

# O OBJAVI U SRPSKO-PRAVOSLAVNOJ TEOLOGIJI.

Dr. Pero Ivanišić.

## SUMMARIUM.

Visa in primo articulo (cfr.: B. S. vol. XXIV, 1936, p. 254 ss.) doctrina de conceptu revelationis in theologia serbo-orthodoxa, conatum est hic ostendere quid theologi serbo-orthodoxi de necessitate revelationis sentiant.

In connexione cum articulo supra nominato breviter exposita est doctrina catholica de necessitate revelationis, tum quoad veritates ordinis naturalis, tum supernaturalis, declarando scilicet cur altera moralis, altera vero absoluta sit et nuncupetur. Et hoc erat ostendendum, quia dissidentes tantum necessitatem absolutam revelationis proponunt, quam argumentis valde claudicantibus defendunt. Pauca hac de re scripta sunt. Inveniuntur solummodo apud duos auctores, quorum alter ex natione russica a suprema potestate ecclesiastica serbo-orthodoxa ut auctor verae eorum doctrinae in scholis theologicis approbatus est. Quid vero alii theologi in hac materia sentiant, si licet ex eorum principiis theologicis logicas conclusiones deducere, facile eruitur ex dogmatica eorum expositione variarum veritatum revelatarum. Ex iisdem principiis eadem conclusio quoad necessitatem absolutam revelationis! De naturali cognitione Dei tractantes uno ore clamant — non obstante revelatione clara — hominem certa, licet indirecta, cognitione Deum attingere non posse. Homo est ratione peccati originalis in statu »abnormali« et omnino incapax alicuius verae religionis naturalis. Imbuti philosophia kantiana et ignorantia philosophiae scholasticae laborantes, quod omnino deplorandum est, nimis extenuant vires naturales intellectus ut facultatis cognoscitivae. Respuunt omnia argumenta, quibus existentia divina demonstratur et provocant ad aliquem sensum religiosum, experientiam internam, ideam Dei innatam immo exigentiam naturalem τὸ ὑπὲρ supernaturalis adstruunt. Non satis distinguunt inter ordinem et finem naturalem et supernaturalem, confundentes eos vel naturam utriusque adulterantes. Coacti revelatione, aliquo modo ordinem naturalem admittunt, sed negligunt rectam eius cognitionem et hominem depingunt modo baianistarum, jansenistarum, traditionalistarum, ontologistarum, pantheistarum et cuiuscumque generis rationalistarum modernistarumque. Homo est in tam desperata positione, ut sine adiutorio divino ad sortem pecudis reducitur. Ideo revelatio divina homini absolute necessaria est. Etiam in ordine naturae purae! Ratione naturalis exigentiae τὸ ὑπὲρ supernaturalis, depravata est necessarie supernaturalitas revelationis.

Ex falsis notionibus et conceptibus falsa iudicia, falsae conclusiones. Et quia multae harum conclusionum omnino contra doctrinam revelatam sunt, in specie: cognitio naturalis Dei, supernaturalitas et necessitas revelationis, ostendenda erat etiam via, qua ad hanc doctrinam falsam pervenissent. Quod factum est.

Qui Deum non cognoscit, eo minus recte cognoscit ea, quae Dei sunt!

## I.

Raspravljajući o pojmu objave u srpsko-pravoslavnoj teologiji<sup>1</sup> (ne kažemo: srpsko-pravoslavne teologije, jer je strani utjecaj<sup>2</sup> odviše jasan, a da bi se moglo govoriti o njihovom vlastitom pojmu), došli smo do zaključka, da su u tom predmetu dosta neodređeni i nejasni. Bore se protiv naturalističko-racionalističkog naziranja teističkih i ateističkih sistema (što je i razumljivo), htjeli bi uspostaviti, odnosno učvrstiti kršćansku osnovicu objektivne realnosti. Puni su dobre volje, da opravdaju svoj subjektivni teološki stav. Na žalost moramo reći, da su zaključci njihovih principa nejedinstveni, netočni, gdje gdje teološki sasvim krivi. To znači: ili je pogrešan princip ili njegova aplikacija. Zapali su u pretjerani supernaturalizam, koji odviše niječe ili barem oslabljuje naravne sposobnosti čovjeka kao takova. I tako dugo, dok sv. Pismo uzvisuje naravnog čovjeka kao kralja vidljive prirode, dotle će svaki teološki supernaturalizam, negirajući tome čovjeku primjerice njegove objavljene umne sposobnosti, biti sumnjiv, opasan ili neodrživ. Taj stav nužno izobličuje pojam objave i sve ono, što je s tim u vezi.

O mogućnosti objave ne raspravljaju mnogo. U glavnom dobro. Polaze od historijskog fakta objave, te obaraju racionalizam ističući mogućnost razumskog usvajanja vjerskih istina, štoviše njihovu skladnost s težnjama i operacijama uma. Parenta<sup>3</sup> slijepo slijedi Hettingera, ali kako nije shvatio ispravnost i važnost formalnog i materijalnog objekta objavljenih istina, to gotovo nužno ide stopama semiracionalizma, što se tiče formalnoga objekta. Njemu nije kod usvajanja vjerske objavljene istine prvi i posljednji kriterij *auctoritas Dei revelantis*, nego veli: »Čovek ne može doista savršeno sa-

<sup>1</sup> Isp.: Bogoslovska smotra, 1836, str. 254—269.

<sup>2</sup> Naročito ruske teologije.

<sup>3</sup> M. Parenta: Apologetika, Srijem. Karlovci 1937, str. 269—270.

znati i pojmiti otkrivene istine, nego tek delimice . . . ; ali je usvajanje nove istine dovoljno da se upozna i pojmi samo nekoliko njenih momenata i strana«. Puštamo s vida, koliko je to opravdano u prirodnom redu. Nadnaravni red objave traži posve drugi razlog usvojenja. Naročito se ta labava semiracionalistička argumentacija pokazuje jalovom u usvajanju ljudskom umu posve nedokučivih tajna. Zato ćemo vidjeti dosta slabo odbijanje racionalističkih poteškoća.

S pojmom objave je u uskoj vezi nužnost objave. Pogledajmo tu tezu srpsko-pravoslavne teologije!

### Nužnost objave.

Katolička nauka o nužnosti objave je utvrđena na Vat. Saboru.<sup>4</sup> *Constitutio dogmatica de fide catholica* donosi u drugoj glavi konačnu formaciju crkvene nauke o toj stvari. Najprije se naglašuje da razum može naravnim svojim svijetlom spoznati Boga, početak i svrhu sviju stvari. Ta spoznaja je posredna, jer do nje razum dolazi po stvorenjima, po onomu, što je oko njega, po vidljivim stvarima — do nevidljivoga Boga. Ta sigurna naravna spoznaja kao vjerska istina ima svoj realni oslonac u nauci sv. Pavla (Rim. 1, 20). Crkva dakle usvaja tu istinu kao objavlvenu i o njoj se više ne može raspravljati. Ipak se svidjelo — nastavlja Konstitucija — njegovoj (Božjoj) mudrosti i dobroti objaviti ljudskom rodu, drugim i to nadnaravnim putem, samoga sebe i vječne odluke svoje volje, kako kaže Apostol: »Bog, koji je nekoliko puta i raznim načinom govorio ocima po prorocima: progovori nama u ove posljednje dane po Sinu«. (Žid. 1, 1—2). Tu se jasno ističe naravna i nadnaravna spoznaja Boga. Zatim se odmah nadodaje :

Ovoj Božjoj objavi valja doduše pripisati, da ono, što u božanskim stvarima nije nedohvatljivo ljudskom umu, također i u sadašnjem stanju ljudskoga roda svi mogu spoznati lagano, čvrstom sigurnošću i bez primjese zablude. Ipak se nesmiје reći, da je

<sup>4</sup> D. B.: 1785 i 1786.

radi toga objava apsolutno nužna, nego jer je Bog, po svojoj beskrajnoj dobroti, odredio čovjeka za nadnaravnu svrhu, da bude naime dionik Božjih dobara, što posve nadmašuju ljudsko spoznanje; jer »niti je oko vidjelo, niti uho čulo, niti ljudsko srce osjetilo, što je Bog pripremio onima, koji ga ljube« (I. Kor. 2, 9).

Govor je o božanskim stvarima, dakle vjerskim istinama, koje razumu nisu nedohvatljive, i za te istine, da ih čovjek spozna nije apsolutno nužna objava. Ipak da i te istine mogu svi ljudi spoznati lakše, sigurnije i bez zablude, naglašuje se neka nužnost objave. Što Sabor misli pod tim riječima, najbolje se vidi iz nacrtu saborskih bogoslova, koji su preko svoga referenta Msgra Gassera, briksenskog biskupa, primali razne prijedloge ili su ih odbijali, obrazloživši temeljito svoje stanovište. Kakova je nužnost objave s obzirom na naravne istine, ovako objašnjava nacrt:<sup>5</sup>

*Ipak za ljudski rod u sadašnjem stanju, koji bi trebao te (naravne vjerske) istine saznati u stanovito vrijeme, dovoljnom jasnoćom i potpunom sigurnošću, bez primjese zabluda, postoje takve poteškoće, da se bez posebne pomoći fizička moć (razum) općenito ne aktivira. Tako uočene poteškoće sačinjavaju moralnu nemoć, kojoj odgovara moralna nužnost pomoći. Ova je posebna pomoć . . . u samoj nadnaravnoj objavi. Dakle tu objavu, obzirom na istine po sebi razumske, u ovom redu valja smatrati moralno nužnom ljudskom rodu . . . po samoj objavi nestaje moralna nemoć i zato postaje spoznaja ljudskom rodu moralno moguća.*

Da se postigne izvjesna svrha, potrebna su izvjesna sredstva. Ako je sredstvo tako nužno, da se bez njega nikako ne postizava svrha, kažemo, da je to sredstvo apsolutno nužno, a činilac je u apsolutnoj fizičkoj nemoći da postigne željenu svrhu. Ako je činilac sposoban, da postigne izvjesnu svrhu, t. j. on ima potrebno sredstvo, a ipak ne postizava svrhe, kažemo, da je prema toj svrsi u moralnoj relativnoj nemoći i da mu je

<sup>5</sup> a) Collectio Lacensis: Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani. Tom. 7, Herder 1892.

b) Isp.: H. Dieckmann: De Revelatione christiana, Herder 1930. Quaestio 2.: De necessitate revelationis.



moralno nužno drugo jedno sredstvo. Dakle fizička nemoć traži za postignuće izvjesne svrhe apsolutnom nužnošću izvjesno sredstvo. Moralna nemoć je u nedostatnosti vlastitoga sredstva, koje bi samo po sebi bilo sposobno, pa zato joj je potrebno i drugo uspješnije sredstvo, s kojim činilac ujedinjuje vlastite sile i konačno postizava svrhu. Još valja uočiti jednu osebinu moralne nemoći, odnosno moralne nužnosti. One mogu biti u širem i užem značenju riječi. Ne postizava li neku svrhu nijedan činilac, premda bi svi imali dostatnu sposobnost za njeno postignuće, tada su oni svi u moralnoj nemoći obzirom na tu svrhu, odnosno: moralno im je nužno drugo pomoćno sredstvo. I to je moralna nemoć *stricto sensu*, kojoj u istom značenju odgovara moralna nužnost. Primjerice čovjek bi po svojim naravnim sposobnostima imao snage da svlada sve napasti, ali iz objave znamo da to čovjek svojim silama dulje vremena ne može učiniti, zato moraju i pravedni moliti, da ne padnu u napast (Mat. 26, 41). Svi moraju dakle tražiti Božju pomoć i ona im je prema tomu moralno u strogom značenju nužna. Radi li se o istinama, koje bi mogli svi spoznati, ali tako *de facto* ne biva, nego ih spoznaju samo neki, dok većina bludi, tada je govor o moralnoj nemoći *lato sensu*, kojoj odgovara moralna nužnost u širem značenju. Čovjek primjerice može prirodni putem spoznati Boga i svoj odnos prema njemu, sebi i svojoj okolini; ipak, što god su ljudi udaljeniji od središta objave, to više griješe u toj stvari. Imaju sposobnosti (sredstvo), koja se radi stanovitih razloga ne aktivira, zato im je objava moralno nužna, ali u širem značenju termina, jer neki ipak mogu imati posve ispravnu spoznaju. Ne tvrdimo, da su bez objave to imali, nego samo da bi mogli imati, dok je u onom prvom slučaju mogućnost iznimke nemoguća.

Primijenimo li to na objavu, to će nam biti jasna naravnjene apsolutne i moralne nužnosti.

Vatikanska Dogmatska Konstitucija jasno luči — na temelju objave — dva ontološka reda: naravni i nadnaravni. Biskup Gasser nas i u toj stvari uvodi u tadašnju atmosferu mišljenja i zaključivanja.<sup>6</sup> Čovjek je po svojoj naravnoj moći aktivan u jednom i u drugom redu.

<sup>6</sup> Coll. Lac. Tom. 7. (N<sup>o</sup> 127—153).

a) U naravnom redu čovjek — per se — nema poteškoća obzirom na svoju konačnu svrhu: spoznati Boga. On to može, zato ako to ne čini, ako to ne postigne — odgovoran je. I baš zato mu nije »objava apsolutno nužna«. Time se dakako ne poriče svaka nužnost objave u tom redu. Objekt te naravne spoznaje je »ono, što u božanskim stvarima nije nedohvatljivo ljudskom umu«, i taj objekt prema tomu ne zadaje čovjeku poteškoća. Povijest religija pokazuje da ljudi de facto ne postizavaju ni izdaleka ono, što bi mogli i morali. Zato su poteškoće svakako na strani spoznajnoga subjekta. Radi toga je stilizacija Konstitucije vrlo oprezna. Dok naglašuje mogućnost ostvarenja naravne religije kod pojedinca i niječe u tom pravcu apsolutnu nužnost objave, dotle svijesno ističe poteškoće u kojima se nalazi ljudski rod kao takav. Premda pojedinac može, njegov kolektiv ne može naravne vjerske istine spoznati »lagano, čvrstom sigurnošću i bez primjese zabluda«. Taj i takav položaj ljudskoga roda iziskuje dakle. pomoć, koja će svladati teške okolnosti i omogućiti ispravnu naravnu spoznaju. Tu pomoć pruža sam Bog objavom, i tako se ona ukazuje kao moralno nužna (lato sensu). Zato u naravnom redu govorimo samo o relativno-moralnoj nužnosti objave.

b) U nadnaravnom redu nije i ne može biti tako. Ako je Bog odredio čovjeka za jedan viši red i u tom redu čovjek ima ostati razumno biće, koje djeluje svim svojim umnovoljnim sposobnostima, tada te sposobnosti ne mogu ostati u svojoj naravnoj bitnosti. To je bar za teologa izvan svakog raspravljanja. Pa budući da je čovjek po svojim naravnim silama u odnosu prema nadnaravnom redu posve nemoćan, zato mu je za spoznaju i ostvarenje toga njemu određenog nadnaravnog reda apsolutno potrebna objava, jer je — po Apostolovim riječima — čovjeku skriveno sve ono, »što je Bog pripravio onima koji ga ljube«. Dva su razloga te apsolutne nužnosti objave. Prvi i bliži: određenje »čovjeka za nadnaravnu svrhu, da bude dionik Božjih dobara«. Tu svrhu ne može čovjek nikako spoznati naravnim putem. Drugi i dalnji razlog jesu: istine, koje sačinjavaju objektivnu spoznaju toga nadnaravnog reda, a koje »posve nadmašuju ljudsko spoznanje«. One spadaju u sferu Božje bitnosti, zato je čovjek prema nji-

ma u apsolutnoj fizičkoj nemoći i one mu moraju biti apsolutnom nužnošću objavljene.

Tako katolička teologija, uočivši i odredivši na temelju same objave realnost dvaju objektivnih redova, s pravom govori o moralnoj i apsolutnoj nužnosti objave.

## II.

Srpsko-pravoslavna teologija pozna s a m o apsolutnu nužnost objave. U toj su nam stvari pri ruci samo dva auktora: M. P a r e n t a i I v a n N i k o l j i n.<sup>7</sup> I jedan i drugi usvajaju apsolutnu nužnost objave. No premda drugi teolozi ne raspravljaju baš izravno o našem predmetu, njihova nauka u toj stvari je dosta jasna. Sva nejasnoća dra J o s i ć a o naravnoj religiji postulira apsolutnu nužnost objave. Dr P o p o v i ć i E. M. V e s e l i n o v i ć po svojim teološkim principima podvlače isti postulat. Zašto?

Istina o moralnoj i apsolutnoj nužnosti objave nije samovoljni rezultat teološke dijalektike, ili možda čak spretne akribije. To je pitanje u uskoj vezi s problemom o naravnoj i nadnaravnoj spoznaji Boga. U teologiji se ta pitanja rješavaju čisto teološkim principima, na temelju objavljenih istina i crkvenih auktoritativno-nezabludivih definicija. To treće nema nikakve dokazne moći i snage za pravoslavnog teologa. Razumijemo. Ali ono prvo i drugo ne poznaje slobodni izbor. Zato, ako nam je konačni rezultat oprečan, valja razgledati: odakle ta suprotnost? To možemo, timviše, što je ono »treće« samo zbijena formulacija objavljenih istina.

Napomenuli smo, da je nužnost objave bitno spojena s naravnom i nadnaravnom spoznajom Boga. Ako je naravna spoznaja Boga nemoguća, nesigurna, nepotpuna, čak lažna, onda je nužnost objave apsolutna. Čovjek je stvoren za nadnaravni red, a tu je posve nemoćan. No tim je uništen naravni red, u kojem sv. Pavao poručuje poganima, da se ne mogu ispričati, jer nisu htjeli spoznati Boga i svoj odnos prema Bogu,

<sup>7</sup> Ivan Nikoljin: Pravoslavna Apologetika, Beograd 1934. S rus-kog preveo: Svešt. Z. M. Marinković. — Nikoljinova nauka je usvojena kao službena nauka srpsko-pravoslavne teologije, jer je »Odlukom Sv. arh. sinoda od 8 jula (25 juna) 1933 godine Sin. br. 5650 / Zap. 1743 — primljena za udžbenik u srpskim pravoslavnim teologijama«. I na teološkom prav. fakultetu u Beogradu!

a mogli su to. Tim je stavljen u čudno svijetlo i »obsequium rationabile« čovjeka, koji ne može svojom najjačom sposobnošću — razumom — ni sam sa sobom da upravi, a kamo li da bude kralj nerazumne prirode. Kako se spašava onda odgovornost takovoga stvorenja, koje je odgovorno za ono, što nije u njegovoj umskoj i voljnoj moći?

Naravna spoznaja Boga je u srpsko-pravoslavnoj teologiji težak problem. Čudno ga postavljaju, a još čudnije rješavaju. Pozivaju se na razne filozofe, koji u toj stvari za teologa nisu baš nikakvi auktoritet (nisu ni za koga!). Svoje filozofije, koja bi bila u skladu sa objavom, nemaju. Zato ima dosta nejasnoća i poteškoća.

Veselinović se zadovoljava nekom generalnom tvrdnjom, — navodno iz nauke sv. Otaca — da je ideja o Bogu »samim Bogom položena u osnovu čovečanske prirode«. <sup>8</sup> To nije nikom uspjelo dokazati. Što Oci govore o nekoj ideji, koja bi bila »Bogom položena u osnovu čovečanske prirode«, to je iz konteksta i iz drugih mjesta jasno, da pod tim misle svijetlo i sposobnost razuma, koji u stvorenjima kao u ogledalu gleda Božje tragove, odsjev Božjega bića, i tako se po nesavršenom uzdiže do ideje savršenstva — do Boga. (Vidjet ćemo malo kasnije, da i sam Veselinović poznaje i usvaja taj put spoznanja Boga). Posve je nerazumljivo postavljanje te skliske daske s koje se uskače u vode teološkog tradicionalizma, kad se kod V. čitaju i ove riječi: Logički razum ne može u izvesnim logičkim formama dokazati biće Boga, jer »Ugledniji filozofi (koji?) najnovijega doba i sami svode Kantovu kritiku dokaza bića Božjeg na to, da nema strogoga znanja o Bogu i Božanskim stvarima, pošto Bog nije ni predmet opažanja, niti pak strogog znanja«. Upuštati se u dokazivanje znači: sumnjati u egzistenciju Boga, što je bezbožno. <sup>9</sup> Logički dokazi »nemaju vrednost stvarnih dokaza«, nego su »pokušaji uma da sebi razjasni tajne Otkrivenja i time pojača razumnu veru čovekovu«. <sup>10</sup>

<sup>8</sup> E. M. Veselinović: Dogmatika pravoslavne crkve, knj. I, Beograd 1912, str. 148.

<sup>9</sup> Netko bi mogao u stilu te nefilozofske tvrdnje reći ovako: što god se dokazuje, eo ipso se niječe. Zašto je V. napisao svoju dogmatiku? Na zaničeće sve ono što dokazuje? Nije li to bezbožno? Da zna, što je: dubium methodicum — drukčije bi pisao.

<sup>10</sup> N. dj. str. 165—189.

Malo je čudno da kršćanski teolog gleda baš u Kantu »neprikosnoveni« auktoritet. Zar je on zbilja za nas jači od sv. Augustina i Kapadočana, a da se i ne spominju velikani kasnijih vjekova? Zar je on zbilja oborio svaku metafiziku, i zar Bog mora biti baš »predmet opažanja«, pa da tek onda o njemu imamo strogog znanja? Zar mi osjetilima spoznajemo istinu, bilo da nešto niječemo ili tvrdimo? Zar je to osjetni rezultat, kad na primjer srpsko-pravoslavni teolog ustvrdi, da se Bog ne može dokazati izvjesnim logičkim formama? Taj sud je ili istinit ili neistinit. Pa zar istina ili neistina toga suda ovisi o osjetilima? Šta to ima posla s osjetilima? Dakle dokle nas vodi čisti empirizam?<sup>11</sup>

Evo i druge strane Veselinovićeve nauke.

»Bog je nepoznat po suštini, a poznat po svojoj pojavi u svetu, po svojim delima u otkrivenjima«. Zar to nije očito nijekanje gornje »filozofije«? »U fizičkoj vasioni, kao u čistom ogledalu, ogledaju se osebine njenoga Tvorca, tako, da mi na samom delu Božijem poznajemo Boga«. Iz veličine stvorova — veli — spoznajemo: silu Božju, iz vasijskog reda: mudrost Božju, iz harmonije odnošaja stvari: njegovo savršenstvo. Ona citira prvo poglavlje poslanice Rimljanima, pa ispravno zaključuje: »A kad se po stvorovima daje upoznati i ono, što je u Bogu nevidljivo, onda znači, da... čovek ima i celinu znanja stečenog posmatranjem da može sebi dati... i dokaz nevidljivih stvari« (str. 188). Tako dakle? Jedan te isti čovjek smije kao filozof nijekati ono, što kao teolog mora priznati?

Osim tih izvanjih sredstava, kojima čovjek spoznaje Boga, ima i drugih sredstava: »Duši čovekovoju svojstvena je težnja Božanstva i sposobnost, da Ga neposredno oseti.« U potvrdu toga navodi Dj. Ap. (17. 27-28), jer je Bog učinio da svi ljudi »traže Boga, ne bi li Ga kako napipali ili našli, premda nije daleko ni od jednoga od nas, jer u njemu živimo mičemo se i jesmo«. Svaki teolog zna da te Pavlove riječi isključuju svaki panteizam, a isto tako nisu u prilog ontologizmu, koji zastupa

---

<sup>11</sup> Ne mogu spoznati Boga. »Zar zato, što te svojim osjetilima ne upoznajem? Ta ja njima ne shvaćam niti svoga znanja, kojim tebe (Boga) bilo priznajem ili poričem: ja osjetilima ništa ne znam o istini, koja nesumnjivo i bezuvjetno vrijedi«. Dr. Stj. Zimmermann: Filozofija i Religija, Zagreb 1936, str. 278.

neposrednu spoznaju Boga. Taj isti sv. Pavao čisto i bistro iznosi posvemašnju neopravdanost bilo kakvog panteizma i ontologizma: »On jedini (t. j. Bog) ima besmrtnost i prebiva u svijetlu, kojemu se ne može pristupiti, kojega nitko od ljudi nije vidio niti može vidjeti.«<sup>12</sup> Možda ono »neposredno osećanje« Boga ima i drugo značenje, ali ga je teško braniti u ovoj stilizaciji. To su tvrdnje bez dokaza, subjektivističke emocije, koje se zaviju u neke neodređene težnje za Bogom, iz kojih onda slijede vrlo maglovita neposredna osjećanja i gledanja Boga. »Boga nije nitko nikada vidio, osim Jedinorođenoga, koji je u Očevom krilu i sam je pripovijedio«<sup>13</sup> o Ocu, što je vidio. Dakle naravno gledanje Boga je posve isključeno. On je po svojoj biti za nas u nedohvatnim sferama, nepristupnom svijetlu. Ta bit, koliko je moguće u naravnom redu, postaje predmet posredne ljudske spoznaje, ali nipošto, u tom redu neposrednog gledanja. Tako se teološki zabacuje s pravom svaki ontologizam, a pogotovo, ako on niječe posrednu spoznaju Boga. Zato su čudne i ove riječi: »Kroz vasionu mi saznajemo samo, da postoji Bog; ovim putem (»ispitujući sebe — svoju dušu«) analoškim saznajemo i šta je Bog.« I to je neki sumnjivi intuicionizam, koji je osjenjen panteističkim gledanjem, jer nadodaje, tim putem saznajemo »izvesnu srodnost našega duha sa Duhom Božanstva i upoznajemo Božji zakon«. Ništa ne znamo, kakova je i u čemu je ta srodnost: naravno sjedinjenje ili nadnaravno posinjenje, kakova je ta spoznaja: naravna ili nadnaravna, posredna ili ontološki neposredna itd. Upravo je nerazumljivo, kako se može poslije dobro uočene i izložene Pavlove nauke o naravnoj spoznaji Boga tvrditi, da mi po stvorenjima ne spoznajemo i: što je Bog? Ako je to tako, kako sv. Pavao može govoriti o dužnostima prema Bogu, a baš naglašuje da su u izvanjskoj prirodi mogli i morali upoznati ne samo da Bog postoji nego su morali i odrediti svoj odnošaj prema njemu!? To je moguće samo onda, ako su mogli spoznati i: što je Bog. Krivi su, što nisu uredili taj odnošaj. Dakle su ga mogli spoznati. Prema tomu su nužno mogli spoznati: što je Bog. Da se razumijemo. Spoznati: što je Bog, nije shvaćeno i ne može se shvatiti kao *c o g n i t i o c o m p r e h e n*

<sup>12</sup> I. Tim. 6, 16; Isp. i 1, 17!

<sup>13</sup> Iv. 1, 18.

s i v a, koja je potpuna spoznaja spoznanoga predmeta. Samo Božji um ima takovu spoznaju o Bogu. Čovjek ga spoznaje analognim pojmovima, ali i to je prava spoznaja. Ne sveobuhvatna u svoj sadržini Božjega bića, nego kao naravna, iz stvorenja — ograničena, ili nadnaravna — koliko je pojedinac dobije po milosti.

Ako čovjek kroz vasionu saznaje samo da Bog postoji, nije teško dokučiti, kakova je logična posljedica obzirom na objavu u naravnom redu. Tim više je problem zamršen, kad se ne povlači stroga granica između naravnog i nadnaravnog reda, kad se uopće ne zna: što čovjek može, a što ne može, kad nema stalnosti u filozofskom gledanju, a pogotovo, kad se ta filozofija posve ukrštava s teologijom. Svojstvena težnja, u koliko nije posljedica razumske spoznaje, čovječje naravi za Božanstvom unosi veliki nered u ono, što čovjeku pripada, a što ima po milosti. Eto mnogo velikih poteškoća, koje ovise o ispravnom riješenju problema o spoznaji Boga.

Dr P o p o v i ć<sup>14</sup>, kao filozof, ide istim putem kao i Vese-  
linović. »Naučnim putem, u strogom smislu reči, ne može se dokazati postojanje Boga«. Zašto? Zato, jer: »Bog nije predmet čulnog opažanja, zato nije ni predmet naučnog istraživanja.« Naglašuje, da filozofski dokazi nemaju »vrednost stvarnih dokaza« u dogmatici (mi bi rekli: nemaju primarnu vrijednost, jer je u dogmatici dokazna linija: *fides-intellectus*, što se vidi već od sv. Pavla i u čitavoj kršćanskoj — nama zajedničkoj — tradiciji, koja nipošto ne omalovažuje sposobnost i vrijednost umskih čina) i dolazi do čudne konstatacije: »Kada bi se postojanje i biće Boga moglo dokazati naučnim putem, onda bi bili nepotrebni i izlišni: i Otkrivenje i Crkva i vera.« Um je nesposoban za »čisto bogospoznanje«. Radi grijeha (istočnoga) je »pojačana njegova nesposobnost za pravilno poznavanje Boga«. Ali ipak ne odriče svaku sposobnost: »Stvorivši čovjeka po obličju svom, Bog je samim tim utisnuo u biće njegovo težnju ka Bogu i sposobnost za poznanje Boga«. Navodi sv. Pavla.

Dakle sve u svemu:

<sup>14</sup> Jeromonah Dr. Popović: Dogmatika pravoslavne crkve, Beograd 1932, str. 68—83.



a) u čovjeku je naravna težnja za Bogom i naravna sposobnost, kojom ga može spoznati;

b) razum ga ne spoznaje, jer je grijehom postao nesposoban, a ako ga bilo kojim načinom spozna, ne može dokazati tu Božju opstojnost, jer Bog nije predmet čulnoga opažanja.

Istočni teolozi<sup>15</sup> zanemaruju naravni i nadnaravni red, prema tomu naravnu i nadnaravnu svrhu čovjeka. A ipak je ta istina tako jasno istaknuta u objavi i crkvenim Ocima, da se to ne bi smjelo pregledati. Sv. Pismo govori o novom rođenju čovjeka, koji je posve formiran u svojoj naravnoj biti. To preporođenje je novi život i nezasluzeno stanje. Oni, koji vjeruju u ime Isusovo, dakle predpostavlja prirodno postojanje, po čemu su već kao stvorovi Božja djeca, postaju nanovo rođeni »nisu rođeni ni od krvi, ni od volje tjelesne, ni od volje muževlje, nego su rođeni od Boga.«<sup>16</sup> Ne samo to! Tako preporođeni postaju dionici Božje naravi<sup>17</sup>, koja se sigurno ne može pomiješati sa stvorenom ljudskom naravi. Dakle je to nešto drugo od naravnog života, nešto novo i posve nezasluzeno, jer je to »ne radi djela pravde, koja mi učinismo, nego po njegovom milosrđu.«<sup>18</sup> Tih je mjesta mnogo, a sva ona osvijetljaju uzvišeni lik božanskoga Spasitelja, koji zove sve ljude k sebi, da im smiri duše, i dovikuje im da bez njega ne mogu ništa. Zar je to negacija ljudske naravi, koja bezuvjetno može griješiti? A čovjeka, koji je po svojoj naravi u mnogom aktivan, baš zato i zove. Ali jer čovjek, koji ima sposobnost za izvjesnu aktivnost, po svojim silama ne može izaći iz kruga te naravne djelatnosti, zato ga Krist zove na novo djelatno područje, na kojem bez njega ne može baš ništa. Nije li to strogo razlikovanje dvaju redova, u koje je čovjek postavljen rođenjem i nadnaravnim uzdignućem?

Tu nauku dobro poznaju i istočni Oci. S v. A t a n a z i j e<sup>19</sup> govori: »Bog je dobar, ili radije on sam je izvor dobrote, sve je stvorio po vlastitoj Riječi iz ništa . . . , a kad je vidio da oni (ljudi) ne mogu opstati sami po sebi, darovao im je nešto više . . . učinio ih je dionicima sile vlastite Riječi«. S v.

<sup>15</sup> Th. Spačil, S. J.: *Doctrina Theologiae Orientis Separati: de Revelatione, Fide, Dogmate*, t. I, et. II, Romae 1933, 1935; t. II, p. 35-36.

<sup>16</sup> Iv. 1, 12—13.

<sup>17</sup> II. Pet. 1, 4.

<sup>18</sup> Tit. 3, 5.

<sup>19</sup> M. G. 25, 102.

Bazilije<sup>20</sup> piše da ni anđeli nisu po svojoj naravi sveti, nego je to od Boga, a sv. Grgur Nišanski<sup>21</sup> naglašuje, kako je čovjek, koji je u prirodi ništa, postao sin Božji po nečemu, što sasvim nadilazi njegovu narav, kako to isto lijepo kaže i sv. Ivan Zlatousti<sup>22</sup>, da smo preporođeni i posvećeni, te posvojeni od Boga, a sve te časti »daleko nadvisuju našu narav«.

Zato mjesto da se podvuče stroga razlika i granica između tih dvaju redova, pa da se — uz pomoć objave — odredi: što može i dokle dopire ljudska spoznajna moć, negira se opstojnost tih redova, nijeće se aktivnost našega razuma u naravnom redu i utječe se nekoj težnji, koja je bitni dio ljudske naravi i koja nas maglovitim putem vodi k Bogu. Ako je takova težnja tu, onda čovjek ima pravo na nadnaravni red, što je protiv objavljene nauke; ako nema pravo, i ako čovjek vlastitim silama ne može postići nadnaravnu svrhu, što priznaje svaki istočni teolog, onda je neusvojivo, da Bog usađuje u ljudsku narav jaku želju za onim, što nikako ne može postići i na što nema prava. Sasvim je drugo: naravna sposobnost za spoznanje Boga. Ta se aktivira u naravnom redu (barem kod pojedince), a u nadnaravnom, uzdignuta milošću, postizava ono, što i ruska i srpsko-pravoslavna teologija pripisuje prirodnoj težnji za Bogom. Augustinove riječi: *Fecisti nos (Domine) ad te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*<sup>23</sup> — nisu težnja naravnoga čovjeka, nego hominis per gratiam elevati.

Taj teološki stav obzirom na naravni red, koji i ne postoji, zahtijeva apsolutnu nužnost objave. Moralna nužnost vrijedi samo za naravni red. Toga nema, dakle ni moralne nužnosti. A ipak se ne mimoilaze Pavlove riječi Rimljanima. No kakvu važnost ima ta Pavlova nauka, kad teolog tvrdi, da je razum grijehom posve onesposobljen? To je sposobnost, koja je de facto nesposobnost. Štoviše ne samo de facto, nego de natura. Sad: ili valja zanijekati Pavlovu nauku, ili tu neodrživu filozofiju. Rimljani su bili izvan dohvata objave i upisuje im se u grijeh, što nisu spoznali Boga, kako treba i

<sup>20</sup> M. G. 29, 660.

<sup>21</sup> M. G. 44, 1280.

<sup>22</sup> M. G. 60, 447.

<sup>23</sup> S. Augustinus: Confess., L. I, c. 1.

kako su mogli! Ako je objavljeno, da čovjek može spoznati Boga i svoj odnos prema njemu, dakle da Bog opstoji i šta traži, t. j.: kakav je i kao takav što traži, zar onda teolog smije za volju bilo kakvoga filozofskog sistema zaniijekati razumsku djelatnost?

Za teologa nije sporedno pitanje: dokaznost Božjega opstanka. Vatikanski Sabor je definirao kao vjersku istinu, da čovjek može naravnim svijetlom svoga razuma sigurno spoznati Boga. I to ne samo da Bog postoji, nego donekle i što je Bog, spoznavajući ga kao apsolutno savršeno biće. Razumije se, da je nadnaravna spoznaja kvalitativno i kvantitativno potpunija i jasnija, ali je i naša naravna spoznaja o Bogu zato ipak prava spoznaja, t. j. čovjek može spoznati Boga objektivno, ili drugim riječima: ono, što čovjek spoznaje o Bogu, to je izvansvijesna i transcendentalna realnost. Nije definirano, da čovjek može dokazati taj sadržaj svoje spoznaje. Ali da se to podrazumijeva, očito je iz izlaganja biskupa Gassera,<sup>24</sup> koji kaže, da definicija o sigurnosti naravne spoznaje Boga nije samo protiv tradicionalizma, nego etiam propter errorem late serpentem, Dei existentiam nullis firmis argumentis probari nec proinde certo cognosci posse. Izričito veli da ta nauka usvaja klasične dokaze za Božju opstojnost, jer certo cognoscere et demonstrare (est) unum idemque. Sud: Bog jest ili Bog opstoji je razumski zaključak, do kojega razum dolazi diskurzivnim putem. Ako razum usvaja taj sud, ima za to dostatno razloga i mora moći opravdati te razloge. Ne znači li to: dokazati? Pio X. i Pio XI.<sup>25</sup> tumače vatikansku definiciju o naravnoj spoznaji Boga, da sigurna spoznaja uključuje i mogućnost dokaznosti.

Za srpsko-pravoslavnog teologa pozitivni stav katoličke Crkve nije kompetentan. Ali ako se promotri put, koji je doveo do tog stava, onda više nije posve svejedno. Naš stav je uvjetovan i osiguran objavom i zdravom filozofijom. Čovjek ima aktivnu spoznajnu moć. Nije važno i ovdje se ne pita:

<sup>24</sup> Prije navedeni brojevi iz Coll. Lac. O tom je opširnije raspravljano u Dr. P. I.: Vatikanska definicija o naravnoj spoznaji Boga, Đakovo, 1937.

<sup>25</sup> Pio X.: Sacrorum antistitum a. 1910.  
Pio XI.: Studiorum duces a. 1923.

služi li se čovjek tom sposobnošću kako treba? Aktivira li čovječanstvo tu moć pozitivno, ili je rezultat, ako je prepušteno svojim naravnim silama, negativan? Pače ne pita se: da li čovjek u ovoj ekonomiji spasa čistim razumom dolazi do naravnih vjerskih istina, nego samo: ima li čovjek naravnu sposobnost, kojom bi bio u stanju ostvariti naravnu religiju? Sv. Pavao kaže da ima. I to je za nas jedino važno. To je istina objavljena i mi je moramo svi usvojiti.

Reći da Bog nije predmet znanstvenog istraživanja zato, jer nije predmet osjetnog opažanja, tako je to za nas teologe sramotno i nedostojno, da bi to morali smatrati najvećom uvredom, kad bi nam to dobacio kakav umišljeni filozof. Zar da mi sami tako degradiramo svoju teološku znanost? Zar je samo ono znanost, što kanoniziraju ateistički empiristi? Zar srpsko-pravoslavna teologija još do danas nije na čistu, da empiristički pozitivizam, kao totalitarni filozofski sistem, ne samo da nije nikakova znanost, nego je on u biti svojoj negacija svake znanosti? Pozitivizam naime onemogućuje svaku znanost. Niječe u čovjeku moć apstrakcije, dosljedno egzistenciju općenitih pojmova i sudova, sve gradi na iskustvu, koje ne može iscrpsti ontološku stvarnost realnoga svijeta, zato je skučen, nepotpun, nerealan, neznanstven. Bez općenitih pojmova i sudova nema znanosti, nema sistematske ni logične povezanosti sigurnih i općenitih spoznaja o nekoj stvari. Najbolji dokaz pozitivističke nefilozofije je njihova kontradikcija između teorije i prakse. Spoznaja je — tvrde — samo u okviru iskustva. Dakle pozitivizam može da posjeduje samo spoznaje o onom, što je bilo, nipošto o onom, što će biti, jer budućnost nadilazi moć sadašnjih iskustvenih doživljaja. Ipak oni postavljaju zakone, koji imaju vrijediti za svakoga, svagdje i za sva vremena. Na pr.: iskustvom se pokazuje, da 2 atoma vodika s jednim atomom kisika sačinjavaju molekulu vode. Za taj zakon traže posvemašnju općenitost. Kojim pravom? Zar iskustvo postavlja i daje općenitu vrijednost tomu zakonu? Tko je iskusio da taj zakon mora vrijediti svagdje i za svakoga i u svim vremenima? Nitko. I bar za budućnost je to naprosto nemoguće. Ali on vrijedi za svakoga i u svim vremenima. Razumljivo, ne na temelju pozitivni-

stičkih principa. Eto, što nijeću, to moraju usvojiti, a što tvrde, moraju sami pobijati.<sup>26</sup>

Kako će daleko teolog s tom i takovom »filozofijom«, nije nedohvatljivo. Kao što Veselinović tako i Dr. Popović naglašuje i trudi se da spasi pred racionalistima vjeru kao vrednotu, koja odgovara najsubtilnijim potrebama ljudskog bića, kako je ona u skladu s razumskim aspiracijama, kako je ona najplemenitija emanacija razumnog čovjeka. Koga će se uvjeriti u pozitivnu realnost vjere kao psihološke i filozofske pojave, kad sami službeni predstavnici i učitelji te vjere izbijaju sebi svako oružje iz ruku, dokazujući da im je razum sterilan?

I. Nikoljin isto tako niječe opstojnost naravnog reda i logično naravnu spoznaju Boga. » . . . stvarno istinita religija mogla je poniknuti jedino pod uticajem Boga, pod uslovom Njegovog Otkrivenja čoveku.«<sup>27</sup>

»Čim čovek počne da zasniva svoj odnos prema Bogu na temelju sopstvenih duhovnih želja, mimo Otkrivenja, on sazda je lažnu prirodnu religiju«. Dakle to je direktno nijekanje onoga, što naučava sv. Pavao.

» . . . po samoj prirodi svoje ličnosti čovek saznaje sebe . . . u svojstvu безусловne egzistencije . . . Ali iako naša ličnost realno ne može da bude безусловna i samobitna, prirodom svojom ona ipak izražava ne svet, nego pravu prirodu samog Beskonačnog i Bezuslovnog. Taj fakt živog odbleska bezuslovnog bića u ličnosti čovekovoju jasno govori ovome o egzistenciji takove savršene ličnosti, koja se javlja kao безусловna i samobitna — Bog . . .«. Čovjek može promatranjem svoje ograničene naravi i uopće iz nesavršenosti, koja se manifestira u stvorenjima, apstraktivnim i induktivnim putem doći do pojma savršenosti, koja je ostvarena u savršenom biću — Bogu. Nerazumljivo je, kako taj nesavršeni čovjek gleda baš u toj svojoj nesavršenosti »pravu prirodu samog Beskonačnog i Bezuslovnog«. Je li onda čovjek dio toga beskonačnog i bezuslovnog bića? Ako je, kako da je onda čovjek tako nesavršen? Ako nije, kako da se u nečemu nesavršenom vidi »fakt živog odbleska bezuslovnog bića?« Nama se čini,

<sup>26</sup> Dr. Franjo Šanc: Stvoritelj svijeta, Sarajevo 1935. str. 36—45.

<sup>27</sup> I. Nikoljin: n. dj. str. 27—44.

da je to nefilozofsko mudrovanje kršćanskog filozofa, koji nema svojih principa ni svojih sudova, pa i nehotice pliva vodama oholog panteizma. Ali on osjeća da tim putem ne može i ne smije, zato voli ostati u magli modernog traženja, umaranja i napokon smirenja, uhvativši se grčevito za kakovo veliko ime. I Nikoljin se utiče pod Kantovo okrilje, jer je Kant sproveo »savršeno tačnu misao, da teoretski razum čovekov, sam po sebi, ne može biti izvor religiozne ideje, da se putem rasuđivanja ne može ubediti u egzistenciju bića Božjega«.

Odkud čovjek ima ideju o Bogu? S razumom je obračunao, ali vjera je tu. Kako je to moguće? Odgovara: »Bezuslovno biće ili ideja Boga ne bi mogla poniknuti putem Otkrivenja ili spoljašnjeg poučavanja, kad nju čovek ne bi nosio u samom sklopu svoje idealne ličnosti. U protivnom slučaju čovek ne bi mogao da je primi i da je shvati. S druge strane, ideja Boga nije zaključak iz posmatranja duhovnog života čovekovog: ona je direktno data u njemu«.

Gore je pokušao pokazati da se čovjek uzdiže do Beskonačnog i Bezuslovnog baš promatranjem svoje naravi, koja niti je samobitna niti bezuslovna. Ima li taj teolog svoje gledanje na sam predmet?

Urođena ideja nije dokaz naše sposobnosti o primanju ideje o Bogu. Mi zaista imamo ideju o Bogu. Zašto razum ne može biti ta sposobnost, koja ne samo prima ideju o Bogu, nego je i stvara? Zato, što je Kant sproveo »savršeno tačnu misao . . . da se putem rasuđivanja ne može ubediti u egzistenciju bića Božjeg?« Je li to Kant zaista apsolutnom sigurnošću, za svakoga i za sva vremena dokazao? Je li to sam Nikoljin uspio dokazati? Ako ta voštana Ikarova krila ne spaljuje sunce zdravoga razuma, koji triumfira u kršćanskoj apologetici svih vjekova, teološko sunce ih posve spaljuje i uništava. Kršćanski se teolog ne smije nikada toliko zaboraviti, da se — kao dječak — poigra Ikara.

Čim je dokazana urođenost ideje o Bogu? Sv. Pismo je nema, već naprotiv govori o naravnoj razumskoj sposobnosti. Tradicija isto tako. Dr. Popović, kolikogod se ne slažemo s njim, piše drukčije. »Kada sveti Oci i Učitelji Crkve govore o čoveku urođenoj ideji o Bogu, oni pod tim razumeju ne da gotovo znanje o Bogu postoji u duhu čovekovom od samog

Boga, nego da čovek delatnošću svoga bogodanog sazdanja formira ideju o Bogu putem izučavanja svoje bogolike duše i Bogom stvorene prirode«. <sup>28</sup> To lijepo zvuči i slaže se s naukom Otaca, ali da li je to po dogmatskim principima za Popovića u nadprirodnom redu ili prirodnom redu? Moglo bi se to protumačiti i u prirodnom redu, kad bi ga srpsko-pravoslavni teolozi usvajali. Tada bi se ta urođena ideja o Bogu shvaćala kao nešto, što je u skladu s ljudskom naravi, a nije niti iz objave niti dar milosti. U tom širokom značenju su i ove riječi: »Dei cognitio nobis dicitur innata esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse«. <sup>29</sup> Dakle u koliko narav sama po svojim silama može razmjerno lagano doći do ideje o Bogu (bez obzira na pojedinca, koji može biti u teškim okolnostima), ali dokazivati opstojnost urođene ideje o Bogu u smislu tradicionalizma ne samo da je teološki neodrživo, jer je neprotumačivo, kako su bezbožni Rimljani s tom idejom, koja je bit ljudske naravi, morali razumom tražiti Boga, dakle sami su morali naći tu ideju i u životu je ostvariti — nego je ta nauka i filozofski kriva. Zašto djeca dolaze samo poukom do ideje o Bogu? Isto tako gluho-nijemi! Ničim se ne može dokazati, da je pouka causa efficiens te ideje. Ona potiče razum, koji sam stvara tu ideju. Urođenost te ideje bi opravdavala logični prelaz iz idejnog u realni svijet. Imam ideju o Bogu — dakle: Bog postoji! Odakle ja znam da mom svijesnom sadržaju odgovara izvanstvjesna ontološka realnost? Može li ta ideja biti ispravna, konformna s izvanjim objektom, ako ja nisam siguran: da li taj objekt uopće postoji? Dakle suponira se ono, što valja dokazati. *Petitio principii!* A to nije logički put, prema tomu nije ni put, kojim čovjek dolazi do ideje o Bogu. Da nije objavljena sposobnost razuma, koji svojim vlastitim silama može doći do sigurne spoznaje o Bogu, lakše bi se gibali u teologiji tradicionalisti, semitradicionalisti i ontologisti. Idealizam u filozofiji doživljuje svakovrsne peripetije. Da je urođenost ideje o Bogu sigurna činjenica, ne bi valjda ni srpsko-pravoslavni teolozi usvajali Kanta kao sveznajućeg i savršenog učitelja, nego bi po toj urođenoj ideji ipak nekako došli i do sigurne naravne

<sup>28</sup> N. dj. str. 60.

<sup>29</sup> S. Thomas: In Boet. de Trin. prooem. q. 7., ad 6.



spoznaje o Bogu, što bi znali obrazložiti, dokazati i dostojno obraniti.

Tako misli N. o naravnoj spoznaji Boga.

### III.

Posve nam je razumljiv Nikoljinov<sup>30</sup> stav, kad traži za čovjeka objavu kao apsolutnu nužnost. Najprije govori: o apsolutnoj nužnosti objave za razum, a onda za volju.

Nužnost »izvire iz suštine same prirode čovekove«. Prije svega je objava potreba uma, koji »nemoćan zbog svoje ograničenosti i grehovnog pomračenja, u rešenju životnih pitanja o prauzroku i poreklu svega što postoji, o smislu i cilju života, zahteva božansku pomoć . . .« Tu se poziva na stare filozofe i konačno navodi Kanta: »Ako nas Jevanđelje ne bi naučilo opštim moralnim zakonima u njihovoj najpunijoj čistoći, to ih razum ne bi shvatio u takom savršenstvu«.

Tu je nedosljedan. Priznaje i ne priznaje. Razum bi ih mogao shvatiti, ali ne u njihovoj najpunijoj čistoći. Dabome! Objavom je shvaćanje savršenije, za što ima jačih auktoriteta, nego li je Kant, koji u teologiji nije baš nikakav auktoritet. Ali da N. pozna naravni red, drukčije bi govorio. I onda bi trebao naglasiti potrebu objave, ali ne zato što razum po sebi ne bi mogao, nego zato, što radi izvjesnih poteškoća ljudski rod zaista ne postizava ono, za što bi imao sposobnosti. Sposobnost je tu, samo je spriječeno njeno aktiviranje.

Upravo iznenađuje, da N., koji nazivlje naravnu religiju »lažnom«, ipak napokon usvaja i »prirodno bogopoznanje«. Čovjeku je »urođeno unutrašnje prirodno bogopoznanje, ali za ovo posljednje potreban je neophodno puls spolja, da bi se cno probudilo i oživelo«. Da taj puls ima biti objava kao apsolutno nužna, svjedoče ove riječi: »Kao što se dar govora budi u detetu od živog razgovora okoline, tako se prirodno bogopoznanje moglo probuditi i pravilno raskriti samo pomoću ličnog istorijskog Bogo-otkrivenja«. To je čisti tradicionalizam: i to strogoga smjera, koji pretpostavlja lični kontakt s Bogom (Adam i Eva) i postavlja objavu kao tvorni uzrok razumskog djelovanja. Razum bez objave, dakle bez direktne

<sup>30</sup> N. dj. str. 127—129.

pouke o Bogu niti se »budi« niti »raskriva« Boga kao svoj spoznajni objekt. Bilo bi interesantno znati: što je to »prirodno bogopoznanje« dok još spava, a što, kad se probudi? Valjda u prvom slučaju: urođena ideja o Bogu, a u drugom: nadprirodna religija. No to je sve pisano kao da nije namijenjeno školskom teološkom udžbeniku, koji mora biti riznica objasnjenih i dokazanih istina. Čim N. dokazuje da je naravna vjera — lažna vjera? Kojim teološkim razlozima ili dokazima potkrepljuje tvrdnju, da se prirodno bogopoznanje budi i pravilno razvija samo pomoću objave, a — nota bene! — ostaje posve prirodno bogopoznanje? Dakle ili se niječe naravni red ili ga se miješa sa nadnaravnim, samo se ne će ono, što bi teolog jedino mogao i smio.

Još jače ističe apsolutnu nužnost objave, kad govori o »moralnim stremljenjima volje«. Moralno traženje »naše uzburkane savesti« biva zadovoljeno jedino »kroz milosrđe Božje, koje oprašta njegove (čovjekove) grehe«. Opraštanje grijeha je pravo sredstvo za »spasenje čoveka«, a »Otkrivenje raskriva pred nama suštinu pravog sredstva«. Ali i prirodno bogopoznanje, ne ono, koje je probuđeno i oživljeno objavom, može da spozna Boga kao dobrog i milosrdnog. Samo valja činiti ono, što taj Bog traži po naravnom zakonu. Dakle objava nije apsolutno nužna. No taj argumenat je još nesigurniji, ako se uoči, da čovjek i po objavi (objektivnoj) nema apsolutne sigurnosti o opraštenju grijeha. Gdje je to objavljeno? Kako se onda ukazuje apsolutna nužnost objave da se čovjek smiri? Moralo bi se pribjeći privatnoj objavi. Je li i to pravo i naravna težnja čovjeka? Da ono gornje potvrdi, t. j. da nastojanja naše volje traže apsolutnu nužnost objave, dokazuje izravno protiv onoga, što je objavljeno. » . . . ako bi egzistencija Bića Božjeg bila za naš razum nesumnjiv fakt, a ne bi bilo Bogootkrivenja, to moralni odnosi prema Njemu sa strane čoveka ne bi bili mogući«. Neka ga pobije sv. Pavao! »Jer premda upoznaše Boga, ne proslaviše ga kao Boga, niti mu zahvališe, nego zalutaše u svojim mislima i potamnije nerazumno srce njihovo. I zamijeniše slavu besmrtnoga Boga slikama smrtnoga čovjeka . . . zamijeniše istinu o Bogu lažju i častiše i služiše stvoru protiv Stvoritelja . . . I kako nisu marili da upoznaju Boga, predao ih je Bog pokvarenom mišljenju,

da čine što ne valja . . . I ako ovi upознаše pravednu odluku Božju da oni, koji to čine zaslužuju smrt, ne samo da to čine, nego i odobravaju onima koji to čine. . . . oni nemaju izgovora«. <sup>31</sup> Nije li tu jasno izrečena naravna sposobnost spoznati Boga, štoviše i sama narav te spoznaje, iz koje je morao biti nužno reguliran odnošaj prema Bogu? To se ne može zanijekati. Zato Apostol i naglašava da nemaju izgovora — »ita ut sint inexcusabiles« — što su mogli da ispravno spoznaju moralni odnošaj i da ga ostvare. Bez objave nisu mogli spoznati: kakovo bogoštovlje Bog traži, ali to nije ovdje ni važno. Oni su ga mogli štovati i slaviti (izvanjim i unutrašnjim načinom) ispravno i bez naročite objave. Mogli su po sili vlastite naravi, po zakonu, koji je pisan u njihovim srcima. <sup>32</sup>

Bog sam objavljuje da valja razlikovati naravno od nadnaravnoga, a čovjek silom nastoji da sebe gleda nemoćnim i bespomoćnim. Valja uočiti poteškoće, ali teolog ne smije iskonstruirati dolinu suza plačljivijom, nego što ona zaista jest.

Nikoljin se poziva na Joba (IX, 13 i 23), što baš ništa ne spada na stvar. A što stradalnik — po autoru — hoće jasniju spoznaju, iz toga nipošto ne slijedi, da je nemoćan u prirodnom redu ostvariti moralni odnošaj. Još manje iz toga slijedi apsolutna nužnost objave. Objava daje jasnoću i puninu, no čovjek može, po Apostolu, dostatno i naravnim silama. Ne pita se: je li čovjek djeluje samo naravnim silama? To je posve drugo pitanje. Mi nismo u stanju naturae purae, nego naturae lapsae sed elevatae, ali je veoma važno teoretski i objektivno odrediti ljudsku narav i njene sposobnosti, jer samo tako spoznajemo točno nadnaravni red. U koliko je čovjek dionik toga nadnaravnog reda, to nije nikako pravo, nikakova naravna težnja i potreba, nego milost. Zato teolog, pošto ga objava jasno uči, mora znati odrediti ulogu razuma u vjerskim stvarima. I ako razum u vjeri nije vrhovno mjerilo, ipak zato on nije samo pasivna moć. Da naša služba Bogu bude razumna i dostojna čovjeka, čovječji razum tada ne može biti kao stroj, pokrenut izvana, a onda da djeluje sam. Što je tada s onim milijunima, do kojih nije doprlo svijetlo evanđelja? Zar

<sup>31</sup> Rim. 1, 20—23.

<sup>32</sup> Rim. 2, 15.

su osuđeni na propast? Apostol kaže da imaju: razum i naravni zakon. Problem ne obuhvaća samo kršćane, nego sve ljude.

Nikoljin slabo brani kršćansku nauku od semiracionalizma, da time pokaže nužnost i opravdanost objave. »On (semiracionalizam) direktno ne odriče Otkrivenje, ali pod njim razumeva potvrdu ili višu sankciju prvenstveno moralnih istina, dostupnih prirodnom čovekovom razumu, proširenje i udubljivanje ljudskog religioznog znanja. Otkrivenje se, znači, javlja samo u svojstvu pomoćnog sredstva, koje ubrzava prirodno razviće čovekovo«. <sup>33</sup> Katolička nauka podaje objavi najuzvišenije značenje, ali je zato može usvojiti kao »potvrdu ili višu sankciju prvenstveno moralnih istina, dostupnih prirodnom čovekovom razumu«, jer objava zaista može biti: »proširivanje i udubljivanje ljudskog religioznog znanja«. Tek tu valja jedno istaći i potsjećti korijen svakom racionalizmu, a što srpsko-pravoslavni teolozi u izvornim djelima, ili usvojivši nauku ruskih teologa, ne čine.

Nepobitna je istina — dokazana objavom — da Božja objava sadrži naravnih i nadnaravnih istina. Objavljenje naravne istine, i ako ih je čovjek prije možda spoznao naravnim razumom, primaju se činom vjere zato, jer ih je objavio sam Bog. Taj je slučaj mogao biti, po sv. Pavlu, kod pogana koji su kažnjeni, jer nisu htjeli da žive po prirodnoj vjeri, a mogli su to. Pretpostavimo stanovito mnoštvo ljudi (obrazovanih ili neobrazovanih), koje je prirodnim putem spoznalo Boga i tom spoznajom udesilo svoj odnošaj prema njemu. Šta bi za njih bila objava naravnih istina, koja je de facto ljudima dana? Zar ne »potvrda i viša sankcija« naravno spoznatih istina? Zar ne »proširenje i udubljivanje ljudskog religioznog znanja« — barem kvalitativno. I tu nije intelekt mjerilo, nego Božji auktoritet. Gdje je onda racionalizam? Nego kad racionalizam ostaje samo u granicama naravnog, kad se ne obazire na nadnaravno, ili ga čak niječe, onda je on oprečan kršćanskom raziranju, diktiranom objavom i zdravim razumom. Agnosticizam — podcjenjivanje razuma, koje tako cvate u srpsko-pravoslavnoj teologiji — nije ništa bliži kršćanstvu.

Da odgovori na racionalističku poteškoću: Objava »pre-

<sup>33</sup> N. dj. str. 129—133.

vazilazi moć spoznavanja našeg razuma, a vrlo često mu i protivureči«, zapada u čisti naturalizam, koji se teološki ne može opravdati. Čovjek treba, veli, da se potpuno preda otkrivenju, valja da ga uzljubi svom snagom, ljubav je predanost spoznavanja, a »svako poznanje jeste pogruženje u predmet sa ljubavlju«. »Ko ide ovim putem ljubavi, taj će saznati, da je Otkrivenje potpuno u skladu sa razumom i da ga ovaj posljednji može da primi i usvoji«. U potvrdu toga zaključka navodi Pascalove riječi, koji je »neobično tačno kazao . . . : ljudske stvari treba poznati da bi ih zavoleli, a Božanske treba voleti da bi ih poznali«.

Te su riječi, što se tiče božanskih stvari — čini se — neobično netočne. Kako se može nešto zavoljeti i voljeti što je nepoznato? Drukčije zvuči katolički princip: *crede, ut intelligas*, nego Güntherov semiracionalistički: *intellige, ut credas*. Objavljene istine mogu se razumom usvojiti i ne spoznavši ih, jer za njih jamči Božji auktoritet, što je za razum dostatan i častan razlog usvojenja. Ima li to značenje Nikoljinova »ljubav«? Izgleda da nema, jer je uspoređuje s onom ljubavlju, koju treba posvetiti svakom predmetu, hoćemo li ga produbiti i temeljito spoznati. Osim toga, ako ljubav ne pretpostavlja spoznavanje predmeta, ne znači ništa. Zaista ne vidimo: kako može siljenje da se uzljubi nepoznati predmet, u ovom slučaju vjerske istine razumu nedohvatljive, razoružati i najtolerantnijega racionalistu!

Racionalistima ne treba dokazati, da je »Otkrivenje potpuno u skladu sa razumom« jer se to za mnoge objavljene istine naprosto ne može dokazati nikomu (*mysteria stricte dicta!*), nego valja pokazati da je usvojenje i nedokučivih tajna — razumsko. Čovjek spoznaje Boga kao apsolutno savršeno biće (što je za mnogog racionalistu shvatljivo), a sebe kao nesavršeno. Zar mu se onda teško pokloniti nepogrešivoj istini? Zato valja s racionalistima temeljito raspraviti: dokaznost Božjeg opstanka. Raziđemo li se u tom pitanju — zaludu su lijepe riječi i propovijedanje o ljubavi. Srpsko-pravoslavni teolozi onemogućuju same sebe u borbi s takvim protivnikom kada tvrde, da razum ne može dokazati Božji opstanak. To čini i Nikoljin kad veli: ». . . ako bi egzistencija bića Božjeg za naš razum bila nesumljiv fakt . . .« To

ona jest i bar za nas mora biti. Kad bi se tako postavljao problem, a i njegovo rješenje, moglo bi se racionalistima spretnije pokazati, da je usvojenje otkrivenih tajna: razumni čin. Mjesto da im se dokazuje, što čini N., kako je jedna strana tih tajna dokučiva, druga nedokučiva (bar po toj drugoj strani ostaje poteškoća neriješena), uvjerljivije bi bilo pokazati im filozofski: opstanak Božji, njegovu savršenost, koja za nas sadrži nužno mnogu nedokučivost. Tu nedokučivost usvajamo samo u koliko ona postoji, a ne kako i u čemu se sastoji. Zar za razum — pa i racionalistički — nije nadasve razborito i razumno usvojiti ono, što otkriva najsavršeniji Um? Ali racionalista mora najprije spoznati i priznati taj Um.

Zaključak: »kao što vidimo, otkrivene tajne nisu nipošto nekakove zagonetke, nimalo nerazumljive za čoveka« — nema uvjerljivog oslonca. Tim više, što svaki teolog pozna Pavlove riječi: »Jer gledamo sad kroz ogledalo u zagonetki.«<sup>34</sup>

Također neuspjelo rješava racionalistički prigovor, koji »ustaje i protiv samog načina usvojenja Otkrivenja pomoću vere, objavljujući ovu za nesavršen, niži metod poznanja u sravnjenju sa znanjem«.

Ponajprije im zamjera, što u vjeri traže previše razumni elemenat, a ona je »poglavito delo čuvstva, volje«. Kako je tada vjera »obsequium rationabile«? Šta znače Ivanove riječi: »A ovo je život vječni, da spoznaju Tebe jedinoga Boga istinoga i koga si poslao Isusa Krista«?<sup>35</sup> Zar nije iz tih riječi jasno, da je vjera u prvom redu spoznanje Boga? Spoznaja spada u razumnu sferu. Prema tomu je vjera primarno čin razuma. I to mi moramo spašavati i spasiti protiv racionalista. Volja dolazi tek u drugom redu (čuvstvo nije bitni dio čovjeka). Sv. Toma veli:<sup>36</sup> »Vjerovati je neposredni čin razuma, jer je objekt toga čina istina (verum), koja pripada svojstveno razumu«. Ili sv. Augustin: »Svaki koji vjeruje, misli; i vjerujući misli i misleći vjeruje«.

Vjersko usvojenje objavljenih istina je »isto kao što se primaju za istinu osnovna načela svake nauke — aksiome,

<sup>34</sup> I. Kor. 13, 12.

<sup>35</sup> Iv. 17, 3.

<sup>36</sup> S. Th. IIa. IIae. q. 4., a. 2. S. Aug.: De praedestinatione sanctorum, n. 5.

ideje, principi itd.« »Naučno znanje uvek se opire o principe, koji se ne izvode iz nekih viših, nego se obično primaju bez dokaza, na veru, kao nesumljivi i istiniti. Tako su i osnovne istine Otkrivenja logični nedokazane i zato se primaju na veru«.

Aksiomi i prvi principi se ne dokazuju, jer su očevidni i razum ih usvaja radi objektivne očevidnosti stvari. Tu nema posla vjera i razum ih ne usvaja vjerom, nego č i n o m s v o j e s p o z n a j e. Vjerske istine se primaju radi Božjeg auktoriteta, a nipošto zato, što su »logički nedokazane«. Dakle i taj čin razuma — usvojenje vjerskih istina — ima svoj pametni razlog, a formalni objekt je posve drugi nego u znanosti.

Nažalost uz najbolju volju ne možemo vidjeti, kako taj teolog spašava kršćansku vjeru od racionalističkih prigovora, kako im je pokazao opravdanost vjerskog doživljaja, a pogotovo ne vidimo: kako ih je uvjerio o potrebi ili apsolutnoj nužnosti i značenju objave!? Kad kršćanski apologeta nepotrebno smanjuje i sužuje umske moći, kad čini neistinite poredbе, kada tvrdi da čovjek usvaja vjerske istine zato, što su logički nedokazane »na veru«, e onda se zbilja ne treba čuditi, kad nam se toliki smiju i kad čitavu teološku znanost proglašuju besmislicom.

M. P a r e n t a,<sup>37</sup> koji bi po svom učenju o prirodnom spoznanju Boga morao usvojiti naravni i nadnaravni red, prema tomu bi morao imati točan pojam o nužnosti objave, ne povlači logične konsekvencije svoje naravne teologije. On čak usvaja d o k a z n o s t Božjega opstanka, dakle mogućnost naravne religije, pa ipak, kad govori o nužnosti objave, naučava samo apsolutnu nužnost — nijećući naravni red. On veli: »Tako se ni prirodna religijska sposobnost i raspoloženje ne mogu pravilno razviti bez istinite objektivne religije koja se daje samo u natprirodnom otkrivenju«.

»I kad bi se čovečja priroda nalazila u normalnom stanju, čoveku bi bilo nužno natprirodno otkrivenje. Čovek se ne bi mogao uzdići samim svojim silama do istinskog poznavanja Boga i svog odnošaja prema njemu, niti bi mogao ostvariti natprirodnu zajednicu života s njim, koja mu je na-

<sup>37</sup> N. dj. str. 273—276.



menjena i za kojom po prirodnoj potrebi čezne«. Što misli pod tim »normalnim stanjem«, vidi se iz daljnjeg, gdje stanje poslije grijeha nazivlje »nenormalno«. Ničim ne dokazuje apsolutnu nužnost objave u tom normalnom stanju (moguće stanje čiste naravi) koje nije nikad postojalo. Ako sv. Pavao tvrdi, da čovjek može i poslije istočnog grijeha pravilno spoznati Boga i svoj odnos prema njemu, dakle naravni moralni zakon, zašto bi to bilo nemoguće u mogućem stanju čiste naravi? Pa ako čovjeku ni u ovom stanju, kako veli »nenormalnom« nije apsolutna nužna objava za istine naravne religije, zašto bi mu bila u onom »normalnom« stanju? Da čovjek nije u stanju naravnim silama ostvariti nadprirodnu zajednicu s Bogom, to je posve razumljivo, i tu je apsolutno nužna objava. Sad je imao priliku da odijeli naravni od nadnaravnog reda, da postavi čovjeka na njegovo pravo mjesto, ali tu nije htio da slijedi Hettingerovu ispravnu nauku, koju inače usvaja u svojoj teodiceji, nego se povodi za Rusima, koji zbrkom dvaju objavljenih redova čine još veću zbrku u dokazivanju o moćima i potrebama čovjeka.

\*  
\*      \*

Iz prvog se i ovoga drugog razmatranja vidi, da ovi srpsko-pravoslavni teolozi:

1) nemaju točan pojam objave, jer im je nepotpun, nejasan, a nekad i posve kriv materijalni i formalni objekt objave;

2) ne poznaju razlike između naravnog i nadnaravnog reda, zato umanjuju nadnaravni karakter objave i postavljaju je kao prirodnu težnju ljudske naravi;

3) niječući izričito umnu sposobnost za sigurno spoznanje Boga, naučavaju samo apsolutnu nužnost objave (i u naravnom redu, u koliko ga implicate usvajaju).

Sve je to sa stanovišta objave i crkvenih Otaca neodrživo i krivo, prema tomu protivno pravoj kršćanskoj teologiji.

