

Prikazi, izvještaji, bilješke.

K pitanju odnosa naravnog i nadnaravnog reda

Ivan Petar Bock, D. I.

1. — Nije tome dugo, što je izašla iz štampe radnja dr Gjure Gračanina pod naslovom: »Odnosaji naravnoga i nadnaravnoga reda«. ¹ Ova suptilna, ali veoma zanimljiva i aktualna rasprava stvarno nadovezuje na posljednja poglavlja izvrsne doktorske teze autorove: »La Personalité Morale d'après Kant: »Son exposé, sa critique à la lumière du Thomisme« (178 str.). Osobito 7. poglavlje drugog dijela, gdje pisac govori »o ljudskom dohvatu božanstva« te jasno tumači obediencijalnu pasivnu potenciju ljudske naravi, zgodno nas upućuje u bolje razumijevanje nekih odnošaja naravnog i nadnaravnog reda. Pa i 8. poglavlje o ličnosti i religiji ističe ove misli vodilje u našem pitanju: »Kod problema ličnosti... razumna se narav pokazala preslabom, i bili smo prisiljeni, da se obratimo začetniku ove naravi. U svojoj beskrajnoj dobroti on se udostojao odgovoriti. Ponudio nam je svoju milost, t. j. dioništvo svog vlastitoga bića. Mi vidimo svoju bijedu kod nastojanja, da postanemo naprosto ljudima. Ali nam je on po svojoj značajnoj velikodušnosti predložio, da postanemo bogovima. Da, pitanje o ličnosti odsada je pitanje pobožanstvenjenja. Čovjek bit će ličnost samo u onoj mjeri, u kojoj, učestvujući u samom životu Božjemu, hoće pristati na to, da njegov naravni život bude uzdignut do bitno višeg niveau-a time, što prima u samom vrelu ovog života princip, koji nadilazi tu narav ljudsku. Ta je ponuda dakako u stanju, da sablazni i uvrijedi sve filozofe, koji brane autonomiju. Ali je ista ponuda divan dar za one, koji se znadu pokoriti i računati sa realnostima« (str. 144—145).

Hvale vrijednom revnošću je Dr Gračanin kraj silnih svojih drugih posala g. 1935. u Sarajevu (Tiskara Vrček) izdao i drugu opširnu raspravu, na koju se u najnovijoj studiji često poziva; nat-

¹ Preštampana iz »Bogoslovske Smotre« (1936/37), u 8^o, str. 74, cijena din. 20.—.

pis joj je: »Moderni Filozof — Branitelj Kršćanstva? Omogućuju li Bergsonove koncepcije kršćanstva ispravno poimanje naravnog i vrhunarnog reda?« Djelo zaprema 138 strana i nosi na čelu dozvolu za štampanje, izdanu od Dekanata zagrebačkog bogoslovske fakulteta, kao što i prvi spis Gračaninov spominje uz reviziju dekanata filozofijskog fakulteta katoličkog Instituta u Parizu također »Imprimatur« nadbiskupa i sadašnjeg kardinala Baudrillart-a. U prvom poglavlju toga spisa autor ističe zasluge Bergsonove oko djelomične obrane kršćanstva. U drugom pak odsjeku podvrgava osobito spis njegov »Dva izvora morala i religije« (g. 1932.) zasluženoj negativnoj kritici. Ovaj moderni filozof intuicije htio bi da detronizira razum, koji po njemu samo spoznaje materijalni svijet te nije određen da spozna istinu, nego da predodčuje predmete. Po njemu ne vrijedi više »homo sapiens«, već »homo faber«. Tako Bergson, prezirući diskursivni rad razuma, potkopava sve mogućnosti ispravnog dokazivanja u apologetici i odveć popušta suvremenom agnosticizmu. Podnaravljuje narav i onda krivim shvaćanjem intuicije i svojom iz nekatoličkih spisa crpljenom mistikom htio bi, da narav učini nadnaravnom. U svojoj filozofiji mimoilazi i kršćanski nauk o božanstvu Kristovu i pravom božanskom životu vjernika.

I nova studija Dra Gračanina o odnošajima naravnog i vrhunarnog reda na raznim mjestima osvrće se na ove modernističke zablude Bergsonove (str. 8, 12, 16, 101) i njegovih učenika William James, Le Roy i drugih.

2. — Dajmo sad pregled o sadržaju te nove studije autorove, da se onda osvrnemo na dva oprečna gledišta u spisima njegovim i njegovih protivnika.

U zbijenom obliku Dr Gračanin crta najprije tisućljetnu borbu Crkve o životni problem odnošaja naravnog i vrhunarnog reda: 1. od Pelagija do Luthera, Bay-a i Jansenija; 2. sukob s racionalizmom; 3. uzmak racionalizma pred pozitivizmom i naturalizmom; 4. o novim pokretima, stvorenim na ruševinama poratne Evrope i o suvremenim težnjama za nadnaravnim životom; 5. o važnosti ontološkog momenta u rješavanju problema.

3. — Iza ovoga uvoda razgraničuju se pojmovi. Pretresa se »tradicionalni pojam naravi, uzrok svega zla« i reakcija Eduarda Le Roy, po kojem »je ljudska narav više napredak, postajanje, nego neka stvar.« Dalje se tumači narav i »naravno« različito po autentičnom shvaćanju skolastičkom: od »nasci« i označuje prvotno rođenje (nativitas) živih bića, te se prenaša riječ i na sam princip toga rađanja, naročito i na ono, što roditelji daju rođenome. Tako je narav bitna značajka, »forma« u filozofskom značenju riječi, ili specifična bit neke stvari, i to bit u odnošaju sa životom i djelovanjem, nutarnji princip gibanja i izvor ili temelj čitavog života.

Analogno vrijedi riječ i za oznaku biti materijalnih stvari, u koliko se i u njima nalazi neka supstancija i skup oznaka; koje ih bitno karakteriziraju. Sasvim općenito uzima se riječ »narav« kao oznaka za bit i životni princip ma kakva bića, i takvih bića, koja ne priopćuju svoj naravni život drugim bićima. Tako se predicira narav i o duhovima i o Bogu te poprima transcendentno značenje.

Naravno je, skupina dobara što ih ima narav, jer proizlazi iz naravi ili joj odgovara. Naravna su bića u prirodi, sile njihove i djelovanje, u koliko ovo spontano potječe od bića bez vanjskog utjecaja. Naravan je čitav poredak bića, koja teže za ciljem što ne nadilazi njihove naravne sile.

Što nije naravno, nije uvijek nenaravno; može biti i nadnaravno i prekonaravno. Nadnaravno posve općenito je sve, što je iznad i izvan naravi, što je više od nje. Dusi, koji moću, djelovanjem i dostojanstvom nadilaze našu narav, obzirom na nju mogu se zvati nadnaravni. Tako i uzrok, koji nije podvrgnut naravnim zakonima, poimence Uzrok, koji toliko nadmašuje svu narav, te je sâm stvara i njom ravna; nadnaravnom će se smatrati i djelovanje, koje nadilazi naravne sile, na pr. stvaranje ili uskrisivanje mrtvoga.

Dakako i nadnaravno ima u sebi neku narav. I tako što je nadnaravno obzirom na jednu narav, naravno je drugoj višoj naravi.

Nadnaravno (obzirom na djetinjski odnos prema Bogu) smatramo ono, što narav nad nju samu uzdiže, što je preobražava i uzvisuje na jedan viši stupanj, do kog ona sama od sebe, po svojim silama, zahtjevima i zaslugama ne bi mogla doći. Ipak ne velimo time, da pod izrazom »nadnarav« razumijemo neku novu supstanciju. Poimovno i izražajno nema tu kod tradicionalnog shvaćanja naravi i nadnaravi nikakva neukloniva sukoba. A da li postoji možda stvarna oprečnost?

4. — Pisac to istražuje u dva poglavlja: »Naravni red« i »Prelaz k nadnaravnom redu«. Ispitujući sposobnosti naravi uopće, ističe, da je narav dobra i da teži za dobrom. Sposobna je za onu savršenost, koja odgovara njezinim naravnim moćima. Ali što ne može sama svojim silama postići, to eventualno može primiti pod uplivom samog Stvoritelja. Divlja voćka ne teži, da postane pitomom. Ali zar nije ona sposobna, da cijepljenjem primi neko više savršenstvo?

Ispitujući dalje sposobnosti ljudske naravi napore, pisac naglašuje pretežnost duha nad tijelom i dvije bitne sposobnosti, razum i volju, što označuju glavne životne smjernice čovjekovih težnja. Može on naravno savršenstvo po spoznaji istine i ljubavi vrhovnoga dobra postići, makar i uz smetnje tijela. A što se tiče nadnaravnog cilja, Bog je stvorio čovjeka na sliku svoju. Ta slika i prilika očito znači božansko svojstvo ili osobinu; ako božansko svojstvo iz čovjeka posve iščezne, prestaje i narav biti pravom ljud-

skom naravi, kako ju je Bog u djelu stvorenja faktično zamislio. Na prigovor, da je narav po grijehu postala nesposobna za božanstvenost, odgovara Scheeben: Zla volja ni u paklu posve ne uklanja dobru narav i snagu i djelovanje oko naravne spoznaje Božje. Otud neprestana borba između dobre naravi i zle volje, ukorijenjene u mržnji Božjoj.

U poglavlju »Prelaz k nadnaravnom redu« Dr Gračanin najprije konstatira prema samom priznanju Bergsonovu, da su težnje filozofskih nauka faktično ostale neostvarene, ako ne niječemo pasivnu obedientialnu potenciju. Dalje govori o pokušajima imanentizma, koji naučava, da je apsurdno pokušati uspostaviti vezu između naravnog života čovjekova i božanske stvarnosti, ako se ne pretpostavi, da su temelji te veze već u samom čovjeku. Ovdje pisac razlaže nauku Mavricija Blondela, koji se poziva na sv. Tomu: »Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem.« No mislim, da sama pasivna obedientialna potencija stvorova dovoljno nadoknađuje ovu proporciju ad finem. U ostalom pisac sam kasnije (str. 68...) precizira »naravnu sposobnost za nadnaravni život« i donosi distinkcije. Na daljne dosta opširne izvode, u kojima autor pobija imanentizam i njegov pokušaj da riješi problem, ne možemo se ovdje osvrnuti. Isto tako prelazim preko poglavlja o pokušajima modernog pseudomisticizma, jer sam već prije s autorom spisa »Moderni filozof — branitelj kršćanstva?« dovoljno natuknuo uzaludnost ovih pokušaja.

5. — U novom odsjeku »Nadnaravni red« autor hoće najprije da riješi pitanje ontološke stvarnosti, koje se postavlja prije ispitivanja načina, kako da se ostvari prelaz od jednog reda drugomu. Što je dakle nadnaravni red u sebi, u svom vlastitom biću, u svojoj naravi? Pisac se ovdje mudro kloni zablude osudene u Rosminijevoj propoziciji: *Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis*. Sam imanentizam mora priznati, da nekakov vrhunaravni red i posebni božanski život postoji. Ali je pogreška u tom, što, izbjegavajući, da povuče čvrste granice između naravnog i vrhunaravnog reda, imanentizam čini čovjeka na neki način naravno sposobnim za božanski život, premda nas već sam razum upozorava na posvećeniju superiornost i transcendentnost božanskog života. Sveti Toma objašnjava Aristotelovo mnijenje, kad kaže, da ljudski razum može sa svom očitosti spoznati, da ono, što je Bogu vlastito, a prema tome i nadnaravni red, nadilazi potpuno ljudske sposobnosti. Slično veli Garrigou-Lagrange de eminentia deitatis: »Samim razumom možemo dokazati, da postoji u Bogu zaseban red istine i nadnaravnog života, te da božanstvo ili nutarnji život Božji nadilazi predmet i sile bilo koga stvorena ili ostvariva uma.«

Novo poglavlje nosi natpis: »Na izvoru božanskog života«. Tu se iznad svega ističe »jedna vrhovna stvarnost, koju

je nemoguće shvatiti i izreći (ljudskim riječima), koja je doista Otac i Sin i Duh Sveti.« Zajednički život Oca i Sina to je sama njihova božanska narav. To je narav zajednička također Duhu Svetom. Suglasna nauka svetih Otaca to potvrđuje. Po sebi je jasno, da je taj život naravno nepristupačan čovjeku i svakom stvorenju.

U daljnjem poglavlju: »Prvi dar božanskog života čovjeku« pisac govori o beskrajnoj ljubavi, kojom je Otac Sina svoga dao za nas, da postane čovjekom. Ostvarilo se, što je stara filozofija čovječanstva tek iz daleka naslućivala: Čovjek je postao božanskim bićem; Isus je, kaže sv. Toma sa sv. Ivanom Damašćaninom, počovječen Bog, a Krist je pobožanstvenjen čovjek. Taj Božji dar čovječanstvu, ta milost sjedinjenja nije stvoreni dar, to je samo osobno Biće božanske Riječi.

Bog se mogao ograničiti na to, da dadne ljudima jednog jedinog čovjeka, koji će u sebi istodobno imati sve značajke božanske i ljudske naravi. Ali dobrota Božja išla je mnogo dalje, jer je Sin Božji donio sa sobom u svom Bogočovještvu svim ljudima milost pobožanstvenjenja ili milost posvetnu. Taj Sin, veli Dom Marmion, koji je po naravi jedini Sin vječnog Oca, pojavljuje se na zemlji samo za to, da postane prvorođenac svih onih, koji ga budu primili.

Autor dalje razvija ove divne misli na temelju objave Božje žarkim srcem i zanosnim jezikom u odljem poglavlju »Divina e consortes natura e«, pozivajući se osobito na srodne tekstove Sv. Pisma i na svete Oce, da nam pokaže sa sv. Ignacijem mučnikom, kako je Isus Krist »nerazdruživ život naš«, i u smrti dapače »pravi život«, da je »naš život vječni«.

Posebno se poglavlje posvećuje »naravi našeg pobožanstvenjenja«. Jasno veli sv. Ivan Damašćanin: Bog je zato stvorio čovjeka, da on, približujući mu se, bude pobožanstvenjen; no pobožanstvenjen postajući dionikom božanskog svijetla, a ne preobraženjem u biće Božije. Mi postajemo jedno s Bogom, a ne jedan te isti Bog... jedno po naravi, a ne jedan kao osoba. Učestvujući u naravi Božjoj, zadržavamo svoju osobu... i postajemo prava djeca Božja. Tu nema metafore ni hiperbole. Nije to ljudsko posinjenje, što znači jednim moralnim i juridičnim činom nekoga učiniti svojim. Bog nas povrh svega toga nanovo rada, dajući nam novi život, po kojem mi stvarno postajemo sposobni, da imademo prava sinova.

6. — Pod naslovom »Ontološka veza dvaju redova« možemo donekle obuhvatiti i sva ostala poglavlja, koja dalje slijede od strane 59. do svršetka cijele rasprave (str. 74). Pisac postavlja taj novi i konačni problem ovim riječima: »Kako je moguće, da nadnaravni božanski život postane životom jednog po sebi nebožanskog duha?« (str. 59). Autor postepeno rješava i ovaj posljednji problem. Kao ključ služi mu izjava velikog tomističkog teologa A. Gardail-a: Ne samo obični nadnaravni život, već i neposredno mističko iskustvo »nailazi u bitnoj strukturi

duše ne samo svoj uzor nego uzrok, koji ga omogućuje i koji ga... objašnjava i temelji (La structure de l'âme, t. I, p. XXIII.). Čini se, ova formulacija dobro bi došla imanentistima i napose blondelovcima, ako bi se izvodila iz konteksta bez komentara. Ali Gardeil kani samo ovdje i u svemu djelu svome istaknuti veliko značenje materijalnog uzroka nadnaravnog života, t. j. subjekta, koji taj život prima. Kao recipient božanskog života ova struktura ljudskog duha uvjetuje način, kako će on biti primljen. Stvarajući čovjeka, Bog ga je smjesta preodredio za visoki nadnaravni život i dao stoga našem duhu potrebna svojstva za primanje toga života. Riječi Božje »Učinimo čovjeka na sliku i priliku svoju« nisu puka metafora. Prema sv. Augustinu znače, da je čovjek bio stvoren kao naravna slika Božijeg života i istodobno bio obdaren tim božanskim životom. Tražimo dakle s Taulerom »mjesto rođenja« božanskog života u našim dušama. Očito nije tijelo naše ovo mjesto, jer kao materija nosi samo iz daleka u sebi odsjev svoga Stvoritelja; a združeno s dušom može prema sv. Tomi samo poprimiti učinke milosti i tek u budućoj slavi savršeno sudjelovati u božanskom životu duše. U duhu kao poglavitom dijelu našega bića treba da se nalazi mjesto, gdje se božanski život spaja sa životom naše naravi. Gdje je ono? U onome, što je u nama kao takovo slika Božija. A to nije po sebi ni razum ni volja, to je sam duh, mens, u kojem se nalazi psihološko trojstvo, istaknuto od sv. Augustina (memoria, intellectus, voluntas), ali ne toliko obzirom na same moći, koliko na samu bit, u kojoj se te moći nalaze. I za sv. Tomu je bit duše, ukoliko je slika Božija, mjesto, u kom se božanski život spaja s ljudskim životom. Po njemu je duša već naravno predisponirana u svojoj biti kao naravna slika Božija i prikladan subjekt za božanski život. Taj će započeti tamo, gdje je Bog, stvorivši dušu, ostavio svoj najvidljiviji i najvjerniji analoški naravni trag. Duša je dakle po svojoj naravi u istaknutom smislu predisponirana, da primi u sebožanski život ili točnije stvarni otisak i vrhunaravnu sliku božanskog života u naravnu sliku Božiju.

Ostaje ipak neizrecivo velika distancija između obje slike, te nema ništa u prvoj slici, što bi joj omogućilo, da sama proizvede drugu. Samo milost kao dioništvo božanske naravi može ovu drugu sliku proizvesti; ali već naravna slika u dnu duše čovjekove zove svoj pralik, ako ne uspješno, a ono barem onako, kako svaka slika čeka i zove osobu, koju predočava.

Sveti Augustin ne govori tu nikako o aktivnoj sposobnosti za božanski život. Veli samo: Anima »subjacebat bonae voluntati Creatoris«. Drugim riječima, u biti duše postojala je »potentia obedientialis«, t. j. pasivna moć pokornosti svome Stvoritelju (obzirom na vrhunaravne učinke).

7. — Pisac dalje razlaže ovo suptilno pitanje u dva slijedeća poglavlja: »Pravo značenje materijalnog uzroka nadnaravnog života« i »Uloga i zamašaj potentiae obedientialis«. Pri tom se oslanja na

Augustinove »rationes seminales« nadnaravnog života; po Augustinu postoje dva reda seminalnih uzroka; jedni su u stvarima, drugi kod Boga. U prvom slučaju narav je subjectum ex quo se nešto aktivno razvija; u drugom sposobnost ima Bog, dok narav može samo pasivno iščekivati što će biti s njom. Razumno je biće jedino,* kojemu pristaje nadnaravni život, i u kom se, ako Bog hoće, može ostvariti početak i savršenstvo nadnaravnog života. Ono je capax Dei, ali samo po milosti. A život milosti ne može se razvijati izvan nekog bića kao samostalna supstancija. Život milosti mora dakle nužno imati svoj subjekt, svoj materijalni uzrok, i bez njega on apsolutno nije moguć.

Dalje se precizira uloga »potentiae obedientialis«. Po sv. Augustinu i sv. Tomi nije za nadnaravni život sposoban samo razum; sposobna je za nj ljudska duša u svojoj biti: Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (S. Th. Summa Theol. I. II q. 113 a. 10). No duša je slika Božja po svim svojim sposobnostima, po svojoj biti i svom životu. Zato se potentia obedientialis odnosi na cijelo duhovno biće čovjekovo, te je on capax Dei po samoj duhovnoj formi svoga bića. To znači, da nadnaravni život, kad ga Bog udijeli, aficira samo biće naše, i da se između ljudskog i božanskog života uspostavlja *ontološka* veza, ili veza u samoj naravi i u najvećim dubinama našega bića. I ta veza zahvaća čovjeka ne samo u razumu, nego na entitativnom izvoru razumnosti. Time se tumači, kako je nadnaravni život moguć kod *djece* prije nego je njihov razumni život došao do izražaja.

*

8. — Pri koncu svoje rasprave Dr Gračanin rješava u kratko još dva vrlo teška pitanja: tumači nam kako se ima razumjeti »*naravna sposobnost za nadnaravni život*« i kako je moguće »*životno sjedinenje naravi i nadnaravi*.«

U poznatoj tezi Augustinovoju i Tominoju: »Naturaliter humana anima capax est gratiae, (scl.) Dei per gratiam« da li riječ »naturaliter« znači možda neku prirodenu sposobnost, barem početnu, obzirom na nadnaravni život? Neki su htjeli da »potentia obedientialis« razumnog bića ima nešto specifično i pozitivno, čim bi se razlikovala od te sposobnosti pokoravanja uopće, i što bi razum i volju iz daleka pripravilo za nadnaravni život.

U našoj naravi ima doista prirodena sklonost ili želja »appetitus innatus« ne samo za nadnaravnim životom uopće, nego i za gledanjem Boga licem u lice. Ta je sklonost istina po sebi bezuspješna i bez učinka, ali ipak prava prirodena sklonost. Pita se, koliko ona vrijedi. Sve prirodene naravne težnje proizlaze iz same

* Kristove riječi, da Bog može od kamenja podići sinove Abrahame, mogu se zgodno razumjeti o natura et ratione prethodnom ulivenom daru života i razuma, što ga okrunjuje dar milosti.

forme bića i odnose se na predmet, koji je u razmjerju s naravi. Sa Skotistima moramo priznati, da je ona želja ili sklonost potpuno »sterilna« i nesposobna, da ljudsku narav sjedini s božanskom, jer jedino milost može pokrenuti i oživiti narav za nadnaravni život. Jer nema nikakve propozicije između nadnaravnog ili božanskog života te ljudskog naravnog života.

No nije svaka naravna želja nužno prirodna. Naravna želja može biti izvedena (*appetitus elicitus*), koja naravno proizlazi, ne iz same forme bića, nego iz spoznaje nekog dobra. Čini se, da to biva i ovdje, ali samo na oko.

Kako u istinu dolazi do želje za vrhunaravnim životom? Da li se ona javlja u nama poput slijepa poziva, koji nagoni čovjeka na neka djela, prije nego je pokušao, da ocijeni njihovu vrijednost, kaošto glad nagoni čovjeka da traži hranu, prije nego i zna, treba li tom osjećaju udovoljiti? Refleksija nas uči, da nije tako. Želja koja se pojavljuje kao plod razmišljanja, ne nosi sobom nužno uvjete ostvarenja. Da li je ostvariva, pokazat će razmišljanje i osvrt na povijest ljudskog umovanja. Ako je u istinu bilo umova, koji su pokušali, doći do same biti Božje, njihove su želje ostale neostvarene. Sv. Toma veli: »Ako um razumnog stvorenja ne može doći do prvog uzroka svih stvari, ostat će uzaludna želja naravi, remanebit inane desiderium naturae« (*Contra gentes*, III, 50). I ta se želja očituje kao posljedica umovanja, i to postepeno. A samo prirodene naravne želje moraju biti u proporciji naravi i s njezinim silama; samo one moraju imati u naravi sredstva, t. j. aktivnu sposobnost, kojom će se ostvariti. Filozofi slažu se u tom, da mi o Bogu možemo većma znati, an sit, nego quid sit. Sve što naša narav po sebi može, to je, da umujući o vrhovnom uzroku svih stvari, zaželi upoznati ga i ljubiti onako, kakov jest u sebi. Ali obzirom na sredstva, koja su joj na raspolaganju, može ona samo *hipotetički* formulirati tu želju i reći sebi, da bi željela Boga vidjeti, kakov je u sebi, kad bi to bilo moguće, t. j. kad bi se sam Bog udostojao dati joj to veliko dobro. Zgodno ipak dodaju Salmanticenses: »Ex desiderio videndi Deum inefficaci necessario tamen... aliquantuliter colligitur *possibilitas* rei desideratae«, t. j. samo ostvarenje pripada Bogu, a mi uza sve svoje želje ostajemo u stavu podložnosti, in potentia obedientialis passiva, noseći u sebi sve značajke nemoćnosti i neaktivnosti za nadnaravni život.

A što je sa životnim značajkama nadnaravne milosti? I kako je moguće objasniti životnu vezu između naravnog i nadnaravnog života? Narav po svojoj biti isključuje sve vanjske heterogene elemente, sve što bi strano bilo njezinu vlastitom životu. Kako je dakle moguće, da milost uz jedinu pasivnu sposobnost potentiae obedientialis postane sastavni dio života čovjekova? Ne će li ta milost, mjesto da oživljuje i preporada, po riječima Le Roy-a postati »počelo duhovne smrti, un principe de mort spirituelle?«

Neki bi htjeli pretpostaviti, da u nama postoji aktiva potentia obedientialis, po kojoj bi prije intervencije milosti narav naše duše bila preodređena i aktivna supstancija svih naših nadnaravnih čina, pa i samoga gledanja lica Božjega. Ali onda bi novi život bio samo izvana *divinizirani naravni* život i u istinu ponadnaravljen. Narav i nadnarav bile bi stavljene jedna uz drugu kao ruka uz instrumenat, a do prave nutarnje transformacije bića ne bi došlo, niti bi se spasilu životno jedinstvo naravi i nadnaravi.

Istaknimo konačno već odavno poznato drugo tumačenje, koje bolje zadovoljava.

Ako je čitavo naše biće »in potentia obedientiali« prema Bogu, posve je suvišno tražiti u nama aktivne sposobnosti za nadnaravni život. Po svojoj naravi t. j. kao transcendentalno svojstvo stvorenog bića moć pokoravanja proteže se na sve modalitete bića pa i na same životne oznake. Milost dakle pridolazeći transformirat će ne samo ovu i onu sposobnost, nego samo biće do u njegove životne značajke. Naša živa i razumska narav bit će *radikalni* princip nadnaravnog života, ali *formalni i neposredni* princip tog života postaje ova ista *ponadnaravljena narav*. Narav se ne dokida u svojim temeljima. Ostaje i dalje, ali jer je milost u samoj njezinoj vitalnosti transformira, preporodi i oživi božanskim životom, ona *kao takova* postaje formalni i neposredni princip novog života. Isporedimo narav kao moć pokornosti sa moću kreposti. Moć kreposti je ono, na čem se krepost zasniva, ali sama krepost je ultimum potentiae, postaje formalni princip kreposnih čina. Ipak krepost sačinjava u svojoj vitalnosti *jedno biće* sa moću kreposti. Isto tako naša narav pod utjecajem milosti u samoj svojoj vitalnosti transformira se i divinizira sub ratione vitae elevatae, tako te njezin život postaje božanskim životom. To izražuje *Ivan od sv. Tome*: (Anima) posita virtute elevante et proportionante, se movet per illam totaliter, non partim per illam et partim per aliam naturalis ordinis.« Svi nadnaravni čini proizlaze čitavi bilo iz naravi pobožanstvenjene, bilo iz milosti počovječene. — *Poredbe sa cijepljenim drvetom* najbolje osvjetljuje ovu misao, kako to autor na posljednjoj strani pokazuje. To je najadekvatnija slika *entitativnog, ontološkog jedinstva*, koje postoji između naravnog i nadnaravnog reda u našim dušama. Nema tu uništenja naravi; naprotiv narav je uzdignuta, preobražena obzirom na svoje ontološke, iako samo pasivne mogućnosti. Dolazi do novog života, koji je u skladu s naravi.

*

9. — Treba neumornom Dru Gračaninu od srca čestitati na ovoj veoma uspjeljoj, jezgrovitoj bogoslovskoj radnji, koja jasno pokazuje duboko-spekulativni duh i zamjernu načitanost kao i stručnjačku izobrazbu njegovu na apologetskom i dogmatskom polju. Sve tri radnje njegove koncentrično smjeraju na jedan uzvišeni cilj: na temeljitu obranu katoličke vjere od raznih modernih za-

bluda, osobito od racionalizma, imanentizma i modernizma. Autor u tu svrhu raspolaže svestranom spoznajom skolastičke i moderne filozofije.

Već unaprijed se veselim novomu članku, što ga pisac pri koncu posljednje radnje navješćuje ovim riječima: »Pitanje supstancijalnog ili akcidentalnog jedinstva bit će kasnije obrađeno.« Ovom prigodom sjećam se malog doživljaja. Kao novajlija u bogosloviji imao sam u traktatu »de gratia« neke poteškoće, kako da pojmem posvećujuću milost kao akcidens, kad je ipak ta milost tako neizmerno uzvišena nad svu narav te princip božanskog života u nama. Pošao sam svome profesoru Antunu Straubu i pitao ga, zašto tu nema supstancijalnog jedinstva. A on mi odgovori: »To nije moguće između stvora i milosti Božje, jer bi to pretpostavilo kod stvora božansku hipostazu, kao što kod Isusa Krista. Imā naime samo jedan jedinorođeni Sin Božji, komu je Otac nebeski beskrajno savršenim načinom saopćio svu božansku narav svoju, te zato ni sam Duh Sveti ne može biti ni nazvati se Sinom Božjim. Kudikamo više je to isključeno kod nas stvorova, koji smo samo u analognom i podređenom smislu prava djeca Božja i dionici božanske naravi.« Ovo mi je rješenje bar nešto pomoglo, da bolje shvatim istinito, ali nesupstancijalno sjedinjenje naše sa vrhunaravnim milošću Božjom. Nadam se, da će nam Dr. Gračanin i ovo teško pitanje u obećanom članku još bolje razbistriti.

10. — Međutim bih ovdje htio štovane čitače upozoriti na dvostruko oprečno gledište Dra Gračanina i onih protivnika, što ih uspješno pobija u svoje tri studije. Sam pisac u svom prvom djelu o Kantu stavlja osmom ili posljednjem poglavlju drugog dijela na čelo kao motto poznate riječi svetog Augustina: »Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui« (De Civitate Dei, XIV, 28). Objektivno moramo s našim autorom primijeniti prvi dio ove izjave Augustinove o sebičnoj ljubavi naročito na autonomni moral Kantov i na imanentizam Bergsonov. O prvom piše n. pr. Dr. Gračanin: »Njemački filozof nije htio da primi pobožanstvenje čovjekove ličnosti po onom, koji ju je jedini mogao učiniti božanskom, jer se po njemu (Kantu) nije nikako mogao složiti život autentično osoban s uplivom drugog bića na nas...« (»La personnalité morale d'après Kant«, str. 148). O francuskom pak filozofu intuicije katolički je filozof Maritain već prije 20 godina pisao: »Ako uzmemo ideje (Bergsonove filozofije) u svoj njihovoj punoj objektivnoj logici, pretpostavljajući duhove dosljedne same sa sobom, — mora se reći, da je nemoguće pristajati uz temeljne principe bergsonizma, a da time samim ne otvorimo modernizmu vrata svoje duše« (v. Gračanin, Moderni filozof, branitelj kršćanstva, 121).

Mjesto da bi oba filozofa na solidnom *ontološkom* temelju u poniznoj podređenosti tražili istinito, makar i analogno »dioništvo

božanske naravi«, kako to Dr Gračanin opet i opet ističe u svom posljednjem članku o odnošaju između naravnog i vrhunarnog reda, oba se moderna filozofa faktično dadoše prevariti od one zmij-ske: »Eritis sicut dii! Bit ćete kao bogovi!« te su prema tomu u fiktivnom »*noumenalnom* svijetu nasumce tražili bit ličnosti« (Gračanin, La personalité morale d'après Kant 109) i »*samo jednu jedinu stvarnost ili život u evoluciji*« (Gračanin, Moderni filozof 94); i tako oba sa svojim učenicima »zaludješe u mislima svojim«. *Ontološko* stanovište, što ga Dr. Gračanin dosljedno zaprema u svojim istraživanjima na temelju riječi Božje i uz priznanje čisto pasivne oboediencijalne potencije stvorova, izvrsno nam poslužuje da se doista uklonimo neprohodnim labirintima modernog subjektivizma i da uspješno protumačimo životno jedinstvo naravi i nadnaravi.

Važnije odredbe i rješenja sv. Stolice

u Acta Apostolicae Sedis god. 1936.

Prof. A. Živković.

I. Enciklike. 1) O katoličkom svećeništvu (»Ad catholici sacerdotii«) nosi datum 20. XII. 1935. ali je objelodanjena u AAS br. 1 1937. 2) O kinematografskim predstavama (»Vigilanti cura«) izašla je pod datumom od 29. VI. 1936.

II. Papinska je Akademija nauka osnovana motu proprio od 28. X. 1936. U AAS br. 13 donesen je statut akademije zajedno s imenima prvih imenovanih akademičara.

III. Nove su Apostolske nuncijature osnovane apostolskim pismima: a) 11. IX. 1936. na Kubi, b) 11. IX. 1935. u Estoniji, c) 15. III. 1936. u republici Guatemala.

IV. S. Congr. Concilii: a) otpisom od 11. II. 1936. određuje, kako se imaju obavljati i odvijati velika hodočašća, što se održavaju kod pojedinih glasovitih svetišta;

b) stavila je na indeks zabranjenih knjiga ova djela:

- 1) Ernesto Bonaiuti: Petre milari nella storia del cristianesimo.
- 2) Alfonso Getino: Del gran numero de los que se salvan y de la mitigacion de las penas eternas.
- 3) P. H. Santangelo: a) Lutero, 1932.
b) Vita di Gesù, 1933.
c) San Paolo, 1933.
- 4) J. F. Ponce: Los misterios de las mesas parlantes y del soligrafon.
- 5) German List Arzubide: Practica de educacion irreligiosa.