

# CRKVA U SVIJETU

ČASOPIS ZA VJERSKU KULTURU

GODINA III

BROJ 4

SPLIT 1968

## »FILOZOFIJA I KRŠĆANSTVO«

Nastavak

5

Naš auktor hoće da u ljudima sruši vjeru, jer je uvjeren, »da se socijalizam i religija u principu isključuju« (588). Svatko bi očekivao, da će naš auktor u tu svrhu izabrati u kršćanstvu i u kršćanskoj filozofiji kakve centralne istine, nepristrano pokazati, kako ih podaju, shvaćaju i obrađuju priznati kršćanski mislioci, te ih onda pokušati planski pobiti. Ali ne. Auktor se zadovoljava podrugljivim pitanjima, kao: A tko je Boga stvorio? Što je Bog radio prije nego se latio stvaranja svijeta? i sličnim pitanjima, dodavši nešto svojih tvrdnja u obliku dogmâ bez dokazâ. To je sve, što naš auktor zna reći o Bogu i o njegovu odnosu prema prostoru i vremenu. Upravo ništa ne misli na čitaoca svoje knjige, koji će mu reći: »Kao što ti pitaš vjernika, tko je stvorio Boga, tako će on tebe pitati, tko je stvorio materiju. Budući da nešto jest, budući da svijet jest, mora također biti nešto, što ni od koga nije stvoreno. Ti bi nam ipak morao barem malo pokazati, kakvo mora biti biće, da sebi bude dovoljno, i da je baš materija takvo biće.« Ne, u takva razglabanja naš se pisac ne upušta. On se odgovoru uklanja jednostavnim i dogmatskim: »šta postoji nizašto« (14). Ako smijemo govoriti u slikama iz lovačkog svijeta, rekli bismo, da naš pisac nazor, koji napada, ne gada puščanim metkom, nego sačmom, misleći možda će ipak što pogoditi; rana, doduše, ne će biti smrtna, ali bi mogla postati zarazna, pa će vjera barem zamrijeti. Pogledajmo nekoliko takvih »zrna sačme«.

**Prvo »zrno«:** Vjera tobože uči, »da bi (čovjek) trebao svakih pet minuta prekinuti posao i moliti se Bogu« (17). Ne, kršćanstvo toga ne uči. Prva zapovijed, koju je Bog dao čovjeku, kad ga je stvorio, nije bila: a sada na koljena i moli se meni! nego: »Rastite i množite se i napunite zemlju; podvrgnite je sebi i budite gospodari morskim ribama i nebeskim pticama i svemu živome, što se miče na zemlji« (1 Mojs 1, 28). Kršćanstvo zabranjuje nerad: »Tko ne će da radi, neka i ne jede« (2 Sol 3, 10). Daka-

ko, dužni smo častiti Boga, ali ne samo molitvom, nego svim svojim životom: »Dakle, bilo da jedete, bilo da pijete, bilo da radite, sve činite na slavu Božju« (1 Kor 10, 31).

**Drugo »zrno«:** Teolozi kažu, da je Bog duh. »A šta je duh? Biće bez materije. A šta znači biće bez materije? Razliku od svega što bi imalo materiju. Dakle duh bi bio nešta što uopće nije ništa u svijetu bitka ili šta. Prema tome duh je ništa u odnosu na sve nešta« (21).

Što bi pisac htio dokazati? Da je Bog »ništa«, da Boga nema. A kako to dokazuje? Tvrdnjom, da je ono, što nije materija, »ništa u svijetu bitka ili šta«, dakle tvrdnjom, da je materija jedina stvarnost. A kako bismo dokazali, da je materija zaista jedina stvarnost? Samo, ako bismo dokazali, da nema duha, da nema Boga, jer ako bi Bog ipak postojao, tada materija ne bi bila jedini »šta«. Dakle: budući da je materija jedina stvarnost, nema Boga; budući da nema Boga, materija je jedina stvarnost. Prava poslastica za logičare, koji traže primjere za pogrešni krug ili *circulus vitiosus*.

**Treće »zrno«:** Kršćani vjeruju u vječni život poslije smrti. Spašeni čovjek bit će »završen i savršen« (31) i »nepromjenljiv« (33). Vječnost, savršenstvo, nepromjenljivost jesu Božja svojstva. Spašeni će, prema tome, biti jednaki Bogu. A to možemo zamisliti na dva načina. Ili tako, da će se čovjek potpuno izjednačiti s Bogom, nekako utonuti u njemu te izgubiti svoju vlastitu svijest, »a to je tada prestanak vlastitosti kojoj je najviši ideal bio baš to, da sačuva sebe u smislu individualiteta« (32). A možemo također to zamisliti tako, da će ljudi sačuvati poslije smrti svaki svoju svijest i postati »savršeni kao što je savršen otac nebeski«. Ali, to je isto što i nijekanje Boga: »Pluralitet bogova značio bi prestanak postojanja samo jednog boga... Vječno postojanje drugih bića osim boga nužno negira boga kao mišljenu posebnost« (31). Dakle: »Ako se čovjek proglašava vječnim... onda ukida boga, jer se s njim izjednačuje. Ako sebe premjesti u boga onda sebe negira kao samostalnost« (32).

Pisac misli, da se takvu izlaganju kaže »znati do kraja domisliti« neku misao. Da, samo čiju je misao na takav način domislio do kraja? Nije kršćansku, jer kršćani, kako smo vidjeli, točno znaju, da su vječnost blaženih i Božja vječnost nešto sasvim različito. Vječnost blaženih je čisto obično vrijeme, koje teče trenutak za trenutkom, ali nikada ne isteče. A Božja vječnost uopće nije vrijeme, nego je, kako je rekao Boecije, »vitaetota simul et perfecta possessio«. Blaženi će ostati uvijek konačna, ograničena i promjenljiva bića, i oni će uživati svoju sreću na kapljice trenutaka, koji bježe, dok Bog živi sav svoj život istodobno. O kakvu pobožanstvenju spašenih, o njihovoj »nepromjenljivosti« i »završenosti« u potpunom smislu ne zna nijedan teolog ništa, naprotiv, svi to izričito niječu. Što je konačno, ne može nikada postati beskonačno. Čitave tri strane naše knjige bore se s vjetrenjačama.

**Četvrto »zrno«:** Razum je najviši sudac nad svime. Zato čovjek mora »da ostane samo na tlu mišljenja, da bi osigurao i izgradio svoju egzisten-

ciju« (34). Istina je »kriterij sebe i lažnosti« (33, 269; dijalektičkom materijalizmu praksa je najviši kriterij istinitosti). Zato je »pravo filozofije apsolutno« (34). Dodati filozofiji još teologiju, značilo bi odreći se razuma i logike. Ako pak to učinimo, tada »svako ,da' jest i ,ne', a svako ,ne' i ,da'« (33). »Ako se teologija smatra nužnim dodatkom filozofiji, onda je jasno da mišljenje priznaje da samo sobom sve ne daje... Pravo u filozofiji je nužnost da mišljenje ostane samo mišljenje, da bi čovjek mogao biti čovjek. Očito je, da se takva filozofija po svojoj biti suprotstavlja svakoj teologiji« (34).

Razum je najviši sudac nad svime — concedo. Moj razum — distinguo: kad bi bio sveznajući — concedo; ali, budući da nije sveznajući — nego. Budući da nisam sveznajući, ja sam zahvalan, ako mogu primiti istine, koje su mi nedostupne, od bilo koga drugoga, koji zna više od mene, pa da bili to drugi ljudi ili Bog. Ali uvijek ostaje baš mojemu osobnomu razumu pravo i dužnost da presudi, tko zna više od mene i u čemu me nadmašuje. Je li bogoslovlje potrebno ili nije, to nije samostalno pitanje, koje bismo mogli riješiti ne obzirući se ni na što drugo. To je pitanje zavisno od toga, da li ima Boga ili ga nema. Ako Boga nema, tada je teologija besmisao: ako Boga ima, tada je teologija moguća, te ne griješi protiv logike onaj, koji je gaji, nego onaj, koji je pobija. Zato u knjizi, kao što je naša, koja prosuđuje kršćanstvo, nema važnijega pitanja od ovoga: postoji li Bog? Ako postoji Bog, on se mogao objaviti čovječanstvu na različite načine.

**Peto »zrno«:** Na stranama 43. i 44. pisac se dotiče dokazâ za Božju opstojnost. To bi moralo biti u knjizi središnje pitanje. Od rješenja toga pitanja zavisno je, kakav će odnos imati filozofija prema kršćanstvu. Čovjek bi očekivao, da će pisac barem tom prigodom uoprijebiti najteže oružje. Ali nije tako. Opet samo slabašna sačma. Pisac se najprije skriva iza Fichtea te sumnja, da li je svijet uopće dobar, da bi se moglo iz njega zaključivati na Boga. Ali, ne radi se o tome, da li je ili nije svijet dobar, nego o tome, da li je dovoljan sam sebi ili je pak stvoren. Onda se s Fichteom pita: »kad bi svijet nestao što bi onda ostalo od boga?« (43). Što bi ostalo? Od Boga naravno sve, samo više ne bi bilo svijeta. Ili od našega pisca ne bi ništa ostalo, ako bi njegova knjiga bila uništena?

Naš se pisac zatim dotiče Anselmova dokaza, a zbio ga je u ovu rečenicu: »Dakle, o bogu imamo pojam, a to znači da bog postoji« (43). Anselmov je dokaz duhovita dosjetka, koja još danas zna zamamiti kojega filozofa. I već je Anselmov suvremenik Gaunilon bio svjestan, da je ona pogrešna, ali je i način, na koji ju je on pobijao, bio pogrešan, pa je Anselmo njegovo pobijanje bez poteškoće pobio. Istom je sv. Toma stručno prikazao manjkavost Anselmova zaključivanja.

Kršćanstvo se, dakako, ne oslanja na Anselmov dokaz, nego već od Starog zavjeta, a osobito od sv. Pavla dalje zaključuje na Boga »per ea, quae facta sunt« (Rim 1, 20), to jest iz iskustva. Prvi vatikanski sabor svečano je proglasio istinu, da se Bog može spoznati iz iskustva: »Ako bi tko rekao, da se pravi i jedini Bog, naš stvoritelj i Gospodin, ne da sigurno spoznati iz stvorenoga (per ea, quae facta sunt) naravnim svjetlom razuma, neka je izopćen« (Denz 1806).

Crkva izjavljuje samo, da je moguće spoznati Boga iz iskustva s potpunom sigurnošću, — iz konteksta i pretresa također se vidi, da su nam po mišljenju koncilskih otaca takvi dokazi već na raspolaganju, ali crkveno učiteljstvo ni o jednom od njih posebno ne izjavljuje da je punovaljan i dovoljan. Najveći ugled uživaju već duga stoljeća dokazi sv. Tome, njegovih pet »putova«. Oni su još uvijek jezgra suvremenih dokaza. S kojim se dokazima uhvatio u koštac naš pisac? Kako ih je shvatio, kako ih je prikazao, kako ih je pobio? Nije se latio nijednoga suvremenog dokaza, a sv. je Tomu otpravio ovim riječima: »Drugi teološki prigovor svodi se na tezu da je bog nevidljiv, te se i ne može drugačije dokazivati nego a posteriori, tj. iz svijeta bića (problem Tome Akvinskog). Kako se može znati da je bog nevidljiv, ako nije dokazano da on postoji. Tu je očita logička pogreška. Ono što bi trebalo dokazati da postoji uzima se kao takvo, pa se zatim prelazi na određenja njegovih svojstava« (44).

Da, »očita logička pogreška«, ali pogledajmo čija. Bog je »nevidljiv«. U redu. Kada bi sv. Toma Boga bio vidio, ne bi dokazivao, da Bog postoji. Nego, izraz »nevidljiv« je dvoznačan. Može značiti nevidljivost za osjetilno ili za umsko gledanje, može, dalje, značiti, da nešto ne vidim pa ne znam, da li se to uopće može vidjeti ili ne može, a može također značiti, da se to načelno ne može vidjeti. Naš pisac podmeće sv. Tomi, da je pred svoje dokaze, ako već nije rekao, ali barem stavljao, kao uvjet za svoje dokaze, dvoje: prvo, da Bog postoji, drugo, da je »nevidljiv«; kako u tom slučaju treba razumjeti riječ »nevidljiv«, nije rečeno.

Je li sv. Toma uistinu u svom dokazivanju napravio pogrešku *circulus vitiosus*, kako mu predbacuje naš pisac? Da ne bi bilo nesporazuma, stavimo upravo jasnu točku na svaki »i«: Netko, tko nekome nešto dokazuje, obično već zna, kako stvar stoji. A slijedi li iz toga, da stoga nužno napravi *circulus vitiosus* (pogrešni krug), ako se »ono što bi trebalo dokazati da postoji uzima kao takvo«? Pogrešni krug napravi samo tada, ako se pri svojem dokazu već oslanja na istinu, koju bi htio dokazati. Ako pak za tu istinu samo zna, ali je pri svojem dokazu upravo ništa ne uzima u obzir, onda dakako nema govora o nelogičnosti. Učitelj, koji učeniku dokazuje Pitagorin poučak, dakako već unaprijed zna, da je taj poučak valjan, ali se zbog toga svojim dokazivanjem upravo ništa ne ogrešuje protiv logike.

I sv. je Toma kao vjernik i kao filozof znao, da Bog postoji i da je tjelesnim očima načelno nevidljiv, a pogrešni krug bio bi napravio samo tada, da je to svoje znanje uključio u premise svojih dokaza, da Bog postoji. Je li sv. Toma to učinio? Naš mu pisac predbacuje, da je učinio. Je li to predbacivanje opravdano? Kod tog pitanja ne pomaže nikakvo mudrovanje. Radi se o činjenici, koja se može ustanoviti. Ništa drugo ne treba nego otvoriti **Summu** i pročitati Tomine dokaze. Tko to učini, odmah vidi, da sv. Toma postupao tako, kako bi postupao onaj, koji bi se našao na nepoznatom otoku, pa tamo našao čudnovate tragove u pijesku: taj bi počeo ispitivati, što ih je prouzrokovalo. Biće, koje je ostavilo svoje tragove u pijesku, »nevidljivo« je, ali iz toga ne slijedi, da se ono načelno ne može vidjeti. Kakvo je to biće, pokazat će istom istraživanje.

Upravo su takvo istraživanje Tomini »putovi«. »Prvi put« ustanovljuje, da mora postojati prvo počelo pokretača, koji pokreću, jer su i sami pokretani, pokretač, koji pokreće, a da pokretanje ni od koga nije dobio, pokretač, koji je sasvim dovoljan sam sebi i koji je prouzrok svega zbivanja. Na sličan način vodi »drugi put« do neprouzrokovanog uzroka, »treći put« do bezuvjetno nužnoga bića, »četvrti put« do praznora svake savršenosti, »peti put« do razuma, koji je počelo reda i svrhovitosti u svemiru. Na kraju svakoga »puta«, izuzevši »četvrti«, napominje sv. Toma, da takvo biće imenujemo Bog. A to je samo ime; kakvo je to biće, kakva je njegova »vidljivost«, da li se ono može primijetiti i osjetilima, ili samo razumom, toga još ne znamo, to treba razmotriti, vodeći računa o podacima, koje nam je dalo »pet putova«.

Prvo pitanje, koje postavlja sv. Toma, pošto je izložio svoje dokaze, glasi, da možda nije biće, koje je izvor svemira, jednom riječi tijelo, materija: utrum Deus sit corpus (qu. 3 art. 1). I tako se reda pitanje za pitanjem: da li je Bog sastavljen od materije i forme kao sva ostala iskustvena bića (art. 2), da li je Bog možda neko između nutarnjih počela, jedan od sastavnih dijelova svemira, npr. njegovo stvarno počelo, materia prima, kako je držao David de Dinando (art. 8)? Istom kad je sv. Toma sva ta pitanja riješio, pokaže se, da je Bog za tjelesne oči »nevidljiv«. Samo netko, tko Tome uopće nije otvorio, može mu predbaciti: »Kako se može znati da je bog nevidljiv, ako nije dokazano da on postoji.« Zaista, »očita logička pogreška«, ali ne Tomina.

Eto, i protiv dokazâ za Božju egzistenciju ispaljena je samo sačma. A i ona je promašila.

**Šesto »zrno«:** Tome zrnu daje povod neosporna istina, da ništa, ni Bog ni tvar, ne može biti samo sebi uzrok, jer bi inače takvo biće moralo istodobno biti i ne biti: biti, da bi se moglo prouzrokovati, ne biti, jer bi se tek prouzrokovalo. Oslanjajući se na tu istinu, pisac zaključuje: »ako je (Bog) ovisan od samog sebe onda mora biti causa sui, ako pak nije causa sui a niti uzrokovan od drugoga, onda je postojanje nemoguće održati. Postojanje se time nužno pretvara u nepostojanje« (153/154). Retorqueo argumentum: budući da pisac ne vjeruje u Boga, nego u vječnu materiju, moguće ga je pobiti njegovim riječima: »Ako je materija zavisna samo od sebe, onda mora biti causa sui; ako pak nije causa sui, niti je prouzrokovana od čega drugoga, onda je nemoguće, da bi postojala. Time se njezino postojanje nužno pretvara u nepostojanje.« To je »zrno« bumerang.

Logičar bi na takav »dokaz« još samo ovo odgovorio: Nego suppositum. Dokaz suponira dilemu: ili causa sui, ili prouzrokovan od drugoga. Ta dilema je kriva. Moguće je nešto treće: ne biti prouzrokovan od drugoga, niti sam sebe prouzrokovati, nego imati razlog za svoje postojanje u sebi. Bog nije causa sui, Bog nije sam sebe prouzrokovao, a također nije prouzrokovan ni od koga drugoga. Bog jest, jer ima sam u sebi razlog za to, da jest. Materijalisti su prisiljeni slično tvrditi o materiji: materija nije causa sui, a nije također ni od koga drugoga prouzrokovana, nego jednom riječi jest. Toliko se mi i materijalisti slažemo. Razilazimo se istom zbog pitanja, kakvo mora biti biće, da je dovoljno samo sebi, to jest, da ima

samo u sebi dovoljan razlog za to, da jest. Tim pitanjem, koje je i za materijaliste najosnovnije pitanje, a koje naš pisac uopće ne vidi, već smo se opširno pozabavili.

**Sedmo »zrno«:** Bog je stvarno Bog samo u slučaju, ako je osoba. A za osobu je bitna samosvijest. Ima li Bog samosvijest, to jest zna li za sebe, poznaje li sebe potpuno? Pisac misli, da ne, i to s Eriugenom (u knjizi: Eurigena) ovako dokazuje: »Ako bi 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).

Zašto bi bilo protuslovno, ako tko kaže, da beskonačno biće ima o sebi beskonačno znanje? Budući da pisac postavlja svoju tvrdnju kao dogmu, a da je ne obrazlaže, ne možemo vidjeti, što mu smeta. Možda izraž »beskonačno«. Taj je naime izraz dvoznačan. Može značiti nešto, što još nije svršeno i uopće ne može biti svršeno. U tom smislu govori inatematicar o pravcu da se pruža u beskonačnost. Takvoj beskonačnosti može se bez svršetka nešto dodavati. To je beskonačnost ili, bolje, nezavršenost i nezavršivost svega, što je kvantitetno. Nazovimo je negativna beskonačnost. Ali beskonačnost može značiti i nešto, što je dovršeno te uključuje u sebi svu savršenost, tako da joj se ne može ništa dodati. To je beskonačnost u redu kvaliteta, a označimo je kao pozitivnu beskonačnost. Iskustvenog primjera za to nema, jer je sve, na što nađemo u svijetu, na jedan ili na drugi način ograničeno. Za nuždu mogli bismo zorno prikazati beskonačnost s pomoću idealne, to jest pomišljene kružnice: njezina je okruglost potpuna, ako hoćete beskonačno potpuna. Kružnica se u redu okruglosti ne može poboljšati, tj. povećati njezina okruglost. Za negativnu beskonačnost značajno je da nikada nije završena, te joj se stoga uvijek može nešto dodati; za pozitivnu beskonačnost značajno je da je sasvim dovršena, te joj se ne može ništa dodati.

Bog i njegovo znanje dakako u tome su drugom značenju ili pozitivno beskonačni. Božja samosvijest u svojoj bezvremenosti iscrpno izražava beskonačnu savršenost Božje biti. Božja samospoznaja je dovršena i savršena, kao što je dovršena i savršena Božja bit. U tome bismo uzalud tražili protuslovlje.

**Osmo »zrno«** gađa kršćansku istinu o Presv. Trojstvu. Toj istini posvećuje pisac dosta pažnje. Među ostalim raspravlja s Pavlom Tillichom, koji pokušava napraviti tu tajnu dostupnom time, što upozorava, »da Bog nije mrtvi identitet već dinamičnost«. Da je Bog život i stoga dinamičnost, to su znali već u Starom zavjetu, ipak suvremeni teolozi tu istinu mnogo jače naglašuju. Ali svi, dakako, znadu, da Božja dinamičnost nije jednaka našoj iskustvenoj dinamičnosti, koja znači promjenljivost. Božja je dinamičnost bezvremenska i nepromjenljiva. Kakvo je značenje Tillich dao tome izrazu, to naš ovdje ne zanima. Kada ga upotrebljavaju katolički teolozi, njima znači samo posebni vidik Božje nepromjenljive savršenosti. A našem piscu dinamičnost znači isto što promjenljivost. Kad on dakle kaže: »Bog koji se mijenja nije apsolut« (159), svaki bi mu katolički teolog odgovorio:

»Imate pravo. To i mi tvrdimo. Bog je dinamičnost, jer je život, ali Božja dinamičnost nije mijenjanje. Mijenjaju se samo nesavršena bića, da mogu barem uzastopce postati ono, što ne mogu biti odjednom. Beskonačna savršenost ne može se promijeniti, jer je upravo beskonačna, jer je sve ono, u što bi se god promijenila, oduvijek. Naš katekizam uči već djecu, da je »Bog beskrajno savršeni duh, vječan i nepromjenljiv« itd.

Naš pisac napada nauku o Presv. Trojstvu također s računicom u ruci: »Pojam trojstva zahtijeva da je  $1 = 3$  i  $3 = 1$ « (158). Prigovor je star, pa neka bude star i odgovor. Kanonik Desgranges, poznat po svojim javnim nastupima u obranu vjerskih istina (*conférences contradictoires*), spomenuo je više puta pred svojim slušateljstvom, da se do danas još nitko nije odazvao Pasteuru, koji je u svom govoru pred Francuskom akademijom pozvao javnost, neka bilo tko navede barem jedno znanstveno otkriće, koje bi bilo u suprotnosti s vjerom. Jednom je ipak naišao na nekoga, koji je digao rukavicu. To je bio Sébastien Faure: »Neosporne znanstvene istine, koja je u suprotnosti s katoličkom objavom, ne treba daleko tražiti. Uzmimo najosnovniju među znanostima, aritmetiku; prvi između četiri osnovna računa, zbrajanje; prvu između vaših tajna, Trojstvo. Zbrajanje kaže:  $1 + 1 + 1 = 3$ , a vi kažete:  $1 + 1 + 1 = 1$ «

»Dobro, gospodine!« — odgovorio mu je predavač. »Ali, kad ste već došli na malo čudnovatu misao, da suočite Trojstvo sa četiri osnovna računa, zašto ste izabrali baš zbrajanje? Ako upotrijebimo množenje, rezultat je posve drukčiji:  $1 \times 1 \times 1$  koliko je?« Slušateljstvo, koje se očito zavaljalo, odgovorilo je u jedan glas: »Jest jedan!«

Protivnik se nije smeo: »Vaš je odgovor varnica, a varnica je kao mjehur od sapunice. Dodajmo našim jedinicama po jednu ništicu, pa imamo  $10 + 10 + 10 = 30$ , a ne deset; i  $10 \times 10 \times 10$  također nije deset, nego tisuća.« Slušateljstvo je bilo osupnuto.

»Oh, neoprezni protivniče!« — sa smiješkom je odgovorio kanonik. »Upravo sam vas tu čekao, i vi ste se zaista ulovili. Time, što ste stali mijenjati brojke u računu, dovodite me sasvim prirodno na to, da uzmem jedinu vrijednost, koja odgovara božanstvu, vrijednost *beskrajno*. Posudujem vaš račun: Beskrajno + Beskrajno + Beskrajno = Beskrajno, a ne trostruko Beskrajno. Također, Beskrajno pomnoženo samo sobom koliko god puta hoćete, jednako je Beskrajno« (J. Desgranges, *Vingt ans de conférences contradictoires*, I, Paris 1922, str. 79—80. Prijevod nije doslovan).

To su, dakako, jeftine duhovitosti, a ne stvarni dokazi. Vjerske se istine ne napadaju i ne brane vještinom računanja. Osim toga, kršćanstvo ne tvrdi, da su tri Božje osobe jedna osoba, nego da su jedan Bog, a to nije protuslovno upravo tako kao što nije protuslovno da tko reče, da su tri naroda jedna država. Zdrava pamet, koja razmišlja o tajni Presv. Trojstva, može reći samo ovo: prvo, Prapočelo svemira ne može biti sastavljeno, jer sastojine, koje su stvarno različne, ne spajaju se u jedinstvo, u cjelinu, ako ih nešto ne združi. A prvo biće nema tko združiti, jer je ono prvo. Bog je dakle bezuvjetno jedinstveno, nerazdjeljivo biće, Bog je najčišće jedinstvo. O tome smo već govorili. Drugo, Božja jedinstvenost nije, dakako, posljedica pomanjkanja, nego bogatstva. Božja je narav jedna, jer je tako

savršena, da joj se ne može ništa dodati i ništa oduzeti. Božja je savršenost beskrajna, Božje je blaženstvo bezgranično. Zato mu ne može nedostajati sreća, koju donosi ljubav. A ljubav je veza zajednice. Boga nipošto ne smijemo zamišljati kao vječnoga ukočenoga samotara, koji bi poradi svoje uzvišenosti i jedinstvenosti bio, tako reći, zauvijek osuđen u najgori zatvor, u »samicu«. Bog je sama aktivnost, život, koji ključa, koji je istodobno biće, mišljenje (Logos), ljubav, dakle neka zajednica.

Kako su te dvije neosporne istine u skladu, to je upravo tajna. A zar na području materije nema tajna? Danas nema naučenjaka, koji bi znao objasniti, kako se slažu konstatacije, da se elektron javlja sada kao valovanje, sada kao djelić tvari. Emile Meyerson, koji se nešto razumio u te stvari, reče, da još nitko nikada nije razložio jednostavnu činjenicu, da se zakotrlja kamen, koji sam udario nogom. Je li »energija« moje noge skočila, slizla ili se izlila u kamen, i gdje, te kakva je bila onog među-trenutka, naime, kada više nije bila u mojoj nozi, a još nije bila u kamenu? Čovjek je utopljen u more tajna, pa da se sablazni, ako ne može shvatiti Boga! Bog, kojega bismo mi potpuno shvatili, ne bi bio Bog, nego čovjekova izmišljotina.

**Deveto »zrno«:** »Kršćanski pisci nigdje nisu rekli zašto Bog nije imao kćer. Zašto baš sin? Na pr. u grčkoj mitologiji Zeus je sa smrtnim ženama imao i kćeri i sinove. Zašto je kršćanski Bog trebao smrtnu ženu da bi mu se rodilo dijete?« (173).

Kako tko govori o stvarima, koje sam inače odbacuje, a koje su drugima najsvetije, to je stvar odgoja i kulture srca. Toga ovdje ne ocjenjujemo; ocjenjujemo samo prigovor kao takav. Djecu, koja istom počinju učiti katekizam, navedeno pitanje vjerojatno bi dovelo u zabunu. Ali, već među tom djecom našla bi se koja bistra glava te bi odbrusila piscu: »Kada bi Bog imao kćer, vi biste pitali, zašto baš kćer, zašto ne sina.« A malo starija djeca domislila bi se, da tri božanske osobe nisu ni muške ni ženske, ni očevi ni majke, i da ih samo mi u svojem ljudskom govoru tako označujemo. Da, bio je muško Isus iz Nazareta, koji je bio čovjek i koji je s Drugom Božjom Osobom bio natješnje sjedinjen. A Druga Božja Osoba, Božji Logos, da ponovimo, čisti je duh, koji nije ni muško ni žensko.

**Deseto »zrno«:** »Božja svemoć je protivrječan pojam . . . Bogu nije sve moguće. Bog ne može mijenjati ono što je učinjeno. Bitak ne može postati nebitak. Bog je uvjetovan principima bitka . . . Ako je svemoguć . . . mogao bi sebe nečim opteretiti da se toga nikad ne oslobodi« (228/229).

I taj je prigovor star. Često ga navode u obliku pitanja: »Može li Bog stvoriti tako težak kamen, da ga sam ne može dignuti? Ako ga ne može stvoriti, nije svemoguć; ako ga može stvoriti, opet nije svemoguć, jer svoga kamena ne može dignuti.«

I odgovor je star i poznat. Bog je svemoguć, to znači, da može stvoriti sve, što jest nešto i što nije prazno ništa, ili, drukčije rečeno, sve, što nije protuslovno. Protuslovno je naime, kako smo već vidjeli, upravo prazno ništa, jer drugi pojam ili druga rečenica, koja je prvaj protuslovna, ne čini ništa drugo nego što niječe ili odstranjuje ono, što je prva rečenica sadr-



zavala ili tvrdila, tako da ne ostane ništa. Primjeri, koje navode ateisti protiv Božje svemogućnosti, svi, u ovom ili onom obliku, više ili manje maskirano, zahtijevaju, da Bog stvori ništa, ili neka sam bude ništa. Uzmi-mo navedeni primjer iz naše knjige: »Može li Bog sam sebe opteretiti tako, da se ne može svoga tereta nikada više osloboditi?« Gdje je tu protuslovlje? Protuslovlje je u zahtjevu, neka je Bog svemoguć, da sebe može opteretiti, pa neka istodobno nije svemoguć, da se ne može osloboditi, to jest neka je Bog istodobno i s istog gledišta Bog i neka nije Bog.

**Jedanaesto »zrno«:** »Prema Mojsiju Bog je stvorio čovjeka po svome obličju. Ljudi se po svome obliku veoma razlikuju. Ako su ljudi stvoreni po božjem obliku onda bi Bog morao u sebi sadržavati sve oblike... Kako bi onda izgledao Bog?... Nezamišljiva fizionomija. Bog bi bio suma apsurdna u estetskom smislu...« (176). Da postoji gdje katolički vjernik, koji zamišlja, da je Bogu sličan stoga, jer ima noge, trbuh, nos slične Božjim nogama itd., toga valjda ne vjeruje ni naš pisac. K tome, on vjero-jatno ne raspravlja s planinskim pastirima, nego s teolozima. Na koga, dakle, cilja tim zrnom?

**Dvanaesto »zrno«:** »Bog je uvjetovan čovjekom... Bog sebe u stvo-renju (ako prihvatimo tezu religije) može ispoljiti samo u čovjeku... Bog može imati odnos prema čovjeku samo ako to čovjek hoće. Ako to čovjek neće onda Bog ne može doći do svijesti u bićima. Da li je to svemoć? Naj-manje od toga« (256).

Iza tog izlaganja skriva se Hegelovo panteističko poimanje božanstva. Po Hegelu, Bog istom u čovjeku postaje svjesno biće. Ali, po katoličkoj nauci, Bog je beskrajna savršenost, koju svijet ni u čemu niti povećava niti umanjuje. Bog je stvorio čovjeka iz čiste dobrote, da usreći čovjeka, a ne sebe. Božjem blaženstvu čovjek ne može niti što dodati niti što oduzeti, pa neka zauzme prema Bogu bilo kakav odnos.

**Trinaesto »zrno«:** »Spoznati Boga mišljenjem značilo bi sebi pripisati adekvatnu moć koju ima i Bog... Uzdizanjem mišljenja do Boga čovjek bi se izjednačio s Bogom« (268).

A što »uzdizanjem mišljenja« do materije? Ili time čovječje mišljenje iscrpno poznaje materiju, tako, da se izjednači s njom? Vjerojatno ne, inače bi učenjaci već davno ostali bez posla. Ako prema Lenjinu dosad poznajemo samo jedno svojstvo materije, naime »da je objektivna stvar-nost, da postoji izvan naše svijesti«, zašto Boga ne bismo mogli samo djelomično spoznati?

**Četrnaesto »zrno«:** »Bog kao apsolutno biće može biti domišljen samo na Aristotelov način, što znači svako negiranje Boga (oprostite, prevario sam se, tu je opet bog, malim slovom!) u svijetu« (540). A kako je Aristotel zamišljao Boga? Aristotel je učio, da Bog »uopće ne misli na svijet. Ako bi na svijet mislio, to bi ga umanjilo, jer bi za svoj objekt imao nešto što je od njega manje. On dakle misli samo na sebe, pa je čista forma ili mišljenje mišljenja« (539). »To je konzekventno sprovedena ideja o bogu

kao apsolutu. Na osnovu takvih atributa apsoluta . . . ne može biti nikakve božje objave niti božjeg angažiranja u svijetu. Kršćanstvo je uzelo atribute apsolutnosti i objavu boga s tim atributima. No to zajedno ne ide. Ako se bog ne javlja, pa javlja, nije nepromjenljiv« (540).

U tim se riječima nalaze dva prigovora kršćanskoj misli. Prvi, da se Bog, koji se istom u nekom određenom času otkrio čovjeku, time promijenio. Drugi, da bi se Bog zaprljao, ako bi se bavio svijetom. Na prvi prigovor odgovorili smo, kada smo pokazali, da je Bog nevremensko biće. Sve njegove odluke i sva njegova posezanja u njemu su vječni i nepromjenljivi. »istodobni«; samo se njihovi učinci stavljaju jedan za drugim u vremenski tok svemirskoga zbivanja. Što se tiče drugog prigovora, pisac se vara, ako misli, da su kršćanski mislioci odbacili Aristotelovo poimanje Boga kao čiste misli, koja je sama sebi jedini predmet mišljenja. To je i u njihovim očima nešto najdublje, što je ikada koji čovjek rekao o Bogu. Međutim, Aristotel je umro prije nego je mogao uskladiti svoja uvjerenja o Bogu i svijetu. Pojma stvaranja, izgleda po svemu, nije poznavao. Držao se općega istočnjačkog nazora, da svemir sadržava dva počela: božanstvo i vječnu, od Boga nezavisnu materiju. Takva materija zaista nije vrijedna, da bi se Bog njome bavio. Ali Bog, koji bi imao pored sebe ma što drugo, od sebe posve različno i nezavisno, ne bi bio Bog. Tome se Aristotel nije dosjetio. Ako Bog nije beskrajna savršenost, onda Boga nema. A savršenost ne bi bila beskrajna, ako bi postojalo izvan nje ma što, što bi bilo u usporedbi s njom nešto novo, izvorno. Priznavati Boga i istodobno vječnu, od Boga nezavisnu materiju, to je besmisao. Bog je sve, Bog je čista, beskrajna savršenost. »Pored« Boga nema ni »mjesta« ni »sadržaja« za kakvo drugo biće.

Međutim, Božji razum, koji nije ništa drugo nego samo Božje postojanje, vidi u sebi, da je moguće, da svoju savršenost učini očiglednom u konačnim bićima, pa Božja volja, koja je isto tako isto Božje postojanje, čini, ako hoće, da joj neka bića budu slika. Ako to učini, stvori svijet. Svijet, mogli bismo reći, nije ništa drugo nego međe, što ih je Stvoritelj povukao svojem beskrajnom postojanju, da ga može utjeloviti u obliku mnogovrsnih i od sebe različitih bića. Prema nauci katoličkih filozofa Bog, dakle, nije našao svijet kao nešto tuđe, što bi bilo od njega nezavisno i možda samo u sebi zlo, kao što su zamišljali neki istočni narodi, nego je sav svijet, tvar i život i čiste duhove, sam zamislio i stvorio. Za Boga, dakle, nije nikakvo poniženje, da svoj svijet pozna, ta ne spozna ga onako, kako mi nastojimo spoznati vanjske predmete. Naš je pogled okrenut prema van, a Bog gleda svoj svijet u sebi. Bog, koji zna za svijet pa mu se otkriva, još je uvijek samo »noesis noeseos noesis«, misao, koja misli sama sebe. Bog vidi u sebi, kako bi mogle konačne stvari svaka na svoj način izražavati njegovu beskrajnu savršenost, i vidi, koje je između tih svojih zamisli svojom voljom ostvario.

Zašto čovjek umjetnik, koji je nešto »stvorio«, promatra svoju tvorevinu? Zašto dramatik ide gledati svoje vlastite drame, skladatelj slušati svoje vlastite skladbe, slikar gledati svoje slike na izložbi? Zar nije zamisao, kakva se rodila u njima samima, čistija i ljepša od svoga ostvarenja?

Zašto je oni, dakle, ne uživaju samo u sebi, zašto je gledaju, kad je postala predmet? Što im izradba može reći, čega sami ne bi mnogo bolje znali?

Koješta. Umjetnik ne može svoju zamisao iščupati iz sebe pa je takvu, kakva je, premjestiti u vanjski svijet, nego je prisiljen povjeriti svoje nadahnuće tuđoj, nepokornoj stvari. Zato ga opravdano zanima, na koji je način njegova ideja podvrgla sebi materiju glumaca, glasova ili boja, što je pri tome izgubila, a što možda dobila. Ali Bog pri stvaranju nije upotrijebio ništa tuđe. Izvan njega uopće ničega nema. Bog je u stvoreno stavio sebe, i samo sebe. Svijet kao ostvarena Božja zamisao jest konačni izražaj beskonačnoga, ali ne možda izražaj u tuđoj, danoj stvari, kako biva s našim zamislama, budući da je također stvar, koja je nositeljica Božje zamisli, sama istodobno utjelovljenje te zamisli. Čovjeku umjetniku katkad se koža zamisao ne posređi, jer je zamisao jedno, a izvedba drugo; Bogu je njegova zamisao uspjela tako, da bolje nije mogla, jer je njegov svijet **isto**, što je njegova stvoriteljska zamisao. Bog ne gleda izvana svoj svijet, Bog zna za nj time, što misli sebe, time, što je »noesis noeseos noesis«.

To je nauka katoličkih filozofa o tome, kako Bog zna za svijet i kako poseže u tok događaja. Naš je pisac, međutim, stvorio neka svoja mišljenja, koja su doista »protivrječna«. Kada ih pobija, pobija sam sebe.

**Petnaesto »zrno«:** »Skolastička teza o analogiji bitka mogla bi biti predmet diskusije, da je prije toga dokazano da bog postoji. No nasuprot tome egzistencija boga uzeta je kao činjenica i sada se pita: a kako se odnosi to savršeno biće prema svijetu, koji je nesavršen i prolazan?« (547; kurziv je piščevo).

Nauka o analogiji sama po sebi je zanimljiva, bez obzira na to, da li tko zna što o Bogu ili ne zna. Zato se ta nauka može samostalno razviti — o njoj postoje čitave knjige — pa se istom zatim pitati, da li postoji Bog. Tko tako radi, može unaprijed reći, da je, **ako Bog postoji**, sasvim drukčiji negoli su iskustvena bića, i svi će naši pojmovi, koje imamo iz iskustva, postati analogni, ako ih prenesemo na Boga. Naglasimo, da je u tom slučaju moguć samo pogodbeni sud: **ako Bog postoji**, može se označiti samo analognim pojmovima. A kako u stvari rade veliki katolički mislioci? Otvorimo Tominu Summu: dokazi, da Bog postoji, dani su u trećem artikulu druge kvestije; da naši pojmovi, kada njima označujemo Boga, postaju analogni, to je pak pokazano istom u petom artikulu trinaeste kvestije. Samo, kamo je opet gledao naš pisac!

**Šesnaesto »zrno«:** Bog, koji je rekao o sebi »Ja sam onaj, koji jesam« (2 Mojs 3, 14), time je sebe odredio. A odrediti se znači ograničiti se: »Spinozina tvrdnja, da je determinacija negacija i tu se primjenjuje« (551). »Stoga božji iskaz: **jesam koji jesam** postaje svoja sadržajna suprotnost i znači jesam **samo** ono što jesam i ništa više. Sužavanje pojma na određeni opseg opet je dokaz uvjetovanosti i određenosti« (550).

Kad je naš pisac tako smrvio to »Ja sam onaj, koji jesam«, dodaje, da »preostaju još ove mogućnosti iskaza: 1. jesam koji nisam, 2. nisam koji jesam i 3. nisam koji nisam« (550). Onda mrvi još i to.

Za pitanje, kojim se ovdje bavi naš pisac, odlučno je, kako stvar stoji s načelom, da je svaka određenost odricanje, ograničenje — *omnis determinatio est negatio*. To je pitanje povezano s onim, koje smo raspravili prigodom sedmog »zrna«, kad smo govorili o dvama značenjima izraza beskonačno. Samo beskonačno u značenju nedovršeno i nedovršivo jest ujedno neodređeno. I samo kod takva beskonačnoga svaka je određenost ograničenje. Ako rečem: za imendan ću ti darovati nešto lijepo, to je nešto neodređeno, te se budući obdarenik može nadati bilo čemu, dotično dopuštene su tu i najsmjelije sanje. Zato će ga dar možda razočarati, jer će dar biti nešto određeno, bit će samo jedan od bezbroja očekivanih. U iskustvenom redu, gdje su sva bića nesavršena, zaista je svaka određenost negacija svih drugih mogućnosti.

Ako se u beskonačnom, koje tako nazivam stoga, jer se ono ne može dovršiti, odlučim za jednu između mogućih određenosti, time ga zaista ograničim. Ali beskonačnost, koja je dovršena, jer uključuje u sebi svu savršenost u najvećoj mjeri, ne umanjujem niti ograničujem, pa neka je označim bilo kako. Kada ono, što je beskonačno u tom drugom smislu ili što je pozitivno beskonačno, reče o sebi »Ja sam onaj, koji jesam«, to ne znači »jesam samo ono što jesam i ništa više«, nego: »Ja sam savršenost, ja sam sve, izvan mene meni ravna ništa nema. Svijet, koji sam stvorio, na drugom je stupnju visine, ali ne kao nešto, što bi me ograničavalo, ili što bi nešto dodalo mojoj beskonačnosti, tã crpe svu svoju konačnu stvarnost iz moje savršenosti.«

Kako katolički mislioci shvaćaju izjavu »Ja sam onaj, koji jesam«? Oni u njoj vide potvrdu za svoju konstataciju, da je Bog ono, što jednom riječi jest. Bog je sasvim drukčiji negoli su iskustvena bića. Bog nije nešto ili **netko**, tko jest, kao što sam ja čovjek (bit), koji **jesam** (postojanje ili egzistencija). Bog je »*Jest*«, Bog je samo postojanje. Ako, dakle, naš pisac kaže: »Za teologa preostaje čisto „jest“ (boga) i ništa više... to čisto „jest“ može se odrediti i kao Ništa... Takav put tumačenja bitka poznat je filozofiji od Plotina do Hegela« (556), njegova opaska pogađa možda Plotina ili Hegela, a nipošto katoličkog teologa, koji uči, da izraz postojanje, kada ga prenesemo na Boga, postane analogan. U iskustvenih bića postojanje je bez biti uistinu »ništa« u redu stvarnosti i postane nešto samo koliko ostvari bit. Postojanje ili egzistencija lipe jest bez lipe prazno ništa, nešto je samo u egzistentnoj lipi. Ali Bog nije takvo postojanje, koje poradi svoje nesavršenosti potrebuje od sebe različnu bit te može jedino s njom postati nešto. Božje čisto postojanje jest čista savršenost, koja u svojoj jedinstvenosti obuhvaća i beskrajno nadmašuje sve, što obuhvaća iskustveno dvojstvo »bit — postojanje«. O svemu tome već smo opširnije govorili.

Da se vratimo glavnom pitanju: Samo beskonačnost u smislu nedovršenosti ili negativna beskonačnost jest neodređenost. Samo takvu beskonačnost ograničimo ili zaniječemo, ako je odredimo. Stvarna beskonačnost, pozitivna beskonačnost jest pak određenost. Naš pisac misli, da pobija katoličko učenje, kad kaže: »Bog je sam sobom određen, dakle nije neodređen. Nepromjenljivost znači ostati uvijek to što jest. No to „jest“ određeno je baš svojim bićem. Stoga nepromjenljivost božja znači stalnu božju određenost« (551). Da, da, concedo totum! Bog nije nešto neodređeno, kako je

mislio Filon. Neodređena su samo konačna bića. Stoga se njihove međe uvijek mogu pomaknuti amo ili tamo. Konačno, neodređeno i promjenljivo biće jest isto. Spinozino načelo: svaka određenost je omeđenost vrijedi samo za konačna bića, i još za ta bića u punoj mjeri jedino u Spinozinu statičnom svemiru. U stvari, iskustvena bića nisu nikada posve određena, jer se neprestano mijenjaju. Dijalektik se na to načelo uopće ne bi smio pozivati. U njegovu svijetu nije ništa posve određeno. Jedino što je pozitivno beskonačno, što je savršeno i stoga nepromjenljivo, posve je određeno. Tvrdnju: »Bog je samo sobom određen, dakle nije neodređen«, teolog ne osjeća kao prigovor, ta upravo on uči, da je Bog, i jedino Bog nešto sasvim određeno. Međutim, u njemu određenost nije negacija i ograničenje, Bog je sasvim određen, jer je kao čisto postojanje, kao čisti »jesam« neizmijerna savršenost.

**Sedamnaesto »zrno«:** Pisac je na više mjesta nabasao na pojmove odnosa ili relacije te s pravom konstatira, da Bog, koji bi bio nešto relativno u bilo kojem smislu, ne bi bio Bog. Bog ne može imati odnosa ni prema čemu. Ako sam dakle prisiljen priznati, da bi u Bogu bila nužno kakva relacija, primoran sam time priznati, da nema Boga. A na to sam, misli pisac, više puta primoran, recimo ovako: »Bog koji za sebe kaže: jesam koji jesam, potvrđuje da je samo ono što u sebi jest, a to je već relativni odnos; jer sebe shvaća kao razliku prema nečemu drugom... No iz gornje analize, očito je da je božje određenje (makar samim sobom) put u relativnost« (550). Također sa svojim stvorovima, posebno s čovjekom, Bog bi imao odnos (npr. str. 256). A relativno biće, kao što smo rekli, ne može biti Bog, dakle Boga nema.

Područje odnosa prilično je istraženo; stoga je opasno spuštati se na to područje, ako tko ne poznaje dosadašnjih konstatacija. Pogotovo, svatko, tko raspravlja s kršćanskim misliocima, mora znati, kako oni poimaju odnose. Ne treba da se s njihovim mišljenjem slaže, ali ga mora poznavati, inače mu se može dogoditi, da će pobijati svoje mišljenje, a ne njihovo.

Odnosi su različiti. Nisu svi kao što je ovaj: ako sam ja tebi brat, ti si brat (ili sestra) meni, nego i ovakvi: ako sam ja tebi otac, ti si meni sin (ili kći); ako sam ja tvoj uzrok, ti si moj učinak. Ali imamo još drukčijih odnosa: moja je spoznaja zavisna od predmeta, koji spoznajem, ali predmet nije zavisan od moje spoznaje. Također time označujem nekakav odnos, ako kažem, da sam sam sa sobom istovetan. Sve te odnose ne možemo strpati u samo jedan koš.

Treba najprije razlikovati stvarne odnose i samo razumske ili pomišljene odnose. Kao što već ime kaže, stvarni je odnos za skolastike doista nešto, doista stvarnost, istinska veza, koja povezuje pojave; samo razumski odnos je nešto pomišljeno, što u stvarnosti ne postoji. Ako, recimo, kažem, da sam sam sebi jednak, to je čisto razumski odnos, jer da se rodi stvarni odnos, stvarna veza, za to su potrebne najmanje dvije stvari. A ja sam jedno samo biće. Da sam mogao reći: sam sebi sam jednak, morao sam se najprije u mislima udvojiti. Kao što sam samo u mislima udvojen, tako je i taj odnos jednakosti samo mišljen, ne stvaran.

Posebno je važna razlika između predikamentalne i transcendentalne relacije. Prema Aristotelu postoji posebna vrsta stvarnosti, koje nisu ni supsta-

ncije, ni kvaliteti, kvantiteti itd., nego baš relacije, odnosi. Odnosi su jedna između deset vrsta, kategorija ili predikamentata bića. Primjer predikamentalne relacije: red, skladnost. A transcendentalne relacije imaju svoje ime odatle, jer ne spadaju u kategoriju relacija, nego je premašuju (transcendere) te se uvršćuju u bilo koju drugu kategoriju, također u kategoriju supstancija, a zovu se, unatoč tome, relacije, jer su po svoj svojoj bitnosti zavisne od nečega. Primjer: znanje. Znanje spada po Aristotelu u kategoriju kvaliteta, ali je po svoj svojoj naravi nešto relativno, to jest zavisno od predmeta. Značajno je za transcendentalne relacije da su neuzajamne, to jest zavisnost je samo jednostrana: kad promatram koji kraj, moja je spoznaja potpuno zavisna od kraja, a kraj nije zavisan upravo ništa od moje spoznaje.

Pogledajmo u svjetlu te nauke, kakve su relacije, koje pripisujemo Bogu. Ako kažemo, da je svijet zavisan od Boga, da ima odnos prema Bogu, time smo označili transcendentalnu relaciju. Svijet nije relacija u pravom smislu, to jest ne spada u kategoriju relacije, nego u skup supstancija i akcidenata, porazdijeljenih po drugim kategorijama, koje su pak po svoj svojoj bitnosti zavisne od Boga. Iz toga ipak ne slijedi, da je Bog zavisan od njih. Međusobna zavisnost je značajna za predikamentalne relacije, a u naravi je svih transcendentalnih relacija, da je zavisnost samo jednostrana. Isto vrijedi za naše spoznavanje Boga. Bog nije zavisan od našeg spoznavanja, nego naše spoznavanje od Boga.

A kako stvar stoji s prigovorom, »da je božje određenje (makar samim sobom) put u relativnost«? Tu se ne radi ni o transcendentalnoj ni o predikamentnoj relaciji, nego o čisto razumskim odnosima: Boga smo u mislima udvojili na onoga, koji sam sebe određuje, i na onoga, koji je sam po sebi određen, pa je naravno i odnos među tim pomišljenim dvojtstvom čisto pomišljen, ne stvaran. U Bogu uzalud tražimo kakvu pravu, tj. predikamentalnu relaciju, koja jedina znači stvarnu i obostranu zavisnost. Bog nije ni s kojega gledišta relativno biće. Našemu piscu relacija je zaista relacija i stoga zavisnost, i gotovo. Ne, stvar nije tako jednostavna.

**Osamnaesto »zrno«:** »Da bi čovjek mogao reći, što bog jest, on bi morao biti na nivou božjeg znanja. To nije moguće. Stoga nužno slijedi zaključak, da čovjek govori o bogu ono što bog nije. Svaki razgovor o bogu znači negiranje božje biti i božjeg bića kakav bi on po sebi morao biti« (553/554). »Budući da je svaki iskaz o bogu govor onoga što bog nije nužno slijedi da je svaki razgovor o bogu negacija boga« (555).

Boga spoznajemo na sličan način kao sve drugo. Fizičar, koji istražuje tvarni svijet, nije baš ništa u boljem položaju negoli je filozof, koji se pita, da li postoji Bog i što je Bog. Kako spoznajem materiju? Tako, da doživljavam npr. osjet, koji mi otkriva drveni stol. A imam još drugih doživljaja, npr. čuvstvo radosti. O radosti sam uvjeren da je potpuno moja, naime da izvan mene nema nekih stvari, koje bi bile radost i koje bi u meni prouzrokovale osjećaj radosti. Moja radost nije dvojnjak, odraz ili, da opet upotrijebimo Lenjinov izraz, »fotografija« vanjske radosti, nego je original. Sav njegov »esse« je »percipi«. A što osjet, koji ima za sadržaj

drveni stol? I taj je osjet skupa sa svojim sadržajem moj doživljaj, posebno stanje moje svijesti, ipak doživljaj, koji sam ne znam iz kojih razloga već u ranoj mladosti počeo premještati u »vanjski svijet«, da se tih razloga i toga početka više ne sjećam. Neke doživljaje imam dakle za potpuno svoje: radost, žalost, bol — to su kvalitete mojega ja, dio mene samoga; druge pak doživljaje imam za nešto tuđe, što biva izvan mene, za ne-ja, za »vanjski svijet«, ili barem za »fotografije« vanjskoga svijeta. Djetetu jednostavno osjeti, onakvi, kakvi su, tvore svijet. Za njega je stol isto tako original kao i bol, samo što je stol izvan njega, a bol u njemu. Ipak vlastito iskustvo, a osobito škola nauče ga da stol gleda i pipa pa dakle da taj stol, koji je sadržaj njegova osjeta, nije pravi, vanjski stol, nego dvojniki, slika pravog stola. U početku je uvjeren, da je slika stola u osjetu točan snimak, fotografija istinskog stola, ali, kad počne gajiti znanost, sve više uviđa, da je pravi stol zaista uzrok njegova osjeta, a kakav je stol u stvarnosti, o tome ima znanost svako pola stoljeća drukčije mišljenje. Danas o tome, što je stol, što je materija, znamo tako malo, da je Lenjin, kako smo vidjeli, zapisao: »**Jedino** „svojestvo“ materije, što ga priznaje filozofski materijalizam, jest, da je materija **objektivna realnost**, da postoji izvan naše svijesti.«

Naš bi se pisac, međutim, strašno sablaznio nad filozofom i nad njegovom »negativnom teologijom«, ako bi ovaj rekao: »**Jedino** Božje svojstvo, što ga priznaje teodiceja, jest, da je Bog **objektivna realnost**, da postoji izvan naše svijesti.« U stvari i ne govori tako. Stari katekizam nabraja čak trinaest Božjih svojstava. To je doista više nego ih Lenjin pripisuje materiji. Filozof i teolog zaključuju, o tome smo već govorila, ovako: Ja i svi iskustveni predmeti takvi smo, da nismo dovoljni sami sebi. A budući da usprkos tome postojimo, mora biti također biće, koje ima dovoljan razlog u sebi i koje je prouzrok bićima, koja nemaju dovoljna razloga u sebi. Kakvo mora biti biće, koje ima dovoljan razlog u sebi? Takvo i takvo. Svakaako, u njemu moraju biti na neki način sve savršenosti, što ih ima u bićima, koja nemaju dovoljna razloga u sebi, kao što moraju biti na neki način u materiji i u meni sva svojstva, koja ima moj osjet stola, inače moj osjet ne bi imao tko prouzrokovati. U uzroku ili u uzrocima mora biti na neki način sve, što je u učinku. Na koji način? Na koji je način u pravom stolu smeđa boja, koju vidi moje oko? Svakako ne, uči današnja znanost, kao smeđa boja. Dakle, na drukčiji način. Kako, toga definitivno ne zna nitko. Ni čovječje znanje o materiji nije niti će ikada biti tako iscrpno, da bi se s njom izjednačilo, pa ga ipak gajimo; zašto, prema tome, ne bismo mogli gajiti teodiceju i imati vjeru u Boga, iako znamo, da nikada ne će biti »čovjek po svom znanju ravan božjemu biću« (553).

Ako je dopušteno imati o materiji samo nesavršeno znanje, zašto ne bismo smjeli imati nesavršeno znanje o Bogu? Zašto bi na području teodiceje vrijedilo načelo: sve ili ništa? Ako o Bogu više znamo što on nije negoli što on jest, zašto zaključiti: »Dakle preostaje samo šutnja o bogu« (554)? I o materiji više znamo što ona nije negoli što ona jest. U početku mislimo, da je upravo onakva, kakva se prikazuje u mojem osjetu, ali joj zatim moram oduzimati jedno za drugim sva svojstva, koja je imala u

mojem osjetu: tvar, koju nazivam šećer, u stvari nije ni slatka, ni bijela, ni topla, jedino svojstvo, koje joj ostane, jest, da je »objektivna realnost, da postoji izvan naše svijesti«. Naše je znanje o materiji čisto negativno: **materija je pomišljani neduhovni suuzrok naših osjeta**. Suuzrok, jer je glavni uzrok moja duhovnost; kamen, koji nije živ, nema osjeta. Pomišljeni suuzrok, jer do materije ne mogu doći neposredno, na njezino jedino svojstvo, »da postoji izvan naše svijesti« i da uzrokuje osjete, samo zaključujem. Još se nikome nije posrećilo da bi izišao iz svoje svijesti te razgledao, što je »tamo vani«. Zašto dakle i o fizici ne reče naš pisac: »Dakle preostaje samo šutnja o materiji?« Ako je »svaki razgovor o bogu negacija boga«, tada je iz posve istoga razloga svaki razgovor o stvarnom svijetu nijekanje stvarnoga svijeta.

**Devetnaesto »zrno«:** Kroz svu knjigu provlači se prigovor, da su vjerske dogme protivne zdravom razumu, pa da se treba odlučiti ili za dogme, koje su besmisao i protuslovlje, ili za razum. Evo nekoliko citata: »Religiozni čovjek nema punu slobodu savjesti, jer je svoje mišljenje podredio dogmatskom sadržaju objave« (47). »Stoga je dogmatika negacija svakog mišljenja koje se ne kreće u okviru čvrstog vjerovanja« (152). »Namjesto kriterija mišljenja i relativnog smisla uveden je kriterij dogme i apsolutnog nesmisla« (296). »Kada bi se na dogme primijenio atribut istraživanja . . . onda bi vjera postala svoja vlastita negacija . . . U principu postoje dva sadržaja: jedan koji je dobiven putem **legesthai** (istraživati), i drugi koji je dobiven negiranjem **legesthai**. To su putovi kritičkog mišljenja i dogmatike« (263). »Dogmatski sadržaj vjerovanja znači negaciju razložnog mišljenja« (598).

Što je zapravo »dogma«? U grčkim rječnicima nalazimo više značenja, među njima osobito »učenje«, »uvjerenje«. U crkvenom jeziku taj izraz većinom znači vjersku istinu, osobito svečano proglašenu vjersku istinu. Kakav odnos ima koji pojedinac vjernik prema crkvenim dogmama, to nas ovdje ne zanima; zanima nas samo, što kaže Crkva o tom odnosu. Kada je po njezinoj nauci čovjek dužan prihvatiti vjerske dogme? Među vjerskim istinama ima nekih, koje su ujedno prirodne istine te ih može otkriti razum. Kada je takve prirodne istine čovjek dužan prihvatiti? Kada ih sam ili uz pomoć učitelja otkrije. A što, ako ih ne otkrije, ili ako iz bilo kojeg razloga dođe do iskrenog uvjerenja, na primjer, da Boga nema? Onda dakako po sudu zdravog razuma i po izričitom učenju Crkve ne može i ne smije tvrditi, da Bog postoji. Crkva naime izričito kaže o svim svojim dogmama — to se može naći u njezinim moralkama — da je čovjek svaku između njih dužan prihvatiti istom onda, kad se ona ukaže njegovoj svijesti kao dovoljno osnovana.

A što s objavljenim istinama, kojih naravni razum ne može dokučiti? Te je istine čovjek dužan prihvatiti, kada s dovoljnom sigurnošću spozna, da ih je zaista Bog objavio. Potrebno je dakle dvoje: najprije spoznaja, da Bog postoji, onda spoznaja, da je to i to objavio sam Bog. Treće, dotično da Bogu treba vjerovati, ne treba posebno spominjati. O tome valja na ateist ne sumnja. I on je uvjeren, da biće bez znanja ili koje ne bi govorilo istinu, ne bi bilo Bog. Ako Bog postoji i ako on sam nešto



objavi, onda je to bezuvjetno istinito. Tko nikako ne može steći to dvostruko uvjerenje, objavljenih istina ne može i ne smije prihvatiti. Bog ne krši pravā razuma, koji je sam stvorio. Naš pisac očito misli, da je kazao nešto sasvim suprotno crkvenom učenju, kad je rekao: »Slobodna savjest kontrolira sve« (47). Ne, to nije suprotno crkvenom učenju, upravo to Crkva uči. Slobodna, **iskrena savjest, koju ne terete nikakve predrasude**, sudac je nad svim. Abelardova tvrdnja, »da ništa nije grijeh osim onog što protivrječi savjesti«, nije možda krivovjersko učenje, kako se čini, da misli naš auktor, nego osnovno načelo katoličke moralke, koje navode odmah na početku svi od Crkve odobreni udžbenici.

Do srazmjerne sigurnosti na vjerskom području dolazimo, naravno, kao i na drugim područjima: dijelom vlastitim istraživanjem, dijelom tako, da se oslonimo na ljude, koji su u našim očima za takva pitanja stručnjaci. Još nikada nisam sam izračunao, kada će biti sunčana pomrčina, nego sam vjerovao astronomima. Ako bi ta stvar bila za mene važna, ne bih se oslonio odmah na prvi kalendar, jer se može u njemu potkrasti pogreška, nego bih pogledao i druga izdanja: k tome, ne dam, da mi se oduzme moje pravo, da stvar sam provjerim. To vrijedi i za vjersko područje. Glede toga, u koga ću imati povjerenja i u čemu, moram se sam odlučiti te sam za svoju odluku ja odgovoran. »Slobodna savjest kontrolira sve.« Možda me u mojem istraživanju i odlučivanju pomaže Božja milost, a ja toga obično nisam svjestan. Moja svijest ostaje slobodna i za svoje odluke odgovorna. Takva su načela. A kako se tko njima u životu služi, to je njegova stvar. Neki su ljudi po naravi skeptici te se samo s mukom dokopaju čvrsta uvjerenja, drugi su lakovjerni te s lakoćom prihvaćaju sve, što je u skladu s njihovim težnjama i s njihovim sadašnjim nazorom. To jednako vrijedi za vjernike i za nevjernike.

Uostalom, naš se pisac jako vara, ako misli, da se samo vjernik grčevito hvata dogmā. I naš pisac ima svoju dogmatiku, i još kakvu! Njegovu materijalističku vjeroispovijed mogli bismo dati u obliku sličnu »Apostolskom vjerovanju«:

Vjerujem u materiju, koja je vječna i sama od sebe i koja je u svojem dijalektičkom razvoju stvorila nebeska tijela, našu zemlju i sve, što je na njoj. — Budući da vjerujem, da je materija vječna, vjerujem, da je do sadašnjeg časa proteklo beskonačno vrijeme, da, prema tome, beskonačnost može proći, da je beskonačnost konačna. — Vjerujem u dijalektiku, tj. vjerujem, da je svaka stvarnost u sebi protuslovna. A vjerujem također, da toga ne smijem kazati, jer, ako rečem, da nešto istodobno jest i nije, moja bi tvrdnja bila protuslovna. Protuslovna tvrdnja i protuslovna misao jesu pogreške, što priznajem zato, da svojim protivnicima mogu predbaciti protuslovlje. Vjerujem također, da sam dijalektik i da ujedno i s istog gledišta nisam dijalektik i da sam upravo zato doista dijalektik. — Vjerujem, da se poradi unutarnjih potuslovlja sve na svijetu bez svršetka mijenja. Vjerujem također, da se protiv teze komunizma, kad bude ostvarena, ne će pojaviti nikakva antiteza i da je stoga beskonačni razvoj ipak konačan. — Vjerujem, da izvan materije nema ništa, što ne bi bilo proizvod materije, da nema ni Boga ni duše. Zato vjerujem, da razvoj svemira nema ni smisla ni svrhe, jer »svrhovitost u prirodi, odno-

sno u svijetu šta ili nečega vodi do teološke pretpostavke boga« (14). Nikakva stvar, dakle ni »čovjek ne nastaje po svrhovitom djelovanju u prirodi« (579). Vjerujem stoga, da se oko nije razvilo zato, da bih mogao vidjeti, da zubi ne rastu zato, da bih mogao jesti, da usta nisu zato povezana po jednjaku sa želucem, da može u želudac doći hrana, da želudac i drugi probavni organi ne izlučuju posebnih kiselina zato, da bih mogao probaviti hranu, i da organizam ne probavlja hranu zato, da bi dobio snagu, koja mu je potrebna. Biologija doduše uči, da život teži za time, da se što bolje prilagodi okolini, da bi se održao, razmnožio te postigao što veću savršenost, i da u tu svrhu stvara sve savršenije organe, živčevlje i ćutula, ipak ja vjerujem, da se znanost vara. Razvoj ne teži ni za čim, sve, što se razvija, razvija se »nizašto« i nastaje doduše zakonito, ipak tako naslijepo i »nizašto« kao, recimo, kakve pjege i bradavice po tijelu. Istina, u vrijeme, kad su ljudi nosili cvikere, onaj, kojemu je slučajno na zgodnom mjestu na nosu izrasla bradavica, upotrijebio je tu izraslinu te je na nju ukotvio svoj cviker, ali mu se bradavica nije razvila za to, da bi mu pomagala nositi naočale. Slično, tako vjerujem, i ja istina upotrebljavam oko, kad se već pojavilo na meni, iako sam čvrsto uvjeren, da po naravi nije bilo namijenjeno gledanju. Priroda nema nikakvih namjera, u prirodi nema nikakvih ciljeva, u prirodnom zbivanju ne javlja se nikakva pamet. — Vjerujem, da u naravi nema svrhovitosti. Ali znam, da moje svjesno postupanje ima uvijek neku svrhu: svrha je moje vjeroispovijedi, na primjer, izložiti moj materijalistički nazor i zanjekati vjeru u Boga. A jer ujedno vjerujem, da sam i ja samo materija i dio prirode, vjerujem prema tome, da u prirodi nema svrhovitosti i da u prirodi ima svrhovitosti, da materija ne radi svrhovito i da materija ipak radi svrhovito. — Vjerujem, da »jest jest, a ne — jest nije« (28). Vjerujem u održanje mase i energije. Ništa ne može postati nešto, nešto ne može postati ništa. Usprkos tome vjerujem također, da ništa ipak postane nešto, jer, kao što kaže moj predašnji članak (vjere), ni u materiji ni nad njom nema nikakva Boga, nikakva duha, nikakve pameti, nikakve slobode, nikakve svijesti, a materija je ipak rodila u čovjeku svijest, pamet i slobodu. Materija, koja nije nimalo svijest, postala je u čovjeku svijest; materija, koja nije nimalo razum, postala je u čovjeku razum; materija, koja je potpuno determinirana, postala je u čovjeku sloboda. Iz manjeg može nastati više, ni iz čega može nastati nešto. — Vjerujem, da razum, koji je proizvela nerazumna materija, u nekih ljudi gaji znanost i drži se istine, dok u drugih ljudi razum, koji je rodila ista materija, pobija istinu i logiku te se drži besmislenih i protuslovnih vjerskih dogmâ. Vjerujem dakle, da se materija katkada grdno vara. — Kršćani vjeruju u Katoličku crkvu i u općinstvo svetih, ja vjerujem u organizaciju komunista. Kršćani vjeruju u vječni život, ja vjerujem u potpuno uništenje svijesti i u vječnu smrt. Kršćani vjeruju u spasenje u nebu, ja vjerujem u buduće komunističko društvo i u ostvarenje načela: Svatko prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama. Amen.

Pored tih općih dogmâ dijalektičkoga materijalizma, koje je pisac više ili manje osobno obojio, ima i nekoliko svojih. Osobito su vidljive ove: 1) »Na pitanje: zašto je čovjek uopće nastao, ne možemo ništa drugo

reći već: nizašto« (579/580). 2) Biće, koje bi bilo u sebi protuslovno, nemoguće je. 3) Religije neće nikada izumrijeti. Te su tri dogme u usporedbi s klasičnim dijalektičkim materijalizmom krivovjerske.

Svaki nazor ima svoje dogme i pristaše svih nazora drže svoje dogme za istine. Sve te dogme naravno nisu istina, jer su suprotne jedne drugima. Međutim, o tome, koji se nazor više približio istini, treba mirno i stručno raspravljati. Time, da jedan drugoga pravimo smiješnim, ništa ne postižemo. To vrijedi i za stranicu, koju upravo završavam. Jedni drugim mirno priznajmo, da svaki nazor, koji je uspio među ljudima, ima koju dobru stranu, ali i svojih teškoća, kojima slabša čovjekova pamet nije dorasla. Kada tko protivniku predbacuje dogmatičnost, tada zamjera lonac loncu, što je crn. — Ako bi kakav reakcionar navodio gornju »vjerospovijed«, a ne i to stanovište, bio bi falsifikator i varalica.

Preveo Božidar Šantić DI

Janez Janžekovič

## POSUVREMENJENJE KRŠĆANSKE SVIJESTI

Znamo da današnji čovjek u jezgri svoga bića nema nikakvih drugih elemenata do onih koje je imao prvi čovjek prije, uzmimo, pedesetak tisuća godina. Ne samo anatom, nego ni filozof ni teolog ne znaju za različite ljude različitih vremena. I zanimljivo je da po današnjem čovjeku, po sastavu tijela i po duhovnom sadržaju djelovanja današnjeg čovjeka, paleontolozi prosuđuju da li su ostaci iz raznih spilja pripadali čovjekovoj vrsti ili ne. U pozadini te metode živi čvrsto uvjerenje da se čovjek u bitnim elementima svoga tjelesnog sustava kao ni svog duhovnog ustrojstva od spilje pa do danas nije promijenio, da je ostao isti. Kao što se čovjek u svome sustavu — tijelo - duša — ne mijenja, tako se ne mijenja ni priroda oko njega. Još manje se mijenja Bog nad čovjekom i prirodom, ili ako hoćete, da udovoljimo modernima, Bog u čovjeku i u prirodi. Za nj filozofi i teolozi tvrde da je ne samo fizički nego i metafizički nepromjenljiv. Očekivali bismo stoga da će se na temelju tog ontičko-psihičkog identiteta čovjeka i isto tako nepromjenljive fizionomije njegovih partnera — Boga i prirode — s kojima svojim životom čovjek neprestano kontaktira, izvijati iz čovjeka kroz njegovu povijest uvijek isti psihički život. Međutim, uz ontičku konstantu njegova povijest zna i za psihološku varijablu, tako da u kulturnoj čovjekovoj povijesti možemo govoriti o čovjeku antičke, o čovjeku srednjega vijeka, o čovjeku renesanse, o čovjeku racionalizma, o čovjeku scijentizma. I nikome ne pada na pamet reći da su ti ljudi u svom psihološko doživljajnom sastavu isti čovjek. Drugi je sadržaj svijesti, uzmimo, an-