

FRANJO ZENKO

OSVJETOVLJENJE POVIJESNOG MIŠLJENJA U  
(MLADOG) RAČKOG

UVOD

Premda vrlo rano, naročito tijekom đачkih godina u Varaždinu (1842—1846), biva Rački zahvaćen ideologijom hrvatskoga književno-političkoga preporodnog pokreta, čije ideje produbljuje kao student u Senju (1846—1849) lektinom slavenofilske literature i kao član Slavenskoga društva duhovne mladeži Modruško-senjskog sjemeništa među kolegama ih propagira. On se, prije nego što od 1855. nadalje počinje istraživati »narodno-crkvenu povéstnicu«, uz redoviti studij teologije u Beču intenzivno bavi suvremenim evropskim filozofijskim i teologijskim strujanjima.<sup>1</sup>

Upoznavši tako razne pravce, on se odmah i opredjeljuje: oduševljava se liberalno-teologijskim i filozofijskim idejama Antona Günthera koji je, razvivši u prvoj polovici 19. stoljeća jednu od najutjecajnijih teološko-filozofskih škola na njemačkom jezičnom području, u sadržajima teologije vidio samo relativno nadnaravne istine. Te je istine zapravo, prema Güntheru, filozofija u svom napredovanju razvijala iz nekoliko osnovnih principa kršćanstva, a crkva naknadno usvojila. U tom duhu piše i Rački svoje rane filozofijsko-teologijske eseje, članke i rasprave što ih objavljuje u tada novoosnovanom *Katoličkom listu zagrebačkom*.<sup>2</sup> Taj list počinje izlaziti 6. siječnja 1849. Zamisljen samo kao stručni tjednik za pitanja katoličke religije, on je, razvijajući se naglo uz pomoć »čitateljstva«, brzo prerastao u organ obnove katolicizma u Hrvatskoj po uzoru na sličnu periodiku što se javlja u zemljama katoličke Evrope u to vrijeme, naročito od 1815. godine nadalje.

U ranim esejima i člancima Račkoga pretežno dominira orijentacija na problematiku filozofije 'samosvijesti', teorije spoznaje, on-

<sup>1</sup> Sve je to prilično detaljno opisao ili bar naznačio već Tadej Smičiklas u monografiji *Život i djelo dra Franje Račkoga*. U Zagrebu 1895.

<sup>2</sup> O tim ranim radovima vidi: F. Zenko, *Franjo Rački kao filozofski pisac i teoretik »narodne znanosti«*. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, Zagreb, 1—2/1975, str. 37—74. (»Priloge« izdaje Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, sada Odjel za povijest filozofije — Centar za povijesne znanosti u Zagrebu.)

tologije, disciplinâ, dakle, koje su relevantne za spekulativnu teologiju oko čijeg se obnavljanja, nakon racionalističke krize, trudi teologija onoga vremena ne još oslanjanjem na veliku tradiciju skolastičke filozofije i teologije (što se javlja tek kasnije s neoskolastičkim pokretom), nego na novovjekovne 'svjetovne' filozofije, naročito na klasični njemački idealizam.<sup>3</sup>

Senzibiliziran svojevrsnim historizmom karakterističnim za romantiku, Rački je ne manje prijemljiv i za strujanja u filozofiji povijesti, naročito one kršćanske inspiracije<sup>4</sup> to više što se nakon Voltairove inicijative da Bossuetovu teologiju povijesti sekularizira u »filozofiju povijesti« s velikim revolucijama probijaju i sekularizirane filozofijsko-povijesne ideje, a kojima se suprotstavlja romantička filozofija povijesti kršćanske orijentacije. U tom duhu Rački piše i objavljuje eseje u kojima dominira teologijsko-povijesna, odnosno filozofijsko-povijesna tematika, a zatim, istražujući uzroke neuspjehu kristijanizacije povijesti, i ekleziologijsko-kontroverzistička problematika.

Tako u jednom od prvih i najopširnijih eseja među ranim radovima Rački daje nacrt jedne kršćanske filozofije povijesti i ujedno u njezinu duhu pokušava interpretaciju 'svjetske' povijesti pod naslovom *Sredotočje pověstnice*. Esej je objavljen 1851. u jedanaest nastavaka u spomenutom Katoličkom listu zagrebačkom. Studija *Zapad i Istok*, objavljena također u nastavcima 1854. godine u istom listu, po sadržaju je ekleziologijsko-kontroverzistička, ali s izrazito filozofijsko-povijesnom intonacijom. I konačno rad *Grčka crkva i narod bugarski*, koji je pisan čistom znanstveno-povijesnom metodom, objavljen je 1861. godine u sedam nastavaka u spomenutom listu. Osnovno pitanje u tom polemički intoniranom spisu, pisanom u ozračju već osvijetljenoga povijesnog mišljenja, nametnuto je bilo tezom nekih srpskih publicista da su Srbi 'konfesionalno' podobniji od Hrvata da budu na čelu južnoslavenskog pokreta za oslobođenje ispod Turaka i političko ujedinjenje Južnih Slavena.

<sup>3</sup> Vidi o tome поблиže u vezi s Račkim u radu navedenom u prethodnoj bilješci, posebno u odjeljku *Dileme u katoličkoj teologiji izazvane prosvjetiteljstvom*, str. 52—56.

<sup>4</sup> Taj historizam i kršćanska inspiracija u njemačkoj romantici naročito su vidljivi kod Friedricha Schlegela, jednog od vodećih ideologa romantizma. Na njega se posebno oslanja Rački citirajući njegova predavanja održana u Beču 1828. g., gdje su i objavljena godinu dana kasnije u dva sveska pod naslovom *Philosophie der Geschichte* (Beč 1829). U antitezi prema Kantovu kritičkičkom filozofiranju, Schlegel ne zacrtava samo vlastitu metodu filozofiranja nego izražava bitnu preorijentaciju čitave filozofije nakon Kanta kad 1800. godine u jednoj od svojih disputacijskih teza kaže pregnantno: »non critique sed historie est philosophandum«. Vidi o toj Schlegelovoj filozofijsko-povijesnoj orijentaciji i njegovu suoblikovanju romantizma, upravo u tom historističkom pravcu, u *Uvodu* (Einleitung) Jean-Jaquesa Anstetta kritičkom izdanju spomenute Schlegelove *Filozofije povijesti* u: *Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke*. Bd. IX, München-Paderborn-Wien 1971, str. XI—LVIII.

Kao što se već može vidjeti iz samih naslova i kratkih naznaka sadržaja, Rački u navedenim ranim radovima očito progredira od teologijsko-povijesne i filozofsko-povijesne problematike prema ek-leziologijsko-kontroverzističkog i graničnoj crkveno-političkoj tematici, da bi se njegov povijesnoistraživački interes definitivno fiksirao na čisto 'profanu', i to rankeovski orijentiranu *nacionalnodržavnu* povijest.

Taj pomak zbiva se u Račkoga posredovanjem modernog evropskog nacionalizma koji posve prožima i usmjeruje njegova istraživanja neposredno vezana uz sudbinu Južnih Slavena, a posebno Hrvata i Srba.

Osvijetliti unutrašnji proces osvjetovljenja povijesnog mišljenja Račkoga analizom njegovih navedenih ranih radova, tema je i zadaća ovog priloga.

## I.

Konstituiranju povijesnog mišljenja, uzetom u najširem smislu, sigurno je u mladoga Račkoga, uz obrazovanje koje je stekao iz 'crkvene' i 'profane' povijesti u školskim klupama i tijekom studija filozofije u Senju i teologije u Beču, pridonijelo oduševljenje za ideale preporodnog pokreta koji je gorljivog »Ilirca iz Hrvatske« poticao na dublje upoznavanje »povjštince slavenskog života«, ali i, s druge strane, pokret za obnovu katolicizma koji nastaje unutar romantizma.

S tim se pokretom preko izvorne literature i vodećih teologa i filozofa koji taj pokret propagiraju neposredno upoznaje po dolasku na studij u Beč u jesen 1849.<sup>5</sup> Unutar tog pokreta, čija su glavna žarišta na njemačkom jezičnom području, posebno u Bavarskoj i na tlu Austrije,<sup>6</sup> uz filozofiju s čijom se pomoći rekonstruira racionalizmom uzdrma spekulativna dogmatika, središnju ulogu ima crkvena historiografija. Tu crkvenu historiografiju, u općem ozračju određene renesanse religioznog duha u romantizmu, kao antitezu onoj ranijoj crkvenoj historiografiji, prožetoj prosvjetiteljskim racionalizmom, jozefinskom državnom crkvenošću, pa prema tome i proturimskim duhom, utemeljuje i nastoji izgraditi u teologijsku znanost ravnopravnu sa spekulativnom dogmatikom Ivan Adam Möhler

<sup>5</sup> To se vidi ne samo po tome koje autore citira u svojim ranim radovima nego i iz njegovih *Dopisa iz Beča* u kojima uz ostale kratke vijesti, uglavnom iz religiozno-crkvenog života, izvještava o novim knjigama i časopisima iz područja teologije i filozofije. Ti izvještaji često prerastaju u male prikaze i recenzije te kao takvi omogućuju prilično jasan uvid ne samo u njegovu lekturu nego i kojim se idejama priklanja i oduševljava. Ti *Dopisi iz Beča*, kao i kasnije *Dopisi iz Rima*, tiskani su u Katoličkom listu zagrebačkom.

<sup>6</sup> O tome se pokretu Rački informira detaljno iz Alzogova djela (vidi bilješku 17), gdje se opširno govori o tome, i to u II. svesku: § 370. Die katholische Kirche in Deutschland; § 407. Das katholische Österreich; § 408. Das katholische Bayern te § 411. Die katholische Literatur, besonders in Deutschland.

(1796—1838)<sup>7</sup>. Lektira velikih sinteza te i tako orijentirane romantičke crkvene historiografije navodi Račkog na širi, sveobuhvatni filozofijsko-povijesni plan, inspirira ga i daje mu potcaja za pisanje teologijsko-povijesno i filozofijsko-povijesno orijentirane esejistike.

U pisanju ranih eseja nije u Račkog odsutna ni narodno-preporodna motivacija. Uključujući se svjesno u realizaciju programa hrvatskoga nacionalnoprporodnog pokreta, usprkos vanjskom, *političkom* neuspjehu tog pokreta, Rački nastoji oko onog što mu je u to vrijeme najbliže i što smatra, s obzirom na svjetsku ideologijsku konstelaciju, bitnim: pridonijeti obnovi katolicizma i u domovini podizanjem nivoa intelektualizacije kršćanske vjere.<sup>8</sup> U članku *Kakva da bude naša prosvjeta*, koji predstavlja neku vrstu njegova mladenačkog programa, Rački 1850. piše: »Mi smo tvrdo uvjereni da će se svatko, koji stane ponešto pozornie motriti pověstnicu i jezik slavenski, tvrdo uvjeriti, da su Slaveni pozvani: uživotvoriti ili barem znatniē no ikoj dosadanji narod, napred pomaknuti prosvjetu kērstjansku.«<sup>9</sup> Otkrivši svoju motivaciju pisanja eseja *Sredotočje pověstnice*, saznajemo da prema autorovoj zamisli spis treba poslužiti kao prelegomena za jednu kristocentrički orijentiranu »sveobću« povijest u nas i tako spriječiti opasnost koja bi mogla zaprijetiti. »Zalosno bi dotista bilo«, kaže Rački u uvodu, »kad iz koga većtoga pera spisateljāh naših nebi na skoro proiztekla ma i stručna samo sveobća pověstnica u našem jeziku, a jošte žalostnie bi bilo, da nam ovaj željno očekivani proizvod donese mesto meda jed. To bi se jamačno dogodilo, da se dēlo božansko na trulom kakvom temelju sagrađie.«<sup>10</sup>

Uz navedene momente koji su prisutni pri konstituiranju i idejnom usmjerenju povijesnog mišljenja u Račkog valja istaknuti kao

<sup>7</sup> U tom pogledu, kao i općenito o njegovu značenju s obzirom na tadašnju obnovu katolicizma, njegov učenik Alzog u već citiranom djelu kaže o Möhleru ovo »... durch seine ernsten kirchen-historischen und patristischen Forschungen erstärkte seine theologische Gesinnung an den hohen Gestalten der ersten Jahrhunderte. Als geweihter Sohn seiner Kirche erweckte und belebte er das kathol. Bewusstsein seiner Zeitgenossen, der Theologen und Laien ...« Bd. II, str. 1125 — I danas Möhleru priznaju zaslugu za crkvenu historiografiju u istom smislu katolički crkveni historičari. Tako npr. Hubert Jedin, urednik *Velike povijesti crkve*, koju u hrvatskom prijevodu izdaje »Kršćanska sadašnjost« u Zagrebu (do sada izišli sv. III/I 1971. i I. 1972), kaže: »Novo utemeljenje crkvene povijesti kao teološke i povijesne znanosti djelo je Ivana Adama Möhlera (1796—1838) ... Möhler (je otkrio) bitnu povijest kršćanstva kao organski razvoj vrhunaravne objave, ... povratio ... crkvenoj povijesti njezin univerzalan smjer, koji je izgubila u prosvjetiteljstvu i jozefinizmu«. Citirano prema spomenutom prijevodu, sv. I, str. 45.

<sup>8</sup> Rački smatra da jedino intelektualizacijom vjerskih istina vjernik može postići muževno »punodobje«. A pod tim izrazom i u tom aspektu Rački usvaja prosvjetiteljsku ideju o punoljetnosti čovjeka i čovječanstva, kako je to formulirao Kant. Usp. cit. rad u bilj. 2.

<sup>9</sup> Katolički list zagrebački, 1850/37, str. 291. — Dalje citiram taj list skraćeno K. l. z., godinu, broj i stranu — Kasnije mijenja naziv u Zagrebački katolički list, pa ga dosljedno citiram skraćeno Z. k. l.

<sup>10</sup> Z. k. l., 1851/14, str. 106.

opću karakteristiku njegove rane teologijsko-filozofijske i filozofijsko-povijesne esejistike činjenicu da se mladi Rački inspirira gotovo samo stranom, i to pretežno njemačko-romantičkom teološkom, filozofskom i historiografskom literaturom. Uz našeg Tomasea, te Kollara i Jungmanna koje citira samo na jednom mjestu, i to u člancima koje piše u Senju 1849. prije odlaska u Beču, Rački nalazi poticaja za vlastita teologijsko-povijesna i filozofijsko-povijesna razmišljanja isključivo čitajući njemačke katoličke i protestantske teologe, filozofe i historiografe, kao što su Möhler, Günther, Boost, Schelling, Alzog, F. Schlegel, Göres, Herder, Novalis, Lessing, Schleiermacher, Marheineke i drugi.

Ta okrenutost mladog esejista Račkog samo stranom, i to njemačkoj literaturi, mogla bi možda začuditi nekoga tko bi se jednostavno hvatao za činjenicu da je u to vrijeme mladi Rački već zahvaćen, kako kaže njegov biograf Smičiklas, »novim« duhom nacionalizma i obuzet narodnoprerdnom ideologijom. Moglo bi se, dosljedno tome, postaviti pitanje zašto ga hrvatski književno-politički pokret nije već i u njegovu teološko-filozofskom spisateljskom radu usmjerio recimo i na domaće hrvatske, ili barem slavenske autore i njihova djela na koje bi mogao nadovezati vlastita teologijsko-povijesna razmatranja.

Sigurno bi bio nerealan i prestrog jedan takav zahtjev na mladoga klerika iz jednoga jednostavnog razloga. Mada već, današnjom frazom rečeno, nacionalno, ili, bolje, »ilirski« osviješten, ipak je u to vrijeme intenzivnog traženja idejne i duhovne identifikacije<sup>11</sup> sav okrenut velikim teološkim i filozofskim pitanjima koja nameće radikalnim idejnim strujanjima bremenito vrijeme. Kad bi i htio, Rački ne bi mogao tada naići ni na kakvu suvremenu domaću teološku, filozofsku i historiografsku literaturu koja bi se, što je za angažiranog mladog pisca kakav je bio tada Rački bilo od primarnog interesa, razračunavala upravo s idejama što ih sa sobom donosi »kužni onaj vjetar, koj od zapada duva«, kako u dopisu iz Beča 1851. godine globalno kvalificira radikalna idejna strujanja na svim područjima, počevši od teologije, filozofije i socijalne doktrine do politike. On žali što takve literature nema i u nas jer bi samo ona mogla »od nas odvertuti« taj 'vjetar'.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Osim vrlo malo sačuvane korespondencije, o tome govore njegove pjesme (*Pjesme F. Račkoga*, Grada JAZU, 1956, knj. 27. Priredio Marko Čutić) i *Dopisi iz Beča* (vidi bilj. 5).

<sup>12</sup> K. l. z., 1851/12, str. 93. Izvještavajući u već spomenutom dopisu iz Beča o novim knjigama iz područja katoličke teologije, filozofije i historiografije na njemačkom jeziku, Rački na kraju obavještava da se u posljednje vrijeme »cćrkvena literatura počela ponešto među Slaveni dizati«, naročito u češkoj i Poljskoj gdje se stvaraju razna katolička društva i ustanove koje takvu literaturu unapređuju, dok mu za našu sredinu preostaje samo uzdah: »O kamo sreće! da se i u Jugoslavenah slična društva ustanove.« — O stanju teološke literature u nas u to vrijeme vidi: Ivan Golub, *Pregled hrvatske bogoslovne književnosti*, Zagreb 1967. (ciklostilom u obliku skripata).

Bez obzira na to kakvu bi si teologijsku, filozofijsku i drugu društveno-znanstvenu literaturu Rački tada želio imati na svom jeziku, ono što kaže za »crkvenu« literaturu u nas, važi i za 'svjetovnu' filozofijsku i njoj srodnu knjigu.

Zaključio bih stoga razmatranje okolnosti u kojima se konstituira povijesno mišljenje u mladog Račkog dvjema konstatacijama, osvjetljujući tako 'objektivno' stanje filozofijskog duha u nas u vrijeme kada se oblikuje i usmjeruje filozofijsko-povijesna misao Račkoga.

U krilu hrvatskoga narodnoprporodnog književno-političkog pokreta, koji je na našem tlu najviše aktivirao sve raspoložive duhovne i intelektualne snage na ovom prostoru, ne nalazimo mnogo filozofijskih pokušaja, a ni filozofijski intonirane esejistike na bilo koju temu.<sup>13</sup> Odsutnost filozofijskog duha u preporodnom razdoblju nisu ni u najzagrijanijoj književno-političkoj atmosferi neposredno prije i u toku same 1848. kompenzirala ni neka ozbiljnija i sustavnija filozofijsko-politički intonirana ideologiziranja, recimo republikanska, radikalno-liberalna, državno-pravna ili restauracijska. Neki su se znakovi bili pokazali prema kojima bismo mogli zaključiti da bi se žarišta takvih ideologiziranja bila vjerojatno brzo razvila i u nas da nije došlo do sloma revolucije.<sup>14</sup> Neke naročite tradicije političke filozofije kao ni izgrađenih ideologija na našem tlu nije tada još bilo. Napomenimo li da još nema ni do kraja izgrađenoga nacionalnog sveučilišta preko kojega bi se prenosila duhovna strujanja izvana i unutar kojega bi se ona omogućivala autohtonim elementima, onda je u bitnome naznačena i deficijentnost materijalno-institucijske osnove koja sukondicionira anemičnost filozofijskog duha u nas u trenutku kada se budi filozofijski interes u mladog Račkog.

U takvoj sredini, siromašnoj prosvjetnim i uopće kulturnim institucijama, impuls i interes ne samo za teologiju nego i za filozofiju, sociologiju, politologiju, povijest i druge društvene discipline, važnost i aktualnost kojih su izazvane pokretima kojima se negiraju stara i proklamiraju nova načela po kojima se organiziraju društva, javljaju se unutar ustanove s velikom tradicijom i tada relativno s najjačom intelektualno-kadrovskom rezervom i bazom — katoličke crkve. Ti impulsi i interesi za teorijska pitanja očitovali su se od samog početka baš u *Katoličkom listu zagrebačkom* koji se, kako rekoh, javlja kao tjednik za »stručna« pitanja katoličke religije, ali koji brzo izrasta u organ obnove katolicizma u Hrvatskoj.

Franjo Rački, već kao student u Senju, živo zainteresiran za zbivanja u crkvi i svijetu, odmah se uključuje u tu novoosnovanu tri-

<sup>13</sup> Vidi o tome: Zlatko Posavac, *Filozofija u Hrvatskoj 19. stoljeća*, »Praxis« 3/1967, str. 385—405.

<sup>14</sup> Pojava raznih listova i uopće periodike u to vrijeme u nas svjedoči o tome. Vidi: Josip Horvat; *Povijest novinstva Hrvatske 1771—1939*, Zagreb, 1962, naročito str. 148—186.

binu, s koje će se živo reagirati na sve manifestacije zajedničkog života u nas i u svijetu, naravno sa stajališta katolicizma koji je i u nas u to vrijeme u znaku traženja svog identiteta zamagljenog prosvjetiteljstvom, naročito njegovom specifičnom varijantom, jezefinizmom.<sup>15</sup>

## II.

Prvu kristalizaciju svojih filozofijsko-povijesnih pogleda mladi Rački literarno oblikuje u eseju *Sredotočje pověstnice* (1851). Vrijeme nakon revolucije 1848, koja »uzpali gotovo čitavu Europu«, kao da poziva i mladog Račkog na traženje dubokih korijena revolucionarizma, a zatim, budući da se revolucionarne ideologije baziraju na više ili manje eksplicitnim filozofijama povijesti, i na filozofijska razmišljanja o smislu »sveobće pověstnice«. U tim traženjima i razmišljanjima način i smjer mu sugeriraju tada suvremena i nadasve aktualna politička historiografija s izrazito kršćanskom teologijsko-povijesnom pretpostavkom, koja se zanima poviješću novovjekovnih revolucija, nastojeći im otkriti 'duhovne' korijene, a s druge strane romantička crkvena historiografija s naglašenom tendencijom prerastanja u jednu teologiju povijesti. Istaknuti predstavnici tih historiografija postaju njegove omiljeni autori od kojih uči i na čija se djela oslanja u vlastitim pokušajima 'kršćansko-filozofijske interpretacije povijesti. To su naročito J. A. Boost, pisac velike trotomne povijesti reformacije i revolucije u Francuskoj, Engleskoj i Njemačkoj,<sup>16</sup> s jedne strane, i Johannes Alzog sa svojom općom poviješću kršćanske crkve, s druge strane.<sup>17</sup>

U uvodnom razmatranju, baveći se formalnom pojmovnom strukturom filozofije povijesti, Rački ističe kako je ideja o »sveobćoj pověstnici« u strogom smislu, tj. ukoliko obuhvaća prošlost, sadaš-

<sup>15</sup> Vidi: J. Buturac — A. Ivandija, *Povijest katoličke crkve među Hrvatima*, Zagreb, 1973.

<sup>16</sup> Johannes Adam Boost: *Geschichte der Reformation und Revolution von Frankreich, England und Deutschland, von 1517 bis 1843*, Augsburg, M. Rieger, 1843—1845. 4 vol. in —8°. (Interesantno je napomenuti da je to Boostovo djelo posjedovao u Zagrebu Wilhelm Švelec 1848, što se vidi po primjerku iz metropolitanske knjižnice, signatura M 22201). Osim toga Boost je napisao: *Die Geschichte und die Propheten. Die waren Schlüssel zu den Pforten der Zukunft. Als Schluss unserer Reformations — und Revolutionsgeschichten von Frankreich, England und Deutschland*, Augsburg, M. Rieger, 1846.

<sup>17</sup> Johannes Alzog; *Universalgeschichte der christlichen Kirche vom katholischen Standpunkte*. Lehrbuch für theologische Vorlesungen. Mainz, F. Kupperberg, 1841. — Do 1850. djelo je doživjelo pet izdanja. Rački se služi sa 4. izdanjem. (Djelo je prevedeno ubrzo na francuski i do 1855. doživjelo je tri izdanja.) — Interesantno je napomenuti da ga u trećem izdanju na njemačkom iz 1844. godine posjeduje te iste godine Bibliotheca Episcopatus Zagrabienensis, a već 1841. posjeduje ga i Luka Petrović, profesor crkvene povijesti i kanonskog prava u Senju. — Osim navedenog djela Alzog je napisao *Explicatio catholicorum systematis. De interpretatione literarum sacrarum, comentatio theologicopolemica*, 1835. — Kasnija njegova djela ne navodim, jer se tada kada ona izlaze Rački više ne bavi srodnom tematikom i na njih se ne osvrće.

njost i budućnost, dakle sveokolko zbivanje u prostoru i vremenu, bila omogućena tek pojavom »jednog načela« po kojemu se moglo dešifrirati njezin pozitivan smisao. Bez tog i takva »jednog načela« povijest je u objektivnom smislu »zagonetka nerazrješiva«, a u subjektivnom, kao historiografija, samo »šerpa divnih pripovjedača«. <sup>18</sup> To uočavanje bitnog preduvjeta za idejiranje »sveobće povjestnice« uopće, a time i pretpostavke svake »filozofije povijesti«, opće je mjesto u razmatranjima mogućnosti formalne strukture filozofije povijesti do danas. <sup>19</sup>

Prvo pojavljivanje »načela« 'sveopće povijesti' vezuje Rački uz vjerovanje Izraelaca da su oni »izabrani narod« i da je Jahve obćao poslati Mesiju, proroka kralja, koji će ih osloboditi od ropstva i učiniti ih »narod nad narodima«. Kada se pojavio u osobi Krista, »njegovi« ga nisu priznali, a za one koji su prihvatili njegovu nauku o spasenju postao je spasitelj *svih* naroda. Ovom vjerom u spas univerzalnog čovječanstva nastupilo je ono »jedno načelo« kojim se iznutra povezana povijest prvi put konstituira kao jedna i jedinstvena: »povijest spasenja«. »Poganski narodi«, zaključuje Rački, premda su imali »podosta većih sгодopisah«, »sveobću povjestnicu« nisu poznavali, jer »narodi oni neimahu jedan sveobći vez ... nepoznavahu sveobćeg vladaoca svēta«. Stoga je npr. u »Grka, ponosnog na svoju kulturu«, prisutan ekskluzivizam: »svaki ini narod bio mu je izrod čovječanstva — barbar, koga u svoje kolo metnuti držaše si za sramotu«. <sup>20</sup>

Naravno, uzdići se do principa u svjetlu kojega se povijest pokazuje u svom jedinstvenom smislu kao *jedna* nije se mogao čovjek svojim vlastitim umom, nego mu je kao plan božje providnosti objavljen. Zato je i sama ideja »sveobće povjestnice« bitno religiozna. Zaključujući svoje razmatranje o formalnoj pojmovnoj strukturi filozofije povijesti, Rački citira Schellinga koji kaže: »Najveće gledite, na kom se povjestnica misliti može, jest nabožno, ili ono, u kom se čitava povjestnica pojmi kao delo providnosti«. <sup>21</sup>

Razumljivo je što se Rački poziva na Schellinga, mada se inače negativno odnosi prema klasičnom njemačkom idealizmu kao cjelini, posebno prema Hegelu. Smatra ga krajnjom konsekvencijom protestantizmom inauguriranog subjektivizma koji logički završava u pan-

<sup>18</sup> K. l. z., 1851/14, str. 105.

<sup>19</sup> Vidi npr.: Karlo Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1953, 231 str. — Ta je knjiga imala veliki odjek i utjecaj kod autora koji se bave filozofijom povijesti, kao npr. kod O. Marquarda (*Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?* Phil. Jahrbuch 1972/2. Halbband, str. 241—252, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, H. Blumenberga (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974), A. C. Danto (*Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965) i drugih.

<sup>20</sup> Z. k. l., 1851/14. str. 106.

<sup>21</sup> Isto.



telističkom monizmu.<sup>23</sup> Diferenciran mu je stav prema Schellingu zbog njegove posljednje »pozitivne« faze kada se u filozofiji Objave približio ne samo općenito kršćanskom nego gotovo katoličkom načinu mišljenja, a s druge strane, i zbog Schellingova odviše pneumatologijskog shvaćanja i tumačenja Novog zavjeta gdje mu se, kao već i kod Joakima de Fiore, jasni obrisi crkve gube, naročito na »trećem« stupnju razvoja kršćanske religije gdje ona prelazi u apsolutno 'duhovnu' religiju bez institucionalnog oslonca.<sup>23</sup> Rački radije sadržajno određuje princip povijesti s Möhlerom. I to prije Krista kao u vremenu »razvijajuća se misao o čovječanstvu, u komu odluči pripremiti si kroz Kersta dostojnu, iz slobodnog poklona čoveka proizlazecu slavu«, a poslije Krista kao »uvod duha Kerstova u savkoliki život od njega opredeljenoga čovječanstva; ili: razvitak duha kerstjanskoga u obiteljih, narodih i državah, u umetnostih i znanostih, za da preobrazi sve ove organe u proslavljenje božje.«<sup>24</sup>

Oslonjeno na Möhlera u Račkoga se određenje 'biti' povijesti svrstava na liniju prevladavanja one dihotomije na 'profanu' i 'crkvenu' povijest, koju je inaugurirao protestantizam. Lutherova teza, naime, da su pape i aristotelovska skolastika glavni krivci što se autentična biblijska nauka o spasenju stoljećima iskrivljavala, te da je reforma crkve moguća povratkom toj izvornoj nauci jedino uklaњanjem »ljudskih odredaba« izazvala je potrebu jedne »crkvene« povijesti koja bi opravdala tu tezu. S tim pragmatičko-apologetskim ciljem piše svoju »crkvenu povijest« i naš Matija Vlačić pod naslovom *Magdeburške centurije* pri čemu već on, a zatim i ostali protestantski crkveni historioografi, izdvajajući je zasebno, »crkvenu povijest« suprostavljaju 'svjetovnoj' povijesti.<sup>25</sup> Time se ugrozila izvorna kršćanska ideja jedinstvene povijesti shvaćene kao »povijest spasenja«, a stoljetnim gomilanjem ekleziologijsko-kontroverzijske literature s jedne i druge strane sve je više padala u zaborav.

U prosvjetiteljstvu pak s prodorom racionalizma i u »crkvenu povijest« progresivno se oslabljuje i potiskuje transcendentno-religijsko obilježje crkve. U crkvenoj historiografiji, koja se kao akademski nastavni predmet uvodi najprije na njemačka protestantska sveučilišta, a tek nakon toga, povodeći se za njima, uvode je i katolič-

<sup>23</sup> »U Njemačkoj razvijala se je reformatia u svih podobah, uzamši na se sad ruho pantheisma, sad materialisma ili transcendentalisma. Malebranche, Spinoza, Locke, Hume postali su umstvujućim Germanom najveći ljubimci, — a Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schleiermacher, Feuerbach, Ronge i njihovi ortaci nepogrešivi proroci«. Isto, br. 26, str. 202.

<sup>24</sup> To je naročito dolazilo do izražaja u njegovim predavanjima o filozofiji objave, o kojima se brzo pročulo dok još nisu bila tiskana. Tako Alzog u cit. djelu, 2. sv., str. 1150, navodi članak »Über die neue Phase d. Schelling. Philosophie«, objavljen u Freib. Ztschr. f. Theol., 1842/Bd. VIII. — O oslanjanju njemačkih romantičkih filozofa povijesti na učenje Joakima Fiorea vidi kod K. Löwitha, cit. djelo, str. 190—195.

<sup>25</sup> Z. k. I., 1851/14, str. 106.

<sup>26</sup> Usp.: Hubert Jedin, cit. dj., I, naročito str. 34—42.

ka, javlja se na jednoj i na drugoj strani tendencija da se poslanje crkve, u duhu prosvjetiteljskog apsolutizma, svede na čisto utilitarnu funkciju podizanja morala i naobrazbe naroda, što je korisno za državu.

Reakcija na takve tendencije javlja se u struji romantičke crkvene historiografije koja naginje obnavljanju religiozno-transcendentnog tumačenja biti i funkcije crkve.<sup>26</sup> To je vidljivo i u Alzoga, Möhlerova učenika, a učitelja Račkoga, koji, polazeći od Möhlerove definicije religiozne biti povijesti, određuje crkvu kao »božanski apsolutni poredak spasenja« (Göttliche absolute Heilsordnung). Tako »povijest crkve« nije više izdvojena i odijeljena od »svjetske povijesti«, nego se te »dvije« povijesti stapaju opet u jednu jedinstvenu »povijest spasenja«. Obnovljeno izvorno biblijsko novozavjetno poimanje povijesti osnovom je i pretpostavkom one romantičke filozofije povijesti u kojoj tzv. »univerzalna« ili »svjetska« povijest nije drugo nego teofanija, objavljivanje božanskoga providnosnog plana.<sup>27</sup>

U tom dakle kontekstu oblikuje se i javlja u Račkoga kristocentričko shvaćanje »sveobće povēstnice« i pokušaj konkretne primjene te koncepcije u interpretaciji povijesnog zbivanja. Po predlošku kršćanske teologije i filozofije povijesti sve tamo od Augustina i Orozija pa preko Bossueta i Leibniza do Schellinga i Schlegela i interpretacija Račkoga pokazuje se kao svojevrsna hermeneutika smisla povijesnih događaja u funkciji božanskoga providnosnog plana.

Nije naravno moguće, a niti bi imalo smisla ulaziti u analizu detaljnih interpretacijskih izvoda Račkoga od »početka« povijesti pa do najnovijih tada suvremenih zbivanja. Dovoljno je na jednom primjeru ilustrirati shemu i metodu.

Ispitujući i određujući funkciju naroda, kraljevstava, vladara, s obzirom na 'providnosni plan' »prije« Krista, tog »sredotočja povēstnice«, Rački vidi, na primjer, središnju ulogu židovskog naroda koji je imao biti »nosiocem božjeg predavanja, prave nabožnosti«. Ostali su narodi služili »božanskoj providnosti za šibu naproti odabranom puku, kad god on svetogērdno pogazi zakone božje«, ili pak, poput Grka, koji su razvili filozofiju i spekulativno-racionalni jezik, »znanostni i umetnostni imadahu razbistriti umove, da, kad dođe božanstveni naučitelj, nauku njegovu svēt pojmiti uzmogne«. Prema

<sup>26</sup> Ta struja nastaje u određenoj spiritualiziranoj atmosferi romantizma u kojem se između ostalog budi interes za velike duhovno-religiozne tradicije pa se tako otkrivaju i vrijednosti nekoć jedinstvene kršćanske Evrope (npr. u Novalisa, čiji je spis *Die Christenheit oder Europa* omiljeno štivo mladog Račkoga), naročito srednjeg vijeka dotada omraženog kao »mračnog«. Ističu se duhovno-religiozni karakter i uloga papinstva, čak i kod nekih protestanata, čime će se Rački u eseju *Izток i Zapad* koristiti u eklezijološko-kontroverznoj argumentaciji protiv jednog pravoslavnog teologa.

<sup>27</sup> Vidi: U. Dierse/G. Scholtz, *Geschichtsphilosophie*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bazel 1974, sv. 3, encikloped. stupac 416–439.

tim dvjema funkcijama, negativnoj i pozitivnoj, Rački klasificira narode: »K prvim sverstjujemo: Babilonjane, Assyrcce, Chaldejce, Medo-Persiane, Syrcce itd., a k drugim: Egyptjane, Phoeničane, Gèrke, te, koji najposle sve ote progutaše, Rimljane«.<sup>28</sup>

Interpretativna shema ostaje ista i u 'novozavjetnoj' povijesti, samo što se mjesto i uloga određuju prema vrhovnoj svrsi koja je modificirana Kristovim dolaskom. Sada je sve podređeno kristijanizaciji povijesti, odnosno, kako će kasnije reći, transformiranju »objektivnog otkupljenja«, koje je izvršio Krist u »subjektivno otkupljenje«. Tako se npr., nakon što su kristijanizirani, narodi i vladari, posebno pak »rimski carevi«, bilo istočnogrički bilo kasnije sjevernogermanski, postavši »zaštitnicima«, čuvarima i promicateljima »kršćanskog svijeta«, prosuđuju prema toj svojoj »višnjim Logosom« određenoj supsidijarnoj funkciji u izvršenju plana »světovladne providnosti«.<sup>29</sup>

No, ostanemo li pri razmatranju metode, tada je uočljivo da usprkos spomenutom shematizmu Rački ne zapada ni u kakav apsolutno-teokratski konstruktivizam. Naprotiv, on uvažava »naravne činbenike«, kao što su klima, tlo, karakterne crte, zdrav nagon za održanje i rast, koji omogućuju nastajanje »snažnih imperija« i »kraljevstava«. Ne zapadajući ni u kakav sentimentalni moralizam, on samo uvida da na izvjesnom stupnju »blagostanja« »moralna čvrstina« nekog naroda popušta i da je to i početak njegova pada. Tako kad se »iztroši u razbludah ratoborni inače narod« postaje plijenom »mladačna i nepokvarena susēda«. Stoga Rački svojom metodom 'očitavanja' smisla povijesti nastoji otkriti svojevrstnu komplementarnu dijalektiku »providnosnog« i »prirodnog« plana, koju opet tumači kao ekonomiju »višnjeg Logosa« jer se oslanja na »činbenik čovčji povēstnice«.

Pojednostavnimo li međutim njezinu formulu, tada se hermeneutička metoda očitovanja smisla povijesnog događanja u Račkoga svodi na to da se on zapravo postavlja na mjesto Boga i gledajući povijest u svjetlu »posljednjeg suda«, razotkriva božje planove i na-

<sup>28</sup> Z. k. I., 1851/14, str. 107.

<sup>29</sup> Naravno, što se više zapliću stvari diobom Rimskog Carstva, velikom seobom naroda, ratovima, svađama kršćanskih vladara međusobno, njihovom svađom s papom, pape s istočnim patrijarsima, ukoliko, pojavama kao što su cezaropapizam i papocesarizam, zbog kojih pojava dolazi najprije do istočnog raskola te do »revolucije« unutar crkve, kako prema Boostu Rački karakterizira Lutherovu reformaciju, pa zatim i do političkih i socijalnih revolucija unutar 'kršćanskih' država i naroda, prodora novih svjetonazora itd., to i dešifriranje »pozitivne« odnosno »negativne uloge u izvršavanju providnosnog plana postaje sve kompliciranijim za svaki pokušaj 'kršćansko' — filozofijskog osmišljenja povijesti, pa tako i za Račkoga. Općenito se može reći da sve više dolazi do izražaja »ideologiziranje«, a sve manje »filozofiranje«. Tako i u Račkoga. U ovom se radu međutim u prvom redu koncentriram na 'čistu' filozofijsko-povijesnu koncepciju Račkoga i s njom povezanu tematiku i problematiku, ukoliko ih tematizira i izvodi sam Rački. To nipošto ne znači da ne bi bilo interesantno obraditi i čisto ideološki aspekt u filozofijsko-povijesnim interpretacijama mladog Račkoga.

mjere. Nije li to u svojoj biti »bezbožan čin«, kako to sugerira Karl Löwith, pogotovo s kršćanskog stajališta? S druge strane, nije li to u biti Hegelova dijalektička metoda apsolutnog idealizma kojom on razotkriva »slukavstvo uma« u povijesti u njezinu hodu prema slobodi? Djelomično, sigurno jedno i drugo. No Rački smatra da se čovjek vjernik može i mora u svom vjerovanju vinuti do »muževnog punodobja« samo 'umstvovanjem', teorijski i spekulativno produbljujući vjerske istine. On dakle u svojim filozofijsko-povijesnim razmišljanjima ne čini drugo nego upravo to: uz pomoć filozofije razumjeti kako 'funkcionira' »povijest spasenja«. Slijedimo ga dalje u tom nastojanju.<sup>30</sup>

### III.

Premda ima mnogo elemenata jedne povijesne rasprave ekleziološki-kontroverzističkog sadržaja, veliki esej *Zapad i Iztok* po svojoj je osnovnoj intonaciji filozofijsko-povijesni traktat. Osim što se u usporedbi s prijašnjim ranim radovima odlikuje većom literarnom dotjeranošću, jasnijim postavljanjem teza i logički konzistentnijom argumentacijom, taj je rad karakterističan i interesantan po tome što Rački, razrađujući dalje svoju kristocentričku koncepciju povijesti, ovdje tematizira neuspjeh kristijanizacije povijesti.<sup>31</sup>

Vraćajući se na formalno-pojmovnu strukturu »povjštice«, pri čemu se sada discipliniranije drži razlikovanja povijesti u subjektivnom smislu, tj. kao historiografije, i u objektivnom, kao događanja u vremenu i prostoru, Rački selektivno zahvaća u kompleksnu filozofijsko-povijesnu problematiku. Pretpostavljajući općenitu kristocentričku koncepciju povijesti kako ju je razvio u eseju *Sredotočje povjštice*, ovdje se zaustavlja na momentima vezanim uz glavnu temu: neuspjeh kristijanizacije.

Dok je u ranije analiziranom eseju u prvom planu bilo isticano jedinstveno »načelo« po kojemu je povijest zadobila jedinstven smisao i postala u pravom smislu »sveobća povjštica«, ovdje Rački tematizira bipolarnu strukturu povijesti i problem koji iz takve strukture slijedi. Rački intonira svoja razmišljanja ovako: »Povjštica u predmetnom smislu, kao slobodni razvitak odnošenja, u kojem stoje odnosna ili uvjetna bitja naprema absolutnomu, imade dva čimbenika. Tko izključuje slobodno djelovanje čovječanstva, padne u historički fatalizam, a tko izključuje višu promisao, uzkrativ joj svaki upliv u razvitak čovječanstva, u historički epikureizam, — mrtvi materijalizam.«<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Svojevrsnu apologiju spekulativnog duha započinje Rački već u eseju *Razum i vjera* (1849), a kasnije ju je razvio naročito u radovima *Okostnica sadašnje spekulacije* (1852) i *Crkva i umstvovanje* (1854).

<sup>31</sup> Ta je tema implicitno prisutna i u prethodno analiziranom eseju, naročito u interpretaciji događaja od reformacije nadalje. No ovdje se ona razvija eksplicitno na primjeru istočnog raskola i posljedica koje je taj raskol, prema Račkom, izravno prouzročio.

<sup>32</sup> Isto, br. 26, str. 201.

Imajući na umu kršćansku filozofijsko-antropološku tradiciju, Rački s »historičkim fatalizmom« apostrofira sve moguće teorije o predestinaciji, zatim islamski fatalizam i ostale istočnjačke varijante koje postaju popularnima romantičkim otkrivanjem velikih svjetskih, zapadnjačkih i istočnjačkih religija i filozofija. Unutar klasičnoga njemačkog idealizma naročito je Schellingovom klasifikacijom triju mogućih filozofskih sistema, u kojoj se uz subjektivni ateizam i pozitivno religijski sistem kao mogući pojavljuje fatalizam unutar kojega se smatraju predeterminiranim slijepom sudbinom ne samo individualno djelovanje nego i povijest. »Historičkim materializmom« otklanjaju se pak sve moguće varijante materijalističkog shvaćanja čovjeka koje ne ostavljaju prostora za ideju slobode.<sup>33</sup> Vezujući materijalizam uz epikureizam, Rački slijedi onu liniju u novovjekovnom kršćanskom idejnom i duhovnom ozračju, čija geneza datira od onda kada je Gassendi, moderno, prirodoznanstveno orijentirani antiskolastik ponovno počeo slaviti Epikura kao učitelja u umjetnosti življenja, što su neki shvatili kao propagiranje materijalizma, a zatim epikureizam okrivljavali, kao npr. kardinal de Polignac (1661—1741), ne samo za materijalizam nego i za sve hereze i moralnu pokvarenost.

Otklanjajući tako historijske fatalizme i materijalizme, Rački stvara sebi prostor za tezu o svojevrsnom dijalektičkom odnosu božanskog i »čovječeg čimbenika« u povijesti koju, kako smo vidjeli, shvaća kao slobodni razvitak odnošenja »učetnog bića«, tj. čovjeka, prema »apsolutnomu«. Stoga premda s »Kristom stupi u čovječanstvo i u njegovu pověstnicu novi, do tada nepoznati živalj — milosti i ljubavi«, koji univerzalizira povijest čovječanstva — s tim kršćanskim elementima, naglašava izričito Rački, »postade pověstnica pojedinih naroda, u novi savez stupivših, sveobćom«. Ipak s time nije još povijest postala 'kršćanskom'. Da »objektivno odkupljenje ... postane subjektivnim, da pověstnica këršćanskom bude, imade pomenuti živalj čovječanstvo skroz preporoditi.«<sup>34</sup>

Ovim isticanjem subjektivnog elementa u procesu kristijanizacije povijesti mladi Rački samo dosljedno primjenjuje svoju već ranije izvršenu kritiku, odnosno, budući da govori kao katolički teolog i filozof, samokritiku svojevrsnog »katoličkog objektivizma«.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Premda u svojim ranim radovima spominje gotovo sve poznatije mladohegelovce, a govori i o »communismu«, Rački ne spominje Marxa ni Engelsa. No, vjerojatno je čuo ili nailazio u literaturi i publicistici i na njihova imena, to više što ih Alzog spominje. Prikazujući mladohegelovce, između ostalih navodi i Marxa i Engelsa kao autore djela *Die heilige Familie* (1845), cit. dj., sv. II, str. 1153.

<sup>34</sup> Z. k. l., 1854/26, str. 202.

<sup>35</sup> Razmatrajući mogućnost izmirenja 'katoličkog objektivizma' i 'protestantskog subjektivizma', Rački u eseju *Okostnica sadašnje spekulatie* (1852) drži, kao i mnogi sljedbenici Günthera, da je to izmirenje moguće. No, ne ako se katolicizam prema protestantizmu »želi postavljati samo u svojoj historijskosimboličkoj i čisto autoritativnoj strani«, kaže Rački na jednom mjestu, oslanjajući se na Baltzera, nego naprotiv, ako se on, tj. katolicizam »preob-

Očito je dakle da Rački smatra filozofijski, a ne tek moralistički subjektivnu stranu genuinim elementom kršćanstvu, pa dosljedno tome govori o »subjektivizmu« koji je »vlastit katolicizmu«. Naravno, taj »subjektivizam« mora stajati u unutrašnjoj dijalektičkoj ravnoteži s »objektivizmom«. U filozofijsko-povijesnom razmatranju primjenjuje taj stav u dijalektici subjektivnoga ljudskog i objektivno božanskog elementa u povijesti koja, da bi »keršćanskom postala«, mora »objektivno odkupljenje« postati »subjektivnim«.

Kad u eseju *Zapad i Iztok*, razmatrajući formalno pojmovnu strukturu kršćanski shvaćene povijesti, ističe subjektivni element posve potisnut »objektivnim kršćanskim poretkom« koji se u njegovo vrijeme brani »topovima«, Rački podsjeća na izvornu dijalektičku ravnotežu prožimanjem jednog i drugog elementa.<sup>36</sup> Osim toga isticanjem subjektivnog elementa Rački si priprema platformu s koje će ući u kritiku neuspjeha kristijanizacije, nastojeći odgovoriti na pitanje zašto se »površnica kroz 19 vjekovah nije bliže k svojoj ideji primakla« ili, okrenuto prema budućnosti: »Neće li površnica jednom svojoj ideji odgovoriti?«<sup>37</sup>

Naravno, na pitanje zašto nije uspjela i zašto ne uspijeva kristijanizacija povijesti, s kršćanskog stajališta moguć je samo jedan odgovor i Rački ga jasno formulira: »uzrok je čovječji činbenik«. Neuspjeh kristijanizacije i ulogu »čovječjeg činbenika« pri tome Rački razmatra na konkretnom primjeru prvoga velikog raskola do tada jednog i jedinstvenoga kršćanskog svijeta koji je od tada nadalje razdijeljen na »gèrčko-pravoslavni Iztok« i »rimsko katolički Zapad«. No prethodno razrađuje onaj »princip« oko kojeg se sve kretalo i lomilo u velikoj drami, a odnosi se na »vlast«.

Uvodeći u osnovni kršćanski nauk o vlasti, Rački podsjeća kako »poganska površnica pozna samo jednu vlast — čovječansku«, premda, nastavlja odmah dalje, »ni u puku židinskom nevidimo, nego jednu — teokratsku vlast«. Ovu posljednju, dakako, sa kršćanskog stajališta i shvaćanja povijesti, Rački opravdava, ali s određenim ograničenjem, jer nadodaje: »samo što je ovdè božjemu faktoru bio posve podvrgnut čovèčji, što bijaše potrebito, da pod njegovim rukovođenjem dodje do punodobnosti«. S Kristom i njegovom naukom stupa na snagu novi princip i u pogledu vlasti. Probijanje Račkoga do autentičnoga kršćanskog nauka o vlasti važno je istaći kao pozitivno nastojanje mladog i angažiranoga katoličkoga teologa i filozofa da mu se u teologijsko-filozofijsko razmatranje ne uvuče nikakav ideologijski refleks, što je bilo lako moguće, jer piše pod

razi nutarnjim razvojem u, sebi vlastitom, subjektivizmu«. Jedino se naime tako »katolička dogma« može pojaviti kao plod »u objektivizmu ukorijenjene subjektivne znanosti«. Z. k. l., 1852/17, str. 131.

<sup>36</sup> Upravo iz poremećaja te ravnoteže izvodi i u ranijim svojim filozofijsko-povijesnim interpretacijama sva 'duhovna', 'socijalna' i politička zla u »kršćanskom svijetu« koji je međutim 'kršćanski' samo izvana. U tom smislu nalazimo kod mladog Račkoga razvijenu i socijalnu kritiku.

<sup>37</sup> Z. k. l., 1854/26, str. 201.

jakim pritiskom raznih ideologizacija s katoličke strane koja brani stoljetne privilegije osporavane tada snažnim zamahom sekularizacije na svim područjima javnog života. Stoga vrijedi citirati deideologiziranu i do danas prihvatljivu formulaciju autentičnoga kršćanskog poimanja vlasti, koju daje mladi Rački 1852. godine: »Isukerst, kano Bog-čověk, utemeljiv savršeni dualizam u mišljenju i životu, dade Bogu što je božje, a caru što je carevo — obadva činbenika povrati u svoja prava — utemeljiv zavod, koj imade dělo njegovo do svěršetka věkovaah njegovati i razprostranjivati; zemaljskimi stvarmi pušti da posebna vlast upravlja — no tako, da se, kako tělo i duh, uzajamno podpomažu. U Kěršćanskoj pověstnici vidimo dve bitno različite odděljene vlasti — cěrkvu i deržavu, koje imadu doduše u sporazumljenju živeti, no svaka u svome krugu nezavisno i neoskvěrnuto, inaĉe ćemo imati opet ili žudinsku theokratiju ili poganSKU svemožnost děržave«. Kao kritički osvrt na praktičnu provedbu toga principa u povijesti i kao uvod u razmatranje raskola u svjetlu povrede tog principa Rački nastavlja: »Pěrva (tj. žudinska theokratia) izpuniv jednom svoje zvanje, nije potrebna — te ako je radi okolnostih privremeno tiara stajala nad krunom, nije nikad se s njome stopila u jedno. No ĉim temelji kěršćanski biše zabaĉeni, prugutnu kruna tiaru; te štap pastirski stopi se sa žezlom, porodiv 'svemožnost děržave'. Kakve bijahu posledice? Na ovo pitanje odgovara saĉan je iztoĉno stanje.«<sup>35</sup>

Kakvo je to »iztoĉno stanje« u očima Račkog u vrijeme kada piše svoj esej, tj. 1854. godine u Beču? Prvo, Istok je odijeljen »vjerozakonski« od katoličke crkve, a drugo, većinom je pod islamskim vladarom, što je posljedica onog prvog, jer, kako kaže Rački: »Da Izlamu podje za rukom u razdvojenu jedino Europu uniĉi, o tom nitko nedvoji«. Treće, islam se povlaĉi »istrošen« iznutra i ugrožen ustancima podjarmljenih naroda tako da će se, Rački predviđa, raspasti prije ili kasnije »ma ga branile zapadne flote radi ravnovažja«. Evropske kršćanske države kojima nije u interesu narušavanje postojećeg »ravnovažja«, jer nisu sigurne da bi raspadom turske velesile mogle učvrstiti svoj utjecaj na oslobođenim prostorima, nastoje zadržati status quo. Kako bi pak izbjele prigovor da se time oglašuju na »plaĉ ubogih kěršćana« koji danonice dolazi »ispod Balkana«, te zapadne 'kršćanske' sile nastoje iznutra reformirati, »preporoditi« Tursku. Oslanjajući se na informacije dnevnog tiska i tada najnovije literature koji se bave »istoĉnim stanjem«, Rački se kritički odnosi prema toj taktici evropskih velesila. Komentirajući i navodeći jedan izvještaj o »istoĉnom stanju«, Rački piše: »Pa sbilja šalje zapad već od više godinah: učitelje topniĉtva, drugi činovnike graditeljstva, opet neki učitelje pešaĉtva — učitelje za sve struke odgojenja i podučavanja, profesore lekarstva i ranarstva, dā iste učitelje glasbe — bezdobjbeno za pokratiti zabavne sate u seralju, i njegove obiĉaje ukrotiti. U svih gradovih podignuta su odgojilišta, da se

<sup>35</sup> Isto, str. 202.

izobrazu Turci i Egipćani za vojnu i znanosti. Ovom raznovrsnom smešom civilizacije mislili su ljudi da će tursku obnoviti«. Rački se pita: »Jeda li bolestnu na duhu lekovi što koriste?«<sup>39</sup>

No pitanja vezana uz »političku stranu« tadašnjeg »iztočnog stanja« ostaju za Račkoga otvorenima jer osim što »nemože(mo) dno-umiti« da će »u južno-iztočnom oddělu velike, da bitne promene nastati«, sva ostala pitanja, kao što su: »No tko je pozvan, da ih uvede? Zar zapad? imade li dosta mladjahne kreposti da preporodjenje ovo oživotvori? — Zar iztočno-severna pola? imade li dosta snage?«, »rěšit će budućnost«. Osim toga pitanje strategije i taktike koje će, ili bi trebala svaka za sebe primijeniti pojedina zapadna velesila, kao i pitanje da li će doći ili bi trebalo doći do nekoga međusobnog sporazuma u pravcu obnavljanja »križarske pojave«, sva ta i slična »razmotrenja nespadaju u krug ovoga lista«.

Nije to zbog toga što se *Zagrebački katolički list* ne bi upuštao i u razmatranja političke strane suvremenih i prošlih zbivanja pri svom ocjenjivanju tih događanja s 'kršćanskog', katoličkog stajališta. (Postavi jednom globalnim »svjetonazorom«, to kršćansko katoličko stajalište ima više ili manje eksplicitnu i svoju komplementarnu »ideologiju« koja uključuje i političke poglede, što je sve dolazilo do izražaja u ono revolucionarno i postrevolucionarno vrijeme u evropskoj, pa tako i u našoj katoličkoj publicistici.) Rački govori više u svoje ime. Obuzet još filozofijskim razmatranjima povijesti, »istočno pitanje« se prema njegovu mišljenju neće riješiti političkim sredstvima, a niti se izvanjskim, *političkim* pristupom može dospjeti do samog »korena« istočnog pitanja, jer je on povijesno-religioznog karaktera. Stoga ni rješenje ne mogu sugerirati politička razmatranja konjunkturalnih strategija i taktika zainteresiranih velesila, jer »tko god zauzme Carigrad, ako ne prouči njegovu historiju praktički, vidit će ju opet pred očima od početka do svršetka«. Valja se stoga okrenuti »religioznoj strani istočnog pitanja«, kako to formulira pisac na koga se u svojim razmišljanjima o odnosu Zapad—Istok često poziva Rački.<sup>40</sup>

Da razmotri s »religiozne« strane »iztočno pitanje« i jedino moguću perspektivu njegova definitivnog rješenja, povod mu je rusko-pravoslavni teološko-kontroverzistički traktat »*Slovo katoličeskoga pravoslavlja rimskomu katoličestvu*«. <sup>41</sup> Budući da se s autorom tog djela slaže u onom bitnom, tj. »da je 'razedinenie' u verozakonu 'beleznoe dlja čuvstva hristianskoga miroljublja', to mu »nau-mi(smo) nekoliko slovah u smislu këršćansko-bratimskog sučuvstva odvratiti«, ograđujući se odmah na samom početku »proti svakom nesmotrenomu revnovanju i preteranom proselytismu«, jer ni jedno ni drugo nikada nije »dobrim plodom urodilo«.

<sup>39</sup> Isto, str. 251.

<sup>40</sup> Ficquelmont; *Die religiöse Seite der orientalischen Frage*, Wien 1854.

<sup>41</sup> Rački navodi samo da je djelo izašlo u Moskvi 1852, no ne navodi ime autora.



Rački se u svom odgovoru koncentrira na »pèrvostolje (glavenstvo-primat) rimskoga pape« jer u tome i »spisatelj vidi glavni povod ovoga razkolništva«. Osnovno je nastojanje ruskoga autora da pouči svoju rimokatoličku braću o tome kako je rimska stolica »postepeno obratila uzakoneno soborami starejšinstvo ili pervenstvo eja pred proćimi četvrtima patriaršimi prestolami v nezakonnoe i nikogda nepriznavaemoe Vostokom glavenstvo papy nad vseju vse-lenskiju (oecumenica) Cerkoviju«. Genezu primata rimskog biskupa tumači dakle kao naknadnu dogmatizaciju iskonske navike mjesnih crkava izvan Rima da se obraćaju u važnim crkvenim pitanjima rimskome biskupu po analogiji čisto svjetovne stvari, naime što je Rim bio političko-administrativna »drevnaja stolica jazičeskogo (poganskoga) mira«. Jednom riječi, rimokatolici bi trebali, u smislu preduvjeta ekumenskog izmirenja i izblženja, shvatiti da se »osobyj religiozni dogmat« o primatu rimskoga biskupa oblikovao (obrazovalsja) čisto naravnim putem, što znači da ga nije osnovao Krist i nema nikakvo nadnaravno porijeklo. U tom smislu dokazuje kako i prvi takozvani ekumenski koncili svjedoče ne o papinoj »vlasti« (jurisdikciji), nego samo o »primatu časti (primatum honoris). Po istoj analogiji prirodnog razvoja stvari razvio se onda i »primat« carigradskog patrijarhe nad stoćnim patrijaršijama, dok se nije postupno formirao sadašnji sustav nezavisnih autokefalnih pravoslavnih crkava.<sup>42</sup>

Pozitivnom teologijskom metodom, tj. na temelju Svetopismenskih knjiga, crkvenih otaca, koncilskih dokumenata i tradicije Rački opširno i sustavno dokazuje rimokatolički stav prema kojemu rimski biskup nema samo primat »časti (primatum honoris)« nego i »vlasti (jurisdictionis)«, i da to pape nisu stekli »oslonjeni 'postepeno' na političku važnost Rima«, nego da je njihovo jurisdiksijsko »pervenstvo naredjenja božega (institutionis divinae)« što su sve do raskola priznavale istočne crkve.<sup>43</sup>

Naravno, u te pozitivno-teologijske izvode ne ulazim, jer bi to bilo izvan tematskog okvira ovoga rada. Međutim, teologijska metoda, sve tamo od njezinih ranoskolastičkih osnivača, uključuje, kao sekundarno, dokazivanje i racionalno-spekulativnim argumentima. Ni u Račkog nije drugačije. Zadržat ću se stoga na filozofijsko-povijesnim aspektima u njegovu tumačenju fenomena papinstva u svjetlu već izvedene dijalektike »božanskog« i »ljudskog« elementa u povijesti. Problematski kontekst u kojemu se javlja filozofijsko-povijesni moment u interpretaciji geneze primata rimskog biskupa je ovaj: naravni karakter okolnosti, tj. političko središte rimskog carstva gdje se smještava središte crkve i nastaje fenomen papinstva, navodi ortodoksne teologe na zaključak o naravnom karakteru samog primata. Za Račkoga ta vanjska okolnost upravo je znak da je posrijedi providencijalni plan.

<sup>42</sup> Z. k. I., 1854/26, str. 202—203.

<sup>43</sup> Isto.

Opet u duhu romantičke filozofije koja u povijesti vidi objavu božanskog plana, Rački vidi dijalektičko-komplementarni odnos naravnog i nadnaravnog reda pri providnosnom izboru »središta crkve«. O tome s »oštroumnim« Görresom ovako rezonira: »Višom promisli nisu spekulativna Grčka ni njena Atena izabrani za središte crkve nego stoljećima praktično uvježbani Rim u kojem je neuništiva predispozicija u narodnom plemenu izazvala instinkt za praktično više nego ikad i igdje drugdje. Tom posve zemaljskom instinktu dano je parakletom više posvećenje i pošto se dakle kršćanski preobrazio povjerenom mu je vodstvo crkve. Spekulativni Grci imali su svoje vrijeme u kršćanskoj povijesti, izgrađujući spekulativni jezik kojim će se kršćanska nauka moći izraziti.«<sup>44</sup> Da se primat rimskog biskupa temelji samo na »sjajnosti i moći Rima«, okreće Rački argument pravoslavnih teologa, »zar nebi i ova (tj. vlast rimskog biskupa, op. F. Z.) imala propasti, čim prvi kršćanski car Konstantin (tj. čim zapadno carstvo propade, dopuna Račkog) prenese stolicu carstva u Carigrad? dočim znamo koliko vjekovah projde, dok gordosti carigradskih patriarhah, podupertih svemožnostju skvarenog iztočnog dvora, podje za rukom da se nad iztokom povise, i da se tako od rimskog prvostolja od čepa.« S nikim drugim nego upravo s jednim Marheinekeom, protestantom i velikim Hegelovim prijateljem, zaključuje Rački svoj 'racionalni', u ovom slučaju spekulativno-povijesni argument o 'dubljem' porijeklu papinske vlasti. Citira tog protestantskog pastora koji doslovno kaže: »Dublje je ležao temelj ove (tj. papinske, F. Z.) vlasti nego u jednoj izvanjskoj moći; ona je iznikla iz jedne svete klice, djelovala je iznutra prema van.«<sup>45</sup>

Teško bi se moglo posumnjati u to da Rački nije bio svjestan efekta koji bi se s čisto psihološkog stajališta mogao postići u raspravljanju s pravoslavnim teologom o papinskom primatu navođenjem onakva stava upravo jednog protestanta. No činjenica da ga baš nalazi u Marheinekeu upućuje na to da mladi teolog i filozof Rački uči i posuđuje spekulativni filozofijsko-povijesni govor i od romantičke struje protestantskih teologa koja predstavlja antitezu prema racionalističkoj tradiciji u protestantskoj teologiji.<sup>46</sup> Ta je naime struja, naročito u spekulativnoj dogmatici, pod izrazitim Hegelovim utjecajem, nalazeći u njegovoj filozofiji priznanje da religija u samoj sebi ima najveću vrijednost, da je cilj svake mudrosti spoznaja njene biti i da kršćanska religija ima sa svjetskopovijesnog stajališta jedno dublje značenje nego što je to bilo sklono prihvatiti prosvjetiteljstvo. Kod jednog istaknutog predstavnika te i takve protestantske teologijsko-filozofijske struje mladi Rački traži dakle i nalazi usred katoličkog Beča adekvatni odgovor za svoje filozofijsko-povijesno shvaćanje dijalektike »ljudskog« i »božanskog« u povijesti.

<sup>44</sup> Isto. — Citat Račkoga na njemačkom navodim u vlastitu prijevodu.

<sup>45</sup> Isto, br. 27, str. 210.

<sup>46</sup> Isto, br. 27/30.

U analizi procesa raskola, tog, u očima Račkog, prvog velikog znaka neuspjeha kristijanizacije na planu »sveobće povestnice«, ekumenski nastrojeni mladi kontroverzist pokazuje mnogo razumijevanja za raskolnički Istok kad kaže: »Gèrci imadjahu dakle u svojoj sredini vlastitog cara, vlastitu političku glavu — koli blizu bijaše gèrčkomu značaju, da se pobrine i za crkvenu glavu. Novi Rim neka bude u svem jednak sa starim, za da ga jednom nadkrili. Političku ideu počeše oživotvoravati, čim se zapad od iztoka u tom obziru posvemu oddéli, za da se nikad više do danas nesjedini.« Razmišljajući o »čovječjem činbeniku« u toj velikoj »katastrofi« za kršćanski svijet, zaključuje: »Koj bi htio posljednji uzrok razkolništva u pověstnici potražiti, našao bi ga u narodnoj mèrznji medju iztokom i zapadom, koja se od ono osobito doba počimlje, kada ovaj zavlada nad čitavim svètom, te kada prosvèćeni i izobraženi Gèrci mačem prisiljeni bijahu nositi jaram skorih, nu surovih Rimljanah.«<sup>47</sup>

Smatrajući uviđanje i javno priznanje vlastite krivice i s druge, »zapadne« strane preduvjetom ne samo nepristranog tumačenja raskola nego i autentičnog ekumenskog angažiranja, Rački uviđa da u vrijeme kada se još moglo poraditi oko »zblizenja« — zato to doba naziva »prelaznim« — »zapadna cèrkva mnogo zlosretnih glavara imadjaše«, da »na Petrovoj stolici sedjahu muževi, koji svojim neprimèrenim životom okaljaše nju i svećeničtvo«, da »u to doba predstavlja nam se rimska stolica u gadnoj zavisnosti od nekih rimskih ženštinah, koje, buduć da koli imadjahu upliva toli bijahu razuzdane, svoje ljubimce ili sinove na nju dizahu«. S druge pak strane križarski ratovi, pokrenuti idejom »svetu zemlju iz rukah poganskih osloboditi«, izrodili su se u »nasilja u zulume zapadjanah« u istočnim stranama te tako »razdvojiše jošte većma sèrca, te probudiše nepomirivu medjunarodnu mèrznju«. Naročito pak »utemeljenje latinskog carstva«, taj događaj koji »nemožemo dosta suzami stida i pokore oplakati — toli gadan bijaše sam u sebi, a toli poguban u posledicah: on bo vodjaše k pobedi Islama, a snjime k svakoj bëdi s istim nerazdruživo skopčanoj.«<sup>48</sup>

I tako dok politički publicisti, esejisti i historičari onog doba pomno prate aktualnu političku, vojnu i diplomatsku igru oko rješavanja »istočnog pitanja«, Rački vođen idejama romantičke filozofije povijesti uranja u razmišljanja o onim dubokim korijenima »istočnog pitanja« iz kojih je ono niklo. A niklo je kao posljedica raskola, kako bi Rački rekao, »samo objektivno« kristijaniziranog svijeta. Tako mu je razmatranje neuspjeha kristijanizacije na jednom konkretnom primjeru potvrdilo ishodišnu kršćansku filozofijsko-povijesnu tezu da je »čovječji činbenik« uzrokom da se »povestnica kroz 19 vèkovah nije bliže k svojoj ideji primakla«.

Očito da je u ovom eseu došlo do jačeg naglašavanja »čovječjeg činbenika«. Razlog premještanja težišta na ljudski faktor uvjetovan

<sup>47</sup> Isto, br. 30, str. 233.

<sup>48</sup> Isto, br. 32, str. 249—250.

je sigurno i konkretizacijom problematike 'kršćanske' povijesti. Dok je u eseju *Sredotočje pověstnice* bila načelna tema o biti povijesti uopće i njezinu određenju kao povijesti spasa, u eseju *Zapad i Iztok* tematizirana je bipolarna struktura »keršćanske pověstnice« pri čemu je u hermeneutici smisla i značenja jednog određenog događaja više izbijao ljudski faktor.

Okrenutost 'ljudskom faktoru' biva sve većom i isključivijom u njegovim radovima i »crticama« iz »narodno-cerkvene« povijesti, da bi se nakon toga okrenuo posve profanoj, nacionalnoj povijesti i tako prestao globalno tematizirati povijest na način kako je to činio u svojim ranim filozofijskim i filozofijsko-povijesnim radovima.

#### IV.

Vrativši se iz Beča u domovinu kao mladi doktor teologije, Rački postaje 1855. godine profesor crkvene povijesti i kanonskog prava u Senju. Okrećući se već pod konac studija domaćoj crkvenoj povijesti, sad kao profesor daje se na intenzivnije istraživanje starih i najstarijih dokumenata iz »narodno-cerkvene pověstnice« koje pronalazi tako reći na svakom koraku u hrvatsko-primorskom bazenu, posebno na području modruško-senjske i krčke biskupije. No u tim istraživanjima potisnut je primarni njegov interes za univerzalni aspekt crkve kao posrednog čimbenika u povijesti spasenja, kako je to u njegovim teologijsko-filozofijskim radovima bilo definirano.

Relativirana prema povijesnoj sudbini vlastite narodne zajednice crkvena povijest kod Račkog počinje funkcionirati kao dio nacionalne povijesti u kojoj se crkva javlja i promatra sve manje u svojoj prvotnoj čisto religioznoj, a sve više u svojoj drugotnoj, opće kulturnoj, socijalno-ekonomskoj i političkoj funkciji.

Kako mu povijest vlastitog naroda karakterizira tisućljetna mukotrpna borba za učvršćenje i očuvanje političke i »kulturnohistoričke osobnosti«, a nerijetko i za голу fizičku egzistenciju, Račkome se pri istraživanju narodno-crkvene povijesti nameće u prvom redu pitanje: kako je crkva kao ustanova u cjelini preko svojih pojedinih institucija, hijerarhije, višeg i nižeg svećenstva, redova i škola svršila svoju supsidijarnu, dakle drugotnu ulogu u učvršćenju, razvoju i obrani narodnog bića pomažući mu pri uzdizanju u duhovnom, intelektualnom, ekonomskom i drugim po opstanak relevantnim aspektima života.

Primjer takva novoga nacionalnog usmjerenja jest njegovo istraživanje crkveno-književnog pokreta što ga inicirao »vjerovjestnici« među Slavenima, braća Ćiril i Metodije.<sup>49</sup> Primarni je interes Rač-

<sup>49</sup> To je vidljivo od prvoga njegova napisa posvećenog toj temi pod naslovom *Nabožne misli o sv. Ćirilu i Metodu* (Z. k. 1., 1854/12) preko velike studije *Slavi slavenskih apostola* (Z. k. 1., 1855/10—24 i 26) do djela u dva sveska *Vieki i djelovanje sv. Ćirila i Metoda slovjenskih apoštolov* (Zagreb, 1857, I. sv. i

koga da istraži ulogu toga pokreta u procesu najprije crkveno-političke, a preko nje »historičko kulturne« i narodnosne individualizacije u Slavenu, posebno dakako unutar »južnoslavenskih ogranaka«.

Nakon boravka u Rimu (1857—1860), gdje studira pomoćne historijske znanosti i povijesnoznanstvenu metodologiju, postavši tako prvim školovanim historičarem u nas, Strossmayer ga dovodi u Zagreb i povjerava mu pripremne radove oko osnivanja i samu organizaciju najvišega nacionalnog »učevnog zavoda« — Akademije znanosti i umjetnosti.<sup>50</sup> Taj angažman i neposredni politički rad u koji se tada uključuje učvršćuju i pročišćuju njegov znanstvenopovijesni interes u novom svjetovnom nacionalnom pravcu.

Izrazit primjer za to je studija *Grčka crkva i narod bugarski*, objavljena u sedam nastavaka u *Katoličkom listu* 1861. Tu pokazuje antinarodnu ulogu grčke crkve unutar bugarskog naroda. Povod je radu dvostruk. S jedne strane »onaj narodni i crkveni pokret na balkanskom poluotoku, koj se sada pred cijelom Evropom toli bujno razvija« i »obrati na se pozornost evropejske diplomacije«, a u kojem »narod bugarski u istočnih i južnih pokrajinah istoga poluotoka bojak nije proti svomu duševnom gječitelju — proti grčkoj crkvi«. S druge pak strane novosadski »Srbobran« piše da »prevažeci centrum u jugoslavenstvu nemože nikako biti u Hrvatskoj« zbog njezina nepovoljnoga geopolitičkog položaja i da katolicizam ne može biti pouzdan narodnosni oslonac u jugoslavenskom pokretu, jer se u kriznim situacijama uvijek pokazao kao »vrlo opasan faktor«.<sup>51</sup>

Naglasivši kako njemu »nije stalo absolutno, gdje da se stvori središte jugoslavenstvu«, i napomenuvši kako ipak »po svjedočanstvu čitave povijesti pretežnost duševnoga razvitka stvara narodno središte« te »dakle srbstvu nezavidja(mo), što se drži pozvatim da bude 'prevažeci centrum u jugoslovjenstvu'«, Rački odgovara »Srbobranu« »da nijedan od onih razlogov nevalja, s kojih on hrvatstvu poriče, da bi moglo postati središtem jugoslovjenstva«, pa niti taj što je Hrvatska katolička.

Zadržavajući se na tom posljednjem razlogu, Rački, osudivši pret hodno antinarodne pojave »u povijesti zapadne Crkve«, nastavlja: »nikako nemožemo uzvisiti se do toga osvjedočenja, kao da je iztočna crkva narod slovjenski prosvjetila narodnom prosvjetom, ili da bi naša narodna prosvjeta imala veće jamstvo u 'pravoslavju', nego-li ga ima u katoličtvu«. On to ovako obrazlaže: »Ovo naše osvjedočenje osniva se na povjesti, imenito na povjesti naroda bugarskoga. Ona svjedoči nam, da narod bugarski (isto i srbski) nije trpio toliko ni

1859. II. sv.) i konačne sinteze (*Književni rad sv. Cirila i Metoda* (Zagreb, 1863), gdje je to usmjerenje najočitiije.

<sup>50</sup> S tim u vezi Rački izgrađuje i jednu teoriju »narodne znanosti«. Vidi o tome u radu cit. u bilj. 2, u posljednjem dijelu pod naslovom »Rački kao ideolog 'narodne znanosti'« str. 67—73.

<sup>51</sup> K. 1., 1861/46, str. 362.

od Turčina, koliko od grčtva, a napose iza raspada byzantinskoga carstva od fanariotstva.«<sup>52</sup>

Nakon opširnog prikaza povijesti kršćanske crkve u Bugara, posebno od onog momenta kada fanarioti preuzimaju hijerarhiju, Rački analizira tada suvremeni narodno-crkveni bugarski pokret i njihovo razdvajanje na dvije glavne stranke, »katoličku, unijatsku« i na »stranku narodno-patrijaršku«. Ono što spaja i ono što razdvaja te dvije stranke Rački objašnjava ovako: »Obje bi htele narod bugarski emancipirati od prevlade i hegemonije grčko-fanariotske crkve, te izvojevati narodnu, domaću hierarhiju, a s njom iztriebiti grčki jezik iz crkve i škole. Obje se u tom takodje slažu, da bugarski narod ima ostati kod istočnog obreda, koj se sraso s njegovom prošlosti. Razlikuju se pako u tom, što jedna stranka misli najprečje ovu svrhu postići unijom s rimskom stolicom, a druga s neodvisnim narodnim patrijarhatom.« Jedna i druga strana, nastavlja dalje Rački, ima »pripomoć i podporu od strane evropejskih vlastij«, narodno-patrijarška u Rusiji, a katoličko-unijatska naročito u Francuskoj.<sup>53</sup>

Animirajući »katoličke Jugoslovjene« za pomoć katoličko-unijatskoj struji u bugarskom narodno-crkvenom pokretu, Rački ocrtava značenje koje bi unija bugarskog naroda mogla imati za »cijelo ju-

<sup>52</sup> Isto.

<sup>53</sup> Isto, br. 52, str. 410. — U nastavku Rački izvještava detaljnije o razvoju katoličkounijatske stranke, dok u vezi s onom drugom napominje kako se i bugarski metropolita Hilarion, došavši s delegacijom u Carigrad tražiti od Porte narodnu patrijaršiju, zagrozio »da će proglasiti uniju, nedade-li jim porta patrijarhe«. Kao nepokoran izopćen, on se zbog toga stavio »na čelo stranke težeće za neodvisnim nesjedinjanim bugarskim patrijarhatom«. — O katoličkounijatskoj pak izvještava da je posredovanjem jermensko-katoličkog nadbiskupa u Carigradu Antuna Hassuna, koji je u ime pape pismom smirio kolebljive duhove unutar te stranke zagaraniravši da »svećenstvo i hierarhija, koja će s vami upravljati, bit će vaše narodno svetjenstvo i vaša narodna hierarhija pod pokroviteljstvom papinim«, otpremljen »odbor« u Rim gdje je u »veličanstvenoj kapeli sikstinskoj posvetio (je) sv. otac dne 14. travnja druge nedjelje uzkrсне, o. Josipa Sokolskoga na biskupa uz assistenciju stožerničkoga zbora, mnogobrojnih biskupa i prelatov, prisutnost mladeži propagandine, i grčko-ruskoga zavoda i mnogo pulka«. Zaključujući svoj izvještaj, napominje kako je time »opet bugarski narod dobio od sv. rimske stolice svoga vrhovnoga pastira, kao što za vrijeme kneza Mihajla i cara Joanna I. Asana!«. No, ni »ova radost nije imala biti trajna« jer u času kada se po povratku iz Rima imao uputiti u Plovidiov, koji je bio određen za stolicu bugarske crkve, »Sokolski tajnim načinom izčeznu«, na zaprepaštenje »bugarskog naroda, Rima i katoličkog svijeta«. (Rački dodaje: »Tek kasnije doznalo se je, da Sokolski živi u Odessi, a odanle da je prenešen u Kijev, u neki samostan, a zatim u Kerzon, gdje 5. rujna t. g. u samostanu preminu. Glasalo se je, da je sam u Rusiju pobjegao pretrnuvši vjerom, a mnogi šap-tahu, da ga ruska vlada silom u Odesu prenese.« No, usprkos ovom »tragičkom prizoru«, nastavlja Rački, unija se dalje širi i jača mada je ne pomažu katoličke zemlje, napose ne ni Francuska, »inače 'zaštitnica' katoličke crkve u iztoku«, ni Austrija koja se »neusuđuje sasma u toj stvari očito djelovati«, onoliko »koliko radi Rusija za 'narodnu' stranku«. Naravno, zaključuje Rački izvještaj, budući da je »diplomacija katolička tako hladnokrvna naprama svojim suvjernikom na iztoku — neprestaje ino van da narodi katolički za nje se pobrinu«. Isto, str. 142.

goslovenstvo«, ističući naročito tri stvari: ono bi ojačalo »iznutra, jer bi nestalo sjemena domaćega razdora«; ojačalo bi i »izvana, jer bi stupilo u društveni savez s najizobraženijimi narodima svijeta; a nebi izgubilo, pače bi razširilo i ukriepilo svoj jezik u crkvi svoje obrede i svoje običaje.«<sup>54</sup>

Analiza studije *Grčka crkva i bugarski narod* pokazuje da je ovdje »crkveno« već posve lišeno svoga primarnoga religioznog aspekta i da ga se ispituje u funkciji prema »nacionalnom«. Osnovne kategorije i pojmovi kao što su »narodnost«, »jugoslovenstvo«, »grčtvo«, »hrvatsvo«, »srbstvo«, a koji iznutra sada povijesnu misao Račkoga, posve su svjetovna sadržaja i nastali su u horizontu modernog evropskog nacionalizma.

Posljednji moment u procesu osvjetovljenja povijesnog mišljenja Račkoga jest tematiziranje i istraživanje ne više toliko supsidijarnog odnosa »crkvenog« prema »nacionalnom« koliko u prvom redu povijesnog *državno-nacionalnog* sklopa, i to prije svega hrvatskog. Da je time *novi* duh, duh evropskog nacionalizma prihvatio Rački ne samo kao pozitivum nego u neku ruku i kao normativu i regulativu za svoju buduće povijesno istraživanje, svjedoči već djelo *Odlomci iz državnoga prava hrvatskoga za narodne dynastie* (1861). Vidljivo je to već u uvodnom odeljku »Predgovora« gdje kaže: »U životu na-

<sup>54</sup> Isto, str. 412. — Kako je to vidljivo iz članka Vesilija Krestića *Srbi u Hrvatskoj od 1850. do 1868. godine* (Jugoslavenski list, časopis, 1975, 3—4, str. 33—48), »Srbobran« se kasnije pozivao na taj članak Račkoga kao na, po riječima V. Krestića, »očiti dokaz da vodi Narodne stranke rade na unijačenju Srba i Bugara«. U vezi sa Strossmayerom, Krestić na istom mjestu nadovezuje: »Da je Strossmayer u ovo vreme odista bio zagrijan za uniju i da je ozbiljno radio na njenom ostvarenju, pored ostalog svjedoči njegovo pismo austrijskom ministru predsjedniku Rehbergu od 26. januara 1861«. (Sve na str. 41, u bilj. 30). — Pojam »unijačenja« i »unije«, kako ga upotrebljava »Srbobran«, a nije vidljivo da ga i V. Krestić ne bi tako uzimao, uz priznavanje primata rimskog pape, zadržavanje istočnog obreda i ostalih običaja istočne crkve i narodne hijerarhije i narodnog jezika u bogoslužju uključuje i odricanje od svoje narodnosti. U konkretnom slučaju Srbi i Bugari bili bi izvrgnuti »pohrvaćivanju«. U tom smislu nešto kasnije »Zastava« kritizira Strossmayerovu narodnu stranku kad kaže: »Ova stranka na to ide, da Hrvatsku, hrvatsko ime, Zagreb, načini središtem ne samo Slavonije i Dalmacije nego i celog južnog Slovenstva; ide na to, da najpre svu trojedinu kraljevinu pokori, pa onda i Bosnu, Hercegovinu, itd. u to kolo uvuče, i veliku Hrvatsku, naravno ne nekršćansku prekokarpatSKU, nego južnu katoličku stvori. Hinc omnes lacrimae (Otuda sve suze)«. (Sve citirano prema V. Krestiću, na str. 42) Zalaganje i rad dakle Račkog i Strossmayera na »uniji« i »unijačenju« jesu ujedno zalaganje i rad na »pohrvaćivanju«, odnosno odnarođivanju jugoslavenskih pravoslavača. — To međutim nipošto ne izlazi ni iz analize članka Račkoga *Grčka crkva i bugarski narod*, kao ni iz sadržaja Strossmayerova pisma Rehbergu, što ga objavljuje i na koji se poziva Krestić. Ti dokumenti prava narodne stranke dokazuju upravo suprotno, učvršćenje i razvijanje narodnosti »unijom«. — Valja dakle distingvirati crkveni pojam unije od političkog koji suprotno od prvog, uključuje i to da se »unijačenjem« gubi i briše narodni, tj. nacionalni karakter sjedinjenog naroda. Drugim riječima, bugarski narod, sjedinišći se jednom s Rimom, trebao bi izgubiti ne samo konfesionalno-pravoslavno nego i nacionalno obilježje. To međutim nigdje ne stoji ni u Račkom ni u Strossmayera, već, kako rekoh, upravo suprotno.

rodov evropskih opazuje se u naše doba njeki neobični pokret, koj nemože proći bez izvanrednih promien u međunarodnih odnošajih. Taj pokret u ovo prosvjetjeno doba nebi htio biti bez svakoga pravnoga temelja; s toga opazujemo, da taj narod svoje težnje opravdava i brani prirodnim, a onaj povjestnim pravom; ovaj pozivlje se na vječne zakone usadjene u srcu svakoga naroda, onaj pako na starovječne listine. — Narod hrvatski nehtede biti posljednjim u tom narodnom pokretu; pa da se nebi ni kosnuo bio, on sam bi ga bio povukao u svoje kolo; jer on je 'četa na predstražah dvajuh svieta'.<sup>55</sup>

Kao historičar Rački je u prvom redu bio zainteresiran da istraži hrvatske državno-pravne »listine« da bi utemeljio onaj »pokret« u Hrvata. Nije zanemariova međutim njegovo utemeljenje ni onim 'vječnim' zakonima usađenim u srcu svakog naroda, naročito ne u svojim političkim spisima gdje nastupa kao ideolog narodne stranke. Sigurno ima dovoljno tekstova u djelima nakon 1860. koji bi mogli poslužiti za rekonstrukciju ako i ne toliko jedne njegove svjetovno-progresistički usmjerene filozofije povijesti, a ono svakako jedne filozofije prirodnoga prava, pa čak i jedne političke filozofije oslonjene, kako bi sam Rački rekao, na »obćenita vrela evropske civilizacije«. No to bi već mogla biti jedna zasebna tema, čija obrada, vjerujem, ne bi takođe bila samo od uskog interesa za povijest hrvatske filozofije.

#### ZAKLJUČAK

Konstituirano u ozračju narodnoprporodne ideologije s jedne i pokreta za obnovu katolicizma s druge strane, povijesno mišljenje u mladog Račkog oblikuje se i usmjerava u duhu romantičke filozofije povijesti koja u antitezi prema sekulariziranim filozofijama povijesti od Voltaira nadalje tumači povijest kristocentrički smatrajući je objavom božanskoga providnosnog plana. U konkretnoj hermeneutici smisla povijesnoga događanja Rački otkriva komplementarnu dijalektiku božanskog i ljudskog elementa služeći se metodologij-skom tehnikom koju je izradila romantička filozofija povijesti općenito.

Sto se više u svojim filozofijsko-povijesnim interpretacijama zauzavlja pri pojedinačnim događajima relevantnim u procesu kristijanizacije povijesti, razmatranja Račkoga progresivno se usredotočuju na 'ljudski' element. Skrenuvši svoj interes narodnocrkvenoj povijesti, crkva se više ne razmatra u njezinoj primarnoj religioznoj ulozi posrednika u povijesti spasenja, nego u prvom redu u njezinoj supsidijarnoj funkciji pri razvoju, učvršćivanju i obrani nacionalne kulturno-historijske i političke individualnosti, posebno u južnoslavenskih naroda.

<sup>55</sup> F. Rački, *Odlomci iz državnoga prava hrvatskoga za narodne dynastie*, Beč, 1861, »Predgovor«, str. III.



Angažirajući se na poslovima od općega nacionalnog značenja, kao npr. organiziranje i idejno usmjerenje ukupnoga sustavnoga znanstvenog istraživanja na općenacionalnom nivou, Rački traži i nalazi šire teorijsko osmišljenje i opravdanje tog i takva angažiranja u modernom pokretu evropskog nacionalizma. Ne samo što prihvaća taj pokret kao apsolutnu pozitivnost nego mu on postaje idejnom osnovom i regulativom daljega povijesnog istraživanja i razmišljanja. Pročišćujući u tom novom usmjerenju i samu tematsku strukturu povijesnog istraživanja, Rački se koncentrira na nacionalno-državnu povijest, kako bi, uvijek vjeran visokom idealu znanstvenosti i ujedno narodnim potrebama, budio i razvijao samosvijest vlastitog naroda o svojoj kulturnopovijesnoj i političkoj posebnosti i osobnosti.

Ako bih trebao naznačiti općenitiji moment u istraživanju ranih radova Račkog, onda bih mogao reći da rezultat tog istraživanja upućuje na svojevrsni proces sekularizacije duhovnog i intelektualnog života u nas, barem kad je riječ o civilnoj, banskoj Hrvatskoj, koji bi se upravo paradigmatički na slučaju Račkoga mogao identificirati na ovaj način: premda prosvjetiteljstvom, naročito njegovom jozefinskom varijantom, donekle pripremljen, proces osvjetovljenja nije izrastao direktno iz prosvjetiteljskog anticrkvenog stava, antiklerikalizma i ateizma kao drugdje u Evropi, nego više iz atmosfere i posredovanjem modernog evropskog nacionalizma nastalog proširenjem ideje slobode i narodne zajednice. Hrvatskim preporodnim pokretom kao izravnim izdankom modernog evropskog nacionalizma aktivirane su duhovne i intelektualne snage toliko zaokupljene svjetovno-političkim pitanjima da se čitav duhovni život u svojoj dubini osvjetovio, potisnuvši religiozna uvjerenja u osobnu intimnost, očitujući se na van u povremenim i sporadičkim sekundarnim ideologizacijama u funkciji otpora općem procesu laicizacije javnog života.

DIE VERWELTLICHUNG DER GESCHICHTLICHEN  
DENKWEISE DES JUNGEN RAČKI

In der vorliegenden Abhandlung wird das erste Mal durch eine detaillierte Analyse von Franjo Račkis frühen Arbeiten theologisch-geschichtlichen und philosophisch-geschichtlichen Inhalts die Entwicklung seiner geschichtlichen Denkart bis zum Jahre 1860 dargestellt. Bis zu diesem Jahr war nämlich, was gerade durch die vorliegende Arbeit aufgezeigt wird, der Verweltlichungsprozess seines Interesses für die Geschichte und der Art, wie er sich mit ihr auseinandersetzte, beendet.

In der Einleitung wird das allgemein betonte Interesse des jungen Theologiestudenten Rački für die Philosophie, insbesondere für die Disziplinen wie Philosophie des Selbstbewusstseins, Erkenntnistheorie und Ontologie hervorgehoben, für jene Disziplinen also, die für die spekulative Dogmatik relevant sind, um deren Erneuerung sich die Theologie jener Zeit nach der rationalistischen Krise bemühte. Nachdem Rački während seiner Studienzeit in Wien in den frühen fünfziger Jahren des 19. Jhs verschiedene Strömungen kennengelernt hatte, bekannte er sich schon bald und mit Begeisterung zu den liberal-theologischen und philosophischen Ideen Anton Günthers, eines damals sehr einflussreichen, aber vom Vatikan verurteilten Theologen und Philosophen. Račkis »Güntherianismus« prägt sich sehr stark in zahlreichen frühen philosophischen Artikeln und Essays aus, die er als junger Theologe in dem damals neugegründeten Zagreber Katholischen Blatt (*Katolički list*) veröffentlichte, einem fachlichen Wochenblatt für Fragen des katholischen Glaubens, das sehr schnell in ein Organ zur Erneuerung des Katholizismus in Kroatien hinüberwuchs — nach dem Beispiel ähnlicher Periodika, die in den Ländern des katholischen Europas, besonders seit dem Jahre 1815 in Erscheinung traten.

Im ersten Teil wird das Konstituieren von Račkis philosophisch-historischer Denkart dargestellt: Sie entwickelte sich einerseits unter dem Einfluss der romantischen deutschen Geschichtsphilosophie und andererseits der romantisch-katholischen kirchlichen Historiographie, die Johann Adam Möhler als Antithese zu jener früheren, vom aufklärerischen Rationalismus durchdrungenen kirchlichen Historiographie begründet und sich bemüht hatte, diese zu einer theologischen Wissenschaft von gleichem Wert wie die spekulative Dogmatik auszubauen.

Im zweiten Teil analysiert der Verfasser Račkis Schrift *Sredotočje povjestnice* (Der Mittelpunkt der Geschichte) und zeigt, dass auch Rački nach dem Muster der katholischen Theologie und Geschichtsphilosophie — angefangen von Augustinus und Orosius über Bossuet und Leibnitz bis Schelling und Schlegel — seine Geschichtsphilosophie als eine Art von Bedeutungshermeneutik der historischen Geschehnisse, die nach einem göttlichen Vorsehungsplan fungierten, konzipiert hatte.

Im dritten Teil wird Račkis ekklesiologisch-kontroversistische Schrift *Zapad i Iztok* (Der Westen und der Osten) analysiert, die aus Anlass des von einem russisch-orthodoxen Theologen verfassten Traktats *Slovo katoličeskago pravoslavlja rimskomu katoličestvu* entstanden war. In diesem geschichtsphilosophisch intonierten Traktat geht Rački den Ursachen für den Misserfolg der Christianisierung Europas und der Welt nach, wobei er zur Dialektik des »göttlichen« und des »menschlichen« Elementes tendiert als zu einer Art von Kritik des einseitigen sowohl katholischen Objektivismus als auch protestantischen Subjektivismus.

Im vierten Teil wird Račkis historische kirchlich-politische Studie *Grčka crkva i narod bugarski* (Die griechische Kirche und das bulgarische Volk) analysiert, die aus seinen Bemühungen entstanden war, einerseits die national-kirchliche Bewegung in Bulgarien zu erläutern und gleichzeitig zu popularisieren, und zum anderen, um dem »*Srbobran*« (Novi Sad) zu antworten, nach dem sich der Mittelpunkt des Südslawentums nicht im katholischen Kroatien befinden könnte, da der Katholizismus keine zuverlässige Stütze für die nationale Bewegung wäre. Es wird nachgewiesen, dass schon hier Račkis Interesse für das »Kirchliche« seines primären religiösen Aspektes völlig entbehrte.