



Odnosaji naravnog i nadnaravnog reda.

Dr Djuro Gračanin

TISUĆLJETNA BORBA O ŽIVOTNI PROBLEM CRKVE

Ni o jedan problem nije Crkva toliko i tako dugo vojevala kao o problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda. »La question du surnaturel, kaže, Bainvel, était en jeu dans toutes les grandes luttes de l'Église«.¹ To je pitanje u središtu njezina života pa je stoga i u središtu njezinih borbi. Te su borbe nanosile Crkvi mnogo štete, ali nesumnjivo i još znatno više koristi. Kao većina drugih dogmatskih istina, tako i nauka o odnosajima naravnog i nadnaravnog reda dobiva u borbi na snazi, postaje sve preciznijom i sve potpunijom. No za razliku od ostalih dogmatskih sukoba, koje je Crkva, većinom u razmjerno kratko vrijeme likvidirala, bitka o problem nadnaravnog života provlači se kroz svu njezinu povijest. Ona se zametnula već u prvim stoljećima, te otad, gotovo neprekidno, sve većom i većom žestinom traje. Ona ni danas nije završena, nego, štoviše, izgleda, da mi upravo zalazimo u posljednju i najodlučniju etapu te borbe. Etapu, u kojoj više neće biti, kao tokom historije, promatrana ova ili ona strana problema nego čitav problem u samim svojim temeljima.

Uistinu, ako stvar barem sumarno pokušamo promotriti, vidjet ćemo, da vojevanje Crkve o ovaj problem prolazi kroz više faza, nejednake duljine, ali konstantno većeg zamašaja.

1. Od Pelagija do Jansenija

Prva i vremenski najdulja faza, koja seže sve od Pelagija pa do Luthera, Bay-a i Jansenija, obuhvaća u prvom redu borbu na etičkom području. Radi se o tom da se odredi, za što je čovjek moralno sposoban a za što nije. Začetnik krivih nauka o

¹ J. V. Bainvel, *Nature et Surnaturel*. Paris, G. Beauchesne, 1931. 5^e édition, revue et corrigée. Autor dodaje gornjim riječima: »en ces derniers siècles«, ali kontekst jasno pokazuje, da se ne radi samo o posljednjim stoljećima, nego o većem, ako ne čitavom životu Crkve.

odnošajima naravnog i nadnaravnog reda, Pelagije² uči, da je narav čovjekova sposobna za svako dobro, naročito za kršćanska dobra djela, odnosno, da barem nosi u sebi klicu svakog dobra, te da su joj potrebni samo vanjski faktori, da tu klicu do punog rasta razvije. Sa svetim Augustinom uspijeva Crkvi tu zabludu, u njezinom prvom kao i kasnijem, suptilnijem, polupelagijevskom obliku uništiti i potpuno iskorijeniti. Utvrđeno bi, da je čovjek istočnim grijehom izgubio svaku sposobnost i snagu za nadnaravno dobro, za koje je spočetka od Boga bio određen, i to tako, da u njemu niti najmanja klica nije ostala, koja bi se pod utjecajem vanjskih faktora mogla razviti.³ To je značilo materialiter osigurati i zaštititi nadnaravno određenje čovjekovo. U ovim naime odlukama Crkve promatrano je i uglavljeno ono određenje čovjekovo, koje je nadnaravno tj. materija stvari, ali ne formalna strana njegova, nadnaravno naime određenje ukoliko je nadnaravno. Radilo se tada samo o tome, da se istakne, da naravi ne pripada ono, što su pelagijevci tvrdili a ne, da se baš objasni, šta joj još pripada. Jasno je, da ovim nauka o naravnom i nadnaravnom redu nije ni iz daleka bila u cjelini precizirana. Osigurane su bile početno napadane točke i to je sve. No to je za onaj momenat bilo dosta.

Međutim, ovo tek djelomično fiksiranje nauke izrabili su Luther, Bay i Jansenije te su ustvrdili, da čovjek ni za kakvo moralno dobro nije sposoban. Zato, što je Crkva učila, da je istočnim grijehom pravi božanski život duše bio ne samo zapriječen, nego s temelja iščupan, tako da je duša izgubila svaku snagu i sposobnost da dođe svome prvom određenju, pojavila se zabluda, koja je stala tvrditi, da je duša izgubila sposobnost za svaki viši život. Da je izgubila dapače snagu za svako doista moralno i religiozno djelovanje. Po Lutheru ona je izgubila tu sposobnost zato, što se pokvarila i postala zla u samoj svojoj naravi,⁴ prema Bay-u,⁵

² Vidi: J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris, V. Lecoffre, J. Gabalda éd., vol. II., 1924. pp. 436—512. V. također dva solidna starija djela: F. Klasesen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus*, Herder, Freiburg im Br., 1882. Friedr. Wörther, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge u. seiner Lehre*. Freiburg im Br. 1866.

³ V. Denzinger - Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Edit. decima quarta et quinta. N. 101 sq. (*Contra Pelagianos*), 174 sq. (*Contra Semi-pelagianos*). — Tixeront, op. c., vol. I. pp. 450—454; vol. III., 1924., pp. 306—310.

⁴ Denifle, *Luther et le lutheranisme*. trad. J. Paquier, Paris. 2^e éd., 1916., p. 399. V. i G. Goyau, Moehler, 3^e éd. Paris, p. 169.

⁵ D.-B., 1001 sq. Ovu misao ističe Bay naročito u spisima »De prima hominis iustitia« i »De peccato originis«.

što je postala takva svojim snagama, a po Janseniju,⁶ što se je iskvarila u svojim sklonostima. Proti tom pesimističkom učenju, koje se postepeno manifestiralo u najrazličnijim oblicima, Crkva je brižno i budno vojevala, te utvrdila konačno, da je Bog mogao stvoriti čovjeka samo s onim darovima, koje sada pri rođenju dobiva; da bi kao takav bio još uvijek dobro djelo Božije i prema tome, da sada dolazi na svijet sposoban za naravno dobro i da to dobro može u sebi razvijati; da sa svojim prirođenim silama može činiti moralno dobra djela, dapače, da je sposoban spoznati i ljubiti Boga kao svoga Stvoritelja.⁷ Stvar je dakle sad bila i s formalne strane osigurana. Nauka Crkve glasi: Čovjek je istočnim grijehom izgubio samo sposobnost za dobro djelovanje obzirom na njegovo nadnaravno određenje. No ostaju mu još sile, da čini dobro na području naravi; one su u njemu, iako ne više u svojoj negdanjoj punini.

Ova nauka o razlici naravnog moralnog reda i nadnaravnog moralnog reda bila je otsad čvrsta i nepokolebljiva točka u pozicijama Crkve. Ona je dapače, iako donešena u prvom redu za stvari moralnog područja, virtualno sadržavala u sebi sigurne elemente za sve probleme o odošajima naravnog i nadnaravnog reda. Po sebi dakle, dotadnji rezultati bili bi dovoljni, da zapriječe svako nepotrebno tumananje u tim pitanjima. Premda čitava nauka o stvari nije još bila razrađena ni izvedena u svim svojim konsekvencijama, ipak ono, što je Crkva pružala, bilo je dovoljno, da prepriječi nove zablude. Nažalost, to se nije desilo.

2. Sukob s racionalizmom

Kao što god su istine od Crkve proglašene sadržavale u sebi, barem virtualno daljnja rješenja u pitanju naravnog i nadnaravnog reda, tako su i zablude, što su na tom terenu nikle, nosile u sebi klicu budućih lutanja. Po logici načela, da se ekstremi dodiruju, protestantizam je, nakon što je ponizio čovječju narav preko svake mjere, proglasivši je sasvim pokvarenom, otišao posve u drugu protivnost i stao nijekati pad čovjekov;⁸ proglašavati ga autonomnim u traženju istine, dapače i onih istina, koje se nalaze u svetom Pismu. To dovodi do racionalizma, koji, u najrazličnijim oblicima nije će mogućnost nadnaravne spoznaje.⁹

⁶ J. Paquier, *Le Jansenisme*, Paris, 1909, p. 121 sq. — D.-B., 1291. sq.

⁷ Vidi o tome gore spomenute tekstove u D.-B., *Enchirid.*

⁸ G. Goyau, *op. c.*, p. 169.

⁹ Ovim nije rečeno, da racionalizam nema svojih historičkih preteča, daleko starijih nego je protestantizam. Filozofski je to vrlo stara zabluda, starija od samoga kršćanstva. Nas međutim zanima njezina neposredna veza s pitanjem, koje obrađujemo.

S etičkog tako područja zabluda o odnošajima naravnog i nadnaravnog reda prelazi i na intelektualno područje.

Razum se proglašuje vrhovnom normom religioznih pitanja tako, da ne priznaje ničega, što on sam, svojim silama, ne može spoznati. Cherbury, Hobbes, Blount, Toland, Voltaire, J. J. Rousseau, enciklopedisti, Wolf, Lessing, Reimarus itd.¹⁰ postaju propagatori apsolutnog racionalističkog shvaćanja. Pod njihovim naime utjecajem sve se više širi uvjerenje, da uopće nema istinâ, koje razum ne bi mogao spoznati, i da je razum glavni kriterij, kojim čovjek može i mora da sudi istinu bilo koje vrsti.¹¹ Neki racionalisti stvar malo umjerenije formuliraju. Po njima: »Sva dogmata, kršćanske nauke bez razlike predmet su prirodne znanosti ili filozofije; i ljudski razum, ako ima samo historičku izobrazbu, može, po svojim načelima i svojim naravnim silama, doći do prave spoznaje svih dogmata, dapače i najskrivenijih, najdubljih, samo ako su ta dogmata predložena kao predmet.«¹² Da bi se ovakvo shvaćanje što bolje utvrdilo, proglašuje se, da se čovjek mora baviti filozofijom ne vodeći nikakva računa o nadnaravnoj objavi.«¹³ U biti, kao što se vidi, ova je doktrina identična s prvom. Radilo se o apsolutnom ili umjerenom racionalizmu, rezultat je isti: jedan i drugi nije ču bilo potrebu, bilo mogućnost nadnaravne spoznaje.

Kulminacija toga shvaćanja izražena je mišlju, da uopće nema viših, nadnaravnih istina, za kojim ljudski razum ne bi mogao ili smio posegnuti: »Ono što prije svega treba braniti, kliče socijalistički ideolog i vođa Jaurès 1895., ono što je neizrecivo dobro, koga je čovjek osvojio kroz sve predrasude, sve trpnje, sve borbe, to je ideja, da nema **svete** istine, to jest, koju bi čovjeku bilo zabranjeno potpuno istraživati, to je, da je najveće na svijetu suverena sloboda duha... i da je svaka istina, koja od nas ne dolazi, laž.«¹⁴

Ovi napadaji, da su uspjeli, značili bi ništa manje nego eliminiranje nadnaravnih istina i nadnaravnih spoznajnih sposobnosti iz života čovjekova. A jer se po spoznajnim našim sposobnostima mjeri i visina našeg moralnog života, jer je zapravo naš moralni život u direktnoj ovisnosti o spoznatim istinama, uspjeti ukloniti nadnaravne istine i nadnaravne spoznajne sposobnosti, značilo bi

¹⁰ Podaci su o ovome vrlo brojni. Sumaran pregled, koga zanima, može naći u Fr. Klimke, *Institutiones Historiae Philosophiae*, vol. II. passim, 1923. Herder.

¹¹ D.-B., 1703, 1704.

¹² D.-B., 1709.

¹³ D.-B., 1714.

¹⁴ Jaurès, *Discours à la Chambre des Députés*, 11 février 1895.

dobiti bitku i na moralnom terenu. Ipso facto, kad bi Crkva bila izgubila ovu bitku, ona bi bila poražena i na području moralnom, i sve čvrste pozicije, što ih je izgradila u prvoj fazi borbe, pale bi same od sebe u ruke racionalista. Ali Crkva nije te borbe izgubila. Iako je racionalizam nastupao proti njoj sa svim svojim baterijama i najjačim trupama, počevši od raznih spiritualista do senzualista ili empirista, — Hobbesa, Hume i francuskih enciklopedista, kojima su u pomoć dolazili biblički racionalisti, Collins, Woolston, Bolingbroke i drugi, — Crkva je održala svoje pozicije, štoviše ona ih je još jače utvrdila i zaokružila.

Sukcesivno, Grgur XVI. u enciklici »Mirari vos«,¹⁵ Pijo IX. u enciklikama »Singulari quadam«¹⁶ i »Syllabus«,¹⁷ te konačno u Vatikanskom Koncilu,¹⁸ žigošu ove zablude, upozoruju svećenstvo i vjernike na njihovu pogibeljnost i otkrivaju njihovu neispravnost. Ne ostupajući ni koraka od već utvrđenih istina, pape i dalje naglašuju, da je ljudska narav potpuno nesposobna svojim silama doseći istinu, u kojoj je početno živjela i trebala živjeti. Ona i dalje afirmira: narav nije postala manje sposobna, da do te istine dođe, ona sama uopće ne može do nje doći. Druga je stvar, ako se govori o naravnoj spoznaji. Naravno, — to Crkva izričito naglašuje, — možemo Boga spoznati.¹⁹ Ali na napadaje racionalizma, da nadnaravne istine nema ili da je ne možemo spoznati, ona odgovara, da ta istina postoji u objavi i da čovjek može, božanskom pomoću biti uzdignut do spoznaje, koja nadilazi njegove naravne sile.^{19a}

3. Uzmak prema pozitivizmu i naturalizmu

Izgubivši ovu bitku — makar da se i nije priznavao poraženim — racionalizam nije mogao nego uzmicati prema radikalnom agnosticizmu i prema pozitivizmu, tvrdeći naime s jedne strane, da nam je uopće nemoguće išta doznati o kakvim duhovnim stvarnostima, a naglašujući s druge strane, da nas interesiraju samo pojavne činjenice i da predmeti znanosti mogu biti samo fizičko-matematske naravi. Filozofski, to je značilo pretpostaviti da i nema druge stvarnosti osim pojavne, i jasno iznijeti na vidjelo metafizičku pozadinu racionalizma: tvrdnju naime, da ni ne postoji druga stvarnost osim naravne i da narav doista obuhvaća sve što jest. »Što se mene tiče, pisao je T. H. Huxley, moram priznati, da izraz **narav** obuhvaća sve što postoji...

¹⁵ D.-B., 1613 sq.

¹⁶ D.-B., 1642 sq.

¹⁷ D.-B., 1701 sq.

¹⁸ D.-B. 1789. 1795 sq., 1808.

¹⁹ D.-B. 1806.

Ja sam nesposoban uvidjeti ikakav razlog, da podijelim svemir u dva dijela, jedan naravan, drugi nadnaravan.«²⁰ A sa svoje strane Anatole France dodaje: »Ili to jest, ili to nije, i, ako jest, to je u prirodi i prema tome prirodno.« Postoje samo fizički, kemijski, biološki i slični podatci, te stoga o njima, i jedino o njima, može se voditi računa. Sve je drugo plod fantazije ili neuravnoteženih psihičkih stavova.

Opori naturalizam, u svim oblicima, postaje tako novo i radikalno sredstvo borbe proti nadnaravnom redu, niječući sam njegov opstanak. Konsekventan svome stavu, on simultano zabacuje i nadnaravno oplemenjenje čovjeka i ljudsku bijedu, koja potječe od istočnoga grijeha. On dovršuje djelo racionalizma, koji je ograničavao spoznaju čovjeka, niječući da bi i postojao kakav drugi predmet spoznaje. »Ne postoji nikakvo vrhovno, božansko Biće savršeno u svojoj mudrosti i providnosti, koje bi se razlikovalo od sveukupnosti bića...«²¹

Kao što se vidi, racionalizam poražen na noetičkom području, prešao je na ontološko, prihvativši se dosta plitke metafizike naturalizma i njegova stalnog pratioca pozitivizma. Crkva je i te stavove osudila.²² Ona nije smatrala potrebnim, da posebno zalazi u tumačenje same ontološke stvarnosti nadnaravnog reda. Ona se zadovoljila, da na temelju već postavljenih principa ponovi svoju osudu. Žigošući sam racionalizam, ona je skupa osuđivala i naturalizam, jer je jasno vidjela, da je on u pozadini racionalizma. Međutim ovaj put, možda još više nego osuda Crkve, djelovala je sama apsurdnost naturalističko-pozitivističkog držanja.

Ograničujući s jedne strane horizont čovjeka na zemlju i na isključivo materijalni dio svemira, a proglašujući, s druge strane čovjeka naravno savršenim, naturalizam je na neki način pozivao čovjeka da provodi zapravo nemoć život: da se hrani tvarju a živi božanski. On mu je prikvrljivao poglede k zemlji zabranjujući mu uopće promatranje kakvih viših duhovnih stvarnosti, a istodobno ga pozivao da živi tako savršeno, kao da bi bio u stanju čiste naravi.

Ovakav stav prema nadnaravnom redu nije više ni bio tako pogibeljan. On je ništio sama sebe, jer je gušio u čovjeku ne samo želju za nadnaravnim, nego i samim naravnim duhovnim životom. On je tako udarao na samu naravnu želju čovjekovu da spozna i

²⁰ T. H. Huxley, *Select Works, Automatism and other essays.* New-York, J. B. Alden, p. 41.

²¹ D. B. 1701.

²² D. B. 1885. 1701.

i ljubi Boga kao svoj uzrok, da dođe k njemu i s njime se sjedini.²³ On se obarao na ono, za čim je čovjek oduvijek težio, on je rušio tisućljetni san filozofâ, san Platona, donekle Aristotela, ali osobito Plotina, Plotinovaca i čitave religiozne tradicije čovječanstva. Time je on već proti sebi stvarao neraspoloženje, te je unaprijed bilo isključeno, da bi se trajno mogao održati. Naturalizam je u svom krutom obliku doista doživio poraz, on je izgubio bitku prije, nego je pravo zametnuta bila. Ali on se stoga nije povukao. Uza svu reakciju, koja je proti njemu nastala, on je i dalje ostao na terenu, ali prekriven u novo, prividno mnogo ljepše ruho.

Izgleda stoga, da na ontološkom području borba tek sad počinje. Tek sad sukobljuju se dvije koncepcije božanskog, nadnaravnog života. Kruti je naturalizam kušao riješiti pitanje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda eliminiranjem jednog dijela problema: proglasivši naime, da nadnaravnog reda ni nema. Reakcija, koja je nastala proti njemu i proti pozitivizmu toga više ne niječe. Ona se pojavljuje gotovo kao neki duhovni preporod, koji obećava utažiti ljudske težnje za božanskim životom; ona obećava nadnaravno, ali nadnaravno »sui generis« i upravo stoga kao da navješta nove velike borbe.

4. Pred suvremenim težnjama za nadnaravnim životom

Uistinu, tko promatra težnje i duh našega vremena ne može a da ne zapazi, kraj još svih praktičnih pojava materijalizma, znakove nekog duhovnog preporoda. Iza decenija lutanja i traženja po materijalističkim i pozitivističkim koncepcijama svijeta, čovjek ponovno gore upire svoje poglede. Oči njegova duha traže nevidljive realnosti, one se dižu nad zemlju, one bi htjele da zapaze više, nadljudske stvarnosti. Gotovo bi rekli, da neki val misticitizma, u širokom značenju riječi, prolazi svemirom duša.

Novi pokreti, stvoreni na ruševinama poratne Evrope, ne obazirući se puno na dojučerašnje tvrdnje fenomenalizma i nominalizma, naturalizma i pozitivizma, koji su zabranjivali čovjeku pristup u čitavo jedno područje bitka, smionu idu, — ili barem vjeruju da idu — u susret božanskoj stvarnosti. Svi oni traže nešto »božansko«, što bi trebalo da preporodi život čovjekov na zemlji, svi oni nose u sebi vjeru u apsolutnost svojih ideja i božansku inspiriranost svojih pothvata.²⁴ Sto više, — ma kako to paradokсно

²³ S. Thomas, Summa Th., IIa IIae, q. 26. a. 3, Ia IIae, q. 3, a. 8; C. G. I. III. c. 50. Kako treba shvatiti ovu želju, o tom ćemo govorit u toku rasprave.

²⁴ Taj misticizam svoje vrste izbija očito u talijanskom fašizmu. On se još jače odražava u njemačkom nacionalsocijalizmu, koji, ma koliko gradio svoje ideale na zemaljskim temeljima (rasi, krvi, itd.) sav je prožet nekom mistikom. Vidi o tome kratku, ali pregnantnu kritiku dra Andrije Živkovića: Osnovne ideje »pozitivnog kršćanstva« u Njemačkoj, Zagreb, 1935. V. također niz dobrih informativnih članaka u »Hrv. Straži« 1935, pod naslovom »Misticizam trećeg Reicha«.

izgledalo, — i tamo čak, gdje je materijalističko poimanje uzeto kao osnovna naučna dogma, u samoj boljševičkoj Rusiji, struji vjetar misticizma i religioznosti.²⁵ Paradokсно još više ali jednako istinito: i u samoj niskoj erotici traže se mistički i božanski elementi.²⁶ Filozofska pak literatura, sa senzacionalnom Bergsonovom knjigom²⁷ na čelu kao da se sprema jurišem osvojiti Boga i božanski život, što ga samo kršćanstvo pruža.

Krute materijalne stvarnosti više ne zadovoljavaju ljude naše generacije, oni hoće božanske zbiljnosti i božanskog života, oni žude za nadljudskim, nadzemaljskim realnostima. Neugasiva težnja za Bogom i božanskim, koja je oduvijek živjela u čovjeku, prolomila se i provalila je to jačom elementarnom snagom, što je dulje bila obuzdavana i sputavana okovima apriorističkih i tjesnogrudnih filozofskih koncepcija. Kao kakva nepobjediva sila ona se razasula u svim smjerovima, ne bi li kako otkrila Boga, za kojim je duša neutaživom glađu čeznula.

Čovjek je prestao biti tako naivan da poriče potrebu božanskog života, on uviđa, da ga najobičniji realizam u promatranju činjenica sili, da tu potrebu prizna. U svojoj duši on konstatira zahtjev za uzvišenijim nadljudskim životom i on se zato više ne odvraća od njega. To je sigurno jedan veliki plus u duhovnoj kulturi, koji se nalazi kod znatnog dijela naših suvremenika.

Znaci preporoda dakle očito postoje. Čovjek diže svoje poglede od zemlje, a problem je ipak, sežu li ti pogledi do neba? Problem je, i o njem zavisi sav ljudski život i sva naša budućnost, hoće li čovječanstvo, ovako žudeći za Bogom doći do njega. Hoće li ovaj zanos tako jak, ali i tako dvojbjen za mističnim i nadljudskim životom dovesti pravoj kršćanskoj zbiljnosti, milosti, koju Krist daje? Zar i misticizam njemačkog rasističkog kršćanstva i »mesijanizam« ruskog komunizma i oduševljenje filozofa, koji po-

²⁵ O toj pojavi niče sve brojnija, solidno dokumentirana literatura. Da ne spominjemo svega, upozorit ćemo na najmarkantnije: Le Marxisme est-il une religion? članak od N. N. Alexeieva u reviji »La Vie Intellectuelle«, 25. VIII. 1933, p. 231—250; Iwan von Kologriwof, Die Metaphysik des Bolschewismus, Verlag A. Pustet, Salzburg; Nikolas Berdiaeff, Problème du Communisme, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1933; Waldemar Gurian, Der Bolschewismus, Freiburg im Br. Herder, v. naročito u tom djelu: Die bolschevistische Doktrin p. 162 sq., Das Absolute des marxistisch-bolschevistischen Glaubens, p. 180 sq.

²⁶ Tipičan je reprezentant ove literature André Gide.

²⁷ Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, F. Alcan 1932. U ovom djelu pisac prikazuje kršćanski mistički život kao vrhunac ljudskog života, a ljubav mistika kao najuzvišeniji izraz životnog djelovanja. V. o tom: dr. D. Gračanin, Moderni filozof — branitelj kršćanstva? Sarajevo 1935, Nova Tiskara Vrčak i dr.

riču razumu osnovna prava njegova — zar sve to da dovede Bogu i njegovoj božanskoj milosti?

Putevi su duha dakako nepoznati i Providnost ima kadgod svoja čudesna sredstva, o kojima mi unaprijed ne možemo izricati definitivnih sudova. *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ*. No u sebi promatrana ova nova i poletna orijentacija prema mističnom i božanskom životu ne može kršćanskom teologu ulijevati osobitih nada. Ona ističe božansku, nadljudsku stvarnost kao potrebu ljudske duše, ali nije li upravo u tome pogibao, da se čovječanstvu, gladnom i žednom Boga, podmetne surogat prave božanske realnosti, nadomjestak kršćanskog nadnaravnog života, koji samo milost daje? Nije li ovo traženje Boga i božanskog života među stvarnostima, koje često ništa božanskog nemaju znak, da mi ovaj put doista zalazimo u posljednju etapu velike borbe, koju su predviđali slavni teolozi i koji su je nazivali borbom o samu ontološku stvarnost naravnog i nadnaravnog poretka?

5. Važnost ontološkog momenta u rješavanju problema

Kršćanstvo straži isključivo za se ovaj ontološki nadnaravni red. U suvremenim tendencijama za božanskim životom ne da se većinom ni naslutiti, da bi božanski život bio nešto, da tako rekne-mo, specifična, zasebna, Bogu vlastita, nešto, što čovjek samo od Boga određenim načinom može dobiti. Htjelo bi se da superiorni, čak mistički život bude dio same naravi, da se božanska zbiljnost mogne naći pod svim oblicima ljudskog života. Ističe se i »superiornost« takvog shvaćanja nad kršćanskim. Kršćanstvo tobože »žrtvuje narav« nadnaravi²⁸ dok se ovdje božanstvenost traži unutar same naravi, što izgleda mnogo privlačivije. Jer »dok se kršćanstvo sa svojom bitnom karakteristikom nadnaravnosti gleda kao potpuna cjelina, nadostavljena na narav, ono ostavlja čovjeka indiferentnim«. ²⁹Ali ako se pokaže, da je čovjek u sebi božanstven, da se radi samo o tom, da on tu božanstvenost nade ili razvije, onda, dakako, indiferentnost mora prestati. Pobožanstveniti, u tom slučaju, svoju narav znači naći sama sebe, otkriti svoje više, ali istodobno pravo ja, a ne ne znam kakvu izvana uzetu stvarnost, koja s našom naravi ništa zajedničkog nema, niti može imati.

Konflikt, kao što se iz svega ovoga vidi, ne tiče se više izravno naših etičkih i intelektualnih naravnih i nadnaravnih sposobnosti, to je sukob, koji tangira samu ontološku stvarnost nadnaravi. U čem je ona i kako se do nje dolazi? Crkva je davno, na usta sa-

²⁸ V. Bainvel, op. c., p. X.

²⁹ G. Tyrrel, Faith of the millions. Prema Rev. du clergé français, 15. VI., 1902., p. 148.

mog svog Apostola rekla, da mi postajemo dionici božanske naravi, *divinae consortes naturae*³⁰ i to načinom od Krista određenim. Ali, nije li u samim ovim riječima uključena neka kontradikcija? Jer ako mi doista — što filozofski stoji — imamo svoju determiniranu ljudsku narav, a bitna je karakteristika naravi, da se ne mijenja, (jer kad bi se promijenila, prestala bi biti) nije li onda apsurdno i pomisliti da bi mi, pomoću neke izvana pridošle i strane nam naravi, mogli biti transformirani u božanska bića? Nije li po sebi oprečnost među dvije naravi takva, da o kakvom spajanju između njih ni govora ne može biti? Nije li upravo fatalno za nas, ako hoćemo da postanemo ljudi superiornog božanskog života, da ostanemo ono što jesmo, — ljudi i — ništa drugo. Ili, ako to ne stoji, nije li tada fatalno ono, što prije spomenusmo, da se naime narav žrtvuje nadnaravi, da se narav uništi i na njenim ruševinama izgradi nadnarav? Nije li to upravo smisao afirmacija kršćanske asceze, da narav treba mrtviti, krotiti i konačno uništiti? Nije li to smisao Kristovih riječi: »Ako zrno pšenično padnuvši na zemlju ne istrune, samo ostaje; ako li istrune donosi rod.«³¹

Odgovor na ova pitanja, pitanja ontološkog kršćanskog porotka, duboko tangira ne samo teologiju nego i čitav naš ljudski i kršćanski život. On tangira teologiju, jer je pitanje odnošaja naravi i nadnaravi središnje pitanje čitave teologije. Kršćanski teolozi i apologete su se njime oduvijek bavili, a danas, kad se božanski život traži tamo, gdje ga uopće nema, ono poprima novu i izvanrednu važnost. Već je Scheeben bio rekao: Ovo isticanje i razvijanje nadnaravnog karaktera kršćanstva čini nam se glavna zadaća vremena za znanost i život.«³² Ono tangira kršćanski život, u teoriji i u praksi. O njemu zavisi konačno rješenje pitanja, koja se odnose na etičku i intelektualnu stranu problema. Snaga naše spoznaje potječe iz bića i naravi duha, jer narav je izvor svih bitno ljudskih osobina čovjekovih. Što je savršenija narav, to su svršenije sile.³³ Riješi li se dakle sretno ovo središnje pitanje, i pitanja, koja tangiraju naše moralne odnosno intelektualne sposobnosti, dobit će time svoj potpuniji i sigurniji odgovor.

Dok ovo posljednje naglašujemo, ne mislimo reći, da će ova studija biti kakav posve novi način tretiranja ovog važnog pitanja. Utrti putevi u teologiji su najsigurnije sredstvo, da se do istine dođe. A bilo bi naročito preko svake mjere pretenciozno, da ne

³⁰ II. Petr., I, 4.

³¹ Iv., XII, 24.

³² M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, neu herausgegeben von dr. M. Grabmann, J. Kösel & Friedr. Pustet, München, 1935, p. 29.

³³ Idem, p. 43.

rekremo posve nerazumno, u pitanju, o koje se borba vodi više od hiljadu godina, ne obazirati se na ono što je uz toliko napora stečeno. Pokušat ćemo stoga samo, da sistematskim izlaganjem i produblivanjem baštinjenih istina unesemo tračak svijetla u ovo pitanje, koje zaokuplja tolike duše u naše doba.

RAZGRANIČENJE POJMOVA

»Tradicionalni pojam naravi uzrok svega zla«

Idejna situacija, do koje smo danas došli sili nas, — ne manje nego sama važnost stvari, — da problem odnosaja naravnog i nadnaravnog reda što bolje sam u sebi proučimo, da pomno analiziramo prije svega pojmove, a zatim i samu stvarnost, koja je pojmovima označena.

Prema nekim autorima izgleda da je hiljadugodišnjoj borbi o ovaj problem krivo upravo to, što su ga krivo shvaćali, što je sama koncepcija naravi i nadnaravi bila neispravna. »Što se nas tiče, piše Eduard Le Roy, mi ne zadržavamo, u ovom slučaju, kakav takav tradicionalni pojam naravi, koji je uzrok svega zla, koji čini konflikt (odnosaja naravnog i nadnaravnog reda) s temelja nerješivim... Ljudska je narav više napre-

^{33a} Zanimljivo je, da literatura, koja ovo pitanje u sebi i ex professo obraduje nije preveć obilna. Iako je po priznanju najvećih katoličkih umova ono u središtu čitave teološke nauke, razmjerno je malo djela — i kod velikih naroda — koja bi problem odnosaja naravnog i nadnaravnog reda zasebno pertraktirala. Posebno je u novije vrijeme izgleda nastao neki zastoj u tom pogledu. Koliko nam je poznato, posljednje po datumu izlaska je *Nature et Surnaturel* od J. V. Bainvela, koje je prvi put publicirano 1903., a zatim 1904., 1916. i 19931., no bez kakvih većih promjena. Od starijih autora, koji su pitanje temeljito obradili treba, dakako, u prvom redu spomenuti sv. Tomu, koji je prodro u najveće dubine njegove, još davno prije važnih koncilskih odluka. No on sam nije napisao zasebna većeg traktata o problemu. Klasično je djelo o stvari: *De natura et gratia*, što ga je napisao Dominicus Soto. Isto tako poznato i važno je: *Martinez de Ripalda, De ente supernaturali*, iako je pisac ovog djela ponekad contra communes sententias theologorum. Među starija, ali još uvijek najsolidnija djela spada i *Natur und Gnade* od M. J. Scheebena (prvo izdanje 1860., drugo je nedavno izdao dr. M. Grabmann), zatim Bellamy, *La vie surnaturelle, considerée dans son principe*, Matignon, *Questions du surnaturel*, Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*. Djela, koja su u većoj ili manjoj vezi s pitanjem ima vrlo mnogo. To su u prvom redu traktati *de gratia de revelatione*, zatim sva sila studija o ovom ili onom gledištu na stvar, polemički spisi proti naučavanju protestanata, janzenista itd. — Izvori su, osim sv. Pisma, crkveni oci, osobito grčki, koji stvar mnogo više u sebi i za se promatraju nego latinski. Od latinskih je nesumnjivo najvažniji sv. Augustin a od grčkih sv. Ćiril Aleksandrijski.

dak, postajanje, nego neka stvar. Ona se ne može izraziti jednim zauvijek izrađenim pojmom. Ona se ne može definirati izvan vremena. Pokušaj i razvitak njezin su sastavni dio. Ona je otvorena i dinamična. Ona je po svojoj biti, život, trajanje, iznalaženje. Ništa se ne može definirati statički i odijeljeno (barem ako se hoće da side do dna stvari) a ljudska narav manje nego išta drugo...³⁴ Statičnost znači zatvorenost, ograničenost i nepomičnost a narav je ljudska nešto posve protivna. Ona po svojim nutarnjim zakonima ide prema jednom višem životu. Ali ne bojmo se; ne radi se nikako, tako barem dodaje Le Roy, o ne znam kakvoj naturalističkoj nauci, po kojoj bi čovjek bio dovoljan sam sebi da ostvari svoj cilj. Tko je ikad bio tako naivan ili drzovit, da se naziva katolikom s takvom naukom? Ali tko ne vidi također, da ovakova jedna nauka bitno pretpostavlja pojam statične i zatvorene »naravi«, koju sam malo prije spomenuo?³⁵ Naturalizam se može pojaviti samo tamo, gdje su iskripljeni pojmovi naravi. Čitava je dakle stvar u tom, da upravo taj pojam ispravno shvatimo.

Mi ne možemo prihvatiti, završava pisac, tradicionalnog shvaćanja naravi, jer ono pretpostavlja, da između naravnog i nadnaravnog reda postoji prekid, ono suponira, da su nadnaravne istine nešto strana i izvana nametnuta našem duhu. A »jednu istinu, koja bi nam došla posve izvana, kao stvar radikalno vanjska, strana, heterogena našem duhu, bez prethodne pripreme u nama, bez prethodnih dispozicija, bez ikakvih zahtjeva (dapače ni latentnih) s naše strane, ... takvu istinu — ako se tada uopće može upotrebljavati ova riječ, bilo bi nemoguće asimilirati, shvatiti, ona bi bila jedno čisto ništa za nas, a ukoliko bi je ipak primili podnoseći je, kao neku vrstu verbalnog naputka — početak duhovne smrti. Svaka istina koja hoće da život daje, mora u nama imati svoje korijenje, u nas biti usađena, mora odgovarati potrebi, koju mi više ili manje osjećamo.«³⁶

Ovo, što E. Le Roy ovdje ovako eksplicite tvrdi, to implicite naučava i njegov učitelj Henri Bergson u svim svojim djelima a posebno u »Dva izvora morala i religije«.³⁷ To mišljenje izravno ili neizravno zastupaju svi oni naši suvremenici, koji unutar same naravi čovjekove traže elemente božanskog života i koji otklanjaju svaku čisto izvanjsku intervenciju Božanstva u ljudskome životu.

Ovo je, kao što se vidi čitavo jedno posebno gledanje na stvar, čiju ćemo ispravnost kasnije morati ispitati.

³⁴ Revue biblique, janvier 1906, p. 21.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Cfr. Moderni filozof — branitelj kršćanstva, p. 101.

No još se prije postavlja pitanje, je li ovako prikazano tradicionalno shvaćanje naravi doista autentično. Da li je narav po shvaćanju Crkve i po skolastičkom učenju zaista takva, da je uzrok svega zla u ovoj stvari, zar ona zbilja onemogućuje ispravno rješenje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda? Je li po tom shvaćanju narav tako zatvorena, da joj sve, što izvana dolazi mora nužno biti strano i heterogeno?

Šta je narav po tradicionalnom učenju Crkve i skolastičke filozofije?

Narav i »naravno«

Po autentičnom skolastičkom shvaćanju izraz narav može imati različita značenja. Pozivajući se na slavnu filozofsku nauku Aristotela, sv. Toma³⁸ nam tumači da je riječ *natura*, narav (grč. *fysis*) uzeta od *nasci* roditi se (kao i *fysis* od *fyesthai*) te označuje prvotno rođenje (*nativitas*) živih bića. S ovog prvotnog smisla prenešena je riječ i na sam princip toga rađanja, a onda, i naročito, na ono što roditelj daje rođenome i što ovaj od njega prima. Drugim riječima narav je u vlastitom značenju bitna značajka, upravo »forma« bića u filozofskom značenju riječi, ili specifična bit neke stvari. A kako rađanje u pravom smislu postoji samo kod živih bića i kako se rađanjem predaje život drugom biću, riječ narav uključuje u sebi ne baš jednostavno bit, bez ičeg daljnjeg, nego bit u odnošaju sa životom, s djelovanjem, »*interius principium motus*«, nutarnji princip gibanja, ono što je izvor, temelj čitavog života. Ona tako više označuje svojstvo koje iz biti proizlazi, nego samu bit.

Analogno riječ se narav upotrebljava i za oznaku biti materijalnih stvari, ukoliko se naime i u njima nalazi neka supstanca, neki skup oznaka, koje ih bitno karakteriziraju. Ako pak riječ narav uzmemo sasvim općenito kao oznaku za bit i životni princip, ma kakva bića, onda se dakako može primijeniti i onim bićima koja ne komuniciraju svoj naravni život drugim bićima, naime duhovima. Jasno je, da se riječ narav u ovom smislu može a fortiori primijeniti i na samog Stvoritelja. Na ovaj način riječ narav poprima transcendentno značenje, koje kako vidimo, može biti raznolično.

³⁸ In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. 5. lect. 5, 808—820. Cfr. također: S. Th. Ia, q. 29, a. 2; IIIa, q. 2, a. 1.; Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, Roma, 1929, vol. I., p. 197 sq.; J. Gredt, *Elementa Philosophiae scholasticae*, Freiburg i. Br. Herder, 1922, vol. I., p. 213 sq. Od starijih autora, koji su stvar obrađivali treba spomenuti: Schälzler, *Natur und Übernatur*, Mainz, 1865, Schebeen, *Handbuch der kathol. Dogmatik II*, 240—248.

Konsekventno ovim raznim upotrebama riječi narav i smisao riječi naravan može biti viševrsna.

U najopćenitijem značenju nazivamo naravnim sve ono što naravi pripada, bilo tako da iz nje proizlazi, bilo tako da joj odgovara.³⁹ U tom su smislu naravna bića koja su u prirodi. Naravne su sile i svojstva, koja proizlaze iz naravi ili biti neke stvari; naravno je i samo djelovanje ukoliko spontano potječe od nekog bića, bez kakvog vanjskog utjecaja. Naravno je i ono što se ne protivi naravi. Naravno je također dobro, koga neko biće može postići svojim naravnim silama. Naravan je čitav poredak bića ukoliko ta bića imaju da postignu cilj, koji ne nadilazi njihove naravne sile.

Nadnarav i »nadnaravno«

Znači li ovo dosadanje izlaganje, da sve ostalo, što naime nije naravno, mora nužno biti nenaravno? Tako se više puta misli i stoga upravo tvrdi, da problem božanskog života postaje za čovjeka nerješiv tim samim što se apelira na nešto, što se nalazi izvan njegove naravi. U prvi mah može se ovo mišljenje učiniti i opravdanim. Logički je naravnom kontradiktorno nenaravno. Zato, bez kakvih posebnih podataka, moglo bi izgledati da je to u ovom slučaju jedina opravdana opreka. Ipak nije tako. Bez obzira na to kako je u stvari, konstatirajmo da čisto logički, naravnom može biti oprečno i nadnaravno.

Šta bi dakle bilo nadnaravno?

Sasma općenito govoreći sve ono, što je iznad i izvan naravi, što je više od nje.⁴⁰ Ako uzmemo narav u svom materijalnom značenju nadnaravna, obzirom na nju, bit će sva viša bića, a posebno duši, koji je moću, djelovanjem i dostojanstvom nadilaze. Nadnaravnim možemo zvati također uzrok, koji nije podvrgnut naravnim zakonima, posebno pak Uzrok, koji toliko nadmašuje svu narav, da je sam stvara, ravna njezinim razvitkom, njezinim zakonima i djelovanjem. Nadnaravnim ćemo smatrati i djelovanje, koje nadilazi naravne sile, kao stvaranje, ili uskrisivanje mrtva čovjeka. Ali može se nadnaravnim nazvati i takvo naravno djelovanje, koje bi po sebi moglo biti naravno izvedeno, ali ga je stvarno

³⁹ To je važno primijetiti, jer mnogi sv. oci prema prilikama upotrebljavaju riječ narav u raznim značenjima. Tako sv. Augustin dok piše proti Manihejcima stalno upotrebljava riječ narav da označi njome bit ili supstanciju svega stvorenoga, koju ništa ne može uništiti. Naprotiv u borbi s Pelagijancima on se služi riječju narav za oznaku stanja u kome je čovjek bio početno stvoren i za takvu narav tvrdi da je grijeh može uništiti.

⁴⁰ Cfr. Garrigou-Gagrange, op. c., p. 191 sq.

proizveo neki nadnaravni uzrok. Tako vidimo da nikakvo djelovanje ne možemo zvati sasvim nadnaravnim dokgod ono nužno ili barem stvarno ne proizlazi od nadnaravnog uzroka.

Ako je, kako smo vidjeli, naravno sve što neko biće snagom svoje naravi, pomoću nje ima ili može imati, onda ćemo, analogno tome, nadnaravnim nazvati također sve što se nalazi u naravi, ali je iznad nje: sve sklonosti i sposobnosti, svako djelovanje i život, sve odošaje i prava, koja ne pripadaju bitnosti određenog bića. Sve ćemo dapače ovo nazvati nužno nadnaravnim, ukoliko ih naime nije mogla proizvesti narav u kojoj se nalaze, nego jedna viša sila. I to će tada biti nadnaravno u pravom značenju riječi. Nadnaravnim ćemo dakle unutar naravi smatrati sva ona svojstva, zahtjeve, sile, djelovanje i odošaje, koji nadmašuju sve što god se na samoj naravi zasniva i koji su tako uzvišeni da pripadaju jednom višem, zasebnom redu.⁴¹

Po sebi se, dakako, razumije, da je sve to, što ovako nazivamo nadnaravnim u sebi također neka narav, te da ono, što je nadnaravno obzirom na jednu narav, naravno je drugoj, višoj naravi. Ono što označuje ovakvu višu narav mi ćemo nazvati nadnarav. Dakako da tim ne postavljemo još nikakvih tvrdnja o stvarnoj eksistenciji nadnaravi kao ni o odošajima, koji bi između nje i naravi mogli postojati, mi zasad samo preciziramo izraze.

Ako dakle čitavo biće nekog duha s temelja drugačije postane i to ne uništenjem, nego preobraženjem i uzdignućem, tada možemo kazati da nižoj naravi pristupa jedna viša narav, koju nazivamo nadnarav. Nadnarav smatramo prema tome ono, što narav nad njiju samu uzdiže, što je preobražava, što je uzvišuje na jedan viši stupanj, do kog ona sama od sebe, po svojim silama, zahtjevima i zaslugama ne bi mogla doći.

Ne kažemo ovim, da pod izrazom »nadnarav« razumijemo neku novu supstanciju, koja bi pridošla naravi. Ali se razilazimo i od Ed. Le Roy-a, Bergsona i drugih time, što u nadnaravi ne gledamo samo puki razvitak naravi ili usmjerenost naravi prema višoj naravi. Ona za nas označuje više, preobražavajući svojstvo, izvana pridodano naravi.

Postoji li mogućnost ovakvih odošaja, to će nam tek stvarno proučavanje naravi i nadnaravi pokazati. Ali već zasad vidimo po samim osnovnim pojmovima, da tradicionalno shvaćanje naravi i nadnaravi ne uključuje u sebi neukloniv i nepomirljiv sukob između njih. Ne tvrdi se, da bi nešto strana pridolazilo naravi, da bi dvije heterogene naravi morale biti stavljene jedna uz drugu, da koeksistiraju, nego da jedna, niža narav biva uzdignuta pomoću

⁴¹ Bainvel, op. c., pp. 33, 34.

više. Po sebi, barem izražajno, u tome još nema nikakve nesavladive oprečnosti. No postoji li i stvarna oprečnost?

NARAVNI RED

Značajke i sposobnosti naravi uopće

Kad je M. J. Scheeben pisao svoju opsežnu Dogmatiku,⁴² tada je još glavna opasnost za problem odnošaja naravi i nadnaravi bila u tom, da narav ne bude preveć ponižena na račun nadnaravi. Mnogi misle, piše on, da će time milost pravo uzdići, ako narav snize i unište.⁴³ Danas se je položaj problema u tom pogledu znatno promijenio.

Opasnost, barem izravno, nije u tom, da narav bude degradirana, opasnost je u tom, da se narav odveć ne uzvisi, da joj se ne pripišu značajke i prava, kojih ona uopće nema. Tendencija, koja izbija kod naših suvremenika ide, ne za tim da religiozne pojave učini naravnim, nego naprotiv narav digne do mističkih visina.⁴⁴ Po sebi, kako ćemo vidjeti, nastojanje nije manje pogibeljno po ispravno shvaćanje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda nego ono prvo i stoga, ne manje imperativno, ono nam nameće dužnost, da značajke naravnog reda najprije općenito a onda i posebno, ukoliko se naime tiču čovjeka, što pomnije razmotrimo.

Što se tiče naravi uopće rekli smo, da narav u svom najpotpunijem smislu označuje bitna svojstva i životnu sposobnost neke supstancije. Ona označuje sposobnost za određeno životno djelovanje i gibanje određenim smjerom obzirom na razvitak i savršenstvo, što ih ima da postigne.

Ako ove prvotne oznake filozofski točnije pokušamo precizirati vidimo prije svega, da svaka narav znači skup određenih dobara, ili jednostavno da znači neko dobro. Dobra je narav, dobre su konsekventno tome i sve njezine sklonosti i sposobnosti, sve one snage i težnje, koje iz naravi izbijaju. Filozofski je nemoguće i misliti da bi drugačije moglo biti: *Ens et bonum convertuntur*. Dapače, ukoliko je narav ili supstancija bića po sebi neuništiva, utoliko je i neuništiva i njena dobrota sa svim svojim bitnim značajkama. Neuništive su sklonosti i težnje naravi za njezinim vlastitim dobrom. Ma kakve promjene oko naravi nastajale, ma šta se s njom samom zbivalo, dok ona postoji, dotle postoji i njena dobrota i dobrota svih njezinih snaga i sposobnosti.⁴⁵ Utoliko su i sami racionalisti imali pravo, kad su

⁴² Handbuch der kath. Dogmatik, 3 Bände, publicirano od 1874 do 1887.

⁴³ Ibid. trad. française, t. III. p. 491.

⁴⁴ Borne, La spiritualité bergsonienne et la spiritualité chrétienne, Études Carmélitaines, octobre, 1932, p. 172.

⁴⁵ Natur und Gnade, p. 73.

naime tvrdili, da biće kao takvo ima uvijek u sebi snagu i sklonost prema dobru. Krivo bi međutim imali, kad bi si ove naravne sposobnosti zamišljali samo kao nešto pasivna, uspravna, što tek vanjskim poticajima prelazi u djelovanje. Ne, naravne sposobnosti su aktivne sklonosti i narav kao takva znači jednu aktivnu moć.⁴⁶ No je li narav po sebi samo jedna aktivna moć?

Narav nije samo u sebi dobra, ona i teži za dobrom. Ona teži s jedne strane za tim da gibanjem i djelovanjem uredi, svoj stav prema drugim, a napose višim bićima. To je njezin vanjski cilj. Ona teži također, da se nutarnje usavrši i upotpuni razvijanjem vlastitih sposobnosti. I to nazivamo njezinim nutarnjim ciljem. U praksi će se vanjski i nutarnji cilj vjerojatno podudarati. Približavanje k jednom vodit će drugom. No to momentano nije za nas važno. Ono što je važno, to je pitanje: do koga dobra ili do koje savršenosti može narav uopće da se digne?

U prvi mah odgovor na ovo pitanje izgleda vrlo jednostavan. Narav je sposobna za onu savršenost, koja odgovara njezinim naravnim moćima. Ona može doseći ono savršenstvo, koje je unutar njezinog prirodnog djelokruga. U stvari ovakav odgovor ne može nas zadovoljiti. Ne može po sebi, a ne može ni obzirom na problem, koji rješavamo.

Odgovoriti uistinu na ovaj način znači implicite naravne sposobnosti aprioristički zaokružiti i ujedno vrlo ograničiti. Po ovom shvaćanju narav bi mogla samo ono, što sama po sebi može. A ipak, ako se uzme u obzir to, da narav nije sama od sebe, nego da je od drugog stvorena, ne izgleda li posve naravno pretpostaviti, da njezina savršenost nije nužno i jedino uvjetovana onim što ona sama može, nego i onim što njezin Stvoritelj može s njome? Ne izgleda li naime, dok opravdano tvrdimo, da je narav sposobna izvjesno savršenstvo postići, također jednako opravdano pretpostaviti, da je ona sposobna neko savršenstvo primiti? Čime bi njezina moć bila ograničena u ovom posljednjem smjeru? Ne vidimo nikakva razloga, da narav ograničavamo isključivo na njezine hic et nunc postojeće aktivne sposobnosti. Stablo po sebi ne teži dakako za drugim savršenstvom nego za onim što je u naravi njegovoj. Divlja voćka ne teži, da postane pitomom, to je odveć jasno. Ali zar to nije ona sposobna postati? Zar ona ne može cijepljenjem primiti neko savršenstvo, koga po sebi nije imala i za kim stvarno nije nikad težila?⁴⁷

⁴⁶ Idem, p. 76.

⁴⁷ La personnalité morale d'après Kant, son exposé, sa critique à la lumière du thomisme, Paris, Mignard, p. 151. — Prvi od sv. otaca, koji se poslužio ovom komparacijom izgleda da je sv. Irenej, cfr. Adv. haer., III, 17, 2.

Značajke i sposobnosti ljudske naravi

Ono što vrijedi o naravi uopće, mora nesumnjivo vrijediti i za ljudsku narav!

Ipak, ukoliko je ljudska narav sastavljena od dva principa, duha i tijela, te kao takva zauzima poseban položaj u naravnom redu, ona zasluži da se na nju posebno osvrnemo, tim više što se problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda zapravo najviše i postavlja obzirom na čovjeka.

Između tijela i duše postoji naravno jedinstvo ukoliko tijelo igra ulogu materije a duh forme.⁴⁸ Pretežnost duha u ovom sastavu po sebi je očita. Čovjek i njegove naravne osobine imaju se prosuđivati uglavnom po duhu. Sama tvar je, ako je tako moguće govoriti, produhovljena ovom zajednicom. Uza sve to, sam duh gubi nekoliko u ovoj zajednici na svojoj čistoći i zapada u izvjesnu zavisnost o materiji. Tvar, koju on »informira« i uzdiže sprečava ga, da razvija svoju čisto duhovnu aktivnost, ona ga sili, da svoj djelokrug protegne i na čisto materijalne stvari.

Što je najgore, tijelo po sebi, ukoliko je naime sastavljeno od dijelova, ne posjeduje principa stalnosti i neuništivosti. Po sebi ono, dapače, teži za rasulom. A to ne može nego dovesti do konflikta između težnjâ duha za svojim vlastitim i vječnim savršenstvom i težnjâ sastavljene naravi čovjekove, koje naravno ne mogu biti nego prolazne. Ciljevi duha, koji je po sebi neuništiv i stvari koja po sebi propada nisu isti. Duh nema po sebi moći da zajednicu s tijelom trajno osigura, te bi ta zajednica samo vanjskim utjecajem mogla biti ostvarena. Ako pak ona nije ostvarena, duhu ne preostaje nego pustiti tijelo da se po svojim naravnim zakonima jednom odijeli od njega, kako bi on bolje mogao težiti za svojim vlastitim savršenstvom. On je i tako bitni dio čovjekov.

Promatrajući stoga duh i njegove oznake, vidjet ćemo i koje su glavne čovjekove naravne sklonosti i u kojoj on može da ih ostvari.

Bitne dvije sposobnosti, razum i volja, označuju glavne životne smjernice njegovih težnja i njegovih nastojanja. Težnjâ i nastojanjâ oko spoznaje i težnjâ i nastojanjâ oko ljubavi. U tome su osnovne značajke svake ljudske kao i svake druge duhovne naravi. U njihovoj realizaciji stoji savršenstvo bića. Potpuno, prema tome, savršenstvo,⁴⁹ što bi ga duh svojim naravnim silama polučio, stajalo bi s jedne strane u tome, da se spoznajom vine do vrhovne Istine i ljubavlju sjedini s vrhovnim Dobrom; da dođe do mirnog i nepomučenog uživanja Boga (do neizrecive sreće, koja je nutarnji cilj njegova bića), a s druge strane da mišljenjem i voljom dođe

⁴⁸ Cfr. o tome Ia, q. 75 i 76., cfr. također opsežno djelo Mgr de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, ses facultés, sa fin d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, quatrième édition, Paris.

⁴⁹ Natur und Gnade, p. 91.

u sredene moralne odnose s ostalim bićima (u čem stoji vanjski cilj njegov).

Dakako, da će ostvarenju ovog cilja smetati uvijek tijelo. Dok je duh vezan na tijelo on ne može, barem ne može odjednom, razviti sve svoje sile.⁵⁰ Postepenim tek napredovanjem, idući od vidljivih do nevidljivih stvarnosti on može rasti u spoznaji i u ljubavi. »Jer što je na njemu (naime na Bogu) nevidljivo od stvorenja svijeta, razabire se i opaža po stvaranjima, i njegova vječna sila i Božanstvo...«⁵¹

Pitanje je samo, do koga stupnja može čovjek ovako doći u spoznaji i ljubavi. Ima li u njemu kakvih mogućnosti i možda čak zahtijeva, da Boga direktno vidi i njegovom se samom naravi sjedini? Nije li narav njegova takva, da po svom razvitku ide k tome visokom cilju? Nema li čovjek već u svojoj naravi nešto, što bi mu sad dopuštalo da se izravnije sjedini s Bogom nego to dozvoljava razum, a što bi mu kasnije davalo pravo i mogućnost da vidi Boga, ne samo »kroz ogledalo i u zagonetki« nego i »licem u lice«?⁵² Mi se naime pitamo: Nije li Bog sam stavio u nas nešto »božansko« kad je rekao: »učinimo čovjeka na sliku i priliku svoju«, »ad imaginem et similitudinem suam.«⁵³ »Similitudo« očito znači božansko svojstvo ili osobinu i u tome se tumači ne razilaze.⁵⁴ »Ljudska narav, kaže Scheeben, ima također ukoliko je ljudska narav nešto božanskog u sebi po svom duhu, po kome je ona slika Božija i po svojim duhovnim silama, kojima ona može Boga spoznati i ljubiti. Ako dakle božansko (svojstvo) iz čovjeka posve nestane, prestaje i narav biti pravom ljudskom naravi.«⁵⁵ Štoviše, nastavlja isti pisac: »Neka se ne rekne da je narav po grijehu postala nesposobna za božanstvenost. Bio grijeh ma kako velik, prešao on u davolsku okorjelost, dobru narav i snagu i djelovanje oko naravne spoznaje Boga, ne uklanja zla volja.«⁵⁶

⁵⁰ Mnogi odlični teolozi zastupaju mišljenje da bi duh odijeljen od tijela morao odjednom postići svoje savršenstvo. Cfr. idem, p. 93.

⁵¹ Rim., I, 20.

⁵² I Kor., XIII, 12.

⁵³ Gen., I, 26.

⁵⁴ Cfr. Hadriano Simon-Joh. Prado, Praelectiones biblicae, Vetus Testamentum I. I., Taurini, 1934, p. 19.: *Imago et similitudo in eo differunt, quod imago est ipsa effigies sive simulacrum alicuius rei, similitudo vero ea qualitas qua quid archetypum suum perfecte imitatur. — Homo igitur his verbis Dei imago eaque simillima renuntiatur.*

⁵⁵ Natur und Gnade, p. 115.

⁵⁶ Idem, p. 115, 116.: Cfr. p. 74.: *Dieses ist so wahr, dass selbst da, wo die Sünde im Willen wie zur anderen Natur geworden ist, dennoch die Natur sich immerfort dagegen sträubt, und sogar bei den Teufeln und Verdammten die grösste Qual in diesem Streite zwischen der unaufhaltsam nach dem Guten strebenden Natur und dem davon abgekehrten Willen besteht.*

Općenito dakako vrijedi tvrdnja, da su narav i bit Božija iznad svega stvorenoga, ali nema li, u čovjekovom slučaju ili u svakom slučaju kad se radi o duhovnim bićima, već sama njihova narav u sebi nešto božansko, čime dolazi u srodnost s Bogom i čime postaje sposobna da Boga u njegovoj vlastitoj naravi vidi i posjeduje? Ako je ovo smisao netom navedenih riječi, onda bi doista vrlo lako otpala prije spominjana bojazan nekih autora, da naime kršćanstvo sa svojom bitnom karakteristikom nadnaravnosti ne ostavi čovjeka indiferentnim,⁵⁷ ili, kako reče Le Roy, da mu bude nemoguće visoke kršćanske istine asimilirati.⁵⁸ Ovo bi u stvari značilo, da je ljudska narav u sebi već božanska i da njezine granice moramo protegnuti mnogo dalje nego smo to dosad bili učinili.

Ostao bi, dakako, još problem tijela, koje je udruženo s duhom i koje ne nosi po sebi nikakvih osobitih božanskih znakova, ali nije li tu čitava jedna tradicija čovječanstva, da nas nauči i da nam rekne kako duh može, postepenim pročišćavanjem, naći svoju pravu narav i dići se tako k samom Bogu te sjediniti se s njime? Nije li, oslanjajući se na Platona, i kršćanstvo tako mislilo? Nijesu li konačno i opravdano ovako shvatili stvar i mnogi ozbiljni duhovi našeg vremena?

PRIJELAZ K NADNARAVNOM REDU

Neostvarene težnje filozofskih nauka

Vratimo li se unazad, kulminantnoj periodu grčke filozofije vidimo da je u njoj dosta općenito i duboko bilo usadeno uvjerenje, da narav čovjekova ima u sebi nešto božansko i da čovjek filozofirajući i pročišćavajući se od svog osjetilnog može doći k Bogu. Platona su i mnogi crkveni učitelji smatrali najvećim grčkim teologom i gotovo kao nekog svog preteču, koji je zalutao među pagane. On uči, kaže sv. Augustin, da svijet dolazi od Boga i da se mora Bogu vratiti, da je Bog Stvoritelj i Svijetlo i vrhovno dobro. U tom je, prema sv. Augustinu, nauka platonovaca i zato je on smatra boljom i od kakve druge.⁵⁹

Put pak, da čovjek do Boga dođe, to je filozofija koja uzrokuje ljubav prema Bogu: »non dubitat (Plato) hoc esse philosophari, amare Deum.«⁶⁰ Sam Augustin kaže, posve

⁵⁷ Cfr. G. Tyrrel, Faith of the millions.

⁵⁸ Revue biblique, art. c.

⁵⁹ De civitate Dei, I. VIII., c. 5.

⁶⁰ Idem, I. VIII., c. 8. Cfr. šta Augustin o tom dalje kaže: »Ipsum autem summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophiam ad beatam vitam tendit fruens Deo sit beatus quem Deus amaverit.« Ovo je mišljenje u tolikoj mjeri bilo rašireno sve do renaissance, da Rafael u svojoj »Atenskoj školi« predočuje Platona kako jednom rukom drži Timeja a drugom pokazuje nebo. Cfr. Wörmann, Geschichte der Kunst, Vierter Band.

u duhu Platona: *ipsum verum non videbis, nisi in pbilosophiam totus intraveris*.⁶¹ U stvari još više nego kod samog Platona ovo shvaćanje filozofije, odnosno ljudske naravi izbija kod platonovaca: Plutarha, Gaja, Albina, Apuleja, a nada sve kod Platona i Porphyra.⁶²

Nemajući sad pred očima kakvog detaljnog proučavanja ovog pitanja, zadovoljit ćemo se samo općom konstatacijom, da je dominantna nota ove filozofije — osobito kod Plotina i njegovih učenika, u tom što (bilo izričito, bilo pretpostavljajući stvar) naučava božansku srodnost naše naravi s Božijom. Za mnoge od ovih filozofa pitanje božanstvenosti naše naravi izravno se ni ne postavlja; oni ni ne diskutiraju o tom je li čovjeku moguće doći k Bogu i sjediniti se s njime. Oni to uzimaju kao po sebi shvatljivo ili kao već prije dokazano. »Koji su, po tebi, pravi filozofi?« pita Glaukon u Republici. I Sokrat odgovara: »To su ljubitelji istine, koji nastoje da je kontempliraju.«⁶³ To je za njih sve gotovo odmah jasno. Stoga se oni mnogo više brinu oko toga, da nas upute kako ćemo do tog visokog cilja doći. No samo veliko insistiranje na sredstvima, kojima se cilju dolazi, pokazuje nam u kolikoj su mjeri oni vjerovali u ostvarivost jednog takvog ideala.

Zanimljivo je ipak i vidjeti na čem oni točno temelje svoje uvjerenje u ovoj stvari. Ono se zasniva na samom shvaćanju ljudske duše. Duša je prema Platonu, u svom višem djelovanju, u svom mišljenju direktno sjedinjena s božanskim životom. Svojim višim dijelom ona pripada nebu. »Ona nas diže iznad zemlje zbog svog afiniteta s nebom, jer mi smo, ne zemaljska, nego nebeska biljka«. Bog nam je dao dušu kao neki božanski genij — i ona je sposobna da se digne do božanskih realnosti.⁶⁴

Plotin i plotinovci, jednako kao i Platon, smatraju sjedinjenje duše s Bogom vrhuncem djelatnosti. »Jedno me«, koji je iznad misli ne može se pristupiti niti ga obujmiti razumom. On se daje duši samo svojom neposrednom i samotnom prisutnošću. Ali Plotin, još više nego sam Platon, govori o sredstvima, koja su potrebna da se duša digne do tih vrhunaca.

Platon je već bio rekao: »zabranjeno je onome što nije čisto, da se čista dotiče.«⁶⁵ Plotin i njegovi nasljednici prihvaćaju tu ideju te je još više razrađuju. Čišćenje (katharsis) stoji bitno u tome, da se čovjek oslobodi tijela, krvi i osjetilnih stvari i da konačno, tako da reknemo, napusti sama sebe. No to se čišćenje ne postizava odjednom. Postoji više stupnjeva, kroz koje duša mora proći. Spo-

⁶¹ Contra acad., II, III, 8, P. L. XXXII, c. 923.

⁶² D. Barbedette, Histoire de Philosophie, Paris, 1923, p. 112 sq.

⁶³ Republ., V, 375 c.

⁶⁴ Time, 90 a.

⁶⁵ Phedon, 76, b.

četka to je čisto intelektualna kontemplacija, ali došavši do vrhunca te kontemplacije, sam val, koji ju je dotle doveo povuče je dalje.⁶⁶ On je baci preko svih oblika mišljenja prema Dobru i Jednome, prema samome Bogu. Bog se tada ne zadovoljava da se pokaže duši, koja ga promatra, on je svu ispuni.⁶⁷ To je jedinstvo.⁶⁸ Na ovom vrhuncu ljubavi i sreće šta radi duša? Ništa, nego živi od Boga: njezino djelovanje, sjedinjeno s božanskim djelovanjem, nosi u sebi značajke mira i nju ne buni više pokretljivost osjetilnog svijeta.⁶⁹ Po pripovijedanju Porphyra, njegova učenika, Plotin je sam više puta u životu doživio ovo visoko jedinstvo s Bogom.

No uza sve ovo uzvišeno i zbilja produhovljeno opisivanje sjedinjenja duše s Bogom, suvremeni kritičari i filozofi ne misle da je Plotin, bilo teoretski bilo praktično, otkrio prave uvjete sjedinjenja ljudske naravi s Bogom. Tako na pr. Bergson piše u svom djelu »Dva izvora morala i religije«: Što se tiče Plotina, nema nikakve sumnje, njemu je bilo dano da vidi obećanu zemlju, a ipak ne da stupi na njeno tlo.⁷⁰ On je išao do ekstaze, do stanja u kome duša osjeća, da je u prisutnosti Božijoj, u stvari on se nije s Bogom sjedinio. On je kucao na vrata pravog misticizma, koji istinski s Bogom dušu združuje, i vrata su se sve više i više odškrinjavala, ali mu čitavome nisu nikad dala da prode.⁷¹

Bergson ne veli, da narav nije bila sposobna do tog visokog sjedinjenja s Bogom doći. On samo tvrdi, da stvarno nije došla. To isto Bergson afirmira i za indijski i svaki drugi misticizam,⁷² osim kršćanskog. Ali i za kršćanstvo on kaže, da je u općem razvoju, uspjelo tamo, gdje drugi nijesu uspjeli. Narav, slijedeći isti, ali ovaj put superiorni razvojni pravac, ostvarila je u kršćanstvu ono, što nigdje drugdje nije mogla ostvariti.⁷³

Bergson je dakako nijansirao svoju misao. On nije pošao stopama prostog, već preživjelog naturalizma. On je visoki mistički život stavio u nešto, što nije samo nužni rezultat razvoja. On priznaje, da u mističkom sjedinjenju s Bogom ima nešto nezasluzena, nešto što je dano i upravo ovim on se približuje kršćanstvu.⁷⁴

⁶⁶ Enneades VI, 7, 36.

⁶⁷ Idem, VI, 7, 35.

⁶⁸ Idem, VI, 7, 34.

⁶⁹ Idem, VI, 7, 35.

⁷⁰ Bergson, op. c., p. 236.

⁷¹ Ibid.

⁷² Idem, p. 237 sq.

⁷³ Da izbjegnemo nepotrebno opetovanje, molimo blagonaklona čitatelja da bi izvolio pročitati u Modernom filozofu — branitelju kršćanstva poglavlje »Nadnaravnost naravi«, pp. 101—111.

⁷⁴ E. Borne, art. c., p. 172.

No usprkos svemu mističko iskustvo izgleda kod njega samo produljenje i pojačanje metafizičkog iskustva. Ako narav kod njega ne zahtijeva apsolutno, u strogom značenju riječi, sjedinjenje s Bogom u mističkom životu, ona ga zahtijeva *secundum quid*, na izvjesni način. Ono je u razvojnom pravcu naravi i to ne samo u tom smislu, da nije za čovjeka nenaravno evolvirati u smjeru misticizma, — to bi s danim rezervama i objašnjenjima mogao tvrditi i najortodoksniји kršćanin —, nego u tom smislu, da narav po sebi dolazi do božanskog života. Da ona postepenim skokovima — doduše izvan sebe, *par un bond hors de la nature*⁷⁵ — ostvaruje visoki mistički život, ali na koncu ipak vlastitim naporima ostvaruje.⁷⁶

Posve bi suvišno, a i neopravdano bilo, podmetati Bergsonu ono, čega on ne tvrdi. Neka njegova misao ostane sa svim nijansama, koje joj je on dao ili htio dati. Uza sve to, promatrana u osnovnim svojim tvrdnjama njegova nauka o prijelazu naravnog života k božanskome ne čini nam se daleko od Plotinove.

Ona nas posve potsjeća na ono što nam kaže Bergsonov surađivnik i učenik E. Le Roy, da je naime ljudska narav više napredak i postajanje nego neka stvar, te da zato naravno evolvirava prema božanskom životu.⁷⁷ Kod jednog i drugog vidimo kao neku latentnu ili stalnu bojazan da između Boga i naravi ne dođe do prekida kontinuiteta; prekida, do kog, po njihovom mišljenju, mora fatalno doći čim naravi samoj ne bude naravno dano da se s Bogom sjedini.

Ovo shvaćanje došlo je do punog izražaja u imanentizmu, koji zapravo i stoji u pozadini dobrog dijela duhovne obnove našeg vremena.

Pokušaji imanentizma

Imanentizam je bio dosta obrađivan ukoliko pretstavlja metodu proučavanja religijskih činjenica, no sama ta metoda pretpostavlja jednu često neformuliranu, ali ipak posve očitu nauku. A ta nauka čini nam se upravo u najužem odnosaju s filozofskim shvaćanjem ne samo platonizma nego i samoga bergsonizma.

Ma kakav uistinu inače bio stvarni zamašaj nauke, što ju je Bergson razvio u svojoj knjizi »Dva izvora morala i religije« obzirom na problem prijelaza naravnog reda nadnaravnom, to je činjenica da su glavni imanentisti u francuskim zemljama učenici ili barem pristaše Bergsonova filozofskog naziranja. To, razumije se, ne znači da je Bergson osnivač imanentizma. Imanentizam ima

⁷⁵ Bergson, op. c., p. 238.

⁷⁶ Idem, p. 226.

⁷⁷ Art. c.

svoje preteče u Kantu,⁷⁸ Schleiermacheru,⁷⁹ a još prije toga u Spinozi⁸⁰ pa i starijim slično obojenim naukama. Onaj ipak, koji je mnogo, makar indirektno, doprinio širenju imanentizma u novije vrijeme i oduševljenju za nj to je nesumnjivo Bergson.

Radeći na duhovnom oslobodenju suvremene kulture od tjesnogrudnih koncepcija pozitivizma i materijalizma, Bergsonu je uspjele stvoriti, kod znatnog dijela intelektualaca uvjerenje, da je besmisleno ograničavati stvarnost na vidljivi svijet. Stvarnost je sve što postoji — vidljivo i nevidljivo, — jedna i neprekidna stvarnost.⁸¹ Životni elan, koji teče s izvora svega života; to je narav, koja postepenim kreacijama dolazi dotle, da stvara božanske pojedinice, kršćanske naime mistike, koji su se svojim životom — prešavši bezobzirno preko svih intelektualnih sredstava — sjedinili s Bogom.⁸² Ovo shvaćanje koje je virtualno a donekle i izričito sadržano u prošlim Bergsonovim djelima, sačinjava osnovnu misao imanentizma.

Imanentizam 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 samome čovjeku.

Jedan od glavnih pretstavnika suvremenog imanentizma, Maurice Blondel⁸³ piše: »Ono, što ne odgovara nekom pozivu, nekoj potrebi, — ono, što nema u čovjeku svoj nutarnji priključak, svoj predoblik, ono što je posve vanjsko, to ne može prodrijeti u

⁷⁸ Cfr. o tome Dr. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1920, osobito I. dio. Emil Boutroux, *La Philosophie de Kant*, Paris, 1926. pp. 133—139, 355 sq. — *La personnalité morale d'après Kant*, passim.

⁷⁹ Schleiermacher je svoje misli o imanentizmu razvijao više manje u svim svojim djelima, ali naročito u djelu *Über die Religion, Reden an die Gebildeten und ihren Verächtern*, 4e edit. Berlin 1831. Cfr. E. Cramussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, Montpellier, 1908.

⁸⁰ V. Delbos, *La problem moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1893.

⁸¹ *L'Evolution Créatrice*, 37e éd., Paris Alcan, p. 236.: »le tout de la réalité (est une marche en avant, indivisée, à des créations qui se succèdent.«

⁸² Deux sources, pp. 251, 289, 295.

⁸³ Glavnija su djela Blondelova: *Action*, Paris, Alcan, 1893, od koje postoje dva izdanja iste godine, jedno od str. XXV—433, a drugo od str. XXV—495. Ovo posljednje od str. 401 znatno se razlikuje od prijašnjeg. Danas se ni jedno ni drugo ne može dobiti. — *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du Problème religieux*, Saint-Dizier. — *Procès de l'Intelligence*, Nouvelle Journée, Paris Bloud, 1922. Pred nekoliko tjedana izašlo je novo njegovo djelo *L'Être*, koga još nismo mogli upoznati. Studija o Blondelu ima više. Najpotpunija i najuspjelija je ona od J. de Tonquedeca, *Immanence*, Paris, Beauchesne, 1913. Zatim tri članka u DAFK, dva od Alberta i Augusta Valensina a jedan o Tonquedeca.

njegov život, ni dati oblik njegovoj misli, to je posve bezuspješno a istodobno i neusvojivo.«⁸³ Naravi, kojoj hoće da se govori o Bogu i njegovoj milosti, treba pokazati da nema prekida između nje i onoga što joj se nudi. Konsekventno tome, glavna briga suvremenog apologete mora biti u tom, da uklopi u naravni dinamizam intelekta i same filozofije, sve što pripada nadnaravnom redu.⁸⁴

Time se, misli Blondel, ne ćemo udaljiti od tradicionalne nauke katoličke crkve. Ne kaže li i sam sv. Toma: »Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem«,⁸⁵ ništa ne može biti upravljeno nekom cilju, ako u tom unaprijed ne postoji neki razmjer s ciljem. To za Blondela znači: posve je bezuspješno pokušati rješavati problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda, ako se ne pretpostavi da je čovjek već po svojoj naravi preodređen za nj. Sam kršćanski život sa svim svojim nadnaravnim stvarnostima i oznakama ne smije — ako hoće da se imperativno čovjeku nametne — biti drugo nego naravni život u svom punom razvitku.⁸⁶ Zašto? Zato, jer će se u protivnom slučaju učiniti suvišnim. »Šta je to? Nisam ništa tražio, ništa mi ne treba, blaženstvo, za kojim moja narav teži, ma kako usko bilo, dovoljno mi je; ono je skrojeno po mom stasu; neću većeg blaženstva i dužnosti koje mi ono nameće... Ali šta zar će mi se nametati?... Zar sam osuđen da prihvatim ponudenu sreću, da podnosim njegovo veselje, da ga silom i rezignirano ljubim!...«⁸⁷ Neka nam se dakle više ne pripovijeda o objektivnim dokazima za egzistenciju nadnaravnog reda. Dapače i kad bi nam tko ponudio historičke dokaze o tome, novovjeki filozofski duh odbio bi da o tom pregovara, jer je suvišno da ispituje, da li jedna stvar postoji, kad je već očito da nema prava biti.⁸⁸

Jedini način da suvremeni mislilac prihvati nadnaravni život bit će u tom, da ga uvjeri, da je božanska stvarnost u nama, i da se prijelaz od naravnog života božanskome obavlja unutar same naše savjesti. To mora biti kako je već Schleiermacher govorio, »intuicija Bezgraničnoga u ograničenome«, »sjedinenje s vječnim pomoću neke vrste neposredne svijesti«. ⁸⁹ Zato se apologeta mora truditi oko tog, da uvjeri čovjeka, da se u dubini njegove naravi krije zahtjev i želja za kršćanskim životom.⁹⁰ Blondel doduše sve ovo ne tvrdi na ovaj način, on profinjuje svoju misao.

^{83a} Cfr. DAFC, art. Immanence, 581.

⁸⁴ Maritain, *Reflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*, La philosophie de M. Blondel. Paris, NLN. p. 123. Cfr. DAFC, c. 573.

⁸⁵ De Veritate, q. 14, a. 2.

⁸⁶ DAFC, art. Immanence, c. 578.

⁸⁷ Ibid., c. 583. ⁸⁸ Ibid. ⁸⁹ Über die Religion, p. 43.

⁹⁰ DAFC, art. c. cc. 572. 573.

On sam ne podliježe ili bolje rečeno ne bi htio da podlegne panteizmu.

Po njegovom shvaćanju imanencija ne označuje istovetnost duše s Bogom. On ne tvrdi da bi duh bio jedina stvarnost, kao što Bergson naučava da je jedina stvarnost životni elan. Imanencija po njemu znači da ništa ne može unići u čovjeka, što ne izlazi iz njega i ne odgovara na neki način potrebi ekspanzije. To stoji.⁹¹ Ali on koncedira, iako ta koncesija izgleda prilično suptilna, da je imanentno ne samo ono što se rađa unutar nekog bića, nego i ono što pridolazi nekom biću uz uvjet da to bude »kao udovoljenje nekoj uljevenoj želji, kao očekivani ili traženi odgovor na nutarnji poziv, kao dodatak jednom početnom i poticateljskom daru«.⁹² Iluzija bi međutim bila gledati sav svijet pa i svijet naravi i milosti kao skup epizoda, koje su jedne do drugih poredane. »Stvarnost je kontinuelna«. I u toj stvarnosti ništa nije u sebi potpuno. Sve traži nadopunu. Ništa što postoji nije definitivno, sve ide za razvitkom. Krivulja našeg života jedva je započeta. Mi nismo nego *in initium aliquod creaturae*.⁹³

Filozofski evo šta to znači: Jer je sve isprepletano u svijetu — i mi sami — s drugim stvarima, posve je besmisleno pojmovno i silogistički operirati u toj stvarnosti. Spekulativno je dokazivanje po sebi i samo — u tom se Blondel prilično slaže s Bergsonom — bezvrijedno. Stoga su svi čisto intelektualni pokušaji unaprijed osuđeni na propast. Svaki zaključak smatran definitivnim tim je samim kriv. Metafizika je istinita samo pod dinamičkim i eksperimentalnim oblikom. Istina nije *adaequatio rei et intellectus* nego *adaequatio realis mentis et vitae*. Drugim riječima: odbacimo svako umovanje i zamjenimo ga životnom akcijom. Akcija to je cio život, to je »imanentna stvarnost u nama«. I misao sama znači akciju. Akcija je jedina takva da ne dijeli stvarnosti nego sve obuhvaća. I zato čitava Blondelova knjiga »Akcija« ide za tim, da nas potakne na misaonu akciju i da dokaže kako je kontradiktorno s onim što stvarno hoćemo, tim samim što radimo, ne prihvatiti univerzalnu stvarnost: svoj ja, svijet, Boga, nadnaravni poredak. Jer u akciji je sve to uključeno.⁹⁴

Ako čovjek dakle neće da laže sam sebi vidjet će da njegova duboka volja zove jedan božanski dodatak, on će otkriti u sebi onu »veliku prazninu«, koju je »izdubla jedna velika sudbina, jedan veliki pad«, čovjek će naslutiti da je jedno potrebno dobro odsutno i to je ono, »što je još **prisutno** u odsutnosti nadnaravi«. Napredak naše volje sili nas da priznamo svoju nepotpunost, navodi nas da osjećamo potrebu povećanja. I zato naći ono, što odgovara ovoj potrebi, znači riješiti problem prijelaza od naravnog reda k nadnaravnom i time samim veliku vjersku krizu sadašnjice.⁹⁵

⁹¹ Ibid., 595.⁹² Ibid., 594.⁹³ Ibid., 595.⁹⁴ Ibid., 596, 597.⁹⁵ Ibid., 598.