drugo takvo”⁷⁸. Toma često određuje razum, konkretno primalački razum kao pasivnu moć ili potenciju u odnosu prema njemu svojstvenom predmetu.⁷⁹ Posmatrano na taj način, sholastičkim jezikom govoreći, biće je formalni predmet razuma.⁸⁰ „Formalni” zbog svoje aktualizujuće funkcije u odnosu na razumsku sposobnost poimanja. Zahvaljujući aktualnosti bivstvovanja koje označava, biće je konstituisano tako da aktivira razum i ono je za razum naprosto evidentno, kao što je boja evidentna za oko. Otud,

⁷⁷ „Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest”, SCG II, 98 (Akvenski 1993: 857).

⁷⁸ „Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi”, SCG II, 83 (Akvenski 1990: 781); up. i ST I, q. 85, a. 6 (Akvenski 1990: 166).

⁷⁹ *De unit. intell.* I (Akvenski 1995: 46–50); ST I, q. 75, a. 1; q. 79, a. 2 (Akvenski 1990: 31–32, 118–122, 132).

⁸⁰ ST I, q. 5, a. 2 (Akvenski 2005: 312); *De ver.*, q. 2, a. 3, ad. 11.

odrediti biće kao *primum intelligibile*⁸¹ i kao *maxime primum*⁸² znači odrediti ga kao nužan uslov mišljenja.

Dakle, svakim spoznajnim aktom prvo se zahvata biće da bi se uopšte mogao obrazovati ijedan drugi pojam. Reč je o primarnom i najzajedničijem pojmu koji je kao takav polazišna nedemonstrabilna tačka svih razumskih aktivnosti.⁸³ Zato što ne označava nijedno konkretno biće, niti ijednu vrstu bića, a obuhvata ih sve, *ens* je nejasan i konfuzan pojam, konfuzna celina⁸⁴ i upravo je to još jedan razlog nje-gove primarnosti. Naime, na ranije citiranom mestu Toma je kazao da su svi drugi pojmovi u biću „ujedinjeni i nerazgovetni kao u principu”. Otud, spoznaja bića prethodi celokupnom potonjem saznanju kao što neodređeno i nerazgovetno prethodi jasnom i razgovetnom.⁸⁵ Da bi to objasnio, Toma poredi nastanak spoznaje s nastankom čoveka u prirodi; u oba slučaja ono što je opštije i što je pripisano većem broju jedinki dolazi pre onog što je pripisano manjem broju. Zato, kaže Akvinac, „univerzalnije stvari prve su nam poznate prema prostom poimanju, kako kaže Avicena, i životinja pada u duh pre nego čovek. Jer, baš kao što u prirodnom biću koje se kreće od potencije ka aktualnosti životinja prethodi čoveku tako i u nastanku saznanja životinja je razumom pojmljena pre nego čovek”⁸⁶.

⁸¹ ST I, q. 5, a. 2 (isto).

⁸² *De pot.*, q. 9, a. 7, ad. 6.

⁸³ „U nama preegzistiraju određena semena nauka, naime prvi pojmovi razuma koji su, pomoću svetlosti aktivnog razuma, neposredno spoznati pomoću likova koji su apstrahovani iz čulnih stvari. Ti su pojmovi ili složeni, kao što su aksiomi, ili nesloženi kao što su pojmovi bića, jednog i slično koje naš razum odmah shvata (*quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit*)”; *De ver.*, q. 11, a. 1. Vidi i *In IV Meta.*, l. 6, no. 407.

⁸⁴ *In II Meta.*, l. 1, no. 278.

⁸⁵ Fabro je vrlo detaljno analizirao stupnjeve zahvatanja bića, od prerefleksivnog do spekulativnog; up. Mitchell 2012: pogl. 7. Za problem, vidi Fabro 1966, Mitchell 2014, Tavuzzi 1987 i Wippel 2000: 46–62.

⁸⁶ „Ibi enim dicitur quod magis universalia sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. Sed dicendum, quod magis universalia

U obrazovanju pojma *čovjek* prvo je očito da je u pitanju biće, potom da ima vegetativnu dušu jer raste, zatim da ima animalnu dušu jer se kreće i na kraju da je čovek, jer govori: „Naš, dakle, um spozna je prije živo biće nego što spozna je čovjeka. Isti razlog vrijedi kada bismo uporedili sve što je univerzalnije s onim manje univerzalnim”.⁸⁷ Videli smo da u poretku nastanka ono što je pripisano većem broju (biće i životinja) dolazi prvo, a ono pripisano manjem (čovjek) kasnije. Isti je poredak na delu i u razumu: najuniverzalnije po pripisivanju dolazi prvo u spoznaji, a partikularnije dolazi kasnije. Glavni uzrok toga jeste to što razum zna inteligibilne likove (*species intelligibilis*) koji su apstrahovani aktivnim razumom iz fantazama (*phantasmata*) i ono što je prvo spoznato javiće se kao najuniverzalnije u pripisivanju. Isto je u poretku čulnog opažanja, kaže Toma: kada idemo nečemu u susret, prvo opažamo da je u pitanju neka telesna supstancija, potom da je životinja, zatim da je čovek i na kraju da je Sokrat, a ne Platon.⁸⁸

Da se spoznaja kreće od univerzalnog ka manje univerzalnom vidno je i u tome što se ljudski razum prirodno kreće od stanja potencijalnosti ka stanju aktualnosti, od nesavršenog ka savršenom.⁸⁹ Znati nešto nesavršeno znači znati ga nerazgovetno, znači znati celinu bez odgovarajuće i razgovetne spoznaje delova. Celina se zna aktualna, dok se njeni delovi znaju samo potencijalno: „[S]poznati neku stvar koja sadrži mnoge druge stvari, a da nemamo vlastitu spoznaju o svakoj od tih stvari koje se u njoj nalaze znači spoznavati određenu stvar u nekoj zbrci. ... Onaj tko nejasno nešto spozna je, još se nalazi u poten-

secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo”, *In I Meta.*, l. 2, no. 46.

⁸⁷ „Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale”, *ST I*, q. 85, a. 3 (Akvinski 1990: 158, umesto *općenito* stavljeno je *univerzalno*).

⁸⁸ Isto.

⁸⁹ Isto.

ciji da upozna načelo razlučivanja⁹⁰. Pošto najnesavršenija spoznaja prethodi svem ostalom znanju u poretku otkrića, može se zaključiti da je biće prvotno u poretku spoznaje. Kako će se videti, sledeći korak u spoznaji biće „upoznavanje načela razlučivanja”, što će reći suštine.

Primarnost bića i dve operacije razuma

Osim odnosa prema drugim stvarima koje razum spoznaje, primarnost bića vidna je i na osnovu njegovog odnosa prema operacijama samog razuma. Kao i za Aristotela, i za Tomu postoje dve osnovne operacije razuma (treća je zaključivanje).

Potrebno je, dakle, znati da je prema Filozofu u trećoj knjizi *O duši*, djelatnost uma dvostruka: jedna se naziva spoznajom nedjeljivih stvari kojom se o svakoj stvari doznaje što je, dok je druga ona kojom spaja i razlučuje, to jest oblikuje potvrdnu ili niječnu izjavu.

A ove dvije djelatnosti odgovaraju dvjema [datostima] u stvarima. Naime, prva se djelatnost odnosi na samu narav stvari po kojoj spoznata stvar zauzima neki stupanj među bićima, bilo da je to potpuna stvar, na primjer neka cjelina, bilo da je nepotpuna, na primjer dio ili akcidencija. Druga se djelatnost odnosi na samo bivstvovanje stvari koje u složenim bićima nastaje sjedinjenjem počela stvari ili ide ukorak sa samom jednostavnom naravi stvari kao u jednostavnim bićima.⁹¹

⁹⁰ „Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. ... Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium”, isto (Akvinski 1990: 185, 186).

⁹¹ „Sciendum est igitur quod secundum philosophum in *III de anima* duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus”,

Prvu operaciju svetac opisuje kao spoznaju ili razumevanje nedeljivih⁹² ili kao *formatio*⁹³, dok je druga ona kojom razum sastavlja i deli,⁹⁴ a koja se naziva i *fides*⁹⁵. Neizmerno je važno uvideti da su *obe operacije saznajne*⁹⁶ i obe Toma karakteriše kao apstrahovanja, što će reći da se njima razum susreće samo s nekim aspektom predmeta spoznaje.⁹⁷ U svetlu sholastičke terminologije, prva je operacija poznata kao prosto poimanje (*simplex conceptio*)⁹⁸ i njen je predmet štavstvo stvari. Do prostog poimanja štavstava dolazi se procesom apstrahovanja kojim razum konceptualizuje suštinu materijalnih stvari, pošto sva spoznaja ima izvor u čulima. Suština biva konceptualizovana tako što se apstrahovanjem obuhvata ono zajedničko u stvarima. Razum to čini direktnim i neposrednim zahvatanjem štavstva, bez ikakvog procesa zaključivanja ili spajanja.⁹⁹ Kako će se kasnije pokazati, različiti načini apstrahovanja temelj su argumentacije u *De enteu* kada je reč o individuaciji, rodu i razlici, realnoj kompoziciji. Pošto su spoznate prirode imune na sve promene (čovjek, životinja, belo, pobožnost) i odgovarajući pojam tih priroda takođe ostaje statičan, te utoliko na sliku nalik, jer sadrži samo statičnu spoznaju. Zato je ono spoznato prvom operacijom razuma uvek nužno i isto, a ono što nastaje kao rezultat rada prve operacije, pojmovi, nije ni istinito ni lažno: „Vlastiti je pak predmet uma štavstvo stvari. Stoga, govoreći u prvom smislu, um s obzirom na štavstvo stvari ne može se prevariti”¹⁰⁰

In De trin., q. 5, a. 3 (Akvinski 2005: 109; umesto *dogodak* stavljeno je *akcidencija*); up. *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3.

⁹² *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; d. 38, q. 1, a. 3.

⁹³ Isto. *Formatio* ima poreklo u arapskoj misli i označava neku vrstu slike, saznanje koje je na sliku nalik po svojoj nepromenljivosti.

⁹⁴ Isto.

⁹⁵ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

⁹⁶ *In III De anima*, l. 3, no. 4; *In I Periherm.*, l. 3, 9.

⁹⁷ Vidi *In De trin.*, q. 5, a. 3 (Akvinski 2005: 110). Reč je o apstrakciji u najširem, netehničkom smislu, za razliku od apstrakcije pri prostom poimanju.

⁹⁸ *In I Periherm.*, l. 5, 17.

⁹⁹ *In I De anima*, l. 10, no. 166–167.

¹⁰⁰ „Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei

Druga operacija razuma tehnički je nazvana suđenje (*judicium*).¹⁰¹ Reč je takođe o spoznajnoj operaciji,¹⁰² njome se spoznaje bivstvovanje, odnosno aktualnost pojedinačnih bića kao sintetišuća, dinamička i vremenski uslovljena. Osim toga, suđenjem se obrazuju propozicije, spajanjem i razdvajanjem onog do čega je razum došao svojom prvom operacijom.

Videli smo da je u *Komentarima Boetijeveg dela O trojstvu* Toma odredio bivstvovanje kao ono što proishodi iz sjedinjavanja principa složene stvari. Na drugom mestu kaže da se bivstvovanje koje se spoznaje suđenjem sastoji u određenom spajanju forme i materije, akcidencije i subjekta: „Pošto postoje dva načina razmatranja stvari, njenog šastva i njenog bivstvovanja, njima odgovara dvostruka operacija razuma. Jednu filozofi zovu *formatio*, u kojoj [razum] poima šastva stvari. To je takođe u trećoj knjizi dela *O duši* Filozof nazvao i *poimanje nedeljivih*. Druga, koja obuhvata bivstvovanje stvari sastavljanjem afirmacije jer je i bivstvovanje stvari sastavljeno od materije i forme iz kojih dobija spoznaju, sastoji se u sastavljanju forme s materijom ili akcidencije sa subjektom”.¹⁰³

Bivstvovanje za Akvinca, dakle, ima sintetišuću funkciju. Posmotrimo, na primer, Sokrata koji je istovremeno čovek, njegov nos je prćast, Atinjanin je i oženjen je Ksantipom. Ničega nema u ljudskoj prirodi što bi zahtevalo da čovek ima prćast nos ili da bude Atinjanin; takođe, ništa u prćastosti ili u pojmu „biti Ksantipin muž” ne zahteva da se mora naći u Sokratu. A ipak, Sokrat *jeste* čovek, njegov nos *jeste*

essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli”, ST I, q. 85, a. 6 (Akvinski 1990: 166); isto SCG I, 59 (Akvinski 1993: 237–239); *In III De anima*, l. 11, no. 762.

¹⁰¹ Za razloge zbog kojih je suđenje ime druge operacije, vidi Owens 1963: 47, nap. 8 i 53, nap. 21; 1986a: 457–460.

¹⁰² *In III De anima*, l. 4.

¹⁰³ „Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis *formatio*, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur *indivisibilium intelligentia*. Alia autem comprehendit esse rei, componendo *affirmationem*, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam *compositione formae ad materiam*, vel *accidentis ad subjectum*”, *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3.

prčast, *jeste* Atinjanin i Ksantipa *jeste* njegova žena. Aktualizovanjem Sokrata kao ljudskog bića, kao Atinjanina s prčastim nosom koji je živeo u petom veku pre Hrista, bivstvovanje sintetiše akcidentalne kvalitete i Sokrata u jedno egzistencijalno jedinstvo koje je spoznato suđenjem.¹⁰⁴

Suđenjem se prvo spoznaje bivstvovanje, a potom se kroz propoziciju i izražava upravo njegova sintetička funkcija. Ukoliko se suđenjem spoznaje bivstvovanje stvari koje je po svojoj prirodi sintetičko, onda i samo suđenje mora biti takvo; zato suđenje komponuje kada zahvata bivstvovanje i deli kada potvrđuje nebivstvovanje nečega. Naime, razum zahvata to egzistencijalno jedinstvo materije i forme, subjekta i prirode, supstancije i akcidencije u jednom biću. Na početku rastavljeni prostim poimanjem na apstraktne pojmove (životinja, prčastost, čovek, nos, građanin Atine, Ksantipa, muž), na osnovu spoznaje bivstvovanja Sokrata, supstancija i pomenuti kvaliteti bivaju reintegrirani sintetičkom aktivnošću suđenja u pojam jednog bića, Sokrata, što je potom iskazano propozicijama: Sokrat je Atinjanin, Sokratov nos je prčast, Sokrat je čovek. Zato Toma piše da „pošto je karakter istine utemeljen u bivstvovanju, a ne u štastvu ... istina i lažnost svojstveno su otkriveni u drugoj operaciji i njenom znaku, što je propozicija, a ne u prvoj i njenom znaku, što je definicija.”¹⁰⁵

Između dve operacije razuma postoji poredak u odnosu na njih same i u odnosu na njima spoznate stvari. Toma razlikuje *primum cognitum* u svakoj od njih, što prethodi svim prostim poimanjima u prvoj i svim suđenjima u drugoj: „[M]ora se приметiti da, pošto razum ima dve operacije, jednu kojom spoznaje štastva, a koja se naziva razumevanje nedeljivih, i drugu kojom sastavlja i odvaja, postoji nešto

¹⁰⁴ Kasnije će se videti zašto je vreme važno.

¹⁰⁵ „Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio”, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1. Za razliku između suđenja kao spoznaje bivstvovanja i suđenja kao izraza te spoznaje, u propoziciji, vidi Owens 1985: 21–25, 1992: 192–193. Ukratko, ono što je dinamički spoznato suđenjem, bivstvovanje, statički je predstavljeno u propoziciji.

prvo u obe operacije. U prvoj operaciji prva stvar koju razum poima jeste biće i u toj operaciji ništa drugo ne može se pojmiti ako biće nije razumevano. I zbog toga što taj princip *nije moguće za stvar i da bude i da ne bude u isto vreme* zavisi od razumevanja bića (kao što princip *svaka je celina veća od nekog svog dela* zavisi od razumevanja celine i dela), taj princip po prirodi je prvi i u drugoj operaciji razuma, tj. u aktu sastavljanja i odvajanja. Niko ne može ništa razumeti tom razumskom operacijom ukoliko ne razume taj princip. Jer kao što celina i njeni delovi jesu pojmljeni samo razumevanjem bića, na sličan način princip da je svaka celina veća nego neki njen deo jeste razumevan samo ukoliko je najsigurniji princip pojmljen¹⁰⁶.

Iz ovog teksta vidi se da je biće prva stvar spoznata prvom operacijom razuma, dok je prva stvar spoznata drugom princip neprotivrečnosti. Sve drugo što je spoznato prostim poimanjem zavisi od prethodnog razumevanja bića, dok sve spoznato drugom operacijom zavisi od razumevanja principa neprotivrečnosti; osim toga, princip neprotivrečnosti zavisi od prethodne spoznaje bića. Otud, kao prvo spoznato prvom operacijom razuma, biće je pretpostavka spoznaje svega drugog, nezavisno od toga o čemu je reč. Primarnost bića vidna je i u određenjima samih operacija, njihov je poredak u skladu s poretkom spoznaje. Suđenje je, tako, spajanje i rastavljanje spoznatih priroda: „Dvostruka je operacija razuma, kako kaže Filozof u trećem

¹⁰⁶ „Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilem intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo”, *In IV Meta.*, l. 6, no. 605; up. *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, ad 1.

delu spisa *O duši*. Jedna je razumevanje nedeljivih, to jest operacija kojom razum obuhvata samo suštinu stvari; druga je operacija sastavljanja i deljenja. Postoji i treća operacija, zaključivanje, kojom razum ide od onog poznatog ka ispitivanju stvari koje su nepoznate. Prva operacija usmerena je ka drugoj, jer ne može biti sastavljanja i deljenja osim ako stvari već nisu obuhvaćene na prost način. Druga je, nadalje, usmerena ka trećoj, jer jasno je da moramo ići od neke poznate istine do koje je razum stigao da bismo imali izvesnost o nečemu što još nije poznato¹⁰⁷.

Drugi način da se sagleda odnos između dve operacije razuma jeste poređenje s prirodnim nastajanjem kod kojeg nesavršenstvo prethodi savršenosti, a potencija aktualnosti: „Kad, naime, ljudski um prelazi iz potencijalnosti u aktualnost, ima neku sličnost sa stvarima u nastajanju, koje nemaju odmah svoje savršenstvo, nego ga stiču susljedno”.¹⁰⁸ U prirodi je razuma da se kreće od nesavršenosti ka savršenstvu, jer on se prema spoznatjivosti stvari odnosi kao što se prva materija odnosi prema prirodnim stvarima. Pasivna potencija omogućava materiji da primi svaku formu, kao što pasivnost omogućava primalačkom razumu (*intellectus possibilis*) da postane sve stvari na inteligibilan način. Kao što prva materija teži formi, a nesavršenost savršenosti, tako i razum prirodno teži spoznaji i prirodno će težiti prelasku iz stanja neznanja u stanje spoznaje bića, a potom i spoznaje

¹⁰⁷ „Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis”, *In I Periherm.*, proem. Isto SCG II, 96 (Akviski 1993: 851).

¹⁰⁸ „Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt”, ST I, q. 85, a. 5 (Akviski 1990: 164; umesto *zbilja i mogućnost*, stavljeno je *aktualnost i potencija*).

suštine. Spajajući suštine s drugim suštinama, on zadobija veću savršenost, sve dok ne stigne do treće operacije, zaključivanja. Otud, ako je prosto poimanje prethodeće suđenju u poretku nastanka spoznaje, može se reći da spoznaja bića, prvospoznatog prvom operacijom, prethodi spoznaji obe njegove komponente, i suštine prvom operacijom i njenog bivstvovanja drugom.

Treba primetiti da Toma govori o svojstvenom predmetu razuma (biće), o prvospoznatom razumom (biće i suština) i o prvospoznatom dvema operacijama, ali da ne govori o svojstvenom predmetu tih operacija. Ne govori, pošto oni imaju samo po jedan predmet, prosto poimanje ima štastvo, suđenje ima bivstvovanje. Biće je formalni predmet razuma i zato je za njega prvospoznato. To znači da, pošto stvoreno biće ima dve komponente, *essentia* i *esse*, razum biću pristupa svojim dvema operacijama; te operacije bivaju aktualizovane dvema komponentama bića, a rezultat je spoznaja bića. Biće se spoznaje operacijama razuma, ali biće spoznaje razum, ne spoznaju ga njegove operacije i zato razum ima svojstveni predmet. Zato Toma može reći da je biće svojstveni predmet prve operacije razuma, jer prostim poimanjem razum spoznaje biće u kategorijama apstraktivne nužnosti, što rezultira u spoznaji štaštvene komponente bića. Pošto ljudska spoznaja kreće od apstrahovanja formi materijalnih stvari koje dobija preko čula i koje su predstavljene čulnim fantazmima, Toma kaže da je predmet ljudskog razuma štastvo materijalnih stvari,¹⁰⁹ odnosno biće kakvo se nalazi u materijalnim stvarima.¹¹⁰ Biće je jednako tako svojstveni predmet i druge operacije, što rezultira u spoznaji egzistencijalne

¹⁰⁹ ST I, q. 88, a. 3; q. 84, a.7; q. 87, a. 2, ad 2; q. 85, a. 5, ad 3; a. 8 (Akvinski 1990: 165–170).

¹¹⁰ „Predmet razuma je nešto zajedničko, tj. biće i istina u kojima se sadrži sam akt razumevanja. Otud, razum može razumeti vlastiti akt, ali ne primarno, pošto prvi predmet našeg razuma u ovom životu nije svako biće i svaka istina, već biće i istina kakvi se nalaze u materijalnim stvarima, kako smo rekli ranije, iz čega stiče spoznaju svih drugih stvari (*Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et*

komponente bića (aktualnosti štastvene komponente). Takođe, Toma će kazati da je predmet razuma štastvo bića;¹¹¹ razum spoznaje svojim operacijama, a štastvo je predmet prve razumove operacije. Isto je tako mogao kazati da je predmet razuma bivstvovanje, samo što bi se tada pod razumom mislilo na njegovu drugu operaciju.

Sušтина kao prvopojmljena

Okrenimo se sada mestu kod Avicene na koje se poziva Toma: „Kažem, *biće i stvar* i *nužno* takvi su [pojmovi] da su neposredno utisnuti u dušu prvim utiskom i nisu zadobijeni od drugih, poznatijih nego što su oni”.¹¹² Odmah se daju primetiti dve razlike između Tome i Avicene: Akvinac govori o poimanju i spoznaji, ne o utiskivanju, i govori o suštini, ne o stvari i nužnosti.

Avicena je držao da se inteligibilni likovi utiskuju u duh delovanjem aktivnog razuma koji je odvojen od našeg vlastitog. Toma to odbacuje jer implicira da je izvor razumske spoznaje potpuno spoljašnji samom razumu.¹¹³ Ono što razum u sebi obrazuje naziva se koncept/koncepcija po analogiji s prirodnim začecem.¹¹⁴

verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit)”, ST I, q. 87, a. 3, ad 1.

¹¹¹ Npr. ST I, q. 85, a. 3; a. 6 (Akvinški 1990: 164, 166).

¹¹² „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se”, Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 5 (Riet 1977: 31–32).

¹¹³ *De ver.*, q. 10, a. 6; q. 11, a. 1.

¹¹⁴ „Naš um katkada misli u potenciji, katkada pak u aktu. Kad god pak misli u aktu, oblikuje neki misaoni sadržaj, koji je kao neki njegov porod, pa se stoga i zove plod pameti (*Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur*)”, *De rationibus fidei*, 3 (Akvinški 1992: 228; umesto mogućnost i zbiljnost stavljeno je *potencija i akt*); takođe, *Comp. th.* I, 38; za metaforu začeca u kontekstu spoznaje, vidi Deely 1994: 126–139.

Kada je reč o suštini i stvari, Toma na brojnim mestima ponavlja da je ime *stvar* uzeto od štastva ili suštine, kao što je ime *biće* uzeto od bivstvovanja: „Prema Aviceni ... imena *biće* i *stvar* razlikuju se utoliko što se u svakoj stvarnosti moraju razmatrati dva momenta, naime štastvo i pojam, i samo bivstvovanje. Ime *stvar* uzeto je od štastva ... No, ime *biće* uzeto je od bivstvovanja stvari”.¹¹⁵ Stvar je biće određeno s obzirom na svoju štastvenu komponentu, odnosno to je biće određeno sa strane suštine kao subjekta bivstvovanja. Određenjem bića kao stvari izražena je ideja o pozitivnom sadržaju bića kao takvog¹¹⁶ i s tog će razloga Toma stvar posmatrati kao jednu transcendentaliju.¹¹⁷ U najkraćem, za Tomu *ens* je *res* koja *est*.

No, zašto se Toma poziva na Avicenu, a govori o *essentia*, a ne o *res*? Žilson je svakako u pravu kada piše da „[o]no šta Toma pripisuje Aviceni uvek se nalazi kod njega, ali Toma više citira ideje i učenja nego mesta”.¹¹⁸ Treba imati u vidu da je *De ente* dominikanski učitelj pisao „za sabraču i drugove”, da je morao sumirati i pojednostavljivati Aviceninu argumentaciju s čisto pedagoških razloga: pojam suštine

¹¹⁵ „Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. ... Sed nomen entis sumitur ab esse rei”, *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4; isto, npr. d. 8, q. 1, a. 1; SCG I, 25 (Akviski 1993: 125); *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akviski 2001: 241); *In IV Meta.*, l. 2, no. 553. za pojam stvari kod Avicene kao izvor za Tomino razumevanje, vidi Aertsen 2002, De Haan 2014: 341–350.

¹¹⁶ „No, nema nikakvog potvrdnog bezuvjetnog iskaza ni o jednom biću osim njegove biti po kojoj mu se pririče bivstvovanje i tako se ono zove *stvar*. Stvar se razlikuje od bića u tome što riječ *biće* potječe od aktualnosti bivstvovanja – kako kaže Avicenna na početku *Metafizike* – dok riječ *stvar* izražava štostvo ili bit stvari (*Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*)”, *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akviski 2001: 241; umesto *bitak* stavljeno je *bivstvovanje*; prevod neznatno izmenjen).

¹¹⁷ *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akviski 2001: 241); ST I, q. 39, a. 3, ad. 3; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5, ad 2.

¹¹⁸ Gilson, „Avicenne en Occident”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 44 (1970): 10; cit. prema Houser 2007: 75.

ne mora se objašnjavati onako kako mora pojam stvari; to je vrlo relevantan razlog kada je reč o spisu koji se bavi bićem i suštinom.

Nadalje, vratimo se za trenutak na citat iz *Komentara Boetijeov spisa O trojstvu*.¹¹⁹ Iz tog teksta jasno je sledeće: biće je prvo kada je reč o prvoj operaciji razuma i tom se operacijom spoznaju štagstva. Otud, reći da je biće prvo pojmljeno ekvivalentno je tvrdnji da je stvar prva pojmljena, jer se prvom operacijom poima štagstvena komponenta bića, a stvarju se označava upravo ona. Kada je reč o Aviceninom pojmu nužnog, Toma ga ne izostavlja već ga podrazumeva pod pojmom suštine. Ubrzo ćemo videti da u *De ente*u pojam nužnosti Toma smešta pod jedan od naziva za suštinu.

Ipak, postoji i dublji, filozofski razlog zbog kojeg svetac govori o biću i suštini, a ne biću i stvari. Da suština i stvar ne znače isto svedoči to što izraz *suština stvari* nije pleonazam, ni danas ni u Tomino vreme.¹²⁰ Videli smo da je za njega biće *id quod habet esse* i da se *id* odnosi na subjekat bivstvovanja, na suštinu.¹²¹ Na početku *De ente*a Toma obaveštava čitaoca da će posvetiti pažnju biću i suštini. Znači li to da se suština pojavljuje na dva mesta, samostalno i kao konstituent bića? Naravno da znači, ali ne u istom smislu. Prvu smo razliku upravo zabeležili, jednom je posmatrana samostalno, drugi put kao subjekt bivstvovanja. Najava da će govoriti o biću i suštini u sadašnjem kontekstu može značiti samo to da Akvinac smatra da su ova dva određenja suštine (toliko?) različita da ih treba razdvojiti, te da se određenja koja suština ima posmatrana samostalno ne mogu svesti na ona koje ima kao subjekat bivstvovanja i obrnuto. Jasno je da se opisana razlika ne pojavljuje kada se govori o biću i stvari, jer *biće* i *stvar* označavaju

¹¹⁹ Up. str. 36.

¹²⁰ Pretraga indeksa na stranici corpusthomisticum.org beleži barem 90 mesta kod Tome na kojima se javlja izraz *essentia rei*.

¹²¹ Preciznije bi bilo reći da je supozit subjekat bivstvovanja u svim stvarima. Supozit je individualna supstancija, tj. kompletan primerak neke vrste kojem nije potrebno ništa dodatno da bi bivstvovao. No, u *De ente*u Toma ne pominje supozit; za to, kod njega, *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; vidi i *De pot.*, q. 7, a. 4; ST I, q. 3, a. 3 (Akvinški 1990: 282); *Quodl.* 2, q. 2, a. 2; takođe, West 2007, Tomarchio 1998, Galluzzo 2004: 137–146. Samo u anđelima suština je identična sa supozitom; za taj problem, vidi Rousseau 1956.

isto, *ens*, na različite načine, biće s obzirom na egzistencijalni aspekt *ensa* (aktualnost), stvar s obzirom na njegov esencijalni aspekt (štastvenost). Toma je pak najavio da ga interesuje suština posmatrana u apstrakciji od bića. Koja određenja zadobija suština kao konstituent bića, a koja ima posmatrana kao takva, u apstrakciji od svog bivstvovanja – to je tema Tominog delceta *O biću i suštini*.

Značenje termina *ens, esse i est* kod Tome

Da bi se razumeo sam početak prvog poglavlja *De ente*, Tomina tvrdnja da se biće deli na 10 rodova i da se bićima mogu nazvati privacije i negacije, mora se objasniti šta anđeoski doktor misli pod time da je ime *biće* „uzeto od” bivstvovanja¹²² ili da „potiče od njega”.¹²³ To će biti potpuno jasno nakon objašnjenja u čemu se sastoji razlika između termina *ens, esse i est*. Deo koji sledi posvećen je semantičkim razmatranjima bez kojih se nikako ne može, pošto je „nemoguće preceniti važnost izučavanja jezika i logike za razumevanje srednjovekovnih filozofa i teologa”.¹²⁴ Osim toga, ono što sledi važno je za razumevanje dveju vrsta apstrakcije, ali i za određenje roda i razlike akcidencija.

Kod Tome je na delu verzija standardne semantičke teorije s polovine XIII veka, koja će nešto nakon njegove smrti biti formulisana kao modistička spekulativna gramatika¹²⁵ prema kojoj je ono što termini

¹²² „[N]omen ens quod imponitur ab ipso esse”, *In IV Meta.*, l. 2, no 558; isto SCG I, 24 (Akviński 1993: 125).

¹²³ „[Q]uod ens sumitur ab actu essendi”, *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akviński 2001: 241); isto *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; d. 25, q. 1, a. 4.

¹²⁴ Ashworth 2003: 73. Ovaj deo urađen je na osnovu sledeće sekundarne literature: Buersmyer 1987; Rocca 1991; McInnery 1986: pogl. 7; Ashworth 1991, 2003, 2010; Klima 1996; De Rijk 1982; Spade 1982; Ebbesen 1988; Covington 1984; Cunningham 1981; Schoot 1993; Pinborg 1982.

¹²⁵ Modisti su grupa gramatičara i logičara koji su bili aktivni uglavnom u Parizu u drugoj polovini XIII veka. Za njih, svaka reč ima skup svojstava zvanih *modi significandi* kojima je određeno njeno konkretno značenje. Glavni modisti bili su Martin iz Danske, Boetije iz Danske, Radulf Brito i Toma iz Erfurta (Martinus Dacus,

označavaju (*significatio*), imenice i glagoli, konstituisano pre svega njihovim „označavajućim odnosom” s nekim prostim pojmom neke stvari. Termin neposredno označava neki pojam duha, ali materijalno označava neku ekstramentalnu stvar koja je predmet tog pojma.¹²⁶ Sama *res significata* jeste neka forma ili priroda, ne individuum; *res significata* termina *čovek* je ljudskost ili ljudska priroda.¹²⁷ Veoma je važno uočiti da označena stvar mora biti semantički, ali ne i ontološki forma: ono što definiše imenicu jeste način označavanja, ne ono označeno:¹²⁸ „Ono po čemu je nešto denominovano ne mora uvek biti forma u stvarnosti; dovoljno je da je označeno, gramatički govoreći, u modusu forme”.¹²⁹ Samo tako terminima mogu biti označene privacije i negacije: himera je nešto izmišljeno ili nemoguće, ali reč za nju je supstancija, kao što je za slepilo akcidencija.¹³⁰

Za *De ente* ključna tri termina, *ens*, *est* i *esse* označavaju istu stvar, njihova *res significata* jeste *actus essendi*.¹³¹ No, iako označavaju istu stvar, oni to ne čine na isti način, različiti su modusi njihovog označavanja, *modi significandi*. Reč je o terminima koji pripadaju istoj po-

Boethius de Dacia, Radulphus Brito, Thomas von Erfurt). Za opšti pregled modističke gramatike, vidi Covington 1984: pogl. 3.

¹²⁶ *De pot.*, q. 9, a. 4; a. 6.

¹²⁷ Termini označavaju prirode, ali „stoje za” (*supponere*) pojedinačne stvari: „Supozicija je uloga koju igra termin kada je uključen u propoziciju da bi referirao na izvanlingvističke stvari” (Eco 1989: 56). Dok je označavanje svojstvo termina, to da funkcionišu kao znaci, supozicija je svojstvo termina da funkcionišu kao subjekti ili predikati u propozicijama. *Čovek* označava zajedničku prirodu ljudi, ljudskost (*In I Periherm.*, l. 1, 2), ali „stoji za”, referira na konkretne nosioce ljudskosti, na Sokrata. Razliku između modusa označavanja i supozicije termina Toma koristi ponajpre u teologiji. Za njihov odnos u srednjem veku, vidi Ashworth, 2010, kod Tome Amerini 2013: 329–336 i Schoot 1993 posebno u teološkom kontekstu.

¹²⁸ Up. *In VII Meta.*, l. 1, no. 1253.

¹²⁹ „Ad octavum dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam, sed sufficit quod significetur per modum formae, grammaticae loquendo”, *De pot.*, q. 7, a. 10, ad 8. Up. i ST I, q. 39, a. 3.

¹³⁰ Takođe, iako supstancija nije *ens per accidens*, ona može biti označena kao takva, kada je pripisana akcidentalnom određenju koje sama ima: muzičar je čovek.

¹³¹ Npr. ST I, q. 5, a. 1, ad 1 (Akvinski 1990: 311); *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; *De ver.*, q. 1, a. 1, ad s.c. 3 (Akvinski 2001: 214); *Quodl.* 9, q. 2, a. 2; *In IV Meta.*, l. 2, no. 553.

rodici ili imaju isti koren: belo i belina, čovek i ljudskost, pobožnost i pobožan, trčanje, trkač, trčeći, trči. Osnova za postojanje različitih modusa označavanja jeste to što modus u kojem je *res significata* pojmljena ne mora odgovarati modusu bivstvovanja same stvari: termin *belina* označava belo u modusu supstancije, iako modus bivstvovanja belog nije supstancija,¹³² niti je belo spoznato kao supstancija. Modus označavanja, dakle, nužno prati modus razumevanja, *modus intelligendi*,¹³³ a nenužno *modus essendi* same stvari.¹³⁴ Zato gramatička razlika između imenice i glagola zavisi od modusa označavanja, a ne od prirode onog označenog.¹³⁵

Dva su najopštija modusa označavanja, konkretan i apstraktan,¹³⁶ primenjuju se na supstantive, pridevske i glagolske imenice, na infinitive i participe. Termin koji označava svoju *res* na način konkretnog modusa označava je kao kompletnu i subzistentnu stvar, bilo kao imenica (čovek, trkač), bilo kao pridev (bela, pobožan), bilo kao radnju subjekta (trči, trčeći). Očito je da konkretan termin označava svoju *res* kao nešto složeno, jer obuhvata subjekat, što će reći i *sve* njegove pojedinačne savršenosti i akcidencije: trkač jeste subjekat određen

¹³² „Jer iako belina označava akcidenciju, ipak je ne označava na način akcidencije, već na način supstancije (*Albedo enim etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae*)”, *In V Meta.*, l. 9, no 894; vidi i ST I–II, q. 53, a. 2, ad 3.

¹³³ „Modus označavanja imenima koja dodajemo sledi naš modus razumevanja, jer imena označavaju pojmove u razumu (*Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi*)”, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 7.

¹³⁴ „Psihološki prizvuk izraza označiti (*signify*) sličan je onom modernom značiti (*mean*). Međutim, označavanje nije značenje. Termin označava ono što dovodi do onog što osoba misli, tako da, za razliku od značenja, označavanje je vrsta uzročnog odnosa”, Spade 1982: 188. I Dž. Ešvort upozorava da *significare* ne treba prevoditi sa *značiti*, niti *significatio* sa *značenje* (Ashworth 1991: 43–44). Za srednjovekovne mislioce, *značenje* je bilo *sensus*, *sententia* ili *definitio*; up. Eco 1989: 53.

¹³⁵ Vidi ST I, q. 39, a. 3; q. 45, a. 2, ad 2; *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 7; SCG I, 30 (Akvinški 1993: 149).

¹³⁶ „Najopštije” pošto kod Tome postoje barem 24 modusa označavanja; za to, vidi Schoot 1993: 200–201, 204.

isključivo s obzirom na radnju trčanja, ali on nije samo ta radnja, već je i, na primer, kratkovid, otac ili levoruk. S druge strane, apstraktnim modusom *res* je označena kao nešto prosto i samostalno, jer je označena u apstrakciji *od svega* što nije ona sama:¹³⁷ ljudskost, pobožnost, belina, kružnost, trčanje, prćastost, levorukost. Zbog modusa označavanja, apstraktno označena *res* ne može funkcionisati kao subjekat kojem bi se pripisivalo ono označeno konkretnim modusima: trčanje ne može trčati, niti biti brzo, kao što ni pobožnost nije pobožna.¹³⁸

Usredsređujemo se na označavanje radnje. U *Izlaganju Aristotelovog spisa O tumačenju* (1270/1271¹³⁹), Akvinac detaljno analizira načine na koje se radnja može označiti; ovde iznosimo samo ono što je neposredno relevantno za razumevanje termina *ens, est* i *esse*. Pitanje moramo proširiti: koja je razlika između načina označavanja termina *bivstvovati, bivstvovanje, biće i jeste*?

Generalno, kaže Toma,¹⁴⁰ jedna radnja može biti označena na tri načina: prvo, može biti označena kao infinitiv ili glagolska imenica, dakle apstraktno, na primer trčati i trčanje; nadalje, može biti označena kao konkretizovana u subjektu koji izvršava tu radnju i tada, osim što ukazuje na delatnika, ukazuje i na vreme,¹⁴¹ na primer trči

¹³⁷ „[Z]a bilo šta što ima značenje apstraktnog vrijedi istina da to u sebi ne sadrži ništa strano, naime što bi bilo izvan njegove biti, kao npr. čovječstvo, bjeloća i slično (*Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur*)”, *In De hebd.* 2 (Akvinški 1996: 372); takođe i *ST I*, q. 13, a. 1, ad 2 (Akvinški 2005: 342).

¹³⁸ „[O]no što je označeno konkretno, označeno je kao postojeće po sebi, kao čovek ili [ono] belo ... ono označeno u apstrakciji označeno je u modusu forme, kojem pripada ne da deluje niti da subzistira po sebi, već u drugome (*quia quod significatur concretive, significatur ut per se existens, ut homo vel album. ...quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formae, cujus non est operari vel subsistere in se, sed in alio*)”, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2; takođe i *In De hebd.* 2 (Akvinški 1996: 368).

¹³⁹ Torrell 1996: 224–225.

¹⁴⁰ *In I Periherm.*, l. 5, 5.

¹⁴¹ „Pošto *trčanje* utoliko što je imenica označava radnju, ne u modusu radnje već u modusu stvari koja egzistira po sebi, ono ne kooznačava vreme. Ali *trčim* pošto je glagol koji označava radnju, kooznačava vreme, pošto kretanju pripada da bude

ili trčace; na kraju, radnja može biti označena i kao izvršena od svog nosioca, na primer trkač ili (onaj) trčeći. Dok drugi način označava *res significata* kao u subjektu, treći je način označava kao subjekat.

Kao što je rečeno, *ens, esse* i *est* označavaju *actus essendi* na različite načine. *Esse* je očito *actus essendi* označen u apstraktnom modusu. Bivstvovati/bivstvovanje označeno je kao prosto,¹⁴² označeno je isključivo ono samo, bez subjekta bivstvovanja i njegovih akcidencija i zbog modusa označavanja bivstvovanje/bivstvovati ne može biti subjekat.¹⁴³ Za razliku od *esse, ens* i *est* označavaju osim *actus essendija* i subjekat bivstvovanja, tako što sam *actus essendi* označavaju kao bivstvovanje nekog subjekta; otud, očito je da je njima označeno nešto složeno, naime *actus essendi* i subjekat tog akta sa svim njegovim svojstvima i akcidencijama. *Jeste* označava bivstvovanje u modusu radnje sadržane u subjektu; bivstvovanje je označeno kao nešto što proističe iz supstancije u kojoj se sadrži, kao njena radnja, uvek u nekom vremenu. *Biće* označava bivstvovanje u modusu supstancije, kao subzistirajuće u subjektu ili kao supstanciju; otud značenje imenice.

mereno vremenom. ... Prema tome, jedno je označavati stvar principijelno, kao da je neka stvar, a drugo je označavati s vremenom, što nije svojstveno imenu već glagolu (...*cursus, quia significat actionem non per modum actionis, sed per modum rei per se existentis, non consignificat tempus, eo quod est nomen. Curro vero cum sit verbum significans actionem, consignificat tempus, quia proprium est motus tempore mensurari; ... Unde aliud est significare tempus principaliter, ut rem quamdam, quod potest nomini convenire, aliud autem est significare cum tempore, quod non convenit nomini, sed verbo*)", In *I Periherm.*, l. 5, 7.

¹⁴² „Ono što jest može imati nešto mimo onoga što je ono samo, tj. mimo svoje biti, ali samo bivstvovanje nema ništa drugo pomiješano u svojoj biti (*id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est, scilicet praeter suam essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam*)", In *De heb.* 2 (Akvinski 1996: 372).

¹⁴³ „[B]ivstvovanje nema značenje podmeta bivstvovanja, kao što ni trčanje ne označuje podmet te radnje. Otud, kao što ne možemo reći da samo trčanje trči, tako ne možemo reći da samo bivstvovanje jeste (*quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit*)", In *De heb.* 2 (Akvinski 1996: 368). Rečeno, naravno, ne važi za Boga; teorija o modusima označavanja izgrađena je upravo da bi se to istaklo.

Rezimirajmo i precizirajmo: akt bivstvovanja jeste *res significata* za sva četiri termina. *Bivstvovati* i *bivstvovanje* označavaju *actus essendi* u apstraktnom modusu, jer je njime on označen kao prost. *Bivstvovati* označava akt bivstvovanja kao formu ili ono „po čemu” nešto jeste;¹⁴⁴ *bivstvovanje* označava akt bivstvovanja pojmljen kao da postoji po sebi. *Jeste* i *biće* označavaju akt bivstvovanja na konkretan način. *Jeste* označava akt bivstvovanja kao akt subjekta, dok *biće* označava akt kao subjekat.

U označavanju bića subjekat bivstvovanja ostavljen je potpuno po strani, potpuno je neodređen s tačke gledišta modusa bivstvovanja: neka supstancija (ili akcidencija) određena je kao biće zbog bivstvovanja, ali je kao supstancija određena svojim modusom bivstvovanja, ne bivstvovanjem samim; mačka ili belo jesu bića zato što jesu, ne zato što su supstancija ili akcidencija. Zato što ne označava nijednu konkretnu suštinu, zahvaljujući tome što u svemu što jeste označava samo to da jeste, moguće je da biće kasnije bude razdeljeno na različita analogna označavanja modusa bivstvovanja, na kategorije.

Na osnovu rečenog trebalo bi da je jasno i zašto Toma kaže da „ono što jeste ili biće, premda je najzajedničkije ima značenje konkretnog”.¹⁴⁵ Biće je najzajedničkije pošto označava aktualnost bivstvovanja svega što jeste i utoliko biće ne označava nijedan poseban modus bivstvovanja (supstanciju ili akcidenciju). No, u stvorenom svetu akt je uvek akt *nečega*, te je i akt bivstvovanja uvek akt nečega što bivstvuje, nekog

¹⁴⁴ „[S]va imena koja upotrebljavamo za označavanje nekog cjelovitog samostalnog bića, imaju konkretno značenje kao što pristaje složenim stvarima. Ona pak imena koja upotrebljavamo za označavanje jednostavne forme ne označuju nešto kao samostalno biće, neko kao ono po čemu nešto jeste, primjerice bjelina označuje ono po čemu je nešto bijelo (*omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concrectione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album*)”, ST I, q. 13, a. 1, ad 2 (Akviski 2005: 342). Takođe, *Quodl.* 9, q. 2, a. 2; SCG II, 54 (Akviski 1993: 569).

¹⁴⁵ „Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur”, *In De heb.* 2 (Akviski 1996: 370; umesto *najopćenitije* stavljeno je *najzajedničkije*).

subjekta, konkretnog i pojedinačnog. *Biće* je apsolutno neodređeno, jer ne ukazuje ni na jednu suštinu, niti neki modus bivstvovanja i zato može biti bilo šta. Međutim, ono je istovremeno i potpuno određeno, pošto označava aktualnost bivstvovanja koje je uvek bivstvovanje *ovog* ili *onog* ma šta to bilo. Rezultat spoja akta bivstvovanja i subjekta bivstvovanja jeste egzistencijalno jedinstvo, jedno biće, Sokrat, Bukefal, moja levorukost. Biće je, dakle, zajedničko jer je bivstvovanje zajedničko za sve što jeste, ali je istovremeno i krajnje konkretno jer označava bivstvovanje koje je uvek bivstvovanje pojedinačnih stvari.¹⁴⁶

Zadržavamo se na značenju termina *biće*, za *De ente* svakako najvažnijeg od četiri razmatrana, ne bi smo li objasnili zašto biće znači *id quod habet esse* ili *habens esse*¹⁴⁷ i šta tačno znači. Videli smo da u pojmu bića postoji izvesna složenost, pošto označava bivstvovanje subjekta, *id quod est*. Da bi lingvistički predstavili složenost pojma označenog konkretnim terminom, kao što je *biće*, gramatičari su koristili formulaciju *ima bivstvovanje (habens esse)* ili, ako je, na primer, reč o ljudskosti, *habens humanitatem*; nešto ima bivstvovanje baš kao što nešto ima ljudskost.¹⁴⁸ Modus u kojem termin *biće* označava bivstvovanje sadržan je u označenom pojmu: biće izražava bivstvovanje kao egzistirajuće u subjektu ili kao supstanciju. Iako, dakle, označava bivstvovanje svega, *biće* ne označava bivstvovanje kao takvo (to čini *esse*), već *uvek u odnosu na datu suštinu* (bivstvovanje nečega). Suština je posmatrana kao subjekat s nekim atributima, s bivstvovanjem, ljudskošću, pobožnošću.

Biće, dakle, sadrži određenu složenost jer označava bivstvovanje na konkretan način. Osim toga, posmatrano metafizički, biće je suština aktualizovana bivstvovanjem, *id quod est*. Međutim, na mnogim

¹⁴⁶ *Ens* „izražava do maksimalnog stupnja univerzalnosti ekstremnu formu konkretnosti: *ens*, zapravo, znači *id quod habet esse* i kada je dato *esse*, sve je dato u svojoj krajnjoj konkretnosti stvarnosti zato što je smešteno u egzistenciju”, Fabro 1966: 412.

¹⁴⁷ Up. npr. *In De hebd.* 2 (Akvinski 1996: 370); ST I–II, q. 26, a. 4; *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; *In I Periherm.*, l. 2, 1; *In XII Meta.*, l. 1, no. 2149.

¹⁴⁸ „[Č]ovjek naime znači onoga koji ima čovještvo, a bijelo ono što ima bjelocú (*nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem*)”, *In De hebd.* 2 (Akvinski 1996: 372).

mestima Toma kaže da je pojam bića prost.¹⁴⁹ Da li su onda biće, *id quod est* i *quod habet esse* prosti ili složeni pojmovi?¹⁵⁰

Iako termin *biće* (kao i *čovjek*) označava celinu, a samim tim i kompoziciju, on nije nametnut (*impositio*)¹⁵¹ da označava složenost bivstvovanja i šastva (ili bivstvovanja i ljudskosti). Drugim rečima, kazao bi Toma, biće ne označava kompoziciju šastva i bivstvovanja, već je kooznačava ili je označava *ex consequenti*. Biće označava razumevanje bivstvovanja u konkretnom, a kooznačava kompoziciju šastva i bivstvovanja. Pojam *cosignificatio* potiče od Boetija¹⁵² i originalno je korišćen da referira na dodatno označavanje vremena glagolima (koji primarno označavaju radnju ili trpljenje), a što se razlikuje od svojstvenog označavanja vremena (juče, danas); u XI veku upotreba se širi na kooznačavanje osobe, broja i roda. Kooznačavanje nije modus označavanja, već rezultira *ex consequenti* iz modusa označavanja termina: *beo* označava samo akcidentalni kvalitet i pošto to čini u modusu akcidencije, „beo” *ex consequenti* uključuje i subjekat beline, pa se kaže da kooznačava taj subjekat (za razliku od beline koja taj kvalitet označava u modusu supstancije, te ne kooznačava ništa): „Međutim, [da biće ne označava da stvar jeste] činilo se [Aristotelu] posebno [istinitim] u slučaju izraza *biće*, zato što *biće* nije ništa drugo od 'onog što jeste' i otud označava <i> stvar, izražavajući <ono što i bivstvovanje izražavajući> jeste. Da izraz *biće* označava bivstvovanje principijelno, kao što označava stvar koja ima bivstvovanje, bez sumnje bi označavao da nešto jeste, ali [biće] ne označava principijelno samu kompoziciju koja je saopštena u izgovaranju jeste i umesto toga [biće] kooznačava [kompoziciju] utoliko što označava stvar koja ima

¹⁴⁹ *In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q. c. 1; *De pot.*, q. 9, a. 5; *De ver.*, q. 4, a. 2; q. 11, a. 1.

¹⁵⁰ Tehnički posmatrano, protivrečnosti nema pošto prostota bića nije materijalna nego formalna. Čovjek, *habens humanitatem*, formalno je prost termin, ali je ekvivalentan s izrazima *razumna životinja* ili *životinja koja se smeje*. Formalna prostost termina može biti izražena materijalno složenim terminom, *ens* kao *id quod est*.

¹⁵¹ *Impositio* u najširem smislu jeste imenovati nešto ili pridati značenje nečemu. Za taj tehnički termin i odnos prema označavanju i supoziciji kod Tome, vidi Ashworth 1991: 46–50.

¹⁵² Up. Covington 1984: 28.

bivstvovanje. No, takvo kooznačavanje kompozicije nije dovoljno za istinu i laž jer kompozicija od koje su istina i laž sačinjene ne može se razumeti osim ako ne povezuje krajnje termine kompozicije”¹⁵³.

Isto tako, biće označava kompoziciju utoliko što je kompozicija bivstvovanja i suštine *ex consequenti* sadržana u pojmu koji znači biće (*id quod habet esse*), a s obzirom na konkretni modus označavanja. Kao prost pojam, *biće* označava jednu prostu *res significata*, akt bivstvovanja pojmljen kao konkretno označen, i *biće* kooznačava složenost suštine i bivstvovanja. *Biće* ne označava kompoziciju nekog subjekta i bivstvovanja. Ono kooznačava kompoziciju utoliko što je, s obzirom na konkretan modus označavanja, neka kompozicija implicirana ili sadržana *ex consequenti* u pojmu koji biće označava. „Dakle, kaže da *jeste* kooznačava složenost, jer ne označava složevinu principijelno već posledično. Ono prvotno označava nešto što pada pod razum na način aktualnosti u apsolutnom smislu, pošto *jeste* apsolutno govoreći označava *biti u aktu* i otud označava na način glagola”¹⁵⁴.

Iz rečenog jasno je da biće ne označava kompoziciju u smislu u kojem bi se moglo reći da je istinita ili lažna, jer biće u svoje označavanje ne uključuje suđenje i pripisivanje.¹⁵⁵ *Est u quod est* nije atribut koji bi se pripisivao subjektu, već je *res significata* termina *biće*.¹⁵⁶ Zato

¹⁵³ „Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico ens: quia ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis”, *In I Periherm.*, l. 5, 20.

¹⁵⁴ „Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi”, *In I Periherm.*, l. 5, 22.

¹⁵⁵ *In I Periherm.*, l. 5, 18; up. i SCG II, 59 (Akvinski 1993: 237–239).

¹⁵⁶ *Čovek* ne označava da neko x ima ljudskost, već označava ljudskost u konkretnom modusu, kao subjekat. Kada je reč o bivstvovanju, druga je stvar što ga ne

biće znači *res* koja *est*, a ne *aliquid est*; njime je označeno šta-ima-bivstvovanje, a ne da-ima-bivstvovanje: „Jer Aristotel dokazuje pomoću glagola *jeste* da nijedan glagol ne označava da li stvar bivstvuje ili ne bivstvuje, pošto *jeste* samo po sebi ne označava da stvar bivstvuje, iako označava bivstvovanje. I zato što se samo bivstvovanje čini da je neka vrsta složevine takođe i glagol *jeste*, koji označava bivstvovanje, može izgledati da označava kompoziciju u kojoj se nalazi istina ili lažnost. Da bi to isključio, Aristotel dodaje da se kompozicija koju glagol *jeste* označava ne može razumeti bez komponovanja stvari. Razlog za to jeste taj što razumevanje složevine koju *jeste* označava zavisi od krajnosti i, osim ako one nisu dodate, razumevanje složevine nije kompletno te ne može biti ni istinito ni lažno”.¹⁵⁷ Biće označava bivstvovanje, ali ne principijelno; da ga označava principijelno *biće* bi značilo *aliquid est*. Ono, dakle, ne označava kompoziciju subjekta i bivstvovanja, tu kompoziciju biće kooznačava utoliko što je, s obzirom na konkretan modus označavanja, ta kompozicija implicirana ili sadržana *ex consequenti* u pojmu koji *biće* označava (*id quod est*). Zato što označava bivstvovanje kao subzistirajuće u subjektu,¹⁵⁸ biće označava šta-bivstvuje. Pošto je suština ono što ima bivstvovanje, Toma će na početku *De ente* kazati da biće označava suštinu.¹⁵⁹

Rezimirajmo: biće a) označava bivstvovanje kao subzistirajuće u subjektu i tako označava suštinu, b) kooznačava kompoziciju subjekta i bivstvovanja i c) uopšte ne označava da nešto bivstvuje.

možemo drugačije misliti nego kao jedan od atributa; o tome će kasnije biti više reči, up. str. 162–164.

¹⁵⁷ „Quod enim nullum verbum significat rem esse vel non esse, probat per hoc verbum est, quod secundum se dictum, non significat aliquid esse, licet significet esse. Et quia hoc ipsum esse videtur compositio quaedam, et ita hoc verbum est, quod significat esse, potest videri significare compositionem, in qua sit verum vel falsum; ad hoc excludendum subdit quod illa compositio, quam significat hoc verbum est, non potest intelligi sine componentibus: quia dependet eius intellectus ab extremis, quae si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis, ut possit in ea esse verum, vel falsum”, *In I Periherm.*, l. 5, 21.

¹⁵⁸ Kao subzistirajuće u subjektu, ne kao subzistirajući subjekat, prvo je bivstvovanje u stvorevinama, drugo je božje bivstvovanje, bivstvovanje kao jedna priroda.

¹⁵⁹ Osim u *De ente*, vidi npr. i *In I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1; ST I, q. 48, a. 2, ad 2.

Kada je reč o upotrebi termina *ens* i *esse*, particip *ens* Toma obično koristi za označavanje subjekta bivstvovanja, tj. biće kao raspodeljeno na deset kategorija, a infinitivnu formu *esse* za označavanje aktualnosti bivstvovanja. Pošto imaju istu *res significata*, na najtemeljnijem nivou oba termina mogu se koristiti za oba značenja, što Akvinac ponekad i čini.¹⁶⁰ Ipak, *ens* za subjekat bivstvovanja, a *esse* za akt bivstvovanja opravdano je utoliko što *ens* označava aktualnost u konkretnom modusu, dok *esse* to čini u apstraktnom modusu.

Dva smisla bića

Na početku razmatranja bića i suštine Toma se poziva na petu knjigu Aristotelove *Metafizike* i kaže da se biće po sebi (*ens per se*) iskazuje dvojako, „na jedan način ukoliko se dijeli na deset rodova, a na drugi ukoliko označava istinitost iskaza”.¹⁶¹ Sa smislom ove tvrdnje kao takve ne bi trebalo da bude problema: biće se deli na deset kategorija, supstanciju i devet akcidencija, a takođe obuhvata i istinitost propozicija. Međutim, Aristotel na tom mestu razlikuje četiri smisla bića. Kako se Toma može pozivati na Aristotelov tekst i na osnovu njega tvrditi da biće ima dva smisla?

S obzirom da se Toma poziva na Aristotela, neophodno je na najopštiji način izložiti Stagiraninovu podelu bića na navedenom mestu *Metafizike*. Na početku sedmog poglavlja pete knjige, Aristotel kaže da se biće može razumeti kao nešto čija su svojstva samo kontingentno sjedinjena u istom subjektu i kao ono što pripada supstancijalnoj ili akcidentalnoj prirodi i pomoću čega se ona može smestiti u deset kategorija.

¹⁶⁰ Čak i istoj rečenici, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 6. Za upotrebu kod Tome, vidi Owens 1958: 113–119; 1955c: 174.

¹⁶¹ „[U]no modo quod diuiditur per decem genera, alio modo quod significat propositionum ueritatem”, DEE 1: 273. Isto, npr. u *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; ST I, q. 48, a. 2, ad 2; *Quodl.* 9, q. 2, a. 2.

Rekavši da je biće akcidentalno u prvom smislu, Aristotel ne sugerije da ono u tom smislu pripada nekoj od devet kategorija, jer ta vrsta akcidencija pripada drugom smislu: „O stvarima se kaže da jesu po sebi onako kako pokazuju obrasci kategorija: jer kolikostruko se oni izriču tolikostruko se biće označuje” (1099a, 23–25).¹⁶² Kada razmatra biće u akcidentalnom smislu Aristotel misli na ono što će srednjovekovni mislioci opisati kao *ens per accidens*: „Dakle, tako se kaže o onim stvarima koje jesu akcidentalno: ili zbog toga što oboje prisustvuje u istom biću, ili jer je prisutno u onome kao biću, ili zbog toga što je podloga onome čemu se samo pririče” (1017a, 19–23).¹⁶³ Nakon opisa bića kao akcidentalnog i prema prirodi, Aristotel navodi još dva načina na koje se može razumeti biće. Biće, kaže on, takođe pripada onome što čini da iskaz bude istinit, to je biće istine propozicije (1017a, 31–32). I četvrti smisao bića odnosi se na aktualnost i potencijalnost: „I dalje, 'biti' i 'biće' znače da neke od realnih stvari jesu mogućnošću, a druge svršnošću” (1017a 35–1017b 2).¹⁶⁴ Dakle, za Aristotela, biće je a) biće *per accidens*,¹⁶⁵ b) biće kao istina propozicije, c) biće kao razdeljeno na deset kategorija i d) biće kao akt i potencija.

Toma ne pominje prvi i četvrti smisao u *De ente*, ali ih ne izostavlja, već ih integriše u drugi i treći.¹⁶⁶

¹⁶² Aristotel 1988: 120 (umesto *priroci* stavljeno je *kategorije*).

¹⁶³ Isto (umesto *pripadno* stavljeno je *akcidentalno*).

¹⁶⁴ Aristotel 1988: 121.

¹⁶⁵ Klasičan primer, obučar je muzičar ili Sokrat je beo.

¹⁶⁶ U *Komentararu Metafizike* (1270–1273) Toma sledi Aristotela u razlikovanju četiri smisla bića (*In V Meta.*, l. 9, no. 887–897), ali kasnije grupiše biće u kategorijama i biće kao akt i potenciju u jedno, kao *ens extra animam* (*In VII Meta.*, l. 1, no. 1245), a *ens per accidens* i biće istine propozicije stavlja na drugu stranu pošto ne izražavaju ekstramentalno biće, te su isključeni iz nauke metafizike (*In VI Meta.*, l.4, no. 1241–1243).

Biće kao istina propozicije

U ovom delu biće prvo razmatrano kako Toma povezuje aristotelovsko *ens per accidens* s bićem istine propozicije, a na osnovu toga šta tačno znači biće istine propozicije. Mora se skrenuti pažnja da se *sada* govori o značenju bića u propozicijama, ne više o tome šta i kako biće označava.

Dakle, [Aristotel] kaže da *jeste* kooznačava složenost, jer ne označava složevinu principijelno, već posledično. [*Jeste*] prvotno označava nešto što pada u razum na način aktualnosti u apsolutnom smislu, pošto, apsolutno govoreći, *jeste* označava *biti u aktu* i otud označava na način glagola. Međutim, aktualnost koju glagol *jeste* principijelno označava generalno je aktualnost svake forme ili akta, supstancijalnog ili akcidentalnog. Otud, kad hoćemo da označimo da neka forma ili radnja aktualno jesu u nekom subjektu, to činimo pomoću glagola *jeste* i s tog razloga glagol *jeste* sledstveno označava kompoziciju.¹⁶⁷

Kada je *est* kopula, ono što obično označava nije neka kompozicija u duhu, već je to aktualnost neke forme izvan duha; zato svetac kaže da *est* izražava aktualnost apsolutno, *actus essendi*. Na osnovu toga, *est* označava aktualnost svake supstancijalne i akcidentalne forme u nekom subjektu kao akt samog tog subjekta. Ključno za razumevanje bivstvovanja kod Tome *jeste* ne prevideti njegovu dvostruku utemeljujuću funkciju: *jeste* ukazuje na aktualnost bivstvovanja kao takvu i, na osnovu toga, utemeljuje pripisivanje svakog drugog akta subjektu i aktualnost svake radnje ili forme. Zato uloga glagola *jeste* nije tek

¹⁶⁷ „Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico ens: quia ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis”, *In I Periherm.*, l. 5, 22.

spajanje subjekta i predikata;¹⁶⁸ glagolska kopula deo je predikata, a ne neki treći termin.¹⁶⁹ Kopulativna uloga glagola *jeste* kao susednog predikatu jeste označavanje aktualnosti forme ili akta označenog predikatom, tako da su pomoću glagola *jeste* forma i akt pripisani subjektu kao sadržani u njemu,¹⁷⁰ kao identični s njim.¹⁷¹ Strogo govoreći, u poziciji *Sokrat je beo*, Sokratu nije pripisana belina kao takva, tj. forma označena konkretnim terminom *beo*, već mu je pripisana *aktualnost* beline, to da on sadrži belinu, te da, otud, bivstvuje i kao bela stvar. Isto je na delu i sa supstancijalnim formama, *Sokrat je čovek* označava da je forma čoveka, ljudskost, sadržana aktualno u Sokratu kao konstitutivni akt njegove supstancije. I, naravno, *Sokrat jeste* označava samu aktualnost bivstvovanja Sokratove suštine. Ne treba zaboraviti da u svim navedenim primerima, osim što označava aktualnost forme, kopula *est* kao konkretan modus označavanja označava *ex consequenti*

¹⁶⁸ Up. Gilson 2002: 170.

¹⁶⁹ „Prvo, ono što je mišljeno pod *jeste* pripisano je kao treći element u suđenju. Da bismo to pojasnili, moramo zapaziti da glagol *jeste* kao takav jeste nešto pripisano u suđenju, kao u *Sokrat jeste*. Time nameravamo da označimo da Sokrat uistinu jeste. Ponekad, međutim, *jeste* nije pripisano kao principijelni predikat, već je pridruženo principijelnom predikatu da bi ga povezao sa subjektom kao u *Sokrat je beo*. Ovde, namera nije da se potvrdi da Sokrat uistinu jeste, već da mu se pripiše belina pomoću glagola *jeste*. Dakle, u takvim sudovima *jeste* je pripisano kao pridodato principijelnom predikatu. Kaže se da je treće ne zato što je treći predikat već zato što je treća reč postavljena u suđenju, koja zajedno s imenom pripisanim čini jedan predikat. Suđenje je otud podeljeno na dva dela, ne tri (*primo quidem, quid est hoc quod dicit, est tertium adiacens praedicatur. Ad cuius evidentiam considerandum est quod hoc verbum est quandoque in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur, Socrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est; et ideo in talibus, est, praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse tertium, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enunciatio dividatur in duas partes et non in tres*)”, In *II Periherm.*, l. 2, 2.

¹⁷⁰ Vidi *Quodl.* 9, q. 2, a. 2; In *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1.

¹⁷¹ Vidi *ST I*, q. 85, a. 5, ad 3 (Akviski 1990: 165).

i kompoziciju materije s formom, supstancijalne i akcidentalne forme, suštine i bivstvovanja.

Posmotrimo rečeno u kontekstu vremena. Kao i svi drugi glagoli, i *jeste* kooznačava vreme: „Pošto *trčanje* utoliko što je imenica označava radnju, ne u modusu radnje već u modusu stvari koja egzistira po sebi, ono ne kooznačava vreme. Ali pošto je glagol koji označava radnju, *trčim* kooznačava vreme, pošto kretanju pripada da bude mereno vremenom. ... Prema tome, jedno je označavati stvar principijelno, kao da je neka stvar, a drugo je označavati s vremenom, što nije svojstveno imenu već glagolu”¹⁷².

Međutim, biti u ovom ili onom vremenu akcidentalni je predikat.¹⁷³ Bivstvovanje svake materijalne stvari jeste akcidentalno i svako je takvo bivstvovanje u vremenu. *Sokrat jeste* danas, juče ili pre hiljadu godina.¹⁷⁴ Tako obuhvaćeno, Sokratovo je bivstvovanje akcidentalno za njegovu prirodu. Takođe, da bi bio Sokrat ili čovek, uopšte nije nužno da Sokrat bude beo ili da bude Atinjanin; štaviše, za Sokrata uopšte nije nužno da bude. I bivstvovanje i akcidencije su akcidentalne, ali ne u istom smislu. O akcidentalnosti koja pripada nekoj od devet kategorija još nije bilo reči, a bivstvovanje je akcidentalno u smislu da je kontingentno za Sokratovu prirodu, nije njen deo, niti je njena posledica;¹⁷⁵

¹⁷² *In I Periherm.*, l. 5, 7 (up. nap. 141).

¹⁷³ Up. *In X Meta.*, l. 3, no. 1982.

¹⁷⁴ „Doista, [razum] shvaća što je neka stvar izdvajajući to od uvjeta osjetnih stvari; stoga u toj radnji obuhvaća misaoni predmet neovisno o vremenu i bilo kojem uvjetu osjetnih stvari. Naprotiv, (u sudovima) spaja i razlučuje primjenjujući na stvari prije izdvojene misaone sadržaje: i kod te primjene nužno je da se sumisli vrijeme (*Intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilibus rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus*)”;
SCG II, 96 (Akvinski 1993: 850).

¹⁷⁵ „Bivstvovanje nije zvano akcidencija zato što se nalazi u rodu akcidencije, ukoliko govorimo o bivstvovanju supstancije (jer to je akt suštine), već po izvesnoj sličnosti, jer nije deo suštine, baš kao što to nije ni akcidencija (*Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem: quia*

vraćićemo se na taj smisao akcidentalnosti pri razmatranju argumenta za realnu kompoziciju u četvrtom delu *De entea*.¹⁷⁶

Pošto je bivstvovanje istine propozicije zasnovano na aktualnom bivstvovanju stvari *extra animam*¹⁷⁷ – dakle u vremenu, dakle akcidentalno – i *jeste* u propoziciji biće akcidentalno: „Jer kada označava složenost propozicije, biće je pripisano akcidentalno, pošto je složevina načinjena od razuma s obzirom na određeno vreme. Naime, bivstvovati u ovo ili ono vreme jeste akcidentalan predikat. No, bivstvovanje koje je podeljeno u deset kategorija označava samu prirodu tih deset kategorija, prema čemu su one aktualne ili potencijalne”.¹⁷⁸

Pripisivanje nečega nečemu kao akcidentalni predikat znači da subjekat i predikat čine akcidentalno jedno, da predikat nije o suštini subjekta, na primer *Sokrat jeste*. Isto je na delu i ukoliko propozicija ne potvrđuje aktualnost bivstvovanja, već sadržavanje neke forme; *Sokrat je beo* izražava akcidentalno jedinstvo Sokrata i beline, jer belina nije deo Sokratove prirode, niti je iz nje izvediva. Sada je više nego očita sličnost bića *per accidens* i bivstvovanja istine propozicije. *Sokrat je beo* i *Sokrat jeste* baš kao što je obučar muzičar.

Zbog ovakvog tumačenja odnosa aktualnosti bivstvovanja prema samoj prirodi čije je to bivstvovanje i vezivanja bivstvovanja istine propozicije za tu aktualnost, očito je da Toma drži da bivstvovanje istine propozicije izražava upravo nenužno jedinstvo prirode s bivstvovanjem. Kod Tome to nije jedinstvo dveju priroda (supstancijalne

non est pars essentiae, sicut nec accidens)”, *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 3; up. *Quodl.* 2, q. 2, a. 1, ad 2.

¹⁷⁶ Up. str. 129–130.

¹⁷⁷ *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1. Tu je još jedan razlog za akcidentalno biće istine propozicije: *jeste* kao znak duhovne kompozicije označava biće koje je akcidentalno za biće *extra animam*. Za Sokrata je akcidentalno to što pruža priliku za obrazovanje bića istine propozicije; up. *In V Meta.*, l. 9, no. 896.

¹⁷⁸ „Nam ens quod significat compositionem propositionis est praedicatum accidentale, quia compositio fit per intellectum secundum determinatum tempus. Esse autem in hoc tempore vel in illo, est accidentale praedicatum. Sed biće quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia”, *In X Meta.*, l. 3, no. 1982.

i akcidentalne, jer za njega bivstvovanje uopšte nije neka priroda/ forma), već prirode i bivstvovanja, što je daleko temeljnije, jer da bi mogle biti ujedinjene, prirode moraju prvo biti. Biće *per accidens* kod Akvinca ukazuje na radikalnu nenužnost u srži stvorenog bića: „[P]itanje *da li jeste* razlikuje se od pitanja *šta jeste*. Pošto se sve što je izvan suštine stvari može zvati akcidencija, bivstvovanje koje pripada pitanju *da li jeste* jeste akcidentalno. Zato Komentator kaže u petoj knjizi *Metafizike* da ova propozicija *Sokrat jeste* jeste akcidentalno pripisivanje, označavalo biće stvari ili istinu propozicije”.¹⁷⁹

Istina propozicije tek je akt bivstvovanja izražen razumom. No, kako kaže Toma u *De ente*,¹⁸⁰ možemo obrazovati potvrdnu propoziciju i o nečemu što ne postoji u stvarnosti. Negacije i privacije nazivaju se bićima, iako u njima nema nikakve stvarnosti, nikakve suštine (DEE 1: 272), isto kao ni u relacijama ili izmišljenim bićima: on je slep, Sokrat je Ksantipin muž, himera je životinja. Dva su međusobno povezana pitanja kada je reč o biću istine propozicije: šta označava *jeste* u propoziciji ako pripisani predikat nema suštinu, niti subjekat kojem je pripisan bivstvuje *extra animam*, i kako ono što nije biće razum može posmatrati kao biće, tj. kako nastaju bića razuma.¹⁸¹

Kako se videlo, sve što spoznaje ljudski razum mora poimati kao biće. Otud, ono što je pojmljeno jeste neka relacija, negacija, privacija, a način na koji je pojmljeno jeste biće razuma. Sasvim je jasno da bića razuma ne potpadaju pod *quod habet esse*, jer nemaju svoj *id*, nemaju suštinu, te ne mogu biti subjekti bivstvovanja. Posmatrati

¹⁷⁹ „[E]t ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis”, *Quodl.* 2, q. 2, a. 1; up. i ST I, q. 48, a. 2, ad 2 i *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

¹⁸⁰ I na drugim mestima, up. *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1; *Quodl.* 2, q. 2, a. 2.

¹⁸¹ Pošto bića razuma nisu tema knjige, odgovor će biti samo načelan. Usput, nema bitnih razlika kod sholastičara u glavnim postavkama objašnjenja nastanka bića razuma; kod Tome, vidi *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad. 3; *In V Meta.*, l. 9, no 896.

ih kao bića moguće je zahvaljujući modusima označavanja, jer, još jednom, „ono po čemu je nešto označeno ne mora uvek biti forma u stvarnosti; dovoljno je da je, gramatički govoreći, označeno u modusu forme”.¹⁸² Razum uzima neki realan subjekat i kombinuje ga s privacijom, negacijom i sličnim označavajući privaciju/negaciju kao formu koja može biti pripisana subjektu¹⁸³ i koju mu u propoziciji i pripisuje, tako da „možemo reći da slepilo jeste zato što je istina da je čovek slep”¹⁸⁴. Označavajući privaciju kao formu, razum sam sebe strukturira pridajući sebi jedno formalno određenje. Aktualnost koju označava *est* u bićima razuma jeste ili aktualnost samog subjekta (jer *čovek* je uistinu slep) ili označava aktualnost duha koji spaja, deli ili poredi.

Rezimirajmo. Dominikanski učitelj sjedinjuje dva Aristotelova značenja, *ens per accidens* i biće istine propozicije, na osnovu toga što bivstvovanje stvari nema nužnu vezu s prirodom stvari, odnosno njeno je akcidentalno/nenužno određenje. Bivstvovanje označeno kopulom u propoziciji jeste jedinstvo proizvedeno razumom između subjekta i predikata. Ono je akcidentalno za stvari izvan duha, jer su za njih akcidentalne tvrdnje koje se o njima mogu napraviti. Takođe, akcidentalnost bivstvovanja istine propozicije vidna je i u tome što je moguće obrazovanje istinite propozicije o nečemu što uopšte nema suštinu. Pošto je reč o spajanju i razdvajanju, za biće istine propozicije zadržana je druga operacija razuma, suđenje.

Tomino sjedinjavanje dva Aristotelova smisla ukazuje na najtemljniju karakteristiku njegovog razumevanja bivstvovanja koju ćemo kasnije analizirati iz metafizičke perspektive: iako bez njega suština uopšte nije, bivstvovanje je za nju akcidentalno.

¹⁸² „Ad octavum dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam, sed sufficit quod significetur per modum formae, grammaticae loquendo”, *De pot.*, q. 7, a. 10, ad 8.

¹⁸³ *In II Sent.*, d. 37, a. 1, a. 2.

¹⁸⁴ *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 1.

Biće raspodeljeno u deset kategorija

Opravdanost povezivanja bića raspodeljenog u deset kategorija sa aktualnošću i potencijalnošću vidna je već na prvi pogled: bila aktualna *extra animam* ili ne, svaka je stvar smestiva u kategorije. Dok je biće kao aktualnost bivstvovanja akcidentalno određenje suštine, dotle je biće raspodeljeno u deset kategorija sama suština.¹⁸⁵

Biće se na kategorije ne deli na način na koji se rod deli na vrste, pošto ni za Tomu biće nije rod,¹⁸⁶ što će reći da se biću ne može dodavati nikakva priroda¹⁸⁷. Umesto toga, biću se dodaje određeni način bivstvovanja, *modus essendi; est* u *quod est* može imati različite moduse, deset najopštijih. Govoreći načelno, svaki predikat bića koji je manje univerzalan od bića samog jeste predikat koji iskazuje nešto o suštini stvari, nešto o ovom ili onom načinu na koje *stvari* jesu i zato je „svaka narav po biti biće”.¹⁸⁸ Na taj način biće se kontrahuje i deli: „[I]ma nečega što se biću dodaje ... zato što je biće kontrahovano na deset rodova, od kojih svaki ponešto dodaje biću, ne kao akcidencija, niti kao razlika, već kao određeni način bivstvovanja koji je utemeljen u samoj suštini stvari”¹⁸⁹.

¹⁸⁵ DEE 1: 272; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

¹⁸⁶ Npr. *In III Meta.*, l. 8, no. 433; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2; ST I, q. 3, a. 5 (Akvinski 1990: 285–286).

¹⁸⁷ *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 240).

¹⁸⁸ „[Q]uaelibet natura est essentialiter ens”, isto; takođe, npr. *In X Meta.*, l. 3, no. 1982.

¹⁸⁹ Nešto se može dodati nečemu drugom na tri načina, kaže Toma: „Na jedan način, tako da ono što se dodaje jeste suštinski različito od onog čemu je dodato. Tako se *belo* dodaje *telu*, zato što suština beline jeste drugo od suštine tela. Na drugi način, za nešto se kaže da je dodato drugom tako što ga kontrahuje ili određuje. Na taj način *čovek* dodaje nešto *životinji*, ali ne u smislu da ima nečeg u čoveku što leži potpuno izvan suštine životinje. Da je to na delu, moglo bi se reći da sveukupnost predstavljena izrazom *čovek* ne sadrži *životinju*, već da je *životinja* samo *deo čoveka*. Umesto toga, treba reći da je životinja kontrahovana čovekom, zato što ono što je u pojmu čoveka sadržano na određen i aktualan način jeste implicitno i, na neki način potencijalno sadržano u pojmu životinje. Jer, kao što je po prirodi čoveka da ima razumnu dušu, a po prirodi životinje da ima dušu (bez određivanja da li je razumna ili ne), ipak

Osnova za raspodeljivanje bića na kategorije jesu modusi bivstvovanja, dok je osnova za raspoređivanje stvari na rodove i vrste šastvo; zato kategorije nisu svodive na šastvena određenja, ali jesu saglasne sa suštinom, izražavaju opšte moduse njenog bivstvovanja. Bivstvovanje čoveka akcidentalno je za ljudsku prirodu, ali ukoliko nešto ima ljudsku prirodu, nužno će *biti* čovek, bivstvovaće kao čovek. Šastvena komponenta bića, dakle, određuje modus bivstvovanja, a sama se suština smešta u kategorije: „Biće mora biti kontrahovano na različite rodove na osnovu različitog načina pripisivanja koje proističe iz različitog modusa bivstvovanja. Jer biće je označeno, tj. nešto je označeno da jeste na onoliko načina na koliko je načina moguće načiniti pripisivanje. Jer klase na koje je biće prvo razdeljeno zovu se kategorije, zato što se razlikuju na osnovu različitih načina pripisivanja. Dakle, pošto neke kategorije označavaju *šta*, tj. supstanciju, neke *koje* vrste, neke *koliko* itd., mora postojati modus bivstvovanja koji odgovara svakom tipu pripisivanja. Na primer, kada se kaže da je čovek životinja, to označava supstanciju, a kada se kaže da je čovek beo, to označava kvalitet, i tako dalje”¹⁹⁰.

određenje po kojem se kaže da čovek dodaje nešto životinji jeste nešto što se aktualno nalazi u stvarnosti. Na treći način, za nešto se kaže da nečemu drugom nešto dodaje samo prema razumu (*Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum*)”, *De ver.*, q. 21, a. 1; kasnije će biti više reči o odnosu bića i dodavanja, kada bude razmatran pojam *ens commune*.

¹⁹⁰ „Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia *quoties ens dicitur*, idest quot modis aliquid praedicatur, *toties esse significatur*, idest tot modis

Biće podeljeno na kategorije ništa ne govori o bivstvovanju. Zato što je njime označena suština, biće u kategorijama indiferentno je prema aktualnosti bivstvovanja suštine i zato ono označava prirodu i u aktu i u potenciji.

Osnovna podela bića na kategorije, što će reći osnovna podela načina bivstvovanja, jeste na biće po sebi i biće u drugom, na supstanciju i akcencijije. Supstancija ima *esse*, akcencijija *in esse*: biće je „na jedan način [pripisano] onom što istinski i svojstveno ima bivstvovanje ili jeste i na taj način pripisano je samo supstancijama koje subzistiraju po sebi i zato je *ono što uistinu jeste* nazvano supstancijom u prvoj knjizi *Fizike*. Sve one stvari koje ne subzistiraju u sebi, već u drugom i s drugim, bilo da su akcencijije, supstancijalne forme ili bilo koji delovi, nemaju bivstvovanje na takav način da uistinu jesu, već im je ono pripisano na drugi način, tj. kao ono po čemu nešto jeste”.¹⁹¹

Potrebno je, a sada je i moguće u opštim crtama ukazati na razliku između bića *per accidens* i kategorijalne akcencijije. „[R]azdeoba bića na biće po sebi i na akcidentalno biće zasnovana je na pripisivanju nečega nečemu drugom, bilo *per se* bilo *per accidens*. Razdeoba bića na supstanciju i akcencijiju zasnovana je na tome što je nešto po svojoj prirodi supstancija ili akcencijija”¹⁹². Biće po sebi i akcidentalno biće

significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis” *In V Meta.*, l. 9, no. 890.

¹⁹¹ „Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in I Physic. Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti”, *Quodl.* 9, q. 2, a. 2.

¹⁹² „Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero

u propoziciji rezultat su rada druge operacije razuma kojom se spaja i razdvaja i zato je kod njih uvek reč o pripisivanju nekog predikata nekom subjektu. Subjektu se može pripisati supstancijalni predikat, pa će biti reč o biću po sebi (Sokrat je čovek), a može mu se pripisati i akcidentalni predikat, pa će biti reč o biću *per accidens* (Sokrat je beo). S druge strane, da li je nešto kategorijalna supstancija ili akcidencija određeno je njegovom prirodom: ljudskost je takva priroda da čovek ne može bivstvovati osim kao supstancija, kao što je priroda belog takva da mora bivstvovati u nečemu, kao neko belo telo. Ma koliko paradoksalno može zvučati, akcidencija nije *ens per accidens*, već je *ens per se*. Ona ima suštinu na sebi svojstven način, i u šestom poglavlju *De ente* Toma će upravo to razmatrati, poseduje unutrašnje jedinstvo i bivstvuje. *Ens per accidens* je konstrukt supstancija plus akcidencija, Sokrat plus belina. Podela na supstanciju i akcidenciju tiče se onog šta nešto jeste, njegove prirode, da li je supstancija ili je akcidencija, dok se podela na biće po sebi i akcidentalno biće tiče činjenice da je nešto pripisano nečemu drugom *per se* ili *per accidens*. Usput, jedna se akcidencija može jednoj stvari pripisati akcidentalno, kamenu hladnoća, ali se nekoj drugoj može pripisati kao njen supstancijalni predikat, ledu hladnoća: kamen može postojati iako nije hladan, led ne može.

Videli smo da za Akvinca nešto *jeste* biće, ali da *ima* bivstvovanje. Reč je o „temeljnoj višesmislenosti”¹⁹³ termina *ens* koja je rezultat njegove sintetišuće prirode, posledica toga što je biće sinteza dve temeljne komponente stvorenih stvari, bivstvovanja i suštine. Otud, biće je ili akt koji aktualizuje subjekat (*actus essendi*) ili subjekat u kojem je akt primljen (*ens*). Značenja su nesvodiva: to da je čovek Sokratovo je suštinsko određenje, ali to da bivstvuje nije. Razlika se možda ponajbolje vidi u odnosu na položaj suštine: u prvom slučaju suština je posmatrana zajedno sa svojim aktom bivstvovanja, kao aktualizovana suština, jedno biće, dok je u u drugom posmatrana kao

entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens”, *In IV Meta.*, l. 9, no. 885.

¹⁹³ Gilson 1952: 15.

jedan konstituent bića od kojeg je na neki način bivstvovanje odvojeno i kojem to bivstvovanje može pridoci kao njegova aktualnost, kao nešto što suština ima ili nema. To je razlika između dva smisla bića s početka *De entea*: „Prema prvom načinu [raspoređeno u deset kategorija] ono je supstancijalni predikat i tiče se pitanja šta stvar jeste. No, prema drugom načinu [istina propozicije] ono je akcidentalni predikat, kako kaže Komentator, i pripada pitanju da li stvar jeste”¹⁹⁴.

* * *

Biće raspodeljeno na deset kategorija ima manji domen od bića kao istine propozicije, jer svaka suština jeste biće, ali nije svako biće suština. U svetlu svođenja četiri Aristotelova smisla bića na dva, smisao koji Akvinac tome pridaje sadrži praktično sve ključne momente neophodne za razumevanje *De entea*, jer većina onog o čemu će u nastavku biti reči predstavlja primenu ili modus dosad rečenog. Pobrajmo rezultate taksativno.

Prvo, najtemeljnije značenje bića kod Tome jeste aktualnost bivstvovanja. Drugo, prostiranje tog određenja dalje od domena suštine ukazuje na transkategorijalnost pojma bića kod dominikanskog učitelja; biće je za njega transcendentalija. Treće, biće ima dva nesvodiva značenja, subjekat bivstvovanja i akt bivstvovanja. U prvom smislu, ono je esencijalno određenje stvari, jer svaka suština jeste biće, u drugom smislu ono je akcidentalno za prirodu. U prvom smislu svaka priroda je biće, u drugom je to samo Bog.¹⁹⁵ Četvrto, iz nesvodivosti dva

¹⁹⁴ „[Quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale, et pertinet ad quaestionem quid est: sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quaestionem an est”, *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1; up i *In V Meta.*, l. 9, no. 896; *Quodl.* 2, q. 2, a. 1. To je razlika između akcidentalnog i esencijalnog karaktera bivstvovanja, što, nažalost, nije tema ove knjige: bivstvovanje ima akcidentalni karakter, jer je izvan suštine i nenužno je određenje koje uopšte ne pripada esencijalnom poretku određenja stvari, ali ono ima i esencijalni karakter kada je posmatrano kao raspoređeno u deset kategorija. Za početnu informaciju, vidi Milidrag 2014, za punu Owens 1958.

¹⁹⁵ Up. SCG II, 53 (Akvinški 1993: 567).

smisla sledi da je pojam bića kod Tome analogan.¹⁹⁶ Peto, aktualizujuća funkcija akta bivstvovanja suštinu kao subjekat bivstvovanja određuje kao potenciju; ako je biće *actus essendi* koji je *actus essentiae*,¹⁹⁷ onda suština mora biti razumevana veoma nearistotelovski, kao potencija. Šesto, obim pojma bića koji je širi od obima pojma suštine govori da je suština nešto pozitivno što može bivstvovati u stvarnosti.

Navođenjem pojma bića na početku *De entea* Toma vrlo strogo određuje temu ovog spisa. Njegova je tema biće i suština, odnosno „realno” biće sa suštinom, a ne biće kao istina propozicije. Zbog značenja bića, on u prologu mora naglasiti da će ispitivati biće i suštinu, odnosno biće kao suštinu; reč je o razmatranju dva pojma između kojih vlada odnos konjunkcije. To znači da neće biti reči o bivstvovanju kao takvom. *Esse* nije tema *De entea* osim ako nije *esse rei*, ako ne izražava aktualnost suštine; samim tim, tema *De entea* nije *esse* kao jedna priroda, tj. Bog. Razumeti kako različite stvari imaju suštinu znači razumeti kako jesu biće. Zato se svetac u nastavku okreće ispitivanju značenja suštine.

Značenje suštine

Pošto je odredio značenje bića, Toma prelazi na detaljnu analizu značenja suštine. Perspektiva razumevanja suštine jeste biće. Dosad smo pomenuli neka najopštija određenja suštine koja slede iz toga šta suština jeste, iz toga što je biće. Njih Toma ne pominje na početku *De entea* jer podrazumeva da su poznati čitaocima, modusi označavanja ili dve operacije razuma. Očito, isto tako smatra da nema razloga detaljnije obrazlagati podelu bića na kategorije i istinu propozicije.

U prvom poglavlju *De entea*¹⁹⁸ Toma izdvaja i opisuje najopštije karakteristike suštine posmatrane u kontekstu bića razdeljenog na deset kategorija.

¹⁹⁶ Up. *In X Meta.*, l. 3, no. 1982.

¹⁹⁷ *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 3.

¹⁹⁸ Podela spisa na poglavlja kasnije je dodata.

Prvu karakteristiku već smo sreli: suština kao komponenta bića. Celu stvar u *De ente* Akvinac postavlja kao da je biće složen pojam, a suština prost, pri čemu se kao takva javlja kao komponenta bića. No, već je pokazano da biće nije složen pojam, a kasnije će se pokazati da ni suština ne mora biti prosta. Ipak, zarad potreba analize i kretanja spoznaje od onog što je poznatije *quod nos*, „spoznaju jednostavnih stvari moramo stjecati od složenijih, a od potonjih dolaziti do prvih”. Zato je prvo analiziran pojam bića, a potom se prelazi na suštinu iz perspektive njenog bivstvovanja. Suština je *zasada* posmatrana u sintezi s bivstvovanjem, u biću, i nije posmatrana kao jedna komponenta bića koja stoji u odnosu prema bivstvovanju kao drugoj komponenti.

Odranije je poznata i druga karakteristika suštine, suština kao subjekat bivstvovanja, posmatrana kao aktualna i potencijalna. Kako je rečeno, to implicira da je suština nešto pozitivno, *aliquid in re ponit* (DEE 1: 273), nešto što je pozitivno u sebi i što je izraženo na pozitivan način.¹⁹⁹ To je važno zbog opšteg okvira tumačenja suštine kod Tome iz Akvina: da li je suština u sebi pozitivna ili je tek granica bivstvovanja?²⁰⁰

Nadalje, suština daje definiciju stvari (DEE 1: 274). Definicija izražava biće podeljeno na deset kategorija i određeno prema rodu i razlici. Suština je, dakle, ono što može biti definisano: „A budući da ono čime je stvar uspostavljena u vlastitom rodu ili vrsti jeste ono što

¹⁹⁹ „No nema nekog potvrdnog bezuvjetnog iskaza o svakom biću osim njegove biti, po kojoj mu se pririče bivstvovanje (*Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur*)”, *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 241).

²⁰⁰ U egzistencijalnom tomizmu vođena je velika debata oko statusa suštine u odnosu na prvotnost bivstvovanja. Dok su V. Karlo (Carlo 1962) i Klark (Clarke) suštinu tumačili kao ništa više od granice bivstvovanja, Žilson i njegovi učenici insistirali su da stvari nisu porcije bivstvovanja, već da suština u sebi sadrži pozitivnost, iako nije ništa bez bivstvovanja (Owens 1963: 75). No, ma koliko bila ekstremna, Karlova pozicija jeste dosledno izvođenje posledica apsolutne primarnosti bivstvovanja i veliko je pitanje da li su drugi egzistencijalni tomisti, Owens na primer, uspeli da ponude zadovoljavajući odgovor na Karlove teze. Ipak, najveći i najozbiljniji, čak i kardinalni prigovor Karlovoj poziciji jeste da je jedna od njenih posledica negiranje realne različitosti bivstvovanja i suštine.

je označeno definicijom koja ukazuje što je stvar, otud se događa da su filozofi riječ *bit* promijenili u riječ štostvo²⁰¹.

Četvrtu karakteristiku Toma pominje na kraju prethodnog citata: definicija izražava šta stvar jeste, *quid est*, te se zato suština naziva i štastvo. Štastvo je ono označeno definicijom: „[A] to je također ono što Filozof često naziva *ono-što-bejaše-biti*, tj. čime je neka stvar nešto²⁰², šta stvar jeste ili suština kao forma. Još jedan sinonim za suštinu je forma, utoliko što „forma označuje određenost svake pojedine stvari²⁰³. „Određenost” je prevod latinske reči *certitudo*, što je nadalje prevod Aviceninog pojma *ḥaqīqa* u značenju istina, istinska priroda, unutrašnja stvarnost: „Jer svaka stvar ima suštinu pomoću koje jeste to što jeste. Tako trougao ima kao suštinu to da jeste trougao, a belina to da jeste belina²⁰⁴. Svaka stvar ima istinsku i stabilnu prirodu po kojoj jeste to što jeste i *certitudo* izražava upravo tu ontološku stabilnost bića.²⁰⁵ Zato, takođe pozivajući se na Avicenu, Toma govori o prirodi koja je određena (*natura determinata*);²⁰⁶ prepoznatljivo je

²⁰¹ „Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur”, DEE 1: 275.

²⁰² „[E]t hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid”, isto. „Formula [τὸ τί ἦν εἶναι] sasvim bukvalno znači biti-ono-što-jeste [neke] stvari, a ne tek sadržaj ili karakter toga što-jeste (τὸ τί ἐστίν), tj. odgovor na pitanje 'šta jeste', već njeno određenje *biti*, kao čovek, pas ili trougao”, Kahn 1961: 261.

²⁰³ „Također se naziva i formom ukoliko forma označuje određenost svake pojedine stvari, kako kaže Avicenna u II. knj. svoje *Metafizike* (*Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Metaphysice suae*)”, DEE 1: 275; umesto *oblik* stavljeno je *forma*.

²⁰⁴ „[U]naquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo”, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 5 (Avicenna Latinus 1977: 34–35). Za Avicenu u ovom kontekstu, vidi Wisnowsky 2000, Bertolacci 2012, De Haan 2014, Wippel 2007 i Houser 2007: 77–78.

²⁰⁵ Zato su odgovarajući i Pavlovićev prevod *određenost* i Verešov *postojanost* (Akvinski 2005: 128) na ovom mestu, za razliku od *izvesnosti* (Akvinski 1990: 4).

²⁰⁶ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 4.

isto avicenijansko zaleđe i u tvrdnji da je stvar ono što ima određeno i fiksno biće u stvarnosti”.²⁰⁷

Peta karakteristika suštine jeste da je ona priroda. Toma kaže da prirodu koristi u Boetijevom smislu za „sve što se na bilo koji način može umom pojmiti; doista, stvar je shvatljiva samo po svojoj definiciji i biti”.²⁰⁸ Pominjanje inteligibilnosti jasno upućuje na to da je pojam suštine rezultat rada prve operacije razuma; rezultat apstrahovanja forme od čulnih stvari jeste konceptualizacija suštine na način prirode, a definicija je „znak prve operacije”.²⁰⁹

Usput, treba zapaziti da određenje „na bilo koji način može pojmiti” obuhvata i ono što nije realno biće: sama mogućnost obrazovanja istinitih sudova o bićima razuma ukazuje na njihovu inteligibilnost. To je, naravno, od razuma pripisana inteligibilnost, spoljašnja samim bićima razuma, ali bez nje nema bića razuma. Poenta je da ako se govori o odnosu suštine i razuma, a ovim pojmom prirode Toma to čini, pojam inteligibilnosti nije ograničen na realno biće.

Akvinac ukazuje i na drugi smisao prirode, „bit stvari ukoliko ima odnos spram sebi svojstvene radnje, jer nijedna stvar nije bez sebi svojstvene radnje”.²¹⁰ Pojam prirode u ovom smislu odnosi se na formu kao konstitutivnu komponentu stvari kojom su određene operacije same stvari. „Svojstvena radnja” stvari ukazuje da je reč o supstancijalnoj formi kao unutrašnjem principu aktivnosti: „Prema Filozofu, u petoj knjizi *Metafizike*, reč *priroda* prvo je bila korišćena da označi nastajanje živih stvari, što je nazvano rođenje. I zato što ta vrsta nastajanja dolazi od unutrašnjeg principa, taj je izraz proširen tako da označava unutrašnji princip svake vrste kretanja. U tom smislu on određuje prirodu u drugoj knjizi *Fizike*. I pošto je ta vrsta principa

²⁰⁷ „[Q]uod habet esse ratum et fixum in rebus”, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1.

²⁰⁸ „[S]ecundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectuo quoquo modo capi potest”, DEE 1: 275.

²⁰⁹ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

²¹⁰ „Tamen nomen nature hoc modo sumptae uidetur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur”, DEE 2: 275.

ili formalna ili materijalna, i materija i forma nazivaju se prirodom. I kao što je suština nečeg dovršena formom, tako se suština nečeg, označena definicijom, naziva priroda”²¹¹. Suština razumevana kao priroda u ovom smislu važna je zato što ukazuje na to da suština ne mora biti samo forma već i da materija mora biti deo određenja suštine materijalnog bića. Utoliko, ovaj smisao prirode jeste neophodna priprema za nastavak *De ente*.

Još jedna karakteristika suštine jeste to što „po njoj i u njoj biće ima bivstvovanje”.²¹² Izraz *po njoj* govori da suštinu na ovom mestu Toma vidi kao formalni uzrok bivstvovanja, jer „[t]reba reći da stvoreno biće nije ni po čemu drugom, ako 'po' izražava unutrašnji formalni uzrok; da bude jasno, po njemu stvorenina formalno jeste”²¹³ Izraz *po nečemu* sreli smo kod apstraktnog modusa označavanja, gde je *res significata* bila razumevana kao nešto prosto, što ne može biti subjekat i što se može pripisati subjektu, po čemu subjekat jeste ono što jeste. Suštinu kao formalni uzrok Akvinac karakteriše upravo tako: čovek je čovek po svojoj ljudskosti. Ljudskost je suština označena apstraktnim modusom, pripisiva je subjektu, ali ga ne iscrpljuje: „Ona pak imena koja upotrebljavamo za označavanje jednostavne forme ne

²¹¹ „Ad quartum dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura”, ST I, q. 29, a. 1, ad 4; isto, manje detaljno ST III, q. 2, a. 1. Za analizu pojma prirode kod Tome, posebno u *De ente*, vidi West 2005: 21–42.

²¹² „Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”, DEE 2: 276–278.

²¹³ „Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est *per* aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem extra rem”, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, ad 2. Za detaljnu analizu značenja izraza *per* kod Tome, vidi Boyle 2015 (iako je razmatranje vezano za teološki kontekst).

označuju nešto kao samostalno biće, nego kao ono po čemu nešto jest, primjerice bjelina označuje ono po čemu nešto jest bijelo”²¹⁴

S druge strane, suština je istovremeno ono *u čemu* biće ima bivstvovanje, ona je subjekat bivstvovanja. Kada je bilo reči o konkretnom modusu označavanja, rečeno je²¹⁵ da je ono označeno na taj način pojmljeno kao kompletna i subzistentna celina, dakle kao nešto složeno. Poimana kao subjekat bivstvovanja, suština je celo biće. Ona je i zvana *essentia* zato što po njoj i u njoj biće ima sebi svojstven akt bivstvovanja (*esse*).²¹⁶

I ova karakteristika suštine, da se može sagledavati kao šastvena komponenta bića i kao celo biće, od izuzetnog je značaja za *De ente*, jer će poslužiti kao osnova za objašnjenje odnosa suštine prema drugim komponentama materijalnog bića. Suština je, dakle, poimana kao subjekat bivstvovanja i kao formalni uzrok bivstvovanja bića.

Sedma bi se karakteristika mogla razumeti i kao varijanta prethodne, no zbog uvođenja materije reč je o metafizičkoj kompoziciji drugačijoj od one suštine i bivstvovanja. Suština je, kaže Toma, „ono po čemu se kaže da stvar ima bivstvovanje”²¹⁷ Videli smo da je reč o suštini kao o formalnom uzroku, ali ovog puta u kontekstu materijalnih bića: „[O]tud treba da bit, po kojoj stvar dobiva ime *biće*, ne bude samo forma niti samo tvar, premda je tom bivstvovanju uzrok samo forma”²¹⁸. U pojmu prirode Toma je u *De ente* već implicitno naznačio da se „forma i materija nazivaju prirodnom”; zbog te širine pojma *priroda*, on ne sme ostaviti neprecizirano da *priroda* i *formalni uzrok*

²¹⁴ „[Q]uae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album”, ST I, q. 13, a. 1, ad 2 (Akvinski 2005: 342; umesto *oblikovnica* stavljeno je *forma*).

²¹⁵ Up. str. 48–49.

²¹⁶ Owens 1958: 26.

²¹⁷ „[E]ssentia autem est secundum quam res esse dicitur”, DEE 2: 281; umesto *bezuvjetnom*, *bivstvo* i *pripadak* stavljeno je redom *apsolutnom*, *supstancija* i *akcidencija*.

²¹⁸ Isto; „Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa”.

bivstvovanja nisu sinonimi, inače bi sledilo da je i materija formalni uzrok bivstvovanja materijalnih stvari. Zato ovde tvrdi da je formalni uzrok bivstvovanja isključivo forma, bila stvar materijalna ili ne: „Treba primetiti da je ime čovek nametnuto od štastva ili prirode čoveka, a ime stvar samo od štastva”.²¹⁹ Suština kao priroda (čovek) može podrazumevati i materiju, ali suština kao formalni uzrok bivstvovanja bića (supstancijalna forma) isključuje materiju.

Tomina karakterizacija da je forma „na svoj način” uzrok bivstvovanja,²²⁰ da je formalni uzrok, znači da nije reč o jedinom uzroku bivstvovanja, pa čak ne ni o glavnom. Ostaje da se vidi šta to tačno znači i kakav je odnos formalne uzročnosti prema delotvornom uzroku (*causa efficiens*) kao glavnom uzroku bivstvovanja.²²¹

Na kraju prvog poglavlja Toma pojam suštine eksplicitno povezuje sa supstancijom, a s akcidencijama „na neki način i s nekog gledišta”. Ako biće svoje ime dobija od suštine koja postavlja nešto u stvarnost, onda je primarni smisao realnog bića supstancija. Iako se biće kaže na mnogo načina, ono se prvotno kaže o supstancijama, a na izvedeni način o akcidencijama: „No, budući da se biće u apsolutnom i prvotnom smislu pridijeva supstancijama, a drugotno i kao s nekog gledišta akcidencijama, otud proizlazi da je i bit u pravom i istinskom značenju prisutna u supstancijama, a u akcidencijama na neki način i s nekog gledišta”²²².

Iako ne po imenu, svetac na kraju prvog poglavlja uvodi analogno pripisivanje pojma bića („na neki način”, „s nekog gledišta”): pri pripisivanju supstancijama i akcidencijama biće se ne pripisuje jednoznačno,

²¹⁹ „Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum”, *In IV Meta.*, l. 2, no. 553.

²²⁰ Zato je u ranijem citatu i mogao reći da biće dobija ime od forme; na drugi način Toma to izražava kao *forma dat esse*. Šta to tačno znači biće kasnije pokazano; vidi str. 145–147.

²²¹ Up. ST I, q. 44, a. 1, ad 3 (Akvinški 2005: 376).

²²² „Sed quia ens absolute et per primo dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid”, DEE 2: 277.

jer one ne bivstvuju na isti način. Pripisivanje bića akcidencijama zavisi od pripisivanja supstancijama. Nadalje, pripisivanje bića složenim supstancijama značenje dobija od pripisivanja bića prostim, biće u prvim samo je analogno značenju bića u drugim.²²³ Iako bi na osnovu toga ljudski razum značenje bića trebalo da uzme od prostih supstancija, Boga i anđela, kojima su najsvojstvenije pripisani, ljudskom su razumu neposredno dostupne samo materijalne supstancije i zato su njihove suštine lakše pojmljive, te se razum kreće od njihove spoznaje kao složenih supstancija ka spoznaji prostih. Zato, za čoveka zahtevnije razumevanje bića u prostim supstancijama mora uslediti nakon razumevanja bića u složenim, što je red izlaganja u *De ente*.

Dve napomene. U samom pojmu supstancije sreće se ranije opisano dvojno razumevanje suštine: „Prema Filozofu, peta knjiga *Metafizike*, supstancija ima dva značenja. U jednom smislu, ona označava štatstvo stvari, označeno njenom definicijom i otuda kažemo da definicija znači supstanciju stvari i u tom su smislu Grci imenovali supstanciju (*ousia*), što možemo zvati suštinom. U drugom smislu, supstancija označava subjekat ili supozit koji subzistira u rodu supstancije”²²⁴. Na osnovu ovog citata postaje jasno i u čemu se tačno razlikuju dve ranije pomenute metafizičke kompozicije (šesta i sedma karakteristika suštine): kompozicija supstancije i njenog akta bivstvovanja konstituiše supstanciju kao biće (supstancija kao subjekat), dok kompozicija od materije i forme konstituiše samu supstancijalnost dotične supstancije (supstancija kao suština).

Treba uočiti i da za Akvinca „biće po sebi” nije definicija supstancije, već da je njena kvazidefinicija sledeće: „Supstancija je stvar kojoj ne pripada postojati u nosiocu. Imenicu *stvar* ovdje treba shvatiti u

²²³ Za to, vidi SCG I, 32–34 (Akvinški 1993: 153–161).

²²⁴ „Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae”, ST I, q. 29, a. 2; za to, vidi Gilson 2002: 155–157.

smislu štostva, kao što i *biće* dobija ime od bivstvovanja; i tako se pod pojmom supstancije razumije da ima štostvo kojem pripada da ne postoji u drugom²²⁵. *Biće po sebi* ne ukazuje na štastvo, već na bivstvovanje koje je realno različito od štastva. Biće nije rod i ne može ući u definiciju nečega, tako da jedino štastvo ostaje na raspolaganju za kvazidefiniciju supstancije. Reč je o kvazidefiniciji jer se „nebivstvovanje u drugom” posmatra kao vrsna razlika.²²⁶

²²⁵ „Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio”, SCG I, 25 (Akvinski 1993: 129). Up. i ST I, q. 3, a. 5, ad 1 (Akvinski 1990: 286).

²²⁶ Za određenje supstancije, vidi klasičan Žilsonov tekst, Gilson 1974, posebno str. 120–121, kao i Wippel 2000: 228–237.

III

U drugom delu *De entea* pred Tomom je zadatak da razmotri šta je suština u složenim, što će reći materijalnim supstancijama, kao i odnos suštine materijalnih bića prema određenjima roda, vrste i razlike.²²⁷ Oba zadatka slede iz značenja suštine navedenih u prvom poglavlju. Naime, videli smo da pojam suštine kao prirode dopušta učešće materijalne komponente u njoj. To nalaže da se tačno odredi mesto materije pri određivanju suštine materijalnih stvari, njen odnos prema drugoj komponenti, formi, kao i njihov odnos prema samom materijalnom biću. S druge strane, ako „bit, naime ili priroda obuhvaća u sebi ono što je sadržano u definiciji vrste”,²²⁸ a sama definicija počiva na pojmovima roda i razlike, sledi da spoznaja i određenje suštine zavisi od spoznaje njenog odnosa prema rodu, vrsti i razlici.

Materija i suština

Toma kreće od za njega iskustvene činjenice da su u „složevinama poznate forma i tvar, kao npr. u čovjeku duša i tijelo”.²²⁹ Dve se stvari

²²⁷ Zašto nema pitanja o biću u složenim supstancijama, već samo o suštini? *De ente* se bavi realnim bićem, a njega karakteriše suština. Otud, razumeti kako različite stvari imaju suštinu znači razumeti kako jesu bića, jer su po njoj realna bića.

²²⁸ „Quia essentia uel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei”, ST I, q. 3, a. 3 (Akviński 1990: 281).

²²⁹ „In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus”, DEE 1: 277.

ističu: prvo, u složevinama, materija jeste spoznatljiva i, drugo, odnos materijalne i nematerijalne komponente u materijalnim stvarima Toma razume u aristotelovskim okvirima.

Akvinac postavlja kompoziciju supstancijalne forme i prve materije u svim materijalnim supstancijama na osnovu aristotelovske analize nastajanja i propadanja. Razlika u vrsti između dve materijalne supstancije ili supstancijalna promena u jednoj rezultat je promene supstancijalne forme. Ono što pri takvoj promeni ostaje jeste subjekat u kojem se dve supstancijalne forme mogu sukcesivno sadržavati, a koji Toma određuje kao prvu materiju.

Prva materija nema sebi svojstvenu formu,²³⁰ niti ikakvo bivstvovanje,²³¹ osim kao materija neke supstancijalne forme.²³² „Suština” prve materije iscrpljuje se u potenciji²³³ za primanje supstancijalne forme. Vrste forme koju materija može primiti zavisi od forme koju već ima i od uzročnih uslova.²³⁴ Prva materija takođe ima potenciju kao sposobnost da prima određenu strukturu od ma koje supstancijalne forme koju trenutno ima. Zapravo, time što prima formu prva materija od nje dobija i bivstvovanje,²³⁵ forma je „počelo bivstvovanja”²³⁶ materijalne supstancije, a time i prve materije u njoj. Treba još imati u vidu da supstancijalna forma materijalne supstancije ne može subzistirati odvojeno od kompozicije s prvom materijom.

Rečeno o prvoj materiji jasno govori o tome da su njena svojstva u suprotnosti s iskustvenom činjenicom spoznatljivosti materijalnih stvari, iz čega sledi da ona ne može biti njihova suština, niti njen deo. Materija nije „načelo spoznaje”, „niti se po njoj neka stvar raspoređuje

²³⁰ *De princ. nat.* 2 (Akvinški 1996: 26–30). Za to kako je rani Toma razumevao materiju i za istorijskofilozofski kontekst, vidi Borgo 2013.

²³¹ ST I, q. 7, a. 2, ad 3.

²³² *De pot.*, q. 3, a. 5.

²³³ ST I, q. 77, a. 1, ad 2 (Akvinški 1990: 77).

²³⁴ *In XII Meta.*, l. 2, no. 2438.

²³⁵ SCG I, 17 (Akvinški 1993: 89).

²³⁶ SCG II, 54 (Akvinški 1993: 569).

u rod ili vrstu, nego ono po čemu je neka stvar aktualna”.²³⁷ Razum, dakle, uopšte ne može spoznati prvu materiju, već samo materiju koja je subjekat supstancijalne forme.²³⁸

Toma takođe odbacuje mogućnost da je samo forma suština složenih supstancija, „premda to neki pokušavaju tvrditi” kao Averoes²³⁹. „Definicija prirodnih supstancija ne sadrži samo formu, nego i tvar”, zaključuje Toma, „inače se prirodoslovne definicije ne bi razlikovale od matematičkih” (DEE 2: 276).²⁴⁰ Definicije materijalnih stvari moraju uključivati materiju, ako ni zbog čega drugog, a ono zbog razumevanja same supstancijalne forme. Osim fizičkih stvari, ima i nekih predmeta koji takođe postoje samo u materiji, ali se, za razliku od materijalnih bića, mogu razumeti bez ikakvog pozivanja na materiju. Reč je o matematičkim objektima; predmet matematike jeste kvantitet i njegova svojstva i za razumevanje i definisanje toga materija nije potrebna: „[M]atematičar koji apstrahuje ne promatra stvar drukčije nego što jeste. Ne zamišlja, naime, da je crta bez osjetilne tvari, nego promatra crtu i njezina svojstva ne uzimajući u obzir osjetilnu tvar”.²⁴¹

²³⁷ „[S]ed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus uel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est”, DEE 2: 277.

²³⁸ ST I, q. 87, a. 1.

²³⁹ Toma ga u tom kontekstu pominje u *In VII Meta.*, l. 9, no. 1467. Za razliku između Tominog, Aristotelovog i Averoesovog razumevanja suštine materijalnih supstancija, vidi Maurer 1951 i Amerini 2003, pos. str. 101–106 za Tominu kritiku Averoesa.

²⁴⁰ Up. *In VII Meta.*, l. 9, no. 1468.

²⁴¹ „Ad primum ergo dicendum quod mathematicus abstrahens non considerat rem aliter quam sit. Non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et eius passiones sine consideratione materiae sensibilis”, *In De trin.*, q. 5, a. 3, ad 1 (Akvenski 2005: 112; umesto *odmišljanje* stavljeno je *apstrahovanje*). U matematici postoji nešto što Toma naziva inteligibilna materija, ali tu je reč o supstanciji kao nužnoj za razumevanje kvantiteta. Nju ne treba mešati ni s čulnom materijom, ni s duhovnom materijom čije postojanje Toma odbacuje. Za inteligibilnu materiju, vidi ST I, q. 85, a. 1, ad 2 (Akvenski 1990: 152); za matematiku i razliku spram fizike i metafizike, vidi *In De trin.*, q. 5 (Akvenski 2005: 99–119); vidi i Maurer 1990; Wippel 2000: 3–10; Milidrag 2016a.

Takođe, nije moguće ni da je materija nekako pridodata formi kao suštini, jer bi tada materija bila akcidencija, te uopšte ne bi bila deo suštine. Toma načelno zaključuje da se suština materijalnih supstancija mora sastojati od forme i materije (DEE 2: 278). Forma specifikuje materiju aktualizujući je, čime ona postaje materijalno „aktualno biće” ili „ovo nešto”, dakle sasvim individualizovano biće *s ovom* materijom. Naravno, više nije reč o prvoj materiji. Posmatrano u apstrakciji od svake forme, prva je materija jedna, no kao bivstvjuća zahvaljujući različitim formama, materija se razlikuje od supstancije do supstancije: „[O]no što pridolazi ne daje stvari aktualno bivstvovanje naprosto”, jer da joj daje, postojala bi besformna prva materija, „već *takvo* aktualno bivstvovanje” (isto), što će reći bivstvovanje koje je bivstvovanje ovog ili onog materijalnog bića. Na taj način forma određuje materijalnu supstanciju u rodu i vrsti i tek se na osnovu toga može definisati šta jeste neka materijalna supstancija. Materija i forma temeljno se nadopunjuju: materija je subjekat koji prima formu, ali je istovremeno i potencijalnost, te ne može biti aktualni subjekat. Supstancijalna forma materijalne stvari nije subjekat, jer mora biti primljena u materiji, ali je zato aktualna.²⁴²

Na osnovu dosad rečenog o tome kakva mora biti suština materijalnih stvari Akvinac kaže da „riječ 'bit' u složenim supstancijama znači ono što je složeno od stvari i forme”.²⁴³ Jasno je prvo naredno pitanje na koje Toma mora odgovoriti: ako su suštine materijalnih stvari spoznatljive, a materija po sebi nije spoznatljiva, kako materija čini suštinu materijalne stvari?

Za dominikanskog učitelja, materija je princip individuacije.²⁴⁴ Sokrat i Platon imaju istu suštinu, ljudskost, ali su različiti ljudi zato

²⁴² Pošto je sadašnja tema određenje suštine materijalne supstancije, a ne forma kao uzrok, Toma ne razmatra detaljno kako forma određuje bivstvovanje; tome će pažnju posvetiti u četvrtom poglavlju; up. str. 140–147.

²⁴³ „Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est”, DEE 2: 279; umesto *bivstvo* stavljeno je *supstancija*.

²⁴⁴ Npr. SCG I, 65 (Akvinski 1993: 253).

što ne dele istu materiju. Toma je kazao da suština označava kompoziciju materije s formom. Znači li to da „je bit, koja u sebi obuhvaća ujedno tvar i formu, samo posebna, a ne i univerzalna”?²⁴⁵ Ako znači, posledica bi bila da ono „univerzalno nema definiciju, ako je bit ono što označuje definicija” (DEE 2: 280). Akvinčevo je rešenje uvođenje razlike između pojma označene i pojma neoznačene materije (*materia signata, materia non signata*).²⁴⁶ Definicija uključuje samo neoznačenu materiju koja se mora razlikovati od označene koja je princip individuacije: „I zato treba imati na umu da počelo pojedinjenja nije tvar uzeta na bilo koji način, nego samo označena tvar; a označenom stvari nazivam onu koja se promatra u određenim dimenzijama”.²⁴⁷

Označena materija jeste materija *posmatrana* pod tačno određenim dimenzijama, ne meso i kosti, već *ovo* meso i *ove* kosti na koje se bukvalno može uprti prstom i tako ih označiti. Svaka materija ima tačne prostorne dimenzije i tačno mesto i ta dva faktora čine da *ovaj* čovek bude Sokrat, a ne Platon. Međutim, pri određivanju Sokratove suštine postaju irelevantne konkretne dimenzije Sokratove materije koje se razlikuju od Platonove. To da ima kosti i meso Sokrata čini čovekom, ali to da ima *ove* kosti i *ovo* meso Sokrata čini *ovim* čovekom, Sokratom. Kost i meso bez specifikovanih dimenzija, materija *apstrahovana* od konkretnih dimenzija i konkretnog mesta jeste neoznačena materija i tako apstrahovana materija ulazi u definiciju materijalnih bića.

Pri obrazovanju definicija razum od materije u materijalnim supstancijama apstrahuje konkretne dimenzije, naprosto ih izostavljajući iz razmatranja. On ih podrazumeva kao implicitno prisutne, jer

²⁴⁵ DEE 2: 281.

²⁴⁶ Pošto je reč o tehničkim terminima, umesto Pavlovićevog prevoda *konkretno postojeća i konkretno nepostojeća tvar* i prevoda *omeđena materija* (Akvinški 1990: 151) koristi se *označena/neoznačena tvar/materija*, kako to čini i Vereš. Osim *materia signata, non signata*, Toma koristi i izraze *materia demonstrata, non demonstrata* (*In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1)

²⁴⁷ „Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur”, DEE 2: 281.

svaka materija u svetu jeste označena materija (bez dimenzija je prva materija), ali ih pri razmatranju suštine materijalnih stvari ne uzima u obzir. Označena i neoznačena materija nisu dva „tipa” materije, dve „vrste” materije; sva je razlika između njih u stupnju apstrahovanja; još jednom, „označenom stvari nazivamo onu koja se *promatra* u određenim dimenzijama”.²⁴⁸ Na taj način materija „postaje” spoznatljiva ili zajednička²⁴⁹ i može ući u definiciju: „[U] definiciju čovjeka ne stavlja se označena materija: naime u definiciju čovjeka ne stavlja se ‘ova kost’ i ‘ovo meso’, nego kost i meso naprosto, koji su čovjekova neoznačena tvar”.²⁵⁰ Takođe, samo se po stupnju apstrahovanja prva materija razlikuje od označene i neoznačene, pošto je ona rezultat apstrahovanja od svega što nije materija sama, od forme, deljivosti, dimenzija, tako da ono što ostaje jeste potencija kao takva bez realnog bivstvovanja.²⁵¹

Pitanje definisanja suštine materijalnih stvari i načina na koji je materija prisutna u njoj vodi pitanju o razlici između vrsne i pojedinačne prirode. I ovde Akvinac koristi razliku između označenosti i neoznačenosti: „Tako je, dakle, jasno da se bit čovjeka i bit Sokrata ne razlikuju doli po označenom i neoznačenom”.²⁵² Sokrat ne sadrži ništa više i ništa drugo od onog što je sadržano u suštini vrste čovek; jedina je razlika što u Sokrata možemo uprti prstom.²⁵³

²⁴⁸ Moje podvlačenje; isto *In III Sent.*, d. 1, a. 2, a. 5, ad 1; *De ver.*, q. 2, a. 6, ad 2.

²⁴⁹ ST I, q. 75, a. 4; 85, a. 1, ad. 2 (Akvinac 1990: 36, 151–152).

²⁵⁰ „In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute que sunt materia hominis non signata”, DEE 2: 281–283.

²⁵¹ Materija je deljiva i može se kvantifikovati, ali nijedno od toga dvoga ne pripada prvoj materiji; za to, vidi SCG IV, 65 (Akvinac 1994: 1065); *In De trin.*, q. 5, a. 3, ad. 3 (Akvinac 2005: 112). Za detaljno razmatranje individuacije materijalnih supstancija, vidi *In De trin.*, q. 4, a. 2; od sekundarne literature, npr. White 1996, Edwards 1985.

²⁵² „Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Sortis non differt nisi secundum signatum et non signatum”, DEE 2: 283.

²⁵³ Za odnos suštine i individuuma u materijalnim supstancijama i posebno mesto čoveka, vidi Galluzzo 2007: 451–481, čije se tumačenje oslanja na *Komentar Metafizike*, ali nema bitne razlike između *De entea* i *Komentara*.

Isto je na delu i kada je reč o razlici između roda i vrste: „Tako se i bit roda i vrste razlikuje po 'označenom' i 'neoznačenom'”.²⁵⁴ Razlika ipak postoji, pošto se individuum u odnosu na vrstu označava na osnovu označene materije, dakle materijom, a vrsta u odnosu na rod označava se pomoću vrsne razlike, dakle formom (DEE 2: 282). No, bez obzira na razlike, princip je isti: individuum, vrsta, vrsna razlika i rod razlikuju se po stupnju apstrakcije.

Precizirajuće i neprecizirajuće apstrahovanje

Razumevanje po čemu se rod, vrsta i razlika međusobno razlikuju pretpostavlja poznavanje dve vrste apstrahovanja kod Tome, precizirajućeg i neprecizirajućeg. Neprecizirajuću apstrakciju već smo sreli: neoznačena materija rezultat je neprecizirajućeg apstrahovanja, kod nje su konkretne dimenzije „uzete neprecizno”, podrazumeva se da svaka materija ima neke dimenzije, ali se ne razmatraju dimenzije nijedne konkretne porcije materije, isto je na delu kod razlike između roda i vrste: „[Š]to god se nalazi u vrsti, nalazi se i u rodu, ali na neodređen način”.²⁵⁵ U nastavku, prvo će biti objašnjen smisao dveju vrsta apstrahovanja kod Tome, da bi se potom prešlo na odnos suštine materijalnih stvari prema rodu, vrsti i razlici.

Na ovom mestu *De entea* rasprava o apstrahovanju tiče se načina na koji se vrsne suštine mogu apstrahovati od individuumu i rod od vrste. Toma tvrdi da u oba slučaja označavanje (označenom materijom i vrsnom razlikom) ostaje implicitno prisutno u suštinama vrste ili roda. Takva su označavanja neodređena u odnosu na suštinu. Duh apstrahuje rod *životinja* na osnovu različitih vrsta životinja, ali tako da njihove vrsne razlike (*razumna*, na primer) ne uključuje eksplicitno u ono šta rod označava, *ali ih i ne isključuje iz označavanja* roda; naprosto

²⁵⁴ „Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt”, DEE 2: 283.

²⁵⁵ „[I]mmo quicquid est in specie est etiam in genere ut non determinatum”, isto.

ih ostavlja po strani. Da ih eksplicitno isključuje, propozicija *čovjek je životinja* bila bi lažna; da ih eksplicitno uključuje, samo bi ljudi bili životinje, što je ponovo lažno.

Neprecizirajuće apstrahovan, rodni pojam *životinja* sadrži sve što sadrže pojmovi svih životinjskih vrsta, ali on *eksplicitno* označava samo ono što je svim vrstama zajedničko, čulnu prirodu njihovih pripadnika. Ono što njime nije eksplicitno označeno, *sve* ostalo u životinjama, nije isključeno iz njegovog označavanja, već je naprosto ostavljeno po strani; pojam *životinja* odnosi se i na to, ali ga ne označava. Takođe, pri apstrahovanju vrsne suštine *čovjek*, Sokratova označena materija ostaje implicitno prisutna u onome šta vrsta *čovjek* označava, baš kao i Platonova i svih drugih ljudi koji su živeli i koji će živeti. Da neprecizirajuće apstrahovana suština čoveka *isključuje* svaku označenu materiju, propozicija *Sokrat je čovek* bila bi lažna, jer se ona ne bi mogla odnositi na *ovog* čoveka. Da je eksplicitno uključuje, onda bi samo propozicija *Sokrat je čovek* bila istinita, ali ne i *Platon je čovek*. Ovako, neprecizirajuće apstrahovana suština čoveka u svoje označavanje ne uključuje označenu materiju ljudi, *ove* kosti i *ovo* meso *ovih* ljudi, ali je i ne isključuje iz svog označavanja.

Iz rečenog već sada možemo izvući važan zaključak, naime da pojmovi roda, vrste i razlike označavaju suštine kao neprecizirajuće apstrahovane, kao celine. Pojam roda za Tomu nije pojam zaokružene i zatvorene suštine kojem se dodaje neki drugi pojam, razlika. „Doista, kad se 'osjetilno biće' ne bi odnosilo na cjelinu čovjeka, nego samo na njegov dio, ne bi se čovjeku priricao, jer se nijedan sastavni dio ne pririče svojoj cjelini”²⁵⁶. Rod neodređeno sadrži sve vrsne razlike pomoću kojih može biti određen. On ne označava eksplicitno vrsne razlike, dakle on nije određen njima, ali i ne negira mogućnost da njima bude određen. Pojmovi za sholastičare sadrže mnogo više nego što označavaju i utoliko je na mestu Dekartova (Descartes) kritika sholastičkih pojmova kao nejasnih i nerazgovetnih.

²⁵⁶ „Si enim animal non esset totum quod est homo sed pars eius, non predicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto predicetur”, DEE 2: 283.

U prethodnom citatu dominikanski učitelj ukazuje na još jednu važnu osobinu neprecizirajuće apstrakcije, naime na to da se odnosi na celinu. Rezultat neprecizirajućeg apstrahovanja suštine jeste suština kao celina, kao celo biće; njome se označava jedan momenat u suštini i pod aspektom tog momenta određuje celo biće, ali se ne isključuju druga svojstva, akcencije i univerzalizujući principi. U *Sokrat je čovek*, neprecizirajuće apstrahovana suština čoveka pripisuje se Sokratu kao individuumu, jer se celina može pripisati celini, i zato je Sokrat identičan sa svojom suštinom, neprecizirajuće apstrahovanom, no to ne znači da je Sokrat samo čovek, da nije i, na primer, beo ili Ksantipin muž.

Dakle, neprecizirajuće apstrahovana suština čoveka implicitno sadrži označenu materiju. Kada je ta materija eksplicitno prisutna, rezultat je konkretno, pojedinačno ljudsko biće, Sokrat ili Platon.

Za razliku od neprecizirajuće apstrakcije, koja je nerazmatranje i neisključivanje onog što nije eksplicitno uključeno u označavanje nekim pojmom, precizirajuća apstrakcija je eksplicitno isključivanje onog što nije eksplicitno uključeno u označavanje, „odsecanje” svega toga, svega nesuštinskog od pojma suštine. U pojmu precizirajuće apstrahovane suštine nema ničeg neekspliciranog, prisutnog a neoznačenog; pojam precizirajuće apstrahovane suštine označava isključivo ono što eksplicitno označava, to je zatvoreni pojam koji eksplicitno isključuje ono što ne uključuje. Rezultat je jedna univerzalija koja može postojati samo u duhu, a jezik jasno izražava razliku između dve vrste apstrahovanja suštine, precizirajućeg i neprecizirajućeg: ljudskost–čovek, kružnost–krug, telesnost–telo, pobožnost–pobožna, razumnost–razuman, prćastost–prćast, belina–belo.

Dok između Sokrata i čoveka postoji identitet, jer celina je pripisana celini, ljudskost nije identična sa Sokratom: on *jeste* čovek, ali *ima* ljudskost. „Imati nešto” pretpostavlja neidentitet između onog što nešto jeste i što ima, ali nije to. Precizirajuće apstrahovana suština ponaša se kao deo pojma individuumu, ona ljudsko biće označava *per modum partis*²⁵⁷ i nije identična sa čovekom. Sokrat jeste ljudskost plus

²⁵⁷ „Pojam *ljudskost* obuhvata samo suštinske principe čoveka, odvojene od svega drugog. Jer, pošto je ljudskost razumevana kao ono po čemu je čovek čovek, očito je

označena materija, dok sama ljudskost kao takva jeste razumna priroda plus neoznačena materija. Posmatrana kao deo pojma individuuma, precizirajuće apstrahovana suština ima ulogu formalnog uzroka u odnosu na prirodu kao celinu (tj. neprecizirajuće apstrahovanu suštinu), jer Sokrat je čovek *po* ljudskosti koju ima: „Ako se narav vrste označuje tako da se isključuje označena tvar, koja je počelo poedinjenja, onda će se ponašati kao dio; i u tom se smislu označuje riječju 'čovještvo', jer 'čovještvo' označuje ono po čemu je čovjek čovjek.”²⁵⁸

da je iz pojma ljudskosti isključeno sve o čemu se ne može reći da konstituiše čoveka kao čoveka. No, kada govorimo o čoveku koji ima ljudskost, činjenica da ima ljudskost ne isključuje posedovanje drugih atributa, npr. beline i slično. Izraz *čovek* označava suštinske principe čoveka, ali ne po cenu isključivanja drugih određenja, čak i ako ona nisu aktualno, već su tek potencijalno sadržana u pojmu čoveka. Otud, *čovek* označava na način celine, *per modum totius*, dok ljudskost označava kao deo, *per modum partis* i nije pripisana čoveku. U Sokratu, tako, ili u Platonu, uključene su ova određena materija i ova pojedinačna forma. Baš kao što pojam čoveka sadrži kompoziciju materije i forme, tako bi i pojam Sokrata, kada bi mogao biti definisan, sadržavao da je složen od ovog mesa i ovih kostiju i ove duše (*Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum praecisione aliorum. Cum enim humanitas dicitur qua homo est homo, manifestum est quod omnia de quibus non est verum dicere de eis quod homo sit homo, ab humanitate praeciduntur. Cum vero homo dicitur qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet, non excluditur quin alia habeat, puta albedinem, aut aliquid huiusmodi, hoc nomen homo significat sua essentialia principia, non tamen cum praecisione aliorum, licet alia non includantur actu in eius ratione, sed potentia tantum: unde homo significat per modum totius, humanitas vero per modum partis, nec de homine praedicatur. In Socrate vero aut Platone includitur haec materia et haec forma, ut sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur ex anima et corpore, ita si Socrates definiretur, ratio eius esset quod esset compositus ex iis carnibus et iis ossibus et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma praeter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas eri*)”, *Comp. th. I, 154.*

²⁵⁸ „Si autem significetur natura speciei cum precisione materiae designatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis, humanitas enim significat id unde homo est homo”, DEE 2: 291. Takođe i: „Jer čovještvo označuje bitna počela vrste, i formalna i tvarna, ne uzimajući u obzir počela koja poedinjuju. O čovještvu se naime govori kao o nečem po čemu je neko biće čovjek; a neko biće nije čovjek po tom što ima počela koja poedinjuju, nego samo po tom što ima bitna počela dotične vrste. Prema tome, čovještvo označuje samo bitna počela vrste. Stoga ima značenje dijela. Čovjek pak, doduše, označuje bitna počela vrste, ali iz svoga značenja ne isključuje počela koja poedinjuju:

U *De ente* razliku između dve vrste apstrahovanja suštine Toma ilustruje primerom suštine tela (DEE 2: 282–284).²⁵⁹ U najkraćem, telo možemo odrediti a) kao suštinu koja je konstituisana trima dimenzijama ili b) kao rodni pojam svih bića koja jesu telesna. Kada označava prirodu kojoj se mogu pripisati određene tri dimenzije, od pojma tela se ne „odsecaju” druga njemu pripisiva ili s njim ujedinjiva savršenstva, na primer razumska priroda. U tom smislu, *telo* implicitno sadrži sva savršenstva koja mu se mogu dodati. Neprecizirajuće apstrahovana suština tela rodni je pojam za Sokrata, Bukefala i Mesec. Zato što barem implicitno sadrži sva savršenstva svih svojih pripadnika, *telo* kao neprecizirajuće apstrahovana suština roda u osnovi je identično s njima i može im se pripisati: Sokrat je telo, Mesec je telo.

S druge strane, telo može označavati i prirodu koja ima neke tri dimenzije uz isključivanje svih drugih savršenstava koja neko telesno biće može imati. Tako posmatrano, ono je razumevano kao deo koji se nalazi u svim individuumima koji ga *imaju* i kojima se druga

jer čovjek je onaj koji ima čovječstvo, čime se ne isključuje da može imati i nešto drugo. Zbog toga *čovjek* ima značenje cjeline: označuje, doista, bitna počela vrste u aktualnosti, a počela koja pojedinjaju, u potenciji. Sokrat pak označuje jedno i drugo u aktualnosti. Slično i rod sadrži razliku u potenciji, a vrsta u aktualnosti (*Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium: dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modum partis. Homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individualia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individualia vero in potentia. Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem*)”, SCG IV, 81 (Akviski 1994: 1131–1133); isto *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1; *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3; *In VII Meta.*, l. 5, no. 1379.

²⁵⁹ Još jedan standardan Tomin primer; up. SCG IV, 81 (Akviski 1994: 1129); *In VII Meta.*, l. 12, no. 1546.

savršenstva mogu dodavati kao drugi delovi. U ovom smislu Sokrat nije telo, već ima telo, kao što ima dušu.

Isto je na delu i u drugom Tominom primeru (DEE 2: 284), pojmu životinje. Ukoliko se suština *životinja* uzme u odnosu prema čoveku bez preciziranja, *životinja* će označavati čoveka kao čulno biće. Ako se uzme apstrahovana s preciziranjem, rod *životinja* biće integralni i materijalni deo čoveka (kao u izrazu „to je životinja u meni”).

Svaka se suština, dakle, može apstrahovati s preciziranjem i bez njega, bila ona vrsna ili rodna.²⁶⁰

Rezimirajmo Tominu razliku između dve vrste apstrahovanja i toga kako je njima sagledavana suština materijalnih stvari. Prvo, neprecizirajuće apstrahovanje suštine jeste nerazmatranje onog što nije suštinsko za nju, ali je prisutno; precizirajuće apstrahovanje jeste „odsecanje” toga. Drugo, neprecizirajuće apstrahovanje ne isključuje ono što u označavanje ne uključuje eksplicitno; precizirajuće isključuje ono što ne uključuje eksplicitno. Treće, neprecizirajuće apstrahovana suština identična je sa subjektom, precizirajuće apstrahovana je njegov deo i formalni uzrok. Četvrto, neprecizirajuće apstrahovana suština implicitno uključuje označenu materiju, precizirajuće apstrahovana eksplicitno je isključuje.

Rod, vrsta i razlika materijalnih supstancija

Na osnovu rečenog o neprecizirajućoj apstrakciji, da su tako apstrahovane suštine celine i toga da pojmovi roda, vrste i razlike označavaju tako apstrahovane suštine, postavlja se pitanje kako se suština određuje tim pojmovima.

Pojmove roda, vrste i razlike Toma određuje u kategorijama neprecizirajućeg apstrahovanja: „Tako dakle rod označava na neodređeni

²⁶⁰ Primetan je određeni paralelizam između dva modusa označavanja, konkretan i apstraktan, i dve vrste apstrahovanja. Kada bude bilo reči o konstituciji pojma zajedničkog bivstvovanja, videće se da taj paralelizam nije uvek na delu; up. str. 161.

način sve što se nalazi u vrsti, naime ne označava samo tvar. Isto tako, i razlika označava sve, a ne samo formu; i definicija označava sve, ili također vrsta. No, ipak ne na isti način.”²⁶¹

Sva tri pojma, rod, vrsta i razlika, proizvod su neprecizirajuće apstrakcije i označavaju celu materijalnu supstanciju. Suština označena pojmom roda, životinja na primer, ista je celina koja je označena vrsno, čovek, ista je celina označena vrsnom razlikom, razumna. No, rod, vrsta i razlika ipak ne znače isto, niti isto označavaju.

„[R]od označava cjelinu kao naziv koji ističe ono što je u stvari tvarno, a ne ističe vlastitu formu”²⁶². „Forma roda” jeste priroda roda kao takva. Priroda roda *životinja* jeste „ono od čije forme može proizaći osjetilo i kretanje” (DEE 2: 284), dakle čulna priroda. Navedeni citat govori o tome da je forma roda formalni uzrok toga da je neko biće životinja na primer, što će reći da ima čula i da se može kretati. „Isticanje” te torme jeste označavanje kao roda onog *po čemu* je životinja životinja, čulne prirode, životinjskosti, što je suština roda *životinja* precizirajuće apstrahovana. Rod je tada posmatran kao jedno od savršenstava prirode materijalnog bića. Tvrdeći da rod „ne ističe vlastitu formu” Toma naglašava da suština roda koja ulazi u definiciju vrste materijalne supstancije nije precizirajuće apstrahovana suština roda. Čovek nije razumna životinjskost, već je razumna životinja, a *po* životinjskosti ta razumna životinja može da se kreće i da opaža.

Kao neprecizirajuće apstrahovana, suština roda odnosiće se na celinu materijalnog bića koje pripada tom rodu. Pošto vrsna suština nije iscrpljena samo rodnim određenjem (čovek može još ponešto osim da se kreće i da opaža), rod označava samo deo suštine vrste; dakle,

²⁶¹ „Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam. Similiter etiam et differentia significat totum, et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, uel etiam species. Sed tamen diversimode”; DEE 2: 287 (prevod delimično izmenjen, za *significatio* umesto *znači* stavljeno je *označava*). Za određenja roda, vrste i razlike kod Tome, vidi Bobik 1965: 91–118, West 2005 (pogotovo za razumevanje vrsne razlike), Owens 1960, McInerny 1968: 46–54. Veoma je korisna i literatura posvećena univerzalijama; za to, vidi nap. 299.

²⁶² „[Q]uia genus significat totum ut quedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae forme”; DEE 2: 287.

rod se odnosi na prirodu cele materijalne supstancije, ali označava samo deo njene suštine. Ostala savršenstva rod ne označava, ali ih i ne isključuje, jer vrsna i rodna suština jedna je te ista suština različito označena: „[R]od ne može postojati bez vrste zato što forme vrste, tj. razlike, nisu različite forme od forme roda, već jesu forme roda kojima nedostaje određenost”.²⁶³ Životinja označava čoveka, eksplicitno ga označava s obzirom na njegovu čulnu prirodu, ali ne isključuje da čovek bude označen s obzirom i na neka druga savršenstva koja poseduje, razumnu prirodu na primer, ili na njegove akcidencije, belinu.

Za ovakvo razumevanje roda kaže se da je uzeto od materije (DEE 2: 288), jer se u kontekstu vrste njegova suština sagledava kao nešto što je podložno usavršavanju nečim što nije označeno njime (nije njegova „vlastita forma”), ali što njegovim označavanjem nije ni isključeno. To da, „rod ističe ono što je u stvari materijalno” znači da, iako nije materija, rod izražava materijalnu komponentu materijalne stvari, kod čoveka njegovu čulnu prirodu.²⁶⁴ Rod označava celo materijalno biće sa strane vlastite prirode i zato eksplicitno označava ono što je materijalno u vrsti (čovek je životinja). U odnosu na vrsnu razliku, njome je usavršeno ono što je u vrsti materijalno, priroda roda. „Usavršavanje roda” isključivo je bliže određenje roda, nije nikakvo neko novo savršenstvo koje već nije u rodu: „Očito je da je životinja stvar koja ima čulnu dušu, da je čovek životinja koja ima takvu i takvu čulnu dušu, tj. s razumom. ... Otud, kada je prirodata rodu, razlika nije pridodata kao da je u pitanju suština različita od roda, već kao da je implicitno sadržana u rodu, kao što je određeno sadržano u neodređenom, npr. belo u obojenoj stvari”.²⁶⁵

²⁶³ „Ex hoc enim animal, quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formae specierum quae sunt differentiae, non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione”, *In VII Meta.*, l. 12, no. 1549.

²⁶⁴ *In V Meta.*, l. 22, no. 1123; *In VIII Meta.*, l. 2, no. 1679.

²⁶⁵ „Sicut patet quod animal est quod habet animam sensitivam. Homo autem est qui habet animam sensitivam talem, scilicet cum ratione. ... Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato”, *In VII Meta.*, l. 12, no. 1549.

Na osnovu rečenog belodana je uloga vrsne razlike: „Razlika je, naprotiv, naziv uzet od određene forme, a pritom se neposredno ne misli na određenu tvar; npr. kad se kaže 'produševljeno', tj. ono što ima dušu, ne određuje se što je to, tijelo ili nešto drugo”.²⁶⁶ Vrsna razlika označava istu suštinu kao celinu koju označava kao celinu i rod i, baš kao i rod, nešto u toj suštini označava eksplicitno, a nešto ostavlja po strani. Dok rod označava celu stvar bez eksplicitnog označavanja određenja koje je materiji stvari dato od forme, razlika označava celu stvar određenjem koje je stvari pridato upravo od forme, ali bez eksplicitnog označavanja materije koju forma određuje. Posledica je toga da vrsna razlika označava neko savršenstvo, ali ne i čega je to savršenstvo savršenstvo, ne i rod. *Razumna* znači razumna stvar, razumno nešto, ne znači razumna životinja: „[K]ada kažem *razumna*, označavam nešto što ima razum. Takođe, poimanju razumnog ne pripada da je životinja”.²⁶⁷ Naravno, zasada nije poznato da na ovom svetu ima ičeg drugog što ima razum osim nekih životinja, ali *životinja* naprosto nije označena vrsnom razlikom *razumna*.²⁶⁸

²⁶⁶ „Differentia uero e converso est sicut quedam denominatio a forma determinata sumpta, praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam; non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud”, DEE 2: 287.

²⁶⁷ „Jer, nijedna razlika ne učestvuje aktualno u rodu, zato što je razlika uzeta od forme, rod od materije, kao *razumsko* od razumske prirode, a *životinja* od čulne prirode. Forma nije aktualno uključena u suštinu materije, ali materija je u potenciji za nju. Slično, razlika ne pripada prirodi roda, ali rod ima razliku u mogućnosti. S tog razloga, razlika ne učestvuje u rodu, jer kada kažem *razumno*, označavam nešto što ima razum. Takođe, ni poimanju *razumnog* ne pripada da je *životinja* (*Nulla enim differentia participat actu genus; quia differentia sumitur a forma, genus autem a materia. Sicut rationale a natura intellectiva, animal a natura sensitiva. Forma autem non includitur in essentia materiae actu, sed materia est in potentia ad ipsam. Et similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus habet differentiam potestate. Et propter hoc differentia non participat genus; quia cum dico rationale, significo aliquid habens rationem. Nec est de intellectu rationalis quod sit animal*)”, *In X Meta.*, l. 1, no. 2169.

²⁶⁸ Ima onog, ili je barem Toma verovao da ima čija se priroda iscrpljuje u razumu (anđeli) ili što bi bila razumnost sama (Bog), ali nije poznato da postoji išta osim čoveka što *ima* razum.

Zato što u vrsnoj suštini ne označava ono što označava rod, za vrsnu razliku kaže se da se nalazi „izvan” suštine roda ili, preciznije, da se *značenje* vrsne razlike nalazi izvan označavanja roda.²⁶⁹ Na delu je komplementarnost određenja roda i razlike unutar određenja suštine vrste. Neprecizirajuće apstrahovana suština jednom je označena sa strane svoje materijalne komponente (rod), a drugi put sa strane svoje formalne komponente (razlika); oba se označavanja odnose na celu suštinu, nisu njeni delovi, i oba su rezultat neprecizirajuće apstrakcije (životinja, razumna).

Vrste i definicije označavaju istu suštinu koju označavaju rod i razlika, „[a]li definicija ili vrsta obuhvaća i jedno i drugo, tj. određenu tvar koju označuje ime roda, i određenu formu što je označuje ime razlike”.²⁷⁰ Vrsta i definicija razlikuju se u tome što definicija eksplicitno razlikuje rod i vrsnu razliku, a vrsta to ne čini. „Rod i razlika nisu delovi vrste, da je drugačije ne bi mogli biti pripisani vrsti. Već, kao što vrsta označava celinu, tj. složevinu od materije i forme u materijalnim stvarima, tako i razlika označava celinu, ali i rod. Ali rod označava celinu zato što je nalik materiji; razlika pak označava celinu zato što je nalik formi, a vrsta označava celinu zato što je nalik i materiji i formi skupa”²⁷¹.

Toma potom analizira rod i razliku s obzirom na njihov međusobni odnos. Sličnost između njih smo videli: „[N]i rod nije tvar nego se uzimlje od stvari da znači cjelinu, ni razlika nije forma, nego se uzimlje

²⁶⁹ „Otuda kaže Avicenna da se u razlici rod ne poima kao dio njezine biti, nego samo kao biće izvan biti, kao što je i podmet u odnosu na pojam njegovih svojstava (*Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum*)”, DEE 2: 287.

²⁷⁰ „Sed diffinitio uel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentie”, DEE 2: 287. Up. *In VIII Meta.*, l. 12, no. 1549.

²⁷¹ „Genus enim et differentia non sunt partes speciei, alioquin non praedicarentur de specie. Sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus, sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia; differentia vero ab eo quod est sicut forma; species vero ab utroque”, ST I–II, q. 67, a. 5.

od forme da znači cjelinu”.²⁷² Toma prvo ukazuje na razliku između delova materijalne supstancije, materije i forme, i materijalne i formalne komponente kao određenja roda i razlike. Iako u materijalnim stvarima svakoj definiciji zasnovanoj na rodu i razlici odgovara definicija zasnovana na materiji i formi, rod u prvoj definiciji ne odgovara materiji u drugoj, a isto važi i za razliku prema formi. Čovek jeste razumna životinja i sastavljen je od duše i tela, ali nema paralelizma između ta dva određenja. Rod i razlika označavaju celo biće, dok su materija i forma delovi bića.²⁷³ U čoveku, duša i telo međusobno se isključuju, dok se *životinja* i *razumno* dopunjuju u označavanju ljudskog bića. Zato, „kažemo da je čovjek osjetilno razumsko biće, a ne da je složen od 'osjetilnog bića' i 'razumskog dijela', kao što kažemo da je složen od duše i tijela. Naime, kažemo da je čovjek od duše i tijela”.²⁷⁴

Čovek je sastavljen od duše i tela, to su njegovi delovi. Rezultat tog sastavljanja jeste „neka treća stvarnost sastavljena od dvaju dijelova od kojih ni jedan nije ona: čovjek, doista, nije ni duša ni tijelo”. Međutim, za razliku od čoveka, *pojam* čoveka sastavljen je od pojma životinje i pojma razumnog i „iz tih dvaju pojmova sazdan je pojam definicije” (DEE 2: 288). U vrsnom pojmu, pojmovi roda i razlike stoje u međusobnom odnosu delova vrste, kao što su materija i forma delovi složene supstancije. Pošto ti pojmovi označavaju suštinu vrste s obzirom na njene različite komponente, pojam roda i pojam razlike razum označava kao delove koji se kombinuju i tako konstituišu treći pojam, onaj vrste. Razum ih označava kao dva dela jedne cele vrsne prirode, jedan kao materijalnu komponentu, drugi kao formalnu komponentu, iako sva tri pojma, roda, vrste i razlike, označavaju celu prirodu. To

²⁷² „[N]eque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum”, DEE 2: 289.

²⁷³ *In VII Meta.*, l. 12, no. 1546; *In X Meta.*, l. 10, no. 2116.

²⁷⁴ „Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur”, DEE 2: 289.

je moguće, kako smo videli, zato što rod i razlika na različite načine označavaju suštinu, odnosno što se razlika nalazi izvan suštine roda: „Naime, pojam 'osjetilno' ne uključuje vrsnu formu, nego samo izriče narav stvari sa strane onoga što je tvarno u odnosu na konačnu savršenost; pojam pak ove razlike 'razumsko' određuje vrsnu formu”.²⁷⁵ Zato što su u odnosu na pojam vrste njegovi delovi, pojmovi roda i razlike ne mogu se pripisati pojmu vrste (isto).²⁷⁶

Kako je ranije napomenuto, nerazlikovanje i konfuznost čine mogućim rodni pojam kod Akvinca; osnova jedinstva rodnog pojma jeste njegova „neodređenost i neoprijedeljenost (*indeterminatione vel indifference*)” (DEE 2: 288). Pošto vrsne razlike nisu deo značenja roda koji ih sadrži, „njegov način označavanja indiferentan je prema onom što nije indiferentno u označenoj stvari” (Te Velde 1995: 196). U pitanju je, dakle, *jedinstvo označavanja*, a ne *jedinstvo značenja*. Rod ne označava jednu te istu prirodu u svim vrstama, on je apstrakcija koja je proizvod neodređenosti i kao takav ne može biti suština nijedne stvari. On neodređeno označava ono što razlika označava određeno, te utoliko njegova jednost nije brojčana, već je jednost indiferentnosti prema razlikama. Jedinstvo roda razlikuje se od jedinstva prve materije utoliko što je prva materija jedna i, za razliku od roda, ne označava zajedničku formu, jer ne označava nikakvu formu.

Rečeno o odnosu roda i vrste Toma primenjuje i na razumevanje odnosa vrste i njenih pripadnika. Kao što je rod neodređen u odnosu na svoje vrste, tako je i vrsta neodređena u odnosu na svoje pripadnike; u oba odnosa reč je o odnosu neoznačenog prema označenom, iako je osnova označavanja različita, za rod–vrstu to je vrsna razlika (forma), za vrstu–individuum to je označena materija.

Tomi je važno da napravi jasnu razliku između složenosti suštine i složenosti materijalne supstancije čija je to suština. Neprecizirajuće

²⁷⁵ „Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis forme, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultime perfectionis. Intellectus autem huius differentie rationalis consistit in determinatione forme specialis”, isto.

²⁷⁶ Up. *In VII Meta.*, l. 12, no. 1546.

apstrahovana suština vrste označava sve svoje pripadnike „s gledišta onoga što je u jedinki bitno, premda to čini nerazgovijetno”.²⁷⁷ Ovako apstrahovana suština ljudske vrste eksplicitno označava razumnost i neoznačenu materiju; osim toga, ona ne označava, ali i ne isključuje iz svog označavanja označenu materiju u ljudima, jer to je „u jedinki bitno”. Otud, neprecizirajuće apstrahovanu suštinu neke materijalne stvari čine dve komponente: prvo, suština sačinjena od forme i neoznačene materije i, drugo, neizražena i neisključena označena materija. S druge strane, precizirajuće apstrahovana suština vrste označava samo prvu komponentu, formu i neoznačenu materiju. Precizirajuće apstrahovanu suštinu ljudske vrste čini složenost od supstancijalne forme, što je razumna duša,²⁷⁸ i neoznačene materije.²⁷⁹ To je ljudskost kao formalni uzrok toga što je Sokrat čovek. Kao takva, ljudskost ne može biti subjekat bivstvovanja, već mora „da bude primljena u nešto, a to je označena materija” (DEE 2: 290). Kada se razumnoj duši plus neoznačenoj materiji pridoda označena materija, dobija se neprecizirajuće apstrahovana suština ljudske vrste kao celina, čovek, koja bivstvuje kao Sokrat ili Platon.

„Otud kaže Avicena da štovstvo složevine nije ona složevina u koju dotično štovstvo ulazi, premda je i samo štovstvo složeno”²⁸⁰. Jedno je složenost štastva materijalne supstancije, ono je složeno od supstancijalne forme i neoznačene materije. Drugo je složenost u koju takvo štastvo ulazi s označenom materijom, da bi činilo jednu pojedinačnu materijalnu supstanciju, na primer Sokrata. I štastvo materijalne supstancije je celina, kao što je to i sama materijalna supstancija. Ono se može *označiti* kao nešto prosto, ali ontološki gledano ono je složeno.

²⁷⁷ „[Q]uod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte”, DEE 2: 291.

²⁷⁸ ST I, q. 76, a. 1 (Akvinški 1990: 47–50); SCG IV, 81 (Akvinški 19994: 1129).

²⁷⁹ „Štastvo ili suština ... razlikuje se od forme .. kao što se ljudskost razlikuje od duše, jer forma je deo suštine stvari ili štastva (*Haec autem quidditas sive rei essentia ... differt a forma quam ... sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei*)”, *In V Meta.*, l. 10, no 902.

²⁸⁰ „Vnde dicit Auicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cuius est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita”, DEE 2: 291.

Zadržimo se još na pojmu supstancijalne forme ne bismo li precizirali zašto supstancijalna forma materijalne stvari nije njena suština i kakva je tačno razlika između forme kao suštine i supstancijalne forme. Drugačije rečeno, treba objasniti a) aktualnost materije u materijalnoj stvari i b) po čemu pojedinačni predmet kao celina pripada nekoj vrsti.

Kako je rečeno, precizirajuće apstrahovana suština vrste jeste *forma totius*, ljudskost, princip koji objašnjava vrsnu prirodu složevine.²⁸¹ Posmotrimo problem na Tominom standardnom primeru. Iako označava formu, ljudskost nije supstancijalna forma čoveka. Ljudskost označava sva esencijalna određenja čoveka, a supstancijalna forma samo je jedno takvo određenje; neoznačena materija jeste drugo. Na taj način, ljudskost kao forma (oba esencijalna određenja) označava celu suštinu čoveka (supstancijalna forma, tj. duša, plus neoznačena materija) i zato ljudskost Toma naziva formom celine (*forma totius*): „I zato čovječstvo znači nešto u smislu forme, te se kaže da je forma cjeline ... kao forma u smislu cjeline, tj. kao forma koja obuhvaća i tvar” neoznačenu.²⁸² Ljudskost označava celinu ljudske prirode i kao rezultat precizirajuće apstrakcije isključuje referencu na individualnost, čime je isključena i referenca na realno bivstvovanje čoveka. Kao takva, i kao nezavisna od potencijalnosti i aktualnosti, ljudskost kao priroda pada pod biće raspodeljeno u deset kategorija. U poređenju s *čovekom*, slobodnije govoreći, *ljudskost* označava celinu suštine vrste, dok *čovek* označava celinu suštine individuuma te vrste.

Za razliku od nje, supstancijalna forma i bukvalno jeste samo forma. Zato je Toma naziva formom dela (*forma partis*).²⁸³ Taj „deo” kojeg je supstancijalna forma jeste materija složevine, ona je aktualizovana supstancijalnom formom, ona objašnjava aktualnost

²⁸¹ Vidi i *In VII Meta.*, l. 9, no. 1467.

²⁸² „Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius ... sed magis est forma, que est totum scilicet formam complectens et materiam”, DEE 2: 293.

²⁸³ *In VII Meta.*, l. 9, no. 1467; up. i *In IV Sent.*, d. 44, a. 1, ad 2; *Quodl.* 2, q. 2, a. 2; SCG IV, 81 (Akvinski 1994: 1131).

materije u materijalnoj supstanciji.²⁸⁴ Forma dela samo je forma materije složevine i nije forma cele složevine; kada bi bila, suština čoveka bila bi njegova duša. Takođe, dok forma dela stoji samo u odnosu prema materiji aktualizujući je, forma celine ili suština/priroda materijalne supstancije stoji u odnosu prema bivstvovanju kojim je aktualizovana.

²⁸⁴ ST I, q. 76, a. 4 (Akvinski 1990: 60–61); *In VII Meta.*, l. 9, no. 1467.

IV

Rod, vrsta i razlika koji se pripisuju suštinama materijalnih stvari jesu univerzalije koje postoje samo u duši. Ekstramentalno, bivstvuje suština stvari i pošto se suština „pririče konkretno postojećoj stvari nemoguće je da sadržaj univerzalnog, tj. roda i vrste pristaje biti ukoliko se shvaća kao deo”.²⁸⁵ „Pripisuje konkretno postojećoj stvari” – jednom pojedinačnom biću kao identična s njim (Sokrat *jeste* čovek) i samim tim označava celinu; kako je rečeno, pojmovi roda, vrste i razlike rezultat su neprecizirajuće apstrakcije suštine. Šta je s precizirajuće apstrahovanom suštinom, koja je njena funkcija? U odnosu na pojmove roda, vrste i razlike, tako apstrahovana suština njihov je izvor i princip: Sokrat je čovek po ljudskosti, kao što je razuman po razumnosti i životinja po životinjskosti i „[z]ato kaže Avicenna da razumnost nije razlika, nego je počelo razlike”.²⁸⁶

Pošto su pripisivi isključivo celinama, dakle pojedinačnim bićima u svetu, rod, vrsta i razlika nisu pripisivi suštini shvaćenoj kao plato-nička ideja.²⁸⁷ Pripisivanje znači identitet između subjekta i predikata,

²⁸⁵ „Quia autem id, cui conuenit ratio generis uel speciei uel differentiae praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio unieersalis, scilicet generis uel speciei, conueniat essentie secundum quod per modum partis significatur”, DEE 3: 293; umesto *opće* stavljeno je *univerzalno*; za ovo, vidi i *In De trin.*, q. 5, a. 3 (Akvinski 2005: 111).

²⁸⁶ „Et ideo dicit Auicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium”, DEE 3: 295; up. i ST I, q. 85, a. 3, ad 4 (Akvinski 1990: 161).

²⁸⁷ DEE 3: 294; „Čak i ako je nešto u stvarnosti, ljudskost zapravo nema tamo formalni status univerzalije. Jer izvan duše nema ljudskosti koja bi bila zajednička za mnoge

Sokrat je identičan sa suštinom čoveka. Platonička suština ne bi bila identična s individuumom i otud ništa od onog što bi se o njoj moglo reći ne bi se odnosilo na individuum, jer bi individuumova suština bivstvovala izvan samog individuum. Takođe, ono što postoji izvan individuum ništa ne doprinosi spoznaji njegove suštine, a rod, vrsta i razlika principi su spoznaje toga šta je individuum. „I zato preostaje da značenje roda ili vrste pristaje biti ukoliko znači cjelinu, kao npr. riječ 'čovjek' ili 'osjetilno živo biće'; te riječi uključno nerazgovijetno sadržavaju sve ono što je u jedinki”²⁸⁸

U nastavku Toma se usredsređuje na samu neprecizirajuće apstrahovanu suštinu. Ona se „može posmatrati dvojako. Prvo, u vlastitom značenju, apsolutno posmatrana,²⁸⁹ i na taj način ništa nije u njoj istinito osim ono što joj pristaje ukoliko je takva... Drugo (narav ili bit) može se promatrati s gledišta bivstvovanja što ga ima u ovoj ili onoj jedinki”²⁹⁰.

Prvi način posmatranja neprecizirajuće apstrahovane suštine jeste apstrahovanje od svega što nije ona sama, dakle posmatranje suštine kakva je ona „kao takva”, „po sebi”, „u sebi”²⁹¹. Kada je u pitanju ljudska priroda, razumnost i životinjskost esencijalne su osobine čoveka, dok pobožnost i levorukost nisu. Toma ide dalje od ovog aristotelizma i

stvari (*Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis*)”, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

²⁸⁸ „Et ideo relinquitur quod ratio generis uel speciei conueniat essentiae secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis uel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est”, *DEE* 3: 295.

²⁸⁹ Umesto *neovisno o bilo čemu* stavljeno je *apsolutno posmatrano*; reč je o tehničkom izrazu s jasno određenim značenjem kod Tome i nema razloga za opisni prevod.

²⁹⁰ „Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Vno modo, secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi. ... Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc uel in illo”, *DEE* 3: 295.

²⁹¹ Za primere suština posmatranih apsolutno, vidi npr. *SCG* I, 15, II 43 (Akvinški 1993: 187, 415); *ST* I, q. 75, a. 5 (Akvinški 1990: 38–39); q. 85, a. 1, ad 1 (Akvinški 1990: 150–151); *In De trin.*, q. 5, a. 3 (Akvinški 2005: 110–111); *De pot.*, q. 3, a. 13, ad 4; *De ver.*, q. 21, a. 1, ad 1.

tvrdi da ovako posmatranoj suštini ne pripada ni transcendentalno jedinstvo (*unum*): „Otuda, ako se pitamo može li se o toj naravi, tako promatranoj, reći je li ona jedna ili ih je više, ne smije se dopustiti ni jedno ni drugo jer je jedno i drugo izvan pojma čovječstva, i može mu se desiti i jedno i drugo”²⁹².

Ako je neka suština množvena u individuumima i jedna kao univerzalija, onda po sebi ona nije ni jedno ni drugo, jer može biti oba. Međutim, ukoliko *jeste* jedno i(li) drugo, više nije apsolutno posmatrana, već je posmatrana s tačke gledišta toga da bivstvuje. Zato što ne pripada suštini posmatranoj apsolutno, jedinstvo je za nju akcidentalno i sledi iz *bivstvovanja* suštine. Takođe, suština posmatrana apsolutno nije ni individualna ni univerzalna, jer može biti i jedno i drugo, te joj individualnost i univerzalnost, baš kao *jedno* i množvenost, pripadaju s obzirom na to da bivstvuje u stvarima ili u duši.²⁹³

Suština može bivstvovati u dva modusa, „jedan u pojedinačnim bićima, a drugi u duši, no i u jednom i u drugom slučaju spomenutu narav prate akcidentalne osobine”²⁹⁴ Akcidencije koje suština dobija zato što bivstvuje u individuumima jesu akcidencije realnog poretka, ono što obuhvataju devet kategorija, dok su akcidencije suštine koja bivstvuje u duši deo logičkog poretka, rod, vrsta i različiti predikati.²⁹⁵ Ova modalna razlika u bivstvovanju proističe iz razlike u primaocu.

Kad bivstvuje u individuumu, priroda bivstvuje u skladu s jednim individualnim modusom bivstvovanja, na primer kao Sokrat. Takav modus zahteva princip i ovde je to princip individuacije. Za supstanciju sastavljenu od materije i forme princip individuacije je označena materija. Primanje suštine u označenu materiju znači da

²⁹² „Vnde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una uel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere”, DEE 3: 295.

²⁹³ Za to, vidi ST I, q. 39, a. 4, ad. 3; I-II, q. 55, a. 4, ad. 1.

²⁹⁴ „Haec autem natura duplex habet esse: unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia”, DEE 3: 297. Za dva modusa bivstvovanja, vidi *In II De anima*, l. 12, no. 377–380; *De pot.*, q. 5, a. 9, ad 16; *In VII Meta.*, l. 13, no. 1570.

²⁹⁵ *De pot.*, q. 1, a. 1, ad 10; ST I, q. 39, a. 4, ad 3.

nijedan individuum ne može u sebe uključivati ništa zajedničko s drugima, ali i da mora sadržavati nešto više od suštine: Sokrat je beo ili ima prćast nos ne zato što je razumna životinja, već zato što je individuum, bivstvujuća celina. Zato individualna materijalna supstancija sadrži individualnu suštinu s individualizujućim materijalnim uslovima.²⁹⁶

Priroda kao univerzalija

U drugom poglavlju *De entea* Toma je analizirao kako se određuju rod, vrsta i razlika materijalnih supstancija. Sada, u trećem poglavlju, ove pojmove posmatra iz sasvim drugačije perspektive, perspektive suštine i njenog bivstvovanja, u razumu: koje osobine suština dobija zato što je pojmljena, kako one nastaju, šta su kao takve, a šta su za samu suštinu? Treba, dakle, pokazati zašto je Akvinac kazao da su rod, vrsta i razlika akcidentalna određenja koja suština zadobija zato što bivstvuje u razumu, tj. kao pojmljena.

Sholastičkim jezikom govoreći, rod, vrsta i razlika jesu pojmovi druge intencije. *Intentio* je latinski prevod arapske reči za pojam (*maʿqul, maʿna*), ali je njome prevedena i reč *qāʿd*, čije je značenje namera.²⁹⁷ Dok su pojmovi prve intencije pojmovi suština stvari u svetu, pojmovi druge intencije jesu pojmovi o pojmovima prve intencije: „Jer prvo su razumevane stvari izvan duše kojima se razum prvo okreće da bi ih razumeo. Druge razumevane stvari, međutim, zovu se intencije koje slede način razumevanja. Jer taj način jeste ono što razum razume kao drugo, utoliko što reflektuje o sebi samom i razumeva da razumeva i način na koji razumeva”²⁹⁸. O rodu, vrsti i razlici

²⁹⁶ *De pot.*, q. 1, a. 1, ad 1.

²⁹⁷ Black 2010: 69, nap. 9. „[K]ako sama reč kaže, intencija označava upravljenost ka nečemu (*intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*)”, ST I–II, q. 12, a. 1.

²⁹⁸ „Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum

govori se i kao o logičkim intencijama, pošto su pojmovi druge intencije svojstveni predmet logike.²⁹⁹

Aktivni razum dolazi do priroda pojedinačnih stvari u svetu apstrahovanjem inteligibilnih likova iz fantazama.³⁰⁰ Kada potom razmatra apstrahovanu prirodu, primalački razum može je sagledavati na dva načina. Ako reflektuje o prirodi s obzirom na fantazam, razum će spoznavati pojedinačnosti u svetu, u kojima se prirode nalaze, Sokrata, Bukefala, Avalu.³⁰¹ No, o toj prirodi razum može reflektovati i s obzirom na rezultat apstrahovanja.

Rezultat neprecizirajućeg apstrahovanja suštine iz fantazma jeste suština koja bivstvuje u razumu, što će reći suština bez individualnih i individualizujućih određenja koja poseduje kao bivstvjuća u pojedinačnim materijalnim stvarima. Kao pojmljena, suština je dematerijalizovana i deindividualizovana, bez ikakvog traga brojčane različitosti koju ima u fantazmu.³⁰² Takva suština formalno je identična sa suštinom stvari u svetu.³⁰³ To je pojam prve intencije: suština

intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur super seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit", *De pot.*, q. 7, a. 9.

²⁹⁹ Up. DEE, proem; *In IV Meta.*, l. 4, no. 574. Definicija, propozicija i silogizam pojmovi su druge intencije. To je i, na primer, individuum razumevan kao logička intencija singularnosti (*In I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3). Inače, literatura o univerzalijama i njihovoj konstituciji kod Tome nije bogata. I dalje je nezaobilazan Schmidt 1965: 94–201, a od velike je koristi Pini 2002: 45–61; takođe McArthur 1962: 59–69. Logičke intencije i njihovu konstituciju iz nešto drugačije perspektive, osim pojmovne tu je i ontološka, posmatra Marta Borgo (Borgo 2007: 308–327). U kontekstu *De entea*, Bobik 1965: 130–133.

³⁰⁰ Pošto nije od neposrednog značaja, navodimo samo najopštije crte procesa koji vodi do prvih intencija. Za izvrsnu analizu procesa apstrahovanja, vidi Smit 2001 i Cory 2015.

³⁰¹ Up. ST I, q. 86, a. 1 (Akvinski 1990: 172).

³⁰² Up. *In X Meta.*, l. 1, no 1930.

³⁰³ Za formalni identitet, vidi Schmidt 1965: 114–119. Da bi se izbeglo mešanje suštine kao apstrahovane i kao univerzalije, za prvo se koristi *dematerijalizovana* i *deindividualizovana* suština, a ne primerenije *univerzalizovana suština*. Kao apstrahovana od materijalnih uslova, suština je *de facto* univerzalna, *ali nije znana kao takva*, za to je neophodan pojam druge intencije. Mada ne često, sam Toma pravi razliku između univerzalizovane suštine i suštine kao univerzalije; up. ST I, q. 85, a.

kao pojmljena, odnosno pojam ekstramentalne stvari. Pojmovi prve intencije jesu pojmovi suština stvari koje bivstvuju u pojedinačnim materijalnim bićima: kao što na osnovu apstrahovanja iz fantazama Sokrata, Platona i Aristotela razum obrazuje pojam čoveka tako i na osnovu apstrahovanja fantazama Sokrata, Bukefala i hobotnice Pola stvara pojam životinje (ST I, q. 40, a. 3) ili na osnovu apstrahovanja od snega, soli i mleka dolazi do pojma o beloј prirodi. *Čovek, životinja i belo* neposredni temelj imaju u stvarnosti, pošto izražavaju ono što se primarno razume pod spoljašnjom stvarju: „Ponekad, ono što razum poima jeste sličnost stvari koja postoji izvan duše, kao što je, na primer, ono što je pojmljeno o imenu *čovek*. I to je poimanje razuma neposredno utemeljeno na stvari utoliko što sama stvar svojim slaganjem s razumom uzrokuje da razum bude istinit, a da ime koje označava ono što je razumevano odgovarajuće bude kazano o toj stvari”³⁰⁴.

Razum može dodatno reflektovati o pojmovima prve intencije, o prirodama stvari kao pojmljenim: „Jer po činjenici da reflektuje u sebi samom, baš kao što razumeva stvari koje postoje izvan duha, razum razumeva da su one razumevane. I tako, kao što postoji koncepcija ili pojam razuma kojem odgovara stvar koja postoji izvan duha tako postoji koncepcija ili pojam kojem odgovara razumevana stvar kao razumevana. Na primer, pojmu ili koncepciji čoveka odgovara stvar izvan duha, dok pojmu ili koncepciji roda i vrste odgovara samo razumevana stvar”³⁰⁵. *Rod, vrsta i razlika* neposredno se odnose na pojmove prve

2, ad 2 (Akviski 1990: 156); *In I Periherm.*, l. 10, 9; *In VII Meta.*, l. 13, no. 1570; *In II De anima*, l. 12, no. 378.

³⁰⁴ „Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine 'homo'. Et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans ilium intellectum proprie de re dicitur”, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

³⁰⁵ „Ex hoc enim quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas; et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio cui respondet res ipsa quae est extra animam, ita est quaedam conceptio vel ratio cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel

intencije. Pošto je reč o univerzalnim određenjima, da bi neki pojam bio određen kao rodan ili vrsan, neophodno je da priroda kao *pojmljena* bude razumevana na tačno određen način, Toma kaže da bude razumevana pod intencijom univerzalnosti (*intentio universalitatis*).³⁰⁶ Čemu u suštinama kao pojmljenima, dakle u razumu, odgovaraju rod, vrsta i razlika, šta su oni i šta predstavljaju ili, u kategorijama spisa *O biću i suštini*, koje su to akcidencije kojima se priruču pojmovi roda, vrste i razlike, a koje akcidencije suština ima zato što je u razumu?³⁰⁷

Citirana mesta iz šestog i devetog članka sedmog pitanja *Raspravljenih pitanja o božjoj moći* sadrže ključne momente za razumevanje konstitucije intencija univerzalnosti, odnosno pojmova roda, vrste i razlike: a) intencija univerzalnosti proizvod je *refleksije* razuma, b) koji *razumeva način na koji razumeva* suštine kao pojmljene i c) koji tako razumevanu suštinu *poredi* sa spoljašnjim, pojedinačnim materijalnim stvarima. *Reflexio* ovde ima pre svega tehničko značenje okretanja razuma pojedinačnostima u svetu iz perspektive načina na koji razume suštinu.³⁰⁸ Razum uviđa da suštinu razumeva na određen način, naime kao rezultat procesa apstrahovanja, kao dematerijalizovanu i deindividualizovanu. On razumeva da sada razmatra suštinu kao pojmljenu, da ne razmatra suštinu Sokrata ili Bukefala, već suštinu čoveka ili životinje. Tako razumevanu suštinu on poredi sa pojedinačnim stvarima u svetu. Poređenje ovde znači sagledavanje poretka i odnosa između prirode kao pojmljene i stvari u svetu.³⁰⁹

conceptioni generis aut speciei respondet solum res intellecta”, *De pot.*, q. 7, a. 6; up. i q. 1, a. 1, ad. 10.

³⁰⁶ *Intencija univerzalnosti* Tomin je pojam. Za intenciju univerzalnosti, vidi ST I, q. 85, a. 2, ad 2 („nakana općenito”, Akvinski 1990: 156); a. 2, ad 1, ad 3 („namjera općenito”, Akvinski 1990: 159, 160); *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2; *In VII Meta.*, l. 13, no. 1570.

³⁰⁷ Pojam vrste „pririče se akcidencijama koje iz nje [suštine] slijede u skladu s bivstvovanjem što ga ima u umu (*sed est de accidentibus que consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu*)”, DEE 3: 298; ponavljajući rečeno, u poslednjem pasusu ovog poglavlja Toma dodaje da rečeno važi i za rod i razliku (str. 300).

³⁰⁸ Za to, vidi Pellerey 1989: 98–100.

³⁰⁹ Za poređenje u ovom kontekstu, vidi Schmidt 1965: 167. Osim stvari i pojmova, razum može porediti i samo pojmove; vidi *De pot.*, q. 7, a. 11.

Kada poredi prirodu *kao pojmljenu* sa spoljašnjim stvarima, razum zapaža da postoji jednoobrazan odnos te suštine i nekih stvari, naime sličnost. Taj uočeni odnos sličnosti jeste intencija univerzalnosti.

Uočeni odnos sličnosti razum pripisuje suštini kao pojmljenoj kao njeno određenje, i razume je pod aspektom pripisane joj sličnosti, tj. pod intencijom univerzalnosti: „[U]mom spoznata narav ima značenje univerzalnosti ukoliko se uspoređuje sa stvarima izvan duše”³¹⁰. Posmatrana pod intencijom univerzalnosti, suština kao pojmljena znana je kao sličnost sa spoljašnjim stvarima i zato je razum razumeva kao jedno prisutno u mnoštvu pojedinačnih stvari, *unum in multis*,³¹¹ kao univerzaliju. Prema tome, intencija univerzalnosti jeste određenje suštine kao pojmljene kada je razumevana kao sličnost koja „intendira na” mnoštvo pojedinačnih materijalnih stvari; tako razumevana suština jeste jedna univerzalija: „Ponekad nećemo pripisujemo nešto što pripada samo operaciji razuma, na primer kada kažemo *čovjek*, bilo univerzalija bilo vrsta, *jeste pripisiv mnoštvu*. Jer razum obrazuje takve intencije pripisujući ih razumevanoj prirodi utoliko što nju poredi sa stvarima izvan duše”³¹²

³¹⁰ „Et quamuis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res extra animam...”, DEE 3: 298 (umesto *općenito* stavljeno je *univerzalno*). Takođe, „da bi neki termin bio univerzalan, nije dovoljno da se može pripisati mnogim [individuumima]. Uz to, ono što je označeno terminom mora biti nađeno u mnogim (*Et ideo intelligendum est quod universale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus praedicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inveniri*)”, In *Periherm.*, l. 10, 7; isto In *VII Meta.*, l. 13, no. 1572.

³¹¹ „[U]niverzalija je zajednička za mnoštvo; jer, kaže se da je univerzalno ono što pripada po prirodi mnogim stvarima i što je pripisano mnogima (*Sed universale est commune multis, hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari*)”, In *VII Meta.*, l. 2, no. 1572; za *unum in multis*, vidi, npr. In *II De anima*, l. 12, no. 380; In *VII Meta.*, l. 13, no. 1570; ST I, q. 79, a. 5, arg. 2 (Akvinski 1990: 126).

³¹² „Quandoque enim attribuitur ei sic considerato aliquid, quod pertinet ad solam operationem intellectus, ut si dicatur quod homo est praedicabile de multis, sive universale, sive species. Huiusmodi enim intentiones format intellectus attribuens eas naturae intellectae, secundum quod comparat ipsam ad res, quae sunt extra animam”, In *I Periherm.*, l. 10, 9; vidi i In *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

Važno je uočiti da za konstituciju pojmova drugih intencija ne samo da nije dovoljno apstrahovanje već nije dovoljno ni poređenje. Da bi *čovjek* bio razumevan kao jedna univerzalija, nedovoljno je poređiti apstrahovanu prirodu s ljudima u svetu. Neophodno je da povrh toga ljudska priroda bude razumevana pod vidom odnosa sličnosti koji je uspostavljen poređenjem i potom pripisan toj prirodi: „[N]ije nužno da, ako je ovo ljudsko biće i ono ljudsko biće, postoji za sve numerčki ista ljudskost, baš kao što u slučaju dve bele stvari nema numerčki iste beline. Umesto toga, nužno je da *ovo* jeste nalik *onom* u tome što ima ljudskost, baš kao što ima i to drugo. Uzimajući ljudskost ne ukoliko pripada *ovom*, već kao ljudskost, razum obrazuje intenciju zajedničku za sve”³¹³. Zato će se univerzalija jednoznačno odnositi na sve stvari izvan razuma koje imaju iste esencijalne osobine. Univerzalija *čovjek* jednoznačan je pojam utoliko što označava *similitudo* svih pojedinačnih ljudi u svetu,³¹⁴ te se zato razumeva kao *unum in multis*.

Rod, vrsta i razlika različite su (na osnovu poređenja stvari i pojmova uočene i suštini kao pojmljenoj pripisane) sličnosti.³¹⁵ Sličnost koju označava rod *životinja* može se odnositi na pojedinačna bića s čulima, pa će izražavati tu njihovu prirodu na neodređen način³¹⁶ (Sokrat je životinja, Bukefal je životinja), ali može označavati i odnos između roda i vrsta koje rod *životinja* sadrži kao sebi podređene

³¹³ „[N]on enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est huius, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus”, *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1.

³¹⁴ Tehnički, *similitudo* opisuje odnos jedne forme prema drugoj, ali Toma *sličnost* primenjuje i na same forme koje stoje u odnosu sličnosti; u tom smislu inteligibilne likove i univerzalije naziva sličnostima; up. Scarpelli Cory 2018b: 421.

³¹⁵ Zato se ovi pojmovi odnose na celinu, na celu suštinu neprecizirajuće apstrahovanu, iako ne na isti način (DEE 2: 287), jer sličnosti pod kojima se suština razumeva nisu iste.

³¹⁶ „[N]a osnovu činjenice da razum razumeva životinju kao prisutnu u mnogim vrstama, on joj [reči *rod*] pripisuje intenciju roda (*sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis*)”, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

pojmove³¹⁷ (čovjek je životinja, konj je životinja). Pojmu prve intencije *čovjek* pripisuje se intencija univerzalnosti roda *životinja* na osnovu uočene sličnosti koja postoji između svih bića s čulima. Pojmu prve intencije *čovjek* pripisuje se intencija univerzalnosti razlike *razumna* na osnovu uočene sličnosti suština nekih bića s čulima. Na osnovu tih dveju uočenih i čoveku pripisanih sličnosti, pojmu *čovjek* pripisuje se intencija univerzalnosti vrste *razumna životinja*. Vrsta *čovjek* jeste način na koji razum razumeva pojedinačne ljude. „[S]tvarnost posredno odgovara tom razmatranju razuma, što će reći kroz posredovanje razumevanja te stvari”³¹⁸. Zato se rod, vrsta i razlika neposredno odnose na suštinu kao pojmljenu, ali „intendiraju na” prirode stvari u svetu.

* * *

Dve su posledice prethodne analize važne za razumevanje prirode određenja koja suština dobija zato što je u razumu.

Prvo, pri pripisivanju roda, vrste i razlike, priroda kao pojmljena javlja se kao subjekat tih intencija, a one same kao njena akcidentalna određenja. Za suštinu kao takvu, posmatranu apsolutno, bivstvovanje u razumu akcidentalno je svojstvo (DEE 3: 297), te će, otud, i sva određenja koja ona dobija na osnovu tog bivstvovanja za nju biti akcidentalna.

No, kad je reč o pojmovima druge intencije *rod*, *vrsta* i *razlika*, Toma tvrdi i nešto više/konkretnije, naime da se vrsta, kao i rod i razlika, „pririče akcidencijama koje iz nje [suštine] slijede u skladu s bivstvovanjem što ga ima u umu” (DEE 3: 298). Dakle, ne samo što je bivstvovanje u razumu akcidentalno za suštinu već i iz takvog bivstvovanja slede neke akcidencije *i tim se akcidencijama* pripisuju

³¹⁷ *In I Post.* an., l. 42, 6.

³¹⁸ „Tako stvarnost posredno odgovara tom razmatranju razuma, što će reći, kroz posredovanje razumevanja te stvari. Na primer, razum razumeva prirodu životinje u jednom čoveku, u jednom konju i u mnogim drugim vrstama i sledstveno razume tu prirodu kao rod (*Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus*)”, *De pot.*, q. 1, a. 1, ad 10.

pojmovi roda, vrste i razlike. Naravno, radi se o sličnosti koja je pripisana suštini kao pojmljenoj. „Biti pripisiv mnoštvu” (*In I Periherm.*, l. 10, 9) akcidentalno je određenje suštine koja bivstvuje u razumu, to određenje rezultira iz odnosa koje *razum uspostavlja* između te i neke druge suštine, u razumu ili u svetu. To je određenje proizvod razuma i njegove refleksije i ne proističe iz prirode stvari, niti kao pojmljene, niti kao bivstvjuće u stvarima u svetu.³¹⁹ Zbog te akcidentalnosti samog osnova intencije univerzalnosti (*similitudo, unum in multis*), Toma kaže da intencija univerzalnosti pridolazi suštini (*advenit, In II De anima*, l. 12, no. 378) ili da joj se događa (*accidit, In II De anima*, l. 12, no. 380).³²⁰

Drugo, prirode kao univerzalije jesu reprezentaciono univerzalne, ali su ontološki individualne. Kao bivstvjuće u nekom razumu, univerzalije *čovjek, životinja* ili *belo* jesu akcidentalni kvaliteti tog razuma, akcidentalne forme koje usavršavaju biće u čijem se razumu nalaze.³²¹ Utoliko, kao bivstvjuća u razumu, univerzalija je individualna i u sebi ima jedinstvo (DEE 3: 296). Univerzalija *čovjek* jeste *unum* s vlastitim bivstvovanjem u razumu koje, očito, ne može biti bivstvovanje ljudske prirode u Sokratu.³²² Univerzalija *čovjek* jedinica je po sebi samoj,

³¹⁹ „Isto tako se ne može reći da značenje roda ili vrste pridolazi ljudskoj naravi po bivstvovanju što ga ima u jedinkama, jer se narav ljudska u jedinkama ne nalazi u smislu jednosti da bude nešto jedno što svima pristaje; a to ipak traži pojam univerzalnog. Preostaje, dakle, da značenje vrste ljudskoj naravi pridolazi prema onom bivstvovanju što ga ima u umu (*Similiter etiam non potest dici quod ratio generis uel speciei accidat nature humane secundum esse quod habet in individuis, quia non inuenitur in indiuiduis natura humana secundum unitatem ut sit unum quid omnibus conueniens, quod ratio uniuersalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat nature humane secundum illud esse quod habet in intellectu*)”, DEE 3: 297.

³²⁰ Isto *accidit In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3. Za logičke intencije kao akcidencije bića, vidi *In XI Meta.*, l. 3, no. 2004.

³²¹ Umom spoznata narav „je ona posebna umom spoznata slika ukoliko se nalazi u ovom ili onom umu (*quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hos intellectu uel in illo est quedam species intellecta particularis*)”, DEE 3: 299.

³²² „Jer u različitim pojedinačnim stvarima nema prirode koja bi bila numerički jedna i koja bi se mogla zvati vrstom, već razum zahvata kao jedan onaj atribut u kojem se pojedinačnosti slažu. Otud, vrsta, koja je različita u različitim stvarima

odnosi se na isti način prema svim ljudima i, pošto poseduje jedinstvo u sebi, ne može se pripisivanjem poistovetiti ni sa jednim čovekom. Zato što bivstvuje u razumu kao njegov akcidentalan kvalitet, univerzalija je ontološki individualna, ali zato što je reč o kvalitetu koji implicira odnos (*similitudo*) prema prirodoma stvari u svetu, ona je reprezentaciono univerzalna.

Nadalje, pošto se vrsta pripisuje prirodi kao pojmljenoj, „riječ koja izriče vrstu ne pririče [se] Sokratu, te se ne može kazati da je Sokrat vrsta, a to bi se po nužnosti dogodilo kada bi značenje vrste pristajalo čovjeku s obzirom što ga ima u Sokratu ili kad se promatra apsolutno, tj. ukoliko je čovjek”³²³. Individuumu se ne pripisuju pojmovi roda i vrste, već ono čemu ti pojmovi pripadaju, na šta se odnose, a to je priroda kao pojmljena, dakle neprecizirajuće apstrahovanoj (deindividualizovanoj i dematerijalizovanoj) prirodi u razumu: „Same prirode, međutim, kojima intencija univerzalnosti pridolazi jesu u stvarima i, zbog toga, zajednička imena koja označavaju same prirode pripisana su individuumima, ali ne i imena koja označavaju intencije. Sokrat je čovek, nije vrsta, iako je čovek jedna vrsta”³²⁴. Ono čemu rod pripada

postaje nerazdeljena kada je zahvaćena razumom (*Non enim in diversis singularibus est aliqua natura una numero, quae possit dici species. Sed intellectus apprehendit ut unum id in quo omnia inferiora conveniunt. Et sic in apprehensione intellectus, species fit indivisibilis, quae realiter est diversa in diversis individuis*)”, *In X Meta.*, l. 1, no. 1930. Takođe: „Kad bi naime zajedništvo bilo sastavni dio pojma čovjek, tada bi se zajedništvo nalazilo u bilo kojem biću u kojem se nalazi čovječstvo. A to je krivo jer se u Sokratu ne nalazi neko zajedništvo, nego što god je u njemu, sve je pojedinjeno (*Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inueniretur humanitas inueniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Sorte non inuenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum*)”, DEE 3: 297.

³²³ „[I]deo nomen speciei non praedicatur de Sorte, ut dicatur: Sortes est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conueniret homini secundum esse, quod habet in Sorte vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo”, DEE 3: 298. Up. *De pot.*, q. 7, a. 1.

³²⁴ „Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas praedicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species”, *In II De anima*, l. 12, no. 380. Za to, vidi Bobik 1965: 18–19, 128.

jeste ono što je pripisivo, jer sam rod je tek razumom obrazovana intencija univerzalnosti: u propoziciji *Sokrat je životinja*, *životinja* označava ono čemu pripada pojam roda, naime prirodi u razumu. Nešto drugačije rečeno, individuumu je pripisivo *ono što jeste* rod, priroda kao pojmljena, i nije mu pripisivo *ono šta jeste* rod, univerzalija/intencija univerzalnosti: „Otuda, se pojam priricljivosti može uključiti u pojam spoznajnog sadržaja koji se zove rod ... Ipak, ono čemu um pridijeva pojam priricljivosti, spajajući ga s drugim, nije sam pojam roda, nego većma ono čemu um pridijeva pojam roda, npr. ono što se označuje ovom riječju 'osjetilno biće'”³²⁵.

To da je suština univerzalija zato što je razum razmatra pod intencijom univerzalnosti Toma korsti za pobijanje Averoesove teze o jednosti uma u svim ljudima. Prema Akvincu, Averoes tvrdi da univerzalno pojmljena forma ukazuje na postojanje jednog jedinstvenog razuma za sve ljude. Za Tomu pak univerzalnost se ne odnosi na subjekat, već na predmet razuma.³²⁶ Ljudska se priroda odnosi na sve ljude u svetu ne zato što nju misli jedan razum zajednički za sve ljude, već zato što ta priroda predstavlja sličnost između svih ljudskih bića: priroda je univerzalna ukoliko se upoređuje sa stvarima izvan duše „jer predstavlja jednu sličnost svih jedinki”, ali „je ona posebna umom spoznata sličnost ukoliko se nalazi u ovom ili onom umu”³²⁷.

³²⁵ „Vnde ratio predicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, que est genus ... Nihilominus tamen id cui intellectus intentionem predicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal”, DEE 3: 301.

³²⁶ U *Dugom komentaru Aristotelovog spisa O duši* Averoes je tvrdio da postoji samo jedan jedini za sve ljude zajednički aktivni razum koji apstrahuje i jedan jedini zajednički materijalni razum koji prima inteligibilne likove. Protiv toga, Toma je tvrdio da *moje* razumevanje može zaista biti moje samo ako *moj vlastiti* aktivni razum apstrahuje inteligibilne likove i ako ih *moj vlastiti* primalački razum prima.

³²⁷ „Et quamvis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu uel in illo est quaedam species intellecta particularis”, DEE 3: 299. Vidi i ST I, q. 79, a. 5, ad 2 (Akvinci 1990: 127. Umesto *slika* stavljeno je *sličnost* pošto sam Akvincu pravi razliku između *similitudo* i *imago: imago* je

Ljudska priroda uvek je pojedinačna univerzalija koja bivstvuje kao akcidentalni kvalitet u nekom razumu, a njegova univerzalnost potiče iz obima njegovog sadržaja. Zato „[n]ije ta sličnost univerzalna po bivstvovanju što ga ima u umu, nego po tome što se odnosi na stvari kao njihova sličnost”.³²⁸

Uopšteno govoreći, kao pojmovi druge intencije, rod, vrsta i razlika rezultat su uočene sličnosti između pojmova prve intencije i stvari u svetu, kao i logičkih odnosa između pojmova.³²⁹ Pretpostavka za njihovo obrazovanje jeste neprecizirajuće apstrahovanje suštine, pošto se jedino kao dematerijalizovana i deindividualizovana suština može odnositi na mnoštvo materijalnih stvari: „Intencija univerzalnosti ne može se pripisati zajedničkoj prirodi osim prema bivstvovanju koje ona ima u razumu. Jer, samo na taj način ona je jedno u mnoštvu, tj. prema tome kako je pojmljena bez principa kojima je razdeljena na mnoštvo”³³⁰. Dok se apstrahovanjem kreće od pojedinačnog ka univerzalnom, u aktu refleksije razum se vraća pojedinačnim stvarima koristeći univerzalije za njihovu spoznaju.³³¹ U refleksiji razum pripisuje određeni način poimanja suštine stvari (kao *similitudo*) suštini stvari kao pojmljenoj (prva intencija). Razum se tako okreće

sličnost i imitacija; up. ST I, q. 93, a. 2. Toma ne koristi *imago* u epistemološkom kontekstu). Toma detaljno pobija Averoesovo gledište u delu *O jednosti uma protiv averoista* (Akvinski 1996: 27–141); vidi i SCG II, 73 (Akvinski 1993: 669–691).

³²⁸ „[Q]uia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum”, isto: umesto *slika* stavljeno je *sličnost* za *similitudo*. Za to, vidi i *In I Periherm.*, l. 10, 9.

³²⁹ ST I, q. 28, a. 1; *De pot.*, q. 7, a. 11.

³³⁰ „Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur”, *In II De anima.*, l. 12, no. 380.

³³¹ „Naime, ljudska narav ima u umu bivstvovanje apstrahovano od svih obilježja koja je poedinjuju; i zato ima jednak odnos spram svih jedinki koje su izvan duše, jer je na isti način sličnost svih i vodi k tome da spoznamo sve te jedinke ukoliko su ljudi (*Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia ndiuidua que sunt extra animam, prout equalitet est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines*)”, DEE 3: 296–298 (umesto *izdvojeno* stavljeno je *apstrahovano*).

pojedinačnom predmetu koji je sada bez materije koja zaprečava da bude spoznat³³² i na osnovu univerzalije zna da se dotična priroda odnosi ne samo na ovu ili onu pojedinačnost već da se može odnositi i na mnoge druge.³³³

Iz analize univerzalija može se zaključiti da u raspravama o njihovom statusu između realista i nominalista Akvinac zauzima neku srednju poziciju. S jedne strane, odbacuje pojam platoničkih ideja i logičkih intencija kao uistinu bivstvajućih u stvarnosti. S druge strane, za njega je univerzalija više od imena ili reči. Ona postoji samo u pojedinačnim razumima ljudi, ali je zasnovana na konstitutivnom delu složevina koje bivstvuju u stvarnosti.³³⁴ To je pojam koji je inherentno povezan s materijalnim stvarima u svetu čiju zajedničkost izražava. Dakle, ukoliko ne bi postojao nikakav razum, ne bi postojale ni univerzalije, no, takođe, ukoliko ne bi postojao makar jedan čovek, ne bi postojao ni odgovarajući univerzalni pojam čoveka.

Sušтина posmatrana apsolutno i realna kompozicija

Pošto je pokazano zašto „samoj naravi uzeto s prvog gledišta, tj. apsolutno ne pripada nijedno od tih bivstvovanja”, ni u pojedinačnim bićima ni u razumu, moguće je okrenuti se posledicama toga po odnos suštine i bivstvovanja. Ako postoje samo dva načina na koje suština može biti, a nijedan ne pristaje suštini posmatranoj apsolutno, onda

³³² Pojedinačne materijalne stvari nespoznatljive su zato što su materijalne, ne zato što su pojedinačne; da je ovo drugo na delu, bilo bi nemoguće spoznati vlastitu dušu ili Boga; up. ST I, q. 86, a. 1, ad 3 (Akvinški 1990: 173–175); takođe, SCG II, 75 (Akvinški 1993: 203).

³³³ Za to, vidi Schmidt 1965: 183–184.

³³⁴ „Dakle, jasno je drugo, naime da se za pojam kaže da je u stvari utoliko što značenje imena, kojem se događa da je pojam, jeste u stvari: i to se svojstveno događa kada je pojam razuma sličnost stvari (*Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei*)”, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3; up. i *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2, ad 1.

suština posmatrana apsolutno uopšte ne bivstvuje. Svetac tvrdi upravo to: apsolutno posmatranje suštine jeste *posmatranje* suštine, rezultat je neprecizirajućeg apstrahovanja od suštine svega onog što ne čini suštinu samu, pa i bivstvovanja.

Pretpostavka poimanja prirode na apsolutan način jeste sposobnost razuma da razlikuje pojmljenu suštinu od modusa njenog poimanja. Kao bivstvjuća u razumu priroda je automatski univerzalizovana i bivstvuje kao jedna univerzalija. Neprecizirajućom apstrakcijom razum apstrahuje od inteligibilnog sadržaja prirode intenciju univerzalnosti i tako pravi razliku između prirode kao subjekta pripisanih intencija i te iste prirode kao univerzalije. Prvo je posmatranje prirode na apsolutan način, dakle bez modusa njenog bivstvovanja u duši.

Problem s razumevanjem Tominog pojma apsolutnog posmatranja prirode jeste gotovo neizbežno pripisivanje nekog bivstvovanja tako razumevanoj suštini; ne možemo je uopšte misliti a da je ne mislimo kao nekako bivstvjuću, pošto kao nebivstvjuća uopšte ne može odrediti akt spoznaje.³³⁵ Zato suština posmatrana apsolutno nikad ne može biti predmet direktne spoznaje (kao što može Sokratova priroda ili čovek), jer uvek je znana s nekim bivstvovanjem.

U svakom slučaju, osnovna funkcija takvog posmatranja jeste uvid u to šta čini neku prirodu, šta je za nju akcidentalno i kakav je njen odnos prema bivstvovanju.³³⁶ Kakav je taj odnos? Zasada moguće je ponuditi samo bolje razumevanje pitanja.

Ni u jednoj jedinoj suštini nijednog stvorenog bića kao takvog nema ničega što bi zahtevalo da se ona nađe u nekom individuumu ili u nekom razumu. Bivstvovanje naprosto ne pripada suštinama

³³⁵ „Svaka stvar naime poseduje toliko spoznatljivosti koliko poseduje bivstvovanja (*nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitat*)”, SCG I, 71 (Akviski 1993: 289); isto, npr. ST I, q. 5, a. 2 (Akviski 2005: 312).

³³⁶ „Teorijska spoznaja uključuje 'prelaz' ili, bolje rečeno, prostiranje duha 'dalje od' i 's onu stranu' pojavnih sadržaja, ne 'izvan' i to je zadatak te ozloglašene, a ipak malo razumevane aristotelovsko-tomističke 'apstrakcije'”, Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, Opere Complete 7, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2009, str. 113 (cit. prema Mitchell 2012: 344).

stvorenih bića. „Jasno je dakle da narav čovjeka, apsolutno posmatrano, ostavlja po strani *svako* bivstvovanje, ipak s tim da ne otklanja nijedno od njih”,³³⁷ što će reći da se bivstvovanje ne apstrahuje s preciziranjem od suštine.

Bivstvovanje koje nije atribut prirode kao takve, ali ga priroda ne isključuje, jedini je način na koji se bivstvovanje može apstrahovati od prirode. Jer, šta bi bila suština koja je precizirajuće apstrahovana od bivstvovanja? Za Tomu ne bi bila ništa, jer ne bi *bila*.³³⁸

Ovde se krije jezgro dvostrukog karaktera bivstvovanja kod Tome iz Akvina, koji smo već sreli.³³⁹ S jedne strane, bivstvovanje nije deo suštine, ono zauvek ostaje izvan nje i utoliko ono je akcidentalno/nenužno određenje suštine.³⁴⁰ S druge strane, suštine *nema* bez bivstvovanja, te je utoliko ono najesencijalnije moguće određenje suštine; zato je svaka priroda esencijalno biće.³⁴¹ Dakle, ono što je za suštinu svake stvorene stvari najesencijalnije jeste jedno njeno akcidentalno/nenužno određenje.

Kada je reč o odnosu suštine i bivstvovanja, apsolutno posmatrana suština omogućila je da se postavi *Tomino* pitanje o tom odnosu: kakav je odnos ili kakva je razlika između suštine posmatrane apsolutno i *svakog* bivstvovanja? Na *to* će pitanje Toma iz Akvina pokušati da dá odgovor u četvrtom delu *De entea*.

Za razliku od univerzalije, suština posmatrana apsolutno pripisuje se svim individuumima (DEE 3: 296). Pošto pripisivanje zahteva identitet između subjekta i predikata,³⁴² nema pripisivanja ako priroda koja treba da bude pripisana individuumu ima neko bivstvovanje

³³⁷ „Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum”, DEE 3: 297, prevod neznatno izmenjen, moje podvlačenje. Up. i *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2.

³³⁸ *De sub. sep.* 8 (Akvinski 1995: 232).

³³⁹ Up. str. 60-62.

³⁴⁰ *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3, expos. 1ae partis textus; *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 3; *Quodl.* 2, q. 2, a. 1; 12, q. 5, a. 1.

³⁴¹ *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 240); vidi i q. 21, a. 4, ad 4.

³⁴² Up. str. 58-60.

(a univerzalija ga ima, u duši), jer je identitet nemoguć.³⁴³ Otud, identitet između suštine posmatrane apsolutno i individuuma kod Tome jeste moguć zahvaljujući odsustvu bivstvovanja u suštini posmatranoj apsolutno. Individuumu se, dakle, pripisuje suština posmatrana apsolutno, ona se odnosi na sve bivstvjuće instance i svakoj od njih je pripisiva u punom identitetu, bilo da je reč o individualnom biću³⁴⁴ bilo o prirodi u duši: „[O]no što pripada nekoj prirodi prema apsolutnom posmatranju razlog je zbog kojeg to pripada nekoj prirodi u skladu s bivstvovanjem koje ima u pojedinačnosti, ali ne obrnuto. A ista priroda posmatrana u apsolutnom smislu ili u pojedinačnosti razlog je za [njeno bivstvovanje] u ljudskom razumu i na određeni je način mera razuma”³⁴⁵. Kao takva, priroda u apsolutnom smislu zajednički je izvor za realan i logički poredak.

Rezimirajmo. Tri su načina posmatranja suštine i dva su načina njenog bivstvovanja. Suština se može posmatrati apsolutno, može se posmatrati kao bivstvjuća u individuumima, sa svim akcencijama realnog poretka koje time dobija, i može se posmatrati kao bivstvjuća u razumu, sa svim pripadnim logičkim akcencijama. Suština pak može bivstvovati kao individualna u individualnim stvarima i kao univerzalna u duši:³⁴⁶ „Svaka se priroda može posmatrati na tri

³⁴³ „Ipak se ne može kazati da značenje univerzalnog pristaje naravi tako shvaćenom jer se u sadržaju univerzalnog nalazi jedinstvo i zajedništvo (*Non tamen potest dici quod ratio uniuersalis conueniat nature sic accepte, quia de ratione uniuersalis est unitas et communitas*)”, DEE 3: 297.

³⁴⁴ „Budući pak da ljudskoj naravi, kad se apsolutno promatra, pristaje da se pririče Sokratu... Doista, što god pristaje čovjeku ukoliko je čovjek, pririče se Sokratu (*Et quia nature humane secundum suam absolutam considerationem conuenit quod praedicetur de Sorte... quicquid enim conuenit homini in quantum est homo praedicatur de Sorte*)”, DEE 3: 299.

³⁴⁵ „[E]t inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso... et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius”, *Quodl.* 8, q. 1, a. 1.

³⁴⁶ Ostavljamo po strani bivstvovanje u božjem duhu, pošto se taj način bivstvovanja ne pominje u *De ente* i pošto je deo potpuno drugog problema, božje

načina. Prvo, priroda se može posmatrati prema bivstvovanju koje ima u pojedinačnim stvarima, kao razmatranje prirode kamena u ovom ili u onom kamenu. Drugo, može se razmatrati prema svom inteligibilnom bivstvovanju, kao što je priroda kamena razmatrana kada je u razumu. Treće, priroda se može razmatrati na apsolutan način, utoliko ukoliko se apstrahuje od oba bivstvovanja; prema tome razmatranju, priroda kamena ili bilo čega drugog razmatrana je s obzirom na one stvari koje nužno pripadaju takvoj prirodi³⁴⁷.

egzemplarne uzročnosti i njegovih ideja. Za to kod Tome, svakako treba videti Doolan 2008.

³⁴⁷ „Triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae”, *Quodl.* 8, q. 1. a. 1; isto u *In XI De div. nom.*, l. 4. Za Avicenu kao izvor učenja o apsolutnom posmatranju, vidi *Liber de philosophia prima* 5, 1 (Riet 227–238); takođe, Porro 2016: 89–92; Black 1998; Galluzzo 2012; Wipfel 2007: 31–64.

V

Odbacivanje univerzalnog hilemorfizma

U četvrtom delu *De entea* Akvinac se okreće suštini u nematerijalnim supstancijama, tj. ljudskoj duši, inteligencijama i Bogu. Na početku on eksplicitno odbacuje avgustinovski inspirisano učenje o postojanju univerzalnog hilemorfizma u svim stvorenim bićima. I pored brojnih i uticajnih zastupnika tog stanovišta koji su bili njegovi savremenici,³⁴⁸ on pominje samo Avicebrona (Shlomo Ben Yehuda

³⁴⁸ Učenje o univerzalnom hilemorfizmu, to jest o postojanju duhovne materije, u Tomino je vreme cvetalo među franjevcima (Rodžer Bekon, Džon Pekam, Vilijam de la Mar, Matej od Akvasparte (Roger Bacon, John Peckam, William de la Mar, Matteo di Aquasparta)); najznačajniji i najuticajniji bili su Aleksandar iz Hejlsa i Sv. Bonaventura (Alexander Halensis, G. F. Bonaventure). Pošto nije tema *De entea*, a veoma je važno za Tomu, samo skrećemo pažnju na to da je posledica univerzalnog hilemorfizma i učenje o mnoštvu supstancijalnih formi u jednom biću, koje Toma takođe odbacuje. Prema univerzalnom hilemorfizmu, postoji jedna prva materija za sve supstancije koja je nadalje specifikovana različitim formama. Pošto postoji mnogo vrsta telesnih i razumnih supstancija, osim forme koja materiju usavršava kao telesnu ili duhovnu, u materiji postoje i druge forme koje objašnjavaju druge savršenosti koje poseduju te supstancije. Tako su u čoveku prisutne tri supstancijalne forme, jedna razumnosti, druga životinjskosti, treća telesnosti. Tomin glavni argument protiv mnoštvenosti supstancijalnih formi bio je da ako je forma princip bivstvovanja stvari (*forma dat esse*), a jedinstvo stvari sledi iz njenog bivstvovanja (kako se videlo u trećem poglavlju *De entea*), onda može postojati samo jedna supstancijalna forma u jednom biću; da ih je više, sledilo bi da supstancija poseduje više akata supstancijalnog bivstvovanja, te da je više od jedne supstancije (SCG II, 58; IV, 81; ST I, q. 76). Za problem kod Tome, vidi Wippel 2000: 327–351 i; za istorijski i intelektualni kontekst Wippel 2011, Callus 1961.

ibn Gabirol, 1021–1070): „Sad preostaje promotriti na koji je način bit prisutna u odvojenim supstancijama, tj. u duši, u umskom biću i Prvom uzroku. Premda svi priznaju jednostavnost Prvog uzroka, ipak neki pokušavaju u umska bića i dušu uvesti složenost forme i stvari”³⁴⁹.

Tomi je jasno da iako sada govori o prostim, što će reći nematerijalnim supstancijama, mora izbeći tvrdnju da su sve takve supstancije jednako proste. Njegova je početna postavka da je prvi uzrok apsolutno prost i bez ikakve potencijalnosti, a da anđeli i duša nemaju taj stupanj prostote. U složenim supstancijama prisustvo potencijalnosti objašnjeno je materijom kao integralnom komponentom njihovih suština. To rešenje nije moguće kada su u pitanju anđeli i ljudska duša. Stanovište univerzalnog hilemorfizma nudi jedan odgovor na taj problem, uvodeći duhovnu materiju ne bi li se tako obezbedila složenost neophodna zarad razlikovanja od božanske prostote: Bog je apsolutno prosta duhovna supstancija, a anđeli i duše jesu supstancije složene od forme i duhovne materije.

Toma odbacuje univerzalni hilemorfizam tvrdeći da, baš kao ni prvi uzrok, ni inteligencije ni ljudske duše nisu sačinjene od materije i forme, već da su potpuno nematerijalne i to dokazuje „sila umske spoznaje koja se u njima nalazi (*uirtute intelligendi*)” (DEE 4: 302). Jasno je da su forme aktualno spoznatljive samo ukoliko su odvojene od materije i materijalnih uslova; sama spoznatljivost forme zahteva njeno izdvajanje iz materije: „Opažamo, doista, da forme nisu uistinu umom shvatljive osim ukoliko se izdvoje od stvari i njezina stanja, i ne postaju uistinu shvatljive doli silom supstancije koja shvaća ukoliko ih ona prima i obrađuje”³⁵⁰. Samo zahvaljujući razumnoj supstanciji

³⁴⁹ „Nunc restat uidere per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamuis autem simplicitatem cause prime omnes concedant, tamen compositionem forme et materie quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam”, DEE 4: 301. Akvinac detaljno izlaže i kritikuje Avicbronovo učenje u spisu *O odvojenim supstancijama*, pogl. 5–8 (Akvinški 1995: 200–234); takođe, SCG II, 50 (Akvinški 1993: 557–559).

³⁵⁰ „Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi

i njenj aktivnosti apstrahovanja forma zadobija bivstvovanje u razumu odvojeno od materije i pri tome i sama mora biti slobodna od materije. Ona, dakle, niti sme sadržavati materiju kao deo sebe, niti, kako je na delu kod materijalnih formi, biti forma koja je vezana za materiju: „Otuda valja da svaka supstancija koja shvaća bude posve slobodna od stvari, tako da ne sadrži tvar kao dio sebe niti da bude forma utisnuta u stvari kako to biva s stvarnim formama”³⁵¹.

Ovaj argument svetac detaljnije izlaže u *Sumi teologije*. To da duša ne sadržava materiju može se posmatrati na dva načina: „Na drugi način posebno prema pojmu ljudske duše, ukoliko je umska, očevidno je naime da sve što se u nešto prima, to se prima na način primaoca. Tako se sve spoznaje prema tome kakva je forma toga u onome koji spoznaje. No umska duša spoznaje neku stvar u njezinoj prirodi apsolutno, npr. kamen, ukoliko je apsolutno kamen. Forma, dakle, kamena uzeta apsolutno nalazi se u umskoj duši po svom formalnom pojmu. Stoga je umska duša apsolutna forma, a ne nešto sastavljeno od materije i forme. Kada bi, naime, umska duša bila sastavljena od materije i forme, primala bi forme stvari kao individualne, pa bi tako spoznavala samo ono što je pojedinačno, kako se to dešava s osjetilnim moćima, koje primaju forme stvari tjelesnim organom”³⁵².

U citatu su uočljive tri premise na kojima Toma zasniva tvrdnju o nematerijalnosti duše. Prvo, poziva se na aksiom da sve ono što

per uirtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam”, DEE 4: 303.

³⁵¹ „Vnde oportet quod in qualibet substantia intelligenti sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus”, isto.

³⁵² „Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali”, ST I, q. 75, a. 5 (Akviski 1990: 38–39, umesto *oblik* stavljeno je *forma*; prevod nezatno izmenjen). U *Sumi* Toma izlaže još jedan argument za nematerijalnost duše (ST I, q. 75, a. 2, Akviski 1990: 32–33); vidi i SCG II, 50 (Akviski 1993: 557); *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; *De sub sep.* 5 (Akviski 1995: 200–206).

je primljeno u nečemu primljeno je u skladu s načinom primaoca. Drugo, tu je sama priroda razumske spoznaje i, treće, predmet spoznaje određuje kao prirodu posmatranu apsolutno.

Počnimo sa spoznajom. Toma tvrdi da do spoznaje neke stvari dolazi kad forma te stvari bivstvuje u onom ko spoznaje, što je na tragu aristotelovskog pojma identiteta spoznavaoa i spoznatog. Kod Akvinca ipak nije reč o strogom identitetu, već se pomoću sličnosti (*similitudo*) ili likova (*species*), prvo čulnih, potom i inteligibilnih, za ono spoznato kaže da postoji u onom ko spoznaje. Utoliko, stvar je spoznata ukoliko inteligibilni lik (*species intelligibilis*) postoji u onom ko spoznaje, a koji je lik *similitudo* same ekstramentalne stvari.³⁵³

Treća Tomina premisa otkriva još jednu važnu osobinu prirode posmatrane apsolutno,³⁵⁴ naime da ona određuje i specifikuje akt spoznaje kada se taj akt odnosi na ono što je u svom bivstvovanju nezavisno od spoznavaoa. Kada daje formu razumu onog ko spoznaje specifikujući njegov akt poimanja, priroda posmatrana apsolutno jeste i kao univerzalija jedna, jer specifikuje jedan akt spoznaje. Kako se videlo, kao takva ona u razumu mora bivstvovati kao univerzalija da bi uopšte bila ikakav predmet spoznaje.³⁵⁵

Na početku, Toma se pozvao na princip prema kome sve što se prima mora biti primljeno na način primaoca.³⁵⁶ Određene osobine primaoca određivaće kako će on primati druge vrste stvari i koje će vrste uopšte moći primati. Ukoliko bi razum bio složen od forme i neke materije, to bi značilo da bi primljena forma morala biti primljena i u skladu s materijalnim delovima, što će reći forma bi bila primljena kao pojedinačna forma,³⁵⁷ kao forma pojedinačne stvari, te

³⁵³ Za to, kod Tome, vidi Spruit 1995: 156–174.

³⁵⁴ Uz ranije pomenute, da ona nije ni jedno ni mnoštvo i da je ono što se jednako pripisuje mnogim individuumima.

³⁵⁵ U drugim verzijama ovog argumenta Toma umesto o prirodi u apsolutnom smislu govori o univerzaliji; up. *De anima*, a. 14; za to, vidi Galluzzo 2004: 166.

³⁵⁶ Za taj princip, vidi Wippel 2007: 113–122.

³⁵⁷ Vidi i SCG II, 50, #3 (Akvinški 1993: 559).

bi ljudski razum poimao samo pojedinačnosti.³⁵⁸ Argument bi se mogao iskazati i sa strane spoznaje prirode posmatrane apsolutno. Ako je razum složen od materije i forme, čovek ne bi mogao spoznavati prirodu uzetu apsolutno (koja se jednako pripisuje mnogim pojedinačnostima). To što razum spoznaje prirodu apsolutno posmatranu znači da ne spoznaje samo pojedinačnosti, te, dakle, nije sastavljen od materije i forme, već je čista forma. Samo netelesni razum u stanju je da primi netelesne forme i da pomoću inteligibilnih likova spozna prirodu uzetu apsolutno.

Dakle, insistira Toma, spoznatljivost zahteva odsustvo svake materije. Tvrđiti da drugačiji tip materije od one koja se nalazi u telesnim bićima, neka duhovna materija, ne bi ugrožavao spoznatljivost znači tvrditi da nespoznatljivost materije dolazi od njene telesne forme, pošto je zahvaljujući toj formi materija telesna, a ne duhovna, te da je, otud, telesna materija neinteligibilna, a da je duhovna inteligibilna. „[A] baš je to nemoguće jer je i sama forma aktualno shvatljiva ukoliko se izdvoji iz tvari, kao što je to slučaj i s drugim formama”³⁵⁹. Nijedna forma ne može biti uzrok nespoznatljivosti, jer su po svojoj prirodi forme spoznatljive. Materija je nespoznatljiva ne zbog neke svoje forme, već zato što je nešto drugo od formalne komponente bića. Ukoliko postoje, i drugi tipovi materije biće neinteligibilni, jer uslov inteligibilnosti kao takve jeste apstrahovanje forme od svake materije: „Otud u duši ili u umskom biću ne postoji složenost od tvari i forme, kao da bi u njima prisutna bit kao u tjelesnim supstancijama”³⁶⁰.

Da bi održao složenost duše i inteligencija, Toma u metafiziku uvodi nov princip složenosti: „[U] duši ili u umskom biću ne postoji složenost od tvari i forme... Međutim, tu se nalazi složenost od forme i bivstvovanja. Otuda se u tumačenju devete postavke u *Knjizi o uzrocima* kaže da umsko biće ima formu i bivstvovanje, a tu se forma uzima

³⁵⁸ Isto *De anima*, a. 14.

³⁵⁹ „[E]t hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et alie forme, secundum quod a materia abstrahitur”, DEE 4: 303.

³⁶⁰ „Vnde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiat essentia in eis sicut in substantiis corporalibus”, isto.

umjesto štovanja ili jednostavne naravi³⁶¹. Dakle, iako u prostim supstancijama nema složenosti materije i forme, ipak postoji složenost forme i bivstvovanja (*esse, actus essendi*).

Toma potom ukazuje da uopšte nije nemoguće da neka forma postoji bez materije; to se da zaključiti na osnovu postojanja određenog odnosa između onog što uzrokuje bivstvovanje nečega i toga čije je bivstvovanje uzrokovano; Toma, naravno, na ovom mestu podrazumeva okvir hrišćanske metafizike stvaranja. Ono što uzrokuje bivstvovanje nečega može postojati bez onog uzrokovanog, dok obrnuto ne važi. Otud, ako „forma materiji daje bivstvovanje (*forma dat esse*)” (DEE 4: 304), onda forma može postojati bez materije. Takođe, pošto uzrokuje bivstvovanje materije, forma je akt u odnosu na materiju, što je poznato još iz drugog poglavlja.

Razlog zbog kojeg neke forme ipak ne mogu postojati izvan materije nije to što bi materija bila nekako nužna za njihovo postojanje već je reč o stupnju u kojem su takve forme udaljene „od prvog počela koje je prva i čista aktualnost. Otud, one forme koje su najbliže prvom počelu postoje kao samostojne forme bez tvari... Takve su forme umska bića³⁶² čija je suština samo forma. Na ovom mestu samo konstatujemo ključnu, nearistotelovsku Tominu tvrdnju: princip aktualizacije više nije forma, jer i ona sama može biti više ili manje aktualna. Stupnjevi udaljenosti forme od čiste aktualnosti dele forme na dve vrlo različite vrste, na forme koje mogu subzistirati po sebi i na one koje zahtevaju materijalni princip za subzistenciju. U prvu vrstu spadaju umske supstancije, anđeli, u drugu forme materijalnih stvari, dok je ljudska duša

³⁶¹ „Unde in anima uel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma... unde in commento IX propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate uel natura simpliciter”, isto. Za Tomino tumačenje novoplatonističke *Knjige o uzrocima* i kritiku hilemorfizma, vidi Taylor 1979. Tejlor pokazuje da iako je ispravno protumačio odbacivanje hilemorfizma u *Knjizi*, Akvinac greši kada svoju složenost *esse* i *essentia* vidi u složenosti forme i bivstvovanja u *Knjizi*.

³⁶² „[Q]uod est actus primus et purus. Vnde illae forme, que sunt propinquissimae primo principio, sunt forme per se sine materia subsistentes ... et huiusmodi forme sunt intelligentie”, DEE 4: 305.

negde između (jer ona je samo deo suštine čoveka). U nastavku *De ente* Toma ostavlja dušu po strani i usredsređuje se na suštine anđela.

Pošto duhovne forme kao duhovne nemaju unutrašnji odnos s materijom, a telesne imaju, između čisto duhovnih i telesnih formi postoje dve važne razlike. Prvo, kao što smo videli, u materijalnim supstancijama suština nije identična s formom, već u suštinu ulazi i neoznačena materija: „[B]it složene supstancije može značiti ili cjelinu ili dio, kao što je rečeno. I zato se bit složene supstancije ne pririče samoj stvari na bilo koji način: ne može se naime reći da je čovjek isto što i njegovo štostvo”, da je ljudskost. S druge strane, suština odvojenih supstancija jeste samo forma koja nije ni u čemu primljena, te je utoliko suština takvih supstancija identična s njima samima: „[B]it jednostavne stvari koja je svoja forma može značiti samo cjelinu, jer osim forme u njoj nema ničega što bi tu formu primilo”³⁶³.

Druga razlika između formi prostih i složenih supstancija tiče se njihove individuacije. Pošto je telesna forma primljena u telesnom principu, ta se forma može umnožavati prema materiji u kojoj je primljena: „Otuda se događa da postoje bića iste vrste, a brojem različita”. Međutim, ako je materija princip individuacije, a u prostim supstancijama nema materije, sledi da neće postojati više prostih supstancija iste vrste „nego koliko je jedinki toliko je vrsta” (DEE 4: 306).³⁶⁴ Drugim rečima, svaki je anđeo vrsta za sebe, svaki iscrpljuje vlastitu vrstu anđela, te, dakle, postoji samo jedan jedini primerak anđela jedne vrste; to svakako podseća na jednu Tomi poznatu mitološku životinju.

Ipak, najvažnije za ono što sledi, argumente za realnu kompoziciju suštine i bivstvovanja u stvorenim stvarima, jeste Tomina postavka da u inteligencijama postoji metafizička složenost između bivstvovanja i suštine; iako su iz perspektive svoje suštine prosti, anđeli su iz perspektive svog bivstvovanja složeni, kao bića su složeni jer ni njihovo bivstvovanje nije deo njihove suštine. Bivstvovanje mora pridoći i

³⁶³ „Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma non potest significari nisi ut totum, cum nichil sit ibi preter formam quasi formam recipiens”, DEE 4: 305–307.

³⁶⁴ Isto SCG II, 93 (Akviński 1993: 841–843).

njihovoj suštini da bi bili, te je utoliko njihova suština u potenciji za bivstvovanje. Zato u sastav anđela „ulazi potencija. To postaje jasno na osnovu sledećeg razmišljanja”, piše Toma iz Akvina i započinje izlaganje argumenta za realnu kompoziciju između suštine i bivstvovanja u kontekstu dokaza da anđeli nisu apsolutno prosta bića.³⁶⁵ U nastavku, prvo ćemo izložiti Tominu argumentaciju za realnu kompoziciju, a potom i posledice njihove različitosti u kontekstu prostote anđela i posledice za razumevanje suštine i bivstvovanja. Istoričari filozofije i novotomisti slažu se da argumentacija za realnu kompoziciju u četvrtom delu spisa *O biću i suštini* ima tri faze.

Argument za realnu kompoziciju *esse i essentia*

Prva faza: Argument intellectus essentiae

Naime, što god ne ulazi u pojam biti ili štovstva, to prilazi stvari kao izvanjski dodatak i tvori složevinu s biti jer se nijedna bit ne može pojmiti bez onoga što čini sastavne dijelove biti. Svaka pak bit ili štovstvo može se pojmiti, a da se ništa ne zna o njezinom bivstvovanju: mogu, doista, shvatiti što je čovjek ili feniks, a ipak ne znati postoje li u stvarnosti. Jasno je dakle da se bivstvovanje razlikuje od biti ili štovstva. Izuzetak bi bilo neko biće u kojem se štovstvo poistovjećuje sa samim bivstvovanjem...³⁶⁶

³⁶⁵ Kao samostalan, ovaj se argument može naći u Tominim ranijim delima, najdetaljnije u *De ente* (u kasnijim njegovim su elementi uključeni u druge argumente); u svedenijim formama nalazi se u *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; d. 3, q. 1, a. 1; *De ver.*, q. 10, a. 12.

³⁶⁶ „Quicquid enim non est de intellectu essentiae uel quidditatis, hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia uel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo uel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quidditate. Nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse”, DEE 4: 307.

Argumentacija iz citata može se pojednostaviti na sledeći način: a) sve ono što nije uključeno u pojam suštine pridolazi joj izvana i ulazi u složenost s njom; b) ali svaka suština može biti pojmljena a da ništa nije pojmljeno o njenom bivstvovanju; c) dakle, suština je različita od bivstvovanja, osim ako ne postoji suština koja je bivstvovanje.

Pošto počinje razmatranjem kako se suština poima, ova faza dobila je ime „argument na osnovu razumevanja suštine” (*intellectus essentiae*).³⁶⁷ Toma na početku tvrdi da se nijedna suština ne može pojmiti bez svih svojih delova, atributa. Kako je ranije pokazano,³⁶⁸ suština stvari obuhvaćena je prvom operacijom, što izražava definicija i što je određeno prema rodu i vrsti. Tako, pošto su *razumno* i *životinja* uključeni u definiciju čoveka, štastvo ljudskog bića ne može se razumeti bez obe komponente definicije.

Ono što nije deo pojma suštine spoljašnje je u odnosu na nju i s njom može tvoriti samo nekakvu složevinu. Pominjanje pojma suštine nedvosmisleno potvrđuje da na ovom mestu Toma misli na suštinu posmatranu apsolutno; pošto je proizvod neprecizirajuće apstrakcije, određenja suštine posmatrane apsolutno biće i njena određenja kao bivstvujuće. Time je Toma odredio značenje jedne komponente u pitanju o odnosu suštine i bivstvovanja: kada govori o tom odnosu, on govori o odnosu suštine posmatrane apsolutno i bivstvovanja. Preostaje da se odredi značenje druge komponente: „Svaka pak bit ili štastvo može se pojmiti, a da se ništa ne zna o njezinom bivstvovanju; mogu, doista, shvatiti šta je čovjek ili feniks, a ipak ne znati postoje li u stvarnosti”. Ma šta govorili pomenuti primeri, jedno je očito: u štastvu nijedne stvari nikad nećemo naći nikakvo bivstvovanje, ma koliko dugo i ma koliko temeljno tragali za njim. Naprosto, štaštveni sadržaj kao takav ne manifestuje prisustvo nikakvog bivstvovanja.

³⁶⁷ U sekundarnoj literaturi vlada izvesna neusaglašenost oko upotrebe izraza „argument *intellectus essentiae*”, pošto se upotrebljava samo za prvu fazu, ali i za ceo argument u četvrtom delu *De ente*. Ovde će biti upotrebljavan samo za imenovanje prve faze.

³⁶⁸ Up. str. 36–37.

Otud, odnos suštine i bivstvovanja za Tomu jeste odnos suštine posmatrane apsolutno i *svakog* bivstvovanja.

Rečeno Toma ilustruje primerima čoveka i feniksa. Pod bivstvovanjem čoveka i feniksa Akvinac očito misli na ekstramentalno bivstvovanje tih bića, iako se rečeno nužnim načinom odnosi i na bivstvovanje tih suština u duhu. Ljudski duh zna da čovek i feniks kao suštine bivstvuju u njegovom razumu, *ali to ne zna na osnovu uvida u njihove suštine posmatrane apsolutno*. S druge strane, za ljude se sa sigurnošću zna da bivstvuju ekstramentalno, ali ne na osnovu uvida u suštinu čoveka posmatranu apsolutno. Kako je ranije rečeno, suština se spoznaje prvom, a bivstvovanje drugom operacijom razuma. Znali mi da postoje ekstramentalne stvari, čovek, ili bili sigurni da bivstvuju samo intramentalno, feniks, to znanje o njihovom bivstvovanju nije dobijeno uvidom u suštinu ni čoveka ni feniksa.

Zadržavamo se još na primerima. Svetac ih nije slučajno odabrao i njegov je izbor u okviru *De entea* sasvim jasan. Tema četvrtog poglavlja ovog spisa jeste suština u odvojenim supstancijama. Ljudski je duh netelesna forma koja je deo supstancije zvane *čovek*, dok je anđeo netelesna forma identična sa supstancijom čija je suština. Osim toga, Toma će kasnije pokazati da ne može postojati više anđela iste vrste, baš kao što, prema predanju, na svetu uvek postoji samo jedan jedini feniks. Anđeo i feniks dele tu osobinu da su jedini u svojoj vrsti. Pritom, treba imati na umu da u prethodnom pasusu Toma nije ustvrdio da anđeli postoje kao čiste forme, već samo da nije nemoguće subzistentno bivstvovanje čistih formi. Otud, feniks i čovek pokrivaju celi spektar mogućnosti umnožavanja suštine: čovek je primer netelesne forme koja se može umnožavati u vrsti, feniks je primer telesne forme koja se ne može umnožavati i tu osobinu deli s anđelom.³⁶⁹

³⁶⁹ Danas ne možemo sa sigurnošću znati da li je za Tomu feniks bio mitsko biće; pitanje je, takođe, šta je tačno bio i za Tominog učitelja, Alberta Velikog (Albertus Magnus, vidi citat u Marler 2013: 233); za odnos sholastičara prema postojanju mitskih bića, vidi Gravestock 1999. Gledano istorijskofilozofski, primer feniksa govori o Aviceninom uticaju u *De ente*; na tragu Porfirija (Πορφύριος), Persijanac feniksa navodi kao primer za vrstu univerzalija koje imaju samo jedno ili nemaju nijedno

Zaključak prve faze argumenta u *De ente* jeste da je bivstvovanje suštine *drugo od (aliud ab)* same suštine. No, šta to tačno znači, tvrdi li Toma da je u pitanju realna različitost?

U *Komentararu spisa O biću i suštini* Džozef Bobik tvrdi da je zaključak prve faze dovoljan za uspostavljanje realne različitosti između suštine i bivstvovanja u stvorenim bićima.³⁷⁰ Njegovo tumačenje oslanja se na činjenicu da je za Tomu suština stvari ono što čini da stvar bude na način na koji jeste u stvarnosti, nezavisno od ljudske spoznaje. Osim toga, stvari su spoznatljive po svojoj suštini, te, otud, suština „označava ono što je istovremeno i princip nezavisne egzistencije i princip inteligibilnosti” (Bobik 1965: 167–168). Suština funkcionise kao neka vrsta posrednika između stvarnog sveta i ljudske koncepcije sveta, garantujući korespondenciju drugog s prvim. Zato, pojmiti nešto pomoću njegove suštine znači razumeti način na koji stvar uistinu jeste i, zaključuje Bobik, pošto je ljudska spoznaja zasnovana na stvarnosti i pošto u njoj postoji razlika između suštine i bivstvovanja, ona je moguća samo ako u stvarnosti postoji odgovarajuća razlika.³⁷¹ Na osnovu različitosti pojmova o suštini i o bivstvovanju stvari, Bobik tvrdi da je u Tominom tekstu realna različitost uspostavljena već na kraju ove faze argumenta, „jer u ovom kontekstu, to da je nešto pojmljeno kao takvo i takvo takođe znači i to da jeste takvo i takvo”.³⁷²

upojedinjenje u svetu; za to, kod Avicene, vidi Black 1997 i Dewart 2002, a za uticaj Avicene na Tomu u *De ente*, Houser 2007. Inače, u drugoj verziji argumenta (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1), Toma navodi primer pomračenja i feniksa kao priroda čije razumevanje ne uključuje bivstvovanje.

³⁷⁰ Bobik 1965: 167–168. Osim Bobika, istu tezu brani i Patt 1988; Dewan 1984, 1999a, 1999b; Reichmann 1965: 384; Long 2007. Odabrana je Bobikova interpretacija, jer je jasnija i više se drži postavki u *De ente*.

³⁷¹ „Ako je ono po čemu stvar egzistira u svetu inteligibilno na takav način da njegova egzistencija u stvarnom svetu nije uključena u njegovu inteligibilnost, sledi da je drugost njegove suštine i njegove egzistencije drugost u stvarnom svetu”, Bobik 1965: 168.

³⁷² Isto. Longov argument je vrlo sličan: prva se faza odnosi na razliku između realnih predmeta u svetu, dakle na prve intencije, a tek sekundarno na naše pojmove o tim predmetima (druge intencije); up. Long 2007: 78, 83. Ova argumentacija

Nekoliko je razloga zbog kojih Bobikova argumentacija nije zadovoljavajuća. Prvo, on očito precenjuje Tominu veru u sposobnost razuma da obuhvati stvarnost kakva je po sebi; zapravo, to je zajednička osobina svih tumačenja koja tvrde da je realna kompozicija dokazana već u prvoj fazi, jer sva dele gledište da usredsređivanjem na ljudske spoznajne operacije i njihove predmete možemo zaključiti na realnu kompoziciju.³⁷³ Međutim, nije preterivanje ako se kaže da je dominikanski učitelj bio skeptik kada je reč o mogućnosti spoznaje suština stvari: „Naša spoznaja tako je slaba da nijedan filozof ne može savršeno ispitati čak ni jednu malu mušicu”.³⁷⁴

Nadalje, kako ukazuje Džon Vipel,³⁷⁵ sam Akvinac upozorava da ne treba postupati onako kako Bobik sugerše, naime zasnivati razliku u stvarnosti na razlici u mišljenju: „Nije nužno istinito da ono što duh razdvaja jeste razdvojeno i u stvarnosti, jer duh shvata stvari na vlastiti način koji ne mora biti način na koji stvari jesu”.³⁷⁶ Bila je to velika greška platoničara što nisu pravili razliku između apstraktivnih moći razuma i suđenja, što je vodilo pripisivanju realnog bivstvovanja odvojenim formama i matematičkim predmetima.³⁷⁷

Džozef Owens navodi³⁷⁸ da razlika između pojmova može uspostaviti samo razumsku razliku, na primer između vrsnih i rodnih pojmova. U suprotnom, *razumna* i *životinja* morali bi biti realno različiti, jer posedujemo dva pojma, pri čijem poimanju *životinju* svakako

previđa da je u četvrtom delu *De ente* reč o suštini posmatranoj apsolutno koja nije ni prva ni druga intencija.

³⁷³ Up. Patt 1988: 4, 15, 27; Long 2007: 77–100.

³⁷⁴ „[C]ognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae”, *Expositio in symbolum apostolorum*, 1. Takođe, npr. DEE 5: 316; ST I, q. 77, a. 1, ad 7 (Akvincski 1990: 78–79); *De spirit. creat.*, a. 11, ad. 3.

³⁷⁵ Wippel 2000: 141.

³⁷⁶ „Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum”, ST I, q. 50, a. 2.

³⁷⁷ *In De trin.*, q. 5, a. 2 (Akvincski 2005: 106).

³⁷⁸ Owens 1968: 8–17.

možemo razumeti nezavisno od *razumnog*. Moguće je, dakle, zamisliti životinju a da se ništa ne zna o razumnoj životinji i utoliko razumnost je akcidentalno određenje roda *životinja*: „Akcidencija ovde znači ono što nije sadržano u pojmu nečeg, kao što se za *razumsko* kaže da je akcidentalno za životinju. I na taj način je bivstvovanje akcidentalno za svako stvoreno štastvo, zato što nije sadržano u pojmu samog tog štastva. Jer ljudskost se može razumeti, a da se ipak dvoji da li čovek postoji”³⁷⁹. Isto tako, pojam nekog čoveka, Sokrata, zasigurno je različit od pojma postojećeg Sokrata, ali to su i dalje samo različiti pojmovi. Dakle, rezultat prve faze nalazi se ne u uspostavljanju realne različitosti, već samo razlike između rezultata dveju razumovih spoznajnih operacija, prostog poimanja i suđenja. Suština Sokrata spoznata je apstrakcijom i to je spoznaja različita od spoznaje bivstvovanja Sokrata.

Do istog se zaključka stiže i ukoliko se argumentacija posmatra u kontekstu suštine u apsolutnom smislu. Kao što ne uključuje ni mnoštvenost ni jedinstvenost, priroda posmatrana apsolutno ne uključuje nijedno bivstvovanje. Međutim, pošto je tako posmatrana suština u stanju da označava individuum, razlika između nje i individuum čisto je razumska. „Drugo od” suštine u prvoj fazi argumenta znači razumski drugo od nje.

Koja je onda funkcija argumenta *intellectus essentiae*? Zaključak prve faze bio je da je bivstvovanje drugo od suštine (osim ako...), te da je, otud, akcidentalno za samu stvar, akcidentalno u smislu nenužnog određenja suštine. Akcidentalni karakter bivstvovanja osnova je za pokazivanje da ono suštini pridolazi od nečeg izvansuštinskog. Bilo da je realno različito od suštine ili ne, činjenica da je bivstvovanje akcidentalno/nenužno za suštinu stvorenina put je za demonstraciju da bivstvovanje suštine pridolazi od delotvornog uzroka.

³⁷⁹ „Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse” *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3, expositio 1ae partis textus.

Druga faza: Odvojeno savršenstvo

Ako postoji identitet između suštine i bivstvovanja, njegovi ga uslovi mogućnosti ograničavaju na jedno jedino biće:

Izuzetak bi bilo neko biće u kojem se štostvo poistovjećuje sa samim bivstvovanjem, i to biće može biti samo jedno i prvo. Nemoguće je, doista, da se nešto umnožava drukčije nego dodavanjem neke razlike – kao što se narav roda umnožava u vrstama; ili time što forma biva primljena u raznim tvarima – kao što se umnožava narav vrste u raznim jedinkama; ili time što je nešto neovisno, a drugo u nečemu primljeno – kao kad bi neovisno postojala neka toplina, ona bi se, zbog svoje odvojenosti, razlikovala od neodvojene topline. Ako se pak postavi neko biće koje je samo bivstvovanje tako da to bivstvovanje bude samostojno, tome se bivstvovanju neće moći dodati nikakav razlikovni dodatak jer inače ne bi bilo samo bivstvovanje, nego bivstvovanje i usto neka forma. Još bi manje moglo primiti dodatak stvari, jer ne bi bilo samostalno postojeće bivstvovanje, nego stvarno. Iz toga slijedi da takva stvar i koja je istovjetna sa svojim bivstvovanjem ne može biti nego jedna. Stoga je nužno da u bilo kojoj drugoj stvari bivstvovanje bude različito od svog štastva, ili naravi ili forme.³⁸⁰

Ako postoji biće čije je štastvo bivstvovanje, ono će biti bivstvovanje samo (*esse tantum*), čisto bivstvovanje ili subzistirajuće bivstvovanje

³⁸⁰ „Nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et hec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentie, sicut multiplicatur natura generis in species, uel per hoc quod forma recipitur in diuersis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diuersis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum, sed esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materie, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Vnde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re preter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua”, DEE 4: 307–309 (u Pavlovićevom prevodu nedostaju posljednje tri rečenice (iako je naveden izvornik), pa je taj deo prevoda uzet od Vereša (Akvinski 2005: 144; umesto *bitak, štota i oblikovnica* stavljeno je redom *bivstvovanje, štastvo i forma*)).

(*ipsum esse subsistens*) i kao takvo neće dopuštati vlastito umnožavanje. Toma, dakle, tvrdi da je nemoguće da postoji više bića čije bi bivstvovanje bilo njihova suština. Da bi pokazao da može postojati samo jedno takvo biće, Toma razmatra načine na koje se nešto kao što je suština može umnožavati. Samo su tri načina na koje je umnožavanje moguće, dodavanjem rodu vrsne razlike, primanjem u materiji i učestvovanjem u odvojenom savršenstvu.

Prvo, neka se priroda može umnožavati dodavanjem vrsne razlike, tj. neke razlikovne forme. Na taj su način vrste umnožene unutar roda. Ukoliko bi se u čisto bivstvovanje kao suštinu uvela vrsna razlika, bila bi narušena sama njegova priroda, jer ono bi tada kao priroda bilo subjekat plus neka forma. Pa čak ako se *per impossibile* dopusti da se čisto bivstvovanje može vrsno razlikovati od drugog čistog bivstvovanja pomoću vrsne forme, šta bi mogla biti ta razlika osim nebića?

Ukoliko je nemoguće umnožavanje bivstvovanja kao prirode formom, još je manje moguće primanjem u materiji jer bi tada biće s identitetom suštine i bivstvovanja bilo materijalno i deljivo, a bivstvovanje više ne bi bilo čisto.

Treći način umnožavanja Toma objašnjava na primeru odvojene topline. Ukoliko bi, hipotetički govoreći, postojala odvojena toplina, toplina sama, takva bi se toplina razlikovala od svih svojih upojedinenja, toplih stvari. Ona bi bila toplina sama i ništa više, dok bi tople stvari imale toplinu, učestvovala bi u savršenstvu topline, i bile bi složene od topline i drugih svojih svojstava. Ključno za primer s odvojenom toplinom, ili drugde s odvojenom belinom, jeste princip koji Toma ne dokazuje, naime da ono što nije u nečemu primljeno nije ograničeno niti je samoograničavajuće: „Svaki akt koji je u nečemu drugome prima ograničenje od onoga u čemu se nalazi, jer što postoji u drugome, u njemu postoji po mjeri samog primaoca. Prema tome, akt koji ne postoji ni u jednom nosiocu, ničim nije ograničen; npr. kad bi bjelina postojala sama po sebi, savršenstvo bjeline ne bi u njoj bilo ograničeno, nego bi posjedovala sve što god se može posjedovati od savršenstva bjeline. Međutim, Bog je akt što nikako ne postoji u

drugome, jer nije ni forma u stvari, kako je dokazano, niti je njegovo bivstvovanje u nekoj formi ili naravi, budući da je on sam svoje bivstvovanje, kako je već pokazano. Prema tome preostaje zaključak da je beskonačan”.³⁸¹

Analogon čistoj, subzistentnoj belini jeste čisto, subzistentno bivstvovanje: „Prema tome, ako ima nešto čemu pripada cijela snaga bivstvovanja, njemu ne može nedostajati nikakva odličnost koju ima bilo koja stvar. Ali biću koje se poistovjećuje sa svojim bivstvovanjem, pripada bivstvovanje u svoj snazi bivstvovanja; npr. kad bi postojala neka odvojena bjelina, ne bi joj moglo ništa nedostajati od snage bjeline. Doista, bijeloj stvari nedostaje nešto od snage bjeline zbog nedostatka njezina primaoca, koji je prima na svoj način, a možda ne prema čitavoj moći bjeline”³⁸².

Ako je bivstvovanje jedna priroda, ono će biti priroda jednog jedinog bića.³⁸³ Pošto sadrži sve svoje razlike, bivstvovanje kao priroda snabdeće to biće čija je priroda svim mogućim savršenstvima u njihovoj punoj aktualnosti, ne ostavljajući izvan njega nikakvo rodno, vrsno ili individualno savršenstvo kojim bi se ta priroda mogla umnožiti.³⁸⁴ Dakle, ako je bivstvovanje priroda, ono će isključivati

³⁸¹ „Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum”, SCG I, 43 (Akvinski 1993: 187); isto ST I q. 50, a. 2, ad 4; *In IV Lib. de causis*.

³⁸² „Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis”, SCG I, 28 (Akvinski 1993: 141); up. SCG II, 15 (Akvinski 1993: 413).

³⁸³ SCG II, 52, # 1 (Akvinski 1993: 561).

³⁸⁴ SCG II, 52, # 3 (isto).

sva ostala štastvena određenja (jer ih uključuje sva moguća kao njihovo *esse*) i jeste jedno subzistentno,³⁸⁵ beskonačno biće.³⁸⁶

Za razliku od prva dva načina umnožavanja, gde se samo savršenstvo umnožava u vrstama i individuumima, u trećem načinu ono ostaje jedno, odvojeno i nepodeljeno, dok mnoštvo individuumata zavisi od tog odvojenog savršenstva za svojstvo o kojem je reč. Ako se po odvojenosti odvojena toplina razlikuje od toplih stvari, time što ni u čemu nije primljena, i čisto bivstvovanje razlikovaće se po tome što je odvojeno i neprimljeno. Samo je, dakle, u tom slučaju moguće da bivstvovanje bude jedna priroda, dok ni u čemu drugom bivstvovanje neće biti deo prirode stvari, već će priroda samo učestvovati u njemu,³⁸⁷ imajući ga (*habens esse*). To će biće *biti* bivstvovanje, dok će ostala bića koja jesu *imati* bivstvovanje,³⁸⁸ i ono će im pridolaziti kao *actus essentiae*³⁸⁹ ili *actus entis*.³⁹⁰

Pošto se hipotetičko odvojeno bivstvovanje ne može umnožavati vrsnom formom, niti materijalno, Toma zaključuje da je njegovo umnožavanje moguće samo na treći način.³⁹¹

³⁸⁵ „Bivstvovanje označava nešto kompletno i prosto, ali ne subzistirajuće; supstancija označava nešto subzistentno, ali je podmet nečega. U skladu s tim, bivstvovanje i supstanciju pripisujemo Bogu, no supstanciju po razlogu subzistencije a ne podmeta, a bivstvovanje po razlogu prostosti i kompletnosti, a ne sadržavanja po čemu se sadrži u nečemu (*Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret*)” *De pot.*, q. 1, a. 1.

³⁸⁶ SCG II, 52, # 3 (isto); *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1.

³⁸⁷ SCG I, 22 (Akvinski 1990: 117).

³⁸⁸ „U svakoj se stvorevini nalazi razlika između 'individuumata koji ima' i 'onog što se ima' ... individuum ima svoju prirodu, kao što čovek ima ljudskost, kao što, uz to, ima akt bivstvovanja (*In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. ...individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum*)” *De pot.*, q. 7, a. 4; vidi i ST I–II, q. 26, a. 4; *Quodl.* 2, q. 1, a. 2.

³⁸⁹ *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 3.

³⁹⁰ *Quodl.* 9, q. 2, a. 2.

³⁹¹ „Ukoliko u brojnim stvarima nađemo nešto što im je svima zajedničko, moramo zaključiti da je to nešto posledica jednog uzroka (*Oportet enim, si aliquid unum*

U drugoj fazi argumenta Toma ne tvrdi da postoji biće čija je priroda da bivstvuje. On samo izvodi posledice i svojstva jednog takvog bića ukoliko ono postoji: mora biti jedno jedino, subzistirajuće, ne može se umnožavati, mora biti čisto bivstvovanje, beskonačno biće, mora posedovati sva savršenstva, druga bića mogu samo posedovati bivstvovanje kao akt. Treća faza argumenta biće posvećena dokazivanju da takvo biće postoji.

Takav dokaz nije moguć za odvojenu toplinu, osim ako se ne prihvati postojanje platoničkih formi.³⁹² Za Tomu, odvojena je toplina rezultat apstrakcije, njena odvojenost rezultat je aktivnosti duha, a ne njenih ontoloških mogućnosti. Osim toga, kako će se videti, bivstvovanje za Tomu uopšte nije forma, što toplina jeste. Rečeno znači da se druga faza kreće u domenu mogućnosti postojanja jednog takvog bića: logički je nemoguće da postoji više od jednog primerka ijednog savršenstva kao odvojenog, postojalo ono ili ne.

Dakle, na kraju druge faze ne zna se postoji li biće čija je priroda bivstvovanje, iako se zna kakvo jedno takvo biće mora biti. No, da li je logička nemogućnost umnožavanja odvojenog savršenstva dovoljna za uspostavljanje realne razlike u svim drugim bićima? Drugim rečima, može li se realna različitost bivstvovanja i suštine dokazati bez prethodnog dokaza da je bivstvovanje jedna realna priroda? Pokušaj odgovora na ta pitanja ostavljamo za poslednje poglavlje.

Treća faza: Esse kao jedna priroda

Biće u kojem nema identiteta suštine i bivstvovanja svoje bivstvovanje mora primati od onog čemu je bivstvovanje priroda:

communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur)", *De pot.*, q. 3, a. 5.

³⁹² Bog svakako može stvoriti subzistentnu odvojenu belinu (*Quodl.* 7, q. 4, a. 3), no takve su forme *inconveniens* (*In I Meta.*, l. 14, no. 208). Za to, vidi Nevitt 2018b.

Sve pak što nekoj stvari pristaje, ili proizlazi kao učinak iz počela njezine naravi, kao sposobnost smijanja u čovjeku; ili joj prilazi od nekog vanjskog počela, kao svjetlost u zraku od Sunčeva sjaja. Međutim ne može biti da samo bivstvovanje bude uzrokovano samom formom ili štoštvom stvari, kao tvornim uzrokom, jer bi tako neka stvar bila uzrokom same sebe i samu sebe izvodila u bivstvovanje: a to je nemoguće. Treba dakle da svaka takva stvar u kojoj se bivstvovanje razlikuje od njezine naravi ima bivstvovanje od drugoga. A jer se sve što postoji po drugom svodi, kao na prvi uzrok, na ono što je po sebi, treba da postoji neka stvar koja je uzrok postojanja svim stvarima zbog toga što je ona jedino bivstvovanje; inače bi se s nabranjem uzroka išlo u beskraj, jer svaka stvar koja nije jedino bivstvovanje ima uzrok svoga postojanja, kao to je rečeno. Jasno je, dakle, da je umsko biće i forma i bivstvovanje, i da bivstvovanje ima od prvog bića koje je jedino bivstvovanje, a to je prvi uzrok, naime Bog.³⁹³

Pojednostavljeno: a) sve što akcidentalno pripada nečemu uzrokovano je ili prirodom toga ili nečim izvan nje; b) kada je u pitanju uzrok bivstvovanja, prvo nije moguće, jer bi stvar bila uzrok same sebe; c) dakle, sve u čemu je bivstvovanje različito od suštine, svoje bivstvovanje mora imati od nečeg drugog; d) pošto ono što bivstvuje od drugog mora zavisiti od onog što bivstvuje od sebe, mora postojati nešto čemu je bivstvovanje priroda; e) dakle, postoji biće koje je *esse tantum* i koje je delotvorni uzrok bivstvovanja u drugim bićima.³⁹⁴

³⁹³ „Omne autem quod conuenit alicui uel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine; uel aduenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma uel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, que non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, que Deus est”, DEE 4: 309.

³⁹⁴ Za formalno izlaganje koraka argumenata sve tri faze, vidi Twetten 2007: 48–57.

Treća faza argumenta uvodi delotvorni uzrok kao uzrok bivstvovanja da bi se demonstriralo postojanje *esse tantuma* i istovremeno dao odgovor na pitanje odakle bivstvovanje u stvarima, ako već nije deo njihove suštine.

Toma počinje razlikujući principe koji su unutrašnji za neku prirodu (formalni, materijalni) i one njoj spoljašne (delotvorni, svrhovni). Unutrašnji princip suštine stvari može uzrokovati svojstvene akcidence (accidentia propria) ili svojstva stvari, kao što je sposobnost smejanja u čoveku.³⁹⁵ Ta sposobnost nužnim načinom sledi iz prirode čoveka, iako nije konstitutivna za nju.³⁹⁶ Ona sledi iz razumnosti i životinjskosti (razumevanje višesmislenosti i glasne žice) i zato je ljudska priroda formalni uzrok sposobnosti smejanja. Spoljašnji principi, kao svetlost u vazduhu pod delovanjem sunca, uzrokuju nešto što pripada stvari, ali jeste izvan njene prirode. Osvetljenost koja je u vazduhu, ali koja prevazilazi njegovu prirodu, zahteva uticaj spoljašnjeg elementa, sunca, kao vlastitog spoljašnjeg principa.³⁹⁷ Upravo to Akvinac hoće da pokaže, da uzrok bivstvovanja mora biti spoljašnji svim prirodama, osim one koja jeste bivstvovanje, da taj uzrok jeste delotvorni uzrok, ne više aristotelovski delotvorni uzrok, kretanja, već tomistički uzrok bivstvovanja.³⁹⁸

Na osnovu razlikovanja spoljašnjih i unutrašnjih principa postaje jasno zašto uzrok bivstvovanja stvari mora biti spoljašnji uzrok: ako je bivstvovanje akcidentalno/nenužno za suštinu, onda ono nije forma (nije deo suštine, ne sledi iz suštine, nije akcidence suštine), te mu ni uzrok ne može biti formalan. Ukoliko bi suština nekog bića bila uzrok njegovog bivstvovanja, to bi značilo da je biće uzrok samog

³⁹⁵ *De anima*, a. 12, ad 7. Zadovoljstvo/oduševljenje (*delectatio*) je, na primer, svojstvena akcidence sreće (ST I-II, q. 2, a. 2, a. 7; q. 3, a. 4). Za svojstvene akcidence kod Tome, vidi Reynolds 2002: 198–210, 216–218.

³⁹⁶ Svojstvena akcidence „nije od suštine stvari, već je uzrokovana suštinskim principima vrste; otud, ona je posrednik između suštine i akcidence (*Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum*)”, ST I, q. 77, a. 1, ad 5.

³⁹⁷ ST I, q. 104, a. 1, ad 1; SCG II, 52, #5 (Akvinški 1993: 565).

³⁹⁸ ST I, q. 44, a. 1, ad 3 (Akvinški 2005: 376).

sebe. *Causa sui*, prvo, implicira da je suština koja uzrokuje svoje bivstvovanje bila bez bivstvovanja pre njegovog uzrokovanja, što će reći da uopšte nije bila. Nadalje, *causa sui* skreće pažnju na puni smisao uzrokovanja bivstvovanja stvari, jer za Tomu uzrok bivstvovanja suštine jeste uzrok suštine. Bivstvovanje ne dodaje nikakvo šastveno određenje suštini, ono čini da ta određenja uopšte budu. Da bi suština bila to što jeste, suština, ona mora biti nešto „više” od sebe, ona mora *biti*: „Iz same činjenice da je bivstvovanje pripisano šastvu, ne samo da se kaže da šastvo jeste već i da je stvoreno. Pošto, pre nego što je imalo bivstvovanje ono je ništa, osim možda u razumu tvorca, gde nije stvorenina već je stvoriva suština”³⁹⁹. Za Tomu, ona ni na koji način ne postoji pre pridolaska bivstvovanja, te, otud, suština koja bi uzrokovala vlastito bivstvovanje uzrokovala bi sebe samu.⁴⁰⁰

Poenta ove argumentacije jeste da bivstvovanje suštine ne može slediti iz suštine, kao što sledi njena operacija⁴⁰¹ ili svojstvena akcidenција, pošto ni na koji način ne modifikuje subjekat (kao belina ili pobožnost ili ljudskost) od kojeg dobija bivstvovanje.⁴⁰² Takođe, bivstvovanje ne može biti ni istovremeno sa suštinom, ne može biti ni ona sama, niti je uključeno u nju; to je pokazala prva faza i pobijanje mogućnosti *causa sui*. Naprosto, *esse* ne pripada esencijalnom poretku određenja stvorenog bića, kao što mu pripadaju aristotelovska suština i akcidenције. Otud, bivstvovanje kao akcidentalno/nenužno određenje suštine mora biti pre suštine čije je to bivstvovanje. Pitanje je, prema tome, šta je spoljašnji uzrok jednog akcidentalnog/nenužnog

³⁹⁹ „Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”, *De pot.*, q. 3, a. 5, ad. 2; takođe *De pot.*, q. 3, a. 1, ad 17: „[B]og istovremeno daje bivstvovanje i proizvodi ono što prima bivstvovanje, tako da ne sledi da njegova delatnost zahteva nešto što već postoji (*quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti*)”; vidi i *De sub.* sep. 8 (Akvincski 1995: 230).

⁴⁰⁰ ST I, q. 3, a. 4 (Akvincski 1990: 283); SCG I, 22 (Akvincski 1993: 117).

⁴⁰¹ *Esse* „non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus”, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.

⁴⁰² SCG I, 22, #3 (Akvincski 1990: 117).

određenja suštine koji prethodi onom u odnosu na šta jeste akcidentalno, samoj suštini, jer „[s]ve što je u nečemu *per accidens*, zato što je spoljašnje njegovoj prirodi, mora se u toj stvari nalaziti zahvaljujući spoljašnjem uzroku”.⁴⁰³

Zato što je nemoguće da nešto bude uzrok samog sebe, biće za čiju je suštinu bivstvovanje akcidentalno to bivstvovanje mora primiti od nečeg drugog. Toma dopušta postojanje beskrajnog niza akcidentalnih uzroka, pošto oni ne moraju biti istovremeno delatni (tj. postojeći), već jedan takav uzrok može uzrokovati drugu stvar, pa prestati s bivstvomom i tako u beskraj. Međutim, Toma ne dopušta beskonačan niz supstancijalnih uzroka pošto takav niz ne može sam sebe objasniti.⁴⁰⁴ Beskonačni regres takvih uzroka bivstvomom nije rešenje, jer svaka suština kojoj je bivstvovanje akcidentalno jeste „egzistencijalna nula”, te njeno bivstvovanje samo dalje upućuje na traženje uzroka; zato, uzrok bivstvomom u svim stvorenim bićima mora imati takvu suštinu za koju bivstvovanje neće biti akcidentalno/nenužno, tj. čija suština neće primati bivstvovanje, već će biti bivstvovanje samo.

Uzrok bivstvomom u složevinama od suštine i bivstvomom, dakle, nije neka takva složevina, jer takve složevine ne mogu uzrokovati bivstvovanje, već ga samo mogu prenositi na drugu takvu složevinu. Biti uzrok bivstvomom znači stvarati bivstvovanje, a ono što tek ima bivstvovanje ne može ga stvarati. Takvog tvorca bivstvomom Toma naziva Bog i on je jedno jedino bivstvovanje samo.

⁴⁰³ „[Q]uia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura eius, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa”, *De pot.*, q. 10, a. 4; up. i *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2.

⁴⁰⁴ Za to, vidi Cohoe 2013, pos. 847–849. Iako je zasnovano na analizi prva tri puta za dokazivanje Boga, tumačenje je u potpunosti primenljivo i na treću fazu argumenta u *De enteu*, pošto autor s pravom insistira na tome da je za Tomina pojam uzročnosti centralna ontološka zavisnost.

Sušтина kao potencija i dva metafizička poretka

To je biće različito od svih drugih bića, jer je bivstvovanje njegova priroda. Pošto je u drugoj fazi pokazano da takvo biće može biti samo jedno, sledi da je u svim drugim bićima bivstvovanje realno različito od suštine tih bića. Kakva je tačno razlika između prvog bića i ostalih stvari kada je bivstvovanje u pitanju?

Razliku između bivstvovanja kao prirode i bivstvovanja kao prirode aktualnosti ljudski duh razumeva kao razliku između subzistencije i sadržavanja: „Modus označavanja imenima koja dajemo sledi naš modus razumevanja: jer imena označavaju pojmove u razumu. Naš razum razume bivstvovanje prema modusu u kojem ga nalazi u stvarima i iz čega dobija spoznaju, a u čemu bivstvovanje nije subzistentno već je u njima sadržano. Promišljanje nam kaže da postoji subzistentno bivstvovanje, pri čemu, iako termin *biti* ima oznaku na način konkretnog, ipak naš razum u pripisivanju bivstvovanja Bogu uzleće dalje od modusa njegovog označavanja i pripisuje Bogu označenu stvar, ali ne i modus označavanja”⁴⁰⁵. Bivstvovanje je subjekat samo u slučaju Boga, dok ostale stvari imaju bivstvovanje i kao subjekti, primaju ga, baš kao što sadržavaju sve akcidencije,⁴⁰⁶ što će Toma izraziti u *Komentaru Metafizike* tvrdnjom da je *ens quasi habens esse*.⁴⁰⁷ S obzirom na akcidentalnost bivstvovanja u stvorenim stvarima, ljudski razum razume bivstvovanje po ugledu na kategorijalne akcidencije, kao kasnije od stvari, kao nešto što pridolazi već zaokruženom i samostalnom subjektu.

⁴⁰⁵ „Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Periher. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi”, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 7.

⁴⁰⁶ *Quodl.* 2, q. 2, a. 1.

⁴⁰⁷ *In XII Meta.*, l. 1, no. 2149; *De pot.*, q. 7, a. 2.

Odnos bivstvovanja i stvari koja ga prima Toma poredi sa svetlošću u vazduhu,⁴⁰⁸ a ne, na primer, sa toplotom (u vodi ili vazduhu). U oba slučaja reč je o primljenom savršenstvu koje je akcidentalno za subjekat koji ga prima. Razlika je u tome što kod osvetljenog vazduha ili bivstvjuće stvari, ono primljeno ostaje *drugo od* primaoca. Voda može primiti toplotu prema istom *ratiiu* kao njen uzrok i ostati topla određeno vreme pošto uzrok prestane delovati.⁴⁰⁹ Samo zbog slabosti materije pod uticajem toplote voda ne prolazi kroz potpuni supstancijalni preobražaj. Svetlosti, međutim, nedostaje ukorenjenost u vazduhu, vazduh ne može ostati osvetljen bez neprestanog uticaja izvora svetlosti, sunca. Vazduh prima svetlost od sunca, ali sa suncem ne deli njegovu prirodu; da je deli, postao bi drugo sunce.⁴¹⁰ Problem nije tek to što je vazduh manjkav medijum, već je samo savršenstvo temeljno nesaopštivo subjektu, vazduhu.⁴¹¹ Svetlost ostaje akcidentalna u odnosu na vazduh, iako ga usavršava. „Postoje neke akcidencije koje su uzrokovane od nečeg spoljašnjeg što nije protivno principima subjekta, već ga još usavršava, kao svetlo u vazduhu”⁴¹². Kao što sunce koje uzrokuje osvetljenost vazduha ne saopštava vlastitu prirodu vazduhu tako i prvi uzrok održava stvoreno biće u bivstvovanju svojom prirodom koju mu ne saopštava kao prirodu, već (delotvornom uzročnošću) kao aktualnost;⁴¹³ drugost od suštine primljenog bivstvovanja održava se ne zbog slabosti onog što prima, već zbog čiste subzistencije onog primljenog.

⁴⁰⁸ Npr. DEE 4: 308; *Quodl.* 2, q. 2, a. 1; *In De hebd.*, l. 2 (Akviski 1995: 370); ST I, q. 104, a. 1, ad 1; q. 67, a. 3; q. 8, a. 1 (Akviski 1990: 300); SCG II, 54 (Akviski 1993: 569).

⁴⁰⁹ ST I, q. 104, a. 1.

⁴¹⁰ Tj. primio bi supstancijalnu formu sunca; up. ST I, q. 67, a. 3, resp. i ad 1.

⁴¹¹ ST I, q. 104, a. 1, ad 2.

⁴¹² „Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnancia principiis subjecti, sed magis perficientia ipsa, sicut lumen in aere”, *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 2.

⁴¹³ „Egzistencija jeste u stvoreninama kao što je svetlost u vazduhu, ali egzistencija sveta nikad nije njegova egzistencija”, Gilson 1952: 162.

Odnos bivstvovanja kao realne prirode i bivstvovanja kao aktualnosti stvorenine Toma tumači u kategorijama akta i potencije: „Sve što prima nešto od drugoga, u potenciji je spram toga”⁴¹⁴ i „pošto sve što nešto nema od sebe, već ga prima od drugog jeste moguće ili u potenciji spram toga, sledstveno, to štatstvo nalik je potenciji, a njegovo bivstvovanje nalik je aktu, tako da je na delu složenost akta i potencije”.⁴¹⁵ Analogno s aristotelovskom prirodnom filozofijom, odnos bivstvovanja i suštine Toma tumači kao odnos akta i potencije; iz te perspektive, suština je navlastito potencija za bivstvovanje. Iako jeste akt u svom, formalnom poretku, suština nije akt *per se*, već je aktualizovani akt, aktualizovan pridošlim bivstvovanjem.⁴¹⁶ U aristotelovskom kontekstu, *actus* znači *forma*, kod Tome pak *actus* prvotno znači *esse*. Kako se videlo, bivstvovanje za Tomu nije forma; ono je „aktualnost svih stvari, pa čak i samih formi”.⁴¹⁷ Kao potencija, forma samo može biti subjekat bivstvovanja: „Ipak, jer svaka forma određuje samo bivstvovanje, nijedna od njih nije samo bivstvovanje, nego je nešto što ima bivstvovanje”⁴¹⁸.

Tvrđnja da je bivstvovanje aktualnost svake forme ukazuje na to da se ono nalazi u potpuno različitom, metafizički primarnom poretku u odnosu na formu i suštinu, ono je primarno jer uvek stoji kao akt prema potenciji, ono je „aktualnost svih akata i, otud, savršenost svih savršenstava”.⁴¹⁹ Takvo razumevanje bivstvovanja prvotno kao

⁴¹⁴ „Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius”, DEE 4: 309, prevod neznatno izmenjen.

⁴¹⁵ *In II Sent.*, d. 3, a. 1, a. 1.

⁴¹⁶ „Sve pak što postoji ima bivstvovanje; dakle u kojoj mu drago stvari osim prvog bića postoji i samo bivstvovanje kao aktualnost i supstancija stvari koja ima bivstvovanje i koja kao potencija tu aktualnost, tj. bivstvovanje prima (*Omne autem quod est esse habet; est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse*)”, *De sub. sep.* 8 (Akviński 1995: 230).

⁴¹⁷ ST I, q. 4 a. 1, ad 3; isto ST I, q. 3, a. 4; *Quodl.* 12, q. 4, a. 1.

⁴¹⁸ *In De hebd.* 2 (Akviński 1996: 377).

⁴¹⁹ „Ono što nazivam bivstvovanje najsvršenije je od svega i to je očito iz činjenice da je akt uvek svršeniji od potencije. Jer neka forma nije razumevana da je u aktu osim ako se ne kaže da jeste. Tako, ljudskost ili vrelina mogu se posmatrati kao

akta i kao prvotnog akta glavni je rezultat Tominog učenja o realnoj kompoziciji.

Kada je reč o anđelima, jer to je kontekst argumenta u *De ente*, Toma je pokazao da se i oni kao čiste forme prema svom bivstvovanju odnose kao potencije prema aktu.⁴²⁰ U njima nema složenosti od materije i forme, osim ako se ne govori ekvivokno, o potenciji kao materiji.⁴²¹ Nadalje, pošto je štastvo inteligencije inteligencija sama,

latentne u potencijalnosti materije ili u aktivnoj moći delatnika ili takođe u razumu; no, imajući bivstvovanje one uistinu postaju egzistirajuće. Očito je, otud, da ono što zovem bivstvovanje jeste aktualnost svih akata i s tog razloga savršenost svih savršenstava. I onom što zovem bivstvovanje ne može se pridodati ništa što bi bilo formalnije od bivstvovanja samog i što bi ga određivalo kao što akt određuje potenciju. Uzeto na ovaj način, bivstvovanje se suštastveno razlikuje od nečega čemu se može što pridodati na način određivanja. Ništa se bivstvovanju ne može dodati što bi mu bilo spoljašnje osim nebića koje ne može biti ni materija ni forma. Otud, bivstvovanje nije određeno nečim drugim kao što je potencija određena aktom, već pre kao akt potencijom. Jer čak i u definiciji forme, njihove primerene materije stavljenе su na mesto vrsne razlike, kao kad, na primer, kažemo da je duša akt fizičkog organskog tela. I u ovom smislu jedno bivstvovanje se razlikuje od drugog, utoliko što je bivstvovanje ove ili one prirode (*Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae*), *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁴²⁰ *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

⁴²¹ „[U]koliko koristimo izraze *materija* i *forma* u smislu dveju stvari koje su u međusobnom odnosu potencije i akta, nema poteškoće ako se kaže (da bi se izbegla rasprava oko reči) da postoje materija i forma u duhovnim supstancijama. Jer u stvarnoj duhovnoj supstanciji moraju postojati dva elementa, pri čemu jedan stoji prema drugom u odnosu potencije prema aktu (*Si tamen quaecumque duo se habent ad*

njena će suština biti identična s njom,⁴²² te će, kao takva, subzistirati zahvaljujući primljenom aktu bivstvovanja, čega je posledica nepropadljivost anđela. Naime, iako su stvoreni *ex nihilo*, stvaranje anđela nije promena u aristotelovskom smislu, pošto nema vremenske aktualizacije postojeće potencije; nema subjekta koji bi prolazio kroz supstancijalnu ili akcidentalnu promenu, već se naprosto „pojavljuje” u bivstvovanju kao novo biće.⁴²³ Pošto ne nastaju iz prve materije, pri nastanku anđela ništa ne sadrži princip potencije kao sposobnosti da se primi akt koji se još nema. Štaviše, pošto ne sadržavaju materiju u suštini, tako da nikad ne mogu izgubiti akt bivstvovanja koji im je podario Bog, odvojene supstancije po svojoj suštini nemaju potenciju da ne bivstvuju, kao što tu potenciju imaju telesna bića zbog potencijalnosti prve materije.⁴²⁴

Osnova za umnožavanje inteligencija i umskih bića generalno jeste aspekt aktualizacije njihove suštine, „tako da više umsko biće, koje je bliže prvom, ima više od aktualnosti, a manje od potencijalnosti”.⁴²⁵ Stupnjevanje kreće od supstancija najbližih Bogu i utoliko najaktualnijih stvorenih bića, serafima, sve do najnižih inteligencija, anđela, s dovršetkom u ljudskoj duši čija je aktualizacija najmanja i koja je

invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spiritali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum”, *De spirit. creat.*, a. 1. Za to, vidi i *Quodl.* 3, q. 8, a. 1 (Akvenski 2001: 575).

⁴²² Anđeo nema prirodu anđela, već jeste priroda anđela.

⁴²³ „[S]vako kretanje ili promjena jest aktualnost onog što postoji u potenciji ukoliko je takvo. Međutim, u ovom djelovanju ne pretpostoji nešto u potenciji što bi primalo djelovanje, kako je već pokazano. Prema tome ono [stvaranje] nije kretanje ni promjena (*Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut iam ostensum est. Igitur non est motus neque mutatio*)”, SCG II, 17 (Akvenski 1993: 423).

⁴²⁴ SCG II, 55 (Akvenski 1993: 571–580); ST I, q. 75, a. 6 (Akvenski 1990: 41–42); q. 104, a. 1, ad 1. Za to, vidi Owens 1987.

⁴²⁵ „Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior, que magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis”, DEE 4: 311.

„zato toliko bliska s tvarnim stvarima, te tvarnu stvar privlači da ima udjela u njezinu bivstvovanju” (DEE 4. 312).

Složenost anđela ukazuje da postoji složenost forme i bivstvovanja, te da se ona pojavljuje na temeljnijem metafizičkom nivou od nivoa složenosti forme i materije. Posledica jeste da u materijalnim bićima postoji dvostruka složenost: prvo, forme i bivstvovanja, a potom te složevine i materije: „[U] supstancijama složenim od tvari i forme prisutna je dvojaka sastavljenost od aktualnosti i potencije; prva je sastavljenost supstancije, koja je sastavljena od tvari i forme; druga je pak ona od supstancije, već sastavljene, i bivstvovanja, koja se također može nazvati od *onoga što jest* i od *onoga čim jest*”.⁴²⁶

Veoma je važno ukazivanje na dvostruku složenost u materijalnim supstancijama, jer je njena posledica to da materija ne dobija bivstvovanje direktno, nego preko forme, što je izraženo u Tominoj formulaciji *forma dat esse*.⁴²⁷ Opštije govoreći, problem se tiče odnosa delotvorne i formalne uzročnosti u konstituciji stvorenog bića.

Forma dat esse svakako ima izvor kod Aristotela,⁴²⁸ forma je aktualna u odnosu na materiju i zato što je aktualnost materije, kroz formu materija jeste i jeste jedna supstancija. Naravno, za Aristotela forma je vrhovna aktualnost,⁴²⁹ ali za Tomu ona je to samo u formalnom poretku, ona je akt pošto se prema materiji odnosi kao njen uzrok bivstvovanja, ali je akt koji je i sam u potenciji za bivstvovanje. Dva metafizička poretka konstituišu stvoreno biće. Bivstvovanje operiše unutar poretka delotvorne uzročnosti, ali tu je i forma: „Riječ

⁴²⁶ „In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est”, SCG II, 54 (Akviski 1993: 571); isto ST I, q. 50, a. 2, ad 3; *De sub. sep.* 8 (Akviski 1995: 232).

⁴²⁷ DEE 4: 304; *De princ. nat.* 1 (Akviski 1996: 21); ST I, q. 76, a. 7 (Akviski 1990: 69) i na brojnim drugim mestima. Takođe, *esse sequitur formam rei* (*Comp. th.* I, 74) ili „prirodna forma princip je prirodnog bivstvovanja (*forma enim naturalis principium est esse naturalis*)”, *De ver.*, q. 27, a. 1, ad 3.

⁴²⁸ *Metafizika* IX, 8 (1050, a 15– 1050b 2).

⁴²⁹ *Metafizika* XII, 6 (1071 b15 id).

šstastvo' izvodi se iz onog što je označeno definicijom. A bit se naziva zato što po njoj i u njoj biće ima bivstvovanje" (DEE 1: 276).⁴³⁰ Kako je pokazano,⁴³¹ formulacija *u njoj i po njoj* govori o dvostrukoj funkciji suštine: kao potencija za bivstvovanje ona je subjekat bivstvovanja, ali je istovremeno i formalni uzrok bivstvovanja. Forma je aktualizovana time što specifikuje bivstvovanje, a samo bivstvovanje prima formalno određenje od forme koju aktualizuje, pa se na osnovu toga može posmatrati *kao da* je uzrokovano formom: „Iako je bivstvovanje stvari drugo nego njena suština, ne treba o njemu misliti kao o nečemu pridodatom ili kao da je reč o akcidenciji, već ono kao da je konstituisano principima suštine”⁴³². Bivstvovanje je rezultat u potretku formalne uzročnosti, ali sve vreme funkcioniše kao delotvorni uzrok. Zato nakon tvrdnje da „bivstvovanje kao takvo sledi iz forme stvari”, Akvinac dodaje „pretpostavljajući uticaj božanskog priliva, kao što svetlost proističe i prozračne prirode vazduha, pretpostavljajući prilik od sunca”⁴³³.

Forma, dakle, uzrokuje na dva načina. Prvo, kao akt, ona specifikuje materiju aktualizujući je i to je *forma dat esse*; forma *kao akt određuje potenciju*.⁴³⁴ Drugo, kao potencija, ona specifikuje bivstvovanje, *kao potencija određuje akt*; zato što to čini kao potencija, forma ne mora imati nikakvu aktualnost pre nego što primi bivstvovanje. U *Izlaganju Boetijevog dela O sedmicama*, Toma to primenjuje na

⁴³⁰ Ili: „Nije, doista, bivstvovanje stvari ni njena forma ni njena tvar, nego nešto što stvari po formi pridolazi (*non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam*)”, *De sub. sep.* 8 (1995: 232).

⁴³¹ Up. str. 73–74.

⁴³² „Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae”, *In IV Meta.*, l. 2, no. 558. Ili: „[A]ctus entis resultans ex principiis rei”, *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2.

⁴³³ „Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis”, *ST I*, q. 104, a. 1, ad 1.

⁴³⁴ Još jednom: „Otud, bivstvovanje nije određeno nečim drugim kao što je potencija određena aktom, već pre kao akt potencijom”, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

Boetijevu tvrdnju da „bivstvovanje još ne postoji”. Bivstvovanje mora biti ograničeno i određeno da bude bivstvovanje ove ili one vrste stvari, a to je moguće samo uzročnim delovanjem forme u poretku formalne uzročnosti.⁴³⁵

Na kraju, *forma dat esse* ne znači negiranje toga da Bog mora održavati takve forme kao njihov spoljašnji delotvorni uzrok, već da, analitički govoreći, jednom kada je ustanovio poredak stvari u svetu, stvari dobijaju bivstvovanje kroz svoju formu. Možemo nastaviti da insistiramo na tome da one zahtevaju neprestani priliv od svog tvorca, ali to ne umanjuje ulogu koju forma ima u davanju bivstvovanja.

Excurs: Dokaz za postojanje Boga?

Preostaje da se još razmotri pitanje odnosa argumentacije iz treće faze i Tominih dokaza za postojanje Boga. Svojih pet puteva za dokazivanje onog „što svi zovu Bogom” Akvinac je izložio u obe svoje sume i među njima nema argumenta iz *De ente* za prvi uzrok koji je *esse tantum*. Neosporno je da je argumentacija u *De ente* dokazivanje da postoji Bog kao *esse tantum*,⁴³⁶ baš kao što je argumentacija u *Sumi protiv pagana* dokazivanje da postoji Bog koji je večan (I, 15) ili koji je *causa essendi* (II, 15).⁴³⁷ Ipak, nijedan od tih dokaza ne nalazi se među Tominim „zvaničnim” putevima za dokazivanje Boga. Takvi argumenti treba da budu uključeni među Tomine dokaze za božje

⁴³⁵ „I to hoće reći kad kaže da *samo bivstvovanje još ne postoji* jer mu se bivstvovanje ne pridijeva kao podmetu bivstvovanja, nego *ono što jest, kad primi formu bivstvovanja* – tj. primivši aktualnost bivstvovanja – *jest i opstoji (et hoc est quod dicit: ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit)*”; *In De hebd.* 2 (Akvinac 1996: 368). U tom svetlu treba tumačiti kada u spisu *O odvojenim supstancijama* Toma o božjoj supstanciji govori kao o *esse abstractum* („Sola Dei substantia est ipsum esse abstractum”, *De sub. sep.* 14; Akvinac 1995: 275).

⁴³⁶ Vipel je detaljno analizirao i naveo argumentaciju tome u prilog; up. Wipfel 2000: 404–410.

⁴³⁷ Takođe, *In I Sent.*, d. 3, exp. 1ae partis textus; d. 8, q. 3, a. 1.

postojanje i oni svakako doprinose boljem razumevanju njegove misli, ali formalno gledano svetac ih *nije* naveo kao svoje *viae* do Boga.

Žilson objašnjava zbog čega: „Toma nikad nije koristio kompoziciju *essentia* i *esse* u konačnom biću za dokazivanje egzistencije Boga. Štaviše, kompozicija *essentia* i *esse* nije čulna datost čak ni u najširem smislu reči. Svesni smo kretanja, kontingencije, stupnjeva bića itd., ali smo toliko malo svesni razlike između *esse* i *essentia* da mnogi odbacuju njeno postojanje. Zahtevano čulno svedočanstvo nedostajalo bi na samom početku takvog jednog dokaza. *De ente et essentia* ne sadrži dokaz za egzistenciju Boga. On, međutim, sadrži duboko razmišljanje o pojmu Boga” (Gilson 2002: 83, nap. 85).

Svaki od pet puteva kreće od čulnog iskustva i nijedan argument iz *De entea*, *Sume*, niti *Komentara* ne čini to. Reč je o esencijalnoj odlici svakog Tominog puta dokazivanja: početak je u čulnoj datosti, u onom spoznatom suđenjem, od postojanja stvari koje se kreću, koje mogu ne biti, koje su uzroci, koje su manje ili više nekog savršenstva ili koje su svrhovno upravljane. Od dokaza u *De enteu* može se napraviti jedan dokaz po ugledu na pet puteva ukoliko bi se dodala premisa koja bi otprilike glasila: opažamo da u svetu postoje ljudi i da u razumu postoji feniks, no toga *nema* u ovom spisu. Očita je krajnja neprimerenost ovakvog dodavanja u *De enteu*, koji se uopšte ne bavi onim neposredno spoznatim čulima; to jasno svedoči da Toma nije nameravao da argumentaciju iz ovog spisa upotrebi za dokazivanje Boga. Ona može poslužiti za takvo dokazivanje, ali to nije Tomin dokaz, već je najviše tomistički, pošto mu *mi*, istoričari filozofije i filozofi, moramo dodati premisu koja ga povezuje sa čulnim svetom.⁴³⁸

⁴³⁸ I Owens drži da nije u pitanju dokaz (Owens 1981: 110–117), ali takođe da je dokaz iz *De entea* na određen način prisutan u svih pet puteva i da je utoliko sveobuhvatniji od njih (Owens 1974a), što je naišlo na kritiku L. Duana (Dewan 1999c). Za analizu argumenata o tome da li je argumentacija iz *De entea* dokaz za Boga, vidi Knasas 2003: 224–236.

VI

Početak petog poglavlja *De ente* ostavlja utisak da će u njemu Toma posvetiti pažnju samo rezimeu „tri načina na koje je bit prisutna u supstancijama” (DEE 5: 312). No, osim pregleda rezultata i određivanja odnosa odvojenih supstancija prema rodu, vrsti i razlici, Akvinac će u ovom delu uspostaviti i izuzetno važno razlikovanje, u njegovoj metafizici jedno od najvažnijih razlikovanja između pojmova *ipsum esse subsistens* i *esse commune*. S obzirom na značaj te razlike, prvo ćemo izložiti sve ostale momente kojima se Toma bavi u petom poglavlju, a koji se tiču principa stvorenog bića, da bismo nakon toga posvetili pažnju narečenoj razlici.⁴³⁹

Sušтина u Bogu i u inteligencijama

Razmatrajući slučaj kada je suština identična s bivstvovanjem, Toma odbacuje Aviceninogledište⁴⁴⁰ da iz tog identiteta sledi da Bog „nema štostvo ili bit, jer njegova bit nije drugo doli njegovo bivstvovanje”.⁴⁴¹

⁴³⁹ Pojam *ens commune* ključan je za metafiziku kao nauku, jer je zajedničko biće, a ne Bog predmet metafizike; *In Meta.*, proem.; *In XI Meta.*, l. 3, 2203. Kako će kasnije biti pokazano, zajedničko biće je ono što razum prvo poima.

⁴⁴⁰ U *Komentarju Sentencija* navodi da je to učenje Avicene i Majmonida (Maimonides); vidi *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

⁴⁴¹ „[E]t ideo inueniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem uel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius”, DEE 5: 314.

Toma očito razume Avicenu kao da ovaj tvrdi da je Bog *esse sine essentia*. *Essentia* i *quidditas* za Tomu su sinonimni pojmovi i jednako su primenljivi na stvoreno biće i na Boga: „Štastvo kao takvo nije ni složeno ni prosto. Nije složeno jer je u Bogu koji je prosto biće, nije ni prosto jer je u čoveku koji je složen”⁴⁴². Utoliko, tvrditi da Bog nema štastvo za Tomu znači tvrditi da nema pozitivnog sadržaja u njemu, što je neprihvatljivo.

Avicena uistinu na mnogim mestima tvrdi nešto takvo,⁴⁴³ ali to uvek čini u kontekstu kada štastvo posmatra kao različito od bivstvovanja,⁴⁴⁴ dok na drugim mestima tvrdi da je bivstvovanje božje štastvo.⁴⁴⁵ To da za Avicenu Bog nema štastvo „znači da Bog nema onu vrstu štastva koja se može umnožavati u različitim individuumima, jer je njegovo vlastito štastvo jedinstveno. To takođe znači da je božje štastvo bivstvovanje (ili egzistencija)”⁴⁴⁶ No, bilo kako bilo kod Avicene,⁴⁴⁷ Toma se potpuno slaže s Persijančevim zaključkom da Bog nije u rodu: „[N]aime, sve što je u rodu treba da ima štastvo koje je različito od njegovog bivstvovanja, jer se štastvo ili narav roda ili vrste svojim pojmom ne razlikuje u onim bićima koja spadaju u dotični rod ili vrstu, nego je (njihovo) bivstvovanje različito u raznim bićima”⁴⁴⁸.

Toma tvrdi da sve što je u rodu mora se slagati sa štastvom ili suštinom roda, da je rod svojim pripadnicima pripisan esencijalno i da se suštine međusobno razlikuju po svom bivstvovanju. Dok svaki

⁴⁴² „De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas”; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1.

⁴⁴³ Za to, vidi Macierowski 2008.

⁴⁴⁴ Up. Rosheger 2002: 240.

⁴⁴⁵ Up. Rosheger 2002: 236–238.

⁴⁴⁶ Houser 2011: 123; takođe, Houser 2012: 361–367.

⁴⁴⁷ Za istoričare filozofije i dalje je otvoreno pitanje tačnog smisla Avicenine tvrdnje; za to, vidi Bertolacci 2012: 276–277, nap. 26.

⁴⁴⁸ „[O]mne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas uel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus uel species, sed esse est diversum in diuersis”; DEE 5: 313.

individuum ima vlastito bivstvovanje, priroda svakog individuuma u rodu jeste ista. Pošto je suština Boga njegovo bivstvovanje, on nije u rodu. Bog se ne može odrediti na osnovu logičkih intencija, nema definiciju, niti znamo šta je Bog,⁴⁴⁹ tako da „ono što on jeste ostaje posve nepoznato”.⁴⁵⁰

Na drugim će mestima Toma ovu argumentaciju dodatno razviti, a istoričari filozofije danas je posmatraju kao jedan nesamostalan argument za realnu kompoziciju suštine i bivstvovanja u stvoreninama.⁴⁵¹ Argument je najdetaljnije izložen u prvoj knjizi *Komentara Sentencija*: „Sve što je u rodu ima štastvo koje se razlikuje od njegovog bivstvovanja. U čoveku, na primer, ljudskost ne duguje svoje aktualno bivstvovanje tome što je ljudskost. Moguće je misliti o ljudskoj prirodi a ipak ne znati da li neki čovek postoji. A razlog za to jeste da je prema štastvu ono što je zajedničko pripisano stvarima koje su u rodu, jer rod i vrsta pripisani su svemu u kategorijama njegovog štastva. Akt bivstvovanja ne pripada štastvu osim utoliko što je primljen u ovom ili onom individuumu. I otud štastvo roda ili vrste nije deljeno u skladu s aktom bivstvovanja u svemu, već samo u skladu s jednim zajedničkim pojmom. Otud sledi da bivstvovanje takve stvari nije njeno štastvo”.⁴⁵²

⁴⁴⁹ SCG I, 25 (Akviski 1993: 129).

⁴⁵⁰ „[Q]uid vero sit penitus manet ignotum”, SCG III, 49, #5 (Akviski 1994: 205). Za to, vidi još uvek možda najbolji tekst Pegis 1965; vidi i Owens 1974b.

⁴⁵¹ Za to, vidi Wipfel 1984: 134–139; 2001: 157–161; Sweeney 1963: 109–112.

⁴⁵² „Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam”, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2; takođe ST I, q. 3, a. 5, tertio (Akviski 1990: 185); SCG I, 24 (Akviski 1995: 129) i *De ver.*, q. 27, a. 1, ad 8.

Ovakav argument objašnjava i kompletira argument *intellectus essentiae*. Toma objašnjava da razlog zbog kojeg o ljudskosti možemo misliti a ne znati bivstvuje li takva priroda jeste to što je nešto zajedničko pripisano na esencijalan način, a da akt bivstvovanja nije pripisan esencijalno, jer on pripada ovom ili onom individuumu kao individuumu. Dakle, iako mogu imati iste prirode, individuumi ne mogu imati isto bivstvovanje, jer ono nije esencijalno određenje, niti pada u neki rod.

Drugi način na koji je suština prisutna u supstancijama jeste onaj koji se nalazi u stvorenim umskim bićima. Akvinac ponavlja ranije rečeno da je njihovo bivstvovanje „omeđeno naravljju koja ga prima (*et ideo limitatum et finitum ad capacitatem nature recipientis*)” (DEE 5: 314). Bivstvovanje ne može biti proizvedeno kao takvo, kao aktualnost bez onog čega je aktualnost, već uvek mora biti proizvedeno kao bivstvovanje nečeg, aktualnost subjekta koji je drugo od bivstvovanja samog. Zato svaki proizvedeni akt bivstvovanja mora sadržavati i odgovarajuću potenciju i ne može biti proizveden doli kao aktualnost te potencije.

Pozivajući se na novoplatonističku *Knjigu o uzrocima*,⁴⁵³ svetac napominje da su inteligencije ograničene „s gornje strane” kada je u pitanju bivstvovanje. One su konačne zato što su potencije za bivstvovanje koje im pridolazi „odozgo”, od savršenog, beskonačnog i aktualnog bića, one su „omeđene u svom bivstvovanju koje primaju od višeg bića” (DEE 5: 314–316). U odnosu inteligencija prema materijalnim bićima takvog ograničenja nema, jer ih ništa materijalno ne može ograničiti. Položaj inteligencija Toma poredi s hipotetičkom odvojenom belinom, pošto i jedno i drugo jesu čiste forme, te su utoliko beskonačne kao neprimljene ni u jednom subjektu,⁴⁵⁴ ali su i

⁴⁵³ Za koju se tada, u vreme kada je Toma pisao *O biću i suštini* još uvek mislilo da je Aristotelov spis. Zahvaljujući Merbekeovom (Willem van Moerbeke) prevodu Proklovog (Πρόκλος) dela *Elementatio theologica* iz 1268, upravo je Toma utvrdio da je *Knjiga* u velikom delu napisana na osnovu tog novoplatonističkog spisa; autor *Knjige* ostao je nepoznat, ali se pretpostavlja da je reč o islamskom filozofu/teologu. Up. Torrell 1996: 222–223, za to, kod Tome, vidi *In Lib. de causis*, proem.

⁴⁵⁴ „U svom vlastitom *ratii*, svaka forma posmatrana apstraktno ima beskonačnost. Na primer, u belini razumevanoj apstraktno, *ratio* beline nije ograničen ni na

dalje konačne „nagore”, jer moraju kao subjekti primiti bivstvovanje: „Svaka stvorenina naprosto je konačna, utoliko što njeno bivstvovanje nije apsolutno subzistirajuće, već je ograničeno na neku prirodu kojoj pripada. No, ništa ne sprečava da se stvorenina posmatra kao relativno beskonačna. Materijalne stvorenine jesu beskonačne na strani materije, ali su konačne u svojoj formi koja je ograničena materijom koja je prima. No, nematerijalne stvorene supstancije konačne su u svom bivstvovanju, iako su beskonačne u smislu da njihove forme nisu primljene ni u čemu drugom; kao kada bismo rekli, na primer, da belina koja egzistira odvojeno jeste beskonačna s obzirom na prirodu beline, utoliko što nije kontrahovana ni na kakvog nosioca, a da je njeno bivstvovanje konačno kao određeno nekom posebnom prirodom”⁴⁵⁵.

Određenje roda i vrste umskih supstancija

Kada je reč o odnosu anđeoske prirode prema logičkim intencijama, pošto je i u inteligencijama prisutna realna kompozicija, one se mogu odrediti prema rodu i razlici, naravno na drugačiji način nego

šta. Međutim, *ratio* boje i *ratio* bića jesu ograničeni u sebi i kontrahovani na određenu vrstu. Otud, ono što ima bivstvovanje koje je apsolutno i ni na koji način ni u čemu nije primljeno, već je kao takvo svoje bivstvovanje jeste beskonačno na svaki način (*Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsetest suum esse, illud est infinitum simpliciter*)”, *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1.

⁴⁵⁵ „Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem”, *ST I*, q. 50, a. 2, ad 4.

što se to čini sa suštinama materijalnih bića. Pošto u anđelima nema materije, rod se ne može uzeti od materijalne komponente suštine. S istog razloga nematerijalnosti, kod anđela nema razlike između *forme partis* i *forme totius*, pošto je anđeo vlastita suština i ništa više; arhanđeo Gavriilo *jeste* „gavrilovskost“, a ne samo što ima „gavrilovskost“. Kada su vrsne razlike u pitanju, Toma ističe da su nam one nepoznate i za materijalna bića i za inteligencije.⁴⁵⁶ Kod materijalnih bića moguće je iskoristiti svojstvene akcidencije i postaviti ih na mesto vrsnih razlika: *životinja koja se smeje* ili *razumna životinja* takva su određenja suštine ljudske vrste.⁴⁵⁷ Pošto nemamo nikakvo znanje o odvojenim supstancijama, „svojstvene su nam akcidencije netvarnih supstancija nepoznate, otuda njihove razlike ne možemo označiti po sebi ni pomoću akcidentalnih razlika“⁴⁵⁸

Pošto su anđeli čiste forme i prosta bića, njihovi se rod i vrsta ne mogu uzeti od različitih delova njihove suštine, već moraju biti uzeti od cele suštine iako na različite načine. Kao i svaki drugi rod, tako će i rod anđela biti određen prema onom što je svim inteligencijama zajedničko, a to je za inteligencije netelesnost.⁴⁵⁹ S druge strane, anđeli se razlikuju po stupnjevima svoje savršenosti, odnosno po stupnje-

⁴⁵⁶ Up. nap. 374.

⁴⁵⁷ „Zato što su u sebi samima supstancijalne forme potpuno nepoznate i što nam postaju poznate pomoću svojih svojstvenih akcidencija, supstancijalne su razlike često uzimane od akcidencija, a ne od supstancijalnih formi koje postaju poznate putem tih akcidencija (*Ad tertium dicendum quod formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt*)“, *De spir. creat.*, a. 11, ad 3. Za objašnjenje primera *animal rationale*, vidi Bobik 1965: 229–230; kod Tome, ST I, q. 77, a. 1, ad 7 (Akvincski 1990: 78–79).

⁴⁵⁸ „A svojstvene su nam akcidencije netvarnih supstancija nepoznate, otud njihove razlike ne možemo označiti ni po sebi ni spomoću akcidentalnih razlika (*Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt*)“, DEE 5: 317.

⁴⁵⁹ Što je, opet, *ljudski* pojam o rodu anđela, pošto netelesnost nije neka priroda po sebi (kao što je životinjskost), već služi za razgraničenje onog što označava od telesnih bića; za netelesnost u kontekstu određenja roda i vrste anđela, vidi Scarpelli Cory 2018a: 116–130.

vima aktualizacije svoje razumske prirode. To znači da se o vrsnim razlikama anđela može znati samo načelno, veća ili manja aktualnost, i ništa više, jer se ne zna „što u njima proizlazi iz stupnja savršenstva (*quod consequitur in eis gradum perfectionis*)” (DEE 5: 318). Dakle, „pojam će roda biti uzet iz samog pojma naravi, a njegova vrsna razlika bit će uzeta iz njegova dovršenja ukoliko se nalazi na tom i tom stupnju bića”.⁴⁶⁰ Posledica je nemogućnost da čovek definiše anđeosku prirodu kategorijama roda i razlike: „Anđeo se ne može definisati na pravi način, jer ne znamo šta anđeo jeste, već možemo samo imati naznake toga kroz različite negacije i ukazatelje”,⁴⁶¹ kao što su netelešnost, nematerijalnost, nemanje oblika itd.

Stupnjevanje po aktualnosti bivstvovanja kod anđela proizvodi još jednu posledicu koja pokazuje koliko se bivstvovanje razlikuje od forme. Kad je forma u pitanju, stupnjevanje savršenstva „ne čini da vrste budu različite, npr. više ili manje bijelo ima udjela u istoj bjelini” (isto). Kod stupnjevanja bivstvovanja čiste forme, razlike proizvode razliku u vrstama. „Mihailovskost” arhandela Mihaila i „gavrilovskost” arhandela Gavrila razlikuju se samo utoliko što „mihailovskost” jeste savršenija i prostija aktualizacija iste prirode koju ima i Gavriilo. Te razlike u stupnjevima savršenosti Toma objašnjava kao stupnjeve aktualnosti razumnosti: što su više (savršenije), inteligencije izvrsnije razumevaju, poimaju više stvarnosti prostijim uvidima, tj. potrebuju manje inteligibilnih likova za spoznaju.⁴⁶² Kada su u pitanju supstancije

⁴⁶⁰ „Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica”, SCG II, 95 (Akviski 1993: 847). G. Galuco (Galluzzo 2007) pokazuje da uzimanje razlike na osnovu aktualnosti bivstvovanja ne znači referencu na bivstvovanje i njegovo uključivanje u određenje suštine. Ono što omogućava da se suština inteligencija posmatra na dva načina (rod i razlika) jeste činjenica da su one sastavljene od bivstvovanja i suštine (str. 356–357), baš kao što je u materijalnim stvarima to omogućeno time što su sastavljene od forme i materije. Iako je članak informativan, treba biti vrlo oprezan s Galucovim predloženim rešenjima.

⁴⁶¹ „Unde nec Angelus proprie potest definiri: non enim scimus de eo quid est; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes”, *De anima*, q. 7, ad. 16.

⁴⁶² Up. SCG II, 96 (Akviski 1993: 849–851).

koje pripadaju rodu *telo*, vrsna razlika je određenje koje se pridodaje rodu, te je svaka vrsta takvih bića konstituisana određujućom razlikom koja se njemu dodaje. Kod supstancija koje pripadaju rodu *razum*, dakle kod odvojenih supstancija, određenje svake pojedinačne vrste anđela nije neka razlika koja je pripisiva određenju *razumno biće*, već se sastoji od posedovanja razumnosti u jedinstvenom stupnju savršenstva. Materijalna bića, npr. ljudi i konji, životinje su na isti način, a razlikuju se po svojim vrsnim razlikama, pa se razlikuju po tome što su različite vrste životinja, a ne po tome što je jedna vrsta nekakav „viši stupanj životinje” od druge; dakle „sve su životinje jednako životinje, ali nisu jednake životinje”.⁴⁶³ Međutim, Mihailo i Gavrilo jesu različiti po tome što je *razumnost prvog savršenija*, sveobuhvatnije aktualizovana od razumnosti drugog, a ne po tome što bi njihova priroda bila dodatno određena vrsnim razlikama. Ne postoji nekakva formalna karakteristika „gavrilovskosti” koja bi se mogla ostaviti po strani, e da bi se tako otkrio neki podležeći neodređeni deo koji je zajednički za sve anđele.

O ljudskoj duši dominikanski učitelj kazaće da njena individualizacija zavisi od tela i da ona ostaje individuirana i nakon smrti „jer posjeduje neovisno bivstvovanje od trenutka kad je stekla pojedinjeno bivstvovanje time što je postala forma tog datog tijela”.⁴⁶⁴

Na treći način suštine su prisutne u materijalnim supstancijama. Dvostruka složenost u njima (forma–materija, suština–bivstvovanje) sada je objašnjena u okviru samog *De ente*. Kao i kod svih stvorenih bića, i suštine materijalnih stvari ograničene su „odozgo”, time što primaju bivstvovanje, ali i „odozdo”, time što su primljene u označenoj materiji; zahvaljujući tome moguće je umnožavanje materijalnih bića: „Prema tome, vidi se da ima u stvarima neko stupnjevanje s obzirom na neograničenost. Naime, stvarne su supstancije ograničene na dva

⁴⁶³ „[O] mnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia,” *De malo*, q. 2, a. 9, ad 16; up i *In V Meta.*, l. 8, no. 433.

⁴⁶⁴ Za supstancijalnost ljudske duše i probleme njene (ne)zavisnosti od tela, vidi Bazán 1997, 2001; u kontekstu stanja duše nakon smrti, za to zašto ljudska duša kod Tome nije kartezijanski *ego* vidi Eitenmiller 2019.

načina, tj. sa strane forme što ga prima tvar i sa strane bivstvovanja u kojem (takva supstancija) udioništvoje na sebi svojstven način, pa je ono ograničeno s gornje strane jer od prvog počela prima udio na sebi svojstven način, ali je s donje strane neograničeno jer nema podmeta koji bi udioništvoao. A prvo počelo, to jest Bog, sa svih je strana neograničeno⁴⁶⁵.

Bivstvovanje, subzistentno i zajedničko

Vratimo se sada na Tominu argumentaciju u prilog tvrdnji da Bog nije ni u jednom uzroku. U *Sumi protiv pagana* Akvinac dokazuje da Bog ne ulazi u rod zato što biće nije rod: „Svako se pojedino biće svrstava u rod na temelju pojma svoga štostva jer se rod pririče gledom na ono što je stvar. Ali štostvo Božje poistovjećuje se s njegovim bivstvovanjem. A po njemu se ništa ne svrstava u rod, jer bi onda biće bilo rod označen samim bivstvovanjem”,⁴⁶⁶ piše Toma i u nastavku izlaže Aristotelove argumente da biće nije rod. Kada bi Bog bio u rodu, posedovao bi nešto zajedničko sa svim drugim stvarima u istom rodu. Pošto se stvari raspoređuju u rodove na osnovu suštine, a suština Boga je njegovo bivstvovanje, sledi da bi Bog s drugim stvarima delio bivstvovanje, te da bi sve bivstvujuće stvari bile u rodu

⁴⁶⁵ „Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum”, *De sub. sep.* 8 (Akvinški 1995: 234).

⁴⁶⁶ „Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur in quid est. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse. Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur igitur quod Deus non sit in genere”, *SCG I*, 25 (Akvinški 1993: 127); isto *De pot.*, q. 7, a. 3.

bića; no, u stvarima bivstvovanje nije suština, niti je biće rod. Dakle, Bog i stvorenine ne dele bivstvovanje. Međutim, i Bog i stvorenine bivstvuju. Šta je onda to po čemu su toliko različiti da se po Tomi ne mogu podvesti pod zajednički pojam bivstvovanja? Drugačije formulisano, kakva je razlika između *essea* Boga i *essea* stvorenina koja onemogućava jednoznačnost pojma bića?

U *De ente* Toma u jednom pasusu pominje i vrlo šturo objašnjava razliku između *ipsum esse subsistens* i *esse commune*. U kontekstu kritike panteizma on kaže da božje bivstvovanje nije bivstvovanje stvorenih bića. Dok je božjem bivstovanju „svojstveno da mu ništa ne može biti dodano, tako da se samom svojom čistotom razlikuje od svakog bivstvovanja”, zajedničko bivstvovanje „u svom pojmu ne uključuje nikakav dodatak, ali ga po svom pojmu i ne isključuje; naime, kad bi to bio slučaj, ne bi se moglo pojmiti ništa u čemu bi povrh bivstvovanja bilo još nešto”.⁴⁶⁷

U citatu nekoliko stvari privlači pažnju. Prvo, svetac govori o božanskom bivstovanju, ali o *pojmu* zajedničkog bivstvovanja. Nadalje, ranije je rečeno da se bivstvovanje za Tomu spoznaje drugom operacijom, čiji je rezultat propozicija; na osnovu čega se onda govori o pojmu bivstvovanja, pošto je pojam rezultat prve operacije, prostog poimanja? Rečeno se može iskazati i na drugačiji način: ako je bivstvovanje uvek konkretno, šta onda izražava apstraktan pojam zajedničkog bivstvovanja, ma šta to bilo? Jedna terminološka napomena, Toma koristi i *ens commune* i *esse commune*, ponekad čak u istom pasusu;⁴⁶⁸ s obzirom na razliku između *ens* i *esse* objašnjenu na početku (apstraktan i konkretan modus označavanja bivstvovanja), jasno je da se oba termina odnose na isto, uz razliku u kontekstu u kojem se javljaju.

⁴⁶⁷ „Hoc enim esse, quod Deus est, huiusmodi condicionis est ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. ... Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo precisionem additionis; quia si hoc esset, nichil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur”, DEE 5: 313–315.

⁴⁶⁸ *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 6.

Nemogućnost dodavanja esse subsistensu

Kao savršenost svih savršenstava, *ipsum esse subsistens*⁴⁶⁹ jeste jedinstveno zato što zahvaljujući njegovoj uzročnoj aktivnosti sva druga savršenstva i formalni akti jesu. Za razliku od formalnih savršenstava, topline, beline, ljudskosti ili pobožnosti koja ne moraju subzistirati da bi bila i koja se mogu umnožavati, bivstvovanje kao jedna priroda mora biti bivstvovanje samo (*esse tantum*) i mora subzistirati, jer ne može primiti bivstvovanje ni od kakvog drugog/višeg uzroka, pošto takvog uzroka nema. Subzistiranje ukazuje na način bivstvovanja neke supstancije, dakle samostalno. Sve što subzistira bivstvuje u samom sebi, konkretno je i pojedinačno biće s određenom prirodom i u stvorenom svetu jeste subjekat koji podržava akcidencije.⁴⁷⁰ Kada je Bog u pitanju, *ipsum esse subsistens* označava da je njegovo bivstvovanje ono *šta* bivstvuje, odnosno označava identitet suštine i bivstvovanja. Bez subzistencije, bivstvovanje ne bi bilo ništa više realno različito savršenstvo subzistirajućeg bića nego što je to *trčanje* za svakog *trčećeg*.

Kao samo subzistirajuće bivstvovanje, Bog poseduje sva moguća savršenstva (SCG II, 15) na način koji nadvisuje sve stvari, jer su u njemu jedno, dok se u ostalim bićima razlikuju.⁴⁷¹ Jedno su zato što je Bog prost, ali i zato što je za sva savršenstva Bog jednako aktualizujući princip. Rečeno znači i to da Bog ne sadrži aktualno sva savršenstva, on nije aktualno beo, čovek, pobožan itd. U Bogu sva savršenstva jesu na izvrsniji način od onog kako bivstvuju u stvorevinama, on ih sadržava na eminentan način: „Iz toga što se svako savršenstvo u učinku mora nalaziti u tvornom uzroku: ili u istom smislu, ako je djelatnik istoznačan, na primjer čovjek rađa čovjeka; ili na uzvišeniji način, ako je djelatnik raznoznačan, kao što je u Suncu sličnost onih

⁴⁶⁹ Up. DEE 4: 308; ST I, q. 4, a. 2 (Akvinski 2005: 306–307).

⁴⁷⁰ Za osnovnu informaciju o subzistiranju, vidi *New Catholic Encyclopedia* 2003: XIII, 570–573.

⁴⁷¹ SCG I, 28 (Akvinski 1993: 141).

bića koja se rađaju njegovom silom. Očito je, naime, da učinak pretpostoji u djelatnom uzroku kao virtualna moć, a pretpostojati u moći djelatnoga uzroka ne znači pretpostojati na nesavršeniji način, nego na savršeniji⁴⁷². Zato što je *ipsum esse subsistens*, Bog *jeste* sve savršenosti, jer one u njemu ne bivstvuju kao u subjektu, već kao subjekat, sam Bog; zato on *jeste* bivstvovanje, *jeste* pravednost, dobrota, istina. Stvorena bića imaju te forme, ili bivstvovanje, ali one ne iscrpljuju suštinu tih bića ili uopšte nisu deo nje.

Ako Bog poseduje bivstvovanje kao svoju prirodu, ako Bog *jeste* bivstvovanje u svoj njegovoj sveukupnosti, ne može mu nedostajati nijedno savršenstvo i zato je njegova priroda nepodložna dodavanju; njemu je „svojstveno da mu ne može biti ništa dodano”. Preobilnost bivstvovanja razlog je zbog kojeg nikakvo dodavanje nije moguće kada je u pitanju *ipsum esse subsistens*: „Božje bivstvovanje, naprotiv, postoji bez dodatka ne samo u mislima nego i u stvarnosti, i to ne samo bez dodatka nego i bez sposobnosti dodatak primiti⁴⁷³”.

Zato što je bez dodatka i bez mogućnosti za dodavanje, božansko bivstvovanje svojstveno je Bogu i različito je od svakog drugog bivstvovanja. Ono nije ni ono bivstvovanje kojim druge stvari jesu, niti je savršenstvo koje Bog deli s ostalim bićima. Božja suština ne prima bivstvovanje kako ga primaju suštine stvorenih bića, u njemu je ono subzistirajuće, dok ga stvorenine sadržavaju kao svoju aktualnost, i ta činjenica, taj modus bivstvovanja, subzistencija, odvaja *ipsum esse* od zajednice stvorenina.

⁴⁷² „Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectū, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente, praexistere autem in virtute causae agentis, non est praexistere imperfectiori modo, sed perfectiori”, ST I, q. 4, a. 2 (Akviski 2005: 306); vidi i q. 14, a. 6.

⁴⁷³ „Divinum autem esse absque additione non solum in cogitatione, se etiam in rerum natura: nec solum absque additione, set etiam absque receptibilitate additionis”, SCG I, 26 (Akviski 1993: 135).

Nastanak pojma esse commune i odsustvo dodavanja

Kako stvaramo pojam zajedničkog bića ako je bivstvovanje spoznato suđenjem, a ne prostim poimanjem?⁴⁷⁴ Kakav je odnos zajedničkog bića i bića kao prvopojmljenog razumom? Predmet suđenja uvek je upojedinjeno, sintetišuće, dinamičko i vremenski uslovljeno bivstvovanje ove ili one stvari u svetu, dakle jedna radnja. Kada reflektuje o suđenjem spoznatom bivstvovanju, razum nalazi da u svim bićima bivstvovanje ima istu funkciju: zahvaljujući njemu, stvari su nešto, a ne ništa. Na osnovu toga, prostim poimanjem razum izdvaja/apstrahuje neprecizirajućom apstrakcijom bivstvovanje od pojedinačnih stvari čije je to bivstvovanje i poima ga kao aristotelovski aktualizujući princip po kojem stvari jesu. Taj princip razum može označiti konkretnim ili apstraktnim modusom označavanja. Kada ga označava apstraktnim, razume ga kao samostalni, aktualizujući princip i, u skladu s osobinama onog apstraktno označenog, konceptualizuje ga na način nesložene prirode;⁴⁷⁵ to je *esse commune*. Kada ga pak označava konkretnim modusom označavanja, razume ga kao akt nekog subjekta, kao aktualnu suštinu; to je *ens commune*. Otud, pojam bića s početka *De ente* kao *primum cognitum* jeste pojam zajedničkog bića.⁴⁷⁶ Kako je rečeno na početku, ime *biće* uzeto je od akta bivstvovanja i izražava sve što jeste unutar jednog bića s obzirom na akt bivstvovanja koji je pojmljen kao aktualnost svih formalih i pojedinačnih savršenstava koje ima neko/svako biće.

⁴⁷⁴ Ovde izneto objašnjenje snažno se oslanja na tumačenje Džozefa Owensa; up. Owens 1985b: 47–53, 61–70; 1963: 57–62; 1960.

⁴⁷⁵ Up. *In I Periherm.*, l. 5, 18.

⁴⁷⁶ „No, intelektualna moć anđela proširuje se na razumevanje svih stvari, pošto predmet razuma jeste zajedničko biće ili zajednička istina (*Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune*)”, ST I, 55, a. 1; up. i ST I, q. 78, a. 1 (Akviski 1990: 97); q. 87, a. 3, obj. 1 i ad 1.

Dakle, bivstvovanje koje je izvorno spoznato suđenjem, razum prostim poimanjem tehnički konceptualizuje kao jednu karakteristiku stvari (*habens esse*) koja čini da one budu, a koju stvar može da ima ili da nema (a mora ga konceptualizovati da bi uopšte mislio o njemu). Na osnovu tehničke konceptualizacije bivstvovanja kao jednog savršenstva, Toma bivstvovanje može nazvati predikatom,⁴⁷⁷ jer, kao pojmjeno, bivstvovanje se *mora* javiti kao univerzalni predikat stvari, ono je razumevano kao zajednička „forma” koju stvari imaju;⁴⁷⁸ čovek ima *actualitas*, baš kao što ima *humanitas*. Kao konceptualizovano, bivstvovanje se javlja kao apsolutno nužno za konstituciju stvari. Tako, ono reprezentuje karakteristiku koja čini da stvar jeste, na način na koji belo čini stvar belom, dakle na način subjekta i karakteristike koju on poseduje. Stvar je pojmjena kao subjekat, a bivstvovanje kao ono što čini da subjekat bude.

Konceptualizovano je bivstvovanje prazan pojam. Naime, prostim poimanjem razum konceptualizuje neku formu, belinu na primer, kao predikat koji subjekat poseduje, zato što je u stanju da belinu apstrahuje od belih tela. Kad na taj način poima bivstvovanje, jednu radnju izvorno spoznatu suđenjem, razum ga univerzalizuje, baš kao i belinu. Mada bivstvuju samo pojedinačnosti i mada je bivstvovanje spoznato kao pojedinačnost (uvek kao bivstvovanje ove ili one stvari), razum je u stanju da pojmi samo ono što je zajedničko. Zbog svojih osobenosti, pojam zajedničkog bića vrlo je različit od pojma beline. Pojam beline kao svoj predmet ima neku prirodu, dok pojam zajedničkog bića za svoj predmet nema nikakvu prirodu, jer ne postoji takvo nešto kao što je zajednički akt bivstvovanja za sva bića, zajednički u smislu suštine ili forme; štaviše, ne postoji zajednički akt bivstvovanja ni u jednom smislu, jer bivstvovanje Sokrata samo je Sokratovo. Nadalje, pošto je bivstvovanje bića rezultat dinamičkog sastavljanja (subjekta i kvaliteta, materije i forme), tu dinamičku prirodu bivstvovanja prosto

⁴⁷⁷ „Hoc enim praedicatur quod est esse...”, SCG II, 37 (Akviski 1993: 503).

⁴⁷⁸ Iako ne često, svetac ponekad umesto o *ens/esse commune* govori o *esse universale*, kao u DEE 5: 312 ili o *ens universale* (ST I, q. 78, a. 1; Akviski 1990: 97).

poimanje ne može obuhvatiti, jer je rezultat prostog poimanja statički pojam. Zbog toga i zbog ranije rečenog, pojam zajedničkog bivstvovanja jeste potpuno prazan, jer je izgubljena njegova *res significata* (*actus essendi*). Ne možemo zamišljati belinu kao Sokratovu akcenciju a da ne zamišljamo belog Sokrata, niti se pojam ljudskosti može primeniti na osobu koja nije čovek. No, bez i najmanjeg problema možemo pojmiti Eldorado kao da postoji negde u Južnoj Americi, iako znamo da takav grad nigde ne postoji. Pojam beline reprezentuje ono najkarakterističnije za belinu (prisustvo svih boja), *pojam* bivstvovanja ne reprezentuje ono najkarakterističnije za bivstvovanje, to da stvari *jesu*.

Konceptualizovano bivstvovanje može se misliti po analogiji s formom kod Aristotela. Pošto je forma spoznatljiva prostim poimanjem i pošto je kod Aristotela ona jedan akt (*ἐνέργεια*) koji aktualizuje subjekat ili jednostavno savršenost (*ἐντελέχεια*) u smislu ispunjavanja potencijalnosti i dovršavanja subjekta, ovakvo razumevanje forme može se po analogiji primeniti na konceptualizovano bivstvovanje koje se zato poima kao aktualnost stvari ili kao savršenost/dovršenosť stvari.⁴⁷⁹ Pošto aktualizuje i kompletira sve formalne elemente u stvari, koji nadalje obuhvataju celokupnu aktualnost stvari osim samog bivstvovanja, bivstvovanje se javlja kao aktualnost svih akata: „Ono što nazivam bivstvovanje najsavršenije je od svega i to je očito iz činjenice da je akt uvek savršeniji od potencije. Ono što zovem bivstvovanje jeste aktualnost svih akata i s tog razloga savršenost svih savršenstava”⁴⁸⁰. Zato što je prazan pojam, predmet pojma bivstvovanja neće biti bivstvovanje samo, već će biti sadržaj uzet od pojmljivih predmeta i primenjen na bivstvovanje kao konceptualizovano:

⁴⁷⁹ Biti savršen za Tomu naprosto je biti dovršen; up. *In V Meta.*, l. 18, no. 1039–1043. Bivstvovanje je ono što „kompletira svaku formu (*esse est completium omnium formae*)”, *Quodl.* 12, q. 4, a. 1.

⁴⁸⁰ „Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. ... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; takođe, ST I, q. 3, a. 4 (Akviński 1990: 253); q. 4, a. 1, ad 3 (Akviński 2005: 306); ST I, q. 54, a. 1.

aktualnost, savršenstvo, nešto, sinteza.⁴⁸¹ Otud, konceptualni/štatveni sadržaj pojma bivstvovanja uvek će biti sadržaj nekog drugog *pojma*, aktualnosti, savršenosti, nečeg, sinteze.

Kako je rečeno, nije reč o formalnom savršenstvu, jer bivstvovanje nije forma i stvar ne zadobija nikakav novi štatveni sadržaj zato što jeste. No, bivstvovanje čini da stvar i sve forme uopšte budu. S te tačke gledišta, bivstvovanje izvršava najformalniju moguću ulogu u jednoj stvari. „Najformalniju” jer radi ono što kod Aristotela radi forma, aktualizuje, *ali nije aristotelovska forma jer ne specifikuje*. Zato će Akvinac reći da nema ničeg formalnijeg od bivstvovanja,⁴⁸² da je ono maksimalno formalno,⁴⁸³ da je prvi formalni princip,⁴⁸⁴ pa čak i da je *formalissimum inter omnia*.⁴⁸⁵ Međutim, ne postoji mesto u njegovim spisima na kojem bi kazao da je bivstvovanje forma. Zato što aktualizuje prirodu, a ostaje izvan nje, bivstvovanje je pripisivo svim stvarima, bez zahteva da one budu međusobno identične. Kao takvo, ono se može pripisati svemu što jeste, iako, baš kao nijedan pojam, ni zajedničko biće ne govori ništa o tome da li stvari jesu.

Jasno je da je zajednički pojam bića analogan pojam.⁴⁸⁶ Iako je različito u svakoj svojoj instanci, bivstvovanje uvek u svakoj pojedinačnosti aktualizuje suštinu kao potenciju na način koji je proporcionalno zajednički: Sokratovo je bivstvovanje za Sokrata ono što je Platonovo za Platona. Zato „zajedničko” u „zajedničkom biću/bivstvovanju” ne izražava neku zajedničku karakteristiku *stvari*, već je karakterizacija funkcije bivstvovanja u odnosu na svaku stvar.

Na osnovu rečenog vidne su neke važne osobine pojma zajedničkog bivstvovanja. Prvo, ono je rezultat neprecizirajuće apstrakcije. Drugo,

⁴⁸¹ Za *aktualnost i savršenstvo*, vidi Owens 1963: 58–59; 1985b: 52–53; za *nešto* 1985b: 49–50; za *sintezu* 1985b: 70.

⁴⁸² „Nihil est formalius ... quam esse”, SCG I, 23, (Akvinški 1993: 121).

⁴⁸³ „Maxime formale omnium”, ST I, q. 7, a. 1, ad 3; vidi i ST I, q. 8, a. 1.

⁴⁸⁴ „Primum formale”, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; takođe *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, s.c. 3; ST I, q. 4, a. 1, ad 3 (Akvinški 2005: 306).

⁴⁸⁵ *De anima*, a. 1, ad 17.

⁴⁸⁶ Up. ST I, q. 4, a. 3 (Akvinški 2005: 308).

pojam zajedničkog bivstvovanja samo je pojam, rezultat rada razuma i zajedničko bivstvovanje bivstvuje samo u razumu.⁴⁸⁷ Ono ne dodaje ništa novo stvarima, nikakvu savršenost, i stvari u njemu samo logički učestvuju. Zato što nije rod, bivstvovanje aktualizuje kao što je konkretno (biće) aktualizovano apstraktnim (bivstvovanje), kontrahovanjem čiste savršenosti bivstvovanja (u proporciji prema suštini stvari), a ne kao manje zajedničko više zajedničkim (čovjek belinom).⁴⁸⁸ Zajedničko biće prostire se preko svih kategorijalnih određenja, ono je zajedničko za sva šastvena određenja koja ga primaju kao svoju aktualnost. Otud, ono je transkategorijalno zajedničko ili ono je jedna transcendentalija.⁴⁸⁹ „Biće koje je prvo s razloga svoje zajedničkosti, pošto je esencijalno isto što i svaka stvar, ne ide preko granica ničega i otud, u spoznaji bilo koje stvari, spoznato je i biće. No, biće koje je prvo s razloga svog uzrokovanja preko svih granica prevazilazi sve druge stvari i, otud, ne može biti zadovoljavajuće spoznato kroz spoznaju nijedne druge stvari”.⁴⁹⁰

Vraćamo se zajedničkom biću u *De ente*. Tomina tvrdnja da ono „u svom pojmu ne uključuje nikakav dodatak, ali ga niti ne isključuje”, jasna je ako se ima u vidu da je reč o rezultatu neprecizirajuće apstrakcije. „Ne uključuje dodatak”, jer nema šta uključivati osim nebića; zbog svoje sveobuhvatnosti, zajedničko biće poriče svaki dodatak. „Ne isključuje dodatak” zato što neprecizirajuće apstrahovan pojam ne isključuje ono što ne označava eksplicitno, kod zajedničkog bića

⁴⁸⁷ „[O]no što je zajedničko mnogima, ne postoji izvan njih, osim pojmovno (*quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione*)”, SCG I, 26, takođe isto poglavlje, Secundum (Akvinski 1993: 133, 135).

⁴⁸⁸ *In De hebd.* 2 (Akvinski 1996: 370).

⁴⁸⁹ „Transcendentalije transcendiraju kategorije ne na način da označavaju neku odvojenu stvarnost iza kategorija, izvor pojma *transcendens* [kod Tome] nije platonističko-avgustinovsko uzdizanje do Boga. Transcendentalije prevazilaze kategorije zato što idu kroz sve njih, što su zajedničke svima njima”, Aertsen 1996: 93.

⁴⁹⁰ „Ad decimum dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam cuiuslibet rei, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed ens quod primum est causalitate, excedit impropotionaliter omnes alias res: unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest”, *De ver.*, q. 10, a. 11, ad 10.

reč je o štastvenim određenjima stvari, ona su uključena u pojam zajedničkog bića, ali nisu njime označena. Sam pojam zajedničkog bića označava akt bivstvovanja koji je analogno zajednički za sve stvoreno i da bi bio takav on ne sme označavati štastvena niti individualna određenja stvari.⁴⁹¹ Posmatrano s tačke gledišta bivstvovanja, biće ne izražava svoje dodatke ne zbog manjkavosti, već zbog svog preobilja (jer sva kategorijalna određenja moraju *biti*). Zato što kao prvi pojam razuma ne označava nijednu određenu vrstu bića, biće je nejasan pojam: on tek označava aktualnost stvari. Pošto sve što se misli mora biti biće, biće kaže premnogo zato što kaže sve, ali zato što kaže sve bez određivanja, ono uopšte ne kazuje ništa; naprosto, ne možemo ukazati na akt bivstvovanja stvorenine da bismo dobili njenu definiciju.

Poslednje rečeno obezbeđuje osnovu za neisključivanje dodataka, ali ne kao nečeg spoljašnjeg biću, već dodataka u smislu eksplikacije biću unutrašnjih modusa i aspekata kojih je bivstvovanje aktualnost. U najkraćem, biću je moguće dodati različite moduse bivstvovanja i to su kategorije;⁴⁹² one funkcionišu kao određenje akta bivstvovanja na ovaj ili onaj način bivstvovanja. Drugi način za dodavanje biću jeste dodavanje pojmova koji izražavaju savršenstvo i odnose bića kao takvog koji nisu eksplicitno izraženi pojmom *biće*, koji su po obimu jednaki s njim i koji ga ne kontrahuju na neku kategoriju. Tako, osim transcendentalizujuće transcendentalije,⁴⁹³ bića, tu su i druge transcendentalije, *res, unum, aliquid, bonum, verum*⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ „Aristotelova tvrdnja [da biće nije rod], koju je prihvatio Porfirije u svojim *Isagogama*, jeste po karakteru čisto negativna i moderni se tumači slažu s tim zaključkom. Prema Pjeru Obonku [Aubenque], teza da biće nije rod izražava da je univerzalnost bića kategorijalno prazna i da ništa ne doprinosi definiciji koja ukazuje šta nešto jeste. *Biće* je znak siromaštva, ono nije *čak ni rod*. Srednjovekovni mislioci, međutim, preokrenuli su negativnu tvrdnju *biće nije rod* u pozitivnu: biće je *transcendens*. Srednjovekovna reformulacija znak je pozitivnijeg tumačenja semantičke vrednosti bića: ne može mu se dodati nikakva razlika; biće je znak bogatstva, pošto uključuje sve razlike”, Aertsen 2012: 61–62.

⁴⁹² *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 240); *In V Meta.*, l. 9, no. 889–890.

⁴⁹³ Fabro 1966: 420.

⁴⁹⁴ Za to, vidi *De ver.*, q. 1, a. 1 (Akvinski 2001: 241); za detaljniju analizu načina dodavanja biću kod Tome, vidi Milidrag 2017.

Apsolutno najvažnija razlika između *ipsum esse subsistens* i *esse commune* jeste to da je prvo *esse* subzistentno, a da je drugo kao proizvod apstrakcije pojmljeno kao *esse inhaerens* (kao formalni princip pomoću kojeg svaka stvar jeste⁴⁹⁵). Božje bivstvovanje „postoji bez dodatka ne samo u mislima nego i u stvarnosti, i to ne samo bez dodatka nego i bez sposobnosti da dodak primi”⁴⁹⁶ za razliku od zajedničkog bivstvovanja koje, pošto je „zajedničko i univerzalno, ne može postojati bez dodatka, nego se bez njega zamišlja. Jer biće obdareno sjetilima ne može postojati bez razlike razumskosti ili nerazumskosti premda se zamišlja bez njih”⁴⁹⁷. Bez dodataka, rodnih, vrsnih i individualnih formi, zajedničko bivstvovanje postoji samo u razumu, ono ne subzistira, već jeste samo kao sadržano u drugim subjektima, dakle kao upojedinjena aktualnost mnoštva suština i utoliko kao konačno.⁴⁹⁸ Zato je *esse subsistens* individualno,⁴⁹⁹ a *esse commune* individualizovano. Posledica je razlika da božansko bivstvovanje nije zajedničko bivstvovanje.⁵⁰⁰ Razliku između subzistentnog i zajedničkog bivstvovanja Toma detaljno opisuje u prvoj knjizi *Komentara Sentencija*: „Na prvo, dakle, treba reći da se nešto naziva *bivstvovanje bez dodatka* na dva načina. Na prvi, pojam stvari može biti takav da mu se ništa ne može pridodati i na taj se način o Bogu kaže da je bez dodatka. To je zapravo primereno bivstvovanju koje je savršeno u sebi samom, zbog čega ono ne prima dodavanje. Ono ne može biti ni zajedničko bivstvovanje, jer sve zajedničko očuvano je u pojedinačnoj stvari.

⁴⁹⁵ *De pot.*, q 7, a. 2. ad 7.

⁴⁹⁶ „Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis” SCG I, 26, (Akviski 1993: 135).

⁴⁹⁷ „[I]d quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur”, isto.

⁴⁹⁸ ST I, q. 75, a. 5, ad 4 (Akviski 1990: 40); SCG I, 43 (Akviski 1993: 187).

⁴⁹⁹ *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 4.

⁵⁰⁰ *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 6; SCG I, 26.

Na drugi, nešto se naziva *bivstvovanje bez dodatka* na takav način da pojmu stvari ne pripada da mu se može išta pridodati ili da mu se dodavanje ne može učiniti. I na taj način je zajedničko bivstvovanje bez dodatka. Jer uslov *bez dodatka* nije uključen u razumevanje (zajedničkog) bivstvovanja. Da je drugačije, dodavanje mu se nikad ne bi moglo načiniti, jer to bi bilo protivno pojmu bivstvovanja. S tog razloga ono je zajedničko, jer u svom pojmu ne označava nikakvo dodavanje, već mu se može što dodati tako da bivstvovanje može biti određeno za pojedinačnu stvar. Na primer, *životinja* je zajedničko za bića kojima nedostaje razum, zato što ne pripada pojmu životinje da ima razum ili da nema razum. Vo, međutim, naziva se bićem kojem nedostaje razum zato što je negacija razuma uključena u njegov pojam i po tome je on određen u skladu sa specifičnom razlikom. Na isti način, božansko je biće određeno u sebi i odvojeno od svih drugih stvari po tome što mu se ništa ne može pridodati.⁵⁰¹

Zato što *esse subsistens* i *esse commune* označavaju čistu aktualnost, postoji izvesno zajedništvo u značenju ovih pojmova. Pojam zajedničkog bića označava akt bivstvovanja onako kako se on može naći u stvoreninama, bez njemu intrinzičnog modusa subzistencije.⁵⁰² Zato je

⁵⁰¹ „Ad primum ergo dicendum, quod aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest”, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1, ad 1.

⁵⁰² „Zajednički pojam bića i pojam koji odgovara Bogu nisu uzeti od dve različite stvarnosti koje su u odnosu roda i razlike, već od jedne i iste stvarnosti beskonačnog bića, pojmijene na različite načine: zajednički pojam izražava stvarnost na nesavršen

zajednica značenja analogna.⁵⁰³ Ako je bivstvovanje analogan pojam, stvorenine kojima je dato bivstvovanje slične Bogu utoliko što imaju bivstvovanje, ali se razlikuju od njega utoliko što je njihovo *imanje* bivstvovanja ograničeno njihovim realno različitim suštinama, što je njihovo bivstvovanje primljeno, a nije subzistentno i time beskonačno. Osim toga, zajednička imena ukazuju na uzročni odnos između *esse subsistens* i *esse commune* kao odnos između eminentnog uzrokovanja i njegove posledice.⁵⁰⁴ Iz perspektive stvorenog bića, kada se bivstvovanje pripisuje Bogu, to se bivstvovanje razlikuje negativno, pozitivno i eminentno od bivstvovanja stvorenina. Negativno zato što, za razliku od *esse commune*, božje bivstvovanje negira svaku neodređenost, pozitivno jer sadrži preobilje aktualnosti i eminentno po tome što subzistira.

U *Komentararu spisa O božanskim imenima* Pseudo-Dionisija⁵⁰⁵ Toma navodi tri razlike u odnosu zajedničkog bivstvovanja prema Bogu i njegovog odnosa prema drugim stvarima. Prvo, Bog ne zavisi od zajedničkog bivstvovanja, dok stvorenine zavise; osim toga, i samo zajedničko bivstvovanje zavisi od Boga. Drugo, Bog ne pada pod pojam zajedničkog bivstvovanja, a stvorenine su u njemu sadržane i Bog je njegov uzrok. Treće, stvorenine učestvuju u zajedničkom bivstvovanju, ali ne i Bog i izvesna su sličnost s Bogom. Stvorenine kojima je bivstvovanje dato slične Bogu utoliko ukoliko bivstvuju, ali se od njega razlikuju utoliko što imaju bivstvovanje, što će reći da samo učestvuju u njemu na način koji određuje njihova suština.

način, naime bez intrinzičnog modusa [subzistencija], odgovarajući pojam izražava istu realnost na savršen način, naime zajedno s intrinzičnim modusom”, Aertsen 2012: 400.

⁵⁰³ Za analogiju, vidi SCG I, 29 (Akviski 1993: 145–147); ST I, q. 4, a. 3; q. 13, a. 5 (Akviski 1990: 296–298; 2005: 347–348); *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 2.

⁵⁰⁴ ST I–II, q. 65, a. 5, ad 4.

⁵⁰⁵ *In V De div. nom.*, l. 2.

VII

U šestom delu *De ente* Toma obrađuje jedinu preostalu temu, odnos suštine i akcidenca; kao i u prethodnom izlaganju, i ovde je analiza podeljena na dva dela, kako se suština nalazi u akcidencajama i odnos akcidenca prema logičkim intencijama.

Suština i uzrokovanje akcidenca

Na početku Toma podseća na to da je suština ono označeno definicijom i da su na osnovu toga i suštine akcidenca takođe podložne definisanju. No, akcidenca „imaju nepotpunu definiciju, jer se ne mogu definirati ako se nositelj ne stavi u njihovu definiciju”.⁵⁰⁶ Definicija je nedostatna i nepotpuna, jer uključuje i nešto što nije akcidenca sama, naime subjekat akcidenca; suština akcidenca zavisi od druge suštine, od suštine subjekta, tj. suštine supstancije.⁵⁰⁷ Akcidenca ne-

⁵⁰⁶ „Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione”, DEE 6: 321. Za konstituciju akcidenca kod Tome, vidi Reynolds 2002: 194–196, 211–215.

⁵⁰⁷ „Način definisanja razlikuje se kod akcidenca i kod supstancija. Supstancije nisu definisane nečim izvan svoje suštine: prva stvar koja je uključena u definiciju supstancije jeste rod koji je esencijalno pripisan definisanoj stvari. Akcidenca je definisana nečim izvan svoje suštine, naime svojim subjektom od kog zavisi za svoje bivstvovanje. Otud, u definiciji akcidenca subjekat preuzima mesto roda (*Ad quintum dicendum, quod alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam*

maju bivstvovanje kao takvo, bivstvovanje koje bi bilo nezavisno od bivstvovanja njihovog subjekta i stoga bivstvovanje akcidencije nije *esse*, već je bivstvovanje-u, *inesse*: „Ratio akcidencije sadrži nesavršenost, pošto bivstvovanje akcidencije jeste bivstvovanje-u i zavisno-od i sledstveno činiti-složevinu-sa-subjektom”.⁵⁰⁸ Čineći telo belim, belina bivstvuje kao modifikacija subjekta.

Da bi objasnio nekompletnost akcidencija, dominikanski učitelj poredi ih s nekompletnošću supstancijalne forme. Osnova za poređenje jeste to što su i akcidencije čiste forme.⁵⁰⁹ I definicija supstancijalne forme, takođe, zavisi od drugog, onog čega je ona forma, od materije, te se i to mora dodati u njenu definiciju.⁵¹⁰ Međutim, ključna razlika između supstancijalne forme i akcidencije jeste to što iako isto kao ni akcidencije ne bivstvuje *per se*, sjedinjenje supstancijalne forme i materije rezultira u supstancijalnom bivstvovanju koje je bivstvovanje stvari koja subzistira, a čije su komponente materija i forma. Supstancijalna forma je, dakle, barem deo jedne kompletne suštine. Kod akcidencija posredi je nešto sasvim drugo; one niti su kompletne suštine niti su komponente kompletnih suština.⁵¹¹ Urok toga jeste vrsta bivstvovanja koja rezultira iz jedinstva akcidencije sa subjektom: „[O] no čemu prilazi akcidencija, jest biće već u sebi potpuno, samostojno postojeće u svom bivstvovanju, pa zato po naravi prethodi akcidenciji koja naknadno dolazi. ... Otud se iz akcidencije i nositelja ne tvori 'po

eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae est genus, quod praedicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis, est subiectum”, *De pot.*, q. 8, a. 4, ad 5.

⁵⁰⁸ „Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens”, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3; isto i drugde, npr. *ST I*, q. 28, a. 2.

⁵⁰⁹ *De virt.*, q. 1, a. 3; *SCG IV*, 14 (Akvenski 1994: 803).

⁵¹⁰ „Otuda prirodni filozof u definiciju duše stavlja tijelo jer on promatra dušu samo ukoliko je forma prirodnog tijela (*unde et in diffinitione anime ponitur corpus a naturali qui cinsiderat animam solum in quantum est forma phisici corporis*)”, *DEE* 6: 321.

⁵¹¹ *SCG I*, 23 (Akvenski 1993: 123).

sebi jedno, nego 'jedno stjecajem okolnosti'. Zato njihovim spajanjem ne nastaje neka bit kao spajanjem forme i stvari"⁵¹².

Supstancijalna forma ulazi u složenost s onim u potenciji, s materijom. Akcidentalna forma, s druge strane, povezuje se sa subjektom koji je već kompletno i aktualno biće pre pridolaska bilo kakve akcidencije. Pošto je subjekat akcidencije već aktualan, pridošla akcidencija ne može uzrokovati supstancijalno bivstvovanje subjekta. Svaka dodatna aktualizacija povrh supstancijalnog bivstvovanja ne čini nikakvu suštinsku razliku u datom biću, pošto ne može „ući” u dovršenu i aktualnu supstancijalnu formu. No, akcidencija može uzrokovati akcidentalno bivstvovanje, *esse accidentalis*.⁵¹³ Pošto su akcidencije čiste forme, a forme su akti, akcidencija u subjekat unosi novu aktualnost. U odnosu na tako posmatranu akcidenciju, subjekat se javlja kao potencija koju akcidencija aktualizuje.⁵¹⁴ Osim što podržava i uzrokuje akcidencije, treći odnos subjekta prema akcidenciji jeste „kao potencija prema aktu, jer je subjekat podređen akcidenciji kao neka vrsta potencije nečeg aktualnog; otud, akcidencija se može opisati kao forma”⁵¹⁵ Akcidencija čini da subjekat *bude* na neki određen način; beli Sokrat *jeste* beo, bivstvuje i na način bele stvari zahvaljujući tome što sadržava akcidenciju beline. Zato što bivstvovanje koje rezultira iz komponovanja supstancije i akcidencije nije supstancijalno bivstvovanje, supstancija i akcidencija ne obrazuju *unum per se*, već samo *unum per accidens*: „Otud se iz akcidencije i nositelja ne tvori 'po sebi jedno, nego 'jedno stjecajem okolnosti'. Zato njihovim spajanjem ne nastaje neka bit kao spajanjem forme i stvari; zbog toga niti

⁵¹² „Sed illud, cui aduenit accidens est ens in se completum, subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedat accidens quod superuenit. ... Vnde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione forme ad materiam”, DEE 6: 323.

⁵¹³ Up. *Quodl.* 9, q. 2, a. 2.

⁵¹⁴ SCG I, 23 (Akvinski 1993: 123).

⁵¹⁵ „Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur”, *De virt.*, q. 1, a. 3.

akcidencija nema pojam potpune biti niti je dio potpune biti, nego, kao što je 'biće s nekog stajališta, tako ima i bit 's nekog stajališta'.⁵¹⁶

Kao što supstancijalna forma uzrokuje supstancijalno bivstvovanje kada se sadržava u materiji tako i akcidentalna forma uzrokuje akcidentalno bivstvovanje kada se sadržava u ovom ili onom subjektu. Supstancijalna forma koja je složena s materijom daje supstancijalno bivstvovanje materijalnom biću; isto tako i akcidentalna forma, složena s aktualnim bićem daje dodatni akt bivstvovanja subjektu, *belo, učeno, pobožno*: „[S]upstancijalna forma daje bivstvovanje na posve bezuvjetan način, a njen subjekt tek je biće u potenciji. Akcidentalna forma ne daje bivstvovanje na posve bezuvjetan način, već jednu kakvoću, ili kolikoću, ili druge načine postojanja, budući da je njegov subjekt biće koje već aktualno jeste”⁵¹⁷.

Toma potom prelazi na uzrokovanje akcidencija. Pošto je primetio da „ono o čemu se u bilo kojem rodu kaže da je najviše i najistinskije, uzrok je onomu što je u tom rodu potonje” (DEE 6: 322), kao vatra u toplim stvarima, Akvinac zaključuje da je supstancija uzrok akcidencija koje „imaju udjela u pojmu bića tek na drugotan način i samo s nekog stajališta (*que secundario et quasi secundum quid rationem entis participant*)” (isto). Očito je da ovde nije reč o formalnom učestvovanju, bele stvari u belini, već o učestvovanju u bivstvovanju. To se događa na više načina. Prvo, neke akcidencije slede isključivo iz forme, na primer mišljenje (isto), dok neke druge iz forme, ali pomoću materije, na primer opažanje. Uzrokovanje ne može biti formalno, zato što bi tada materija morala biti formalni uzrok opažanja. No,

⁵¹⁶ „Vnde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quedam, sicut ex coniunctione forme ad materiam; propter quod accidens neque rationem complete essentie habet neque pars essentie complete est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet”, DEE 6: 323.

⁵¹⁷ „Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu”, ST I, q. 77, a. 6 (Akvinški 1990: 88–89; prevod nezatno izmenjen); vidi i *De princ. nat.* 1 (Akvinški 1996: 22).

materija kao takva može biti uzrok samo pomoću forme: „[N]ijedna akcidencija ne proizlazi iz stvari bez udjela u formi (*nullum accidens consequitur materiam sine communicatione forme*)” (DEE 6: 324). Nadalje, rečeno ne znači ni da je materija kao takva neki delotvoran uzrok. Supstancija je ta koja uzrokuje akcidencije posredstvom forme; kroz svoju supstancijalnu formu čovek je uzrok vlastitog mišljenja (*intelligere*), a pomoću svoje supstancijalne forme i materije uzrok je vlastitog opažanja (isto).

Ono što Tomu pre svega interesuje jeste uzrokovanje akcidencija u kategorijama odnosa rodnih i vrsnih formi. Na primer, muški i ženski pol uzrokovani su supstancijom, tako što „proizlaze iz stvari u odnosu prema formi vrste” (DEE 6: 324). Druga akcidencija, boja kože kod Afrikanaca proizlazi iz materije, ali u odnosu prema formi (isto); zato što ne zavisi od forme, boja kože zadržava se u materiji tela i nakon smrti. Akcidencije koje proizlaze iz materije jesu akcidencije individuuma u nekoj vrsti, veličina, oblik, težina. Na drugoj strani, akcidencije koje proizlaze iz forme svojstvene su akcidencije roda ili vrste, kao sposobnost smejanja, što će reći da se nalaze u svim pripadnicima roda ili vrste.

Akvinac još ukazuje da subjekat ne uzrokuje sve svoje akcidencije sa istim stupnjem aktualnosti. Ponekad je reč o uzrokovanju akcidencije u njenoj punoj aktualnosti, kao kada vatra uzrokuje toplinu (DEE 6: 326), a ponekad je reč tek o stvaranju uslova da neki spoljašnji delatnik može proizvesti akcidenciju u subjektu; na primer, prozračnost u vazduhu dovršena je delotvornim delovanjem spoljašnjeg uzroka, sunca (isto). Dakle, neke su akcidencije uzrokovane kao akti, a neke kao potencije ili moći. Kod ovih drugih, sposobnost subjekta za tu potenciju i dalje je potencija za dodatnu aktualizaciju, kroz samu operaciju ili kroz kompletiranje delatnošću drugog delatnika. Iako su takve potencije realne, njihovi ih subjekti nisu uzrokovali kao potpuno aktualizovane i zato ih nešto drugo mora aktualizovati. To ne znači da su akcidencije kao sposobnosti ili moći usavršene samo spoljašnjim uzrokom. Takve su akcidencije neodvojive (isto) u smislu da su uvek uzrokovane od subjekta, za razliku od kompletiranja ili aktualizovanja

tih moći (bilo uzrokovane nečim izvan stvari, bilo nečim u stvari, ali što je spoljašnje suštini) koje se nazivaju odvojivima, naprosto zato što nisu uvek uzrokovane i subjekat može biti i bez njih.⁵¹⁸

Rod, vrsta i razlika akcidencija

Kada je reč o odnosu akcidencija prema rodu, vrsti i razlici, situacija je vrlo različita od odnosa suštine supstancije prema njima. Naime, kod materijalnih supstancija supstancijalna forma i materija čine celinu, „jedno po sebi – jer iz njihova spoja proizlazi neka jedna narav koja se u prvom smislu smiješta u rod supstancije”⁵¹⁹ To je suština kao celina, *životinja* ili *čovjek*, i kao celina označena je konkretnim modusom označavanja. Na osnovu toga, videli smo, rod, vrsta i razlika pripisivi su samo celinama, jer se zahteva identitet između individuuma i rodnog/vrskog određenja,⁵²⁰ zato se na ljudskost i životinjskost ne mogu primeniti pojmovi logičkih intencija.

Rečeno nije primenljivo na akcidencije, jer iz sjedinjavanja subjekta i akcidencija „ne nastaje neka narav kojoj bi se mogao pridjenuti pojam roda ili vrste”. Posledica toga jeste da se akcidencije označene na konkretan način ne mogu rasporediti u rodove i vrste, dakle sasvim suprotno od suština supstancija; ne može se reći da je *beo* jedna akcidentalna forma kvaliteta, zato što *beo/bela* kooznačava vlastiti subjekat ili, kod drugih akcidencija, vreme, osobu, broj ili rod: *beli* (Sokrat), *bela* (kuća), *trčeci* (Platon), *prozračan* (vazduh), (ona je) *trčala*, suprug. Akcidencija označena konkretnim modusom uključuje i ono

⁵¹⁸ U izlaganju strogo se držimo rečenog u *De ente*, jer je problem odnosa akcidencija prema bivstvovanju kod Tome predmet različitih tumačenja, na osnovu različitih njegovih spisa; za to, vidi Albertson 1953; Brown 1970; Wippel 2000: 253–275; Brock 2014.

⁵¹⁹ „Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur”, DEE 6: 327.

⁵²⁰ Up. str. 84–85.

samoj akcidenciji *kao takvoj* spoljašnje, što nije deo njene prirode (posmatrane apsolutno), konkretan subjekt. Za to da je *belina* jedan akcidentalan kvalitet irelevantno je da li je Sokrat beo ili je sneg beo. Zato se pri određenju roda i razlike, akcidencije moraju uzeti kao označene apstraktno, što će reći da *modus intelligendi* akcidencije ne prati njen *modus essendi*, već će ona biti razumevana kao nešto prosto i samostalno, u apstrakciji od svega što nije ona sama: „Jer, iako belina označava akcidenciju, ipak je ne označava na način akcidencije, već na način supstancije” (*In V Meta.*, l. 9, no. 894).

Kod akcidencije rod se ne može uzeti od materije, jer su akcidencije čiste forme, „nego treba njihov prvi rod uzeti od modusa bivstvovanja, jer se biće na razne načine, s obzirom na ono što je prvotno i potonje, pririče deset najviših rodova”.⁵²¹ Najviši rodovi akcidencija, devet kategorija, uzeti su od načina bivstvovanja, baš kao i kod supstancije: nešto je supstancija jer subzistira, a nešto akcidencija jer bivstvuje-u drugom. Tako način bivstvovanja odgovara načinu na koji je reč *biće* analogno pripisano najvišim rodovima:⁵²² „[J]er biće je označeno, tj. nešto je označeno da jeste, na onoliko mnogo načina na koliko možemo načiniti pripisivanja. Jer klase na koje je biće prvo razdeljeno zovu se kategorije, zato što se razlikuju na osnovu različitih načina pripisivanja. Dakle, pošto neke kategorije označavaju *šta* (tj. supstanciju), neke *koje* vrste, neke *koliko* itd., mora postojati modus bivstvovanja koji odgovara svakom tipu pripisivanja. Na primer, kada se kaže da je čovek životinja, to označava supstanciju, a kada se kaže da je čovek beo, to označava kvalitet, i tako dalje”⁵²³.

⁵²¹ „[S]ed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur”, DEE 6: 327.

⁵²² *Quodl.* 2, q. 2, a. 1.

⁵²³ „[Q]uia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est

Vrsna razlika akcidencije uzima se od različitih principa subjekta od kojih akcidencije zavise za svoje bivstvovanje kao od uzroka. Posmatran kao ono što uzrokuje principe akcidencija, subjekat ima ulogu razlike u definiciji svojstvenih akcidencija kada je akcidencija označena apstraktno, „kao što se kaže da je 'prćatost' udubljenje u nosu” (DEE 6: 328); prćatost nije bilo kakvo udubljenje, već isključivo udubljenje nosa, pri čemu *nos* ima ulogu vrsne razlike. U slučaju kada je akcidencija označena konkretnim modusom, subjekat ima ulogu roda u definiciji akcidencije.⁵²⁴ Subjekat tada ima ulogu koja je analogna ulozi materije u definiciji materijalne suštine, „kao što kažemo da je 'prćast' isto što i udubljeni nos”.

Treba na kraju dodati i da je akcidencija odgovarajuće definisana samo kada je subjekat koji je uzrokuje i koji je uključen u njenu definiciju neposredan uzrok akcidencije. Takvi uzroci nisu uvek očiti i „zato katkada razliku akcidencije uzimljemo od njihovih učinaka”, ako su nam poznatiji od samih akcidencija koje pokušavamo da definišemo.

animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis”, *In V Meta.*, l. 9, no. 890.

⁵²⁴ *De pot.*, q. 8, a. 4, ad 5.

VIII

Dokaz za postojanje Boga kao uslov za spoznaju realne kompozicije?

Pre sabiranja najvažnijih rezultata kada je reč o ustrojstvu stvo-
renog bića, pažnja će još jednom biti usmerena na daleko najvažniji
deo *De entea*, kako za razumevanje Tomine misli tako i za metafiziku,
naime na argument za realnu kompoziciju. Na kom tačno mestu to-
kom argumenta Akvinac uspostavlja realnu različitost između dva
principa? U kom odnosu stoje argumentacija za realnu kompoziciju i
dokaz za postojanje prvog uzroka kao *esse tantuma*? Da li je spoznaja
te kompozicije pretpostavka za dokazivanje prvog uzroka u *De enteu*
ili je posledica tog dokazivanja? Može li se, dakle, spoznati realna ra-
zličitoš bivstvovanja i suštine bez prethodne spoznaje bivstvovanja
kao jedne prirode?⁵²⁵

Džon Vipel smatra da može.⁵²⁶ On brani tezu da se dokaz za re-
alnu različitost pojavljuje već u drugoj fazi argumenta: „Iz toga slijedi
da takva stvar koja je istovjetna sa svojim bivstvomjem ne može biti

⁵²⁵ Iako se, kako se videlo, slažu da prva faza ne dokazuje realnu različitost, Vipel i Owens su vrlo različito tumačili domete druge i treće faze i o tome polemisali u nizu članaka: Owens 1965, Wippel 1979, Owens 1981, Wippel 1984: 120–132, Owens 1986b, Wippel 2000: 145–148. Treba dodati da je nakon Vipelovog prvog članka i Owensove reakcije na taj tekst debata donela malo šta novo. Za analizu polemike, vidi Patt 1988, Valdez 2014, Wietecha 2016, kao i Kerr 2012, Twetten 2007. Kritika Vipelovog gledišta u nastavku inspirisana je Owensovim tumačenjem.

⁵²⁶ Wippel 1979, 1984a.

nego jedna. Stoga je nužno da u bilo kojoj drugoj stvari bivstvovanje bude različito od svog štastva, ili naravi ili forme.”

Vipel tvrdi da je realna različitost uspostavljena time što je Toma pokazao nemogućnost postojanja više od jednog bića čija je suština bivstvovanje, bivstvovalo takvo biće ili ne. Iz nemogućnosti postojanja više takvih bića sledi nužnost nepostojanja identiteta u svim drugim bićima: ono što je nemoguće nije ništa, pa ono nemoguće nikad nije nešto aktualno, jer mogućnost jeste nužan iako ne i dovoljan uslov za aktualnost.⁵²⁷

Uprkos hipotetičkom karakteru, zaključak se primenjuje i na stvarni svet i nije reč o „senkama ontološkog dokaza”,⁵²⁸ jer se ne zaključuje sa sadržaja pozitivnog pojma na realno bivstvovanje sadržaja tog pojma, već „s nemogućnosti nečega (zasnovano na nesaglasnosti ili protivrečnom karakteru momenata koje bi sadržavalo) na njegovo neegzistiranje u stvarnosti”.⁵²⁹ Zaključuje se, dakle, s nemogućnosti u pojmovnom poretku (logički nemoguće više od jednog bića čija je suština bivstvovanje) na nemogućnost u stvarnosti (nemoguće postojanje više od jednog bića čija je suština bivstvovanje) i odatle na posledice toga po sva ostala bića. Dakle, ako ne može postojati više od jednog takvog bića, u svim drugim bićima koja postoje⁵³⁰ bivstvovanje neće biti njihova suština. Takvo biće s bivstvovanjem kao prirodom možda i ne postoji, ali činjenica postojanja mnoštva bića u svetu znači da u njima (osim možda jednog jedinog) bivstvovanje nije priroda. Ma kakva da su postojeća bića, *qua* mnogostruka ona nisu bića čija je suština bivstvovanje, jer takvo biće može biti samo jedno.

⁵²⁷ „Ako je nemoguće da postoji više od jednog bića čija je suština njegovo *esse*, tada sledi da u svim drugim bićima suština i egzistencija nisu identični. I to sledi bilo da je pretpostavljeno ili dokazano da takav jedan izuzetak egzistira ili je pak naprosto posmatrana jedna mogućnost”, Wippel 1979: 291.

⁵²⁸ Za šta ga je ipak neopravdano optužio Owens (Owens 1981: 130).

⁵²⁹ Wippel 1984a: 124.

⁵³⁰ „Koje postoje”, a ne „ukoliko postoje”, jer Toma nije Dekart. Dakle, „[a]ko egzistira ju dve ili više stvari, što je za Tomu neoporeciva datost čulnog opažanja, ni u jednoj od njih, s jednim mogućim izuzetkom, suština i *esse* ne mogu biti poistovećeni. To je zato što ne može postojati više od jednog bića koje je vlastito *esse*”, Wippel 2000: 145.

Treća faza, po Vipelovom tumačenju, dokazivanjem Boga pokazuje da se u stvorenom biću dve njegove komponente odnose kao potencija i akt, što nadalje omogućava Tomi da zaključi da su inteligencije i duše sastavljene od forme i bivstvovanja, a ne od forme i materije. Da realna kompozicija nije uspostavljena pre treće faze, tvrdi Vipel, Toma uopšte ne bi mogao dokazivati da Bog postoji, jer koristi upravo realnu kompoziciju u svim drugim bićima osim u jednom za demonstraciju postojanja Boga i njegovog odnosa prema stvoreninama.⁵³¹ S realnom kompozicijom kao osnovom, Toma će lako u trećoj fazi uspostaviti odnos delotvornog uzrokovanja između Boga i stvorenina, što će mu omogućiti da odnos primljenog bivstvovanja i primalačke suštine odredi kao odnos akta i potencije, smatra Vipel.

Očito je da Vipel pretpostavlja da je u drugoj fazi argumenta već dovoljno poznato šta bivstvovanje jeste da se može zaključiti na realnu različitost. U prvoj fazi argumenta reč je bila o pojmu suštine i *pojmu* bivstvovanja. Pojam suštine posmatrane apsolutno svakako je identičan s individualnom suštinom, ali *pojam* bivstvovanja ne odgovara ničemu, to je prazan pojam, jer njegov je izvor suđenje, a ne prosto poimanje. Bivstvovanje nije spoznato prostim poimanjem i ne može se odrediti definicijom, jer se nema *šta* odrediti. Na osnovu toga, razlika između bivstvovanja i suštine u prvoj fazi može biti samo razumska, pošto se pojmljeno bivstvovanje ne pojavljuje kao nešto što bi se dalo razlikovati od suštine: kao prazan pojam, ono se može razumeti samo kao bivstvovanje suštine. S takvom, razumskom razlikom ulazi se u drugu fazu argumenta.

Kada je reč o samom Vipelovom argumentu – iz nemogućnosti u logičkoj sferi na nemogućnost u stvarnosti – on bez ikakve dileme stoji: ništa što nije hipotetičko prvo biće neće imati identitet bivstvovanja i suštine. Iz „nemoguće je da postoji više od jednog bića čija bi suština i bivstvovanje bili identični” svakako sledi „nemoguće je da u bićima koja nisu prvo biće suština i bivstvovanje budu identični”; no, šta tačno znači „nisu identični”? U drugoj fazi kako je Vipel tumači

⁵³¹ Wippel 1979: 292.

svakako sledi postojanje neidentiteta u drugim bićima, ali da li je taj neidentitet nužnim načinom realna različitost? Kako se zna da nije u pitanju razlika između dve *res* (Egidije Rimski) ili intencionalna razlika (Henrik iz Genta) ili Skotova formalna ili modalna razlika (Duns Scotus) ili možda razumska razlika s temeljem u stvarnosti (Suarez)? Na osnovu čega znamo o kojima od razlika *ne govori* Tomin zaključak druge faze: „Stoga je nužno da u bilo kojoj drugoj stvari bivstvovanje bude različito (*aliud*) od svog štovstva ili naravi ili forme”?

Ničega nema što bi ukazivalo da u drugoj fazi Akvinac misli na bivstvovanje kao metafizički princip stvorenog bića (*actus essendi*). Ako se pogleda tekst *De entea*, vidi se da i u prvoj i u drugoj fazi Toma koristi isti termin kada govori o odnosu suštine i bivstvovanja, *aliud*, drugo od, različito od. Nije nemoguće, ali je potrebna nekakva potvrda, razlog, nekakvo objašnjenje zašto bi se *aliud* u prvoj fazi odnosio na razliku između pojmova, a u drugoj, par redova kasnije na realnu različitost. Zbog dokaza da može postojati samo jedno biće s identitetom suštine i bivstvovanja? Iz toga sledi neidentitet u svim drugim bićima, ali nije svaki neidentitet realna različitost. Dakle, kao što identitet u Bogu može značiti više stvari (bivstvovanje je suština, bivstvovanje je predikat suštine) isto tako i u stvorenim stvarima neidentitet može značiti više stvari (realna kompozicija, stanje suštine). Ako *aliud* u prvoj fazi znači razumsku razliku, onda je u najboljem slučaju nemoguće znati znači li nešto drugo u drugoj fazi. Prema tome: iz nužnosti identiteta suštine i bivstvovanja samo u jednom biću nužnim načinom sledi njihov neidentitet u svim drugim bićima, ali ne sledi nužnim načinom da je taj neidentitet isto što i realna različitost kako je Toma razume. Da bi Vipelovo tumačenje bilo validno, mora se dokazati da je u drugoj fazi argumenta za Tomu delatna alternacija: između suštine i bivstvovanja moguć je ili identitet ili realna različitost. No, da podsetimo, sam Vipel razliku u prvoj fazi tumači kao razumsku.⁵³²

⁵³² Stvar se može posmatrati i iz suprotne perspektive. Ako se prihvati Vipelova teza da je realna različitost dokazana u drugoj fazi, onda ona mora biti prisutna već u prvoj, što Vipel odbacuje. Ovim putem ide tumačenje S. Longa (Long 2003: 82–83).

Druga faza argumenta ostaje na nivou razlike između pojmova suštine i bivstvovanja, odnosno na nivou razumske razlike. U njoj jeste potvrđen nužan neidentitet između suštine i bivstvovanja u svemu osim u hipotetičkom prvom biću, ali je neutvrdiv njegov smisao, koja je vrsta razlike u pitanju.

Zato je neophodno spoznati bivstvovanje kao jednu realnu prirodu i zato se mora preći s nivoa prostog poimanja na poredak delotvorne uzročnosti, što je učinjeno u trećoj fazi argumenta. U njoj je pokazano da, kao akcidentalno, bivstvovanje suštine pridolazi izvana, da *nije* suština i da ga ona dobija od subzistentnog bića kojem je bivstvovanje suština. Spoznajom o postojanju *tantum esse* stiže se nekakva spoznaja o tome „šta” bivstvovanje jeste ili, daleko preciznije, šta bivstvovanje *nije*, koliko se razlikuje od suštine: stvoreninino *bivstvovanje jeste akt druge prirode* od prirode stvorenine koja zahvaljujući tom aktu bivstvuje, akt bivstvovanja stvorenine jeste akt prirode koja je *esse tantum*. Zato se tek na kraju treće faze uspostavlja realna različitost jer se dokazom za Boga pokazuje da je bivstvovanje nesvodivo na suštinu, te da je zato metafizički princip realno različit od štatvenog principa stvorenog bića.

* * *

Problem odnosa argumenta za realnu kompoziciju i Boga sada možemo posmotriti i s obzirom na neke druge važne momente u četvrtom delu *De entea*. Argument za realnu kompoziciju u četvrtom delu funkcioniše na zaleđu novoplatonističke *Knjige o uzrocima* koja je Tomi ponudila uvid u složenost u prostim supstancijama. Utoliko što imaju uzrokovano bivstvovanje, čiste forme svoj akt bivstvovanja primaju od drugog. Receptivnost je obeležje prirode stvorenog bića, za razliku od prvog bića koje je *actus primus et purus* (DEE 4: 306). Pre dokaza za njegovo postojanje, Toma na ovaj način određuje prvi

Naprосто, ničeg novog nema između zaključka prve i druge faze što bi razumsku razliku „pretvorilo” u realnu različitost. Novo je određenje hipotetičkog prvog bića, ali to donosi samo negativno određenje odnosa suštine i bivstvovanja u stvorenim bićima.

uzrok i tako obezbeđuje čistotu akta kao uslov za subzistenciju *esse tantuma*. Time što naglašava da je reč o prvom i čistom aktu, svetac izbegava kako opasnost od prevelikog približavanja tako i opasnost od prevelikog udaljavanja *ipsum esse subsistensa* i stvorenog sveta. Deljenje savršenstva putem delotvorne uzročnosti (a ne više kao u platonizmu putem formalne) ne zahteva da onaj ko daje bude u istom nivou s onim ko prima, ali takva odvojenost savršenstva ipak ne traži novoplatonističku transcendenciju prvog uzroka.

Kao ono što je izvan suštine stvorenine i što joj pridolazi od delotvornog uzroka, bivstvovanje ne donosi nikakvo šastveno određenje. Ipak, drugost bivstvovanja kao takva za Tomu nije dovoljna da se zaključi na realnu kompoziciju, jer razumeti suštinu bez delotvorne uzročnosti ne implicira da će dodavanje rezultata tog uzrokovanja, dakle bivstvovanja, značiti realnu kompoziciju suštine i bivstvovanja (to je pokazao Suarez). Rezultat se može shvatiti i kao stanje suštine, kao njeno bivstvovanje izvan svojih uzroka zahvaljujući delotvornom uzrokovanju.⁵³³

Da bi pokazao da je bivstvovanje nešto više od stanja suštine, od *existentiae* suštine, Toma mora pokazati da bivstvovanje jeste savršenost koja je nesvodiva na šastvena određenja stvari i da kada je primljena, takva savršenost ne može biti integrisana u prirodu stvorenog bića. Sve dok se bivstvovanje može sagledavati kao fakat koji ništa ne dodaje suštini stvari, njegova akcidentalnost za suštinu ne može biti uspostavljena kao realna kompozicija, jer, pošto nema nikakav pozitivan sadržaj, lako će dati protumačiti kao stanje suštine (*existentia*). Tek kada je bivstvovanje snabdeveno sadržajem, demonstracijom da postoji prvi i čist uzrok koji je *ipsum esse subsistens*, moguće je napraviti naredni korak i pokazati da je bivstvovanje savršenost koja je

⁵³³ „Argument dokazuje samo da, u stvorenom univerzumu, egzistencija mora pridoći suštinama izvana i, otud, biti im pridodata. Svaka metafizika ili teologija koja priznaje pojam stvaranja nužno će se s tim složiti. Posebno sve hrišćanske teologije uče da nijedno konačno biće nije uzrok vlastite egzistencije, ali to ne implicira da je egzistencija stvorena u konačnoj supstanciji kao jedan različit 'akt bivstvovanja' koji Bog dodaje njenoj suštini i slaže supstanciju s njim”, Gilson 1960: 128.

nužna za konstituciju svake stvari, ne kao njeno suštinsko određenje već kao aktualnost svih akata. Za to, neophodne su sve tri faze argumenta da bi se došlo do realne kompozicije, jer mora se pokazati a) da je bivstvovanje akt bića različit od suštine koje je akt i da je različito od stanja egzistiranja i neegzistiranja suštine i b) da je takav akt čist i temeljno neprenosiv.⁵³⁴

Za razliku od statičke konceptualizacije prostim poimanjem, kao spoznato suđenjem bivstvovanje je spoznato kao temelj same suštine (aktualnost *svih* akata). Dinamizam zahvaćen suđenjem dostiže aktualnost bivstvovanja i pokazuje da se ono nalazi onkraj esencijalnog poretka. Kada je suočen s nečim što je izvan suštine, što je uvedeno suđenjem, a što ide dalje od šastvenih određenja, Toma to ne svodi na šastveni sadržaj, već ga, kako je vidno iz njegovog pojma bića i četvrtog dela *De entea*, ostavlja izvan domena prve operacije razuma. Da bi pokazao da ima nečega „iza”, „dalje od” esencijalnih određenja čoveka i feniksa, dominikanski učitelj mora pokazati da je to „nešto”, naime bivstvovanje, jedno subzistirajuće savršenstvo. Bez tog dokaza *esse* ostaje najsiromašniji pojam, obrazovan po ugledu na pojam roda, dakle *esse commune*; u tom slučaju razlika između bivstvovanja i suštine ne može biti ništa drugo osim razumska. U drugoj fazi argumenta Toma je razmatrao mogućnost bića čije bi šastvo bilo njegovo bivstvovanje. Bez demonstracije subzistiranja takve jedne prirode ne

⁵³⁴ Iako se protivnici realne kompozicije mogu složiti s Tomom da sve forme, pa i anđeli, moraju imati delotvorni uzrok bivstvovanja različit od njih samih, te da se lanac uzročnosti završava prvim delotvornim uzrokom, oni se ne moraju složiti da je bivstvovanje nekakva izvansuštinska aktualnost koja pridolazi suštinama, osim ako nije pokazano da *esse* neprenosivo pripada *actusu purusu*: „Drugi razlog zbog kojeg Tomin četvrti pristup [tj. argument *intellectus essentiae*] nije po sebi ubedljiv, sugerisaću, jasno su sagledali svi suarezijanci. Dopustimo, kazali bi oni, da se suština može pojmiti bez ikakvog znanja o njenoj egzistenciji. Nadalje, dopustimo da suština-kao-znana jeste različita od suštine-kao-egzistirajuće. No, u čemu se ta razlika sastoji? U njenom odnosu prema Bogu kao delotvornom uzroku: suštinu-kao-egzistirajuću Bog je aktualizovao svojim htenjem da bude. Ona nije nastala iz jedne komponente aktualno prisutne u onom egzistirajućem. To je samo posledica Božje delotvornosti, to je spoljašnje stanje suštine kao delotvorno postavljene od Boga u aktualni univerzum”, Sweeney 1965: 71–72.

može se pokazati da *ipsum esse* ne može biti deljeno i da kao priroda mora ostati jedno (*esse tantum*). Pošto je kao subzistentna priroda ne-saopštivo, bivstvovanje mora konačnim stvarima biti saopšteno kao njihova aktualnost. Kao što moguće subzistentna toplota nema snagu da spreči umnožavanje u toplim stvarima, tako ni moguće subzistentno bivstvovanje nema snagu da spreči poistovećivanje bivstvovanja s prirodom stvorenog bića.

Tek se prelaskom s esencijalnog poretka formalne uzročnosti prve dve faze na egzistencijalni poredak delotvorne uzročnosti treće faze može videti šta za Tomu znači da je bivstvovanje *drugo od* suštine, jer ma koliko bila savršena, svaka priroda kao potencija ostaje neidentična s bivstvovanjem kao vlastitom aktualnošću, jer aktualizujuća savršenost nikad nije uistinu primljena u prirodu koju aktualizuje.

Sabiranje

Delce *O biću i suštini* Toma iz Akvina uistinu je pisao za „sabraću i drugove” koji su pohađali pariske fakultete teologije i slobodnih veština. To je belodano na osnovu njegovog sadržaja: dominikanski učitelj obrađuje važne teme aristotelovske filozofije, pojam bića, suštine, logičke intencije, akcidencije, individuaciju. Delovi *De entea* koji se bave tim temama načelno ne odstupaju od onog što bi se moglo očekivati i što se može sresti u spisima iz tog perioda koji obrađuju iste teme; u pitanju je, dakle, dobar aristotelizam. Pre svega, *O biću i suštini* primer je školske filozofije u najboljem smislu, i da nema četvrtog poglavlja, ovo Tomino delo zasigurno ne bi zasluživalo pažnju novovotomista i istoričara filozofije kakvu danas uživa, sedam i po vekova nakon što je napisano, već bi kao, na primer, *De principiis naturae* iz istog perioda, bilo zabeleženo, po potrebi citirano, ali ne i tumačeno/inspirativno.

De ente se, međutim, ne iscrpljuje u školskoj filozofiji. Anđeoski doktor bio je sjajan školski filozof, ali briljantan svetski filozof. *Esse ut*

actus, a ne samo aristotelovsko *esse in actu*, ono je zbog čega Akvinac zaslužuje mesto među najvećim filozofima u istoriji,⁵³⁵ iako je upravo zbog utopljenosti u aristotelovske i školske teme i aristotelovsku terminologiju, njegov *actus essendi* ostao nesagledan sve do dvadesetog veka.⁵³⁶ Mada je pisan u aristotelovskom kontekstu, *De ente* uvodi princip sasvim stran aristotelizmu, jer se *actus essendi* ne može svesti na suštinu/formu, niti se može iz nje izvesti na ikoji način. Kako se pokazalo, bivstvovanje nije tema *De ente*, niti je to realna kompozicija, već ih Toma obrađuje u kontekstu odnosa i svojstava koja suština ima u različitim bićima i zato se bivstvovanje u *De ente* pojavljuje pre svega kao bivstvovanje suštine, *esse in actu*. Bez argumenta za realnu kompoziciju ono bi u *De ente* ostalo samo to, bivstvovanje protumačivo u aristotelovskim kategorijama forme. Zbog toga je realna kompozicija „najdublji i najkarakterističniji aspekt Tomine metafizike” (Fabro 1974: 471), jer bez nje nema mogućnosti da se *esse* pojavi kao *actus omnium actuum*.

Pobrojmo taksativno neke najvažnije, u analitičke svrhe razlikovane momente koje Toma već u *De ente* uvodi u filozofiju i metafiziku.

Bog kao ipsum esse subsistens. Reći da su supstancija i bivstvovanje u Bogu identični samo po sebi nije ništa posebno za hrišćanskog mislioca. Tvrditi, međutim, da je božja suština njegovo bivstvovanje, dakle tvrditi primarnost bivstvovanja nad suštinom predstavlja radikaln odmak od tradicije. Iako je to vidno već u *De ente*, kod Tome je to očigledno u njegovom bukvalnom čitanju reči iz Izlaska 3:14 *Ego sum qui sum ... qui est misit me ad vos*. Time je odbačeno i grčko filozofsko razumevanje bivstvovanja kao ograničenog na formu i hrišćansko

⁵³⁵ Među prvom petoricom svakako!

⁵³⁶ Bukvalno do pre stotina godina Tomino bivstvovanje bilo je tumačeno isključivo u aristotelovskom ključu; jedini izuzetak je Domingo Banjez (Domingo Báñez, 1528–1604), ali i on je Tomino *esse* razumevao u kasnijem pojmovnom okviru realne razlike. Ogromna je zasluga Žilsona i Fabra, pre svih drugih, što su nezavisno jedan od drugog sredinom tridesetih godina dvadesetog veka uspeali da prepoznaju *esse ut actus* kod Tome.

razumevanje Boga kao čiste suštine.⁵³⁷ Antička i hrišćanska misao bile su na nivou *esse in actu*, tj. bivstvovanje je bilo razumevano u atributivnom smislu (*actus essentiae*), a ne i u konstitutivnom bilo je „kvalitet” božanske suštine. Bog je beskonačan u negativnom smislu odsustva ograničenosti, ali je njegova prava beskonačnost pozitivna, on je preobilje savršenstava koje poseduje ili, bolje, savršenstava koje on *jeste* kao *esse tantum*. Kao neprimljeno ni u čemu, bivstvovanje kao priroda *jeste* beskonačnost, sam je subjekat i kao takvo samo je jedno.⁵³⁸

Realna kompozicija (kao kompozicija akta i potencije). Realna kompozicija jasno je tomistički, ne aristotelovski princip. Od samog početka, Toma potvrđuje da je biće sačinjeno od suštine i bivstvovanja kao realno različitih principa (prema odnosu akta i potencije), a za razliku od Boga koji je *ipsum esse subsistens*. Tako pojmljena, razlika između suštine i bivstvovanja *jeste* apsolutna novina u odnosu na Akvinčeve prethodnike i izvore. Koristeći aristotelovski princip primarnosti akta Toma tvrdi da postoji odnos akta i potencije između bivstvovanja i suštine, ali i odnos akta i akta između Boga i bivstvovanja stvari. Osnova za prvi odnos *jeste* primarnost bivstvovanja u odnosu na suštinu, osnova za drugi je primarnost *ipsum esse subsistens* nad stvorenim bićem. Toma odbacuje svaku pomisao da bi suština mogla biti neka vrsta preegzistirajuće potencije kojoj pridolazi aktualizujuće bivstvovanje. To da je na osnovnom nivou, strogo govoreći, suština samo potencija za bivstvovanje glavni je rezultat apsolutnog posmatranja i realne

⁵³⁷ Za Avgustina (Augustine) u Izlasku 3:14 Bog o sebi govori kao o *summa essentia*. Za njega je bivstvovanje Boga bivstvovanje najviše suštine; up. *O državi božjoj* 12, 2 (Augustin 1995: 92–94).

⁵³⁸ U skladu s određenjem Boga kao *tantum esse*, Toma drži da je ime *Qui est* iz Izlaska 3:14 (SCG I, 22; up. citat u nap. 25) Bogu najprimerenije ime i za to navodi tri razloga (ST I, q. 13, a. 11; Akvinski 2005: 358). Prvo, zato što *Qui est* označava samo bivstvovanje koje je božja suština, a stvari dobijaju ime po formi/suštini. Drugo, *Qui est* *jeste* najuniverzalnije ime, pošto mu čak i druga jednako univerzalna imena „povremeno dodaju neka svojstva, pa ga na neki način oblikuju i ograničuju”; reč je o transcendentnim pojmovima. Pošto ne određuje nikakav način bivstvovanja, za razliku „od svakog drugog imena”, *Qui est* je najobuhvatnije ime. Treći je razlog to što *Qui est* izražava sadašnjost koja najsvojstvenije pripada Bogu koji je iznad vremena.

kompozicije. Drugim rečima, kao nesvodivi principi bića, niti međusobno niti na nešto treće, suština i akt bivstvovanja jesu ekvivalentni.

Delotvorni uzrok kao uzrok bivstvovanja. Delotvorna uzročnost kao proizvođenje bivstvovanja sasvim je strana Stagiraninovom večnom i nestvorenom svetu u kojem su prvi uzroci pokretači, a ne tvorci. U okvirima metafizike stvaranja stvar se morala drugačije postaviti. Kod Tome, i od Tome, stvaralačka delotvorna uzročnost ključna je veza između suštine i bivstvovanja.⁵³⁹ Ako je sintetišući princip onaj koji izvana pridolazi suštinama stvorenina, bivstvovanje mora biti prva i svojstvena posledica Boga kao *ipsum esse subsistensa* (*Comp. th.* I, 18; *In Lib. de causis* 1, 4). Konačnim prirodom bivstvovanje može biti dato samo kao jedan akt posredstvom delotvorne uzročnosti. Bivstvovanjem kao aktom aktualizovane su prirode stvorenina i na taj način bivstvovanje kao akt postaje njihov akt, akt suština koji, ipak, zauvek ostaje *drugo od njih*. Zato što nije deo suštine, bivstvovanje ima akcidentalan karakter, ali zato što jeste akt suštine (*forma dat esse*) ono ima esencijalan karakter.

Tomino razumevanje delotvorne uzročnosti i njenog funkcionisanja značilo je uvođenje jasne razlike između dva poretka uzročnosti u stvorenom biću, poretka formalne i delotvorne uzročnosti. Formalni uzrok čini da stvar bude ono što jeste i na određen način čini da stvar bude, pošto svako pojedinačno biće mora biti neko *šta*. Dve različite vrste uzrokovanja odgovaraju dvama različitim principima stvorenog bića. Ako je forma na svoj način uzrok bivstvovanja (*forma dat esse*) ona će u vlastitom poretku određivati bivstvovanje; no, ničega nema u formi što bi zahtevalo njeno podvođenje pod delotvornu uzročnost. To da na suštinu deluje delotvorni uzrok ne sledi iz njene formalne prirode, već je stvar odluke, milosti i darovanja tvorca.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Zato je *svaki* prevod termina *causa efficiens* kao *pokretački uzrok* u metafizičkoj misli *svakog* filozofa nakon Tome pogrešan i istorijskofilozofski promašen.

⁵⁴⁰ Iz tomističke perspektive posmatrano, sasvim je razumljivo zašto je, jednom uvedena, delotvorna uzročnost postepeno preuzela funkcije formalne uzročnosti, da bi na počecima moderne filozofije, već kod Dekarta, formalna bila potpuno integrisana u delotvornu, što se u najčistijoj formi vidi u Dekartovom učenju o stvorenosti

Razdvajanje akta od forme. Ta Tomina „revolucionarna odluka” (Gilson 1952: 174) označava prekid s grčkim filozofskim mišljenjem o biću, jer razdvajanje akta od forme znači razdvajanje bića od forme. Za Aristotela, akt je uvek formalni akt i kao takav nerazdvojiv je od ograničenosti (akt je uvek akt nečega) i inteligibilnosti.⁵⁴¹ Aristotelov pojam akta uvek ostaje u formalnoj sferi i pojava bivstvovanja kao akta u aristotelizmu nije moguća.⁵⁴² Kod Tome, formalan akt jeste samo potencija za aktualnost koja nema formu, nije forma i koja je zato u stanju da aktualizuje sve forme čineći da budu. Ta „energička” dimenzija akta bivstvovanja⁵⁴³ jasno je prepoznatljiva u karakterizaciji *actualitas omnium actuum*. Tomin akt nikako se ne uklapa ni u aristotelovsku klasifikaciju supstancije i akcencije. Akt bivstvovanja u stvorenim bićima nije supstancijalan u aristotelovskom smislu zato što nije subzistentan, već je sadržavan. No, on nije ni akcidentalan u Aristotelovom smislu pošto prethodi supstanciji. A opet, on jeste supstancijalan utoliko što je konstitutivan za supstanciju (jer bez njega

većnih istina. Ako je bez bivstvovanja stvar *nihil* u bukvalnom smislu, onda je uzrok bivstvovanja stvari i uzrok same stvari, njenog šastvenog sadržaja, jer on nije nikakav sadržaj ako *nije*. Naravno, opisano kretanje u filozofskoj misli posredovano je pre svega Suarezovom razumskom razlikom između aktualne suštine i njenog realnog egzistiranja (za to, vidi Milidrag 2006: 48–72). Uzrok bivstvovanja kao delotvorni uzrok za kretanje filozofije nakon Tome daleko je važniji od njegove realne kompozicije kao takve, koja je vrlo brzo bila pretumačena u razliku između dve *res*. Bivstvovanje je od metafizičkog principa postalo stanje suštine, ali je delotvorni uzrok ostao nedirnut tom promenom, samo što više nije uzrokovao komponentu bića, već suštino bivstvovanje izvan njenih uzroka, egzistenciju.

⁵⁴¹ Up. *Fiziku* III, 207a 14.

⁵⁴² „Forma i akt, forma i savršenstvo odgovaraju jedno drugom i podudaraju se kod Aristotela bez ostatka; s tog razloga, *esse* se nije moglo pojaviti na pravi način kod Aristotela, već je ‘oslabilo’ do suštine; ono je prebačeno u entitet realnih stvari: rasprava koja bi bila zasnovana na *esseu* nema nikakvog smisla u Aristotelovoj metafizici”, Fabro, *Partecipazione e causalità*, Opere Complete 19, Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2010, str. 162; cit. prema Mitchell 2012: 96.

⁵⁴³ Jednom kada se sagleda pun smisao realne kompozicije, uistinu nije teško razumeti Tomino bivstvovanje kao „prazvornu energiju” (Fabro); svi glavni tomisti egzistencijalne struje razumeli su ga na takav način: Gilson 1941: 65; 1952: 182; 2002: 161; Fabro, cit. u Mitchell 2012: 218, 399; Phelan 1967: 77; Clarke 1974a: 20.

ona *nije*) i jeste akcidentalan za supstanciju utoliko što je nenužan i što je izvan njene suštine.

Posmatrano iz druge perspektive, revolucionarni momenat u Tominoj misli nije izjednačavanje subzistencije i savršenosti, to je već uradio Platon (Πλάτων). Tomino jedinstveno postignuće jeste potpuno uklanjanje uslova usavršivosti iz esencijalnog poretka, jer i da postoje, platoničkim formama bivstvovanje bi takođe moralo pridoći. Zato, uprkos esencijalnoj „čistoti”, odvojene supstancije ne subzistiraju kao takve; ne subzistiraju ne zato što su uzrokovane već zato što zavise od izvansuštinskog savršenstva koje im se kao takvo ne može saopštiti. Čineći od bivstvovanja jedno čisto i odvojeno savršenstvo u platoničkom smislu (koje je kao neštastveno savršenstvo *vrlo* neplatoničko), osim što povezuje uzrokovanje s bivstvovanjem, Toma i preobražava sam pojam preobilnosti prvog uzroka: on ostaje čist pri uzročnoj distribuciji bivstvovanja, ali nije kao u novoplatonizmu onkraj bivstvovanja, niti je bez bivstvovanja, već *mora biti* najviše moguće bivstvovanje. Zašto mora? Sva formalna savršenstva Bog kao *ipsum esse subsistens* može uzrokovati na eminentan način, dakle može ih sadržavati „virtualno”, ali ništa pa ni Bog ne može biti uzrok bivstvovanja a ne bivstvovati. Za razliku od svakog drugog eminentnog uzroka koji nije nešto, ali to nešto uzrokuje u drugom biću,⁵⁴⁴ bivstvovanje kao savršenstvo mora se aktualno posedovati ili, samo naizgled tautološki rečeno, mora se *biti* da bi se bilo.

Egzistencijalni pojam bića. Pomenuto razdvajanje forme od bića znači da kod Tome biće nije određeno i ne može biti određeno šta-stvenim sadržajem. Za njega, nešto je biće ukoliko jeste, a ne ukoliko ima neprotivrečnu suštinu. Kako se videlo, pojam bića kod Akvinca ide dalje od svake formalne ili esencijalne nužnosti i označava aktualnost u apsolutnom smislu i to se videlo već u njegovoj podeli bića na kategorije i istinu propozicije, jer ako je bivstvovanje akt suštine i ako je na neki način biće i ono što nije suština, onda je pojam bivstvovanja pojam aktualnosti kao razvezane od suštine. U tom dodatnom

⁵⁴⁴ Na primer, sunce kao eminentni uzrok sveg života.

području bivstvovanje nije komponovano sa suštinom. Pošto je i to biće, sledi da pojam bića kod Tome ne označava aktualnost suštine, već aktualnost bivstvovanja. Razlika od štastvenog pojma bića Skota (Scotus), Suareza⁵⁴⁵ ili Dekarta ne može biti veća. Dok su kod štastvenog pojma bića značenje i obim tog pojma definisani bivstvujućom suštinom, kod Tome su definisani bivstvovanjem suštine.

Zato je kod Tome biće ono što je najuniverzalnije, izraženo u kategorijama onog najkonkretnijeg, u kategorijama bivstvovanja. Predmet metafizike upravo je takvo biće,⁵⁴⁶ ne bivstvovanje, jer biće predstavlja konkretnu aktualnost na koju je ljudski razum prirodno usmeren, dočim samo bivstvovanje ostaje beskonačno udaljeno od ljudske spoznaje; u svom čistom aktu, bivstvovanje kao takvo jeste subzistiranje beskonačne drugosti. Ta se drugost ipak nalazi u srcu Tomine metafizike, jer je u srcu Tominog pojma bića: bez te drugosti-od-suštine stvar *nije*.

Zajedničko biće uokvirava ljudsku spoznaju, ali na njenoj strani uvek postoji suštastveni manjak koji tačno odgovara suštastvenom preobilju na strani bivstvovanja. Metafizička misao ne može ići dalje od zajedničkog bića, nema načina da ljudska misao istupi iz njega.⁵⁴⁷ No, ocrtavajući granice spoznaje i granice ontološkog ustrojstva stvorenog bića pomoću realne kompozicije, Tomina misao nepogrešivo upućuje na „Prvo počelo” (DEE 6: 328) onkraj stvorenog bića.

⁵⁴⁵ Za to, vidi Milidrag 2013.

⁵⁴⁶ Za predmet metafizike kod Tome, vidi Milidrag 2016a.

⁵⁴⁷ To je metafizički razlog zbog kojeg je nemoguć ontološki dokaz. Tomina metafizika ne dopušta ontološki dokaz jer on pretpostavlja da se bivstvovanje Boga može spoznati pomoću njegovog pojma. Međutim, Bog nije uključen u zajedničko bivstvovanje, on je samo njegov uzrok/princip, te razmatranje Boga kao takvog uopšte ne može biti posao metafizike, već teologije zasnovane na objavljenoj istini.

LITERATURA

A) Originalna dela

- Aquinas, St. Thomas *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia* iussu Leonis XIII.O.M. edita., cura et studio fratrum praedictorum, Roma, 1882–). Dostupno na <http://www.corpusthomisticum.org/repedleo.html> (posećeno 23. septembra 2018).
- Corpus thomisticum*, dostupno na <http://www.corpusthomisticum.org> (posećeno 5. decembra 2018).
- (1947) *Compendium of Theology*, translated by Cyril Vollert, S.F., S.T.D., St. Louis & London: B. Herder Book Co.
- (1949) *The Soul [Quaestiones disputatae de anima]*, translated by John Patrick Rowan, St. Louis & London: B. Herder Book Co.
- (1952) *On the Power of God*, translated by the English Dominican Fathers, The Newman Press: Westminster, Maryland.
- (1961) *Commentary on the Metaphysics*, translated by John P. Rowan, Chicago: Henry Regnery Company.
- (1962) *Expositio libri Peryermeneias*, commentary by Thomas Aquinas finished by Cardinal Cajetan, translated by Jean T. Oesterle, Milwaukee: Marquette University Press.
- (1964) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, prir. M.-R. Cathala, R. M. Spiazzi, Turin, Roma: Marietti.
- (1968) *On Being and Essence*, Translated with an Introduction and Notes by Armand Maurer, C.S.B., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1990) *Izbor iz djela*, prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić, Zagreb: Naprijed.
- (1992) *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima. Protiv zabluda Grka. O razlozima vjere (protiv Saracena)*, s latinskoga izvornika preveo, uvod i bilješke napisao Avgustin Pavlović, O. P. Zagreb: Globus nakladni zavod.
- (1993) *Suma protiv pogana I*, prevod o. Avgustin Pavlović, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1994) *Suma protiv pogana II*, prevod o. Avgustin Pavlović, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- (1995) *Opuscula philosophica*, prvi tom, prev. o. Augustin Pavlović, Zagreb: Demetra.
- (1996) *Opuscula philosophica*, drugi tom, prev. o. Augustin Pavlović, Zagreb: Demetra.
- (1997) *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8*, translated into English with facing latin text, introduction, glossary, and select bibliography by E. M. Macierowski, New York: State University of New York Press.
- (2001) *Pariške rasprave Tome Akvinskoga. Raspravljena i kvodlibetalna pitanja*, prevod Augustin Pavlović O.P., Zagreb: Demetra.
- (2005) *Izabrano djelo*, izabrao i preveo Tomo Vereš, drugo znatno prošireno i dotjerano izdanje priredio Anto Gavrić, Zagreb: Globus.
- Aristotel (1985) *Metafizika*, prevod Tomislav Ladan, Zagreb: S.N. Liber.
- (2009) *O nebu, O nastajanju i propadanju*, prevod, komentari i napomene Slobodan Blagojević, Beograd: Paideia.
- Augustin, Aurelije (1995) *O državi božjoj*, svezak drugi, preveo Tomislav Ladan, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Avicenna Latinus (1977) *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Leiden: E.J. Brill.
- Suárez, Franciscus S.J. (1856–1877) *Disputationes metaphysicae*, u *Opera omnia*, tomovi 25, 26. Paris: Vives.

B) Sekundarna literatura

- Acerbi, Ariberto (2012) „Aquinas's Commentary On Boethius's *De Trinitate*”, *The Review of Metaphysics* 66: 317–338.
- Aertsen, Jan A. (1989) „Method and Metaphysics: The *via resolutionis* in Thomas Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 63: 405–418.
- (1996) *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden: E. J. Brill.
- (1998) „The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas”, *Revue internationale de philosophie* 52, no. 204: 249–268.
- (2002) „'Res' as Transcendental: Its Introduction and Significance”, u Federici G. Vescovini (ed. par), *Le problème des transcendants du XIV au XVII siècle*, Paris: Vrin, pp. 140–155.
- (2008) „Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy”, u Anna Akasoy and Wim Raven (eds.) *Islamic Thought in the Middle Ages Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Leiden, Boston: E.J. Brill, pp. 21–42.

- (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden: E.J. Brill.
- Albertson, James S., S.J. (1953) „The esse of Accidents according to St. Thomas”, *The Modern Schoolman* 30: 265–278.
- Amerini, Fabrizio (2003) „Aristotle, Averroes and Thomas Aquinas on the Nature of Essence”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 14: 79–122.
- (2004) „Thomas Aquinas, Alexander of Alexandria and Paul of Venice on the Nature of Essence”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15: 541–589.
- (2013) „Thomas Aquinas and Some Italian Dominicans (Francis of Prato, Georgius Rovegnatinus and Girolamo Savonarola) on Signification and Supposition”, u E.P. Bos (ed.) *Medieval Supposition Theory Revisited*, Leiden, Boston: Brill, pp. 327–351.
- Annice, Sister Mary, C.S.C. (1953) „The Concept of the Genus and the Generic Concept”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 28: 85–95.
- Ashworth, E.J. (1991) „Signification and Modes of Signifying in Thirteenth Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy”, *Medieval Philosophy and Theology* 1: 39–67.
- (2003) „Language and Logic”, u A. S. McGrade (ed.) *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73–96.
- (2010) „Terministic logic”, u Robert Pasnau, Christina Van Dyke (eds.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 146–158.
- Bazán, Carlos, F.R.S.C. (1997) „The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’ Critique of Eclectic Aristotelianism”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 64: 95–126.
- (2001) „The Doctrine of the Creation of the Soul in Thomas Aquinas”, u Kent Emery, Jr., Russell L. Friedman & Andreas Speer (eds.) *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Leiden, Boston: Brill, pp. 515–569.
- Bertolacci, Amos (2012) „The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s *Metaphysics*: The Text and Its Context”, u Felicitas Opwis, David Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden, Boston: Brill, pp. 257–288.
- Bigger, Charles P. (1988) „St. Thomas on Essence and Participation”, *The New Scholasticism* 62: 319–348.
- Black, Deborah L. (1997) „Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8: 425–453.
- (1999) „Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies* 61: 45–79.

- (2010) „Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”, *Quaestio* 10: 65–81.
- Bobik, Joseph (1965) *Aquinas on Being and Essence: A Translation and Interpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Booth, Edward (1983) *Aristotelian aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Borgo, Marta (2007) „Universals and the Trinity: Aquinas’s Commentary on Book I of Peter Lombard’s *Sentences*”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18: 315–342.
- (2013) „Early Aquinas on Matter. Notes on the Reception of the Aristotelian Corpus in the 13th Century”, *Tópicos* 45: 83–128.
- Boulnois, Olivier (2016) „When Does Ontotheology Begin? Aristotle, Thomas Aquinas, and Duns Scotus”, *Arc—The Journal of the School of Religious Studies* 44: 1–30.
- Bourke, Vernon J. (1974) „Esse, Transcendence, and Law: Three Phases of Recent Thomism”, *The Modern Schoolman* 52: 53–68.
- Boyle, John F. (2015) „St. Thomas Aquinas on Creation, Procession, and the Proposition *per*”, *Quaestiones Disputatae* 6: 90–101.
- Bradshaw, David (1999) „Neoplatonic Origins of the Act of Being”, *The Review of Metaphysics* 53: 383–401.
- Brezik, Victor B., C.S.B. (ed.) (1981) *One Hundred Years of Thomism Aeterni Patris and Afterwards*, Houston: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas.
- Brock, Stephen L. (2006) „On Whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is ‘Platonism’”, *The Review of Metaphysics* 60: 269–303.
- (2007) „Harmonizing Plato and Aristotle on *Esse*: Thomas Aquinas and the *De hebdomadibus*”, *Nova et vetera*, English edition 5: 465–494.
- (2014) „How Many Acts of Being can a Substance have? An Aristotelian Approach to Aquinas’s Real Distinction”, *International Philosophical Quarterly* 54: 317–331.
- Brown, Barry, F. (1970) „Accidental *Esse*: A Confirmation”, *The New Scholasticism* 44: 133–152.
- Buermeyer, Keith (1981) „Predication and Participation”, *The New Scholasticism* 55: 35–51.
- (1986) „The Verb and Existence”, *The New Scholasticism* 60: 145–162.
- (1987) „Aquinas on the ‘*modi significandi*’”, *The Modern Schoolman* 64: 73–95.
- Callus, Daniel A., O.P. (1961) „The Origins of the Problem of the Unity of Form”, *The Thomist* 24: 257–285.
- Carlo, William E. (1962) „The Role of Essence in Existential Metaphysics: A Reappraisal”, *International Philosophical Quarterly* 2: 557–590.
- Casey, Gerard (1987) „An Explication of the *De Hebdomadibus* of Boethius in the Light of St. Thomas’s Commentary”, *The Thomist* 51: 419–434.

- Caster, Kevin J. (1996) „The Distinction between Being and Essence According to Boethius, Avicenna, and William of Auvergne”, *The Modern Schoolman* 73: 309–332.
- Cessario, Romanus, O.P. (2003) *A Short History of Thomism*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Chenu, M.-D., O.P. (1964) *Toward Understanding Saint Thomas*, translated with authorized corrections and bibliographical additions by A.-M. Landry, O.P. and D. Hughes, O.P., Chicago: Henry Regnery Company.
- Clark, Ralph W. (1976) „A Note: Aquinas on Intentions”, *The Thomist* 40: 303–310.
- Clarke, Norris W., S.J. (1952a) „The meaning of Participation in St. Thomas”, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 26: 147–157.
- (1952b) „The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism”, *The New Scholasticism* 26: 167–194.
- (1954) „The Platonic Heritage of Thomism”, *The Review of Metaphysics* 8: 105–124.
- (1974a) „What Cannot Be Said in St. Thomas’ Essence-Existence Doctrine”, *The New Scholasticism* 48: 19–39.
- (1974b) „What is Most and Least Relevant in the Metaphysics of St. Thomas Today?”, *International Philosophical Quarterly* 14: 411–434.
- Cohoe, Caleb (2013) „There Must Be A First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series”, *British Journal for the History of Philosophy* 21: 838–856.
- Collidge, Richard (2008) „On Ex(s)istere: Revisiting the ‘to Be’-‘to Exist’ Debate”, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 82: 263–274.
- Corrigan, Kevin (1984) „A Philosophical Precursor to the Theory of Essence and Existence in St. Thomas Aquinas”, *The Thomist* 48: 219–240.
- Cortest, Luis (1988) „Was Thomas Aquinas a Platonist?”, *The Thomist* 52: 209–219.
- Covington, Michael A. (1984) *Syntactic Theory in the High Middle Ages Modistic Models of Sentence Structure*, London: Cambridge University Press.
- Cunningham, Francis A. S.J. (1953) „Certitudo in St. Thomas Aquinas”, *The Modern Schoolman* 30: 297–324.
- (1954) „Judgment in St. Thomas”, *The Modern Schoolman* 31: 185–212.
- (1957) „The Second Operation and the Assent vs. the Judgment in St. Thomas”, *The New Scholasticism* 31: 1–33.
- (1958) „A Theory on Abstraction in St. Thomas”, *The Modern Schoolman* 35: 249–270.
- (1961) „Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas”, *Laval théologique et philosophique* 17 (1): 76–86.
- (1962) „Distinction According to St. Thomas”, *The New Scholasticism* 36: 279–312.
- (1988) *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs. the „Real Distinction”*, Lanham: University Press of America.
- Ćurić, Josip (2003) *Tomizam, nekoć i danas*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Davies, Brian (1997) „Aquinas, God, and Being”, *The Monist* 80: 500–520.

- (2005) „Kenny on Aquinas on Being”, *The Modern Schoolman* 82: 36–54.
- (2006) „Toma Akvinski”, u Dž. Marenborn (prir.), *Srednjovekovna filozofija, Rautlidžova istorija filozofije III*, Beograd: Plato, str. 257–283.
- Deely, John (1994) *New Begginings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*, Toronto: University of Toronto Press.
- De Haan, Daniel D. (2014) „A Mereological Construal of the Primary Notions *Being* and *Thing* in Avicenna and Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88: 335–360.
- De Rijk, L. M. (1982) „The origins of the theory of the properties of terms”, u Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 161–173.
- Dewan, Lawrence, O.P. (1984) „Saint Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction Between Being and Essence”, *The Modern Schoolman* 41: 145–156.
- (1999a) „Etienne Gilson and the *Actus Essendi*”, *Maritain Studies/Etudes Maritainniennes* 15: 70–96.
- (1999b) „St. Thomas and the Distinction between Form and *Esse* in Caused Things”, *Gregorianum* 80: 353–370.
- (1999c) „St. Thomas and the Existence of God: Owens vs Gilson, and Beyond”, u William Sweet (ed.) *God and Argument*, Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 115–141.
- (2006) *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- (2011) „A Note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi*”, *The Thomist* 75: 637–651.
- Donceel, J. (1974) „Transcendental Thomism”, *The Monist* 58: 67–85.
- Doolan, Gregory T. (2008) *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- (2012) „Aquinas on the Demonstrability of Angels”, u Tobias Hoffmann (ed.) *A Companion to Angels and Medieval Philosophy*, Leiden: Brill, pp. 13–44.
- Druart, Thérèse-Anne (2012) „Avicennian troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix”, *Tópicos* 42: 51–73.
- Dumont, Stephen D. (1998) „Scotus’s Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics”, u Jan A. Aertsen, Andreas Speer (Hrsg.) *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, pp. 193–212.
- Ebbesen, Sten (1988) „Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates About Problems Relating to Such Terms as ‘Album’”, u Norman Kretzman, (ed.) *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 107–174.
- Eco, Umberto (1989) „Denotation”, u Umberto Eco, Constantino Marmo, Shona Kelly (eds.) *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam: Benjamins, pp. 43–77.

- Edwards, Sandra (1985) „Aquinas on Individuals and Their Essences”, *Philosophical Topics* 13: 155–163.
- Eitenmiller, Melissa (2019) „On the Separated Soul according to St. Thomas Aquinas”, *Nova et vetera*, English edition, 17: 57–91.
- Elders, Leo (2018) *Thomas Aquinas and His Predecessors. The Philosophers and the Church Fathers in His Works*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Evangelist, Caery (2011) „Aquinas on Being and Essence as Proper Objects of the Intellect”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 85: 361–390.
- Ewbank, Michael B. (2002) „Of Idols, Icons, and Aquinas’s *Esse*: Reflections on Jean-Luc Marion”, *International Philosophical Quarterly* 42: 161–175.
- Fabro, Cornelio (1966) „The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics”, *International Philosophical Quarterly* 6: 389–427.
- (1970) „Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies”, *The New Scholasticism* 44: 69–100.
- (1974) „The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”, *The Review of Metaphysics* 27: 449–491.
- Ferrari, Leo (1961) „’Abstractio Totius’ and ’Abstractio Totalis’”, *The Thomist* 24: 72–89.
- Foster, David Ruel (1991) „Aquinas on the Immateriality of the Intellect”, *The Thomist* 55: 415–438.
- Fredosso, Alfred J. (2016) „The Vindication of St. Thomas: Thomism and Contemporary Anglo-American Philosophy”, *Nova et vetera*, English edition 14: 565–584.
- Galuzzo, Gabrielle (2004) „Aquinas on Common Nature and Universals”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 71: 131–171.
- (2007) „Aquinas on the Genus and Differentia of Separate Substances”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18: 343–361.
- (2009) „To Grasp Something of the Thing Itself: Aquinas on Nominal and Real Definition”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20: 265–291.
- (2012) „Two Senses of ’Common’: Avicenna’s Doctrine of Essence and Aquinas’s View on Individuation”, u Nikolaus Hasse Dag, Amos Betrolacci (eds.) *The Arabic, Hebrew and Latin Perception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, pp. 309–338.
- (2014) „Aquinas’s Commentary on the *Metaphysics*”, u Frabrizio Amerini, Gabrielle Galluzzo (eds.) *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Leiden, Boston: Brill, pp. 209–254.
- Gilson, Etienne (1941) *God and Philosophy*, New Haven & London: Yale University Press.
- (1952) *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1960) *The Elements of Christian Philosophy*, New York: Doubleday.

- (1974) „*Quasi Definitio Substantiae*”, u Armand A. Maurer, Etienne Gilson, Joseph Owens, Anton C. Pegis, John F. Quinn, Edward Synan, James A. Weisheipl (eds.) *St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 111–129.
- (1994) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L.K. Shook, C.S.B., Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (2002) *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas*, translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (2006) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L.K. Shook. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gordon, Liran Shia (2018) „Reconstructing Aquinas’s Process of Abstraction”, *Heythrop* 59: 639–652.
- Gracia, Jorge J.E. (1994) „Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas’s Solution to the Problem of Universals”, u David M. Gallagher (ed.) *Thomas Aquinas and his legacy*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, pp. 16–36.
- Graham, A. C. (1965) „’Being’ in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry”, *Foundations of Language* 1: 223–231.
- Gravestock, Pamela (1999) „Did Imaginary Animals Exist?”, u Debra Hassig (ed.) *The Mark of the Beast: The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*, New York and London: Garland Publishing, pp. 121–135.
- Hakney, Wayne John (1998) „From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America”, *Dionysius* 16: 157–188.
- Hassig, Debra (1995) *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heiser, John H. (1993) „Plotinus and Aquinas on *Esse Commune*”, *The Modern Schoolman* 70: 259–287.
- Hochschild, Joshua „Form, Essence, Soul: Distinguishing Principles of Thomistic Metaphysics”, u Nikolaj Zunic (ed.) *Distinctions of Being: Philosophical Approaches to Reality*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, pp. 21–35.
- Hosseini, Nasr Seyyed (1989) „Existence (*wujud*) and Quiddity (*mtihyiyah*) in Islamic Philosophy”, *International Philosophical Quarterly* 29: 409–428.
- Houser, R.E. (1995) „Trans-Forming Philosophical Water into Theological Wine: Gilson and Aquinas”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 69: 103–116.
- (2007) „The Real Distinction and the Principles of Metaphysics: Avicenna and Aquinas”, u R.E. Houser (ed.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, pp. 75–108.

- (2010) „The Language of Being and the Nature of God in the Aristotelian Tradition”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 84: 113–132.
- (2011) „Aristotle and Two Medieval Aristotelians on the Nature of God”, *International Philosophical Quarterly* 51: 355–375.
- (2012) „Avicenna and Aquinas’s *De principiis naturae*, cc. 1–3”, *The Thomist* 76: 577–610.
- Hughes, Christopher (1996) „Matter and Individuation in Aquinas”, *History of Philosophy Quarterly* 13: 1–16.
- John, Sister Helen James (1962a) „Participation Revisited”, *The Modern Schoolman* 39: 154–165.
- (1962b) „The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism”, *International Philosophical Quarterly* 2: 595–620.
- (1962c) „Pedro Descogs: A Devil’s Advocate On Essence And Existence”, *The Modern Schoolman* 40: 39–54.
- Jordan, Mark (1980) „The Grammar of *Esse*: Re-reading Thomas on Transcendentals”, *The Thomist* 44: 1–27.
- (1984) „The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas”, *The Review of Metaphysics* 38: 17–32.
- Kahn, Charles H. (1966) „The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”, *Foundations of Language* 2: 245–265.
- (1973) „On the Theory of the Verb ‘To Be’”, u Milton K. Munitz (ed.) *Logic and Ontology (Studies in Contemporary Philosophy)*, New York: New York University Press, 1973, pp. 1–20.
- (1986) „Retrospect on the Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”, u S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.) *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986, pp. 1–28.
- (2009) *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press.
- Kann, Christoph (2016) „Supposition and Properties of Terms”, u Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 220–244.
- Kelly, Matthew J. (1976) „‘Subject,’ ‘Substance,’ and ‘Accident’ in St. Thomas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 50: 206–236.
- Kerr, Fergus (2002) *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford: Blackwell Publishing.
- (2004) „Aquinas and analytic Philosophy: Natural Allies?”, *Modern Theology* 20: 123–139.
- Kerr, Gaven (2008) „The Meaning of *Ens Commune* in the Thought of Thomas Aquinas”, *Yearbook of the Irish Philosophical Society*: 32–60.
- (2012) „Aquinas’s Argument for the Existence of God in *De Ente et Essentia* Cap. IV: An Interpretation and Defense”, *Journal of Philosophical Research* 37: 99–133.

- (2015a) „Thomist *Esse* and Analytical Philosophy”, *International Philosophical Quarterly* 55: 25–48.
- (2015b) *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford: Oxford University Press.
- Klima Gyula (1996) „The Semantics Principles Underlying St. Thomas Aquinas's Metaphysics of Being”, *Medieval Philosophy and Theology* 5: 87–141.
- Knasas, John (1986) „Thomistic Existentialism and the Silence of the *quinque viae*”, *The Modern Schoolman* 63: 3–17.
- (1990a) „The Fundamental Nature of Aquinas' *Secunda Operatio Intellectus*”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64: 190–202.
- (1990b) „Transcendental Thomism and the Thomistic Texts”, *The Thomist* 54: 81–95.
- (1990c) *The Preface to Thomistic Metaphysics. A Contribution to the Neo-Thomist Debate on the Start of Metaphysics*, New York, Bern: Peter Lang.
- (1994) „A Heideggerian Critique of Aquinas and a Gilsonian Reply”, *The Thomist* 58: 415–439.
- (2003) *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, New York: Fordham University Press.
- (2014) „The Intellectual Phenomenology of *De Ente et Essentia*, Chapter Four”, *The Review of Metaphysics* 68: 107–153.
- Knudsen, Christian (1982) „Intentions and Impositions”, u Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 479–495.
- Komonchak, Joseph A. (1998) „Thomism and the Second Vatican Council”, u Anthony J. Cernera (ed.) *Continuity and Plurality in Catholic Theology. Essays in Honor of Gerald A. McCool*, Fairfield, Connecticut: Sacred Heart University Press, pp. 53–74.
- Kopaczynski, Germain (1986) „A Real Distinction in St. Thomas Aquinas? 20th Century Opponents and the Linguistic Turn”, *Philosophy Research Archives* 9: 127–140.
- Kretzmann, Norman (1970) „Medieval Logicians on the Meaning of the *Propositio*”, *The Journal of Philosophy* 67: 767–787.
- Kušar, Stjepan (prir.) (1996) *Srednjovjekovna filozofija*. Filozofska hrestomatija 2, Zagreb, Školska knjiga.
- Lawell, Declan (2009) „Thomas Aquinas, Jean-Luc Marion, and an Alleged Category Mistake Involving God and Being”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 83: 23–50.
- LaZella, Andrew T. (2013) „As Light Belongs to Air: Thomas Aquinas and Meister Eckhart on the Existential Rootlessness of Creatures”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 87: 567–591.
- Lindbeck, George (1957) „Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas”, *Franciscan Studies* 17: 1–22, 107–125.

- Lobkowitz, Nicholas (1995) „What Happened to Thomism? From *Aeterni Patris* to *Vaticanum Secundum*”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 59: 397–423.
- Long, Steven A. (2003) „On the Natural Knowledge of the Real Distinction of Essence and Existence”, *Nova et vetera*, English edition 1: 75–108.
- Macdonald, Scott (2002) „The *Esse/Essentia* Argument in Aquinas’s *De ente et essentia*”, u Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, pp. 141–157.
- Maritain, Jacques (1945) *A Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, London: Sheed & Ward.
- (1948) *Existence and the Existent*, Washington D.C.: University Press of America.
- Marler, Jack (2013) „Thomistic Ornithology: A Brief Note”, u Victor M. Salas (ed.) *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John P. Doyle*, Milwaukee: Marquette University Press, pp. 229–240.
- Martis, John (1996) „Thomistic *Esse* — Idol or Icon? Jean-Luc Marion’s God Without Being”, *Pacifica* 9: 55–68.
- Masiello, Ralph J. (1971) „A Note on Essence and Existence”, *The New Scholasticism* 45: 491–494.
- Maurer, Armand (1951) „Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas”, *Mediaeval Studies* 13: 165–176 (preštampano u *Being and Knowing*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1990, pp. 3–18).
- (1993) „Thomists and Thomas Aquinas on the Foundation of Mathematics”, *The Review of Metaphysics* 47: 43–61.
- (1998) „Dialectic in the *De Ente et Essentia* of St. Thomas Aquinas”, u Jacqueline Hamesse (ed. par) *Roma, magistra mundi itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire*, Louvain-la-Neuve: Fidem Publications, 573–583.
- McArthur, Ronald (1962) „Universal in *praedicando*, Universal in *causando*”, *Laval théologique et philosophique* 18: 59–95.
- McCool, Gerald A. (1994) *The Neo-Thomists*, Milwaukee: Marquette University Press.
- McGrade, A.S. (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McInerny, Ralph (1968) *Studies in Analogy*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1986) *Being and Predication*, Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Milidrag, Predrag (2006) *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.
- (2013) „Francisko Suarez o predmetu metafizike”. *Theoria* 56 (2): 59–84.
- (2014) „Dvostruki karakter stvorenog bića kod T. Akvinskog”, *Theoria* 57 (4): 5–24.

- (2015a) „Razlika *esse-essentia* u *Sumi protiv pagana*, II 52–54”, *Filozofija i društvo* 26 (2): 414–435.
- (2015b) „Akvinac o realnoj razlici i dvostrukom određenju *esse*”, *Theoria* 58 (2): 5–32.
- (2016a) „Toma Akvinski o predmetu metafizike”, *Theoria* 59 (1): 42–58.
- (2016b) „Argument Tome Akvinskog za realnu razliku između *esse* i *essentia* na osnovi sudjelovanja”, *Filozofska istraživanja* 36, no. 143 (3): 561–579.
- (2017a) „Problem dodavanja (*additio*) biću kod Tome Akvinskog”, *Theoria* 60 (1): 110–130.
- (2017b) „O nekim realnim kompozicijama u Akvinčevoj metafizici”, *Arhe* 27 (2): 119–140.
- (2017c) „Biće (*ens*) kao *maxime primum* kod Tome Akvinskog”, *Theoria* 60 (2): 174–189.
- (2018) „Problem spoznaje bivstvovanja (*esse*) kod Tome Akvinskog”, *Theoria* 61, (2): 83–100.
- (2019a) „Prirodni razum i ontologizacija predmeta metafizike kod Akvinca”, *Theoria* 62 (1): 5–23.
- (2019b) „Realna kompozicija *esse* i *essentia* u *De ente* Sv. Tome”, *Arhe* 29 (u štampi).
- (2019c) „Toma Akvinski o transcendentalima u *Raspravljenim pitanjima o istini*, q. 1, a. 1”, *Filozofska istraživanja* 39 (u pripremi).
- Mitchell, Jason A., L.C. (2012) *Being and Participation. The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Morewedge, Parviz (1972) „Philosophical Analysis and Ibn Sīnā’s ’Essence–Existence’”, *Journal of the American Oriental Society* 92: 425–435.
- Morrow, Derek J. (2006) „Aquinas, Marion, Analogy, and *Esse*: A Phenomenology of the Divine Names?”, *International Philosophical Quarterly* 46: 25–42.
- (2007) „Aquinas According to the Horizon of Distance: Jean-Luc Marion’s Phenomenological Reading of Thomistic Analogy”, *International Philosophical Quarterly* 7: 59–77.
- Nash, Peter W. (1957) „The Accidentality of *Esse* According to Giles of Rome”, *Gregorianum* 38: 103–115.
- Nevitt, Turner C. (2018a) „How to Be an Analytic Existential Thomist”, *The Thomist* 82: 321–352.
- (2018b) „What Has Aquinas Got Against Platonic Forms?”, u Gyula Klima, Alex Hall (eds.) *Hylomorphism and Mereology. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics Volume 15*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 67–80.
- New Catholic Encyclopedia* (2003) Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

- Nijenhuis, John (1986) „'To Be' or 'To Exist': That is the Question”, *The Thomist* 50: 353–393.
- (1994) „'Ens' Described as 'Being or Existent'”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 68: 1–14.
- (1995) „Existence vs. Being: An All-important Matter of Terminology”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 69: 89–95.
- O'Callaghan, John P. (2007) „Thomism and Analytic Philosophy: A Discussion”, *The Thomist* 71: 269–317.
- O'Flynn, Sheila (1954) „The First Meaning of 'Rational Process' According to the *Expositio in Boethium de Trinitate*”, *Laval théologique et philosophique* 10 (2): 167–188.
- O'Reilly, Paul (1989) „What is Intelligible Matter?”, *The Thomist* 53: 74–90.
- O'Rourke, Fran (1991) „*Virtus Essendi*: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”, *Dionysius* 15: 31–80.
- (1992) *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: E.J. Brill.
- O'Shaughnessy, Thomas, S.J. (1959) „St. Thomas's Changing Estimate of Avicenna's Teaching on Existence as an Accident”, *The Modern Schoolman* 36: 245–260.
- Orestes, Gonzales (1995) „The Apprehension of the Act of Being in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 68: 475–500.
- Owens, Joseph (1946) „An Aristotelian Text Related to the Distinction of Being and Essence”, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 21: 165–172.
- (1955a) „Our Knowledge of Nature”, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 29: 65–88.
- (1955b) „The Causal Proposition – Principle or Conclusion?”, *The Modern Schoolman* 32: 159–171, 257–270, 323–339.
- (1955c) „The Intelligibility of Being”, *Gregorianum* 36: 169–193.
- (1957) „Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”, *Mediaeval studies* 19: 1–14.
- (1958) „The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies* 20 (1): 1–40 (preštampano u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, pp. 52–96).
- (1959) „Thomistic Common Nature and Platonic Idea”, *Mediaeval Studies* 21: 211–223.
- (1960) „Diversity and Community of Being in St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies* 22: 257–302 (preštampano u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, pp. 97–131).
- (1961) „Unity and Essence in St. Thomas Aquinas.” *Mediaeval Studies* 23: 240–259.
- (1962) „Analogy as a Thomistic Approach to Being”, *Mediaeval Studies* 24: 303–322.

- (1963) *An Elementary Christian Metaphysics*, Toronto: Bruce Publishing.
- (1964) „The 'Analytics' and Thomistic Metaphysical Procedure”, *Mediaeval Studies* 26: 83–108.
- (1965) „Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies* 27: 1–22.
- (1967) „The Causal Proposition Revisited”, *The Modern Schoolman* 44: 143–151.
- (1972) „'Ignorare' and Existence”, *The New Scholasticism* 46: 210–219.
- (1973a) *St. Thomas and the Future of Metaphysics. The Aquinas Lecture 1957*, Milwaukee, Marquette University Press.
- (1973b) „The Content of Existence”, u Milton K. Munitz (ed.) *Logic and Ontology (Studies in Contemporary Philosophy)*, New York: New York University Press, 1973, pp. 21–35.
- (1974a) „Aquinas and the Five Ways”, *The Monist* 58: 16–35.
- (1974b) „Aquinas—'Darkness of Ignorance' in the Most Refined Notion of God”, *The Southwestern Journal of Philosophy* 5: 93–110.
- (1976) „Aquinas on Knowing Existence”, *The Review of Metaphysics* 29 (4): 670–690 (preštampano u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, pp. 20–33).
- (1980) „Aquinas as Aristotelian Commentator”, u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, pp. 1–19.
- (1981) „Stages and Distinction in *De Ente*: A Rejoinder”, *The Thomist* 45: 99–123.
- (1984) „Being and Natures in Aquinas”, *The Modern Schoolman* 61: 157–168.
- (1985) *An Interpretation of Existence*, Houston, Texas: Center for Thomistic Studies.
- (1986a) „Further Thoughts on Knowledge of Being and Truth”, *The New Scholasticism*: 454–470.
- (1986b) „Aquinas' Distinction at *De ente et essentia* 4.119–123”, *Mediaeval studies* 48: 264–287.
- (1987) „Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence”, *The New Scholasticism* 61: 249–270.
- (1988) „Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle”, *Mediaeval Studies* 50: 279–310.
- (1991) „Aristotle and Aquinas on Cognition”, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 17: 103–123.
- (1992) *Cognition: An epistemological Inquiry*, Houston, Texas: University of St. Thomas.
- (1993) „Aristotle and Aquinas”, u Norman Kretzman, Eleanore Stump (eds.) *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38–59.

- Pasnau, Robert (2004) „Form, Substance, and Mechanism”, *The Philosophical Review* 113: 31–88.
- , Van Dyke, Christina (eds.) (2010) *The Cambridge History of Medieval Philosophy* I, II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Patt, Walter (1988) „Aquinas’s Real Distinction and Some Interpretations”, *The New Scholasticism* 62: 1–29.
- Pegis, Anton C. (1965) „*Penitus manet ignotum*”, *Mediaeval Studies* 27: 212–226.
- Pellerey, Roberto (1989) „Thomas Aquinas: Natural semiotics and the epistemological process”, u Umberto Eco, Constantino Marmo, Shona Kelly (eds.) *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam: Benjamins, pp. 81–105.
- Petrović, Gajo (1986) „Bitak, ’biće’ i ’bivstvovanje””, u *Odabrana djela*, tom četvrti, Zagreb, Beograd: Naprijed, Nolit, str. 337–382.
- Phelan, Gerald B. (1967) *Selected Papers*, edited by Arthur G. Kirn, C.S.B., Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Pinborg, Jan (1982) „Speculative grammar”, u Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 254–269.
- Pini, Giorgio (2002) *Categories and Logic in Duns Scotus. An interpretation of Aristotle’s Categories in the late Thirteenth century*, Leiden, Boston, Köln: Brill.
- (2012) „The Development of Aquinas’s Thinking”, u Brian Davies and Eleonore Stump (eds.) *Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, pp. 491–510.
- Porro, Pasquale (2016) *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*, translated by Joseph G. Trabbic and Roger W. Nutt, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Reichmann, James B., S.J. (1965) „Logic and the Method of Metaphysics”, *The Thomist* 29: 341–395.
- (1974) „Immanently Transcendent and Subsistent *Esse*: A Comparison”, *The Thomist* 38: 332–369.
- (2006) „Scotus and *Haecceitas*, Aquinas and *Esse*: A Comparative Study”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 80: 63–75.
- Reese, William L. (1961) „Concerning the ’Real Distinction’ of Essence and Existence”, *The Modern Schoolman* 38: 142–148.
- Reynolds, Philip L. (2002) „*Per se accidentis*, accidental being and the theology of the Eucharist in Thomas Aquinas”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 13: 193–230.
- Rocca, Gregory, O.P. (1991) „The Distinction Between *Res Significata* and *Modus Significandi* in Aquinas’ Theological Epistemology”, *The Thomist* 55: 173–197.
- Rosheger, John P. (2002) „Is God a ’What’? Avicenna, William of Auvergne, and Aquinas on the Divine Essence”, u John Inglis (ed.) *Medieval Philosophy and the classical Tradition In Islam, Judaism and Christianity*, London and New York: Routledge Curzon, pp. 233–249.

- Rousseau, Edward (1956) „Essence and Supposit in the Angels According to St. Thomas”, *The Modern Schoolman* 33: 241–256.
- Scarpelli Cory, Therese (2015) „Rethinking Abstractionism: Aquinas’s Intellectual Light and Some Arabic Sources”, *Journal of the History of Philosophy* 53: 607–646.
- (2018a) „Is Anything in the Intellect that Was Not First in Sense? Empiricism and Knowledge of the Incorporeal in Aquinas”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5: 100–143.
- (2018b) „Embodied vs. Non-embodied Modes of Knowing in Aquinas: Different Universals, different Intelligible Species, different Intellects”, *Faith and Philosophy* 35: 417–446.
- Schoot, Henk J.M. (1993) „Aquinas and supposition: the possibilities and limitation of logic *in divinis*”, *Vivarium* 31: 193–223.
- Salas, Victor (2006) „Thomas Aquinas On Christ’s *Esse*: A Metaphysics Of The Incarnation”, *The Thomist* 70: 577–603.
- (2008) „The Judgmental Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being”, *The Modern Schoolman* 85: 117–142.
- (2009) „The Twofold Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being”, *International Philosophical Quarterly* 49: 295–315.
- Schmidt, Robert W., S.J. (1966) *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Seifert, Josef (1984) „*Esse*, Essence, and Infinity: A Dialogue With Existentialist Thomism”, *The New Scholasticism* 58: 84–98.
- Shanley, Brian J. (1996) „St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, *The Thomist* 60: 617–625.
- (1999) „Analytical Thomism”, *The Thomist* 63: 125–137.
- Shook, Laurence K. (1984) *Etienne Gilson*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Simmons, Edward D. (1955) „In Defense of Total and Formal Abstraction”, *The New Scholasticism* 29: 427–440.
- Smit, Houston (2001) „Aquinas’s Abstractionism”, *Medieval Philosophy and Theology* 10: 85–118.
- Spade, Paul Vincent (1982) „The semantics of terms”, u Norman Kretzman, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 188–196.
- Spruit, Leen (1994) *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, volume one: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: E. J. Brill.
- Sullivan Thomas, Pannier Russel (1993) „Aquinas on ‘Exists’”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 157–166.
- (1995) „God and Subsistent Forms in *De Ente et Essentia*”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 69: 205–215.

- Sweeney, Eileen C. (1995) „Supposition, signification, and universals: Metaphysical and linguistic complexity in Aquinas”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie* 42: 267–290.
- (2009) „Seeing Double: Thomas Aquinas and the Problem of Modernity through the Continental Lens”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 83: 389–420.
- Sweeney, Leo S.J. (1963) „Existence/Essence in Thomas Aquinas’s Early Writings”, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 37: 97–131.
- (1965) *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Taylor, Richard C. (1979) „St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances”, *Mediaeval Studies* 41: 506–513.
- (1998) „Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality”, *Journal of the History of Ideas* 59: 217–239.
- Tavuzzi, Michael, O.P. (1987) „Aquinas on the Preliminary Grasp of Being”, *The Thomist* 51: 555–574.
- (1988) „Aquinas on the Operation of *Additio*”, *The New Scholasticism* 62: 297–318.
- Te Velde, Rudi A. (1995) *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, E.J. Brill.
- Tomarchio, John (1998) „The Emergence of the ‘Supposit’ in a Metaphysics of Creation”, The Paideia Project, dostupno na: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediToma.htm> (pristupljeno 25. juna 2018).
- (2001) „Aquinas’s Division of Being according to Modes of Existing”, *The Review of Metaphysics* 54: 585–613.
- Torrell, Jean-Pierre (2005) *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1, the Person and His Work*, translated by Robert Royal, Washington DC.: Catholic University of America Press.
- Twetten, David (2007) „Really Distinguishing Essence from *Esse*”, u Peter A. Kwasniewski (ed.) *Wisdom’s Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 40–84.
- Vereš, Tomo (1998) „Toma Akvinski: *De ente et essentia*”, *Obnovljeni život* 53: 131–140.
- West, J.L.A. (2005) „Nature, Specific Difference, and Degrees of Being: Metaphysical Background to Aquinas’s Anti-Monophysite Arguments”, *Nova et vetera*, English edition 3: 39–80.
- (2007) „The Real Distinction between Supposit and Nature”, u Peter A. Kwasniewski (ed.) *Wisdom’s Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 85–106.
- Westphal, Merold (2006) „Aquinas and Onto-theology”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 80: 173–191.
- White, Kevin (1996) „Individuation in Aquinas’s *Super Boetium De Trinitate*, Q. 4”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 70: 543–556.

- (2014) „Act and Fact: On a Disputed Question in Recent Thomistic Metaphysics”, *The Review of Metaphysics* 68: 287–312.
- White, Thomas Joseph, O.P. (2014) „Thomism after Vatican II”, *Nova et vetera*, English edition 12: 1045–1061.
- Wietecha, Tracy (2016) „On Method in Reading the *De ente et essentia*: An Analysis of the Accounts of Joseph Owens, John Wippel and R. E. Houser”, *International Philosophical Quarterly* 56: 155–170.
- Wilhelmsen, Frederick D. (1976) „Existence and *Esse*”, *The New Scholasticism* 50: 20–46.
- (1977) „The Concept of Existence and the Structure of Judgment: A Thomistic Paradox”, *The Thomist* 41: 317–349.
- (1983) „A Note: The Absolute Consideration of Nature in *Quaestiones Quodlibetales*, VIII”, *The New Scholasticism* 57: 352–361.
- Wingell, Albert E. (1961) „*Vivere Viventibus est Esse* in Aristotle and St. Thomas”, *The Modern Schoolman* 38: 85–120.
- Wippel, John F. (1979) „Aquinas’s Route To the Real Distinction: A Note on *De ente et essentia*”, *The Thomist* 43: 279–295.
- (1984) *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- (1987) „Substance in Aquinas’s Metaphysics”, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 61: 2–22.
- (2000) *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- (2007) *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- (2011) „Thomas Aquinas and the Unity of Substantial Form”, u Kent Emery, Jr., Russell L. Friedman, and Andreas Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Leiden, Boston: Brill, pp. 117–154.
- (2015) „Cornelio Fabro on the Distinction and Composition of Essence and *Esse*”, *The Review of Metaphysics* 68: 573–592.
- Wisnovsky, Robert (2000) „Notes on Avicenna’s Concept of Thingness”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10: 181–221.
- Wuellner, Bernard S.J. (1956) *Dictionary of Scholastics Philosophy*, Milwaukee: Bruce Publishing.
- Zedler, Beatrice H. (1955) „St. Thomas, Interpreter of Avicenna”, *The Modern Schoolman* 33: 1–18.

Predrag Milidrag
USTROJSTVO STVORENOG BIĆA
U DE ENTEU TOME AKVINSKOG

AKADEMSKA KNJIGA
Novi Sad, Vojvode Mišića 1
e-mail: office@akademskaknjiga.com
www.akademskaknjiga.com

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU
Beograd, Kraljice Natalije 45

Lektor i korektor
Vesna Kalabić

Kompjuterski slog
Sanja Tasić

ISBN 978-86-80484-40-2 (IFDT)

2019

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Тома Аквински, свети
111 Тома Аквински, свети

МИЛИДРАГ, Предраг, 1969–

Ustrojstvo stvorenog bića u De Ente Tome Akvinskog / Predrag Milidrag. –
Beograd : Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet : Akademska knjiga,
2019 (Beograd : Donat Graf). – 209 str. ; 21 cm. – (Biblioteka Arcus)

Tiraž 300. – Skraćenice: str. 11–12. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. –
Bibliografija: str. 193–210.

ISBN 978-86-80484-40-2 (IFDT)

a) Тома Аквински, свети (1225–1274) – Метафизика

COBISS.SR-ID 277499916

Biblioteka
ARCUS

1. Slavoj Žižek: *U odbranu izgubljenih stvari*
2. Sandra Radenović: *Bioetika i medicina*
3. Nebojša Majstorović: *Korupcija*
4. Boris Uspenski: *Ego Loquens. Jezik i komunikacioni prostor*
5. Franko Farineli: *Geografija*
6. Žil Lipovecki i Žan Seroa: *Globalni ekran*
7. Marko Juvan: *Intertekstualnost*
8. Nenad Cekić: *Metaetika*
9. Dalibor Petrović: *Društvenost u doba interneta*
10. Igor Smirnov: *Homo homini philosophus...*
11. Zoran L. Kovačević: *Susret i sukob sa naukom*
12. Artur Lavdžoj: *Veliki lanac bića*
13. Pol Tagard: *Mozak i smisao života*
14. Mirko Aćimović: *Ogledi o srpskoj filozofiji I*
15. Slavoj Žižek: *Islam, ateizam i modernost*
16. Mirko Aćimović: *Ogledi o srpskoj filozofiji II*
17. Žilija Kaže: *Spasavanje medija*
18. Gaetano Kjuraci: *Iskustvo istine*
19. Otfried Hefe: *Da li je demokratija sposobna za budućnost?*
20. Nikolaj Berđajev: *Eros i ličnost*

