

P r i n o s i

ANALOGIA TEMPORALIS: UZ CIPRINO RAZUMIJEVANJE TROJSTVA

Davor Katunarić

Gimnazija Franje Petrića u Zadru
dkatunarić@yahoo.com

UDK 1Cipra, M.
27-144

<https://doi.org/10.34075/cs.61.2.4>
Izvorni znanstveni rad
Rad zaprimljen 11/2025.

„ne naklapajmo o onom najvećem“ (Heraklit, fr. 47)

„Onaj koji bijaše i onaj koji jest i onaj koji dolazi“ (Otkr. 1,4)

*„Kršćanska metafizika ujedno je ontologija apsolutnog bitka Božjeg,
koji je Bog Otac, Bog Sin i Bog Duh Sveti.“ (M. Cipra)*

Sažetak

Članak slijedi razvoj razumijevanja Svetog Trojstva kod Marijana Cipse, polazeći od ranoga članka „O genezi čovjekove povijesti“ u kome izražava nadu da će „intelektualnim zrenjem“ biti moguće „savršeno pojmiti“ tajne kršćanske vjere, preko glavnoga djela *Metamorfoze metafizike* u kome se osobe Trojstva vide kao teološki vid (ili čak jedan „slikoviti“ prikaz) „supertranscendental“ njegove ontološki osnovne „sheme bivanja“ do kasne *philosophia perennis* shvaćene kao kršćanska filozofija, kada prihvaća da se do nekih istina vjere – uključujući Sveto Trojstvo – ne može dospjeti doli putem Objave. Ipak u osloncu na Przywarina „tri glavna smjera svijesti“, koja prepoznajemo i u Augustinovoj analogiji Svetoga Trojstva s tri „moći duše“, pokušavamo odnos „temporal“ (prošlost, sadašnjost, budućnost) i Trojstva iz *Metamorfoza metafizike* razumjeti kao jedan osobit oblik analogije bića pod nazivom (posuđenim od E. R. Schlesingera) *analogia temporalis*.

Ključne riječi: *Sveto Trojstvo, dimenzije vremena, Marijan Cipra, Sv. Augustin, Erich Przywara, analogia entis*

1. ODNOS FILOZOFIJE I OBJAVE

Razmatrajući cjelinu Ciprinog djela, Srećko Kovač razlikuje zapravo *dvije* filozofije Marijana Cipre. Prva je „duhovno-znanstvena filozofija, prije svega u disertaciji *Metamorfoze metafizike ...* sa cjelovitom 'metafizikom vremena'“ ozbiljena krajem šezdesetih i u prvoj polovici sedamdesetih godina. Potom slijedi dugo krizno razdoblje koje zauzima veći dio osamdesetih, nakon kojega slijedi „traženje puta prema jedinstvu filozofije i kršćanske teologije (filoteosofija), filozofije i 'duha kršćanstva'“, pri čemu „umjesto bitka gotovo izjednačenog s vremenom“ sada nastupa filozofija „ponajprije shvaćena kao jedna i vječna (*philosophia perennis*)“¹. Iako zacijelo ima smisla razlikovati te dvije faze – koje ćemo ovdje nazivati *rani Cipra* i *kasni Cipra* – nakana je ovoga članka prije pridonijeti zacjeljenju tog reza u percepciji cjeline njegovog filozofiranja². U obje te faze radi se o nesumnjivo kršćanskoj filozofiji, ali čini se da među njima postoji bitna razlika u odnosu spram objave.

Za prvu je fazu u pogledu tog odnosa znakovita Ciprina odvažnost u članku iz 1971. (naglašavanja su Ciprina): „**To je misterij Golgothe, središnji događaj čovjekove, ali i božanske povijesti — da je Bog sam postao čovjekom, da je umro na križu, da je treći dan uskrsnuo od mrtvih.** Ovo ne treba vjerovati, jer je apsurdno, to se može i znati, budući da je savršeno pojmljivo, naravno ako je sam pojam savršen.“³ Dakako, vjerovanje „jer je apsurdno“ odnosi se na slavnu Tertulijanovu misao u kojoj on vjerojatno varira Aristotelovu misao iz druge knjige *Retorike*⁴, da smo ponekad skloni povjerovati nekoj priči o događaju koji je začudan i nevjerovatan uz riječi: „pa tko bi takvo što izmislio?“ Očita su ograničenja uvjerljivosti te retoričke figure, ali ona nam kazuje nešto važno o načinu na koji saznajemo povijesne događaje: naprosto ih primamo kao više ili manje vjerovatan izvještaj, kao objavu (npr. danas u medijima) da se nešto dogodilo. U pravilu do spoznaje o njima ne dolazimo promišljanjem recimo nalik matematičkome ili logičkome

¹ Srećko Kovač, »O logici i metafizici vremena«, u zborniku Damir Barbarić (ur.), *Vrijeme metamorfoza*, Zagreb, Matica hrvatska 2009., str. 54.-59.

² To je nakana i našega prethodnog članka na koji se ovaj nastavlja i čiji jedan kraći dio radi lakše čitljivosti ovdje ponavljamo u drugome odjeljku: D. Katunarić, „Shema bivanja“: uz etiku Marijana Cipre, *Crkva u svijetu*, vol 58 No. 4, 2023., str. 655-676.

³ Marijan Cipra, O genezi čovjekove povijesti, *Encyclopaedia moderna*, 6 (16)/1971, str. 10-16

⁴ Usporedi James Mofatt, Aristotle and Tertulian, *Journal of Theological Studies* 17 (1916) 170.-1., https://www.tertullian.org/articles/moffat_aristotle.htm

iz kojega bi nužno uslijedilo da se taj i taj događaj morao dogoditi. Navedimo tek kao jedan primjer da i u naše doba na sličan način obrazlaže recimo Urs von Balthasar. Pitajući se kako Bog može u sebi nositi mogućnost bezbožnosti kao krajnju posljedicu ljudske slobode, on odgovara: „Jedini valjan odgovor, što ga nijedan čovjek ne bi mogao smisliti sam po sebi, dan je onda kad čovjek Isus, koji je Sin živoga Boga, silazi u pakao, u napuštenost od Boga...“⁵ Radi se, dakle, o nečemu što čovjek ne bi mogao smisliti, odnosno pojmovno izvesti, što smo jedino mogli primiti u povijesti kao božju objavu. Dok je uobičajeno da se za božje opstojanje nude argumenti (ontološki, kozmološki, teleološki, deontički, itd.), čini se da za povijesne događaje, pa ni one „božanske povijesti“, pojmovno izvođenje ne dolazi u obzir. I sam Cipra u svojoj kasnijoj fazi, govoreći o Schellingovoj kritici Hegela, kaže: „Sama egzistencija nije objašnjiva pojmovima jer pojam se odnosi na bit ali ne i na bivstvovanje, postojanje svog predmeta.“ (ST 75.)⁶ Pojam nam kaže što je nešto, ali da to nešto što smo pojmlili zapravo postoji, do toga ne dolazimo pojmovno. Da se nešto *moglo* dogoditi, to možemo pojmiti, možemo toj mogućnosti čak dodijeliti veću ili manju vjerojatnost, ali da se zapravo *jest* dogodilo, to ne saznajemo samim mišljenjem. Suprotno od te opće suglasnosti, mladi Cipra iznenađujuće najavljuje da su povijesni događaji na kojima počiva kršćanstvo – božje utjelovljenje, smrt na križu, uskrsnuće od mrtvih – savršeno pojmljivi, dakle nisu nešto što nam tek valja prihvatiti kao objavlvenu istinu. Ali uz zacijelo važnu napomenu da su pojmljivi samo „ako je sam pojam savršen“. Ne radi se, dakle, o uobičajenom mišljenju/pojmanju – ali o kakvom onda? U tome članku, a s obzirom na navedenu nemogućnost mišljenja da izvede povijesne događaje iz „općih pravila odnosno zakona razuma“, Cipra traga za, kantovski rečeno, uvjetima mogućnosti povijesne spoznaje. To ga dovodi do radikalnoga uvida da je povijesna spoznaja u pravome smislu moguća jedino „povezivanjem mišljenja s vremenom“, odnosno „estetiziranjem pojma“. Naime, ono što je nemoguće mišljenjem („pojmom“), i zrenjem („estetski“) moglo bi biti moguće iz njihovoga zajedničkoga korijena u „intelektualnom zrenju“, odnosno „intuiciji“, što bi vodilo

⁵ Hans Urs von Balthasar, „Trojstvo i budućnost“ u Pojašnjenja, Zagreb 2005., str. 71-79.

⁶ Knjige Marijana Cipse navodit ćemo u zagradi kraticom i brojem stranice, i to ovako: *Metamorfoze metafizike*, Matica hrvatska, Zagreb 1999. kraticom *MM*; *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1999. kraticom *ME*; *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2003. kraticom *TO*; *Spoznajna teorija*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007. kraticom *ST*; *Uvod u filozofiju*, Zagreb, Matica hrvatska 2007. kraticom *UF*.

„povijesnoj znanosti kao istinskoj mitologiji“. Očito je tada Cipra od te mitologije očekivao najviše domete – ali taj rani spis je ujedno i zadnji put da je spominje.

Drugačije je s onom istinom vjere koju označavamo kao Sveto Trojstvo. Tu se ne radi o povijesnom događaju, nego o nečemu što je sasvim doslovno *a priori*, uvijek već prije svakog događanja i vremena uopće, pa o tome nikakva povijest nema što reći, uključujući tu pretpostavljenu „istinsku mitologiju“. Ipak rani Cipra u tom članku i u pogledu Trojstva također najavljuje jednu intuitivnu spoznaju, ali tu je najavu, za razliku od one prve, i ozbiljio: u *Metamorfozama metafizike* doista jest objavio određeni uvid koji je tema ovog članka. Intuitivna spoznaja, po Cipri, uvjet je mogućnosti metafizike: „Bit metafizičkog znanja krije se dakle u mogućnosti neposrednog dodira uma i bića.“ (MM 225.) Naime, Cipra u dijalogu s Aristotelom prihvaća njegov uvid da diskurzivna spoznaja zasnovana na analizi i sintezi pojmova po toj svojoj analitičko-sintetičkoj naravi nikako ne može doći do onog jednostavnog, do onog naprosto prvog koje prethodi svakom analiziranju. Stoga je jedini način uvida u to, kako kaže Aristotel, neposredni dodir (*thigein*) uma i bića. Taj se uvid, jednom stečen, onda opet može samo izreći drugima da ga sami uvide ili ne uvide, ali ne i analitički dokazivati. Utoliko metafizika, kao prva filozofija ili filozofija o prvim stvarima, i ne može biti neka stroga znanost, nego ono znanje o prvim stvarima koje prethodi znanostima i tek ih omogućuje. (MM 220.-225.) Cipra je svoju metafizički osnovnu „shemu bivanja“, uključujući njezinu vezu sa Svetim Trojstvom, smatrao jednim takvim „duhovnim uvidom“ (MM 235.). „Savršeni pojam“ s obzirom na Trojstvo odnosio bi se na takvu *metafizičku* intuitivnu spoznaju (a ne, poput svega onoga što je Cipra nazvao „misterijem Golgothe“, na intuitivnu spoznaju „povijesti kao istinske mitologije“).

Dva i po desetljeća kasnije Cipra ipak kazuje: „Jer mnogi članci vjere ne mogu se nikako zadobiti iz čiste filozofije, zato je potrebno u pomoć pozvati objavljenu Božju riječ i njome protumačiti posljednje istine.“ (ME 93.) A to vrijedi ne samo za događaje svete povijesti nego i za Sveto Trojstvo: „Da je Bog jedan u Trojstvu Oca, Sina i Duha, te da se inkarnira u drugoj božanskoj osobi, to su uvidi do kojih filozofska teologija bez pomoći Objave ne bi mogla doći.“ (TO 46.)⁷ S obzirom na najavu „savršene pojmljivosti“ u članku iz 1971., možda ovo što kasni Cipra kaže o povijesti filozofije vrijedi i

⁷ „Uvijek ostaje nešto spekulativno nedohvatljivo što sadrži vjera, a što ne može do kraja proniknuti um. To su tajne presvetoga Trojstva, Božje inkarnacije, smrti i uskrsnuća Isusa Krista – sve to ostaje i dalje misterijem vjere koji um samo približno može shvatiti.“ (ST 75.)

za njegovu osobnu povijest mišljenja: „Pa ipak, povijest je pokazala da sama filozofija ne može zamijeniti teologiju i svi pokušaji da se objavljene istine vjere izvedu iz filozofskog uma pretrpjeli su neuspjeh. Bog filozofa nije Bog Abrahama, Izaka i Jakova i svaka filozofska teologija skončava u skepsi i razočaranju što najviše istine izmiču filozofskom zahvaćanju.“ (ME 93.) Time ono ranije povjerenje u pojmljivost ipak ne skončava naprosto nego živi nadalje kao vodeće pitanje o odnosu filozofije i duha kršćanstva: „Istina je jedna, ona je jedna i vječna, pa kako je onda moguće da se javlja u dva tako različita vida, jednom kao istina filozofije, drugi put kao istina objave i vjere? ... Kako se to dakle razlikuje istina filozofije od istine vjere i u čemu su one možda konvergirajuće ili suglasne?“ (UF 35.) Duboko uvjerenje u tu konvergenciju ostaje trajna vodilja Ciprinog filozofiranja, pa u Predgovoru za drugo izdanje (1999.) svoga glavnoga djela napisanoga 1975. kaže: „Jer logos filozofije mora negdje susresti Logos Objave, ma koliko ovaj drugi beskonačno nadmašuje puku spekulaciju uma.“ (MM 8.) Hijerarhija u pogledu odnosa filozofije i objave koja je tu izražena odnosom konačno-beskonačno za kasnoga Cipru je jednoznačna: „Logos filozofije tu je podređen logosu objave koja je živa riječ Božja.“ (UF 7.) Time se ne ukida razlika među njima sadržana u odnosu spram autoriteta – „religija je heteronomna a filozofija autonomna“ – ali „obje predstavljaju određeni vid spoznaje, naimе autonomne spoznaje mislećeg subjekta ili pak heteronomne spoznaje vjerujućeg pojedinca“. (ST 82.)

Ne mladenačku najavu „savršene pojmljivosti“ nego tu kasnu formulu – konvergencija *filozofije* i *objave* u nadi da će se ponegdje posrećiti njihov susret, „pogotovo kad znamo da je prva filozofija, odnosno metafizika ujedno i istinska teologija“ (TO 87.) i da se obje „razvijaju na osnovi objavljene istine – grčki *aletheia*, kao neskrivenost bića – i kršćanske Objave...“ (TO 61.), ali i da njihov odnos „u svojim principijelnim temeljima ni do dana današnjeg nije sustavno promišljen niti riješen“⁸ – uzimamo za vodilju ovoga pokušaja traženja onoga što je jedinstveno u obje faze Ciprina filozofiranja.

2. SHEMA BIVANJA

Mjesto na kojemu ćemo tražiti to jedinstvo jest, dakle, upravo ono najviše zamislivo: pojam Boga, odnosno kršćanskog Svetog Trojstva. U spomenutom članku *O genezi čovjekove povijesti* iz 1971.

⁸ Katarina i Marijan Cipra, *Filozofija i duh kršćanstva*, Marulić: hrvatska književna revija, časopis za književnost i kulturu. God. 25 (1992.), br. 2 (ožujak – travanj); str. 207-212.

Cipra u jednoj jedinoj usputnoj rečenici iznosi svoje razumijevanje Trojstva. „Samo Bog i to ne ukoliko još *nužno*, u *praprikriivenosti nepomično i čisto postojanje (Bog Otac)*, već Bog kao čista mogućnost bivanja (**Bog Sin**) i Bog kao čista zbilja koja oduvijek jest (Duh Sveti) — ... u svom **nerazdvojnomo jedinstvu** (»ne kao Ja već kao Otac moj na nebesima«)...“

Te tri odredbe koje je tu naprosto izjednačio s osobama Svetog Trojstva – *nužni bitak*, *mogućnost bivanja*, *zbilja koja oduvijek jest* – u svome glavnome djelu *Metamorfoze metafizike* nadalje razrađuje kao tri ontološki prvotna *supertranscendentalna* i, što je ključno za našu temu, izričito ih povezuje s dimenzijama vremena (prošlost, sadašnjost, budućnost). Naime pod „supertranscendentalnim ... uistinu najopćenitijim odredbama“ Cipra podrazumijeva tri puta trostruku „shemu bivanja“ (MM 135.) zasnovanu na tri dimenzije vremena, ili, kako ih Cipra još naziva, na tri „temporalna“ *prošlosti*, *sadašnjosti* i *budućnosti*, koji su istovjetni (MM 229.) trima „modalima“ *nužnosti*, *mogućnosti*, *stvarnosti (slobodi)*, odnosno trima „esencijalima“ *bitka*, *bivanja* i *zazbiljnosti*. „Supertranscendentali“ su, dakle, ujednost temporalna=modala=esencijala, što se može ovako prikazati tablično⁹:

Tablica 1. Ciprini supertranscendentali iz *Metamorfoza metafizike*

ESENCIJALI	MODALI	TEMPORALI
bitak	nužnost	prošlost
bivanje	mogućnost	sadašnjost
zazbiljnost	stvarnost	budućnost

Trodimenzionalnost vremena, odnosno razlikovanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, za Cipru ne spada prvenstveno niti u *kosmologiju* niti u *psihologiju*, nego ih nadilazi kao temporalni vid metafizičkih prvih počela, dakle triju supertranscendentalna, čime on, prema vlastitome samorazumijevanju, napušta dugu tradiciju od Aristotela do Hegela koja je pojam vremena razmatrala „isključivo u okviru filozofije prirode, tj. fizike, a ne i unutar metafizike“ (MM 137.), u čemu ipak ima poslije-hegelovske prethodnike u kasnome Schellingu ili Heideggeru. Iako u ovoj tablici to nije navedeno, Marijan Cipra u *Metamorfozama metafizike* razvija i *teološki* vid ove „metafizike vremena“ – upravo onako kako je ranije samo nagovijestio u onoj jednoj rečenici članka iz 1971., po kojoj *Otac-Sin-Duh Sveti* odgovaraju *nužnom bitku-mogućem bivanju-budućoj zazbiljnosti*.

⁹ U tome slijedimo Srećka Kovača, *ibid.*, str. 34.

3. SUPERTRANSCENDENTALI I TROJSTVO

Ciprina metafizika zasniva se, dakle, na trima supertranscendentalima koji imaju i modalni i temporalni vid. Prvoga od njih, *nužni bitak*, izlaže u svome dijalogu s Parmenidom, a drugoga, *moгуće bivanje*, u dijalogu s Heraklitom. „*Istina* nije samo [1.] *jedna i vječna*, nepromjenljiva i samoj sebi stalno *ista*, ona ujedno [2.] *može* bivati uvijek *druga i vremenita*, promjenljiva i samoj sebi stalno različita.“ (MM 75.) *Vječnost* koja se ovdje pripisuje prvome supertranscendentalu nije *vječni život*, nego tek nepromjenjivost onoga što je *bilo*. Još Aristotel kaže: „Jer, ono što je bilo, nužno jest, kad je bilo. Stoga ništa što je prošlo ne može biti drugačije; jer ono što je bilo, ne može više ne biti bilo.“ (NE 1139 b5-11) Ta nemogućnost biti drugačijim – koja je značajka vremenske dimenzije *bilosti/prošlosti* – mogla bi se nazvati nekom vječnošću, ali ne i životom. Život, koji znači promjenu, razliku spram *nužnosti*, odnosno *moгуćnost* različitosti spram onoga što je bilo i više se neće promijeniti, donosi drugi supertranscendental bivanja. Njega Cipra poistovjećuje s Heraklitovim *logosom* (a vrlo brzo postaje jasno zašto ga piše velikim početnim slovom). „*Istina* pored i povrh svoje [1.] *istote*, jedne i vječne, nepromjenljive i samoj sebi jednake, ujedno i [2.] *može* bivati uvijek druga i vremenita, promjenljiva i samoj sebi stalno različita – ukratko *može živjeti* – jer imade svoju *Riječ*, svoj *Logos* kao *moć vlastite samo-negacije*.“ (MM 76.) Negacija nužnosti i jednosti sagledana s druge strane jest „skroz naskroz *pozitivna*, jer je sam život bitka“, pa iako *negira* statičnu nužnost i jednost ona po sebi „nije moć njezikanja niti ništenja, ona je naprotiv *moć rađanja i proizvođenja* bića, njihov najviši genetički princip, *snaga drugotvorenja bitka*“. (*ibid.*) Ono drugo od parmenidovskog *bitka* (vječno istog i nužnog) nije dakle *ništa*, nego *bivanje*. Bez toga drugoga supertranscendentala imali bismo samo homogenu istost svega, a po njemu imamo bivajuća bića koja se odvajaju, spajaju i rađaju, odnosno žive. S gledišta prvoga supertranscendentala nužnosti i jedinstva bitka radi se o njegovoj samonegaciji (Cipra govori o „samousteгнуću“, što ćemo kasnije obrazložiti) – naime negaciji nužnosti i jedinstva – ali s gledišta bivajućih bića to je ne samo pozitivni uvjet njihove mogućnosti kao mnogih, nego i ono svima njima zajedničko, budući da svako bivajuće biće biva po toj istoj moći: „*Logos* kao moć samonegacije bitka nije ništa puko negativno, već je naprotiv ona skroz naskroz pozitivna snaga – *dynamis* – koja rađajući i proizvodeći sva bitku drugotna bića, ujedno sve ove drugotnosti svojom sabiralačkom moći drži u bivstvenom zajedništvu i time im tek omogućuje njih-

vo bivajuće bivstvovanje. *Logos kao moć drugotvorenja bitka ujedno je time moć sabirnog zajedništva bitka i bića.*“ (MM 76.-77.)

Ključni korak za našu raspravu jest poistovjećenje tih dvaju supertranscendentalna s Ocem i Sinom. Prije nego ga navedemo valja naglasiti da Cipra taj odjeljak započinje sa „slikovito rečeno“ (MM 77.). Je li ta ograda da se radi o *slikovitom* govoru za ono što je pret hodno strože *pojmovno* izvedeno, bila tek ustupak društvenim pri likama u kojima je Cipra branio doktorat i objavljivao knjigu, a koje su kršćanstvu bile neprijateljske? Ne bi se reklo – unatoč tim okol nostima bio je sasvim izravan u tom poistovjećenju: „Samo još jed nom poslije Heraklita filozofija je bila stavljena pred problem, kako da promisli *Logos* kao sveomogućujuću i sveravnajuću moć bitka – to se dogodilo kršćanskoj filozofiji suočenoj s *Logosom* kao drugom božanskom osobom.“ (MM 83.) S obzirom na ono ranije navedeno mjesto o „savršenoj pojmljivosti“, izgleda nam da se manje radi o pukom ustupku oskudnome vremenu, a više o tome da je rani Cipra doista dijelio hegelovski stav po kome objava govori *slikovito* isto ono što filozofija govori strože *pojmovno*. Možda Cipra desetljećima kasnije govoreći o Hegelu govori i o promjeni vlastitoga razumijeva nja odnosa između slikovitosti objavljene istine i pojmovnosti filo zofske istine: „Sam Hegel odredio je mjesto religije u sustavu ispod filozofije jer religija donosi ono apsolutno u obliku predodžbe, dok filozofija zahvaća apsolut na način pojma. U toj točki izbila je pole mika između Hegela i važeće teologije jer posljednje tajne religijske objave nikako nisu mogle biti obuhvaćene dijalektičkom i speku lativnom metodom izlaganja apsolutnog duha. Misterij Božje biti i božanskog utjelovljenja, tajna Logosa kao druge božanske osobe, inkarnacija Isusa Krista, njegova smrt i uskrsnuće kao stožerne istine kršćanske vjere nisu ni na koji način shvatljive i izvedive iz Hegelove metafizike. Dapače, hoteci biti sveobuhvatnom, Hegelo va filozofija nije odoljela kušnji da postane u nekom smislu gnoza kojoj je više stalo do intelektualne spoznaje nego do djela spasenja i otkupljenja pred kojim mora zanijemiti svaka filozofska preuzet nost.“ (ME 111.)¹⁰

Kasni Cipra naposljetku prihvaća pravovjerno kršćansko gle dište po kome pojam u najboljem slučaju zrcali živu zbilju objave (a ne da bi objava „slikovito“ prikazivala pojam): „Gnoza zapravo želi rastvoriti sadržaj vjere u misaoni sustav i izjednačiti teološko

¹⁰ „[D]a religija mora svoje prvenstvo ustupiti filozofiji – tu se Hegelova misao poka zala preuzetnom. Religija je nadživjela Hegelovo prevladavanje...“ (TO 31.); „Na samovoljan način Hegel pokušava interpretirati i integrirati u svoj sistem vjerske tajne poput Trojstva ili Božjeg utjelovljenja, smrti i uskrsnuća.“ (UF 46.)

i filozofsko spoznavanje smatrajući da je znanje dovoljno i za spasenje, a tu se upravo razlikuje od pravovjernog nauka kršćanstva koji smatra da znanje nije dovoljno za spasenje, već to mora biti čin spasenja koji dolazi od samoga Boga.“ (ST 83.) Ipak ćemo u nastavku članka pokušati odrediti uvjete uz koje bismo, po našem sudu, mogli i iz toga kasnog Ciprinog pravovjernog gledišta – po kome Sveto Trojstvo nipošto ne poimamo „savršeno“, nego u najboljem slučaju „sad vidimo nejasno, kao u zrcalu“ – čitati njegovo rano poistovjećenje heraklitovskog *Logosa* (kako ga on tumači) s Ivanovim: „[O]va moć samonegacije bitka jest, naspram bitka kao »oca«, »sin« bitka. Sin svojom životnom moći bivanja, usmjerenoj prema budućnosti, negira oca kao svoje, bivše, počelo. Ali ova negacija sina, budući da je sin po ocu, zapravo je samo-negacija oca. Tom samonegacijom oca u sinu omogućeno je tek bivanje – budućeg – života oca kao – bivšeg – počela. Bivajući u ovoj samonegaciji oca, sin *oslobađa* oca njegove *nužnosti* kao počela i ujedno *sebe oslobađa* od oca kao od svoje nužne pretpostavke. Sin je kao samonegacija oca moć njegovog (očevog) oslobođenja od vlastite (očeve) nužnosti kao počela, koje *nužno jest*, i ujedno moć vlastitog (sinovskog) oslobođenja od oca, svoje *nužne* pretpostavke.“ (MM 77.) Za našu je interpretaciju presudno da je to vječno rađanje Sina ujedno i rađanje vremena: „A u tom bivanju samonegacije i samooslobađanja pojavljuje se još nešto, a to je – *vrijeme*. *Vremena* ne bi bilo, da bitak (otac) nema ovu moć samonegacije u *Logosu* (sinu), jer tek činom ove samonegacije bitka proizvodi se nešto takvo, kao što je *prošlost* – bitak (otac) kao počelo koje nužno jest – *sadašnjost* – čin *samonegacije bitka* kao izgovor *Logosa*, *Riječi bitka* (rođenje sina) – te budućnost – put prema dolje i prema gore kao bivajući *život Logosa*, *Riječi* (život sina, njegova smrt i povratak ocu.“ (*Ibid.*)

Što je onda s trećim supertranscendentalom? Budući da je bit kretanja „prijelaz između mogućnosti i zbiljnosti“, da je kretanje „uvijek ozbiljavanje neke mogućnosti“ (TO 77.), samo bivanje/kretanje oslobađajući se od nužnosti ima dva momenta, mogućnost i njezino ozbiljenje, ili – kako ga Cipra naziva u MM – *zazbiljnost*. *Zazbiljnost* je „duh“ koji je ponovno pronađena istost prvoga transcendentala, ali više ne kao prošla nužnost nego kao slobodno odabrana mogućnost, i utoliko svrha bivanja: „*Duh* je na taj način *istina u svom samoposredovanju* ili *bitak posredovan vlastitim bivanjem*. *Duh je zazbiljnost bitka*, *svrha njegovog bivanja*, *stvarnost mogućnosti bitka*“. (MM 228.) Kao svrha „*duh je vječita budućnost bitka*“ (*ibid.*). On kao buduća svrha nije nužnost jer mogućnost istinske svrhe pretpostavlja i mogućnost lažne svrhe, jedne „*iluzije budućnosti*“ koja

je „lažni duh svijeta“ kao opetovanje bivše nužnosti, „konzerviranje i onemogućavanje istinskog razvoja prema budućnosti“. Mogućnost slobodnog izbora je sadašnje biranje između ponavljanja prošlog/bilog i otvaranja za buduću svrhu, za Duh. „[S]vaka je prava budućnost posredovana sadašnjošću kao mogućnošću slobodnog izbora – ova u budućnost ekstrapolirana prošlost kao lažna vječnost metafizičkih i znanstvenih istina ne ostavlja ni trenutka slobodi i zatire svaku mogućnost – što ona hoće samo je beskonačno ponavljanje svoje vlastite bivše nužnosti.“ (MM 232.-233.) Ukoliko bi budućnost bila nužno opetovanje prošlosti, tad niti ne bi bilo razlike između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, i vrijeme bi bilo puki privid, a ne slika vječnosti kao božanskog života.

4. ANALOGIA ENTIS I ANALOGIA TEMPORALIS

Pokušajmo sad, imajući dakako u vidu gornja Ciprina razmatranja, ali najprije bez izravnog pozivanja na njih, sagledati samo to pitanje o eventualnoj vezi Oca, Sina i Duha Svetoga sa trima dimenzijama vremena: prošlošću, sadašnjošću i budućnošću.

Prvi poticaj za tu usporedbu nudi pojam *proizlaženja* (*ekporeusis, processio*) u Trojstvu: Sin proizlazi iz Oca, a Duh sveti iz Oca i Sina, baš kao što sadašnjost proizlazi iz prošlosti, a budućnost iz prošlosti i sadašnjosti. Shvatimo li tu usporedbu predoslovno, budući da prošlost naprosto prethodi sadašnjosti, a obje budućnosti, onda bi Otac vremenski prethodio Sinu, a obojica Duhu Svetomu. Ali ipak hoćemo potvrditi da je Sin „rođen od Oca prije svih vjekova“, prije svakog vremena, na što se odnosi formula „vječnog rođenja Sina“ (*aionos genesis* kod Origena) koja podrazumijeva vječnost Oca upravo kao Oca, kao onoga koji rađa Sina. Kad bi bilo nekog vremena prije toga rađanja, u njemu On ne bi bio Otac, odnosno bio bi Bog bez da je Otac. Vječnost Oca podrazumijeva rođenje Sina u vječnosti: „Sin se uvijek rađa i uvijek Otac rađa.“ (TO 94.) Ipak, zar možemo misliti odnos otac-sin bez da podrazumijevamo neku vrstu prethodnosti roditelja pred rođenim?

I dok za prve dvije osobe Trojstva određeno prethođenje možemo naći već u nazivima Oca i Sina, za osobitu povezanost Duha svetog s vremenskom dimenzijom budućnosti možemo se pozvati na ono što nam je o Njemu objavljeno, naime na *proroštva* kao objave budućih događaja (Iv 16,13; Dj 2,17) i onoga što je „Bog pripremio“ (Kor 2,9-10), kao i na sam Njegov opis ka o „Svetog Duha *obećanja*“ Kristovog (Ef 1,13) da će ga Otac poslati (Iv 14,6; Dj 1,8). Na svim tim mjestima Duh kao da nam nadolazi iz budućnosti.

Iako je uporaba vremenskih pojmova u pokušaju da mislimo vječno Trojstvo koje stvara vrijeme očito problematična, ima smisla odbaciti pretjerani strah od nje. Naime Toma Akvinski¹¹ naglašava da vječnost kao cjelina sadrži u sebi sve momente vremena – dakle prošlost, sadašnjost i budućnost. A budući da smo sami neizbježno vremeniti, do poimanja vječnosti možemo dospjeti samo pomoću vremena.¹² Pri tome pojam vječnosti ne može biti tek negacija vremenitosti, na primjer onako kako su matematički predmeti bezvremenski jer su nepromjenjivi (vrijeme se naprosto ne odnosi na brojeve ili geometrijske likove). Vječnost nije puka nevremenitost nego, po Boecijevoj odredbi koju Toma prihvaća, „istovremeno cijelo i potpuno posjedovanje božanskog života“.¹³ A barem za nas kao stvorena bića život je neraskidivo povezan s vremenitošću. Prihvativši tu „epistemološku granicu koju imamo kao stvorenja“ da poimamo vječnost iz vlastite vremenitosti, E. R. Schlesinger nam nudi jedan mogući izlaz iz nevolje uvodeći pojam *analogia temporalis*: „Želim predložiti da, uz jednu *analogia entis* zasnovanu u vječnome rađanju Sina, također prepoznamo jednu *analogia temporalis* u božanskome proizlaženju. ... Pa iako to nije moguće razumjeti u pojmovima prije i poslije (jer bi to uspostavilo heretičko „nekad je bilo da On nije bio“), ne može ga se zapravo drugačije misliti.“¹⁴

Pojam *analogia entis* u teološke je rasprave s početka prošloga stoljeća (osobito na njemačkom govornom području, između katoličkih i protestantskih teologa) uveo Erich Przywara. U *analogia entis* priznajemo da riječ „jest“ koristimo i za Boga i za stvorena bića – iako je način na koji *Bog jest* nepojmljivo drugačiji od načina na koji *stvorena bića jesu*, budući da smo sami stvorena bića možemo o božjem bitku govoriti jedino u *analogiji* s načinom na koji jesu stvorena bića. „Ono ‘biti’ se izgovara u prvom i doslovnom smislu samo za Boga – on je onaj koji jest i koji za sebe govori Ja sam koji jesam –, dok svako stvoreno biće ima više ili manje bitka već prema tome koliko je blizu ili daleko od Stvoritelja. Ono ‘biti’ se prema tome izgovara za stvoreno bića na analogan način – ono je samo slično bitku, a nikako ne bitak sam. Nauk o analogiji bića uspješno rješava

¹¹ ST, I.10.1.

¹² Kao što kaže Toma Akvinski: „Budući da sve što kažemo o Bogu uzimamo iz stvorenja, nemoguće je da ono što kažemo o Bogu savršeno predstavlja Njega.“ ST, I, q.13, a.1.

¹³ ST, I.10.1.

¹⁴ Schlesinger ER. Trinity, incarnation and time: a restatement of the doctrine of God in conversation with Robert Jenson. *Scottish Journal of Theology*. 2016;69(2):189-203. doi:10.1017/S0036930616000053

dilemu oko višeznačnosti pojma 'biti', omogućujući mu da se izgovara na više načina. Dok se za panteizam bitak izgovara univokno, a za teizam ekvivokno, Toma upotrebljava ono 'biti' analogno i time premošćuje razliku između teizma i panteizma.“ (TO 18.-19.)¹⁵ Univokno znači da se „biti“ izgovara svaki put na isti način, odnosno u istome smislu u „Bog jest“ i u „ovo tu stablo jest“.¹⁶ Ekvivokno pak znači da je riječ „jest“ u ta dva slučaja tek homonim, slučajno isto zvuči, ali ima posve različit smisao. U prvome bismo slučaju imali *identitet* stvorenog bića i Boga, u drugome potpunu *neusporodivost*, dok analogija traži srednji put: „kategorija sličnosti upravo obilježava posredovanje između istovjetnosti i razlike“. (MM 208.)

Taj je pojam *analogiae entis* stoljećima od svoga nastanka kod Cajetana (na prijelazu iz 15. u 16. stoljeće) živio unutar priručnika dominikanskog i isusovačkog reda (gdje ga je susreo i Przywara). Iako još ne kao eksplicitni termin, po svome smislu to se poimanje implicitno nalazi već kod Augustina i Tome, kad Boga shvaćaju kao istodobno imanentnog (i utoliko sličnog stvorenom biću) i transcendentnog (i utoliko nesličnog biću). Kad ne bi bio oboje istodobno, i sličan i nesličan stvorenom biću, prijetila bi s jedne strane opasnost panteističkog poistovjećenja Boga sa svijetom, a s druge opasnost poimanja Boga koji bi bio naprosto potpuno drugo od stvorenog bića i utoliko apsolutno nepojmljiv. *Analogia entis* bi nas trebala voditi tjesnacem između tih dviju prijetnji. Taj srednji put ipak nije naprosto aritmetička sredina između istog i posve različitog budući da obično uvažava formulu prema kojoj analogno razumijevanje riječi „biće“ i za Stvoritelja i za stvorenja, koliko god nama bilo neizbježno i koliko god ukazuje na sličnost, uvijek još više ukazuje na nesličnost.¹⁷ Ako se to najprije čini nedovoljno određenim naspram željenog jednoznačnog rješenja dvojbe *isto/različito*, valjalo bi uvažiti da u približavanju kakvom takvom poimanju onoga naprosto najvišeg, samoga Boga, nije za očekivati konačna jednoznačna rješenja. Analogija, kao doista neki *put*, načelno dopušta napredovanje u takvom poimanju. Ali dok smo na tome putu, ipak ne moramo biti lišeni traženoga jedinstva: jedinstvo nije naprosto *identitet* nego *ona moć koja od međusobno različitih čini jedno*, naime ljubav. Troj-

¹⁵ Usporedi i ST 124., TO 54.-55., TO 92.

¹⁶ U tome smislu je za Cipru i Hegel panteist: „Ono biti izriče se kod Hegela ne na analogni nego na univokni način – to je bit Hegelova panteizma.“ (TO 56.)

¹⁷ Za ranu formulaciju o sličnosti koja je ujedno i uvijek beskonačna nesličnost usporedi npr. Dionizije Areopagit, *O božanskim imenima*, 9.7.: „Jedno je i isto Bogu slično i neslično: slično je u mjeri u kojoj je moguće oponašati neoponašljivoga; neslično pak zato što učinci zaostaju za uzrokom, u neodređivoj, neizmjerne mjeri ga ne dostižući.“

stvena ljubav, a ne panteistički identitet, jest kršćanski odgovor na drevni problem jednog i mnoštva.

Valja reći – a to je vjerojatno glavni problem ove naše interpretacije – da je Cipra u svojoj prvoj fazi, dok je smatrao kako objava tek „slikovito“ prikazuje ono što filozofija pojmovno izriče, izričito odbio analogno shvaćanje upravo u korist univoknoga, i to u pogledu prvoga „supertranscendental“: „[B]iće kao biće, nužni bitak, koji u svemu što jest nije prisutan na »analogni« način – kao isti u drugotnim razlikama – nego jest u svemu što jest jedan te isti. Bitak kao nužna i samom sebi istovjetna biće nikako se ne razlikuje, nego u svakom biću jest jedna samom sebi istovjetna istota.“ (MM 223.) Ako bićima oduzmemo sva određenja osim toga da naprosto jesu – pita se Cipra – u čemu bi se bitak jednoga razlikovao od bitka drugoga? „Ono *jest* u svemu što jest jest uvijek isto jest i nikada drugo.“ (MM 240.) Može li tako shvaćeno metafizičko počelo, po kojemu svako biće jest jedno i sebi isto, ujedno i prije svega, biti božanska osoba, upravo Bog Otac? Na svako pitanje o bitku samom koji „bivstvuje kao jedan, jednostavan i nedjeljiv u svakom, konačnom kao i beskonačnom biću, metafizika može ... odgovoriti samo nijemom šutnjom“. (MM 241.) Čini se da su odgovoru na to pitanje bliže mistici nego metafizičari.¹⁸

Tu se, međutim, ne može izbjeći jedno metafizičko temeljno pitanje: ako Bog, ili Otac, nužno jest u svakome biću, otkud uopće razlika između Njega i bića? Kako je moguće da bića uopće budu u nekom smislu druga od čistog bitka, otkud ta diferencija? Ciprin je odgovor u dijalogu s Parmenidom u MM da se, kao prethodni uvjet da bude takvih drugih bića, morao dogoditi jedan čin božjeg „samo-ustegnuća“, kojim On „u sebi otvara prazninu – *to kenon* – unutar koje se odsada može dogoditi“ ta drugost bića od bitka samoga. (MM

¹⁸ Tek kao jedan primjer navedimo ovu interpretaciju jednoga mjesta u klasičnom spisu kršćanske mistike: „Autor *Oblaka neznanja* savjetuje svom učeniku da napusti sve suštine i usredotoči svoju pažnju na samo postojanje. Ne misli o tom *što si* ili *što je Bog* – kaže – samo se usredotoči na *to da si* i *da je Bog*. Na taj ćeš način ući u veliku jednotu (jer kontemplacija je vježba jednovanja) i zaborav sebe. Evo njegovih riječi: 'I stoga misli o Bogu kao što činiš o sebi, a o sebi kao što činiš o Bogu: da On jest kao što jest i da ti jesi kao što jesi.' To je motiv koji se provlači kroz čitavo mistično naučavanje ovog engleskog autora. Sjedini svoje golo biće s golim bićem Boga. Ovdje *golo* znači bez misli o tome što si ti i što je Bog. On još k tome obrazlaže svoje naučavanje brižljivom tomističkom metafizikom: 'Jer On je tvoj bitak i u Njemu jesi to što jesi, ne samo po svom uzroku i bitku, nego i time što je On u tebi i kao tvoj uzrok i kao tvoj bitak... uvijek čuvajući ovu razliku ovu razliku između sebe i njega: da On jest tvoj bitak, a ne ti Njegov.'" William Johnston, *Mistična teologija: znanost ljubavi*, Zagreb: Demetra 2007., str. 48- 53.

41.) Time se Cipra priklonio nauku o božjoj *kenosis*, samoispražnjenju, samousteгнуću kao prethodnom uvjetu mogućnosti svijeta.¹⁹ Taj drevni nauk je u suvremenoj teologiji popularizirao Jürgen Moltmann: „Je li stvaranje jedan čin *božanskog samousteгнуća*? Prije nego je Bog izašao iz sebe da bi stvorio neki nebožanski svijet, povukao je sebe u sebe da bi načinio prostora za svijet... To je bila zamisao Isaaka Lurije. Zvao je to *cimcum*. ... Tako stvorenje nastaje u prostoru božje *kenosis*.“²⁰ To prethodno samousteгнуće se odnosi na *puninu* božjeg bitka koje tek omogućuje bivanje (kao drugi supertranscendental) i mogućnost buduće slobode bića (kao treći), a ne na sam bitak koji je nužno prisutan u svakome biću: iako bića bivaju „na osnovu samousteгнуća punoće“ (MM 63.) ipak se bitak sam – ali najprije ne u božanskoj punini! – ne usteže „nijednome biću, ni najmanjem ni najvećem. Ta kako bi se bivstvo moglo ustegnuti onome što bivstvuje“. (MM 170.) Koliko će pak neko biće sudjelovati u punini, to ovisi o tome koliko će na tu prethodnu Očevu *kenosis* uzvratiti vlastitom, u čemu nam je živi uzor Sin koji se nije držao svoje jednakosti s Ocem, nego unizi sam sebe. Time je i nama omogućio da sami sebe ustegnemo: „Ne više ja nego Krist živi u meni.“ (Gal. 2, 20.) Zato tri desetljeća kasnije Cipra više ne govori tek o bivstvovanju samoga bitka u svakome biću, nego da je: „biće kao biće, bitak sam, jedno i vječno nazočan u svakom biću *više ili manje*“ (TO 17.). To da je nazočan „više ili manje“ (a ne naprosto nazočan), znači svojevrsno prihvaćanje *analogia entis*. „Biće kao biće jest bitak sam i on nema ništa od određenosti i konačnosti bića, o njemu nema definicije jer svaka je definicija kao determinacija ujedno i negacija, dok je čisti bitak onkraj negacije samo postojeće čisto biti. Filozofija u tako shvaćenom pojmu bitka ujedno ima i pojam Boga jer Bog je beskonačni čisti bitak... Znači dok ima bića, a nepobitno je da biće, ovo ili ono, postoji, nužno postoji i ono njegovo biti kao čisti bitak ili religijski rečeno Bog.“ (ST 44.-45.)

Ali Bog nije samo jednostavan nego i trojstven, a i biće jest trostruko (tri supertranscendentala sheme bivanja). Za Ciprino bismo razumijevanje odnosa Trojstva i te trostrukosti bića sa Schlesingerom predložili termin *analogia temporalis*. Budući da smo sami neizbježno vremeniti, mogli bismo, dakle, proizlaženje Sina iz Oca i

¹⁹ Cipra je taj nauk mogao naći u Schellinga, koji koristi termin „*Kontraktion*“, vjerojatno preuzet od Jacobija. O povijesti preuzimanja te zamisli od Kabale preko Oetingera do njemačkog idealizma i romantizma vidi npr.: Christoph Schulte, *Zinzum*, 2023, 216-252.

²⁰ Jürgen Moltmann, God's Kenosis in the Creation and Consumation of the World, u John Polkinghorne (ed.), *The Work of Love: Creation as Kenosis*, 2001, 145-146.

Duha svetoga iz Oca i Sina shvatiti u analogiji s vremenskim dimenzijama određenima kao „prije“ i „poslije“, odnosno prošlošću i budućnošću – iako, dakako, znamo da Bog, naime Sveto Trojstvo, vječno prethodi vremenu. Vrijeme je stvoreno, Bog je stvoritelj. Stvoritelj prethodi stvorenome, pa i vremenu, te samu tu prethodnost Boga vremenu ne možemo shvatiti vremenski. Ali kako ih onda shvatiti, kad za nas kao vremenita bića riječi „prethodi“ i „proizlazi“ nužno imaju vremenski smisao? Mogli bismo parafrazirati onu ranije navedenu formulu: kolika god bila sličnost s vremenom, ta božja vječna *prethodnost* i *proizlaženje* uvijek je još više neslična vremenu. S toga gledišta koje jednostavnu analogiju bića proširuje na trostruku analogiju *temporalis* ono Ciprino (moglo bi se reći apofatičko ili čak mističko) poistovjećenje Oca s bitkom samim – „više ili manje“ prisutnim u svakome biću, a u punini u prvomu i najvišem – spram kojega je primjeren odnos samo *kenotička* šutnja budući da se ta prva i neizreciva istina metafizike uskraćuje svakom govoru i mišljenju, odmah biva nadopunjeno jednim sasvim drugačijim odnosom spram Sina i Duha svetoga: „Kad metafizika počinje misliti i govoriti, onda se to mišljenje i taj govor nikako više ne mogu odnositi na biće kao biće, na bitak sam, već jedino na ono drugo samoga bitka, na *Logos* kao moć bivanja bitka i na ono treće bitka, na *Nous* kao zazbiljnost bitka.“ (MM 241.) Taj stav vrijedi i kod kasnoga Cipre: „Logos ne samo da vlada, kraljuje i upravlja bićima kao Božji Sin Isus Krist, nego je on i princip intersubjektivne relacije čovjeka s drugim čovjekom kao i osnova za čovjekovo spoznavanje prirode koja je također stvorena po istom tom Logosu.“ (ST 46.-47.) Budući da čovjek nije tek biće nego i ono živo biće koje ima *logos* i duhovno biće, o Njima je, dakle, umilostive li se, moguće govoriti, dakako, uz svijest „da je sav taj govor uvijek samo analogičan s obzirom na Boga, a nikako nije oznaka Boga samog“. (ST 95).

5. ERICH PRZYWARA I TRI OSNOVNA SMJERA SVIJESTI

Za našu je temu zanimljivo da Przywara knjigu u kojoj prvi put razvija pojam *analogia entis*, naime *Religionsphilosophie Katholischer Theologie* (1927.), otvara razmatranjem onoga što on naziva „trima osnovnim smjerovima svijesti“ (*drei Grundrichtungen des Bewußtseins*)²¹. On te *smjerove* ponajprije gradi u osloncu na u njemačkoj psihologiji još od J. N. Tetensa krajem 18. stoljeća uobičajen

²¹ *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. In: *Handbuch der Philosophie*. Hg. v. A. Baessler u. M. Schröter, Abteilung II, 1927, <https://doi.org/10.1515/9783486755299-fm>

jeno razlikovanje triju osnovnih „moći duše“ („*Seelenkräfte*“) naime *mišljenja*, *htijenja* i *osjećanja*. Przywara doduše odmah negira da su njegovi osnovni smjerovi svijesti isto što i te tri „moći duše“, ali je jasno da ih nudi upravo kao jednu alternativu toj tada uobičajenoj trodiobi psihičkih moći. Ključno je da se ta tri Przywarina psihološka osnovna smjera lako mogu interpretirati vremenski, tako da se odnose na tri dimenzije vremena: prošlost, sadašnjost i budućnost.²²

Tako Przywara za *treći* osnovni smjer svijesti (koji zamjenjuje *htijenje* iz Tetensove klasifikacije moći duše) kaže da poznaje „samo jednu ‘nedostajuću’ [beskonačnost], to jest jedno ‘jedinstvo punine’ koje nikad ‘nije’, nego je uvijek samo cilj ili smisao ili razvijanje ‘nastojanja’ – koje nije beskonačnost ‘po-stojanja’ nego ‘nastojanja’.“²³ Lako je vidjeti da ta nedostajuća beskonačnost koja je uvijek samo cilj jest jedan vid vremenske dimenzije budućnosti. Najjasnije se istovjetnost tih smjerova svijesti s dimenzijama vremena može sagledati u (svakako tek puko naravnim) poimanjima Boga svakoga od njih. Navedeni treći smjer, koji se odnosi na dimenziju budućnosti, vidi Boga kao „smisao“, „cilj“ i „ideal“ prema kojemu uvijek tek stremljenjem neprekidno duševno kretanje. Drugi osnovni smjer svijesti, kojega naziva tipom „spoznaje beskonačnosti“, Boga vidi kao jednokratnoga stvoritelja time dovršene beskonačne zbilje, jednoga arhitekta koji je gotov sa svojim djelom (a nama preostaje tek spoznavanje/mišljenje te beskonačnosti), što pokazuje da se radi o odnosu spram dimenzije prošlosti. A za prvi osnovni tip „beskonačnosti osjećanja“, koji se u našoj interpretaciji odnosi spram dimenzije sadašnjosti, Bog je ono imanentno Jedno u ravnoteži između suprotnosti vječne dovršenosti prošlosti i vječnog stremljenja budućnosti. Tu je, kaže Przywara, „bliskost ‘ljubavi’ povećana do krajnosti“²⁴.

Przywara ta tri puko prirodna poimanja Boga – koje u skladu s onom Tetensovom podjelom na *osjećanje*, *mišljenje* i *htijenje* naziva: 1. amoralnom i nedogmatskom *estetskom* religioznošću, 2. dogmatskom *intelektualnom* religioznošću, 3. etičkom *voluntarističkom* religioznošću²⁵ – i koja odgovaraju trima osnovnim smjerovima svijesti (a u našoj interpretaciji se odnose na tri dimenzije vremena), razvija samo kao negativnu granicu dokle prirodna svijest može doći u

²² Takvu smo interpretaciju za navedene tri „moći duše“ poduzeli u osloncu na Przywarine suvremenike, vidi: Davor Katunarić, »Mišljenje, htijenje, osjećanje i „dimenzije“ vremena kod M. Heideggera i R. Steinera«, *Filozofska istraživanja*, Vol. 40, No. 4, 2020., str. 807–827, doi: <https://doi.org/10.21464/fi40409>

²³ Przywara, *ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, str. 6.

svome poimanju Boga. I doista nipošto ne bismo ta tri puko prirodna poimanja Boga htjeli poistovjetiti sa Svetim Trojstvom. Ali ne odgovara li toj trostrukosti naše prirodne svijesti bolje trostrukost *analogiae temporalis* od jednostavne *analogiae entis*? Dapače, odvažili bismo se upitati: nije li ta naša neukidiva trosmjernost svijesti, koju smo interpretirali kao trodimenzionalnu vremenitost, jedna slika (svakako nesavršena, kako kaže Augustin „nejednaka slika, ali ipak slika“²⁶) onog vječnog proizlaženja u Trojstvu?

6. AUGUSTINOVE TRI MOĆI DUŠE U ANALOGLJI S TROJSTVOM

Dok već spomenutoga Tertulijana Cipra vidi kao onoga kršćanskog teologa koji „potpuno odbacuje filozofiju i pridržava se isključivo Pisma“, te dok mu „drugi pol predstavlja Origen“ (ST 89.) sa svojim platoniziranjem kršćanstva, Augustin je onaj koji nastoji pomiriti ta dva oprečna pola: „Za Augustina filozofija i teologija stapaju se u jedno u jedinstvenom poduhvatu vjere i razuma. *Credo ut intelligam*, vjerujem da bih razumio, to je nit vodilja Augustinovog mišljenja i ova ukazuje na uzajamnu upućenost vjere i intelekta.“ (ST 90.) Cipra se može pozvati na Augustina i s obzirom na intuiciju kao spoznajni organ od koga se nadamo uvidima koji bi omogućili takva stapanja: „Augustin će razlikovati znanost od mudrosti, *scientia et sapientia*. Dok se u znanostima razum kreće od suda do suda logičkim zaključivanjem, u mudrosti se istina očituje neposredno kao aktom intuicije.“ (ST 16.) Možemo li, osim te srodnosti temeljnoga usmjerenja, kod Augustina pronaći i neku potvrdu za Ciprino rano razumijevanje Trojstva?

„Augustin poseže za analogijom Trojstva s trima momentima duše – intelektom, memorijom i voljom. Svaka od ove tri duševne moći različita je od druge dvije ali svaka od njih ujedno sadrži u sebi ostale dvije. Tako je duša jedna ali ima tri pojavna oblika: intelekt, memoriju i volju. I kao što intelekt nikad nije bez memorije i volje, tako memorija nikad nije bez intelekta i volje niti volja bez intelekta i memorije. U ovoj slici duše vidi Augustin najbolju prisposobu za Presveto Trojstvo koje je jedna narav u tri osobe koje su uvijek zajedno i svaka opet nešto po sebi.“ (ST 91.) Augustinova nakana tu nije dakle psihologijska, nego teološka: međusobna isprepletenost²⁷ tih moći ima ulogu analogije za trojednost Boga. Iako ta trostru-

²⁶ De Trinitate, 10, 19.

²⁷ „Ne samo da pojedine sadrže pojedine, nego pojedine sadrže sve. Sjećam se da posjedujem pamćenje, razumijevanje i volju. Također shvaćam da razumijem,

ka analogija još nije *analogia temporalis*, za našu je temu presudno razmotriti pitanje: zašto su baš te tri moći duše (*memoria*, *intellegentia*, *voluntas*) osnovne? Augustin navodi da je još Ciceron pripisao *memoria* prošlosti, a *intellegentia* sadašnjosti²⁸, dok je *volja* očito usmjerena na *budućnost*²⁹. Možemo stoga u Augustinovim trima osnovnim moćima duše prepoznati isto ono što je Przywara nazvao „osnovnim smjerovima svijesti“.

„Ovo troje, dakle, pamćenje (*memoria*), razumijevanje (*intellegentia*) i volja (*voluntas*), budući da nisu tri života, nego jedan život, niti tri uma, nego jedan um, slijedi da nisu ni tri supstancije, nego jedna supstancija.“³⁰ Pritom volju izričito povezuje sa Duhom Svetim: „Volja je, dakle, kako rekoh, duhovnija i zato u onome Trojstvu počinje naznačivati osobu Duha.“³¹ Također i: „Ako se u Trojstvu neka Osoba treba navlastito nazvati Božja volja, to ime više odgovara Duhu Svetomu...“³² A ne može biti sporno niti da je, u toj analogiji, pamćenje (*memoria*) kao Otac, a razumijevanje (*intellegentia*) kao potomstvo (Sin), budući da razumijevanje ovisi i proizlazi iz pamćenja. „To se pak dvoje, roditelj i rođeno, povezuje kao trećim ljubavlju koja nije drugo doli volja što za nečim žudi ili nešto drži da uživa. Zato smo mislili da se onim trima riječima – pamćenje, razumijevanje, volja – treba natuknuti trojstvo duše.“³³ Svakako, ta se analogija trostrukosti naših duševnih sposobnosti i Trojstva ne može protegnuti dotle da bismo doista poistovjetili te moći s osobama Trojstva: „To je kao da je Otac sjećanje i sebe i Sina i Duha Svetoga, a Sin razumijevanje i sebe i Oca i Duha Svetoga te Duh Sveti kao daje ljubav i sebe i Oca i Sina. Tko bi se drznuo dotično u onome Trojstvu zamisliti ili tvrditi?“³⁴ Ali za nas kao vremenita bića ta

hoću te da se sjećam. Također hoću da hoću, da se sjećam i razumijem.“ (De Trinitate 10,18.)

²⁸ De Trinitate 14,14.

²⁹ Tako je recimo Hannah Arendt *htijenje* odredila kao naprosto „naš duševni [*mental*] organ za budućnost, onako očito kako je pamćenje naš duševni organ za prošlost“. Potvrdu veze između htijenja i budućnosti nalazi u tome da u engleskom jeziku *will* kao pomoćni glagol označava budućnost, a kao sam glagol *to will* ukazuje na htijenje. Istu tu dvoznačnost nalazimo i u hrvatskom jeziku u kojemu se futur izražava nenaglašenim nesvršenim oblikom glagola *htjeti*.

³⁰ De Trinitate 10,18.

³¹ De Trinitate 11,9.

³² De Trinitate 15,38. Za opširnu interpretaciju te veze usporedi Kantzer Komline, Han-luen, 'The Holy Spirit and the Will: Intervention and Analogy', u *Augustine on the Will: A Theological Account* (New York, 2020), <https://doi.org/10.1093/oso/9780190948801.003.0008>.

³³ De Trinitate 14,8.

³⁴ De Trinitate 15,12.

trostrukost u kojoj pamćenje prošlog prethodi sadašnjem razumijevanju, a iz njih proizlazi volja ka budućemu može biti jedna slika proizlaženja Sina i Duha Svetog iz Oca.

Unatoč toj analogiji između triju moći duše i Trojstva, te očite vremenske usmjerenosti tih triju moći duše, Augustin bi vjerojatno bio oprezan spram onoga daljnjeg koraka koga smo nazvali *analogia temporalis*. On je naime vrijeme shvaćao isključivo psihološki, kao nešto položeno u ona tri osnovna smjera svijesti ili klasičnije rečeno u tri moći duše, a ne niti kosmološki, a kamo li, poput Cipre, ontološki. Tako u *Ispovijestima* (11,20) izričito kaže: „Ne postoji ni budućnost ni prošlost, i ne može se s pravom reći: ‘Tri su vremena, prošlo, sadašnje i buduće’, nego bi se možda moglo s pravom reći: ‘Tri su vremena, sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti, sadašnje u budućnosti.’ Ona su naime u mojoj duši kao neke tri stvari i drugdje ih ne nalazim: sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti je gledanje, sadašnjost u budućnosti je očekivanje.“³⁵

Ne treba zbunjivati to što Augustin ne navodi svaki put iste tri moći duše kao osnovne, važno je da se svaki put tri moći duše odnose spram triju dimenzija vremena, da su moći duše, kako se god očitovale, „kao neke tri stvari“ koje su „tri vremena“. Što se pak tiče tvrdnje da ta „tri vremena“ nisu naprosto prošlost, sadašnjost i budućnost nego „sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti, sadašnje u budućnosti“, ona nije strana ni Ciprinoj „metafizici vremena“. „Ono vrijedno čuđenja u svezi s vremenom jest to da ono ima tri dimenzije: prošlost, sadašnjost i budućnost. Prošlost je ono što više nije, budućnost ono što još nije – prema tome, ono što uistinu jest i egzistira samo je sadašnjost. Ali sadašnjost je neuhvatljivi trenutak između prošlosti i budućnosti. Psihološki gledano, doduše, mi smo u stalnoj struji svijesti gdje nešto stalno odlazi u prošlost, a nešto drugo se pomalja iz budućnosti. Mi zadržavamo u pamćenju prošle trenutke i iščekujemo one buduće. Ali zaista smo mi, naša svijest, postojeći samo u trenutku sada.“ (ME 130.)

Međutim upravo u tome „sada“ dodirujemo ono vječno, božansko: „To je „sada“ sadržajem uvijek drugačije, ali njegova čista forma ostaje uvijek ista – forma ovoga sada je vječna. Kad bismo mogli zaustaviti vrijeme, imali bismo u trenutku sada iskustvo vječnosti. Usredotočeni na sada, na njegovu čistu formu, mi dodirujemo vječnost. ... Bog je uvijek u sadašnjosti, za njega nema prošlosti ni budućnosti, nema onoga više-ne ni još-ne, nego je sve sada, i ono što će se gledano s našeg stajališta tek dogoditi i ono što se već dogo-

³⁵ Usporedi i ST 92.

dilo.“ (ME 130.) Ali taj naglasak na sadašnjosti ne čini besmislenim naše razmatranje, dapače, on nam se čini sasvim u skladu s *analogia temporalis*. Naime, kao što ne možemo iskusiti prošlost osim kao „sadašnjost u prošlosti“, tako ni Ocu ne možemo nego preko Sina: „Nitko ne dolazi Ocu osim po meni“. (Iv. 14,6.) Niti Duh Sveti ne dolazi bez da ga Sin pošalje (vidi Iv. 16,7 i 15,26), baš kao što ni budućnost ne možemo iskusiti osim kao „sadašnjost u budućnosti“. I Cipra se poziva na Evanđelje apostola Ivana kazujući da samo „po njemu [Sinu] možemo znati nešto o ... Trojstvu“ (TO 36). Tako i u našem odnosu spram Trojstva, i analogno u našoj vremenitosti, ono središnje (Sin i sadašnjost) *nama* posreduje Oca i Duha Svetoga, odnosno u vremenskoj analogiji bilost i budućnost.

Ali i s obzirom na Augustina valja opet naglasiti da je analogijska spoznaja nalik odnosu konačnoga i beskonačnoga³⁶: „Da je slika duše samo prisposoba za Trojstvo a ne ujedno i točna spoznaja te tajne pokazuje legenda o Augustinu i djetetu anđelu koje prelijeva more u malu udubinu u pijesku na žalu. Prije će dijete prelitati more nego će Augustin dokučiti tajnu Trojstva.“ (ST 91.)

ZAKLJUČAK

Tako smo, ne tek slijedeći Ciprino izlaganje iz *Metamorfoza metafizike* u usporedbi s njegovim kasnim djelom, nego i posredovanjem „triju glavnih smjerova svijesti“ Ericha Przywara, a zapravo i Augustina (koji ih tek drugačije naziva), uz ograde koje postavljaju:

- Augustinovo naglašavanje središnjosti sadašnjosti;
- Boecijeovo poimanje vječnosti ne kao naprosto bezvremenosti, nego kao vječnog života;
- Tomino naglašavanje ograničenja, ali i neizbježnosti naše vlastite stvorenosti, a time vremenitosti u našem poimae nju;
- priznanje da *analogia entis* nipošto ne može biti nadiđena razmatranjem vremenitosti (nego tek eventualno proširena) budući da je vrijeme stvoreno, a Trojstvo stvoritelj;
- naglasak da je *sličnost* između nas kao vremenitih stvorenja i vječnosti života Trojstva *uvijek manja od nesličnosti*;

³⁶ „Augustin smatra da je spoznaja neka vrsta prosvjetljenja od strane Boga, to je teorija iluminacije konačnog intelekta od strane božanskoga beskonačnog intelekta i u toj prosvjetljenosti čovjek može dokučiti i najskrivenija Božja otajstva. Naravno ne apsolutno nego samo približno jer čovjek dok je u smrtnome tijelu podložan je grijehu i grijeh oslabljuje njegove spoznajne moći.“ (ST 93.)

stigli do praga *analogiae temporalis*: naime do toga da prošlost, sadašnjost i budućnost nisu tri vremena nego jedno vrijeme čije jedinstvo jest donekle poput trojedinoga Stvoritelja vremena – Oca, Sina i Duha Svetoga. Na prag toga da „shemu bivanja“ – naime sklop vječno bivšeg nemislivog iskona bitka u svakome biću, i vječno sadašnje žive mogućnosti izbora između opetovanja bivše nužnosti ili kretanja ka vječno budućoj svrsi u kojoj će bića ne samo biti nego i znati da jesu – sagledamo kao jedan zrcalni, svakako tek nejasni, odraz vječnoga života Trojstva. Tko i nije spreman, poput ranoga Cipre, prekoračiti taj prag na kome su se zastali Augustin i Przywara, može mu biti zanimljiv pogled koji se s njega pokazuje – pri čemu će svakako i nadalje vrijediti: „Trojstvo ostaje tajnom koja se ne može dokazati, ali se utoliko više može vjerovati.“ (TO 94.)

ANALOGIA TEMPORALIS: UNDERSTANDING THE TRINITY WITH MARIJAN CIPRA

Summary

The article traces the development of Marijan Cipra's understanding of the Holy Trinity, starting from his early work *On the Genesis of Human History*, where he expresses hope that through "intellectual intuition" it is possible to "perfectly comprehend" the mysteries of the Christian faith, to his main work *Metamorphoses of Metaphysics*, where the persons of the Trinity are seen as a theological perspective (or even a "pictorial" representation) of the "supertranscendentals" of his ontologically grounded "schema of being," and finally to his late *philosophia perennis* understood as Christian philosophy, when he accepts that certain truths of faith—including the Holy Trinity—can only be reached through Revelation. Nevertheless, drawing on Przywara's "three Grundrichtungen of consciousness," which we also recognize in Augustine's analogy of the Holy Trinity with the three "faculties of the soul," we attempt to understand the relationship between the "temporal" (past, present, future) and the Trinity in *Metamorphoses of Metaphysics* as a distinctive form of the analogy of being, termed (borrowing from E. R. Schlesinger) *analogia temporalis*.

Keywords: Holy Trinity, dimensions of time, Marijan Cipra, St. Augustine, Erich Przywara