

## Kršćanska filozofija u katoličkoj misli 19. i 20. stoljeća (II) – prvi dio

Ivan Macan

*Prikaz djela: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts herausgegeben von Emerich Coreth SJ, Walter M. Neidl und Georg Pfligersdorffer, Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Verlag Styria 1988.*

### Sažetak

Ovaj članak donosi prikaz drugog sveska djela »Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts«. Tu se radi poglavito o oživljavanju skolastike u 19. stoljeću pod nazivom »neoskolastika«. Nakon pregleda razvoja neoskolastike i neotomizma u Italiji, posebno su prikazani glavni predstavnici tog smjera na pojedinim jezičnim područjima: Joseph Kleutgen s njemačkog, kardinal Désiré Mercier s francuskog te Ceferino Gonzales sa španjolskog jezičnog područja. Na kraju je kratak prikaz i kršćanske filozofije u istočnoj Europi, posebno Rusiji. Taj prikaz daje uvid u glavne filozofske teme kršćanskog mišljenja druge polovice 19. stoljeća.

Nastavljamo prikaz velikog djela o kršćanskoj filozofiji i to njegova drugoga sveska pod naslovom: Povratak na skolastičku baštinu.<sup>1</sup> U tom drugom svesku djela o kršćanskim filozofima 19. i 20. stoljeća među katolicima prikazani su oni mislioci koji su pripadali jednom jedinstvenijem pokretu koji obično zovemo »neoskolastika«. To razdoblje počinje negdje sredinom 19. stoljeća, a pravi je poticaj dobilo enciklikom pape Leona XIII. *Aeterni Patris* (1879), u kojoj papa poziva da se u Crkvi opet oživi skolastička tradicija, osobito ona u nauci sv. Tome Akvinskog. Neoskolastička se nauka poučavala na svim crkvenim teološkim školama i bila pohranjivana u latinski pisanim školskim udžbenicima koji su se širili po cijelom svijetu. Taj je misaoni smjer ostao na snazi sve do sredine 20. st.

U uvodu u djelo E. Coreth SJ pripominje da su termin »neoskolastika« više rabili njezini protivnici nego sami skolastici, a ni papa ga u spomenutoj enciklici ne spominje. No oba ta termina: »skolastika« i »neoskolastika« ostala su prijepona. Neki predbacuju da se tu radi o vraćanju u sred-

1 Prvi svezak istoimenog djela prikazali smo u *Obnovljenom životu* br. 3-4, 1993, str. 325-346.

nji vijek, o konzervativnom i restaurativnom pokretu koji ne bi imao smisla za probleme i potrebe novoga vremena.

Povijesno je točno da su pape od Leona XIII. do Pija XII. više ili manje autoritativno zahtijevali skolastičku nauku i da su pri tome bili zaokčeni ili čak zabranjeni mnogi pokušaji povezivanja kršćanske filozofije s prihvatljivim zasadama novovjekne filozofije. S druge strane, potreba oživljavanja kršćanske filozofske tradicije za rješavanje suvremenih problema na njezinim osnovama bila je i te kako velika. Novija skolastika, unatoč iznimkama, ipak nije bila neki kruti blok čvrstih teza koje se ne bi obazirale na moderno mišljenje i probleme vremena. A i unutar same skolastike pojavljivala su se djelomično živa raspravljanja između strogih tomista i skotista te suarezijanaca. Tako su se skolastici 20. stoljeća morali sučeljavati i s novijom filozofijom u njezinim najrazličitijim oblicima. To je, dakako, utjecalo i na njihovo mišljenje te se mnogi današnji kršćanski filozofi, koji se zasnivaju na skolastičkoj baštini, ipak jedva mogu zvati (neo) skolasticima.

Uvid u taj živ i zanimljiv razvoj skolastičke filozofije daje nam navedeno djelo u koje bismo opet htjeli pobliže zaviriti.

Taj pozamašni svezak (870 stranica) sastoji se od tri dijela. Prvi dio obrađuje 19. stoljeće, drugi dio donosi četiri prikaza pod naslovom »prijelaz« prema 20. stoljeću koje obrađuje treći dio. I ovdje su svrstani prema jezičnim područjima (francusko, njemačko, englesko, talijansko, španjolsko i portugalsko), a dodani su još i prikazi filozofije u istočnoj Europi.

Svemu prethodi zanimljiv povijesni prikaz dvaju važnih pojmova: »skolastika« i »neoskolastika« iz pera Heinricha M. Schmidingera. Tu možemo pratiti kakva je sve značenja poprimao termin »skolastika« od antičkog σχολη (što se redovito prevodi kao »mir«, »dokolica«, »odmor« ili »slobodno vrijeme«), preko srednjovjekovnog termina »scholasticus« kao časnog naslova u društvu i »schola« kao zajednice ljudi koja teži za istim ciljem (npr. »schola virtutum« ili »schola Christi« za monahe) do novovjekog shvaćanja skolastike kao oznake za teološko-filozofske škole visokog i kasnog srednjeg vijeka. Tu i počinje identificiranje skolastike sa srednjovjekovnom filozofijom i teologijom. A tu značenje tog termina nije jedinstveno. Humanisti skolastiku gledaju više negativno smatrajući je odgovornom za kulturalno i ćudoredno-religiozno propadanje u *kasnom* srednjem vijeku. Skolastika je za njih značila uništenje obrazovnog i čovjeka dostojnog jezika (osobito latinskog sučelice klasici), neduhovitu svađu o samovoljno izvedenim i prividnim pitanjima te apstraktno i besciljno bavljenje stvarnošću. Protestanti je odbacuju jer skolastička teologija svoj posao vrši pomoću filozofije, a ne argumentira »sola fide«, pa zato suzuje ulogu milosti naspram prirodne čovjekove moći. Dok veliki filozofi novog vijeka kao što su Descartes, Spinoza, Leibniz i Wolff još čuvaju skolastičku baštinu, ona ipak prestaje igrati službenu ulogu u filo-

zofiji, pa je kod Kanta potpuno zanemarena. D. Hume o njoj govori kao »lažnoj filozofiji«, a Diderot je u *Enciklopediji* zove »najvećom ranom ljudskog duha«. Skolastika se smatrala neprijateljicom filozofije i znanosti jer joj se kao »kršćanskoj filozofiji« odricao značaj filozofije u strogom smislu budući da joj se znanje utemeljuje na auktoritetu. Filozofija »papističkih redovnika« (Chr. Thomasius) ostaje sinonim za metodički nečisto mišljenje u kojem teologija ima prvu riječ. I Hegel je zove »slamnatom metafizikom razuma« koja nije shvatila da je um stvarnost.

Jasno je da pojam »skolastika« kod *katoličkih* autora dobiva sasvim drukčije značenje. Sam se pojam probija tek u 16. stoljeću u današnjem značenju. To se osobito vidi kod teologa Tridentinskog sabora: M. Cano (1509-1560), D. Soto (1495-1560), D. Laínez (1512-1565) i dr. Kod njih »skolastika« znači upravo suprotno od onog što se inače u novom vijeku pod tim terminom razumije. Oni brane srednjovjekovno mišljenje kao srž crkvene znanosti, a poznate škole u Salamanci i Coimbri daju tome odlučan impuls. Tako već g. 1588. papa Siksto V. daje svoj papinski votum u prilog skolastici bulom *Triumphantis Hierusalem*, da bi je i ostali pape sve do u 20. stoljeće odlučno podržavali. U tom se nizu ponajviše ističe enciklika Leona XIII. *Aeterni Patris* (1879) ističući posebno mišljenje Tome Akvinskog kao najuspjeliji izraz kršćanske filozofije.

Treba, međutim, napomenuti da ni svi katolici ne gledaju jednako na skolastiku. Neki je teolozi čak i odbacuju kao povijesno uvjetovano i napokon već prevladano mišljenje (J. v. Kuhn, A. Günther, M. Deutinger). Prigovara se da skolastika nije uzimala u obzir ulogu subjektivne svijesti pri spoznaji stvarnosti te da nije imala smisla za povijest.

Kod modernih mislilaca skolastika je dijelila sudbinu »kršćanske filozofije«. Tko je nju prihvaćao, cijenio je i skolastiku. Neki skolastiku žele označiti kao jedan određeni smjer pa onda kao skolastika vrijedi ona skupina mislilaca koja je od 12. stoljeća sve do kasnog srednjeg vijeka postigla »veliku većinu« i koja je u velikom mnoštvu temeljnih nazora sačuvala jedinstvenost i pružila veliku sintezu zapadnih temeljnih uvjerenja.

Dobar poznavatelj skolastike M. Grabmann (1875-1947) uzima kao kriterij skolastičku metodu koju definira ovako: »skolastička metoda želi primjenom uma ili filozofije na objavljene istine postići što veći uvid u sadržaj vjere, da bi tako ljudskom duhu sadržajno približila nadnaravnu istinu, omogućila organski zaokružen opći prikaz istine spasenja i mogla sa stajališta uma riješiti moguće prigovore protiv objavljenih sadržaja.«<sup>2</sup> Mogli bismo onda skolastiku bitno gledati kao kršćansku tradiciju u smislu žive i produktivne predaje poganskih i kršćanskih klasika u svjetlu vjere. Mnogi povjesničari (Gilson, Copleston, Bréhier) uvrstavaju skolastiku

2 *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, 36. i sl.

u »onu filozofiju koja se naučavala tijekom srednjeg vijeka u kršćanskim školama«.

Tako smo došli i do pojma »neoskolastike«. Počeo se upotrebljavati u drugoj polovici 19. st. Počeli su ga rabiti kao *političku parolu* i njime su označivali crkvenu stranku koja se zauzimala za interese rimske kurije i papinski univerzalni primat.

No neoskolastika ima i svoj filozofsko-teološki sadržaj a gledali su u njoj onaj smjer crkvenih znanstvenika koji su se svrstavali na stranu papine politike. U Njemačkoj su glavne tvrdave neoskolastike bili Mainz i Würzburg. Velik su utjecaj također imali isusovci oko časopisa *La Civiltà Cattolica*, a neki tu ubrajaju još i ontologizam u Belgiji, katolički personalizam u Francuskoj i školsku filozofiju u Španjolskoj.

Glavne točke neoskolastičke filozofije i teologije su ove: prava katolička filozofija i teologija moguća je jedino u povratku na klasičnu tradiciju Crkve, osobito na 13. st.; prihvaća se načelo da je filozofija »ancilla theologiae« i podređuje se crkvenom učiteljstvu; odbacuje se novovjeka filozofija i uopće moderni svijet kao zabluda protestantizma.

Neoskolastika dobiva novi zamah enciklikom *Aeterni Patris* premda se u njoj taj termin ne spominje, ali se on izričito javlja u naslovu časopisa koji osniva nešto kasnije D. Mercier (1851-1926) u Louvainu *Revue néo-scolastique <de philosophie>*. Tu se ne radi više samo o vraćanju na staru tradiciju, nego »vetera novis augere et perficere« i to »ad Sancti Thomae sapientiam«, kako čitamo u spomenutoj enciklici. To će pokrenuti u dvadesetim godinama 20. st. pokušaj sinteze skolastike i zasada moderne filozofije koji vidimo u filozofiji J. Maréchala (1878-1944) i njegove škole, koji su tomističku filozofiju nastojali spojiti s Kantovom transcendentalnom filozofijom. U Francuskoj se zapodijeva dijalog s filozofijom H. Bergsona (1859-1941), a u Njemačkoj se sučeljavaju s M. Heideggerom (1889-1976). Tako neoskolastika doista postaje novim oblikom skolastike.

Ipak, izraz »neoskolastika« nije bio potpuno prihvaćen u katoličkom mišljenju. Već g. 1946. *Revue néo-scolastique* mijenja ime u *Revue philosophique de Louvain*, a njemački isusovački časopis *Scholastik* (osnovan 1926) mijenja g. 1965. ime u *Theologie und Philosophie*, a i katolički se mislioci rijetko više zovu »neoskolastici«.

### *1. dio: 19. stoljeće*

Kao što smo već napomenuli, prvi dio bavi se skolastičkom mišlju u 19. st., a sastoji se od pet priloga s raznih jezičnih područja istočne Europe.

## 1. Italija

Kako se neoskolastika proširila u Italiji? Povjesničari smatraju da nije lako odgovoriti na to pitanje. Nakon francuske revolucije i napoleonskih osvajanja u Italiji mnoge crkvene ustanove potpale su u državne ruke i državni utjecaj te su se morale aranžirati s prosvjetiteljstvom. Neoskolastika je upravo odgovor na to stanje. Italija počinje zauzimati ključno mjesto u neoskolastici, a redovi joj daju najveći zamah.

Nastanak neoskolastike u Italiji omogućen je tomističkom tradicijom dominikanaca u Napulju i Rimu te lazarista u Piacenzi koja počinje već u 18. st., ali se počinje širiti tek u 19. st. Za to su odgovorne istaknute osobe kao što su Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti i Gaetano Sanseverino.

*Salvatore Roselli* (1722-1784), o kojem malo znamo, potječe iz južne Italije. Kao dominikanac poučava filozofiju u Napulju, ali uskoro dolazi kao provincijal u Rim gdje se zauzima za reformu studija. Po nalogu svog generala piše djelo *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* koje se može smatrati najutjecajnijim za čitavu neoskolastiku 19. st. Ono je služilo kao podloga mnogim djelima nastalim u 20. st.

Sličan je slučaj i s djelom *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* koje je napisao *Gaetano Sanseverino* (1810-1865). Bio je profesor na sveučilištu u Napulju i član poznatog *Collegio dei Teologi* i učitelj filozofije na *Liceo Arcivescovile*. Osnovao je niz *La Biblioteca Cattolica* u kojem su se izdavala i moderna djela, zatim i časopis *Scienza e la Fede*, a organizirao je i prvu talijansku tomističku akademiju (*Accademia di Filosofia tomista*). Najvažnije mu je ipak spomenuto djelo *Philosophia christiana*, kojeg je 7. svezak (od predviđenih 15) izišao posthumno. Tu mu je uspjelo približiti se misli sv. Tome, ali i susresti se sa suvremenim mišljenjem makar i u polemičko-apologetskom tonu. Uspio je doći u dodir s lijevim neohegelijancima (Strauss, Bauer, Feuerbach), tradicionalistima (Lamennais) i neoskolasticima iz drugih zemalja te potom i poznatim osobama (Günther, Bonnety, Renan, Ravaisson i dr).

Najjači pokret neoskolastičke filozofije zasigurno je *neotomizam*. I on nastaje u Italiji, a bori se za povratak filozofiji Tome Akvinskoga. Za pokret neotomizma veliku ulogu ima lazaristički *Collegio Alberoni* u Piacenzi.

Taj je kolegij sagradio kardinal Giulio Alberoni (1664-1752) i predao ga lazaristima na »trajno upravljanje«. Lazaristi su vjerno slijedili Aristotelovu filozofiju, a najveće su poštovanje imali prema nauci sv. Tome, kako im je to naložio i njihov utemeljitelj sv. Vinko Paulski.

Kako je i skolastiku pogađalo prosvjetiteljstvo te su i katoličke škole dospjele pod utjecaj kartezijanizma, leibnizovskog vitalizma, senzualizma i lockovskog empirizma, lazaristički je *Ratio studiorum* zahtijevao naslje-

dovanje sv. Augustina i sv. Tome, potom poznavanje »philosophiae perennis«, tj. aristotelovske filozofije u tomističkoj interpretaciji. U Kolegiju su se služili udžbenikom Pierra Barbaya (1625-1664) *Commentarius in Aristotelis Logicam, Metaphysicam, Moralem et Physicam* (5 svezaka, Pariz 1675), da bi ga kasnije zamijenile *Institutiones philosophicae* od isusovca Kaspara Sagnera (1720-1781), kojemu su profesori u Kolegiju, posebno Francesco Grassi, dodavali svoja tumačenja, ponajviše s uputama na Aristotela, peripatetičare, tomiste i ostale skolastike, a najviše je bio citiran sv. Toma. Taj se udžbenik, koji se kratko zvao *Sagner-Grassi*, u Kolegiju upotrebljavao više od pola stoljeća. Tako je zapravo nastao talijanski neotomizam koji je nastojao »vetera novis augere« i suočavao se s modernim mišljenjima.

Da se u Kolegiju gajila nauka sv. Tome, pokazuju i popisi teza javnih akademskih rasprava, a sve to pokazuje da je neotomizam u Piacenzi bio vrlo živ.

Pitomci Kolegija Alberoni dobivali su poslije prvog trogodišta jednog učitelja koji ih je poučavao u metafizici i fizici, a takav je bio i *Francesco Grassi* (1715-1773). Rukopis jednog pitomca iz g. 1762/63. izvješćuje kako su u Kolegiju pravili pokuse i promatranja električnih polja u atmosferi. U *ontologiji* se obrađivalo načelo protuslovlja i dovoljnog razloga te biće uopće i njegova svojstva; govorilo se o četiri uzroka: materijalnom, formalnom, eficientnom i finalnom, a i razlikovanje između »essentia« i »esse« imalo je važnu ulogu. U *kozmiologiji* se primjenjivao hilemorfizam kao »divna nauka o supstancijalnoj formi« i kao razvijanje nauke o aktu i potenciji. U *psihologiji* je u središtu stajala duša kao »supstancijalna forma tijela« i kao počelo besmrtnosti. U *gnozeologiji* su se ograđivali od racionalizma, empirizma, idealizma i skepticizma, a *teodiceja* se obrađivala u teološkom traktatu »De Deo uno«. Napokon, u *Collegio Alberoni* pojavio se i prvi tomistički časopis *Divus Thomas*, i to istodobno kao i enciklika *Aeterni Patris* (1879).

Nabrojimo samo neka poznatija imena iz spomenutog Kolegija. Uz već spomenutog F. Grassia, koji je u cijeloj Lombardiji pa i u cijeloj Italiji uživao glas izvanrednog talenta, posebno je dobro poznao crkvene Oce, osobito sv. Augustina, a zatim i sv. Tomu, tu pronalazimo širitelja neotomizma u Piacenzi *Vincenza Buzzettia* (1777-1824). On se više proćuo kao apologet nego filozof. Osnivač časopisa *Divus Thomas* bio je *Alberto Barberis* (1847-1896). On je bio humanist i znanstvenik s iznimnom nadarenošću za filozofsku spekulaciju. Poznao je mnoge jezike, ali i matematske i prirodoslovne nauke. Čitao je klasičnu literaturu i bavio se socijalno-kritičnim problemima. Najveća mu je zasluga osnutak časopisa *Divus Thomas* (prvi je broj izašao 7. ožujka 1880. na ondašnji blagdan sv. Tome Akvinskoga). To je bio prvi časopis koji se isključivo posvetio sv. Tomi, a bio je oduševljeno primljen i pozdravljen u cijeloj Italiji, ali i u

Belgiji, Španjolskoj, Austro-Ugarskoj, Njemačkoj, Francuskoj i drugdje. U svojim se radovima trudio oko širenja modernih znanosti služeći se rezultatima mnogih pomoćnih znanosti: fiziologije, psihologije, medicine, kozmologije i matematike. Tako je i on poprilično zaslužan za širenje to-mizma u svom dobu.

Osim u Kolegiju Alberoni postojala su u Italiji i druga tomistička središta, primjerice u Rimu, Napulju, Perugi i dr. Oživljavanje skolastike u Italiji se suočavalo s mnogo teškoća. U širenju neoskolastike važnu ulogu ima i Gioacchino Pecci, kasniji papa Leon XIII. koji je svojom enciklikom dao skolastici novi zamah.

Početak širenja i proboja Tomine renesanse u Italiji povezan je i s članovima isusovačkog reda. Talijanska skolastika mora mnogo zahvaliti braći Serafinu (1793-1865) i Domenicu Sordi (1790-1880). Naime, pod njihovim su utjecajem mnoge osobe neoskolastičkog pokreta npr. Luigi Taparelli d'Azeglio, Giuseppe Pecci (brat Leona XIII), Matteo Liberatore i Carlo Maria Curci. Braća Sordi veći su utjecaj imali preko svojih prijatelja i učenika nego sami izravno.

Tako je Taparelli d'Azeglio, potomak pijemontskog plemstva, već u novicijatu dobio prve skolastičke spoznaje upravo od Serafina Sordija. On je istina na početku bio više pod utjecajem senzualizma, skepticizma i racionalističko-skolastičkog eklekticizma, ali je kasnije postao gorljivim zagovornikom i borcem za neotomizam. Kad je Taparelli g. 1824. postao rektorom u Collegio Romano, nastojao je što prije obnoviti stari *Ratio studiorum* za poboljšanje loših prilika crkvenih znanosti. Kad kao provincijal dolazi u Napulj, odstranjuje sve predavače koji nisu poučavali u smislu tomističke filozofije, a na njihovo mjesto postavlja svoje učenike. No i u Napulju, kao i u Rimu, nastaje protupokret koji je rezultirao Taparellijevim premještajem, no tu su se već nalazili budući borci za neoskolastiku: Carlo Maria Curci i Matteo Liberatore. Taparelli odlazi u Palermo, gdje izlazi njegovo glavno djelo *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (5 svezaka, Palermo 1840-1843), koje je, uz djelo *Della nazionalità*, najvažnije djelo talijanske neoskolastike. Njegova temeljna sadržajna pozicija sastoji se u uvjerenju da je čovjek po prirodi društveno biće i da se društvo, država, mora interpretirati na temelju reda stvaranja. Svoje teorije sučeljuje s problemima svoga vremena i tako proširuje skolastičku problematiku. Smatra da je težnja za državnom organizacijom nacionalnih zajednica utemeljena na naravi, a tek potom je i zakonita. Konfrontira se i s mišlju zajednice naroda (»etnarchia«) i gleda u njoj »prodotto della natura«, nešto što je Bog htio.

Dok se Taparelli nalazi na Siciliji, neoskolastika se širi u Italiji. U Napulju Sanseverino osniva *Accademia di Filosofia tomista* koja dobiva šire značenje kad u nju dolazi isusovac *Matteo Liberatore* (1810-1892) koji je, možda, najpoznatiji talijanski neoskolastik. Njegovo glavno djelo *Institu-*

*tiones logicae et metaphysicae* doživjelo je u deset godina jedanaest izdanja. Zbog svoje umiješanosti u *Risorgimento* Taparelli mora u francusko progonstvo, a u to se vrijeme osniva časopis *La Civiltà Cattolica* koji prvi put izlazi 4. travnja 1850. u Napulju, ali se odmah seli u Rim. Taj je časopis najviše pridonio širenju neoskolastičke misli. Filozofsku su redakтуру imali Taparelli, Liberatore i Serafino Sordi, a protagonist je bio isusovac *Carlo Maria Curci* (1809-1891). On je bio sjajan novinar i preveo je na talijanski Kleutgenovo djelo *Philosophie der Vorzeit*.

*Civiltà Cattolica* uskoro dolazi u sukob s profesorima Gregorijane koji nisu svi bili oduševljeni obnovom skolastike. Među njima su najpoznatiji *Salvatore Tongiorgi* (1820-1865) i *Domenico Palmieri* (1829-1909). Uz njih je pristajala i tzv. »rimska škola« (Giovanni Perrone, Carlo Pasaglia i Johann Baptist Franzelin) koji su se suprotstavljali ograničavanju kršćanske filozofije samo na tradiciju 13. st. Tu je polemiku morao stišavati sâm isusovački general P. J. Beckx.

Još su dvije osobe važne za talijansku neoskolastiku: isusovac Giovanni Maria Cornoldi i dominikanac Tommaso Maria Zigliara.

*G. M. Cornoldi* (1822-1892) dolazi iz sjevernotalijanske provincije, a bio je predavač filozofije u Feldkirchu, Modeni i Veroni. Oštro je kritizirao Tongiorgija i Palmierija u korist tomističkog hilemorfizma, i to tako oštro da je bio premješten u Brixen. Tu mu izlazi djelo *Die antikatholische Philosophie* u kojem zastupa integralistički tomizam: postoji samo jedna prava katolička filozofija, i to je tomizam (njegov učenik Guido Mattiussi pretočit će tu nauku u poznate 24 tomističke teze). Tu filozofiju treba jednostavno prihvatiti u poslušnosti.

*T. M. Zigliara* (1833-1893), kasnije kardinal i prvi izdavač djela sv. Tome (ediz. Leonina), nije bio toliko ratoboran kao Cornoldi. Njegov je tomizam u dominikanskoj tradiciji iz Napulja, Bologne, a poglavito iz Collegio S. Maria sopra Minerva u Rimu gdje je i sam Zigliara radio. Djelo *Summa philosophica in usum scholarum* (dva sveska) doživjelo je 19 izdanja, a bilo je pokušaja prikaza čiste nauke sv. Tome.

Važne su još tri akademije: 1) tomistička akademija u Bologni, a osnovao ju je g. 1853. liječnik *Marcellino Venturoli* (1828-1903) i sva je u znaku integralizma; 2) druga akademija nastaje u Perugi koju je organizirao *Giuseppe Pecci* (1807-1889), brat Leona XIII., najprije isusovac, a potom kardinal, a imala je samo lokalno značenje; 3) *Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino*; – osnovao ju je Cornoldi i liječnik Alfonso Travaglini, koja je hilemorfizam primjenjivala ne samo u filozofiji i teologiji nego i u prirodnim znanostima.

Enciklika *Aeterni Patris* iz temelja mijenja stanje neoskolastičke filozofije u Italiji. Sad je neoskolastika bila poduprta i od crkvenog učiteljstva i postaje mjerilo svake filozofije unutar Katoličke Crkve. No s time je usporedo išla i pobjeda integralizma. Primjer tome je obračun s Gregori-



janom. Leon XIII. je otpustio sve profesore koji nisu bili tomisti i zamijenio ih drugima. Cornoldi mu postaje glavni savjetnik i urednik časopisa *Civiltà Cattolica*. Integralistički tomizam zastupali su *Louis Billot* (1846-1931) i *Guido Mattiussi* (1852-1925). Osobito su bili na udaru učenici Rosminia (1797-1855), a »pravovjernost« se redovito mjerila s »poklapanjem s tomizmom«.

Važan događaj na svršetku 19. st. je osnutak Rimske akademije sv. Tome Akvinskog (*Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*) otvorene 8. svibnja 1880. Prvi su joj predsjednici bili kardinali Pecci i Zigliara. Ona je do danas papinska ustanova, a njezina je zadaća pri osnivanju bila »philosophiam christianam iuxta mentem s. Thomae A. ubique instaurandam«.

Za neoskolastiku je još važan tzv. *Cursus forojuliensis*, filozofski priručnik u 6 svezaka na isusovačkim školama sjeverne Italije. On je neposredna pozadina za 24 teze tomističke filozofije koje su papinskim autoritetom izdane g. 1914, a sastavio ih je G. Mattiussi.

Filozofsko stajalište talijanske neoskolastike može se kratko prikazati ovako: neoskolastici prošlog stoljeća razlikuju se od svojih nasljednika poslije 24 teze načelno u tome što oni nisu imali pozitivni odnos prema modernoj filozofiji, a niti određenu sliku o srednjem vijeku. Moderno se mišljenje uglavnom poistovjećuje s pobunom protiv crkvenog autoriteta, sa subjektivnim ponosom, pritajenim ili javnim priklanjanjem protestantizmu, pozdravljanjem političke revolucije i društvenih promjena. Zato je često prvi motiv neoskolastike bila apologetika da bi se crkveno mišljenje imuniziralo od dodira izvana.

No neki talijanski neoskolastici bavili su se filozofijom kao takvom premda je ona bila instrumentalizirana u svrhu katoličke vjere u sučeljavanju s modernim svijetom. Ono što se smatralo tomizmom često se u odlučujućim točkama razilazilo od Tomine misli. Najvažniji je primjer tzv. »*distinctio realis*«. Mnoga izdanja sv. Tome nisu bila kritična, a i historijska svijest je još u počecima. Teorija spoznaje se obrađivala kao da Descartes, Locke, Hume i Kant uopće nisu postojali.

U procjenjivanju neoskolastike 19. st. treba imati pred očima činjenicu da su prosvjetiteljska filozofija i moderna znanost često nastupale protiv Crkve i kršćanstva, a argumenti im nisu uvijek bili opravdani ni diferencirani.

## 2. Njemačka i Austrija

Prikaz neoskolastike 19. st. u njemačkom govornom području obuhvaća u ovom drugom svesku više od 60 stranica. Tu se ističu tri imena: *Franz Jakob Clemens* (1815-1862), *Hermann Ernst Plafßman* (1817-1864) i Jo-

*seph Kleutgen* (1811–1883). Radi kratkoće ovog prikaza ograničit ćemo se samo na Kleutgena.

*Joseph Kleutgen*, SJ, najpoznatiji je njemački neoskolastik 19. st. Još kao mladić i prije stupanja u isusovački red Kleutgen utvrđuje polagan raspad filozofskog i teološkog mišljenja. Razlog tome on vidi u odstupanju od prošlosti. Zato on nastoji obraniti filozofiju i teologiju prošlih vremena. Za to odabire izraz »die Theologie und die Philosophie der Vorzeit«, što će biti i naslovi njegovih glavnih djela. On smatra da i u znanosti prava sloboda cvate tek po poslušnosti. Zato on katoličkim misliocima, koji su htjeli obnoviti katoličku teologiju, kao što su bili Hermes, Hirscher i Günther, predbacuje manjak skromnosti i poniznosti pred postignućima prošlosti.

Razlog slabosti filozofije Kleutgen vidi u Kantu i napokon u protestantizmu i njihovu poricanju autoriteta. Zato se Kleutgen vraća »staroj« filozofiji i želi je usavršiti. Za njega je prava filozofija ona koja je »svoj oblik dobila od najoštrijeg mislioca Grčke (tj. Aristotela), svoje ideje od najvećeg svjetla kršćanstva (tj. Augustina), a svoje konačno oblikovanje od Tome Akvinskog«. Pritom se poznavanje skolastike mora oslanjati na izvore, a ne na školske priručnike 18. st.

Kleutgen je svoj program počeo ostvarivati u nemirna vremena rimske revolucije koja je papu Pija IX. prognala iz Rima u Gaetu. Najprije izlaze tri sveska djela *Theologie der Vorzeit*, a glavna mu je svrha obrana »stare teologije« protiv napadaja od Hermesa i Hirschera. Nakon toga izlaze i dva sveska djela *Philosophie der Vorzeit* kao prilog teologiji.

Izraz »Philosophie der Vorzeit« za njega znači filozofiju »koja se barem u katoličkim školama poučavala od prvih vremena Crkve sve do osamnaestog stoljeća, a od teologa je korištena za svetu znanost« (I, 3). Descartes je donio razdor, a nakon njega slijedi epoha koja je za sebe mislila da je »punoljetna«, a bila je samo »prpošno dizanje protiv autoriteta, a onda bezobzirno rušenje postojećeg; preuzetno samopovjerenje iz čega se rodila težnja vlastitim sredstvima graditi sve nanovo« (I, 4).

Kleutgen odbacuje prigovore protiv stare filozofije i pokušava njezin prikaz. Prvi je svezak isključivo posvećen teoriji spoznaje čime želi pokazati da *stara filozofija* stoji na čvrstom temelju.

Zato na početku ističe tri glavna načela skolastičke nauke o spoznaji: 1) spoznaja nastaje tako da u spoznavatelju nastaje slika spoznatog (I, 23); 2) spoznato je u spoznavatelju na način spoznavatelja (I, 32); 3) spoznaja je to savršenija što se spoznajno počelo u svom bitku više udaljuje od materijalnosti (I, 38). Zatim se okreće pojedinim elementima spoznajnog procesa: intelektualna se spoznaja razlikuje od osjetilne u tome što »osjetila uvijek opažaju samo pojedinačno, a i to samo prema njegovim *izvanjskim pojavama*, dok um uz pojave spoznaje i *bit* i to svojim *općim predodžbama*« (I, 52). S obzirom na podrijetlo umne spoznaje

ističe da naš duh ne posjeduje ni urođene ideje niti su mu one darovane nekom praobjavom pomoću jezika ili spoznajom Boga. Tu se Kleutgen oslanja na Aristotela koji uči da ljudski um sebi mora pribaviti pojmove, a za to mu je potrebna osjetilnost. »Umne predodžbe u čovjeku nastaju zajedničkim djelovanjem osjetilne i duhovne spoznajne moći« (I, 95). U osjetilnom umu pronalazi nadosjetilno pomoću apstrakcije koju podrobnije tumači. Um, doduše, jest najprije sličan neispisanoj ploči, ali tu ploču ispisuje *upravo on*, a ne osjetilnost. Samu apstrakciju omogućuje konačno nematerijalnost naše duševne moći.

Zatim odbija prigovore Hermesa i Günthera da je skolastička nauka samo pojmovna spekulacija koja dovoljno ne razlikuje djelatnost razuma i uma. Kleutgen odgovara da su svi skolastici smatrali spoznaju stvari iz njihovih uzroka ili temelja, a time nisu mislili samo na temelj spoznaje, nego i bitka.

Govoreći o samosvijesti Kleutgen ističe da o tome nije prvi govorio Descartes, nego da su to već učinili skolastici nadovezujući se na nauku sv. Tome o nematerijalnosti ljudskog duha koji ima moć za »reditio completa in seipsum«, tj. za samosvijest. Taj problem Kleutgen razmatra još pod povijesnim vidikom pod naslovima realizam, formalizam i nominalizam, priznajući neke manjkavosti skolastike u 14. st.

Kleutgen se potom okreće promatranju *osnova* filozofije razmatrajući pitanja sigurnosti, principa i metode u filozofiji. Odbija Hermesovo mišljenje o stvarnoj i apsolutnoj sumnji kao polazištu za filozofiju i teologiju, kao i prigovor tradicionalista da se spoznaja temeljnih istina zasniva na nekoj od Boga objavljenoj sigurnosti koja bi čovjeku bila dana jezikom i tradicijom. Filozofija se temelji na prvim principima koji su jasni sami po sebi. Temelj sigurnosti Kleutgen vidi u refleksivnosti duha koji spoznaje i istinu stvari i svoga spoznavanja, dok mu je za nadnaravno područje potrebna Božja objava.

Prema skolastičkom gledištu ljudsko mišljenje nije samo formalno, nego ono dopire do objektivne istine. No nije sve zamislivo ujedno i stvarno jer se »ens reale« ne može poistovjetiti s fizički realnim, nego ono može biti i samo moguće i stvarno. No, kako čovjek dolazi do sigurnosti da spoznaje istinu? Prva stvarnost koju spoznajemo mora biti »vlastito mišljenje i bivanje« (I, 514), a sa spoznajom te prve istine spojena je uvijek i spoznaja da spoznajemo istinu. Od spoznaje samih sebe Kleutgen gradi most prema izvanjskom svijetu. Shvaćajući bit samospoznaje duh je ujedno postigao i pojmove bitka i pojave i iz njih spoznaje da svaka pojava mora imati kao princip i supstrat neki bitak. Principi se stoga ne izvode iz samospoznaje, nego se pri samospoznaji prepoznavaju kao zakoni koji stoje u temelju svake spoznaje. Razračunavajući se s Kantovom teorijom o prostoru i vremenu, Kleutgen napominje da za skolastiku oni nisu opći pojmovi nego intelektualne predodžbe.

U posljednjem dijelu prvog sveska svog filozofskog djela Kleutgen govori o materijalnom principu filozofije pod naslovom »metoda«. On opravdava skolastičku filozofsku metodu pred ontologizmom koji zastupa neku vrstu sintetičke metode. Kleutgen brani skolastičku ideju o slobodi Stvoritelja koja se ne smije poistovjetiti sa samovoljom. Smisao svijeta nije Boga silio da ga stvori. No i sintezi daje Kleutgen mjesto u filozofiji na njezinu putu od znanosti do mudrosti. »Kad od nekog učinka barem donekle uvidimo ustrojstvo uzroka, možemo tu spoznaju proširiti daljnjim razmišljanjem i primjenom drugih spoznaja. Ako se onda vratimo od uzroka na učinak, postizemo od njega ako ne baš obuhvatniju, a ono različitu i višu spoznaju od prethodne. Prva početna spoznaja je bila iskustvena, a ta potonja je spekulativna u kojoj se stvar shvaća iz njenog temelja i općih zakona bitka i nastajanja« (I, 845).

Drugi svezak svoje *Stare filozofije* Kleutgen je posvetio ontologiji i tri-ma područjima specijalne metafizike: nauci o prirodi, čovjeku i Bogu. Tu se on uglavnom ograđuje od tuđih polazišta. Tumačeći načine bitka i određenja koja on može dobiti, Kleutgen se usredotočuje na tri para protivnosti: 1) *apsolutni i relativni bitak*. Nasuprot svakom obliku panteizma skolastika je uvijek isticala samosvojnost stvari i njihov odnos prema Bogu. Božanski i stvoreni bitak razlikuju se kao »esse per essentiam« i »esse participatum« (II, 16-21). 2) Drugi je par *realni i idealni bitak* gdje se Kleutgen bavi Hegelom te u njegovu sustavu vidi nedopustivo miješanje poretka bitka i spoznavanja. Skolastika polazi od općeg i neodređenog bitka stvari kao onog što se prvo spoznaje, a na početku poretka bitka stoji savršen bitak. Monistička filozofija u sebi nosi virus protuslovlja jer misli da sve proizlazi iz neodređenog bitka. 3) Posljednji par pojmova je *stvaran i moguć bitak*. Stvarno je uvijek prije nego moguće. »Prvo od svega što jest je stvarno, a ne moguće« (II, 54).

U drugom dijelu ontologije govori se o razlici između biti i opstojanja, a i to samo u svrhu »da se istakne razlika između stvorenog i nestvorenog bitka« (II, 59). Je li ta razlika realna ili virtualna? Kleutgen smatra prihvatljivijim Suarezovo shvaćanje da se tu radi o virtualnoj razlici, ali on rado drugim prepušta »da u tim tamnim pitanjima donesu puno svjetlo« (II, 70).

U dijelu *O filozofiji prirode* Kleutgen se opire shvaćanju da je skolastika zanemarila promatranje prirode zbog svoga religioznog uvjerenja i usmjerenja na nadsvijet. Upravo protivno želi dokazati navodeći podulji citat iz Tomina djela *Summa contra Gentiles*, upozoravajući ipak da pri promatranju prirode biva prikraćen spekulativni element, a priroda se pobožanstvenjuje što vodi u grubu materijalizam. Zatim navodi skolastičku nauku o bitnom ustrojstvu tijela koja se sastoji od tvari (materia prima) i odrednice (forma substantialis) koje se među sobom odnose kao materijalni i formalni uzrok.

Govoreći o čovjeku Kleutgen se najviše suočava s naukama o duši Günthera i Froschammera. Upozoruje da postoji »bitna razlika duhovne i tjelesne supstancije i onda svakog prirodnog bića u tome što je tjelesna supstancija složena od tvari i odrednice, a duhovna je sam u sebi opstojeći životni oblik« (II, 459). Posljedica nematerijalnosti i duhovnosti duše je njezina besmrtnost, a dokaz tome je refleksivnost ljudskog uma. Tu se oslanja na Tomu Akvinskog i na *Liber de causis* te na slobodu ljudske volje koja nije vezana na osjetilnost. S obzirom na podrijetlo duše Kleutgen zastupa »kreacijizam« nasuprot Froschammerova »generacijizma«.

Posljednji dio specijalne metafizike je filozofska *nauka o Bogu*. I tu je gotovo isključivo riječ o suočavanju s Güntherom. No Kleutgen najprije brani tradicionalne dokaze za Boga protiv Kanta i drugih kritičara. Opširnije tumači »*quinque viae*« Tome Akvinskog te nastoji pokazati da se putem kojim je išla skolastika može spoznati ne samo opći uzrok svijeta nego i Božja narav, tj. »da je Bog apsolutan i neizmjeran, da je jedan, da je samosvjesno i od svijeta, kojeg je stvoritelj, različito biće« (II 735).

Kleutgenov je utjecaj bio relativno nezamljetljiv. U Njemačkoj je ostao gotovo bez odjeka. Određenu zadovoljštinu dobio je objavljivanjem enciklike *Aeterni Patris* u kojoj je gledao potvrdu za svoj rad.

*Širenje neoskolastike*. Na početku se neoskolastika mogla širiti samo na crkvenim učilištima, ponajviše redovničkim.

Tu valja najprije spomenuti sjemenište u *Eichstättu* koje se razvilo u jedno neoskolastičko središte. Za vrijeme kulturkapmfa tamo je studiralo i do 300 teologa iz raznih biskupija. Najpoznatiji među profesorima bio je *Albert Stöckl* (1823-1895). On se istaknuo kao povjesničar filozofije napisavši nekoliko svezaka povijesti filozofije. Svrha mu je bila obrana »katoличke istine«, a vrijednost u tome što je išao na izvore. On je najviše pridonio širenju neoskolastike u Njemačkoj u 19. stoljeću. Njegov je nasljednik bio *Franz von Paula Morgott* (1829-1900). Bio je odlučan tomist i gotovo isključivo bavio se Tomom Akvinskim, poglavito njegovom naukom o duši. Njegov je nasljednik na filozofskoj katedri bio *Mathias Schneid* (1840-1893). Poučavao je sistematske discipline, a osobito se bavio pitanjem filozofije prirode i psihologije.

Važnu ulogu u širenju neoskolastike imali su njemački isusovci. Nakon ponovne uspostave reda oni su teško opet ulazili u izobrazbu. Godine 1857. otvara se Teološki fakultet u Innsbrucku i povjeren je isusovcima. Uskoro dobiva nadregionalno značenje. U Njemačkoj se g. 1862. otvara centar za isusovačke studije u Maria Laach, ali su isusovci uskoro protjerani iz Njemačke pa nastavljaju svoju formaciju u Nizozemskoj i Engleskoj, dok nije g. 1894. otvoren filozofsko-teološki studij u Valkenburgu u Nizozemskoj.

U Austriji se osjećao manjak dobrih učitelja. Na katedru za »filozofsku pripravu na teologiju« u Innsbrucku dolazi najprije *Johann Ev. Wieser* (1831-1885), koji je bio manje samostalan filozof, a više apologetski pisac. Od g. 1877. on vodi *Zeitschrift für katholische Theologie* (ZkTh). Uz njega kao privatni docent djeluje i *Max Limburg* (1841-1920), a isticao se čvrstim prijanjanjem uz skolastičku tradiciju suarezijanskog smjera. Katedru za filozofiju preuzimlje g. 1903. *Joseph Donat* (1868-1946) i ostaje na njoj 35 godina.

Isusovačka filozofija u Njemačkoj bila je s obzirom na osobe stabilnija. U Maria Laach se g. 1880. otvara niz traktata pod nazivom *Philosophia Lacensis*. Svi svesci nose u podnaslovu dodatak: »secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum«. To su bili školski priručnici, ali se nisu ropski držali Tome Akvinskoga. Niz je otvorio svezak *Institutiones philosophiae naturalis* od Tilmanna Pescha (1836-1899). Njegovo je glavno zanimanje bila suradnja u časopisu utemeljenom g. 1871. pod naslovom *Stimmen aus Maria Laach*. Njegovi su se filozofski traktati razlikovali od Kleutgena. Piše latinskim jezikom i suočava se i pobija materijalizam, ponajviše darvinizam. Mnogo više bavio se prirodnim znanostima. Važan prilog cjelokupnom djelu dale su i *Institutiones iuris naturalis* švicarskog isusovca Theodora Meyera (1821-1913) koji je s učenikom Viktorom Cathreinom (1845-1931) silno utjecao na katoličku nauku o naravnom pravu sve do u 20. st.

Treba još spomenuti filozofsku sekciju *Görresova društva* (Görres-Gesellschaft). Ono je bilo sastavljeno od katoličkih intelektualaca usred kulturkampfa, a pripadali su joj filozofi i teolozi raznih boja. Među njima su poznata imena Paul Leopold Haffner (1829-1899), Ludwig Schütz (1838-1901), Constantin Gutberlet (1837-1928), Georg von Hertling (1843-1919), Clemens Baeumker (1853-1924) i Georg Hagemann (1832-1903). Godine 1888. prvi put pojavio se časopis *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, a izdavao ga je sve do g. 1925. vlastitim troškom Gutberlet.<sup>3</sup> On se posebno zanimao za granična pitanja s područja prirodnih znanosti, a napisao je niz apologetskih spisa o aktualnim pitanjima (o darvinizmu, determinizmu, Wundtu, Fechneru). Kao filozof nije bio strogi tomist, nego je nastojao kršćansku filozofiju razvijati i sredstvima novovjeke znanosti.

S kraja 19. st. neoskolastička je filozofija postigla prilično širok utjecaj, ali se je ograničavala samo na katoličke krugove. Oblikovale su se dvije skupine neoskolastika okupljene oko dva časopisa: strogo tomistički smjer uz *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* i suarezijanski smjer koji su vodili isusovci i *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. Ovaj drugi smjer bio je otvoreniji za suočavanje sa suvremenom

3 Prošle godine 1993. izišao je 100. svezak toga časopisa.

filozofijom i modernim znanostima, dok je prvi zaslužan za povijesno istraživanje Tome Akvinskoga i srednjovjekovne skolastike. Ipak, neoskolastika je većinom ostajala u defenzivi što jamačno nije bila samo njezina krivnja.

### 3. Francusko govorno područje

Glavni prilog povijesti neoskolastike na francuskom jezičnom području pridonijelo je osnivanje Višeg instituta za filozofiju u Louvainu (*Institut Supérieur de Philosophie*) 1882. godine. Tu je ujedno počeo susret skolastičkih mislilaca i novovjeko-moderne filozofije. Inače je francusko-belgijska neoskolastika 19. st. ostala u skromnim okvirima ako se usporedi s Njemačkom i Italijom, da bi u 20. st. preuzela vodeći položaj u svijetu. Ovdje ćemo se zadržati kod osnivača louvainskog instituta kardinala Merciera.

*Désiré Mercier* (1851-1926) rodio se u Braine l'Allend u valonskom Brabantu u Belgiji. Kao 17-godišnjak stupa u sjemenište u Mechelenu gdje dvije godine studira filozofiju i tri teologiju. Prelazi na sveučilište u Louvain i postiže licencijat iz teologije. Postaje učiteljem filozofije u Mechelenu, a zatim ga pozivaju na louvainsko sveučilište. Godine 1906. postaje nadbiskupom Mechelena, a kasnije dobiva i kardinalsku čast, a 23. siječnja 1926. umire u Bruxellesu.

U Belgiji su u to doba na vlasti bili liberali, tj. slobodni mislioci i anti-klerikalci. Oni su g. 1879. izdali zakon o udaljavanju religijske pouke iz školskih planova na svim javnim pučkim školama i gimnazijama, a papini prosvjedi doveli su čak do prekida odnosa između Belgije i Svete Stolice. Belgijski su biskupi odredili D. Merciera za tečaj o »haute philosophie selon saint Thomas«. Mercier najprije ide u Rim gdje od pape dobiva naslov doktora teologije, a potom svečano inaugurira novi tečaj.

Mercier je držao da filozofija nije pitanje poučavanja, nego traženja istine koja od svog tražitelja zahtijeva korjenitu ozbiljnost. Zato filozof ima pravo na bezuvjetnu *slobodu mišljenja*, bez zabrinutosti što će rezultirati u gospodarskom, moralnom i religijskom smislu.

Belgijska se država uvođenjem najliberalnijeg ustava u Europi obvezala na slobodu mišljenja, tiska, okupljanja, poučavanja i kulta. Zato su i belgijski biskupi g. 1834. osnovali sveučilište podložno njihovu autoritetu i branili pravo podjeljivanja akademskih stupnjeva. A slobodni mislioci osnovali su u Bruxellesu »slobodno sveučilište za slobodni znanstveni napredak«. Ta je sloboda značila autonomiju prema državi i odbijanje svake religijske dogme. U takvu situaciju dolazi Mercier sa zahtjevom neovisnosti čistog traženja istine od svakog izvanjskog utjecaja.

Postavilo se pitanje je li filozofsko istraživanje slobodno i pred religijskom vjerom. Mercier je nastojao ostati vjeran preporukama papine enci-

klike *Aeterni Patris* koja je zahtijevala da um i vjera budu »prijateljski povezani«, jer vjera pokazuje umu »mjesto istine kao prijateljska zvijezda«. U djelu *Discours d'ouverture* Mercier kaže da će se njegova filozofija prepoznavati i »jedinštvom uma i kršćanske vjere«. Gotovo lirskim jezikom piše: »Sveti Toma nije htio osakatiti kršćansku dušu. To je ista duša koja vjeruje objavljenoj riječi i koja žeda za shvaćanjem istine. <... > Prođite tu široku enciklopediju, koju nazivamo dvjema sumama, i vidjet ćete svetog Tomu kako jedanput filozofski ispituje naše dogme, a onda, s bakljom vjere u ruci, prodire u najtamnije dubine ljudskog znanja, a pritom uvijek i svuda potpuno ostaje on sam, kršćanski filozof i filozofirajući kršćanin« (*Discours*, str. 6 slj.; citirano u našem svesku str. 210).

Mercier je uočavao oštar rascjep između Crkve i intelektualaca svršetkom 19. st. Među mnogim je ljudima vrijedila »unaprijed stvorena predodžba da katolički znanstvenik već unaprijed posjeduje teorije koje zastupa i da znanost u njegovim rukama nije ništa drugo do obrambeno oružje za njegovu vjeru«. Zato Mercier ističe da filozofsko istraživanje ne smije postati apologetika, nego je potrebno »da tražimo istinu bez interesa, i to čitavu istinu, bez bojazni za konsekvence«. Crkva nikad ne govori s autoritetom na znanstvenom području. Objavljena je istina samo zaštita, negativna norma, a ne izravno vrelo spoznaje i motiv za pristanak, pa se i kršćanski filozof može u punoj slobodi prepustiti vodstvu svoga uma. Taj stav vrijedi i za odnos filozofije prema povijesti i prema znanosti.

U povijesti ne postoji jedna filozofija za sebe, jedan dovršeni nepromjenljivi spomenik ljudskog duha gdje bi se uvijek moglo naći pravo rješenje. Postoje filozofski sustavi u množini, a oni ne mogu biti svi istiniti jer jedan drugome protuslove. Treba se zanimati za sve sustave, suvereno ih procjenjivati i u svakom od njih razlučivati istiniti sadržaj od zablude. Mercier dodaje s dozom humora »da je povijest zabluda ljudskog duha za logiku ono što je patologija i klinika za psihologiju i higijenu«. Mercier ipak misli da u tom nizu sustava Aristotel stoji na prvom mjestu, a Toma je tek na drugom mjestu i njegova je zasluga u tome što je Aristotela prihvatio i usavršio.

Slično se nameće i pitanje odnosa filozofije i znanosti. Od renesanse se pojam »znanost« sve više ograničuje na empiričke discipline, a filozofija nije znanost na taj način. Zato Mercier upozoruje da je metafizika znanost u eminentnom smislu znanstvenog značaja kao dopuna i dovršenje pojedinačnih znanosti. No on se našao suočen s činjenicom da metafizika nikoga više ne zanima, ni profesore ni studente, zato je htio pokazati kako je metafizika prirodna nadopuna znanosti. On obrazlaže ovako: naša spoznaja počinje od datosti iskustva koje dohvaćamo najprije kao nerazdijeljenu i neuređenu cjelinu. Tek nakon duljih analiza i sinteza dobivamo točniju i potpuniju spoznaju. Dok pojedine znanosti ostaju pri analizi i sintezi, metafizika nastoji pomoću umne intuicije prodrijeti sve do po-



sljednjih uzroka i onda sintetički obrazlaže rezultate do kojih je došla analitičkim putem. Znanost nije samo skupljanje činjenica, ona je sustav koji obuhvaća te činjenice zajedno s njihovim međusobnim odnosima. No ni filozofija ne smije zanemarivati analizu, nego filozof bi morao graditi na podacima iz prve ruke koje promatra i analizira, a onda surađivati u izgradnji znanosti, tako da bi sintetički vidik proizlazio od činjenica ili bi ih barem respektirao. Mercier smatra da »filozofiju treba oploditi znanošću i istodobno znanost podići na visinu filozofije«. A upravo taj bi posao bio zadaća »neo-skolastičke« filozofije i Mercier joj oduševljeno posvećuje svoje sile i vjernost.

Mercier nije napisao sistematsku filozofiju. No on je pružio četiri prva sveska zbirci »tečajeva« koja je trebala pružiti potpun filozofski program. To su *Logika*, *Opća metafizika ili ontologija*, *Psihologija* i *Opća kriteriologija ili opća teorija o sigurnosti*. Ta djela, koja zajedno obuhvaćaju 2500 stranica, ipak ne tvore organske dijelove jedinstvene cjeline. Svako je djelo razumljivo samo za sebe. Već površni pogled u njih zadivljuje zbog mnoštva navoda i suočavanja s modernim autorima i nadugo prikazanih primjera iz matematskih, fizikalno-kemijskih, bioloških, fizioloških i psihofizičkih znanosti. Kroz sve to se probija njegova vjernost Aristotelu i sv. Tomi. Samo ćemo se kratko zaustaviti kod pojedinih djela.

U *Logici* Mercier definira što je znanost i određuje znanstvenu metodu. Neke su znanosti formalne, tj. deduktivne i apstraktne, a druge polaze od iskustva, tj. induktivne i konkretne. Mercier za to rabi riječi »sinteza« za prve i »analiza« za druge. Prve idu od jednostavnog prema složenome, od općenitijeg prema manje općenitom, a druge obratnim putem. No sve dobivaju svoje prve pojmove analizom osjetilnih podataka i sve se konačno usmjeruju prema tome da složeno shvaćaju na temelju jednostavnoga. Formalne i pozitivne znanosti napokon upotrebljavaju istu metodu: induktivno-deduktivnu, odnosno analitičko-sintetičku. Mercierova logika želi pokazati čvrstu homogenost između filozofije i znanosti. Znanstvena se indukcija opravdava apelom na bit prirode i zato je pozitivnim znanostima potrebna filozofija da bi se mogle konstituirati kao znanosti.

*Psihologija* još bolje pokazuje odnos filozofije i iskustvenih znanosti. Etimološki, psihologija je istraživanje duše kao životnog principa živih bića, ali je taj pojam uporabom sužen samo na čovjeka, kojega promatra kao cjelinu u svim očitovanjima njegova života. Mercier precizira aristotelovski pojam života i govori o njemu kao kretanju bez vidljivog izvanjskog uzrokovanja. No on prelazi i na znanstveni pojam služeći se morfologijom stanice i fiziologijom, da bi filozofski odredio život kao specifično svojstvo onih bića koja se kreću na trajan i unutrašnji način. Što je uzrok životnih funkcija? To mora biti čvrsto počelo koje sve usmjeruje prema unutar-njem cilju i koji određuje konvergenciju svih sila. Zato zaključujemo da je

živo biće »supstancija« složena od materije i specifičnog supstancijalnog načela koje se naziva »duša« ili počelo života. Čovjek je složena supstancija od materije i nematerijalne duše, a više funkcije stoje prema nižima u stvarnom odnosu ovisnosti.

U *ontologiji* Mercier ima dvije originalne konstatacije: a) specifični predmet metafizike je supstancija iskustvenih predmeta. Najprije se opaža da postoji neko »biće za sebe«, a potom mišljenje eliminira prigodna određenja i konačno se nađe pred prvim subjektom svake atribucije, pred prvom supstancijom. To je najtočniji i najplodniji pojam i zato se metafizika ne bavi bićem općenito, nego se usmjeruje prema konkretnoj, individualnoj i opstojećoj supstanciji. Ona je neovisna o akcidentima, a unutar nje um razlikuje »esenciju« ili štostvo supstancije i »egzistenciju« tj. njezin realni bitak. U suočavanju s pozitivistima, scijentistima i Kantom Mercier se trudi pokazati da se i metafizika oslanja na iskustvo kao i znanosti. Predmet metafizike nije doduše spoznatljiv u istom smislu kao i predmet pozitivnih znanosti, ali se metafizika ne poziva na neku višu intuiciju. b) Druga originalna Mercierova konstatacija tiče se ontološke istine kao transcendentalnog svojstva bitka. On tu istinu definira kao odnos konformnosti aktualno prezentiranog predmeta i mišljenja s jednom tipičnom idejom tog predmeta. To je ideja koja se već nalazi u duhu i koju smo stekli na osnovi iskustva, a ne neka božanska i od ljudskog mišljenja neovisna ideja.

*Kriteriologija* je najpoznatije i najoriginalnije Mercierovo djelo. Tu se on usmjeruje na »istinu« koja čini posljednji cilj duha i najviši preduvjet znanosti. Kritički se problem može postaviti pod dva uvjeta: kritički se problem može postaviti i rješavati samo na području refleksije, tj. u reflektiranim i slobodno željenim spoznajama; on se javlja onda kad nastojimo opravdati spontane intencionalnosti i razlučiti istinite od neistinitih. Drugi se uvjet izravno tiče pojma istine. Istina u našim spoznajama ne može se tražiti u podudaranju s bitkom, nego samo u podudaranju s ontološkom istinom, koja se sastoji u odnosu između dvije reprezentacije iste stvari. Zato je ona moguća samo na temelju dva opažajna čina i stoji u objektivnom odnosu između predmeta i tih dvaju čina, između onog što se može reprezentirati i onog koji reprezentira. Promatrajući sudove, Mercier pripominje da bi se kriteriologija morala ograničiti na neposredne sudove čija sigurnost ne zavisi od drugih sudova. Svi se sudovi dijele na dvije skupine: sudovi idealnog reda, nezavisni od postojanja stvari i sudovi realnog reda kojih vrijednost formalno zavisi od postojanja kontingentnih stvari. Prvi su principi i aksiomi, a drugi neposredni sudovi iskustva i intuicije. Prvi su »s područja nužnosti«, a drugi »s područja kontingencije«. Mercier misli da rješenje prvog kriteriološkog problema ne garantira *apsolutnu* vrijednost idealnih sudova. Njihova je »istina« uvjetovana vrijednošću njihovih članova, za koje valja utvrditi imaju li »objektivnu real-

nost«, što čini drugi kriteriološki problem. Mercier ga pokušava rješavati u dva koraka: najprije primjenjujući Aristotelovu nauku o apstrakciji na sudove, a zatim pokazujući da »osjetne forme dolaze od objektivne realnosti«.

Vidjeli smo da je Mercier želio povezati filozofiju i znanosti. On zato kao prvi korak primjenjuje analizu koja nije samo promatranje činjenica. U metafizici analiza znači razjašnjenje prvotno nejasnih pojmova, progresivno objašnjavanje i progresivnu indukciju pomoću fundamentalnih principa. U kriteriologiji se ona odvija pod zahtjevom reflektirane i dovoljno istražene evidencije, odbijanjem predrasuda, samovoljnih hipoteza. Ipak, za Merciera ostaje temeljni zakon reflektirajućeg uma »traženje jedinstva u znanju«. Zato su za njega filozofija i znanosti utoliko različite ukoliko različito primjenjuju analizu, ali se one u posljednjem cilju sastaju, u sintetičkom pogledu univerzalnog poretka.

Mercierov tečaj »filozofije prema svetom Tomi« imao je na početku velik uspjeh. Broj se studenata neprestano povećavao. Zato on g. 1888. osniva »Filozofsko društvo u Louvainu« za okupljanje sviju koji se zanimaju za studij filozofije. U njegovu ga nastojanju svesrdno potpomaže i Leon XIII. Tako dolazi do osnivanja *Višeg instituta za filozofiju* (Institut Supérieur de Philosophie). No, počeli su se javljati problemi. Najprije je iskrsnuo problem studijskih programa. Budući da po Mercierovu mišljenju filozofija ne može biti samo čisto sintetička odnosno deduktivna, bilo je predviđeno da se zajedno s filozofijom poučavaju i analitičke znanosti. Drugi je problem bio kako zajamčiti dovoljan broj studenata koji bi bili spremni više godina prolaziti sveobuhvatni filozofski tečaj. Zato je nastojao osnovati sveučilišni sjemenišni studij u kojem bi budući teolozi kroz tri godine studirali filozofiju. I za to je dobio odobrenje i poticaj od Leona XIII. Zatim se pojavio problem smještaja tih novih institucija. Potporom vjernika osigurao je gradilište i sagradio obje zgrade za Institut i za Sjemenište. Napokon je tu bio i problem položaja Instituta unutar Sveučilišta jer je Mercier želio da Institut bude autonoman. On je to, uz neke ustupke, i postigao. No, kad se činilo da su sve teškoće riješene, započela je nova borba i to sada s rimskom Kongregacijom za studije. Statuti studija morali su biti predočeni Kongregaciji. U Rimu nisu imali razumijevanja za povezivanje filozofije sa znanostima, nego više s teologijom, kako je to bilo na Gregorijani. U tom smislu je Kongregacija ispravila statute, a posebnu je poteškoću predstavljala činjenica da se nije predavalo latinskim jezikom. Bilo je određeno da se svi tečajevi osim iz prirodnih znanosti moraju održavati na latinskom jeziku. Taj je propis bio za cijeli Institut koban. Za nekoliko godina potpuno su nestali studenti laici. Sam Leon XIII. je kasnije donekle ublažio tu zapovijed dopustivši da se daljnje interpretacije tekstova sv. Tome za laike drže i na francuskom jeziku. Tako se Institut mogao opet konsolidirati.

Kad je Mercier g. 1906. postao nadbiskup Mechelena, povjerio je svoj Institut svojim učenicima, od kojih su poznata ova imena: Simon Deploige (1868-1927), Maurice De Wulf (1867-1947), Désiré Nys (1859-1927), Armand Thiéry (1868-1955) i Léon Noël (1878-1953).

#### 4. Španjolska i Portugal

Nastanak i razvoj neoskolastike u Španjolskoj i u Portugalu bio je ovisan o općim političkim okolnostima.

U Španjolskoj su se u 19. st. stvorila dva politička tabora »konzervativnih« i »liberalnih« – koja su se međusobno sučeljavala. S jedne strane su bili oni koji su zastupali katoličko-španjolsku kulturu: bogat i utjecajan kler, povlašteno plemstvo i vjernici seljaci. S druge strane stajala je »partija« liberala sastavljena ponajviše od intelektualaca koji su htjeli reformirati Španjolsku prema prosvjetiteljskim idealima i otvaranja Španjolske prema ostaloj Europi. Njihov zahtjev za odjeljivanjem Crkve od države značio je za katoličku španjolsku tradiciju izazov. Tu su se zapravo sučeljavale »dvije Španjolske«. S jedne se strane zahtijevalo ponovno uvođenje inkvizicije ili dobivanje bivših imanja, a s druge pak ukidanje samostana, protjerivanje isusovaca, oduzimanje imanja itd. U takvim je okolnostima nastajala španjolska neoskolastika koja se odlučno stavila na stranu konzervativnog tabora i nastupala pretežno apologetski. A ostaci skolastičke filozofije gubili su se u skolasticizmima daleko od stvarnosti.

Ta se situacija počela pomalo mijenjati pod utjecajem dominikanaca. Pod utjecajem dominikanske obnove studija »ad mentem S. Thomae« nastajali su filozofski priručnici koji su se usmjeravali prema nauci sv. Tome. Oni su bili prenijeti iz Italije. Ta su djela podigla razinu teoloških studija u Španjolskoj i probudila španjolsku skolastiku na novi život.

Na neakademskom je području tu obnovu skolastike promicao već dominikanac Francisco Alvarado (1756-1814) djelom *Cartas críticas* (4 sveska, od 1811. i dalje). On je tomističku filozofiju stavio u službu borbe protiv duhovnih strujanja liberala, jansenista, slobodnih zidara, francuske državne filozofije i novovjekih mislilaca. Bilo je to i razlogom što je Alvarado morao jedno vrijeme napustiti Španjolsku. Danas se možemo čuditi što je sve Alvarado branio, npr. obnovu inkvizicije, jačanje apsolutističke španjolske monarhije i strogo držanje aristotelovske fizike. No ipak, to je njegovo djelo pridonijelo obnovi skolastičke filozofije.

Važnu je ulogu izvršio i isusovac José Fernández Cuevas (1816-1864) djelom *Philosophiae rudimenta ad usum academicae iuventutis* (3 sveska), koje je, prema nekima, bilo pravi početak španjolske neoskolastike. Svakako, ono je primjer da se neoskolastika širila i izvan Dominikanskog reda i izvan strogog tomizma, jer je Cuevas slijedio suarezijansku isusovačku tradiciju.

Španjolska neoskolastika vezana je uz ime Ceferina Gonzáleza i njegova kruga. O njemu će pobliže biti govora nešto kasnije.

Pojavom enciklike *Aeterni Patris* neoskolastika i neotomizam dobivaju novi zamah. Neki su biskupi odmah uveli u svojim sjemeništima studij Tome Akvinskog u duhu enciklike.

Posebnu su zadaću neoskolastici dobili u pobijanju tvrdnji Amerikanca Johna Williama Drapera (1811-1882) o nespojivosti između vjere i znanja, a koje su u Španjolskoj imale poprilično odjeka. U tome se posebno istaknuo isusovac José Mendive (1836-1906). Važno je njegovo opsežno djelo (7 svezaka) pod naslovom *Institutiones philosophiae scholasticae ad mentem Divi Thomae ac Suarezii* (Valladolid 1882).

Spomenimo još ime Juan José Urráburu (1844-1904). Taj je španjolski isusovac, uz Gonzáleza, najpoznatiji i izvan Španjolske. On je poučavao u Francuskoj i u Rimu na Gregorijani. Objelodanio je monumentalno djelo *Institutiones philosophicae* (8 svezaka, Valladolid 1890-1900) i *Compendium philosophiae scholasticae* (5 svezaka, 1902-1904). U tim djelima on nastoji posredovati između Tome i Suareza.

U *Portugalu* je povijesni razvoj odnosa između Crkve i države tekao slično kao i u Španjolskoj. Na visokim se učilištima osjećala prevlast liberalnog tabora, dok je skolastička tradicija bila potisnuta u sjemeništa i redovničke škole. Ni nadaleko poznato sveučilište u Coimbri nije bilo pošteđeno. Već u Pombalovo vrijeme tamo je zavladao prosvjetiteljski duh, što se ni u 19. st. nije promijenilo. Čak se teološki fakultet g. 1885. oslobodio crkvene jurisdikcije i pridružio ostalim fakultetima, što je vodilo tome da ga je pozitivistički usmjeren predsjednik republike Teófilo Braga (1843-1924) napokon g. 1910. dokinuo.

To nije pogodovalo širenju neoskolastike. Prvim neoskolastičkim priručnikom može se smatrati djelo koje je napisao talijanski isusovac Francesco Saverio Rondina (1827-1897) pod naslovom *Compendio de philosophia theorica e practica para uso da mocidade portugueza na China*, koje je izišlo u Macau, ali se brzo proširilo i u Portugalu. Rondina sam priznaje da se ponajviše držao talijanskih neoskolastika Sanseverina, Tongiorgija, Taparellija i Liberatorea.

Poslije objavlivanja enciklike *Aeterni Patris* Luís Maria da Silva Ramos (1841-1921) osniva u Coimbri filozofsko-znanstvenu akademiju u čast Tome Akvinskog na kojoj su se redovito održavala predavanja tomističke nauke. Njegov je nasljednik bio talijanski monsinjor Giacomo Sinibaldi (1856-1928), Cornoldijev učenik, koji je postao autorom klasičnog neoskolastičkog priručnika u Portugalu pod naslovom *Elementos de Philosophia*. On se proširio u Brazilu i kolonijama te postao filozofskim priručnikom u sjemeništima i visokim školama.

Jedan od najvažnijih protivnika portugalskog pozitivizma bio je Manuel Antonio Ferreira Deusdado (1860-1918), koji je, kao Mercierov

učenik, nastojao obnoviti skolastiku povezujući je s novovjekom filozofijom. No on je bio više diplomat i odgojitelj nego filozof pa je svojim ugledom u javnom životu mnogo pridonio uspjehu neoskolastike u Portugalu.

Kao što smo spomenuli, posebnu pozornost zaslužuje *Ceferino González* (1831-1894). Rođen je u Asturiji i vrlo mlad stupa u Dominikanski red. Nakon redovničkih zavjeta ide na Filipine gdje studira filozofiju i teologiju. Brzo nakon svećeničkog ređenja (1854) postaje profesorom. Zbog zdravlja vraća se u Španjolsku i postaje rektorom redovničke studijske kuće u Ocaña. Imao je velik filozofski utjecaj na mlade mislioe.

Papa ga g. 1875. imenuje za biskupa u Córdoba gdje se brine za podizanje kulturne razine svoga klera. Postaje nadbiskupom u Sevilli g. 1883. a dvije godine kasnije kardinal-nadbiskup Toleda. Opet se zbog zdravstvenih razloga vraća u Sevillu te uskoro napušta sve službe i povlači se u Madrid gdje umire 1894. godine.

Prvo djelo što ga je napisao još u Manili bilo je *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* (3 sveska 1864). To su djelo držali najboljim prikazom skolastičke filozofije i njime je počela španjolska obnova tomizma. Nešto kasnije objavljuje djelo *Philosophía elementaria ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae iuventutis* (3 sveska, Madrid 1868) koje je skraćeno izdao i na španjolskom jeziku pod naslovom *Filosofía elemental* (2 sveska, Madrid 1873). On se i među prvima počeo baviti poviješću filozofije i izdao djelo *Historia de la Filosofía* u tri sveska koje je bilo uskoro prevedeno na francuski, a u Španjolskoj je ostalo priručnikom sve do u 20. st. Kad je prestao biti nadbiskup, počeo se baviti aktualnim problemom odnosa biblijske predaje i prirodnih znanosti te je napisao veliko djelo pod naslovom *La Biblia y la Ciencia* (2 sveska, Madrid 1891).

González je dobro poznao sv. Tomu. Istodobno on je dobro uvidio da nije moguća integralistička restauracija tomizma jer se i nazivlje i metodički uvjeti i literarni oblici njegova stoljeća razlikuju od onih u 13. st. No i uz vjernost sv. Tomi, González se osjećao dovoljno slobodnim poslužiti se i modernom filozofijom. Tome mu je uvelike pomogao studij filozofskih djela na temelju izvornih tekstova. To ga je i potaknulo na pisanje povijesti filozofije jer je mladom naraštaju želio pružiti pomoć da upoznaju ono što su mislioci otkrili stoljećima tražeći istinu. On nije povijest filozofije promatrao samo kao povijest ljudskih zabluda nego i kao povijest napretka i razvoja ljudskog duha. Filozofski sustavi ostavljaju naimeduboke tragove u ljudskom duhu i društvu koji djeluju i onda kad su ti sustavi već prošli.

González je ujedno bio i dobar učitelj te je oko sebe okupio skupinu mladih laika od kojih su mnogi postali utjecajni katolički političari. Otvarao im je put u razumijevanje filozofije sv. Tome i drugih mislilaca kako bi se ti ljudi mogli suprotstaviti utjecaju pozitivizma, krauzizma, materija-

lizma i tradicionalizma. Važne su također njegove misli o filozofskoj refleksiji o povijesti. On je uvjeren da se zakoni povijesti ne mogu odrediti a priori nego tek nakon točnog i savjesnog istraživanja činjenica.

González je pisao i o drugim temama, npr. o kritičkom dijalogu s krauzistima, o papinoj nepogrešivosti, o materijalističkom pozitivizmu, o pitanju pretpovijesnog čovjeka, o jeziku i jedinstvu ljudske rase do kratkih životopisa nekih biskupa i teologa. I tu se vidi opširnost duhovne djelatnosti tog čovjeka i njegove važnosti za znanost.

### 5. Istočna Europa

Na kraju prvog dijela naći ćemo još dva kratka prikaza o skolastičkom mišljenju na tlu istočne Europe. Gustav A. Wetter, dobar poznavatelj ruske (i sovjetske) filozofije, daje nam kratak uvid u skolastičku filozofiju na području Ukrajine, Bjelorusije i Rusije. Za čitavo to područje veliku je važnost imala »Kijevsko-mogilanska akademija« koju je g. 1632. osnovao kijevski metropolit Petrus Mogila (najprije kao kolegij, a od g. 1701. akademija) i koja je bila prvo visoko učilište na istočno-slavenskom tlu. Profesori su se uglavnom školovali na Zapadu, pa je kijevski kolegij preuzeo latinski jezik i skolastičku metodu.

Filozofski su se traktati sastojali od tri dijela: logike, prirodne filozofije i metafizike, a sadržajno su se uglavnom držali aristotelovske tradicije. Najznamenitiji predstavnik tog kolegija bio je Inokentij Giesel (1600–1683), njemački protestant koji je prešao na pravoslavlje. Sam Giesel, ali i cijela Akademija istaknuli su se osobitom polemikom protiv Brest-Litovske unije, koju je g. 1596. dio pravoslavne Ukrajine sklopio s Katoličkom crkvom, i protiv isusovaca. Zanimljivo je i to da su mnogi kijevski profesori, unatoč polemičkom stavu protiv Katoličke Crkve, zastupali neke specifično katoličke nauke, npr. Bezgrešno Začeće Majke Božje ili euharistijsku konsekraciju na temelju riječi pretvorbe, a kad su napadali katoličko mišljenje, oslanjali su se na latinsku patristiku ili su čak argumentirali na temelju katoličkih sabora (Lateranskog i Tridentinskog). I sam Petrus Mogila u djelu *Confessio orthodoxa orientalis Ecclesiae* u nauci o krepovima slijedi nauku Petra Kanizija.

Osnivanjem sveučilišta u Moskvi (1755) počele su duhovna učilišta gubiti monopol na području filozofije. Na sveučilištima je počeo dominirati najprije Wolff, a zatim prosvjetiteljstvo i enciklopedisti. S početka 19. st. reorganizirane su i duhovne akademije po uzoru na sveučilišta. U Petersburgu je g. 1808. osnovana Duhovna akademija, a g. 1817. Kijevska je akademija zatvorena. Teološka nauka 19. st. bila je pod utjecajem protestantizma, da bi zatim došlo opet do povratka na patristiku.

Na državnim sveučilištima najprije je došlo do naglog razvoja studija filozofije, i to, napose njemačke romantike i idealizma što je prospješivao

i car Aleksandar I. (1801-1825). Nakon njegove smrti službena se politika posvema okrenula protiv »štetnih utjecaja« filozofa te je filozofija na sveučilištima bila gotovo potpuno dokinuta, ali je ostala živa u studentskim kružocima.

Na kraju svoga prikaza sažimlje Wetter stanje filozofije, posebno u Rusiji, ovako: dvaput je došlo do jakog proboja zapadne filozofije u Rusiju i to u 17. st. prihvaćanjem katoličke skolastike i s početka 19. st. prihvaćanjem njemačkog idealizma. Pritom je skolastika sve više gubila na važnosti, a njemački idealizam širio se kao požar među studentskom mladeži. Neuspjeh skolastike Wetter vidi u tome što je ona i tamo imala »peccatum originale«, naime, polemički značaj. Ipak je skolastika pridonijela razvoju logički discipliniranog znanstvenog mišljenja, ali je zbog svoje polemike ostala tuđe tijelo u religijskoj kulturi istočnoslavenskog prostora, zaključuje Wetter. A. Palmieri, koji je dobro proučavao razvoj filozofske misli na Istoku, kaže: »Skolastička je teologija u 19. stoljeću potpuno pala u zaborav«, a Wetter dodaje: njezina nam smrt ima mnogo toga reći (str. 296).

Na kraju doznajemo još nešto o skolastici u ostalim istočno- i južnoeuropskim zemljama iz pera Josepha Hlebša iz Salzburga. U nekoliko stranica prikazuje on razvoj neoskolastike u Poljskoj, Češkoj, Mađarskoj te u Hrvatskoj i Sloveniji. On smatra da je skolastička filozofija imala velik utjecaj na kulturni život Hrvata i Slovenaca i jedino je kod njih imala još u 19. st. stvarno značenje. U kratkom prikazu hrvatske filozofije Hlebš spominje utjecaje dominikanaca koji su već od svršetka 13. st. gajili tomiističku filozofiju, osobito u Dubrovniku, pa franjevac s njihovim studijskim centrom u Zadru od g. 1260., zatim pavlina u Lepoglavi i konačno isusovaca.

Zatim nabraja najpoznatija imena naših filozofa od Marka Marulića, kojeg smatra »osnivačem hrvatske filozofije« navodeći mu djelo *De institutione bene vivendi*, preko drugih renesansnih filozofa do Ruđera Boškovića. Od neoskolastika spominje Antu Petrića, Đuru Arnolda, Josipa Stadlera, Antuna Kržana i Antuna Bauera.

*(nastavlja se o neoskolastici u 20. st)*



## CHRISTIAN PHILOSOPHY IN THE CATHOLIC THOUGHT OF THE 19TH AND 20TH CENTURY /II/

Ivan Macan

### Summary

*The article is a review of the second volume of the work »Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts«. It principally deals with the revival of scholasticism in the 19th century under the term »neoscholasticism«. A survey of the development of neoscholasticism and neothomism in Italy is followed by a presentation of the major representatives of this trend in the various language regions: Joseph Kleutgen for German, Cardinal Désiré Mercier for French, and Ceferino Gonzales for Spanish. At the end a short review of Christian philosophy in Eastern Europe, particularly Russia, is given. This article offers an idea of the main philosophical themes in Christian thought in the latter half of the 19th century.*

