NARAVNA ŽELJA ZA VIDJETI BOGA PREMA SV. TOMI AKVINSKOM

Brekalo, Ilija

Undergraduate thesis / Završni rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:989948

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of Faculty of humanities and social sciences

zir.nsk.hr

UNIVERSITY OF SPLIT

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U SPLITU

FILOZOFSKI FAKULTET

ZAVRŠNI RAD

NARAVNA TEŽNJA ZA VIDJETI BOGA PREMA SV. TOMI AKVINSKOM

ILIJA BREKALO

Split, 2020.

Odsjek: Odsjek za filozofiju

Studij: Preddiplomski studij povijesti i filozofije

Predmet: Srednjovjekovna filozofija

NARAVNA TEŽNJA ZA VIDJETI BOGA PREMA SV. TOMI AKVINSKOM

Student:

Ilija Brekalo

Mentor:

prof. dr. sc. Hrvoje Relja

Split, rujan 2020.

Sadržaj

1. Uvod 1

2. Cajetan i neoskolastičarska tradicija 3

3. De Lubac i Neuvelle theologie 6

4. Rahner i Banez 10

5. Zaključak 15

6. Literatura 16

Sažetak 18

Abstract 19

1. Uvod

Pitanje Čovjekove težnje da postigne Blaženu viziju (*visio beatifica*) božanske biti (*essentia divina*) se ne tiče samo kršćanske religije, nego je i generalno filozofsko pitanje. Već je Platon postavio mogućnost promatranja Ideje Dobra u djelu *Republika*[1] i u *Simpoziju* u kojem Diotima govori o mogućnosti čovjeka da vidi "*nebesku ljepotu licem u lice*". Pita ga, "*Bi li zvao njegov život nezavidnim životom, čije su oči bile otvorene prema viđenju, i tko je gledao u nju u istinskoj kontemplaciji dok nije postala njegova vlastita zauvijek?"*[2]

U Judaizmu se također implicitno navodi pojam gledanja Boga "u lice" kao nagrada pravednicima "*Ja sam", nastavi, "Bog tvoga oca; Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljev." Mojsije zakloni lice: bojao se u Boga gledati.*[3] Mojsije također uspoređuje božansku milost sa spoznajom Boga*: "Tako bi Jahve razgovarao s Mojsijem licem u lice, kao što čovjek govori s prijateljem."*[4]*.... "Stoga, ako uživam tvoju blagonaklonost, objavi mi svoje putove da te shvatim i da dalje uživam tvoju blagonaklonost. Promisli također da je ova svjetina tvoj narod."*[5]. I u Psalmima se također nagovještа ljudska težnja za spoznajom Boga: "*Pokazat ćeš mi stazu u život, puninu radosti pred licem svojim, sebi zdesna blaženstvo vječno."*[6] *i: U tebi je izvor životni, tvojom svjetlošću mi svjetlost vidimo.*[7] U ovim židovskim spisima očito vidimo čovjekovu težnju za spoznajom božanskog lica, međutim sama ostvarivost te težnje ostaje nejsana. U židovskim tekstovima se također govori o Šeolu kao sjenovitom stanju bez direktnog pristupa Bogu. O Šeolu kao o podzemlju govori i Sirah: *Jer tko će hvaliti Svevišnjeg u podzemlju mjesto živih koji ga mogu slaviti?*[8]. Krist također govori o židovskom pojmu gledanja Boga, gdje eksplictino obećava takvu nagradu: "*Blago čistima srcem: oni će Boga gledati!*[9]*"* I sv. Pavao

[1] Platon, *Republika* 508c-509a.
[2] Platon, *Simpozij 211*d-e
[3] Izlazak 3:6
[4] Izlazak 33:11
[5] Izlazak 33:13
[6] Psalam 16:11
[7] Psalam 36:10
[8] Sirah, 17:27
[9] Mt, 5:8

također potvrđuje: "*Doista, sada gledamo kroza zrcalo, u zagonetki, a tada - licem u lice! Sada spoznajem djelomično, a tada ću spoznati savršeno, kao što sam i spoznat!"*[10]

U Zapadnoj tradiciji, mogućnost viđenja božanske biti počela je biti propitivana u XIII. Stoljeću. Preko utjecaja grčke filzofije, Latinski mislioci su počeli pisati protiv mogućnosti da anđeli i ljudi mogu vidjeti Boga *per essentiam.* Iako je ta pozicija anatemizirana (*" Ni čovijek niti anđeo nije u mogućnosti vidjeti božansku bit po sebi")* 1241, nije doživila potpunu i ekstenzivnu kritiku sve dok Toma Akvisnki nije počeo pisati o tome u 1250-tima.

Počinjući sa *Scripta super libros Sentetntiarum,* potom u *De veritate,* Toma brani poziciju da i ljudi i anđeli imaju mogućnost nadnaravnog viđenja božanske biti. Međutim, unatoč tome, još uvijek postoji snažna rasprava o tome na koji način iznosi svoj argument u odnosu na ljudsku narav. Dva se pitanja postavljaju: Uči li sv. Toma da ljudska narav naravno posjeduje težnju samo za naravnim blaženstvom ili da ljudska narav posjeduje naravnu težnju za nadnaravnim blaženstvom?

Ovo pitanje zahtijeva razumijevanje odnosa između naravnog i nadnaravnog u svijetlu ljudske teleologije. Rasprava se lomi oko pojma "naravno". Je li ljudska narav *naravno* određena za nešto iznad naravi? Ako jest, čini li to "štetu" naravi? Iz ovog pitanja također izlaze pitanja o odnosu naravi i milosti, filozofije i teologije, vjere i razuma. Od poslijednjeg stoljeća, javljaju se dva suprotna stajališta. Jedna pozicija, popularizrana od strane Henrija de Lubaca[11] drži da ljudska narav posjeduje urođenu naravnu težnju prema nadnaravnom gledanju Boga. Prema tome, ne postoji neko *blaženstvno* odvojeno od *visio beatifica.* Druga pozicija, u novije vrijeme zastupljena od Lawrencea Feingolda[12], drži da je Toma smatrao da postoje dva blaženstva (*beatitudines*), naravna koja se odnosi na čistu ljudsku narav (*natura pura),* i nadnaravno blaženstvo, težnja koja je uzdignuta po božanskoj milosti. Po ovome, ljudska narav nije uzaludna, ne teži za nečim izvan vlastite naravi. Međutim, naravni intelekt može, po utjecaju milosti, težiti za nečim iznad naravnog blaženstva.

Dakle, dvije glavne interpretacije su slijedeće: Jedna škola drži da ljudska osoba naravno posjeduje urođenu težnju (apetit) za gledanje božanske supstancije (ovo je pozicija bl. Dun

[10] 1 Kor, 13:12
[11] Henri DE LUBAC, *Le Myster du Surnaturel* , 140
[12] Lawrence FEINGOLD, *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters,* Rim 2001.

Skota, De Lubaca…).[13] To znači da svaka ljudska osoba naravno teži doći u nebo vidjeti Božju bit. Po ovoj poziciji ljudska bića urođeno teže za Bogom kao što kamen teži prema zemlji.[14] Druga škola smatra da je ljudska težnja za *visio beatifica* uzdignuta iz ljudske naravi izravno od Boga ili nakon spoznaje o Božijem postojanju (ovo poziciju drže Cajetan, Garrigou-Lagrange, Suarez…).

2. Cajetan i neoskolatička tradicija

Sveti Toma Akvinski učio je da postoji unutar ljudske osobe prirodna naravna težnja da se vidi Bog. S obzirom na povijesnu važnost Tomističkog sustava, pokazalo se da su pitanja postavljena ovom doktrinom među najznačajnijim i najtrajnijim u povijesti rimokatoličke teološke i filozofske misli. Unatoč svom naizgled jednostavnom karakteru, pitanje se odnosi na samu bit ljudskog postojanja, narav čovjeka, znanje i duša, odnos između filozofije i teologije, a i između naravi i milosti. Zapravo, upravo je ovo pitanje, uvjetovalo mnoge velike rasprave i promjene paradigmi. Koji je problem naravne težnje ili *desiderium naturale*? U osnovi je to paradoks naravne težnje za nadnaravnim ciljem. Problem stoga proizlazi iz određene napetosti unutar Tomističkih sinteza. S jedne strane, Akvinski želi pokazati po Aristotelu da se blaženstvo nalazi u posjedu samodostatnog dobra koje ispunjava i usavršava imanentne sklonosti unutar same ljudske naravi. S druge strane, želi zadržati nauk potvrđen u svetom pismu da je spasenje Božje besplatno i nezasluženi dar učinjen djelotvornim križem i uskrsnućem Isusa Krista. Da bi Akvinski integrirao dvije pozicije, to je morao pokazati s jedne strane, da vizija božanske supstancije prema kojoj je čovjek određen odgovara imanentnoj ljudskoj želji, a, s druge strane, da ispunjenje ove želje u potpunosti nadilazi naravnu snagu čovjeka . Akvinski to čini određujući viziju Boga kao ispunjenje orijentacije intelekta na *quidditas* ili biti. Po prirodi intelekt želi znati stvari prema njihovoj biti (njihovom štostvu) i nije zadovoljan samo saznanjem njihovog postojanja (njihove tajnosti). Budući da je, prema njegovoj naravnoj teleologiji, čovjeku moguće po naravnom razumu da se zna za postojanje Prvog uzroka, ako jest ne bi došli do znanja o suštini Prvog uzroka i ostala bi u intelektu naravna težnja da se spozna bit Prvog uzroka. Ali kaže

[13] Među one koji drže ovu poziciju ubrajaju se i: Domingo de Sato, Francisco de Toledo, sv. Robert Bellarmino, Cornelius Jansenius (osnivač Jansenizma)
[14] Ivan Dun SKOT, *Ordinatio 4,* dist.49,qq. 9-10

Akvinski, takvo *quiddiativno* znanje o Bogu nadilazi naravnu snagu ljudskog intelekta. Središnje pitanje tada postaje je li koncept intelektualne želje da se vidi Bog polaže *pravo* na Božansku benevolenciju. Budući da u ovoj shemi Blaženo viđenje odgovara naravnom redu, ne bi li se od Boga tražilo da ponudi mogućnost *visionis beatificae* čovjeku? Doista jedan od Akvinčevih argumenata za mogućnost blažene vizije je upravo ta da, budući da čovjek ima naravnu težnju za njom, ona mora biti u stanju biti ispunjena - „*ako intelekt razumnog stvorenja nije mogao doseći tako daleko do prvog uzroka stvari, naravna težnja bi ostala neispunjena. Stoga se mora odobriti da blaženi vide bit Boga.*"[15]

Znači li to da je Blažena vizija u izvjesnom smislu dužna čovjeku po Pravdi? Istraživanje teoloških odgovora na tomistički *desiderium naturale* nas vodi onda da razlikujemo dva glavna razdoblja razmišljanja. Prva faza je komentatorska tradicija iz XVI. stoljeća, najistaknutiji predstavnik je kardinal Cajetan iz Španjolske.. Cajetan je bio gorljivi Tomist i savjetovao je zamjenu *Sententiae* Petera Lombarda s Summom Theologicom u doktrinarrnoj formaciji i može se reći da je inaugurirao post-srednjovjekovno Barokno razdoblje katoličke teologije. Također je bio najznačajniji komentator Summe Theologice. Za Cajetana naravna težnja da vidi Boga može postojati samo kad pretpostavimo znanje o našem nadnaravnom pozivu kroz Objavu. Smatra se izoliranim od nadnaravnog poretka, naravna težnja može postojati samo za nečim što se može dobiti naravnim moćima. Kao što on u svom komentaru na prvi dio (*prima pars)* piše*:" Racionalno stvorenje može se razmatrati na dva načina, bilo apsolutno, bilo kao što je određeno srećom. Ako se racionalno stvorenje smatra apsolutno, tada je naravna težnja ona za kojom je to djelokrug naravnih sposobonosti, pa stoga priznajem da ne postoji naravna težnja za gledanjem Boga kakav je u sebi. Ali ako se racionalno stvorenje razmotri u drugom smislu, onda naravno teži vidjeti Boga jer ima znanje o određenim učincima*"[16].

Osnovna Cajetanova tvrdnja bila je da je naravna težnja komplicirala Tominu priču o naravi i nadnaravi i nije bila toliko usko usredotočena da bi imala samo jedan određeni objekt, već je bila široka težnja. Stoga bi mogao podnijeti bilo koji od mogućih težnji (esencije uzroka poznatih posljedica, uključujući i one prvog uzroka), pa stoga variraju u opsegu njegovog stvarnog predmeta, u skladu sa znanjem koje ga pokreće (to jest, prema tome koji su učinci i koje vrste učinaka poznati). To će se prigovoriti ako se dotična naravna težnja zamisli kao

[15] *Summa Theologica* I, q. 12, art. 2.
[16] CAJETAN, *Comm. In Iam*, (Q12)

nepromjenjiva u svom objektu, tako da taj jedinstveni objekt ima neovisno o tome kakve učinke stvorenje može znati ili ne znati. Ali da bi se ova koncepcija održala, naravna težnja o kojoj je riječ mora ili biti potpuno neovisna o znanju, poput slijepe gladi, ili pak ovisiti samo o znanju koje je neizbježno, nepromjenjivo posjedovano. Takva koncepcija je kritizirana u XX. st. Prvo, suprotno je opisu koju je sam Toma dao. *Desiderium* je opisao kao. "Traženje uzroka viđenog učinka". Budući da se takvo traženje odnosi na širok raspon predmeta, tako djeluje *desiderium*. Zapravo, širina predmeta karakterizira sve naše prirodne sklonosti, čak oni koji se čine najneovisnijima od znanja, poput gladi i žeđi. Tako je za Tomu svaka naravna težnja u intelektualnom biću kroz racionalno shvaćanje. U iracionalnih bića naravna težnja mogla bi ostati kao slijepa čežnja ili instinktivna reakcija. Toma je tu primijenio načelo čak i nagonima koji nemaju korijene u intelektu, kao što je naravna težnja da subjekt sačuva svoj život. " *Svaka stvar na svoj način po naravi želi postojati*."[17]

Ali u svjesnih bića, težnja slijedi nakon spoznaje. Osjetilna spoznaja shvaća postojeće samo kao ovdje i sada. Ali intelekt shvaća postojeći i koji se odnosi na njega u bilo koje vrijeme. Stoga sve što je obdareno intelektom prirodno želi postojati uvijek. Iako je čovjek intelektualno stvorenje, njegov intelekt započinje s radom tek neko vrijeme nakon rođenja. Vrlo mala djeca su stvorenja u kojima su same osjetilne moći operativni. Iz toga slijedi da kako njihovi intelekti započinju s radom, njihova prirodna težnja za očuvanjem njihovo se biće širi u svom predmetu. Mijenja se iz objekta koji živi-ovdje-i-sada u objekt koji treba uvijek živjeti. Nevjerojatno je pretpostaviti da se naravna težnja o kojoj se radi isključivo odnosi na jedinstveni objekt, recimo, supstancija Boga (ili Prvoga uzroka), na osnovi toga što mi prirodno / neizbježno / spontano posjedujemo znanje o učinku koji zahtijeva postojanje Boga (ili Prvoga Uzroka) kao svoj uzrok i stoga prirodno / neizbježno / spontano pokreće težnju za znanjem upravo ono što je Bog (ili Prvi uzrok). Jer neka se odobri da mi prirodno / neizbježno / spontano znamo svoje vlastito postojanje, i neka se prizna da je to učinak koji zahtijeva Boga (u najmanje u svojstvu Prvoga uzroka) kao njegov uzrok. Daje *desideriumu* da "shvati uzroke viđenih učinaka" širinu i varijabilnost predmeta koje čini Tomin vlastiti opis. Dopušta upravo tu želju imaju objekt za objektom, jer se više stanja stvari smatra učincima, sve dok ono ne postane konačno objekt, prvi

[17] 1 ST q. 75, a. 6: [U]numquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper . . .

i najdublji uzrok bilo kojeg viđenog učinka. Dakle, sam objekt koji se želi upoznati varira kako variraju objašnjenja koja zahtijevaju poznati objašnjenja. U osnovi Cajetan rješava problem u mjeri u kojoj je takva težnja postoji to je a posteriori od Objave. Budući da ne postoji unutarnja težnja da vidimo Boga koji pripada ljudskoj naravi kao takvoj, ne postoji teološka problem napasti jer narav ne može od Boga točno odrediti što čini a ne težnja. Cajetan umjesto toga predlaže hipotetičko stanje prirode koje u nedostatku nadnaravne milosti ili znanja o objavi bi imao svoju vlastitu svrhu koja se može dobiti naravnim poretkom - tj. naravno promišljanje o Bogu. Budući da Cajetanova shema predviđa prirodu kao samostalni, autonomni sustav sa svojim ciljem koji ovdje imamo ideja *duplex orda,* milosnog reda s nadnaravnom svrhom, i poredak naravi s naravnom svrhom. U konkretnom poretku nadnaravna svrha podrazumijeva naravnu svrhu budući da je Bog pozitivno odredio čovjeka za nadnaravno zvanje, tako u konkretnom, stvarnom da Cajetan ne bi govorio o dva načina blaženstva koja mora birati. Međutim za Cajetana hipotetsko stanje čiste naravi neophodan je postulat da bi se zaštitila milosnot Blažene vizije. Cajetanovo rješenje problema milosnosti postiglo je široku potporu. Sadržavala je temelj posttridentinske teologije i dominirala je u neoskolastičkoj školi, koja je preživjela i do XX. stoljeća, na primjer kod dominikanca Garrigou-Lagrangea.

3. De Lubac i Neuvelle theologie

Tek sredinom XX. stoljeća Neoskolastički sustav i njegov *duplex ordo* su bili napadnuti od strane tzv. *Nouvelle Theologie* od kojih je možda najviše kardinal de Lubac najznačajniji predstavnik. U djelima kao što su *Surrnatural* i *Mystery of Supernatural,* De Lubacov prepoznatljiv pogled na narav i milost je postao jasan. Fokus kritike *duplex orda* je u tome što je radikalno odvaja red milosti od poretka naravi tako da to su ta dva poretka u osnovi međusobno razdvojeni. De Lubacova glavna briga bila je zaštititi pojam čovjekovog određenja za Boga kao ispunjenje supstancijalne kvalitete našeg duhovnog bića kao takvog, nasuprot Cajetanovom stavu da je želja za Bogom uvjetovana intervencijom milosti. Za de Lubaca je središnji fokus njegove teologije da je čovjeku svojstvena dinamičnost prema Bogu. Postoji ljudska narav koja je uređena za nadnaravnu svrhu, ali nema jasne naravne svrhe. U Surnaturelu objašnjava da "*priroda duhovnog bića kakva zapravo postoji nije zamišljena kao poredak kojem je suđeno da*

se konačno zatvori u sebe, već u određenom smislu otvoren neizbježno nadnaravnoj svrsi, ne znači da ima u sebi čak i najmanji pozitivno nadnaravni element [. . .] dakle ne znači da je Bog u najmanjem stupnju vezan."[18]

Pomisao Henrija de Lubaca predstavlja presudnu prekretnicu u teološko proučavanje problema naravi i milosti. Iako često napadnut u svoje vrijeme, njegov se projekt čini povijesnim u smislu da je uzdrmao do tad vladajući Cajetanov neoskolastički sustav i *ordo duplex*. De Lubac dovodi u pitanje pojam stanja "čiste naravi", koje je dotadašnje učenje smatralo nužnim za definiranje i opravdanje pojam nadnaravnog. Ova pozicija vidjela je svijet u smislu onoga što de Lubac je nazvao dualizam ili "dvorazinski" svijet. Postoji stvarna ljudska narav definirana orijentacijom na naravnu svrhu u stanju naravnog blaženstva. To je ono što su skolastičari nazivali stanjem čiste naravi. U određenoj je fazi, ako ne i od početka, ovo stanje pretvoreno u nadnaravnu težnju koje nam dolazi po Objavi. Istovremeno je naše naravnoo biće ostalo kao temeljna razina našeg postojanja. Prema ovom je gledištu ova posljednja razina bića savršeno je razumljiva sama po sebi bez potrebe za pribjegavanjem nadnaravnom. U takavom svijetu, milost i nadnaravno smatraju se dodacima izvan ljudske naravi u nadnarav koja mu je potpuno ravnodušna. De Lubac je odlučio osporiti ovaj navodni dualizam. Vidio je to kao ponižavanje vjere i kao doprinos sekularnosti današnjice (XX stoljeće). To je predstavljalo potporu s katoličkkog stajališta za pojam humanizma kao per se sekularnog, i to je svodilo po de Lubacu vjeru i milost na status da su jednostavno poželjni dodaci čovječanstvu. Protiv ovog dualizma de Lubac je smatrao da u ovakvom određenom svijetu postoji samo jedan moguća svrha za ljudsku narav: viđenje Boga. Smatrao je to uvjerenje naukom ne samo Augustina već i također Akvinskog, Bonaventure i Skota, sažeto u frazi „naravna težnja za vizijom Boga. "

Dvije ključne točke podržavaju de Lubacov pristup. Prvo, naglašava načine duhovne naravi ljudskih bića koja nas razdvaja od ostale stvorene prirode. „*Postoji narav i narav*", piše on[19]. „*Ne možemo na nju [ljudsku narav] jednoznačno primijeniti bilo koji obrazac mišljenja koji općenito upotrijebite za definiranje odnosa između bića na ovom svijetu*." Piše: "*Čovjekov duh ne teži za Bogom kao što životinja teži za lovinom, teži za Njim kao za darom."*[20] U tome se de

[18] H. De Lubac: *The Mystery of the Supernatural*, New York: Crossroad Herder, 1998 : 46-47.
[19] De LUBAC, *Mystery* 179, 133–41
[20] Ibid. 114.

Lubac odlučio, po svojoj vlastitoj frazi, za "mistični pogled" na konstituciju osobe.[21] U protivno onome što je nazivao aristotelovskim pogledom na narav i ljudsku osobu, za koju je smatrao da je previše ograničena i zatvorena u njezin vlastiti poredak, tvrdio je da svoj vlastiti pristup temelji na biblijskoj i patrističkoj doktrini ljudskog duha stvorenom na sliku Božju i pozvanom od strane Duha svetoga svojoj sudbini.[22] Druga ključna točka iza njegova biblijskog i patrističkog naglaska je ta "narav" koju ovdje, po njemu, treba uzimati više povijesno nego ontološki. Za Augustina se "narav" odnosi na ono stanje u kojem smo rođeni (nati) to stanje bilo milosti ili ne. U ovom pristupu postoji značaj koji se u početku ne pojavljuje. Razmatrajući pitanje naše konačne svrhe, de Lubac je prešao s bitnog (ontološkog) na egzistencijalni poredak. Za njega se pitanje ne odnosi na to kakva mora biti naša svrha na osnovu naše naravi kao takave, ili kakva bi joj mogla biti u nekom drugom poretku, već o onome što ona zapravo je u jedinom poretku koji nam je poznat, a koja je ujedno i jedina nam objavljena u izvorima vjere. Smatra da je stanje čiste naravi nemoguće u jedinom svijetu nama poznatom.

Međutim, u svom izvještaju o razvoju pojma čiste naravi, de Lubac kažeo kako ideja čisto naravnog ispunjenja ljudske svrhe je dobila na značaju. Ovaj je aspekt bio presudan za uspostavu pojam čiste naravi kao samostalne stvarnosti, u koju je vidio zatvorenu u sebi i stoga zamislivu kao sasvim neovisanu o bilo kojem nadnaravnom poretku. Priznao je da je spomenut pojam te naravne svrhe od Tome, ali, prema mišljenju de Lubaca, spomenuto je samo da se ostavi po strani kao bez značaja. Ipak, istovremeno, mora se reći da je de Lubac pretjerao sa svojom tomističkom poantom. Akvinski poima mogućnost takve čiste naravi kao naravnu svrhu čovječanstva. Iako je za njega ovo bilo samo rubno značenje, imalo je neke stvarnosti - na primjer, u slučaju nekrštenih dojenčad u Limbu.[23] S druge strane, u *Surnaturelu* de Lubac odbija dopustiti bilo koju značajnu stvarnost pojmu čisto naravnog ispunjenja svrhe, što očito kontritra Tomi, na kojeg se on poziva; to su glavni argumenti njegova odbijanja pojma čista naravi i bilo kojeg prijedloga njezine neovisnosti od nadnaravnog poretka. Kako je ovo bilo središte njegova argumenta protiv čistog stanja naravi, to je bila prekretnica u kojoj je njegova razlika između naravnog i nadnaravnog, između neopravdanosti stvaranja i neopravdane milosti, nailazi na poteškoće. Dio problema oduvijek je bio de Lubacov koncept čiste naravi. Po njegovom

[21] De LUBAC, *Surnaturel* 117–19
[22] De LUBAC, *Surnaturel* 435
[23] Toma AKVINSKI, *De malo*, q. 5, a. 3.

mišljenju, naravno blaženstvo kao svrha nesretnog čovječanstva uvijek je shvaćen kao sastavni dio pojma ljudske naravi kakav se nalazi u dualističkom pristupu. To je ono što on misli pod aristotelovskim pogledom na narav kao jednu takvu zatvorenu u sebe i nepovezanu s bilo kojim drugim mogućim stanjem. De Lubac je odbacio mogućnost bilo kakvog takvog prirodnog blaženstva kao nebitnog, Značaj ljudske naravi kao takve postaje zbunjujuća kada se odlučuje de Lubac za njegov takozvani mistični pristup ljudskoj osobi. U ovome načinu de Lubac ne uspijeva udovoljiti općenitijem značenju čovjekove naravi kao stvarnosti za sebe, zajednička bilo kojem poretku stvari na zemlji i kao zapravo otvoren za više vrsta aktualizacije, kako tijek povijesti pokazuje. Drugo glavno pitanje u raspravi o nadnaravnom tiče se definicije samog nadnaravnog. Dugo vremena katolička teologija općenito je nadnaravno definirala po svojoj neovisnosti u odnosu na naravni poredak. Doista, to je bio jedan od glavnih razloga u osnovi za razvoj pojma stanja čiste naravi.

Kontrast između takvog stanja i nadnaravnog označava neopravdanost potonjeg. Odbacivši važnost stanja čiste naravi, de Lubac je to učinio da razvije vlastiti koncept nadnaravnog. Ova zbrka oko ljudske prirode kao takve odabrana je kao ključ smisla novog poretka. Za de Lubaca je nadnaravno cjelokupni poredak stvarnosti koje je povezano s našom konačnom svrhom u blaženoj viziji. Tako je on mogao potvrditi da nadnaravno označava božanski poredak stvari u njegovoj proturječju s ljudskim poretkom, ali u zajedništvu s njom.[24] Ne ulazi toliko u narav koliko je preobražava.[25] Ovim pristupom de Lubac je sebi stvorio problem neopravdanosti nadnaravnog. Snažno je inzistirao na održavanju ovog aspekta u njegovom pristupu jer je znao da je on presudan za crkveni nauk o tome,[26] ali odvojivši pojam čiste naravi i bilo koje naravne svrhe za ljudsku rasu, postalo je nejasno kako se neopravdanost nadnaravnog razlikuje od onoga što pripada cijelom svemiru kao dar Božje stvaralačke slobode. Govoreći o „dvostrukom čudu milosti ", počeo je priznavati dvostrukost u stvarima: ono stvorenog i naše usmjerenje Božjoj viziji. Ovo ga čak vodi da, koji je toliko kritizirao dualizam "dvostupanjskog" svemira, govori o neopravdanosti kao da postoji na „dvije razine, dva kata bez komunikacije s nižeg na više."[27] Bez obzira na ove jasne načelne izjave, neki komentatori[28]

[24] De LUBAC, *Surnaturel* 241
[25] De LUBAC, *A Brief Catechesis* 81.
[26] De LUBAC, *Mystery* 102–12.
[27] Ibid. 169 n. 54.
[28] Npr. Guy MANSINI, "*Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature,"* Gregorianum, 2004.

mišljenja su da se ta načela ne mogu održavati u okviru konteksta općeg svjetskog poretka koji drugi aspekti sustava de Lubaca čini se da zahtijevaju. Govore o tome da se jedna milost ruši u drugu sa njegovim inzistiranjem na jedinstvenom svjetskom poretku koji drži jedna sveprožimajuća nadnaravna konačnost. Neopravdano odbija bilo kakvo značenje za naravnu svrhu i blaženstvo za ljudski rod. Njegova opskurno prisutna pozivanja na naravni poredak pomračeni su njegovim naglaskom na konkretnoj želji kao nadnaturaliziranoj u biti i u svrsi u sadašnjem svjetskom poretku.

Kad bih se mogao služiti jezikom akta i potencije, što de Lubac općenito izbjegava, mogao bih reći, iako prepoznaje snagu u čovjeku um kao takavom, nakon što se dogodi njegovo aktiviranje, to je aktiviranje supernaturalizirano - de Lubačeva riječ je "transformirana" - i tako nema nikakvog naravnog pokretanja, naša se transcendentna težnja može prepoznati u sadašnjem svjetskom poretku. Najviše što bi de Lubac ikad priznao u pogledu stanja čistoće naravi je htio reći da je to apstraktna mogućnost u drugom svijetu koji nije ovaj.[29] Kakve god tendencije u ljudskom biću izgledale prvi koji ukazuju na takav alternativni svjetski poredak odmah se transformiraju apsorbiranjem u jedinstvenu nadnaravnu konačnost stvarnog svjetskog poretka.[30] Konačno, što se tiče opće cjelovitosti naravnog poretka, ne smije se misliti da de Lubacovo odbacivanje čiste naravi dovodi u pitanje filozofski elementi koji potkrijepljuju teologiju - ono što Lonergan naziva opće kategorije teologije.[31] Svakako to nije namjera de Lubac-a. Nadnaravno, piše on, ne uključuje niti „bilo kakvo zanemarivanje s metafizičkog ili moralnog gledišta onoga što je nazvao sveti Toma *ordo naturalis*.[32] Transformacija naravnog događa se samo unutar područja duhovno-intelektualnih naravi, koje, kao što je gore spomenuto, de Lubac se uvijek jasno razlikovalo od ostalih stvorenih naravi.

[29]de LUBAC, *Mystery* 77–78, 81.
[30]ibid. 292–94.
[31] Bernard J. F. LONGERAN, S.J., *Method in Theology* (New York: Herder & Herder, 1972) 285–88
[32] De LUBAC, *Mystery* 41

4. Rahner i Banez

Uglavnom je slijedila većina katoličkih teologa njegovu liniju putanje u nastojanju da izbjegne "dualizam" Cajetana i njegovih neoskolastični sljedbenika. U izlaganju ograničenja Cajetana međutim, De Lubac je obnovio *desiderium naturale* kao težnju za Bogom svojstvenoj ljudskoj naravi kao takvoj. Ipak obnavljanjem - ovaj put sa patrističkog gledišta, *desiderium naturale* - De Lubac je ponovno probudio stari problem zaštite transcedentnosti vizije, koji je Cajetanov sustav htio sačuvati. Kao odgovor na izazov, dominantno rješenje suvremenih teologa u oštroj je suprotnosti s onim koje su usvojili njihovi barokni prethodnici. Dok je Cajetan nastojao zaštititi milosnost blažene vizije radikalnim odvajanjem poretka prirode i milosti, suvremena teologija predlaže da se pitanje riješi radikalnom integracijom dvaju redova. Tendencija se pokazuje tamo gdje priroda tretira se kao i uvijek i već je u nadnaravno povišenom stanju. Najistaknutiji predstavnik tendencije da se narav promatra radikalno kao milosnost je Karl Rahner, jedan od najistaknutijih katoličkih teologa iz XX. stoljeća, i smatra se jednim od glavnih utjecaja na misao Vatikana II. Poput Cajetana, Rahner je osjetljiv na problem zaštite milosnosti čovjekove nadnaravne svrhe u svjetlu *desiderium naturale*. Cajetanov sustav nastojao je utišati zabrinjavajuće probleme u Tominoj izvornoj formulaciji *desiderium naturale*, dok se Rahner morao boriti se s ponovnim oživljavanjem pitanja pod okriljem *Nouvelle Theologie*. Rahner očito smatra da De Lubacov napor da riješi problem kroz rekonceptualizaciju naravi nije uvjerljiv. "*Moguć je paradoks naravne težnje za nadnaravnim i neophodan ako se pod težnjom razumije "otvorenost" za nadnaravno [. . .] ali težnja koja je naravna i istodobno, čak i ako je samo objektivna, privlači milost na sebe [. . .] je želja koja zahtijeva milost, jer upravo bi u protivnom bila besmislena. Ali ovo je nespojivo s neočekivanošću milosti*."[33] Pitanje "iznuđenosti" ovdje je upravo pitanje je li blaženstvo nešto što Bog duguje ljudskoj prirodi. Poput Cajetana - i očito za razliku od de Lubaca - Rahner nije u stanju iznijeti strogo naravne težnje za Bogom koja se ne bi isticala od blažene vizije. Tako poput Cajetana, Rahnerova teologija u konačnici nastoji eliminirati *desiderium naturale* u pravom smislu. No, usprkos zajedničkim zabrinutostima, Rahner usvaja dijametralno suprotnu strategiju za zaštitu milosnosti Vizije.

[33] K. RAHNER, *Theological Investigations*, Vol. 1., New York: Seabury Press, 1974 : 309– 310.

Rahner tvrdi da zato što u konkretnom poretku ne postoji jednostavna arheologija pomoću koje se može obnoviti čista narav jer se u konkretnom ljudskom postojanju uvijek ulijeva u nadnaravno. *Ne zna se je li u samom činu postavljanja pitanja, slučajno, ali neizbježno za nas, nadnaravni element ne mora biti na djelu u onome koji postavlja pitanje što zapravo nikada ne bi moglo biti ograđeno, a to bi spriječilo nekoga da se drži čiste ljudske naravne biti u konceptu.*[34] Za Rahnera bi konkretno uređenje čovjeka do nadnaravne svrhe utjecalo na supstancijalnu narav čovjeka tako da oporavak stanja čiste naravi bio bi nemoguć. Poput De Lubaca čiju kritiku je duboko informirao o svom radu, Rahner jedva čeka izbjeći zamku shvaćajući odnos naravi i milosti na vanjski način. *Ontološke pretpostavke ovog ekstrincizma prilično su problematične. Jedan je posebno nerazumljiv, iako se prešutno pretpostavlja, u smislu da tamo gdje milost još nije uhvatila čovjeka koji jest probuđen za slobodu opravdavajući ga, njegovo obvezujuće određenje do nadnaravnog cilja može se sastojati samo u njemu izvanrednom božanskom ukazu*. "[35]

Rahner se tako nada da će zaštititi milosnost nadnaravnog poretka a da se ne vrati na ekstrencizam Cajetana. U svom nastojanju da zaštiti neizvjesnu narav blažene vizije predlaže polaganje računa za supstancijalnu dinamičnost čovjeka za blaženstvo. Nije spreman međutim prihvatiti radikalnu rekonceptualizaciju naravi koju nudi *Neouvelle Theologie* - da je ljudska narav kao takva uvijek u stanju da bude nadnaravno uzdignuta*: Prethodno na opravdanje milošću primljenom sakramentalno ili ekstrasakramentalno on (čovjek) je već otkupljen i apsolutno je dužan pohađati njegou nadnaravnu svrhu. Ova situacija nije puka vanjska [. . .] ali je a stvarna preinaka čovjeka dodana svojoj naravi Božjom milošću i stoga nadnaravno, ali u stvarnom poretku nikad ne nedostaje.*[36]

Jasno u jednom pogledu shvaćanje čovjeka kao natprirodnog egzistencijala "rješava" stvar, ali doslovno *deus ex machina*. Ako je želja za blaženom vizijom sama po sebi nadnaravna onda pitanje bilo kojeg polaganja prava na nju Bog ostaje suvišan. Ali ako se od poretka naravi ne može razgraničiti milosni red možemo legitimno pitati je li cjelovitost koncepta naravi toliko ozbiljno ugrožena da je ta kategorija sama postala suvišna. Tada se također čini da je milost

[34] Ibid. : 301–302.
[35] Idem.
[36] K. RAHNER& H. VORGRIMLER: *Dictionary of Theology*, New York: Crossroad, 1985. U članku: '*Supernatural Existential'*.

ontološki rekonfigurirana kao imanentna čovjeku sa svima potencijalnim problemima koje bi to moglo proizvesti. Rahnerova teologija u određenom je smislu izdanak De Lubacove teleologije. De Lubac je skrenuo pozornost na probleme koji proizlaze iz čineći poretke naravi i milosti radikalno vanjskim. Rahner pokušava to ispraviti radikalnim "intrinsecizmom" koja nastoji povezati dva reda. Pritom se možemo zapitati je li Rahner po ovom pitanju pobjegao od radikalnog ekstrincizma u hiper-intrinsecizam. Dakle, postoji li treće rješenje problema *desiderium natural*e i milost osim one koju nudi ili neoskolastika ili de Lubac i Rahner? Vidjeli smo da je reakcija *Nouvelle Theologie* bila na specifičnu baroknu interpretaciju *desiderium naturale* svetog Tome naime prema Cajetanu. Određena eventualna teološka deformacija u Cajetanovom sustavu vodila pretjeranom reakcijom u suvremenom razdoblju I u jednako problematične formulacije. Ali ako je spoj naravi i milosti u Rahnera reakcija na ekstrincistizam Cajetana, što ako je Cajetanov model samo po sebi samo djelomično tumačenje misli svetog Tome? Sjetimo se da je Cajetan tvrdio da je potreban *desiderium naturale* za znanje o blaženoj viziji kroz objavu. Samo po sebi naravna težnja može postojati samo za nečim što se može dobiti naravnim moćima. Koliko god dobro Cajetanovo rješenje štitilo milosnost vizije, vrlo je upitno valjano li tumači samog Tomu.

Toma objašnjava *desiderium* u smislu čuđenja koje proizlazi iz bilo kojeg učinaka koji čovjek razmatra - tj. na svojstvene sklonosti intelekta s obzirom na stvorene efekte. Moguće da ne ukorijenjuje težnju kao što Cajetan kaže u razmatranju milosti i slave. Ali kad bi Cajetan bio u pravu naravna težnja pojavila bi se tek nakon razmatranja blažene vizije kao objavljene istine. Akvinski bi tada bio uključen u tautologiju. Čak i unutar barokne tradicije, Cajetanovo razumijevanje ovoga problema nije prošlo neosporeno. Imamo na primjer mišljenje Cajetanovog kolege Španjolca i dominikanaca Dominga Bañeza duhovnog ravnatelja Svete Terezije Avilske i jedan od glavnih sudionika poznate polemike iz XVI. stoljeća s isusovcem Luisom Molinom o slobodnoj volji i milosti. Bañez težnju korijeni u potpunosti i potpuno unutar naravnog reda. Težnja se izaziva razmatranjem stvorenih efekata, budući da se odnosi na unutarnju strukturu stvorenog intelekta za kojim treba tražiti bit stvari. Ta je težnja, međutim, samo uvjetna - želi spoznati Boga prema Njegovoj biti ako je to moguće. Napokon ova težnja je bez milosti neučinkovita budući da ništa je u redu prirode ne može ispuniti. Budući da je želja uvjetna i neučinkovita, Bañez ne vidi tu težnju kao polaganje prava na Boga. *Čovjek može imati naravni apetit koji izazivaju nečije naravne moći, što je izvjesna uvjetna i neučinkovita težnja za*

gledanjem Boga [. . .] uvjetni jer čovjek po svojim naravnim moćima ne može biti siguran da je takvo dobro moguće. Tako čovjek može težiti i težiti nikada umrijeti, kad bi to bilo moguće. Ali premda takav uvjet nije izričito zamišljen umom, no on je implicitno sadržan u objektu, koji je predstavljen kao dobar, a ne kao mogući.[37] Unutar stvorenog intelekta ne postoji operativna snaga za spoznaju božanske supstancije. To je moguće samo ontološkom modifikacijom stvorenog intelekta kojim se on sjedinjuje s božanskom supstancijom. Čini se da je Bañezov pristup dodatno utemeljen u tekstu *Summe Theologice*. Stoga bi moglo biti moguće izbjeći teološke poteškoće u bilo Cajetanovom ili Rahnerovom/de Lubacovom oporavkom same tomističke doktrine. Što ako je bila moderna dijalektička reakcija na neoskolastiku zapravo reakcija na pseudo-problem koji proizlazi iz eventualne pogrešne hermeneutike? U tom slučaju, najplodniji način za probijanje iz dijalektika je povratak izvoru. U ovom je zadatku Bañez od velike pomoći budući da brani milosnost vizije po izrazito različitim linijama od Cajetana (što ne znači da je Cajetan u krivu). Za Bañeza, dok težnja potječe redom naravi, ispunjava se samo redom milosti. Milost tako čini djelotvornim ono što je u prirodi neučinkovito i čini stvarnim ono što je u prirodi samo moguće. Dva reda čuvaju svoj integritet i sklad. Takvo gledište ne samo da izbjegava teološke probleme povezane s njima u sustavima Cajetana i Rahnera/de Lubaca, čini se da je i u skladu s mislima sv. Tome.

[37] D. BANEZ, *Com in Iam*, q. 12, a. 1,

6. Zaključak

U ovom radu istražio sam jednu od najvažnijih i najkontroverznijih tema tomističke filozofije. Rasparva o odnosu naravnog i nadnaravnog kroz povijest je prvnestveno rasparva o ispravnoj interpretaciji sv. Tome. Smatram da svaka interpretacija ima svoje znažne argumente i korijene u originalnim tekstovima sv. Tome, iako sam naklonjenij klasičnim interpretacijama sv. Tome. Shvaćanje odnosa između naravi i Milosti se kroz stoljeća usavršavalo počevši sa Cajetanom koji je napravio značajan doprinos naglašavajući da urođena naravna težnja predpotavlja proporcionalnost između naravi stvorenja i objekta svoje težnje. Nastavljeno od Baneza koji je uvidio da naravna težnja za viđenjem Boga mora biti uvjetovana ili nesavršena iznuđena težnja. Stvorio se relativni konsenzus koji je trajao preko tristo godina sve do polovice XX. Stoljeća, kad je uzdrman od strane Henrija de Lubaca. Iako je imao oštre uvide u originalne tekstove i njegov je sistem jedne naravi (nadnaravi) zadobio mnoštvo sljedbenika, zadobio je isto toliko kritičara koji dovode u pitanje de Lubacov sistem okarakterizirajući ga kao rubno krivovjernim. Sami crkveni Magisterij također nema jasno određenu definiciju odnosa naravi i milosti. Naime, implicitino korektiran enciklikom *Humani generis,* de Lubac je dva desetljeća nakon nagrađen čašću kardinala rimske crkve, bez da je ikada povukao svoja stajališta.

Ni nakon smrti kardinala de Lubaca stoljetna debata nije privedena kraju. Novi uvidi na temu ljudske teleologije i odnosa naravi i Milosti ulaze i u XXI. Stoljeće. Apsolutni konsenzus kršćanske filozofije na ovu temu još nije na vidiku.

7. Literatura

Lawrence FEINGOLD, *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Rim 2001.

H. DE LUBAC, *The Mystery of the Supernatural*, New York: Crossroad Herder, 1998.

H. DE LUBAC, *A brief catechesis on Nature and Grace,* San Francisco, Ignatius press, 1984.

H. DE LUBAC, *Surnaturel: Etudes historiques.* Pariz, Aubier, 1946.

Guy MANSINI, *Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature,* Gregorianum 2002.

Bernard J. F. LONGERAN, S.J., *Method in Theology* (New York: Herder & Herder, 1972)

K. RAHNER, *Theological Investigations*, Vol. 1., New York: Seabury Press, 1974.

K. RAHNER& H. VORGRIMLER: *Dictionary of Theology*, New York: Crossroad, 1985.

Toma AKVINSKI, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia.* Leonine edition. Rim 1882.

Domingo BANEZ, *Comentarios indeditos a la prima secundae de santo Tomas.* Edited by Vincente Beltran de Heredia. Vol 1. Madrid 1942

Thomas card. CAIETANUS DE VIO, Commentary on *Summa Theologiae.* In *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia.* Leoinie edition, vols 4-12 Rim 1888-1906.

Jacob W. WOOD, *The Natural Desire for God: Henri de Lubac and European Thomists of the Early Twentieth Century*, Washington, 2014.

Alexander S. ROSENTHAL, *The Problem of the Desiderium Naturale in the Thomistic Tradition*, Catholic University of Leuven, Leuven, 2004

Taylor Reed MARSHALL, *Thomas Aquinas on Natural Law and the Twofold Beatitude of Humanity*, University of Dallas, Dallas, 2011.

Biblija Stari i Novi zavjet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2012.

PLATO, A. BLOOM, *The republic*, New York, Basic books, 1968.

PLATO, S. BERNARDETTE, A. BLOOM, *Plato's Symposium*, Chicago, University of Chicago, 2001.

Ioannes Duns SCOTUS, *Opera omnia*, Civitas Vaticana, 1950.

Sažetak

Ovaj rad se temelji na filozofiji Tome Akvinskog te njegovom viđenju i viđenju njegovih interpretatora o naravi, nadnaravi i milosti. U ovome radu nastojat ću kroz kratki povijesni pregled iznijeti glavne inačice interpretacija i njihove istaknute proponente. Ljudska bića po naravi teže blaženstvu (sreći). Počevši sa Aristotelom i Platonom, filozofi su pokušavali objasniti narav samog blaženstva i načine na koji čovijek poznaje i teži ka tom blaženstvu. U tomističkoj tradiciji postoje dvije glavne struje sa oprečnim stavovima. Jedni tvrde da ljudska osoba naravno posjeduje urođenu težnju (apetit) za božanskom supstancijom tj. da svaka osoba po naravi teži doći u nebo da promatra Božju bit. Dok pak drugi tvrde da je ljudska težnja za vizijom blaženstva uzdignuta (iznuđena) neposredno od Boga ili po spoznaji o Božjem postojanju. Rasprava se svodi na to je li ljudska težnja za najvećim dobrom urođena ili je uzdignuta (iznuđena). U ovom radu pokušat ću pojasniti obje pozicije i prikazati riješenja koja nude pojedini autori.

Ključne riječi: Toma Akvinski, tomizam, naravna težnja, Cajetan, Henri de Lubac

NATURAL DESIRE TO SEE GOD ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

Abstract

This work is based upon philosophy of st. Thomas Aquinas and his view and the view of his interpretors about nature, supernature, and grace. In this paper I will try to, through a historical review, set out the main versions of the interpretations and their main proponetns. Human beings naturally desire beatitude. Beggining with Aristotle and Plato, philosophers have sought to articulate both the nature of beatitude and how it is that the man both knows and desires this beatitude (happiness). In the thomistic tradition there are two main schools of thaught about this subject. One school says that the human being naturally possesses an innate desire for the vision of God. That is, every human being wants to go to heaven in order to see God as He is. The other school of thaught teaches that the human appetite the seeing the essence of God is elicited by God directly without any mediation or by knowledge of the existence of God. The debate comes down to weather human desire for his beatitude is innate or weather it is elicited. In this paper I will try to explain both positions and show the solutions to the problem witch are offered by the authors.

Keywords, Thomas Aquinas, nature, grace, Henri de Lubac, Cajetan

SVEUČILIŠTE U SPLITU

FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Deja Bakula, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja prvostupnik, izjavljujem da je ovaj završni/diplomski rad rezultat isključivo mojega rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i literatura. Izjavljujem da ni jedan dio završnoga/diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, stoga ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga završnoga/diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, Rujan, 2020

Potpis Deja B.

IZJAVA O POHRANI ZAVRŠNOGA/DIPLOMSKOGA RADA (PODCRTAJTE ODGOVARAJUĆE) U DIGITALNI REPOZITORIJ FILOZOFSKOGA FAKULTETA U SPLITU

Student/Studentica: Ivica Matković

Naslov rada: Naravno htijenje za viđenje Boga prema sv. Tomi Akvinskom

Znanstveno područje: filozofija

Znanstveno polje: Sistematska filozofija

Vrsta rada: Završni rad

Mentor/Mentorica rada (akad. stupanj i zvanje, ime i prezime): dr. prof. Hrvoje Kolić

Sumentor/Sumentorica rada (akad. stupanj i zvanje, ime i prezime):

Članovi Povjerenstva (akad. stupanj i zvanje, ime i prezime): dr. prof. Hrvoje Kolić

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predanoga završnoga/diplomskoga rada (zaokružite odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice potpuno odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 46/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude:

(a) u otvorenom pristupu

b) dostupan studentima i djelatnicima FFST-a

c) dostupan široj javnosti, ali nakon proteka 6 mjeseci / 12 mjeseci / 24 mjeseca (zaokružite odgovarajući broj mjeseci).

(zaokružite odgovarajuće)

U slučaju potrebe (dodatnoga) ograničavanja pristupa Vašemu ocjenskomu radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnomu tijelu u ustanovi.

Mjesto, nadnevak: Knin, 2020

Potpis studenta/studentice: Ivica Matković