

»FILOZOFIJA I KRŠĆANSTVO«

To je naslov opsežne knjige, koju je napisao Branko Bošnjak, a g. 1966. izdalo izdavačko poduzeće Naprijed u Zagrebu. Prije nego je počemo prosuđivati dužni smo ustanoviti, kako je treba shvatiti. Knjiga od početka do svršetka oštro pobija kršćanstvo i uopće svaku vjeru. Kakvo kršćanstvo? Budući da je tiskana u Hrvatskoj, s pravom smijemo držati, da u prvom redu misli katoličko kršćanstvo, a ne možda neke neznatne kršćanske sekte negdje u Americi. Kakvo takoličko kršćanstvo? Da li takvo, kako ga shvaćaju neki ograničeni ili slabo poučeni ljudi, pomiješano s praznovjermem i besmisлом, ili takvo, kakvo uči Katolička crkva? Ako je ta knjiga uperena protiv plitkog i patvorenog kršćanstva pa otkriva njegove besmislice zato, da bi ljudi produbili svoju vjeru, tada je zaista apologija kršćanstva, i ja se, u tom slučaju, unaprijed opravdavam zbog načina, na koji knjigu prosuđujem. Ja je naime prosuđujem kao da je uperena protiv autentičnog kršćanstva, onakva, kakvo uči Katolička crkva. Zamislimo Kineza, koji bi stvorio čisto novu fizikalnu teoriju i koji bi htio oboriti hipoteze, koje mi na Zapadu imamo. On tada, razumije se, ne bi pobijao nazore naših planinskih pastira, koji nisu pohađali nikakvu školu — oni još uvijek misle, da se sunce okreće oko zemlje — nego bi se morao uhvatiti u koštac s Einsteinom i Planckom. Tko odlučuje o tome, što je marksizam i što nije marksizam? Komunističke partije. Tko odlučuje o tome, što uči kršćanstvo i što ne uči? U nas Katolička crkva. Ako naš pisac prosuđuje kršćanstvo u svjetlu filozofije, tada s pravom mislimo, da prosuđuje kršćanstvo, koje uči Crkva preko svojih najboljih teologa; tada, k tome, s pravom tražimo, da mora znati, što Crkva uči. Tko hoće prosuđivati Kanta, mora Kanta poznavati, a ne smije se zadovoljiti kakvim površnim kopijama kantizma. Knjigu stoga prosuđujemo kao da je uperena protiv svake vjere, posebno protiv kršćanstva, u prvom redu protiv kršćanstva, koje uči Katolička crkva.

Pogledajmo stoga, što je piscu filozofija, kako on poima kršćanstvo i kakav je po njegovu mnijenju odnos između filozofije i kršćanstva.

U ovom broju »Crkve u svijetu« donosimo jedan (treći, otprilike) dio rasprave »Filozofija i kršćanstvo« prof. dra Janeza Janžekovića. Željeli smo donijeti sav prvi dio (*Filozofija*), ali nam to nije bilo moguće zbog pomanjkanja prostora. Ako bude prostora u 4. broju, donijet ćemo sve ostalo, tj. sve, što je ostalo od prvog dijela i sav drugi dio (*Kršćanstvo*). U slučaju, da u 4. broju ne bude dovoljno prostora, raspravu ćemo donijeti u 4. i 5. broju.

Pisac rasprave, prof. Janžeković, poznat je slovenski filozofski pisac. On je, dapače, u posljednjih dvadesetak godina vodeće filozofsko pero u krilu Katoličke crkve u našoj zemlji. Rasprave su mu izlazile u »Casu«, »Bogoslovnom vestniku«, »Novoj poti« itd. God. 1966. tiskano mu je, kao izdanje Mohorjeve družbe u Celju, odlično djelo »Smisel življenja«.

Prof. Janžeković je rođen god. 1901. Poslije specijalizacije u Parizu (filozofski i teološki fakultet Katoličkog instituta) postao je god. 1931. profesor filozofije u mariborskoj bogosloviji. Katedru filozofije u mariborskoj bogosloviji držao je do god. 1938, kada je izabran za profesora filozofije na Bogoslovskom fakultetu u Ljubljani. Na toj katedri kao redoviti profesor i danas radi.

Rasprava »Filozofija i kršćanstvo« tiskana je na slovenskome u »Novoj poti«.

UREDNIŠTVO

Filozofija

Pod tim naslovom raspraviti ćemo pitanja, koja se tiču filozofije i filozofskih temelja vjere (što je razbacano po svoj knjizi), a u drugom dijelu rasprave pozabavit ćemo se auktorovim pogledima na kršćanstvo.

1

Filozofija nije takva znanost, kakva je, recimo, matematika. Ako tko govori u ime matematike, znamo u čije ime govori. Ali, ako tko zastupa filozofiju, mora još reći, da li zastupa svoj vlastiti pravac ili koji između mnogih dosadašnjih filozofskih pravaca. U ime kojega filozofskog sustava prosuđuje naša knjiga kršćanstvo? Pisac nam kaže, da se drži »racionalističke filozofije« (17). A budući da ima također takvih filozofija mnogo, u bilješci nas upozorava, da su u njegovim očima »racionalizam i marksizam sinonimi«. Izraz »racionalistička filozofija« često je upotrebljavan, katkada i određeniji naziv »racionalistička ili marksistička filozofija« (46).

Ako je pisac marksist, zašto svoj nazor ne označuje jednostavno kao marksizam ili kao dijalektički materijalizam? Ili misli, da bi time neke čitatelje odbio i da će lakše steći svojim mislima ugled, ako ih poda pod krinkom privlačljivijeg naziva kao što je »racionalistička« filozofija? Ili je pak možda svjestan, da njegov nazor na svijet zapravo nije više dijalektički i autentično marksistički nazor? Ako je pak tako, čemu ga usprkos tome imenuje »racionalistička ili marksistička filozofija«?

Ne znam, što o knjizi sude marksisti; a koliko poznajem njihov nazor, moram reći, da se ne bih usudio ubrojiti našega auktora među dijalektičke materijaliste. Temeljna crta njegova nazora na svijet izražena je u uvjerenju, da su svemir i čovjek u njemu bez svakoga naravnoga smisla i svrhe: »Problem nije u tome, zašto je čovjek nastao, jer odgovor je na to jasan: nizašto« (18). »Daljnje pitanje: zašto jest ono što jest i na način kako jest svodi se na odgovor: nizašto. Čovjek je tu jer je tu. Čovjekova bit je njegova tragičnost« (35). »Čovjek ne nastaje po svrhovitom djelovanju u prirodi... **Stoga na pitanje: zašto je čovjek uopće nastao, ne možemo ništa drugo reći već: nizašto«** (579/580). Na takve izjave nisam naišao ni u Marksa ni u Engelsa ni u Lenjina. To nije dijalektički materijalizam; to je beznadni Sartreov egzistencijalizam.

Marksisti ne misle o sebi da su »nizašto«. Marks je znao, zašto je na svijetu. Ili bi inače smogao toliko nesebičnosti, da su mu djeca katkada zbog njegova rada za druge od oskudice venula, da, umirala! Dijalekticima svijet je ružičast. Razvoj svemira ima smisla i svrhe, teži na više: kod Hegela do svijesti Apsolutnoga u čovjeku, kod Marksa, Engelsa i Lenjina do čovjeka i do komunizma. Dijalektika naučava »progresivni razvoj«, »beskonačno dizanje od nižega k višemu«, razvoj, »koji se ne zbiva u ravnoj crti, nego, tako rekavši, u spirali, skokovit, katastrofalan, revolucionaran razvoj« (Lenjin, **O Marksu i marksizmu**, Ljubljana, CZ 1948, str. 15). Ne samo čovjek, nego sva priroda teži za što većom savršenošću, da, čovjek se napreže oko svojih nazora samo zato, jer ga na to potiče narav: »Marks gleda na društveno kretanje kao na prirodno-povijesni proces,

podvrgnut zakonima, koji nisu samo nezavisni od volje, svijesti i namjera ljudi, nego, naprotiv, određuju njihovu volju, svijest i namjere« (Lenjin, **Tko su prijatelji ljudskog roda**, Ljubljana, CZ 1948, str. 42). »Marks naziva taj zakon (zakon o kretanju društva) Naturgesetz — prirodni zakon... „Moje se stanovište sastoji u tome“, kaže Marks, „da gledam na razvoj ekonomske društvene formacije kao na prirodno-povijesni proces“ (10). Prema dijalektičkom materijalizmu priroda nije »nizašto«. Njezine zakonitosti imaju smisao i svrhu. Priroda teži k uvijek višemu i boljemu. Dijalektički razvoj prirode usmjeren je k čovjeku, povijesni razvoj ljudskog društva teži za komunizmom. Sama priroda naznačuje čovjeku njegov zadatak: raditi u smislu razvoja, da bi se što prije postigao prirodni cilj, komunističko društvo, koje je uvjet za čovjekovu sreću na zemlji: »Sloboda nije u pomišljenoj nezavisnosti od prirodnih zakona, nego u spoznaji tih zakona i u mogućnosti, koja nam se time pruža, da naime pustimo, da ti zakoni planski djeluju za postignuće određenih ciljeva« (Engels, **Anti — Dühring**, Ljubljana, CZ 1948, 129). Ako bismo dakle upitali Marksa ili Engelsa, zašto smo na svijetu, oni bi odgovorili, da smo na svijetu zato, da ubrzamo prirodni razvoj u smjeru komunizma, da radimo u skladu s »urođenim prirodnim zakonima« (Marks, **Oeuvres philosophiques**, V: **La liberté de la presse**. Paris, 1937, str. 69), u skladu s »urođenim pravnim zakonima« (78), u skladu s »vječnim pravnim redom« (La loi sur les voles de bois, ib. str. 137: *L'ordre éternel du droit*). Čovjek ne gradi komunizam zato, što bi to bio silom uvratio sebi u glavu, nego jer to zahtijeva od njega Naturgesetz, prirodni zakon. A što bi učinio Marks, kada bi vidio, da nitko na pitanje, zašto smo na svijetu, odgovara »nizašto«, a hoće da bude marksist!

Kako se mogao naš pisac tako iznevjeriti optimizmu klasikâ marksizma, da je utonuo u beznadni Sartreov egzistencijalizam? Povod za to dao mu je sam marksizam, jer je materijalizam. Hegelova je dijalektika po naravi optimistična, jer je idealistička. Od teze preko antiteze u sve savršeniji sintezu razvija se Ideja, Duh, Apsolutno. A Duhu je bitno da djeluje svrhovito i da teži k uvijek višemu. Ako se pak materijalist opredijeli za dijalektiku, on mora dobro promisliti, što sve od onoga, što je idealist pripisivao dijalektičkom razvoju, i on smije pripisivati razvoju. Ako se ne razvija nešto racionalno, kao u Hegela, nego slijepa, nerazumna tvar, zar ne će onda i njezin razvoj biti slijep, nerazuman, besmislen? Marksistu ništa ne jamči, da će dijalektički razvoj biti čovjeku na korist. Po njegovu uvjerenju nema nikoga, tko bi bio tako smisljeno uredio svemir, da bi se svemir razvijao u smjeru sve veće čovjekove sreće na zemlji. Tvarni svemir jest, jer jest, i on je to, što upravo jest. Nitko mu nije dao smisla ni cilja. Svijet i čovjek u njemu jesu »nizašto«.

Marks i Engels nisu imali vremena, da bi provjerili, što je u skladu i što nije u skladu s dijalektikom, koja je od idealističke postala materijalistička. Puni optimizma, što im ga je nadahnjivala Hegelova dijalektika, oni su se bacili na posao za radničku klasu. Njihovi učenici prisiljeni su, prije ili poslije, pitati se, da li je taj optimizam u dijalektičkom materijalizmu još uvijek opravdan. Dijalektika kaže, da jest, materijalizam kaže, da nije. Razvoj svemira, ukoliko je dijalektički, ne vodi bilo kamo, nego

ima smjer i smisao; dijalektički razvoj ima cilj i teži k sve većoj savršenosti; njegove sinteze nisu jedna pored druge, na istoj ravnini, nego se dižu jedna iznad druge, jer je svaka obogaćena svim tezama, antitezama i sintezama, koje su bile prije nje i koje su je rodile. A materija je slijepa, bez života, ne teži na za čim. »Priroda«, kaže sovjetski prirodoslovac Safonov, »ne postavlja sebi nikakvih ciljeva, ne teži ni k čemu, nigdje ne ,pobjeđuje'. Ona ničega ne ,voli' i ničega ne ,osuđuje'... U prirodi nema nikoga, tko bi izabirao i odabirao.« Njezin razvoj ide, kamo eto ide, pa bilo »ravno«, »naviše« ili »naniže« (te smo izraze stavili u navodnike, jer su sa stanovišta materijalizma neopravdani). Dosljedan materijalist o razvoju ne bi smio niti govoriti, nego samo o promjenama. Izraz razvoj ima naime optimistički prizvuk: razvoj je suprotnost od raspadanja i propadanja. A materijalist, koji mora zaniijekati svaku svrhovitost u prirodi, izuzevši čovjekovu i možda životinjsku, nema mjerila za to, što napreduje i što propada, što ide »naviše«, što »naniže«. Napreduje ono, što se približava cilju, propada ono, što je prije bilo bliže cilju, a sada se udaljuje od njega. Zato može govoriti samo o mijenjanju tvarnoga svijeta, mijenjanju, koje može biti doduše zakonito, ali koje ne teži ni za čim, nego se događa naslijepo i zato ne dopušta nikakva optimizma.

Dijalektički je materijalizam optimističan, koliko je dijalektički, pesimističan, koliko je materijalizam. Za što da se odluči Marksov učenik, koji to vidi? Pred sobom ima trostruki izbor. Ili prezreti dilemu i govoriti onako, kako su govorili klasici marksizma. Ili zaviti dilemu u potpuni materijalizam, odreći se optimizma dijalektike i sprijateljiti se s mračnom mišlju, da je svijet skupa s čovjekom »nizašto«, kako je to učinila naša knjiga. Ili se pak osloniti na dijalektiku i njezin optimizam te priznati, da svemirski razvoj ima smisla i svrhe. Ali, gdje je smisao i svrha, tamo je misao. Ta treća odluka vodi u panteizam, ako ne već odmah do osobnoga Boga.

Možemo li naći u marksističkih klasika kakvih dodataka koji dopuštaju, da se dijalektički materijalizam usmjeri prema kojoj vrsti panteizma? Možemo naći. To su najprije sve već navedene izjave, koje barem uključno priznaju svrhovitost: »progresivni razvoj«, »beskonačno kretanje od nižega k višemu«, »razvoj u obliku spirale«, »urođeni naravni zakoni«, »urođeni pravni zakoni«, »vječni pravni poredak«. Engels se ne boji ni riječi »svrha«, ako se time misli Hegelova »nutarnja svrha«, a ne, recimo, mudrost Božje providnosti ili svjesno i namjerno djelovanje prirode (**Anti — Dühring**, 76). On je uvjeren, da su se neke životinje svojim bojama »svrhovito prilagodile okolišu« i da »su organi, kojima neke biljke love i jedu kukce, koji sjedaju na njih, prilagođeni tome djelovanju, i dapače svrhovito prilagođeni« (81). Engels dapače dopušta neku vrstu dualizma: materija — duša: »Smrt je ili potpuni raspad organskoga tijela, poslije čega ne ostane ništa drugo nego kemijske sastojine, koje su sačinjavale supstanciju tjelesa, i i pak preostane poslije smrti još neki životni princip, nešto, što je više ili manje identično s dušom, princip, koji preživi sve organizme i ne samo čovjeka« (Engels, **Dijalektika prirode**, Ljubljana, CZ 1953, 327—328). Tko bi s toga gledišta planski pregledao marksističke klasike, vjerojatno bi otkrio još štošta. Ali se već iz navedenoga vidi, da

bi se marksist mogao u dilemi: ili dijalektika — svrhovitost — optimizam, ili materijalizam — svijet bez smisla — tragika i pesimizam odlučiti također za prvo, za dijalektiku i za svrhovitost svemirskoga razvoja. Današnji marksisti o tim mogućnostima nimalo ne vode računa; oni su nauku svojih klasika pojednostavili i time učinili plitkom, kao što smo mi u mnogočemu učinili plitkom nauku sv. Tome.

Naša se knjiga odlučila za drugu između triju mogućnosti, za slijepi i besmisleni svemir. Ako bi dijalektički razvoj imao kakav smisao, njegova bi svrhovitost vodila do Boga: »Takva svrhovitost u prirodi, dotično u svijetu šta ili nečega vodi do teološke pretpostavke boga« (14). Boga, međutim, ne smije biti. Radije zbaciti dijalektiku, uhvatiti se Sartrea i reći: »Šta postoji nizašto« (14).

Je li pisac svjestan, za što se time odlučio? Otac, koji bi prihvatio taj nazor, morao bi govoriti svojemu sinu nekako ovako: »Kao filozof, koji sam do dna promozgao ta pitanja, moram ti reći, da svijet nema nikakva smisla. Nema smisla isto tako tvoj i moj život. A budući da mi ljudi imamo pamet, možemo i moramo sami dati životu pravi smisao. Došao si do dobi, kad si i ti dužan to učiniti. Znam, da ne trebaš opomena i propovijedi. Sam od sebe učinit ćeš da budeš koristan član čovječjeg društva: marljiv pošten, dobar.« A što, ako mu sin odgovori ovako: »Oče, ti tako govoriš, jer si star i već si davno ispio čašu životnih užitaka. Osim toga, tebi je još uvijek u kostima taj izlizani. Katolički katekizam. Tvoju naprednu misao treba razviti do njezinih zadnjih konzekvencija. To radimo mi mladi, koji smo odgojeni bez ikakvih predrasuda. Ti si upotrijebio riječi 'moramo' i 'dužan'. Uh, kako to zvoni po starinsku! Zar nisam slobodan? Boga nema, a priroda je bez smisla te mi dakle ništa ne zapovijeda. Jedini, koji bi mi mogao što narediti, jest čovjek. Ali, čovjek sam i ja isto tako kao i svatko drugi. Ako već mora tko kome što naređivati, radije ću ja drugima naređivati negoli da drugi naređuju meni. Smisao života? Da, svatko daje neki smisao svojem životu, ako ne svjesno, a ono barem time, kako živi. Znaš li, kakav sam smisao ja dao svojem životu? Smisao mojega života jest zabava. Sad mirna, sad divlja, uvijek originalnija i rafiniranija. Ta znam, što ćeš reći: da se ti zabavljaš, netko mora raditi! Pa, neka radi, ako mu je ugodno. Mene njegov rad ne zanima. Ja ću se zabavljati, dokle god budem mogao. Za sada me uzdržavate ti i majka, a što će biti poslije, vidjet ćemo. Nigdje nije zapisano, da moram umrijeti upravo od staračke iznemoglosti.« Što će na to učiniti odgojitelj, koji je najprije uvjerio učenika, da je čovjek na svijetu »nizašto«?

Ovu su knjigu, priča se, preporučili ponegdje našim odgojiteljima u školama. Jesu li ti, koji su to učinili, knjigu pročitali? Ili da općenito počnemo naučavati, da život nema drugoga smisla osim onoga, koji mu hoće dati svatko sam? Ako se s takvim dosjetkama poigravaju pojedinci u velikim narodima, nije tako sudbonosno. Ali jao, ako bi to postalo općenita nauka u našoj mladoj i maloj zemlji!

Naš se pisac, međutim, još u jednoj drugoj, upravo centralnoj točki udaljio od dijalektičkog materijalizma. Dijalektika se razlikuje od drugih filozofskih sistema po tome, kakvu ulogu pripisuje protuslovlju. Stara logika uči, da može nastati protuslovlje među dvama pojmovima ili među dvama sudovima. Dva su pojma protuslovna, kada jedan niječe upravo ono, što drugi sadrži, tako da ne ostane ništa, recimo: čovjek — nečovjek, moguće — nemoguće. A dva su suda protuslovna, kad imaju isti subjekt i predikat, ali se razlikuju po kvantitetu i kvalitetu, to jest, kada je, recimo, jedan opći (univerzalan) i potvrđan (afirmativan), a drugi djelomičan (parcijalan) i niječan (negativan). Primjer: Svi su ljudi smrtni. — Neki ljudi nisu smrtni. Logika uči, da dva protuslovna suda ne mogu biti niti oboje istinita, niti oboje lažna, nego je nužno jedan istinit, drugi lažan; koji je od njih dvaju istinit, to treba dakako posebno utvrditi. Ako dakle tko razvija svoje misli tako, da nađemo u njegovu izlaganju tvrdnje, koje su u protuslovlju, tada znamo, da je pogriješio. Protuslovlje je u očima svih filozofskih struja dokaz, da je nazor, koji se zapleo u protuslovlje, u nečemu lažan.

Stara logika poznaje samo protuslovlje među pojmovima i među sudovima te uči, da nazor, koji hoće da bude istinit, ne smije sadržavati protuslovljâ. Zašto ne smije? Odgovor je dan posebnim načelom, koje glasi: Ista stvar ne može istodobno i s istog gledišta biti i ne biti. Sudovi, da su svi ljudi smrtni i da neki nisu smrtni, zato ne mogu biti istodobno istiniti, jer čovjek ne može biti istodobno u cijelosti smrtan i ne biti u cijelosti smrtan. Dva suda, koja su u protuslovlju, ne mogu biti istodobno istinita, jer govore o istoj stvari pa imaju isti subjekt i predikat, ali o istoj stvari jedan tvrdi upravo to, što drugi o njoj niječe. A ista stvar, to nam se čini jasno, ne može ujedno biti to, što jest, i ne biti to, što jest; biti takva, kakva je, i ne biti takva, kakva je. Stara logika, dakle, niječe, da bi kakva stvar mogla biti protuslovna. Protuslovlje može učiniti čovjek, ako o istim stvarima tvrdi sada to, sada nešto upravo suprotno, ali ne mogu biti protuslovne same stvari, jer ne mogu tada, kada jesu, s istog gledišta također ne biti; jer, recimo, atom željeza ne može, kad je atom željeza, istodobno ne biti atom željeza.

Dijalektika se od svih drugih struja razlikuje upravo po tome, što poznaje još treće protuslovlje, protuslovlje stvari. Kako treba to razumjeti, o tome su pristaše i protivnici dijalektike napisali gomile rasprava i knjiga. Protivnici dijalektike posebno ne mogu razumjeti, zašto dijalektici imaju protuslovlja među tvrdnjama, nazovimo ih logična protuslovlja, za znak lažnosti, to jest, zašto tako rado predbacuju svojim protivnicima, da su se zapleli u protuslovlja, ako je protuslovna sama stvarnost. Svojim tvrdnjama ipak nastojimo izraziti i opisati to, što jest, stvarnost. Ako stvar, koja jest, istodobno i s istog gledišta i nije, tada ne smijem reći o njoj niti samo da jest niti samo da nije, nego oboje: to biće jest, ali s istog gledišta i ujedno, dok jest, također nije. Ako su stvari protuslovne, tada treba o njima izricati protuslovne sudove i logično protuslovlje nije znak lažnosti, zato ne smijem protivniku predbacivati protuslovlja; ako

je pak logično protuslovlje dokaz, da se dotični, koji ga je učinio, vara, tada stvarnost ne može biti protuslovna. Ali dijalektici za svoj nazor navode razloge, kojih do sada još nijedan njihov protivnik nije opovrgao na način, koji posve zadovoljava. Očito, stojimo i jedni i drugi, dijalektici i antidijalektici, pred pitanjem, kojemu nismo dorasli. Za nas je ovdje važna samo jedna stvar: bit je dijalektike, da drži stvarnost, opću stvarnost, u sebi protuslovnom. Protuslovlje među tezom i antitezom jest osovina dijalektičkoga razvoja. Tko zaniječe neku stvarnost stoga, jer da je protuslovna, nije dijalektik.

Protuslovnost stvari isticao je dakako otac suvremene dijalektike, Hegel. Poznata je njegova rečenica: »Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; — oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist« (Hegel, **Wissenschaft der Logik**, Phil. Bibliothek, Band 56, Leipzig 1932, str. 58). Početak dijalektičkog razvoja uključuje po Hegelu oboje, biće i ništa, ali ne možda kao dvije različite sastojine — kako da ništa bude posebna sastojina? — nego tako, da su biće i ništa jedno i isto, da je biće ujedno ne - biće i ne - biće ujedno biće. Također su Marks i Engels prihvatili Hegelovu dijalektiku te su izričito naučavali, da u stvarima nisu samo različne suprotnosti, nego da su stvari također u pravom, doslovnom značenju protuslovne. Engels izričito luči obične suprotnosti među više stvari od istinskih protuslovlja, kada ista stvar istodobno jest i nije: »Dok gledamo stvari u stanju mirovanja . . . nalazimo neke vlastitosti, koje su . . . jedna drugoj protuslovne, ali u tom su slučaju porazdijeljene na različite stvari i stoga nemaju nikakva protuslovlja u sebi . . . Ali je sasvim drukčije, čim gledamo stvari u njihovu gibanju . . . Tu odmah zagazimo u protuslovlja. Samo gibanje je protuslovje; već dapače jednostavno mehaničko gibanje od mjesta do mjesta teče samo tako, da je neko tijelo u jednom i istom času na tom mjestu i ujedno na drugom mjestu, da je na jednom i istom mjestu, a ipak nije na tom mjestu. I neprestano rađanje i istodobno razrješavanje toga protuslovlja jest upravo gibanje. Tu imamo dakle protuslovlje, koje postoji objektivno u stvarima i na koje nađemo kao da bi bilo, tako rekavši, od mesa i krvi'« »**Anti — Dühring**, 137). Engels ide dapače još dalje te misli, da niti protuslovlje na području mišljenja nije uvijek znak lažnosti (138), ali nas to sada ne zanima. Za nas je važno, da Engels izričito i opetovano tvrdi, da su stvari u sebi protuslovne: »Apsstraktne identitete (a = a . . .) upravo tako u organskoj prirodi nije moguće upotrijebiti . . . Svaka stanica u svakom času svoga življenja identična je sama sebi, a ipak se i razlikuje od same sebe . . .« (**Dijalektika prirode**, 234). »Ali već u neorganskoj prirodi identitet kao takav stvarno ne postoji« (235). Na prigovor: »Stvar ne može biti istodobno ta stvar i neka druga stvar«, odgovara: »A ipak stoji, da pravi, istinski identitet uključuje različnost, promjenu, što je prirodoslovlje u najnovije vrijeme potanko dokazalo« (236).

Također pisac naše knjige hoće da bude dijalektik te često upotrebljava izraz dijalektika; ali sve govori, da njegova dijalektika nije Engelsova dijalektika. Dok se dijalektici pozivaju na Heraklita protiv Parmenida, on se oduševljava za Parmenida: »**Jest** jest, a **ne-jest** nije. To je Parmeni-

dova formulacija u filozofiji. Tvrdnja o postojanju bitka i nepostojanju ne-bitka osnova je za dokazivanje problema vječnosti u svijetu bića« (28). Slično na drugom mjestu: »Za sve što jest, nužno je reći da jest. To je već jasno odredio Parmenid tvrdnjom: bitak jest, nebitak nije« (549). Da, Parmenid; ali Hegel kaže, kako smo vidjeli, da je »ne-biće istodobno biće, biće istodobno ne-biće«. Auktorovo »jest jest, a ne-jest nije« isto je što i tvrdnja »a = a«, koju Engels izričito pobija.

Dijalekticima je unutarnje protuslovlje jezgra svake stvarnosti, a naš pisac misli, da biće, koje bi bilo protuslovno, ne može postojati. Jedan između glavnih razloga, koji ga navode da niče Boga, vidi u tome, da bi takvo biće sadržavalo unutarnje protuslovlje. Upravo vrve mjesta, koja odbacuju Boga tobože da on sadrži unutarnje protuslovlje. Navedimo samo neka mjesta: »za Boga možemo izreći sud: promjenljivost = apsolutnost. To je sebi protivrječno...« (154). »Bog kao Duh i Duh u Bogu do'aze u protivrječan i neodrživ položaj« (156; tu i još na više mjesta riječ Bog pisana je velikim početnim slovom, ali većinom malim slovom, a bez svačke dosljednosti). »Iz navedenih primjera vidimo da je apsolutnost personalnog bića istodobno i njegova najveća apsurdnost, tj. potpuna protivrječnost. Bog je svoja vlastita negacija« (229). »Ako bi (Bog) sebe znao kao konačnost tada bi negirao svoju apsolutnost. Ako bi pak rekli da sebe zna kao beskonačnost onda bismo tvrdili protivrječno, jer znanje beskonačnog nije ni znanje ni beskonačno« (155/156).

Našemu je piscu unutarnje protuslovlje neke biti dokaz, da je takvo biće nemoguće, a dijalekticima je prije potvrda, da je istinito. Čujmo Engelsa. I Engels govori o beskonačnom, kao i naš pisac u rečenici, koju smo netom naveli, a Engelsu je protuslovlje toga pojma dokaz, da beskonačnost jest: »Beskonačnost je protuslovlje i puna je protuslovljâ. Već je to protuslovlje, da bi beskonačnost bila sastavljena od samih konačnih pojava, a ipak je tako... Upravo jer je beskonačnost protuslovlje, beskonačan je u vremenu i prostoru proces, koji teče bez svršetka. Ako bismo uklonili protuslovlje, to bi bilo svršetak beskonačnosti. To je već Hegel sasvim pravilno spoznao, zato i šiba gospodu, koja mudruju o tom protuslovlju, s preziorom, kakav zaslužuju« (Anti - Dühring, 58—59).

Dijalekticima su neprotuslovna bića nemoguća, piscu naše knjige nemoguća su protuslovna bića. Naš pisac je samo materijalist, a nije dijalektički materijalist, premda toliko govori o dijalektici. To su konstatacije, ne prigovori. Svatko slobodno izabire svoj nazor. Zašto bi pisac naše knjige morao biti baš dijalektički materijalist? Nas, koji također nismo ni materijalisti ni dijalektici, pogađa tvrdnja, da je pojam Boga protuslovan, samo tada, ako to kaže nedijalektik; u ustima dijalektika to ne bi bio prigovor, nego priznanje. Upravo stoga, što nismo dijalektici, dužni smo ispitati, kako stvar stoji s protuslovljem pojma o Bogu, pa neka je protuslovlje za druge znak istinitosti ili zablude. To ćemo učiniti u slijedećem odlomku, a prije toga ćemo promotriti još jednu tvrdnju našega pisca, koja također ne zvuči nekako dobro u ustima dijalektičkoga materijalista.

Kako se slaže s dijalektičkim materijalizmom ovakva izjava: »Za filozofiju mišljenje je uvjetovano svojim vlastitim granicama. Te granice su

logički principi, tj. pravila koja je mišljenje samo sebi postavilo« (213)? Kako? Što su granice mišljenja? Logička načela. Tko je postavio logička načela? Samo mišljenje. Komu ih je postavilo? Samo sebi.

Učenje, da zakone mišljenja razum ne nalazi, ne otkriva, nego da ih sam postavlja, povijest filozofije dobro poznaje. Descartes je, na primjer, učio: »Bog nije zato htio, da zbroj kutova trokuta bude jednak dvama pravim kutovima, jer drukčije ne može biti, nego, jer je on tako htio, zato je tako... Božje su istine zavisne od Božje volje« (Descartes, *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques*. Paris, Flammarion, 1915, str. 367). To, dakako, nije nauka velikih katoličkih mislilaca. Oni uče, da istine ne stvara ni Božja volja ni Božji razum, nego da su istine nešto, što je dano zajedno s bićem, što je isto s njim. Biće, svako biće, takvo je, da može stupiti u odnos s razumom, ili, drukčije rečeno, svako je biće spoznatljivo. U tome je njegova ontološka istinitost. Razum, koji spoznaje biće, ne postavlja sam sebi nikakvih načela, niti su mu urođena. Sva načela i sve istine otkriva u biću. Ni prabiće, Bog, ne stvara istinu, nego je spoznaje time, da samo sebe misli. Jednako čovjekov razum, čovjekovo mišljenje ne postavlja nikakvih načela, nego ih otkriva u stvorenim bićima, koja su odsjev Božjega bića.

Naš pisac, međutim, misli, da su »principi pravila koja je mišljenje samo sebi postavilo«. Ako ih nije otkrilo, nego ih je sebi samo postavilo, ako su načela zavisna od razuma, tada je očevidno, da bi razum mogao postaviti također drukčija pravila, recimo takva, da bi po njima bilo dva više tri sedam. Ali ostavimo to. Ako su što takvo naučavali drugdje, zašto nešto slično netko ne bi tvrdio i u nas! Ali je sasvim neshvatljivo, da to tvrdi netko, tko kaže da je materijalist. Ako što takvo čitamo u Descartesu, ako bismo to čitali u Kanta, u Hegela, ne bismo se čudili. Ti su mislioci naime uvjereni, da postoji Bog, ili da postoji barem neki svemirski duh, nekakva svemirska misao. Ako takva svemirska misao postavi sebi neka načela, shvatljivo je, da ta načela vrijede također za svaku čovjekovu misao, koja je odsjev te svemirske misli. Ali, kakav smisao mogu imati riječi: »pravila koja je mišljenje samo sebi postavilo«, ako ih izreče materijalist? Ili postoji pored mojega i tvojega i njegova mišljenja još nekakvo »mišljenje uopće«? Materijalist mora odgovoriti, da ne postoji. Prema tome, treba reći, da moje mišljenje postavlja samo sebi neka načela, tvoje mišljenje sebi neka načela, njegovo mišljenje sebi neka načela. Tko nam onda jamči, da će pojedinačna čovjekova mišljenja postaviti ista načela i zašto bi ih morala postaviti? Ako svatko postavlja sebi logična načela, tada nemamo prava jedan drugome predbacivati nelogičnosti i protuslovlja. Možda je taj drugi sasvim logičan, jedino što se ravna po drugačijim pravilima nego ja, po pravilima, »koja je« **njegovo** »mišljenje samo sebi postavilo«. Šahu je postavilo drukčija pravila negoli taroku. Naš je pisac, međutim, uvjeren, da su »pravila koja je mišljenje samo sebi postavilo« obavezna za sva individualna mišljenja, da stoga nad svim mišljenjima pojedinaca vlada nekakvo opće mišljenje, da je mišljenje sa svojim pravilima nešto transcendentno s obzirom na pojedinca, da mišljenje pojedinca participira načela, koja je samo sebi postavilo mišljenje

uopće. Ali, to nije više materijalizam, nego, ako još ne teizam, barem panteizam.

3

A sada pregledajmo prigovore, koje navodi naša knjiga protiv kršćanskoga poimanja Boga, i protuslovlja, koja da taj pojam sadrži. Počnimo s pitanjem, koje se u knjizi više puta ponavlja: »Tko je Boga stvorio?« (14, 22, 579). Pisac misli, da toga pitanja kršćani nikada nisu sebi postavili: »... nikad se nije upitalo: a tko je stvorio boga? Bog postoji, tako je proklamirano. Zašto, odakle i dokle, izgleda da nije važno« (22). No, u tome se naš pisac jako vara. Baš se on nešto kasno sukobio s tim pitanjem. Osobno iskustvo i psiholozi, koji se bave razvojem dječje psihologije, ustanovljuju, da je to jedno između pitanja, koja vjerski odgajana djeca redovito postavljaju svojim majkama, tamo oko pete godine života. »Pitanje: tko je stvorio Boga?«, kaže Sully, kojega navodi Stern, »čini se, da je jedno između onih pitanja, koja postavljaju svi znatiželjni duhovi na određenom stupnju dječjeg mišljenja« (W. Stern, **Psychologie der frühen Kindheit**⁶, Leipzig 1930, str. 354).

Ali, tko je dakle stvorio Boga? Jasno je prije svega dvoje: prvo, da su neke stvari zasigurno prouzrokovane, na primjer ja i ovaj stol, na kojem pišem. Drugo, da zasigurno sve nije prouzrokovano; ulkratiko, nešto mora biti, nešto mora biti samo od sebe, nešto mora biti vječno. Ništa naime, u tome Parmenid ima pravo, ne može se pretvoriti u nešto. Da nekada, pa bilo kada, baš ničega nije bilo, u tom slučaju još ni sada ne bi bilo ničega. A ja i ovaj stol posve sigurno jesmo, dakle mora biti također nešto, što je uvijek bilo. Kako ćemo to nešto nazvati, sasvim je svejedno. Možemo ga nazvati, recimo, Kronos, ili materija, ili Bog. A neka to nešto nazovemo materija, djeca će svejedno pitati: tko je materiju stvorio? Ime je bez značenja, jedino pitanje, koje je važno, glasi: Kakvo mora biti to nešto, koje je sposobno biti, a da ga ništa nije prouzrokovalo, koje dostaje sebi, koje je samo od sebe, koje je vječno? Ja, recimo, nisam takvo biće; također ni stol.

Je li materija takvo biće? O, kada bi tko na svemu Božjem svijetu znao, što je materija! Nešto o materiji sigurno znamo. Materiju nazivamo čnom nepoznanicom, koja uzrokuje u našoj svijesti predmetne osjete, recimo osjet stola. A jedno je osjet, a drugo je stvarnost, koja taj osjet uzrokuje. Ako bih stoga, jer mi se stol u osjetu prikazuje kao bez duše, uglat, neprodiran, težak, smeđ, hladan, rekao današnjemu fizičaru, da je materija sama po sebi, to jest stvarno, i kada je nitko ne promatra, teška, smeđa, hladna, on bi me začuđen upitao, da li sam ikada išao u kakvu školu. Zar su proton, neutron, elektron u mirnom stanju, uglati, smeđi, hladni? Još povrh toga su proton, neutron, elektron od jučer. Nitko ne zna, ne će li već sutra početi praviti društvo flogistonu. Tko će ili što će biti tada »materija«? Kako je već Lenjin definirao materiju? »Materija je ono, što svojim djelovanjem na naša osjetila uzrokuje osjete; materija je objektivna stvarnost, koja nam je dana u osjetu« (Lenjin, **Materijalizam i empiriokriticizam**, Ljubljana, CZ 1956, str. 151). Ii: »Pojam materije... ne znači spoznajno teorijski ništa drugo (potertao Lenjin) nego objektivnu

stvarnost, koja postoji nezavisno od čovjekove svijesti i koju čovjekova svijest odražava« (283). Na drugom mjestu to je izrazio: koju »naši osjeti snimaju, fotografiraju, odražavaju« (132).

Ostavimo po strani pitanje, tko je i kada je ostavio čovjekovu svijest, promatrao »tamo vani« materiju onakvom, kakva je ona stvarno, vratio se u svijest te ustanovio, da su naši osjeti vjerne fotografije originalâ, koji postoje »izvan svijesti« i koje je motrio bez pomoći svoje svijesti. Što uopće znači u ustima materijalista tvrdnja, da materija postoji »izvan svijesti«? Ili svijest nije nešto materijalno? Ako pak jest, da li dakle postoji materija izvan materije? Barem neki »također« bilo bi dobro nadodati. Ali ostavimo takva pitanja te potcrtajmo samu činjenicu, da je prema Lenjinu »**jedino** ,svojstvo' materije, što ga priznaje filozofski materijalizam . . . , da je materija **objektivna stvarnost**, da postoji izvan naše svijesti« (283). Riječi »jedino« i »objektivna stvarnost« potcrtao je sam Lenjin.

Lenjin se, dakle, ne usuđuje pripisati materiji ni protežnosti, koja je bila još Descartesu bit tvari, ni težine ili mase, da ne bi trebalo sutra, kada možda znanost još to zanijeće, nanovo ispravljati definicije. Kada bismo barem znali, da li je materija **jedina** stvarnost, koja postoji izvan naše svijesti! Spiritualisti misle, da nije. A o toj potpunoj nepoznanici tvrdi materijalist, a da ni okom ne trepne, da je nije proizvela nikakva svijest, nego da dostaje sama sebi, da se o njoj nije dopušteno pitati: a tko je materiju stvorio, da je vječna i da je sve, što jest, i svijest, njezin proizvod. To je, dakako, gola, neprovjerljiva pretpostavka, koja nema ništa bolji temelj nego pretpostavka filozofskoga idealizma, koji misli, da je upravo obratno istina, to jest, da materije kao posebne stvarnosti uopće nema, nego da je samo prelazno stanje u dijalektičkom razvoju ideje. Idealistička pretpostavka ima pred materijalističkom čak prednost, jer izlazi iz nečega, što nam je neposredno dano, naime iz psihe, iz svijesti, dok materijalistička pretpostavka izlazi iz materije, koju ne spoznajemo neposredno, nego iz posebnih čina svijesti, iz osjeta, na nju zaključujemo, a da svojih zaključaka i ne možemo nikako drukčije provjeriti nego tako, da ih uspoređujemo s drugim, sličnim činima svijesti. To, što među sobom uspoređujemo, nisu, da upotrijebimo Lenjinovu riječ, fotografije i fotografirane stvarnosti, nego uvijek samo naše fotografije pomišljenih stvarnosti. Samu stvarnost još nitko nikada nije vidio, jer to bi značilo znati za nju, a da je ne bismo primijetili, fotografirali, nikojim osjetilom. Nije čudno, ako se nađu ljudi, filozofski idealisti, koji tvrde, da slike u našoj svijesti uopće nisu fotografije, nego oblici, kojima izvan naše svijesti ništa ne odgovara. Bez okolišanja skromno priznajemo, da mi svi skupa, koji nismo filozofski idealisti, kako materijalisti tako i spiritualisti, samo **vjerujemo**, doduše opravdano vjerujemo, ali **vjerujemo**, da se izvan naše svijesti nalazi nešto nepoznato, vjerojatno neduhovno, što je suuzrok naših osjeta. Suuzrok, jer je glavni uzrok svakako naša duhovnost; bez duhovnosti nema osjeta.

Što je materija, toga dakle nitko ne zna i načelno ne može znati, jer nitko ne može izići iz svoje svijesti, da bi vidio, što se sve naazi izvan nje. Stoga također nitko ne može sa sigurnošću tvrditi, da ta pomišljena nepoznanica dostaje sama sebi za to, da jest, da je sama od sebe, da je

vječna i da je sve, što postoji, njezin učinak. To neki, i naš je pisac među njima, jednom riječju slijepo vjeruju. Zato nam ništa drugo ne preostaje nego da se prihvatimo načelnoga pitanja, kakvo mora biti biće, koje dostaje samo sebi, koje nije ni od koga prouzrokovano i koje je uzrok svega, što postoji.

Ni o čemu ne mogu reći da dostaje samo sebi, da svoje biti nije ni od koga primilo, da je samo od sebe, da je vječno. Ja, na primjer, nisam takvo biće. Ja jesam, jer sam egzistenciju dobio. Da je nisam primio ni od koga, ne bi me bilo. Ja i sva bića, koja me okružuju, takvi smo, da možemo biti ili ne biti. Filozofija naziva takva bića nenužna bića. A budući da jesmo, mora biti također nešto takvo, što je uvijek bilo, što upoće ne može ne biti, što je nužno. Budući da postoje nenužna bića, mora biti pored njih ili u njima još sasvim drukčije biće, biće, koje daje postojanje, a ne prima ga, biće, kojemu je biti svojstveno, nužno, bitno.

Prouzrok svega, kojemu je egzistencija bitna, ne može, prema tome, imati egzistenciju tako, kako je imam ja i druga nenužna bića. Ja sam neko biće, koje egzistira. I druga su nenužna bića to ili ono, što egzistira. Sva su nenužna bića jednaka po tome, što egzistiraju, a razlikuju se po tome, što je jedno čovjek, drugo životinja, treće kamen. Kod svih iskustvenih bića nalazimo ovu dvojnost: to, što su, i činjenicu, da su, ili — s drugim riječima — njihovu bit i postojanje. Ali prouzrok ne može biti tako sastavljen, jer je prvi i zato ga nije imao tko sastaviti. Njegovo biti nije imao tko podijeliti egzistenciju. **Njemu je egzistirati bitno.**

Istinu, da je prvome uzroku postojanje ili egzistencija bitna, moguće je razumjeti na dva načina: tako, da bi takvu biću postojanje bilo dio biti, jedan između elemenata, koji tvore bit, ili tako, da bi postojanje ukratko bilo njegova bit, sva njegova bit. Pogledajmo prvu pretpostavku. Može li nužnome biću postojanje biti dio njegove biti? Da u iskustvenih, nenužnih bića postojanje nije dio biti, to je jasno, jer inače bi im bilo bitno, da jesu, to jest upravo ne bi bila nenužna bića, bića, koja mogu biti ili ne biti. Također nužno biće ne može imati postojanje za dio svoje biti. Biće, kojemu bi postojanje bilo dio biti, bilo bi sastavljeno od bitnih počela, koja nisu postojanje, i od postojanja. Druga bitna počela dakle bi primila postojanje. A primiti postojanje znači biti zavisan od onoga, koji postojanje daje, biti nenužan, a ne nužan. I uopće sastavljeno biće, kako smo već rekli, načelno ne može biti nužno i prvi uzrok, jer postoji samo, ako ga tko sastavi. Nužno biće je dakle samo ono biće, kojemu je postojanje bitno, jer je postojanje njegovo jedino bitno počelo, **jer je postojanje uopće sva njegova bit.** Nužno biće nije nešto, što jest, nužno biće je jest, nužno biće je isključivo postojanje.

Kako to zamišljamo? Ili je dakle nužno biće okrnjeno, jer ima samo jedno između počela, koja sačinjavaju nenužna bića? Ne. Nužno biće nije čisto postojanje, jer bi mu nedostajala bit, nego zato, jer je njegova bit istodobno njegovo postojanje, ili, jer je njegovo postojanje istodobno njegova bit. Nije nužno biće nesavršeno, nesavršena su nenužna bića. Kod nenužnih bića oba su počela, bit i postojanje, svako za se nepotpuna. Biti manjka ostvarenost, koju prima od postojanja, postojanju manjka sadržaj, koji dobiva od biti. Bit ne može postojati bez postojanja, jer bez postojanja

nja nema stvarnosti, postojanje ne može postojati bez biti, jer samo nije ni čovjek, ni životinja, ni kamen, nego ono, što čini, da biti kao čovjek, životinja, kamen egzistiraju. Nužno biće pak jest ono, koje ima tako potpunu bit, da je samo po sebi činjenično i istovjetno s postojanjem, ili, što je isto, koje ima tako savršeno postojanje, da ima vlastiti sadržaj i ne ostvaruje bit različnu od sebe. Ako, dakle, o nužnom biću kažemo da je čisto postojanje, naš izraz »postojanje« nema isto značenje, koje ima, ako ga upotrebljavamo za iskustvena bića. Gotovo s istim pravom mogli bismo reći, da je nužno biće čista bit. Uistinu naime ne može biti ni takvo postojanje, kakvo poznajemo u iskustvenih bića, ni takva bit, nego nešto treće, što je nad oboma i u čemu oboje koincidira, alko zamislimo bit i postojanje u smjeru njihovih savršenosti proizvedenih u beskonačnost.

Nužno biće, dakle, ne može biti ovo ili ono, što bi egzistiralo, ne može biti sastavljeno od biti i postojanja, nego je egzistencija po svojoj svojoj naravi, zgotovljena egzistencija. Zato je izvor egzistencije svemu, što nije egzistencija, nego samo egzistira, to jest, što je samo udionik egzistencije. Pitanje — a tko je Boga stvorio? postavljaju sebi ijedino mala djeca, koja su još početnici u mišljenju. Stvoreno je samo to, što egzistira, a sama Egzistencija, ukratko, jest.

S toga vrhunca — Prauzrok je samo postojanje — otvaraju se pogledi na svu dubinu njegove naravi. Budući da je čisto postojanje, zato je **Pra-biće skroz naskroz savršeno, beskrajno savršeno**. Sve, što može koji um zamisliti, samo je toliko zaista savršeno, koliko **jest**, ili bi **moglo biti**. Što god bi bilo takvo, da načelno ne bi imalo nikakva odnosa prema postojanju ili egzistenciji, bilo bi prazno ništa i upravo zbog toga ne bi imalo nikakva odnosa prema savršenosti. Jezgra i visina savršenosti jest u postojanju. Čisto postojanje je dakle čista savršenost.

Tu misao treba domisliti do kraja. Kad kažemo »čisto postojanje«, taj izraz nema isto značenje kao kad kažemo, recimo, »čisti bakar«. Izraz »čisti bakar« znači, da u bakru, što ga imamo u mislima, nema ničega drugoga osim bakra. A ne znači ni da je naš bakar skroz naskroz savršen, ni da nema nigdje drugoga bakra. Izraz pak »čisto postojanje« znači sve troje. Prauzrok je čisto postojanje, to najprije znači, da nije sastavljen od biti i postojanja kao sva druga bića, nego da su u njemu bit i postojanje isto. Prvi uzrok je čisto postojanje, pa znači također, da je skroz naskroz savršeno, beskrajno savršeno biće. Čisti bakar nije beskrajno savršeno biće, a ipak je savršen bakar. Savršenost bakra ograničena je samo na određenu bit, na bakrenost. Postojanje pak nije ograničeno na posebnu vrstu. Postojanje je zadnja, najveća savršenost svih vrsta, činjeničnih i mogućih. Čisto postojanje uključuje, dakle, svu savršenost, savršenost svega, što jest, i svega, što bi moglo biti, beskrajnu savršenost. A takva je savršenost nužno jednokratna, jedinstvena i načelno isključuje mogućnost druge, sebi jednake. Čim bismo dopustili, da mogu biti, recimo, dva takva bića, time bismo dakako istodobno dopustili, da se po nečemu razlikuju. Onda neka zamislimo tu razliku, kakvu hoćemo, vremensku, prostornu ili kvalitativnu, u svim slučajevima odmah bismo uvidjeli, da barem jedno od dva bića nije čista savršenost. Ako je, na primjer, jedno takvo biće tada ili tamo, kada ili gdje nema drugoga, tada drugo nije vječno ili nije posvuda

prisutno, dakle nije potpuno savršeno. Ili, ako ima jednu posebnu kakvoću, koja drugome nedostaje, tada drugo nije potpuno savršeno. Prauzrok kao čisto postojanje uključuje svu savršenost tako iscrpno, da izvan njega ne može biti drugoga njemu jednaka. Pored beskonačnoga bića mogu još postojati samo konačni stvorovi, koji crpu sve, što su i što imaju, od njega, i koji se od njega razlikuju po različitim stupnjevima svoje ograničenosti.

Potpuno savršeno biće je **nepromjenljivo**. Promjenom naime biće nešto dobije ili nešto izgubi. Jedno i drugo je znak nesavršenosti. Ako što dobije, bilo je do tada nesavršeno, ako što izgubi, od tada je nesavršeno, a ujedno time pokaže, da ni prije nije bilo potpuno savršeno, jer je bilo kadro svoju savršenost izgubiti. Osim toga, sve, što je promjenljivo, jest nenužno, jer može, barem što se tiče promjenljivih svojstava, biti ili ne biti. Prauzrok je potpuno nepromjenljivo biće također zato, jer je sasvim jedinstven, tã samo je postojanje, dakle, jedno samo, najosnovnije počelo. A jedinstveno počelo jest ili nije, mijenjati se, tj. djelomično nestati, djelomično ostati, ne može, jer nema dijelova.

Prvi uzrok je zaista sasvim drukčije biće negoli je sve, što nas okružuje. Pojmovi, koje smo dobili iskustvom, izgube svoje obično značenje, kad ih upotrijebimo za prauzrok, i postanu slični (analogni). Kako ćemo sada to biće nazvati, sasvim je svejedno. Glavno je, da znamo, da je sasvim drukčije negoli su iskustvena bića, jer je nužno, nestvoreno, vječno, beskrajno savršeno, stvoritelj svega, što je izvan njega. Faktično mi zovemo takvo biće Bog, Židovi Jahve ili Elohim, Francuzi Dieu, Nijemci Gott, Arapi pak Alah. Pisac naše knjige možda misli, da je vrlo duhovit, kad se podsmjehuje: »Postoji Koran pa bi slijedilo da je i Alah bog« (590). O sveta jednostavnosti! Dakako da je Bog. Zar Arapi moraju svoj naziv za Boga posuditi iz hrvatskog jezika? Auktoru preporučujemo, da pogleda u svojoj vlastitoj knjizi Registar II. Tamo će čitati: Alah – arab. Allah = bog. Ako pak tko misli, da prvi uzrok treba nazvati baš materija, neka to slobodno učini, glavno je, da postavi u svoj izraz pravi ni sadržaj. U tom slučaju pak morat će materiji pripisati sve ono, što pripisuju filozof i vjernik Bogu.

Naš se pisac dakle grdno vara, kad kaže: »nikad se nije upitalo: a tko je stvorio boga?« O tome se pitaju već bistra djeca, od ikakvih pet godina, a filozofija je to pitanje već davno rješavala i riješila. Ako tko hoće to rješenje pobijati, mora ga dakako poznavati, a ne napraviti svoj pojam o Bogu, podmetnuti ga vjernicima, pa ga onda stati mrcvariti i konačno ustanoviti, da je besmislen.

4

»No, što je Bog radio prije nego je počeo stvarati svijet? ... Zašto baš tada, a ne prije ili kasnije?« (154). Vrijeme i prostor govore, po mišljenju našega pisca, da je pojam Boga besmislen: »Za svako postojanje treba naći vremensko i prostorno određenje. Prostor jest, vrijeme jest. Izvan prostora i vremena ničega nema. Ništa (bog) je izvan prostora i vremena, dakle ništa ne može da postoji« (22). »Ako bismo rekli da bog jest, ali da nije nigdje, onda bi to značilo da boga smatramo samo praznim pojmom« (549).

Što govore kršćanski filozofi o prostoru i vremenu i o njihovom odnosu prema Bogu? Zdrava pamet i filozofija dijele sve, što jest, na pravu stvarnost ili supstancije i na njihova svojstva ili akcidente. Što su prostor i vrijeme? Naš se pisac ništa ne zanima za ogromnu literaturu, koja se bavi tim pitanjem od najstarijih vremena pa sve do Bergsona i Einsteina, stoga o svim tim bezbrojnim pretpostavkama ne treba da raspravljamo. Upitajmo najprije zdravu pamet, da li su vrijeme i prostor uopće nešto stvarno, ili su samo načini, kako mi sebi stvari predstavljamo, nekakve urođene forme naših čutilnih sposobnosti, kako je govorio Kant. Budući da je naš pisac materijalist, a njegova »racionalistička filozofija«, koliko je izložena u knjizi, naivni realizam, i budući da i kršćanski filozofi drže prostor i vrijeme za nešto stvarno, prijeđimo preko Kantova mišljenja i pitajmo se samo, da li su prostor i vrijeme supstancije ili su svojstva kakvih supstancija. Jesu li prostor i vrijeme posebna tvar, ili su svojstva tvari? Pisac naše knjige vjerojatno će reći, da nisu ni prostor ni vrijeme materija, koju bi bilo moguće mjeriti, uliti ili nabiti u bocu te kemijski ispitati. Ako nisu tvar, a jesu unatoč tome nešto, tada su svakako dva svojstva tvari, jer u svemiru materijalista čega drugoga nema. Tko nije materijalist, mora se još upitati, da prostor i vrijeme nisu možda duhovne supstancije. Ali, kršćanska filozofija odgovara, da nisu. Tako bismo s materijalistima bili suglasni, da prostor i vrijeme nisu supstancije, nego svojstva supstancija.

Ni stari Aristotel nije ubrajao prostor i vrijeme među supstancije, nego ih je držao za dvije kategorije između devet kategorija akcidentata ili svojstava. Tu staru istinu, koju je skolastička filozofija uvijek naučavala, drugi su tako temeljito previdjeli, da je drže za »najnovije otkriće suvremene znanosti« i da pribrajaju k velikim Einsteinovim zaslugama također to, da je nanovo otkrio staru spoznaju i da ju je izrazio »nekad vrlo razumljivo i napola u šali ovom formulom: ako su ljudi prije mislili, da bi prostor i vrijeme ostali i tada, kad bismo odstranili iz svijeta sve stvari, sada znaju, da poslije toga ne bi bilo više ni prostora ni vremena« (F. Herneck, **Albert Einstein**, prevela Seta Oblak, Ljubljana 1966, str. 102). Dakako, ako nema supstancija, nema ni njihovih akcidentata ili svojstava. Materijalisti zadovoljni konstatiraju, da je Einstein time potvrdio tezu, »koju je dijalektički materijalizam već dugo zagovarao, ali je znanstveno nije mogao dokazati, naime, da su prostor i vrijeme ‚bitni oblici‘ materije u gibanju« (n. dj. str. 102).

Za materijalista stvar je jednostavna. Budući da su prostor i vrijeme dva svojstva, a drugih supstancija osim materije nema, nužno su svojstva materije, i samo materije. Kršćanski se filozofi slažu, da su prostor i vrijeme svojstva materije: materija svojom protežnošću stvara prostor, a svojom promjenljivošću stvara vrijeme. Posebno se pak moraju pitati, da li je također duh prostoran i vremenski. Glede prostora je lako. Već misao, koja je proizvod duha, nema prostorne protežnosti. Istina, govorimo o dubokim i plitkim mislima, ali ih ne mjerimo centimetrima. Duh, koji ima sposobnost samovijesti, to jest, koji je kadar biti sam sebi sav prisutan, prava je suprotnost materiji, koje svaki djelić zbog svoje prostornosti isključuje sve ostale djeliće. Duh nije ni dug ni širok. Kad bi svemir

bio od samih duhovnih bića, ne bi bilo prostora. Prostorna su samo tvarna bića.

Ovdje smo govorili o materiji, kakva nam se prikazuje u svagdanjem životu. Treba posebno upozoriti, da o njezinoj protežnosti dakako nemamo veću sigurnost negoli imamo o njoj samoj, dapače imamo manju sigurnost. Da je materija protežna, vrlo je vjerojatno, ali nikako nije očevidno. Uostalom, ikako smo vidjeli, nije očevidno ni materijalistu Lenjinu, da, nitii vjerojatno, — zato materiji uopće više i ne pripisuje protežnosti.

Našega pisca, koji je tako živo uvjeren, da »za svako postojanje treba naći... i prostorno određenje«, upitali bismo, gdje se nalazi čovjekova misao. Dakako, on će odgovoriti, da se nalazi u mozgu. Dobro. Samo, molim, određenije! Gdje u mozgu? Tamo, gdje se razvija kemijski proces, koji je potreban, da mislim? Ili je taj kemijski proces isto, što je misao? Ako jest, onda su neki kemijski procesi pogreške, jer su neke misli pogrešne. O kemičari, što ste činili sva ta tisućljeća, otkada gajite svoju znanost, da niste otkrili pogrešnih kemijskih procesa!? — Ako se misao nalazi u prostoru, tada mora biti i sama prostorna. Matematička točka, koja nema nikakve protežnosti, također se ne nalazi ni u kakvu prostoru, osim kada je označimo piknom, koja ima svoju protežnost. Ako je misao prostorna, onda se može mjeriti, recimo, kubičnim centimetrima ili dije-lovima kubičnih centimetara. Koliko kubičnih centimetara zauzimaju misli, koje su izražene u našoj knjizi? Da li bi se mogle stisnuti, da bi zauzele manje prostora — i to same misli, a ne tvar, na kojoj su izražene crnilom? Ili, ne bismo li radije priznali, da misli nisu prostorno određene, ali su unatoč tome nešto?

Kršćanski filozofi dakle uče, da je prostor svojstvo materije, i samo materije. A što je vrijeme? Duhovna bića nisu protežna, ali su promjenljiva. Misao slijedi misao, htijenje slijedi htijenje, čuvstvo čuvstvo. A promjenljivost i vrijeme jesu u najužoj vezi. Aristotel nije znao vrijeme odrediti drukčije nego s pomoću promjenljivosti: »Tempus«, ovako je njegovu misao ukratko sažeo sv. Toma Akvinski, »est numerus motus secundum prius et posterius« (S. theol. I, 10, 1 c). Vrijeme je mnoštvo gibanja, koja se slijede. Definicija je nezgrapna, tautologična, ali nas usprkos tome upozorava na bitni vidik s obzirom na vrijeme. Promijeniti se, znači u jednom trenutku biti takav, u drugom drukčiji. Pojam promjenljivosti uključuje mnoštvo trenutaka, a mnoštvo trenutaka isto je što i vrijeme. Duhovna bića nisu protežna ili prostorna, ali su vremenska, ukoliko su promjenljiva.

O prvom uzroku ili Bogu, koji je čisto postojanje, rekli smo da je savršeno i stoga nepromjenljivo biće. Božje biće nije dakle samo nepro- storno, budući da je duhovno, nego i bezvremensko. Zašto onda kažemo, da je Bog »vječan«? Ili vječnost nije vrijeme? Što je vječnost? Tim izrazom označujemo troje: prvo, vrijeme, koje bi imalo početak, a ne svršetak. O čovjeku, koji je začet u određenom trenutku, kažemo da će zbog besmrtné duše uvijek živjeti. Drugo, vrijeme, koje ne bi imalo ni početka ni svršet- ka. U tom značenju svijet je po mišljenju materijalista vječan. Treće, Božje trajanje. Božje trajanje je vječno, a nije vrijeme. Za vrijeme je značajno da ima trenutke, koji slijede jedni druge, kao što je značajno

za tjelesnu protežnost, da ima dijelove pored dijelova. Bog je u svakom pogledu jedinstven. Njegova vječnost nije vrijeme, koje bi se moglo dijeliti u trenutke, nego je bezvremenost, zato također Božja vječnost nije jednaka vječnosti, koju bi imao svijet, kada bi bio oduvijek. Također, kada bi svijet bio vječan, »odtrajao« bi ili, bolje, ako bi gramatika dopustila tako reći, »odtrajavao« bi vremenske časove jedan za drugim, a Bog još sada i već sada i uvijek živi sav svoj život, a da ga ne »odživi« ni sam jedan njegov komadićak. Stoga i kada bi stvoreni svijet bio vječan, ne bi bio »suvječan« Bogu. Ako označimo vječnost duše crtom, koja počne, ali ne svršava, a vječnost svijeta crtom, koja niti počinje niti svršava, Božju vječnost moramo sebi predočiti sasvim drukčije, na primjer neprotežnom točkom. Božje trajanje nije ni dugo ni kratko, jer ne spada u red vremenskih dužina, nego je sasvim drukčiji način postojanja.

Bog živi sav svoj život istodobno. Svatko od nas živi uvijek samo sadašnji trenutak vremena, koji nam bez prestanka bježi u prošlost, te neprestano grabimo za budućnošću. Preživjeli smo godine djetinjstva, sadašnju dob upravo pijemo u malim kapljicama trenutaka, budućnost nam se približava i odmotava iz magle. Naše istinsko življenje stiješnjeno je u uski procijep, koji dijeli prošlost od budućnosti. Samo neznatno naša se osobnost u oblicima uspomena proteže u prošlost i samo nesigurno tapkamo sa svojim nacrtima u budućnost. A bezvremensko biće nepromjenljivo živi sav svoj život istodobno. Bog nije u prošlosti samo sa svojim uspomena i u budućnosti samo sa svojim nacrtima. Bog uvijek i u svojoj punini živi svoj život, uvijek sav svoj život.

Oba su svojstva, prostor i vrijeme, protežnosti samo iskustvenih bića. Tih svojstava Bog u jednu riječ nema. Zato, ako gledamo, koliko mi ljudi to možemo, s Božjega stanovišta, pitanje, kada je Bog stvorio svijet, nema nikakva smisla. »Kada« i »gdje« svojstva su već stvorenoga svijeta. Ako apstrahiramo svijet, nema više nikakva »kada« i »gdje«. Treba se drukčije pitati: kakvu je prostornu i vremensku protežnost Bog dao svijetu? A neka mu je dao konačnu ili beskonačnu, u oba slučaja treba reći: **Bog nije bio nikada bez svijeta.** Bog oduvijek, to jest u svojem bezvremenskom i nedjeljivom trajanju stvara svijet i daje mu određenu vremensku protežnost. Također, kada bi Bog bio stvorio svijet pa ga poslije jedne godine uništio, taj bi svijet bio sa svojom jednogodišnjom vremenskom protežnošću uvijek prisutan Božjoj bezvremenosti. Podrugljiv prigovor, da se Bog, kada je proživio već svu vječnost, dosađivao pa da je zato stvorio svijet, djetinjast je prigovor. Zgrađen je na dvoznačnosti našega izraza vječnost.

Bog je neprostorno i bezvremensko biće. Ali iz toga ne slijedi, kako misli naš pisac, da ga nema nigdje i nikada (22, 153, 549), nego znači, da je uvijek i posvuda, i to uvijek i posvuda kao bezvremensko i neprostorno biće.

Vratimo se našoj knjizi i njezinu pitanju: »No šta je Bog radio prije nego je počeo stvarati svijet?... Zašto baš tada, a ne prije ili kasnije?« Za Boga nema, kako smo vidjeli, nikakva »prije«, nikakva »kasnije«, Bog je nevremensko biće. Tko s nekim raspravlja, mora poznavati njegovu nauku, inače se bori s vjetrenjačama. Pitanje, koje tako pobjedonosno

postavlja naš pisac, kao da je njime vjerniku zauvijek zatvorio usta, nije zapravo nimalo originalno. Teolozima je bilo poznato, oni su ga rješavali i riješili već prije hiljada godina. Neka na nj odgovori još sv. Augustin, pisac četvrtoga stoljeća: »Evo, odgovaram onome, koji pita: što je radio Bog prije nego je stvorio nebo i zemlju? A moj odgovor ne glasi onako, kako je tobože netko nekoć u šali odgovorio, da bi se ugnuo teškom pitanju: ‚Pripremao je‘, rekao je, ‚pakao onima‘ koji kopkaju po tim dubokim stvarima...‘ Tako ja ne odgovaram... Ako pak komu zaluta vjetrenjasta mašta u predodžbe vremenâ prije stvaranja pa se čudi, zašto si ti, Bože, svemogućí, stvoritelju neba i zemlje, koji si sve stvorio i koji sve uzdržavaš, prije nego si izveo svoje veliko djelo, bezbrojne vjekove mirovao, neka se probudi i promisli, kako je pogrešno njegovo čuđenje. Jer, kako bi bili mogli proći neki bezbrojni vjekovi, ako ih ti nisi prije stvorio, ti, koji si svim vjekovima prauzrok i stvoritelj?... Prije neba i zemlje nije bilo nikakva vremena, — čemu onda pitanje: što si tada radio? Ta, kada nije bilo vremena, ni »tada« nije moglo biti... Ni u jedno vrijeme dakle nije bilo, a da ne bi već nešto stvorio, jer si sam stvorio vrijeme. I nikakva vremena nisu vječna kao što si ti, jer ti ustraješ u vječnoj istosti. Kada bi pak i vremena ustrajala, ne bi bila vremena« (**Aurelii Augustini Confessiones**, poslovenio Anton Sovrè, Celje, Mohorjeva družba, 1932, str. 187/188).

Preveo Božidar Šantić DI

Janez Janžekovič

NOVA STRUJANJA U SUVREMENOJ TEOLOGIJI

II SINTEZA

Pošto smo otkrili duhovno korijenje nove teologije (v. »Crkva u svijetu« 2/1968, 23-32), bit će nam lakše upoznati i njezine plodove, bili oni gorki ili slatki. To činimo u ovoj sintezi.

Teodiceja

Temeljno pitanje svake religije i teologije jest opstanak Božji.¹ Mnogi moderni teolozi stavljaju u pitanje snagu Tominih »5 putova« do spoznaje Boga ili ih sve svode na dokaz »ex contingentia«. Poneki, osobito među protestantima, povode se za mišljenjem, da Bog kao takav uopće ne može biti objekt znanosti.

U novije vrijeme dokazi za opstojnost Božju traže se na iracionalnim putovima (u stilu Pascala, Dostojevskog, Kierkegaarda, Newmana itd.^{1a}). Intuicionizam, filozofija vrednota, fenomenologija i egzistencijalizam opet se javljaju, više ili manje modificirani, na pozornici teodiceje. Imanentni-

¹ Murray John C., *Das Gottesproblem gestern und heute*, Herder 1965.

^{1a} Schmucker Josef, *Die primären quellen des Gottesglaubens*, Herder 1967.