

Svatko ne može jednako dobro pisati o istomu predmetu, pa i bila duševna svojstva pisaca jednaka; niti jednako živim bojama i istinitim orisati jedan događaj, jednu ideju, jedan osjećaj. To ovisi o subjektivnom raspoloženju prema tomu događaju, ideji, osjećaju. Veliki um sv. Augustina ostavio nam je napisano: »Ne ljubi se ono, što se ne pozna; ali i pošto se je upoznala stvar sa svake strane, sklonost prema toj stvari čini nam, da je bolje i potpunije poznamo (ipsa eficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur). (Tract. 96 in Joannem. Migne XXXV. 1876.).

Kada se dakle stvar bolje i potpunije pozna, a pozna se potpunije i bolje, kada je čovjek zagrijan za tu stvar, bolje će se i potpunije stvar prikazati. Stoga prelaz Pečerinov u katoličku Crkvu ovdje je prikazan i vjerno i živo, jer ga je prikazao prof. Sergije v.Štejn, Rus, koji je ostavio Rusiju, koji je možda proživljavao u životu iste momente, koje je Pečerin proživio, i prešao u katoličku Crkvu, kao što je prešao Pečerin. Takovi mogu razumjeti do u tancine tajanstvenost duševnoga preokreta u Pečerinu i vjerno orisati s razloga, što su oni sami takova šta proživljavali.

Ovo se djelce ugodno čita; a čitat će ga osobitom ugodnosti svi oni koji u sebi osjećaju potrebu duhovnoga života.

Osnovno Moralno Bogoslovlje prof. Dra A. Živkovića.

I. P. Bock, D. I.

Naši moraliste obično dosta kratko raspravljaju o općem dijelu moralke u svojim školskim priručnicima pa i ono malo, što su objelodanili o osnovnom moralnom bogoslovlju, velikim dijelom prepuštaju privatnoj marljivosti svojih slušalaca. U opreci s njima zaslužni urednik Bogoslovske Smotre, redovni profesor moralke na teološkom fakultetu u Zagrebu i povrh toga sada novoizabrani Rektor Magnifikus zagrebačkog universiteta, Msgr. Dr. Andrija Živković izdao je ove godine veoma omašno i jednako jezgrovito djelo »Osnovno Moralno Bogoslovlje« tiskom zagrebačke »Tipografije« na XII + 412 strana velike osmine. Sam je autor označio svoj spis kao »opći dio« i prvi svezak »Katoličkog Moralnog Bogoslovlja«. U drugom će svesku obraditi kreposti uopće, a napose bogoslovne i kardinalne. Treći će svezak raspravljati o zapovijedima Božjim i crkvenim.

1. Uvodna pitanja, definicija naime i drugi osnovni pojmovi, razni odnosi, metod, podjela, značaj, važnost, izvori i povijest moralnoga bogoslovlja zapremaju prve 52 strane. Istaknimo ovdje bar nešto o važnosti te znanosti. »U naše se vrijeme, piše autor, pred

našim očima ponavlja jedan preokret u povijesti čovječanstva... Osjećaju se predznaci jedne velike katastrofe, ali vjerojatno i zametak jednoga moralnoga preporoda... I što je više uspjelo neprijateljima svijetla u naše vrijeme rastrovati, poniziti i razbiti sve što odiše duhom Božjim, i što želi pobjedu Njegovoga kraljevstva, tim se više osjeća, kako je sav ljudski život pust i besmislen, ako se proživljuje bez Boga i morala... Osjeća se, gdje se nije uviđalo, da je pomanjkanje morala smrt narodima...» Kako pisac već u uvodu smjera na dušobrižničku praksu, to vidimo iz ozbiljnog citata sv. Alfonza: »Afirmo in statu damnationis esse eum confessarium, qui sine sufficienti scientia ad confessiones excipiendas se exponit« (str. 16).

Govoreći o izvorima Ž. već u istom uvodu energično brani »svete knjige Staroga Zavjeta« protiv nacionalsocijalističkih karikatura. »Slovo ubija, duh je onaj, koji oživljuje«. To autor i dalje obrazlaže na temelju enciklike Pija XI. »Mit brennender Sorge«. Uvod se završuje podrobnim povjesničkim osvrtom na »Hrvatsku moralnu književnost« (str. 45.—52.).

2. U pet knjiga raspravlja se redom o pet glavnih i temeljnih principa moralne znanosti: 1. o konačnoj svrsi čovjekovoj; 2. o ljudskom djelovanju; 3. o zakonima; 4. o savjesti; 5. o grijesima. Autor je 6. temeljno načelo o krepostima zgodno rezervirao za drugi svezak, koji sav raspravlja o krepostima.

3. Konačnu svrhu i konačno blaženstvo obrađuje Ž. i negativno i pozitivno u prvom poglavlju prve knjige, dodajući još i drugo poglavlje o formalnom karakteru konačnog blaženstva, to će reći, o intuitivnoj spoznaji Boga, o svojstvima blaženog života u nebu i o načinu, kako da postignemo natprirodno blaženstvo. Sa svrhom čovjekovom najuže je spojen moralni red u svijetu ili put, kojim ljudi imaju stupati prema konačnoj svrsi, a to su njihova djela — sredstva do cilja —. »Opstoji moralni red u svijetu«. Autor to dokazuje protiv racionalizma, panteizma, materijalizma, boljševizma i rasizma iz objave Božje i iz savjesti, koja očituje općenitu težnju svih ljudi za srećom, i upućuje nas na činjenicu, »da svijest svih ljudi i svih vremena svjedoči o pojmu čudorednog reda i teži za njim.«

Iz spoznate svrhe naše neposredno slijede dvije glavne dužnosti. »Fac bonum (necessarium) et devita a malo sive declina a mundo«. Obadvoje se proteže i na nutarnost i na vanjsko djelovanje. Valja ipak tako rastegnuti pojam potrebnoga dobra, te se ne bi isključila ona viša dobra, koja istina nisu apsolutno potrebna za spasenje, ali su ipak zatražena od onih, koji hoće da u svom staležu postignu savršenstvo. To je autor već u uvodu s Noldinom natuknuo (str. 4. op. 2.). I to opet lijepo osvjetljuje primjerom djevičanstva i braka na strani 82. — Moralnom redu u svijetu pripadaju i sredstva spasenja, prirodna i natprirodna; a među natprirodnima

osobito se ističu »darovana stanja« (*habitus infusi virtutum*) i darovi Duha Sv.

4. Druga knjiga (str. 53.—186.) veoma temeljito i detaljno pretresa najbliži predmet moralke, »ljudsko djelovanje, u koliko vodi k spasu duše, i pod tim vidom (ovo) je za nas u ovom traktatu od prvenstvene važnosti... Što kasnije budemo izvodili u odsjeku o kreposti, o grijesima, o savjesti... bit će samo jedna naročita primjena načela, koja vrijede za ljudsko djelovanje uopće«.

Ova knjiga zaprema dva dijela. Autor tu najprije obrađuje ljudsko djelovanje s fizičkog i psihičkoga gledišta. Izlučivši pojam »*actus hominis*«, traži za prvi ljudski čin u strogom smislu (*actus humanus*) ono, što čovjek svijesno i slobodno čini, gdje je dakle gospodar ne samo djela nego i načina, kako ga izvodi. Iza običajnih razdioba ovih čina ispituje se način, kako nastaje ljudski čin i koja mu je fizička i psihička struktura. Tu se razlikuje subjektivni elemenat, gdje aktivitet uma i volje dolazi do izražaja, u koliko um upoznaje neki objekt pa ga prikazuje volji, i ova teži k njemu kao svome dobru te se slobodno za nj odlučuje. Ali se uvažuje i objektivni elemenat, što ga tvore 1. svrha (*finis operis* vel *objectum essentiale*) t. j. ono dobro, za koje se i radi kojega se volja odlučuje; 2. okolnosti, u kojima se čin izvodi, ili koje ga jače ističu, a to je samo pripadni elemenat u sastavu ljudskoga djela. Ž. ovdje pohvalno spominje »minucioznu analizu ljudskog čina« po sv. Tomi u 12 raznovrsnih čina kod ovog aktiviteta uma i volje. Ovako pak sam opisuje razvitak toga psihološkog procesa: »Razum najprije na osnovu osjetilnog opažanja ili na osnovu predodžbenog znanja pobudi u volji težnje prema objektu; skreće zatim pažnju na to, da je subjekt u stanju nešto slobodno izvesti, da je dakle on sam gospodar čina (*advertentia ad actum*); uviđa zatim, u čemu stoji čin, što on u stvari predstavlja (*advert. ad objectum*); po tomu razmišlja, razgleda prema okolnostima, da li bi ga valjalo izvesti ili odbiti; ocjenjuje razloge za i proti naročito ako je moralni karakter čina u sumnji; nakon toga stvara sud (*judicium practicum*), da djelo valja prihvatiti ili odbiti... pa ga pod tim vidom predstavlja volji.«

Što se tiče pažnje na djelo i na njegov moralni karakter, ona može biti potpuna ili nepotpuna, jasna ili nejasna, izrična ili uključena (*actualis — virtualis*). Gdje se čin zbije prije ikakve pažnje, imamo *actus primoprimos*; gdje su čini izvedeni pri potpunoj sa-branosti i uza svu potrebnu pažnju, tu su svijesni i refleksni čini (*actus secundi*).

O mnogo važnijoj ulozi volje, autor opširno raspravlja u narednom poglavlju. Ovdje samo jedno nanizuje: »Proces u voljnom aktivitetu nakon poznaje svrhe ide ovim redom: a) težnja za svrhom; b) traženje sredstava; c) izbor i odluka; d) izvedba čina.«

5. Drugo i možda najsuptilnije poglavlje prvog dijela te 2. knjige radi o voljnom i slobodnom ljudskom djelovanju. U tri paragrafa tumači se redom, koji su i kakvi voljni čini; što znači slobodni voljni

čin; i u čemu stoji sloboda ljudske volje. Autor zove voljnim onaj čin, što ga čovjek svojom voljom izvodi, pošto je svojim razumom upoznao svrhu. Prema tomu voljni čin (*voluntarium*) nije željeno (*volitum*) osim za Boga (n. pr. kiša); nije ni prirodno (bez poznanja svrhe), ni samo od sebe (*spontaneum* ili bez refleksne svijesti i samo uz osjetilnu percepciju), ni (po samom pojmu) slobodno. Voljno je rodni pojam, a slobodno je vrsta. Niti je voljno ono, što je samo negativno pripušteno (*permissivum*).

Kako se dijele voljni čini? Prema spoznanju svrhe imamo nesavršen ili nepotpun čin uz jedinu osjetilnu spoznaju. Savršen će biti čin spoznaje, kada čovjek shvaća svrhu ujedno kao cilj i povod svoga djelovanja, razmišlja o njoj i slobodno se može za nju odlučiti. Refleksni čin o svrsi ima samo čovjek.

Prema stupnju pažnje savršen je čin, ako je pažnja potpuna i uz to potpun pristanak volje; uza smetnju kod subjekta n. pr. kod čovjeka u polusnu, u velikoj rastresenosti, voljni je čin nesavršen, i to radi nedostatne spoznaje intelekta, koji ne može volji predložiti čin sa svom potrebnom jasnoćom i odlučnošću.

Prema objektu voljni je čin nuždan, ako volja ne može odustati od težnje baš k tomu i takovu objektu. U ovom zemaljskom životu nema takova konkretna objekta za ljudsku volju, iako se može in abstracto govoriti o nužnoj težnji »k dobru uopće«.

Slobodan je voljni čin, kad volja slobodno teži k objektu na temelju spoznaje, ali tako te od čina može također odustati ako hoće. To je pravi voljni i ujedno slobodni čin. Nije potpuno voljan, ako nije slobodan. Autor cijeni: »Zato se pod izrazom »voljan« i »slobodan« čin uvijek misli na isto, na pravi ljudski voljni čin, kako smo ga naprijed izložili.« (Potpuno i ispravno to tumači malo dalje na str. 99—100.) Faktično je među nama ljudima voljno i slobodno jedno isto, jer *voluntarium necessarium* kod nas ljudi ne dolazi u obzir; kod blaženika nebeskih imamo »*voluntarium necessarium*«. Pisac dalje dobro razlikuje čin posve ili djelomično voljan prema primjeru mornara, koji u buri baca robu u more, da spasi svoj život. Čin osiguravanja života posve je voljan, čin bacanja robe djelomično ili *secundum quid involuntarium*; a čin ili irealna želja oko spasavanja robe samo je *velleitas*.

Dalje razlikuje voljni čin pozitivni n. pr. krade; negativni je čin: ostati u nedjelju kod kuće i tako propustiti sv. misu. Pozitivnim voljnim činom postaje propust onda, kad subjekt izravno hoće propust: Ne ću poći na misu. Ako pak namjerice izvodi neko djelo n. pr. skijanje, nespojivo s onim propuštenim, može to učiniti i bez pozitivnoga voljnog čina o propustu sv. mise, n. pr. »Idem danas na skijanje«.

Sv. Toma ispravnije zove onaj pozitivni čin izravnim ili direktnim voljnim, a negativni, koji je uključen u skijanju, zove on indirektnim ili neizravnim voljnim. Moderni pak moraliste velikim

dijelom istovjetuju izravne i neizravne čine s onima, koji su voluntarii in se et voluntarii in causa.

Ova se distinkcija prema cilju točnije označuje: U sebi voljni čin jest onaj, što ga volja neposredno želi pa mu je isto lice uzrok i izvadač. Voljni je čin u sebi svrha djelovanja, bilo konačna (propter se, n. pr. naumljeno ubijstvo), bilo posredna svrha (propter aliud n. pr. bacanje robe u more, da se spasi život). Uzročno voljnim činom zovemo onaj na kojem se volja neposredno zaustavlja zato i u toliko, u koliko je prava njezina želja u tom činu sadržana kao učinak u uzroku. Opijanje samog sebe uz predviđanje slijedećeg ubijstva drugoga jest voluntarium in se, što se tiče opijanja, voluntarium in causa obzirom na ubijstvo.

Iza toga se analizira voljna težnja. Po svom uplivu na čin ona je aktualna, ako je subjekt ima onaj čas dok radi, uz živu svijest o svojoj težnji, bilo izričito ili uključeno (u pripravnim činima...). Virtualna je, kad nije više u svijesti, ali još stvarno traje i djeluje, ma da je subjekt ne zamjećuje. Habitualna se zove ona težnja, koju je netko imao a nije je opozvao, ali ne djeluje više. Takvu ima bolesnik, koji je prije smrtno muke zatražio posljednju pomast ili je barem htio kršćanski umrijeti, te nije tu namjeru opozvao, pa je onda pao u agoniju.

Kad se radi samo o primanju dara, n. pr. kod nekih sakramenata, ova je uključena namjera dovoljna. Ali kod dijeljenja svetih sakramenata i uopće kod ljudskog voljnoga čina mora namjera djelovati na čin ili aktualno ili virtualno. Ljudski se naime čin mora odvijati kako razumnom biću dolikuje, svijesno i slobodno.

Što se tiče načina, ljudi mogu svoj voljni čin izvana pokazati: izričito, prećutno (tacite) ili pretpostavno (praesumpte). — Protuvoljan čin imamo, gdje nema potrebnog spoznanja ili pristanka volje, te ovdje razlikujemo ono što je protiv volje (involuntarium) i što je mimo volju (non voluntarium; i opet kod protuvoljnog čina imamo involuntarium simpliciter et secundum quid (primjer o mornaru u buri...)).

Pri koncu ovog 1. paragrafa autor izvodi iz subjektivnog elementa ljudskog čina deset općih pravila za naš rad: Čovjek ne teži za onim, čega ne pozna — Svrha ne će pokrenuti naše volje, ako nije dovedena u konkretnu vezu sa subjektom — Voljni se čin mjeri prema stupnju pažnje — Za ljudski je čin dostatna i nejasna i nesavršena spoznaja njegova, dakako uz umanjenu odgovornost — Što se zbiva u nama ili što sami činimo a da toga prethodno i pravilno ne spoznajemo, ne uzima se kao ljudsko djelo — Za potpuni voljni čin dostatna je uključena pažnja i namjera, a ne traži se uvijek izrična — Habitualna namjera nije dostatna za ljudski voljni čin (Vidi ipak ovdje kod autora dvije dragocijene restrikcije) — Tko štiti, pristaje (exceptis excipiendis) — Tko hoće uzrok, hoće i njegov učinak (donekle predvideni) — Što je potpuno protiv volje, nikako nije voljni čin.

6. U 2. paragrafu pisac ističe, što se prethodno traži za slobodni voljni čin: »Pojam slobodnoga djelovanja i slobode uključuje u sebi: ne biti vezan vanjskim ni unutrašnjim vezom. To znači biti slobodan od: a) izvanjskog pritiska; b) od unutrašnjeg pritiska ili nužde... Slobodan čin dakle proističe iz volje posve suvereno; sama je (volja) potpuno slobodna, po sebi indiferentna za čin ili protiv njega. Pošto je ona pak po prirodi određena za vječno dobro, u kojemu će posjedovati svoju vječnu sreću, ona je prema d o b r u u o p ć e i prema svojoj sreći... priklona po prirodi i zato prema njima kao takovima uvijek teži: To znači...: dobro je formalni objekt volje.

Ako pod izvanjskim vezom mislimo na grijeha i strasti, stanje bez grijeha zove se u ovom životu sloboda milosti, a u drugom životu sloboda slave. Misleći pak na zakon razlikujemo fizičku slobodu, koju imamo, jer možemo prestopiti svaki zakon, dok m o r a l n u s l o b o d u nemamo, jer je neposredni učinak svakoga zakona obveza, koju nam nameće zakonodavac.

U 3. paragrafu Ž. tumači u čemu je sloboda ljudske volje, i dokazuje ovu činjenicu, bez koje ne bi moglo biti govora o moralu. Po sv. Tomi sloboda naše volje znači u nama: »jednu moć odabirati sredstva prema svršnom redu«. Volja dakle može a) prihvatiti nešto ili ne prihvatiti ili se odlučiti za nešto treće; b) provesti to na što se odlučila. U dvosturkoj mogućnosti izvesti djelo ili ga ne izvesti dovoljno je bitno označen pojam slobode (libertas contradictionis). Specifikatorno naše djelovanje (šetati — učiti), iako je neki stupanj slobode, nije ono bitno, što čini pojam slobode, nego je jedno usavršenje njezino; a treća oznaka (dobro ili zlo činiti) znači istina moralnu slobodu, ali je u stvari nesavršenost u ovom životu: moći zgriješiti, — jer to znači sloboda moralnog djelovanja — sloboda je svojstvena ljudima za života do konačne svrhe, i samo je jedan znak njihove slobodne volje.

Postoji istina prirodna sklonost ili težnja k dobrom uopće i k sreći i blaženstvu uopće, ali ne postoji nužno opredjeljenje k objektu, koji konkretno predstavlja to dobro ili sreću. Takov objekt privlači volju, ali je ne sili; i ako se ona za nj odluči te ga prihvati, sama je to od sebe izvela. No zar se onda volja ne odlučuje posve hirovito, bez dostatnog uzroka? Gdje je doista dovoljni uzrok konačnom opredjeljenju? Da li ovdje imamo učinak bez uzroka?

Sv. Robert Belarmin odgovara: taj je uzrok zaključak praktičnog suda našega uma, koji kaže: treba čin izvesti. Ali budući da volja može i ne prihvatiti toga praktičnog suda, jer ona ima pravo i mogućnost da bira, Belarmin dalje kaže: ovaj izbor ne pada u neku ruku i z a zaključka praktičnog umstvenog suda, nego je stvarno isto i u isti čas. No zar nije to determinizam, kad je volja tim praktičnim sudom determinirana i neslobodna?

Ako se reče: riječ »izbor« ne znači baš onaj čin volje, koji slijedi i z a posljednjeg suda, nego onaj čin z a j e d n o s a zaključ-

kom posljednjeg suda, ni to, čini se, nije dostatno. Jer mi sami iz vlastitog iskustva znamo, da smo u izboru motiva za našu konačnu odluku posve slobodni te da naša volja djeluje na formiranje konačnog praktičnog suda, a ne obratno. Ne diktira njoj praktični sud uma, nego ona njemu.

Autor poteškoću rješava ovako: »Izabiranje i razmišljanje nije samo povod i prilika za aktivitet volje, nego ono u z r o k u je njezin konačni akt. Kako? Na taj način, što volji pruža i predstavlja jedno izvjesno dobro, poželjno kao svrha, ma i ne bilo potpuno savršeno. I u tom se smislu može ovo prethodno razmišljanje i odabiranje nazvati svršnim uzrokom konačnog voljnog čina, na koji se volja sama od sebe odlučila (Cf. Willems, Instit. philosophicae, str. 380.). Iz rečenoga slijedi, da voljni čin ne određuju stvari ni okolnosti, nego da je on u istinu rezultat jedne moći (potentia ad actum), koja ga svojim vlastitim aktivnim zahvatom izvodi. Kadgod i gdje god, veli sv. Toma, dva faktora surađuju u stvaranju jednoga čina, jedan je od njih, i to viši, formalni uzrok obzirom na drugi faktor. Tako je i čin, kojim se volja odlučuje za jedan određeni objekt kao svoje dobro, materijalno da tako kažemo, voljni, a formalno razumski čin; ali kako materijalni elemenat predstavlja bitni dio, izbor je bitno čin volje, a ne razuma... Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum« (Sv. Toma). Svaki dakle njezin čin ima svoj uzrok u njoj samoj, koja djeluje slobodno a ne nužno.

Autor se u ovoj argumentaciji oslanja ne samo na sv. Tomu i na sv. Belarmina, nego i na naše moderne stručnjake Fr. Šanca i S. Zimmermanna.

7. Dogle sam po mogućnosti posebno pratio izvode našega autora. Kod daljeg prikazivanja temeljnih moralnih nauka autorovih morat ću se ograničiti na kraći i sumarni osvrt.

Autor nabroja glavne stare i moderne deterministe kao protivnike, što ih temeljito pobija, najprije u f i l o z o f s k i m dokazima, naime u svjedočanstvu vlastite savjesti, u uvjerenju ljudskoga roda i u indiferentnosti naše volje za svako pojedinačno djelo. Iza toga skicira glavne teološke dokaze iz Sv. Pisma (cf. na primjer Eccli. 15, 15, Mat. 23, 37) i iz predaje sv. Otaca, crkvenih sabora i papinskih dekreta.

Svojim dokazima Ž. dodaje tri bilješke, gdje najprije razlikuje samoodređenje volje od samovolje i rješava posebnu poteškoću, koja leži u činjenici, da je volja sama svoj uzročnik, i da ona sama sebe fizički pokreće. Ističe, kako je uzročnost metafizički zakon, koji je raznovrstan prema raznolikosti bitnosti: organsko gibanje savršenije je od mehaničkog, a voljni pokret životinjski po gotovo. Voljni se doživljaj sam slobodno stavlja u pokret, a ne vrijeđa se pri tom metafizički zakon o uzročnosti, jer se volja sama opredje-

ljuje prema konkretnom objektu, pošto je već prirodno opredjeljena i pokrenuta prema konačnom dobru kao konačnoj svrsi uopće.

Prema 2. bilješci osim pojma »općenito dobro...« i »konačno blaženstvo« privlači volju prirodnom nuždom i sve ono, što je po sebi s prirodom bića bitno vezano: opstanak, život, zdravlje, istina... »I crv se, vele, otima smrti, hoće da živi«, kao što i sve drugo živo u normalnim prilikama. Ali čim se volja zaustavi na konkretnom objektu, nema više nužnog voljnoga čina. U 3. bilješci autor se osvrće na uzaludne pokušaje protivnika slobode, da je pobiju, poimence na neuspjeh moralnih statističara i kriminalne antropologije o »rođenim zločincima«, s kojom je u vezi materijalistička teorija zlorabljenog atavizma i patološka teorija, po kojoj bi svaki zločinac imao biti duševno nerazvijen.

8. U 3. poglavlju prvoga dijela ove druge knjige autor se opširno (str. 107.—126.) bavi prolaznim i trajnim zaprekama slobodnog ljudskog djelovanja. Kao što svuda, tako se i ovdje najviše drži sv. Tome. S njime nabraja četiri prolazne zapreke ili negativna uzroka umanjene upliva na slobodni ljudski čin: silu, strah, požudu i neznanje. Ali se ujedno služi i modernim stručnim istraživanjima, kako to pokazuje obilna literatura navedena na čelu poglavlja. U glavnom slaže se ovdje s Noldinom. Što se tiče straha, točno donosi brojne aplikacije crkvenog zakonika. Obzirom na požudu veli: »Moderna se psihologija ne razlikuje samo u nazivima od stare aristoteličko-tomističke nego i u pridavanju značenja pojedinim pojmovima... Nova psihologija priznaje ta nastojanja starih, ali s pravom ističe poticaje i unapređenja modernog rada na tom polju. Što je empirizam i determinizam zaveo na stramputice, to je pomoću fenomenološke metode čitavim nizom stručnih radova u novije vrijeme izvedeno na čistinu, sav je voljni i čuvstveni život čovjeka istraživan i ocjenjivan s gledišta ličnosti i u povezanosti s čitavim čovjekom pa su na taj način i u moralnom obziru ispravne prosuđivani neki ljudski čini i postavljene opravdanije smjernice za njihovu ocjenu.

Autor s pravom dodaje razlikuje između svojevoljne i nehotične požude. Tu je razliku Noldin (I, n. 53, 2) pri kraju svog razlaganja samo natuknuo. Međutim, ako pojam požude tako ograničimo, kako to čini Noldin (n. 51), ne će biti opreke među naukom jednog i drugog moraliste, kako to pokazuju i praktična pravila, koja se lijepo slažu. — Iza svestranog tumačenja pojma neznanja Ž. nabraja 5 praktičnih norma, kako da takve čine prosudimo. Interesantno je, da već sv. Toma uči o afektiranom neznanju isto što i novi crkveni zakonik, dok je kardinal de Lugo ovdje pogriješio. I Noldin se prije držao Lugona.

Među zapreke trajnog stanja ubraja pisac naslijedena i stečena stanja, vodeći računa o smetnjama slobodne volje; a s obzirom na smetnje razuma ističe predrasude iz odgoja i bolesna stanja tijela i duha. Temeljito i lako razumljivo o svemu tomu raspravlja,

napose o baštinjenom temperamentu, koji »nije u stanju posve zamračiti razumnog rasuđivanja«. O stečenim stanjima veli: 1^o što čovjek radi u stanju svojevoljno stečenom i pripuštenom, radi slobodno, pa mu se djelo uračunava; 2^o što čovjek radi pod uplivom stanja koje mu je mimo volje ili koje žali i odurava — radi s umanjnom slobodom i s manjom odgovornošću; 3^o zla navika umanjuje slobodno djelovanje razuma i volje, ali ga ne uništava. — Govoreći dalje o krivim uvjerenjima u stvari vjere i morala, ističe naj snažniji utjecaj roditeljskog odgoja na mladu dušu i teškoću ispravljanja takvih predrasuda. Škola i knjiga (novine, časopisi, kino) često pokvare ono, što je iz roditeljskog doma došlo sačuvano. Iskustvo nam potvrđuje i zatorni upliv društva. »Načela komunizma, marksizma i agnosticizma ulijevaju našoj savremenoj omladini sva tri spomenuta faktora u jednom stupnju, koji ozbiljno zabrinjuje. Otud kod njih predrasude o katoličkoj vjeri...« K tomu pridolaze zli primjeri i pomanjkanje vjerske prakse. Voljni čin ne će biti grješan, ako je savjest potpuno izmijenjena i razum u nesavladivoj zabludi. No najčešće pružat će se mogućnost krivo mišljenje ispraviti, i prema tomu pojedinci će biti i odgovorni za počinjena djela. — Što se tiče bolesnih (patoloških) stanja, i praktični će dušobrižnik lakše pogoditi put, kojim treba ovako bolesne vjernike povesti k spasenju, a upoznat će kao moralni sudac u ispovijedaonici, koliko smije kod pojedinog djela pripisati krivnje ili zasluge svome penitentu, a koliko ima odbiti na bolest.«

Autor pri koncu tog poglavlja nabraja i donekle tumači 9 takvih bolesti; na posljednjem mjestu ističe »freudizam«, kojim se na nekritički i naturalistički način bavi psiho-analiza. Gdje je kod ovih stanja ustanovljena prava duševna bolest i poremećaj u funkciji psihičkih moći, nema slobodnog ljudskog čina, dakle ni odgovornosti za djelo. Gdje je pak bolest doduše ustanovljena, ali psihičke funkcije nisu onemogućene, slobodni će se ljudski čin moći izvesti, pa će pojedinac također morati preuzeti odgovornost za svoje djelo, makar i u jednom umanjnom stupnju.

9. U drugom dijelu druge knjige pisac promatra ljudsko djelovanje s moralnoga gledišta (str. 127—187). U 4 poglavlja obrađuje tu formalnu stranu ljudskih čina. Na prvo pitanje: U čem stoji moralnost čina? on odgovara: »U svakom je ljudskom činu osim metafizičke dobrote (ens = bonum) još i jedan realni odnos prema svrsi koji zovemo moralnost čina. Bitnost je moralnosti dakle u tom nutarnjem transcendentnom odnosu svakoga ljudskoga čina po kojem on mora biti u skladu ili u neskladu s normom djelovanja... Moralnost je unutrašnje svojstvo čina, koje nije nešto izvan čina, nego je jedna realnost s njime, tek u vidu prema konačnoj svrsi kao izvoru svake moralnosti.«

Razlikuje se subjektivna (formalna) moralnost i objektivna (materijalna) i s obzirom na normu: obavezna i slobodna, a s obzirom na savršenost potpuna ili volja Božja, vječni Božji zakon, te

nepotpuna, kad znamo samo za ustanovljen odnos s razumnom ljudskom prirodom.

Pita se dalje: Je li bitna razlika između zla i dobra? Je li objektivna dobrota ili zloća ljudskih djela unutrašnja i prirodna, ili je sva samo izvanjska nametnuta od zakonodavca? Vidimo da ima djela, koja su dobra ili zla u sebi, neovisna od svakog zakonodavca. Nešto je dobro ili zlo zato, jer se u biti stvorenih stvari i ustanovljenog reda nalazi ostvarena nepromjenljiva vječna misao i volja Božja. U njoj je dakle izvor bitne razlike između dobra i zla. Pisac to dokazuje s obzirom na glavne odnose naše prema Bogu, prema ljudima i prema nama samima. I činjenica, da mi po svojoj savjesti smatramo n. pr. laž, psovku... za djela po prirodi ružna to dokazuje. U 3. paragrafu Ž. prikazuje vječni zakon Božji kao vrhovnu i konačnu formalnu normu moralnosti; a ljudski razum zove bližom formalnom normom. Kao konačnu normu moralne obveze ističe svetu volju Božju; a za objektivnu osnovicu bližoj normalnoj normi označuje prirodu, Božju pak bitnost daljnjoj i konačnoj moralnoj normi. — U 4. paragrafu pobija sedam krivih filozofskih sustava o normi i osnovu morala.

Govoreći dalje o izvorima moralnosti, stavlja tri teze: 1. Ljudsko djelovanje dobiva formalnu svoju prvu i bitnu moralnu značajku od objekta. 2. Okolnosti daju ljudskom činu također neku moralnost; napose neke okolnosti mijenjaju činu karakter bitno, druge samo stupnjevano. 3. I subjektivna svrha (finis operantis) jest takva okolnost, koja daje djelu našem moralnu notu, ali ne uvijek na isti način.

10. Na to se nadovezuje rasprava o moralnoj ubrojivosti čini. Potpuna je ako je subjekt potpuno poznao čin, na nj potpuno pristao i barem djelomice spoznao moralnu notu te na nju pristao. Pisac u potankostima dalje razvija načela o ubrajanju vlastitog djela ili propusta, i učinaka iz vlastitog djela ili propusta te tuđeg djela ili tuđeg propusta. Konačno označuje, kada će se djelo ubrojiti kao moralno dobro i kada kao moralno zlo.

Prijeporno je pitanje, što se traži da nam djelo bude moralno dobro, napose kad se radi o djelima što nose ugodnost ili nasladu. Kakvi su moralno indiferentni čini? I što vrijedi o moralnosti izvanjeg djela? Drugi se dio druge knjige završuje važnim raspravama o natprirodnosti dobrog djela i zaslužnim djelima.

11. Slijedi knjiga treća o zakonima (str. 187—258). U prvom poglavlju o zakonima uopće pretresaju se pojam i definicija, svojstva i učinci (obveza, sankcija) te razdioba zakona. Dalje o zakonima napose autor raspravlja o vječnom Božjem zakonu, o prirodnom zakonu, o pozitivnom Božjem zakonu Starog i Novog Zavjeta i o ljudskim zakonima uopće te poimence o zakonodavcu, obvezi, subjektu i objektu, o izvršenju ili obdržavanju te tumačenju zakona; napose pak o crkvenim i građanskim zakonima; konačno o pre-

stanku obveze, o povlastici i oprost, o prestanku zakona i o zakonitom običaju.

12. Knjiga četvrta o savjesti (str. 259—329) u 2 poglavlja radi najprije o pojmu i obveznoj snazi savjesti, onda o podjeli i svojstvima, o savjesti što se tiče prirodnoga i natprirodnoga i o odgoju savjesti; iza toga u 2. poglavlju o moralnim sistemima, gdje se nabrajaju tri rigoristična i četiri probalistička, ubrojivši i osuđeni laksizam.

13. Konačna peta knjiga o grijesima raspravlja u 1. poglavlju o pojmu i definiciji grijeha, o elementima, uvjetima i o razdiobi grijeha. Dalje ističe teološku razliku, i tu napose radi o teškom i o lakom grijehu; onda prelazi na specifičnu razliku te na razlikovanje grijeha po broju. Slijedi pragmatičko razlikovanje prema sklonostima na grijeh. U 3. poglavlju bavi se autor subjektom grijeha, napose porivima osjetilne težnje, unutrašnjim grijesima, to jest, grješnim nasladama, grješnim željama i grješnom radosti. U 4. poglavlju ispituje unutrašnje i vanjske uzroke, a u petom poglavlju posljedice grijeha, gdje govori o krivnji i kazni za grijeh te o posljedicama teškoga i lakoga grijeha, te napokon svu opću ili osnovnu moraluku završuje pojedinačnim vrstama grijeha. Tu posebno ističe grješno stanje ili habitualni grijeh, onda sedam glavnih grijeha, četiri grijeha, što u nebo vapiju, i grijeha protiv Duha Svetoga.



Eto, letimice smo sad pregledali drugi veći odsjek Osnovnoga Moralnoga Bogoslovlja, iza kako smo se već prije dulje zaustavili na vijugastom, a ne uvijek lako prohodnom putu, što ga je trebalo samom odličnom autoru ovoga remek-djela prokrčiti i poravnati, da na materinskom hrvatskom jeziku uzmogne što bolje služiti našoj duhovnoj mladeži, ali uz to također časnom dušobrižnom svećenstvu i eliti naše svjetovne katoličke inteligencije.

Imamo ovdje doista jezgrovito i u duhu andeoskog Naučitelja napisano djelo, koje se vjerno drži opomene svete Majke Crkve: »Theologiae studia... professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant« (kan. 1366. § 2. C. J. C.). Jednako je savremeno ovo djelo, kako to dokazuje bogata nova literatura, koja je istaknuta na čelu svakoga poglavlja. Još i trećom vrlinom odlikuje se ovo djelo, jer se drži sigurnog i zlatnoga srednjega puta između prevelike strogosti i laksne nauke. O tom se možemo ponovno uvjeriti n. pr. kod zapreka trajnog značaja (str. 119) i u nauci o solidnom probabilizmu. Sjajna je također vanjska oprema djela, što ga držim svake preporuke vrijednim.