



# Odnosaji naravnog i nadnaravnog reda.

Dr. Gjuro Gračanin

(Nastavak)

## PRIJELAZ K NADNARAVNOM REDU

### Riješava li imanentizam doista problem?

Imanentistička nauka spretno izložena zaniijela je i očarala mnoge duhove našeg vremena; ona je slabo oduševila teologe vične jasnoći i strogim distinkcijama. Kraj sve svoje vanjske privlačivosti imanentizam se uistinu ne odlikuje ni preciznošću izraza ni jasnim razlikovanjem osnovnih zaslada postavljenog problema. Prelazeći međutim preko same terminologije, čija bi nas kritika predaleko odvela, ne možemo a da ne zastanemo pri samoj nauci.

Koja je prava misao imanentizma? Zahtjeva li ljudska narav nadnaravni život i u čemu je konačno zahtjev za nadnaravi? Naziru li se nadnarav u naravi, kao njezin dio i zahtjev ili ne? Šta ima da znači posljednja Blondelova tvrdnja: »Prisutno u odsutnosti nadnaravi«? Je li to ključ rješenju ili nasuprot kontradikcija, koja ga onemogućava? Ako na to pitanje potražimo odgovor u samim Blondelovim djelima, nećemo moći a da se vrlo ne iznenadimo. On istodobno naučava da se radi i ne radi o zahtjevu naravi.<sup>96</sup>

S jedne strane on posve otvoreno piše: »*Nemoguće je da nadnaravni red ne postoji, jer za nj jamči, zahtijevajući ga, čitav naravni red*«. Ono što vjera »*tvrdi da je nezasluzeno dano*«, to razum »*može samo neodoljivo zahtijevati... Ono što nam vjera nameće kao stvarnost, to nam razum nameće kao nužno, iako s naše strane neprovedivo*«. Konsekventno tome: »*postoji samo jedna vjera, koju dopušta i koju zahtijeva filozofija*«<sup>97</sup> a to je kr-

<sup>96</sup> To vrijedi naročito za L'Action i neke njegove članke. Novija njegova djela, koja smo spominjali, pokazuju, da bi on želio ublažiti donekle svoj stav u ovoj stvari. Međutim logika sistema, koga on zastupa izgleda jača od njegovih želja, tako da njegove pozicije ostaju uglavnom iste kao i prije. Cfr. J. Maritain, *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*. Paris, 1924: La Philosophie de M. Blondel, p. 78 sq.

<sup>97</sup> DAFC, *L'Apologétique*, Ier, *L'Exigence du secours divin: sa nature*, c. 603.

šćanstvo sa svojim nadnaravnim oznakama. A s druge strane, on se brani: »*ja nisam rekao da narav zhtijeva nadnarav*«. To on, tako kaže, nikad nije mislio reći: »*S kakvom čudnom besmislenošću uporno me se objeđuje s naturalizma, kao da sam rekao, da mi zhtijevamo i kao da naša narav čini nadnarav nužnom*«. <sup>98</sup> Najzanimljivije je to, da se ove i ovako oprečne izjave nalaze u nekoliko stranica razmaka. On se ne ustručava pisati najprije: »*nadnaravni red ostaje uvijek iznad sposobnosti, zasluga, zhtijeva naše naravi*«, a odmah zatim, da odsutnost toga reda, kod onoga koji ga odbija »*ranjava (za nj) pripravljenu uklopnu točku i naravne zhtjeve duše*«. <sup>99</sup>

Posve je shvatljivo da s ovakovim kontradikcijama Blondel nejasno odgovara i na koneksno pitanje o području nadnaravnih zhtjeva. Prividno doduše i u prvi mah moglo bi se učiniti, da se on približuje tradicionalnom teološkom učenju u ovoj stvari. On ističe i naglašuje da se u naravi »u sebi«, u naravi uvijek jednako i nepromjenjivoj ne može nalaziti zhtjev za nadnaravnim životom. <sup>100</sup> Po njemu se taj zhtjev može nalaziti samo u naravi kakva sada jest, kakva naime konkretno postoji: naravi paloj i milošću poticanoj.

Međutim, kad pomnije analiziramo njegovu misao u ovoj stvari, vidimo da ona boluje na analognim kontradikcijama kao i pređašnja.

Uistinu Blondel s jedne strane tvrdi, da u naravi čovjekovoj ima nešto, što je kao početak nadnaravnog života. Postoji u njoj, kaže on izričito, »*comme une pierre d'attente*«, kao kamen o koji se nadostavlja već započeta gradnja, nešto naime što očekuje i zove nadnaravni život. <sup>100</sup> »Trag« zhtijeva za nadnaravnim životom mora biti vidljiv u čovjeku, koji je samo čovjek (*dans l'homme purement homme*), i kod koga se očituje *actio sine addito*, čisto ljudsko djelovanje. <sup>101</sup> Po vlastitom Blondelovu priznanju »*čovjek koji je samo čovjek*« i »*actio sine addito*« imali bi označavati čovjeka sa samom njegovom ljudskom naravi i njegovim naravnim manifestacijama, *bez ikakva pridčlatka milosti*. <sup>102</sup> U toj dakle naravi, koja je samo narav mora, prema Blondelu, postojati neki trag nadnaravnog života. Jasno je, da ovako formulirana misao nije ništa nego Baiusova hereza, koju je Crkva osudila. <sup>103</sup> A uza sve to, Blondel nimalo ne

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid., cfr. L'Action, pp. 150—154.

<sup>99a</sup> U stvari, ova nauka kod Blondela i njegovih sumišljenika ne znači ništa, jer za njih takva narav ni ne postoji.

<sup>100</sup> DAFC, ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid.: L'Action sine addito c'est évidemment l'action humaine sans aucun surcroît de grâce.

<sup>103</sup> DB. Errores Michaelis du Bay, prop. 21, nr. 1021.

oklijeva da malo iza toga napiše ovu posve ortodoksnu rečenicu: »*potreba dara, traženje dara . . . već je jedna milost*«. <sup>104</sup>

Razni tumači pokušali su različito interpretirati ovako oprečne tvrdnje. <sup>105</sup> Le Roy, sumišljenik Blondelov, shvatio ju je na svoj način i prihvatio ono isključivo radikalno mišljenje o zahtjevima naravi. »Moderna filozofija, piše on, promatra *narav* sa stajališta postajanja, ne kao zatvoreni sistem, nego kao živi napredak, čije tendencije ona analizira i čiji stalan razvitak bilježi. Ona vidi u njoj prisutnost latentne energije, čiji prijelaz od zatvorenog (kruga) k otvorenom slijedi i pokazuje. Modernoj se filozofiji *nadnarav pojavljuje kao konačna točka, za kojom teži čitava djelatnost ljudske naravi. Nadnarav se tako uklapa u okvire razvoja, da u našem duševnom životu vlada nutarnje jedinstvo i stalnost*. <sup>105a</sup> Le Roy, uostalom, ne pripisuje ovo tumačenje Blondelu. On ga uzima na se. Ali je li ono zaista daleko od Blondelove misli? Nije li ono, stvarno u istom duhovnom pravcu i dapače najispravnija interpretacija Blondelove misli? Blondela su dakako mnogi kušali od tog braniti; nitko ipak nije uspio da ga posve obrani. Pa oni, koji su s najvećom objektivnošću kao i najvećom dobrohotnošću kušali objasniti njegovu misao, nisu mogli da se zadovolje s njegovim rješenjem. <sup>106</sup> A napokon i sam Blondel, iza trideset i više godina osjeća potrebu da se ponovno eksplicira o stvari. <sup>107</sup> S kolikim uspjehom, to je dakako drugo pitanje; vidjet ćemo da te eksplikacije ne unose kakvih naročito novih momenata u njegovu nauku.

### Neodrživost imanentizma

Same nutarnje kontradikcije, od kojih pati Blondelov pokušaj oko rješenja odnosa naravnog i nadnaravnog reda, dovoljno nas upozoravaju na slabosti imanentizma. Po sebi, to bi za svakog katoličkog vjernika bilo dosta da ga zabaci. No teologu i filozofu imanentizam se pokazuje neodrživim i po svojim doktrinarnim temeljima.

Da opravda svoju nauku Blondel je, vidjeli smo, smatrao prije svega potrebnim da eliminira tradicionalno shvaćanje spoznaje i da spoznaju zamjeni akcijom. Oslanjajući se na klasični argumenat

<sup>104</sup> DAFK, *ibid.* cfr. *L'Action*, pp. 156, 157.

<sup>105</sup> Diskusija o stvari počinje u velikom broju francuskih religioznih i teoloških časopisa gotovo neposredno nakon publikacije djela *L'Action*, a iza toga prenosi se i na druge zemlje. Svu žestinu poprima ta diskusija nakon izlaska enciklike Pascendi.

<sup>105a</sup> Le Roy, *Dogme et Critique*. Paris, 1904, p. 60 sq.

<sup>106</sup> V. g. Joseph de Tonquédéc, u svom djelu *l'Immanence*, Paris, 1913.

<sup>107</sup> *L'itinéraire philosophique de M. Maurice Blondel, Propos récuellis par Frédéric Lefèvre*. Paris, 1928.

skepticizma,<sup>108</sup> po kome ni jedna spoznaja ne vrijedi jer nije potpuna, on je pretendirao — poput Bergsona — zaći odmah i direktno u srce stvarnosti. Preći naime preko konceptualne spoznaje i putem akcije zaći izravno u stvarnost, u narav, u kojoj je sve uključeno: mi i svijet, Bog i sav nadnaravni poredak.<sup>109</sup>

Pred navalom međutim kritike Blondel je svoje prvotne pozicije pokušao donekle rektificirati u studiji *le Procès de l'Intelligence*.<sup>110</sup> Rektifikaciju svoga stava kušao je naročito provesti u koliko se odnosi na spoznajna sredstva. Insistirajući više da metodi nego na samom ontološkom poretku, on je računao da će moći ublažiti protivštine svoga sistema. Nazvan anti-intelektualcem, koga su inspirirali Bergson i Le Roy i koji skupa s njima ruši prava razuma, on se okomio na obojicu i ogradio proti svim tim napadajima. On neće da ga se naziva protivnikom razuma, on se, naprotiv, smatra njegovim velikim braniteljem.<sup>111</sup> Kušajući đapače da pobije tvrdnje nekih, da je protivnik sv. Tome, on nastoji naći dotirne točke između svoje nauke i tomizma. No usprkos svega toga, svoga stajališta Blondel u biti ne popravlja.

Osnovna misao njegova sistema bila je prije a i sada je, da u stvarnosti nema i ne može biti *prekida kontinuiteta* i da je za čovjeka, koji gladije za stvarnošću, glavni problem prodrijeti izravnim putem do nje. U tu svrhu potrebno je nadići obična spoznajna sredstva i zasebnim načinom, putem akcije, doći k stvarnosti. Blondel naime usvaja poglede izvjesnih modernih filozofa, za koje pojmovi nisu nego *slika* stvari. Zato, usprkos izvjesnim njegovim rezervama, on i nadalje tvrdi da se razum ne može zadovoljiti napola šupljom hranom pojmova, ni približnih-predodžaba.<sup>112</sup> Pojmovi za nj — slično kao za Bergsona — znače samo »*komadiće fabricirane i momificirane stvarnosti*, oni nas drže zatvorene kao iza nebrušena stakla,<sup>113</sup> koje čovjeku priječi svaki pravi pogled. Poj-

<sup>108</sup> To je argumenat Zenona Elejskog, kojim se služi i Bergson proti konceptualnoj spoznaji, proti intelektualizmu, te klasičnoj definiciji istine. Cfr. *L'Evolution Créatrice*, pp. 336, 340.

<sup>109</sup> Cfr. B. S. o. g. p. 162.

<sup>110</sup> Publiciranoj u kolekciji *La Nouvelle Journée*, Paris, 1921.

<sup>111</sup> Dobro međutim primjećuje Maritain kad veli: »*la doctrine qu'il nous propose est extrêmement falacieuse. En bref elle consiste à défendre et sauver l'intelligence, mais en affirmant qu'elle est incapable à elle seule d'atteindre son objet propre, et que, pour rejoindre l'être elle a nécessairement besoin de la volonté*«. *Réflexions*, pp. 92, 93.

<sup>112</sup> *Le Procès*, p. 232. To je u nekom pogledu bilo već Descartesovo shvaćanje.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 238. Kakve su posljedice takva shvaćanja po racionalno i dogmatsko utvrđivanje istine, nije teško naslutiti. Cfr. o tome Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3ème ed. revue et corrigée. Paris, 1922. V. također: *Moderni filozof-branitelj kršćanstva*, p. 120 sqq.



movna spoznaja sad, istina, nije — kao u predašnjim piščevim djelima — bez svakog značenja; ona ima jednu privremenu funkciju, da nas naime otisne — samom svojom nedostatnošću — prema *realnoj* ili *stvarnoj* spoznaji. Ali između *pojmovne* i *stvarne* spoznaje nema uopće poredbe. Jer dok nam prva pokazuje mrtve oblike stvari, druga nas sjedinjuje sa stvarnošću i omogućuje nam živi dodir s njome.<sup>114</sup> A to i jest cilj za kojim ide imanentistička metoda.

No pitanje za nas sve, koliko vrijedi metoda koju Blondel zagovara. Iako pitanje metode nije za nas ni prvo ni glavno, opravdano je da se pitamo, postoji li doista način da mi, — zaobašavši vlastito ljudski način spoznavanja, diskurzivni naime rad<sup>115</sup> — dodemo u direktni dodir sa stvarnošću? Doći do toga, to je bio veliki san Bergsonove filozofije, no san koji je, usprkos svih autorovih napora ostao neostvaren.<sup>116</sup> Zar će možda Blondel biti bolje sreće, pa ga ipak ostvariti? On nam to obećaje i poziva se na samog sv. Toma, koji da je već prije njega indicirao prve poteze rješenja.<sup>117</sup>

I, po sv. Tomi — tvrdi *Blondel* — postoji »*stvarna*« spoznaja, kojom mi bez poimanja i *rezoniranja*, *dolazimo* u izravni kontakt sa stvarnošću. To je spoznaja *per modum inclinationis*, to je tzv. *compassio sive connaturalitas*, spoznaja koja biva po nekoj simpatiji ili nekom naravnom podudaranju, po ljubavi, po nekom sporazumijevanju s bićem.<sup>118</sup> To je spoznaja u kojoj čovjek nije samo *agens* nego i *patiens*. To je ona idealna spoznaja mudraca-mistika, što je Toma spominje pozivajući se na Dionizija, po kome je »Hijerotej bio savršeno poučen u božanskim stvarima« jer ih

<sup>114</sup> Le Procès, pp. 236—237.

<sup>115</sup> Moderni filozof-branitelj kršćanstva, p. 85 sqq. Cfr. Maritain, La philosophie bergsonienne, 2ème édition. Paris, 1930, ch. III: L'Intuition et la Durée, p. 147 sqq. Razlika između Blondela i Bergsona očituje se samo u tom, što Bergson otvoreno zabacuje razum i razumsku spoznaju, te je nadomjesti »superiornom« intuitivnom spoznajom, dok Blondel zadržava tobože razumsku spoznaju — proglašuje se dapače njezinim braniteljem — ali zabacuje njezinu bitnu karakteristiku, diskurzivni naime rad, i nadomjesti je »direktnom« spoznajom putem akcije, simpatije sa stvarnošću i ljubavlju prema njoj. No bitnih diferencija među njima nema. »Le langage de M. Bergson est de plus franche nature. Il aurait pu, lui aussi, s'il avait voulu, appeler son intuition intelligence et se présenter comme défenseur de l'Intellect.« Les Réflexions, p. 93.

<sup>117</sup> Le Procès, p. 252.

<sup>118</sup> Ibid., pp. 293, 258, 259, 268. Sv. Toma doista na mnogo mjesta (v. g. Ia q. 1, a. 6, ad 3; IIa IIae, q. 45, a. 2), govori o toj vrsti spoznaje, ali u kom smislu, to ćemo tek vidjeti.

»nije samo učio, nego trpio«, »*non solum discens, sed et patiens divina*«. <sup>119</sup>

Parafrazirajući ovu posljednju misao Blondel tvrdi, da je ova spoznaja, — kojoj se dolazi ljubavlju i siedinjenem i koja »ide za tim da ostvari vrhovnu želju svih naših sposobnosti i božanskog plana« — jedina prava ljudska spoznaja, *jer u njoj čovjek prima originalni otisak svih bića, »non solum discens, sed et patiens divina humana et omnia*«. <sup>120</sup> On suponira da je ovakova interpretacija misli sv. Tome posve opravdana i da Toma u ovoj spoznaji gleda doista vrhunac razumske aktivnosti. A je li doista tako? Ne, odmah ćemo vidjeti, da je Blondelovo tumačenje posve krivo. Sv. Toma nije nikad tako stvar shvaćao. <sup>120a</sup>

Akvinac izričito isključuje strogo intelektualne faktore iz spoznaje koja biva *per modum inclinationis*. <sup>121</sup> On se upravo stalno njome služi onda, kad hoće da objasni *mističku* spoznaju, »*kod koje je, kako veli Maritain, sam stvoreni razum potpuno nedostatan obzirom na svoj predmet*«. <sup>122</sup> On govori o toj spoznaji, kad se više ne radi o diskurzivnom radu, — i to je možda i zavelo Blondela —, ali daleko je od tog da bi joj *obzirom na intelektualnost* davao neko superiorno mjesto. Ona je uzvišena, jer joj je predmet uzvišen, ali u sebi ona je puna nejasnoće. <sup>123</sup> Sv. Toma je smatra realnom i emi-

<sup>119</sup> Ibid., p. 263. Citat se nalazi na više mjesta u Summi, v. među ostalim IIa IIae, q. 45, a. 2.

<sup>120</sup> Le Procès, pp. 263, 269, 271.

<sup>120a</sup> Zanimljivo je, da Blondel sve tekstove sv. Tome nateže u svom smjeru i često puta daje im smisao upravo protivan od onoga, koji im je veliki učitelj zaista dao. Značajan je u tom pogledu njegov pokušaj interpretacije već citiranog teksta (v. B. S., 1936, p. 162.), uzetog iz De Veritate (XIV, art. 2) i na temelju koga bi Blondel htio dokazati preodredenost čovjekove naravi za nadnaravni život, jer da to traži »*proportio ad finem*«. Međutim sv. Toma kaže: »*Oportet quod, ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quedam inchoatio ipsius fiat in eo ... et haec est per fidem; quae ea tenet ex infuso lumine quae naturaliter cognitionem excedunt*«. Blondel bi htio da je narav od sebe proporcionirana nadnaravnom životu, dok Toma izričito veli da nije od sebe, nego da je takva »*per fidem*«. Slično se Blondel i na drugim mjestima služi Tominih citatima, pa otud najbolje vidimo koliko se u njegova tumačenja možemo pouzdati.

<sup>121</sup> Slijedeći Aristotela, sv. Toma stalno razlikuje sudove »*per modum cognitionis*« et »*per modum inclinationis*«. Cfr. Summa Th., Ia, q. 1, a. 6, ad 3<sup>o</sup>

<sup>122</sup> Réflexions, p. 89.

<sup>123</sup> O tome govore svi katolički mistici i učitelji duhovnog života. Cfr. v. g. Thoma a Vallgornera, Mystica Theologia Divi Thomae.

mentno realnom (mistik spoznavajući Boga ne upoznaje fantome, nego zbiljnost), ali po sebi, njezin predmet, nije spoznaja svih stvari nego spoznaja Boga.<sup>124</sup> Blondel kao da toga ne zapaža, te zbog svoje osnovne misli, da naime sigurnije omogući prijelaz od naravnog reda k nadnaravnome, *prenosi značajke mističke spoznaje na samu naravnu spoznaju*. Ali, zar je ovako taj prijelaz doista osiguran? Nije li upravo u tome opasnost, da se naravni i nadnaravni red nerazborito pomiješaju i tako samo rješenje problema još više komplicira i onemogućuje? Kako god bilo, sigurno je to, da u nauci sv. Tome Blondelovi pokušaji nemaju nikakva ozbiljnog oslonca.

A i bez obzira na sv. Tomu Blondel nije uspio dokazati opstanak onakve »realne« naravne spoznaje kakvu on zagovara. Spoznaje naime, koja bi, tako da reknemo, išla jednim neprekinutim pravcem od stvorenog svijeta do same biti Božije.

Što više njegova filozofska nastojanja oko prijelaza od naravnog reda nadnaravnom sliče vrlo na Bergsonov pokušaj da filozofsko umovanje produlji u mističko iskustvo.<sup>124a</sup> Sav njegov napor izgleda vrlo analogan onome, što ga je Bergson uložio oko tog da bi narav *ponadnaravio*.<sup>125</sup>

Malo drugim putem i načinom — ali s približno istim osnovnim pogledima kao Bergson — Blondel hoće da kršćanstvo učini privlačivim, simpatičnim, i imperativno gotovo nametljivim, »jer sama narav upućuje i sili čovjeka da prije ili kasnije pređe k nadnaravnom redu«.

Blondel se, istina, čuva Bergsonovih tvrdnja, »*da postoji samo jedna jedina stvarnost*«. <sup>126</sup> On bi htio biti suptilniji. On kaže da »nema diskontinuiteta u stvarnosti« i zato da je prijelaz od naravnih realnosti k božanskim u pravcu naravnih zahtjeva. On se — osobito u svom novijem djelu<sup>126a</sup> — voli više zadržavati na spoznajnom nego ontološkom terenu, na samoj metodi, koja treba da omogućuje pristup k nadnaravnom redu. On radije insistira na tom, kako je suvišno ostajati pri konceptualnoj spoznaji, kad jedina prava spoznaja, koja nas dovodi u kontakt sa *svakom* stvarnošću, to je realna spoznaja. Ali tko ne vidi, da sve to skupa suponira onu

---

Torino, 1927, ed. quinta, t. I, p. 417 sq. Chan. H. Hoornaert, La Montée du Carmel de S. Jean de la Croix, Bruges-Paris, 1928, t. I: La nuit obscure de l'esprit, p. 55 sqq. Od istog pisca: Vive Flamme, Vers III, p. 203 sqq.

<sup>124</sup> la Haec, q. 45, a3, ad 3.

<sup>124a</sup> Moderni filozof, p. 109.

<sup>125</sup> Ibid., p. 101 sqq.

<sup>126</sup> Ibid., p. 107.

<sup>126a</sup> Le Procès de l'Intelligence.

ontološku nauku, koju Bergson izričito zastupa,<sup>127</sup> nauku, *da između naravnog i nadnaravnog reda nema bitne diferencije?* Tâ kad su uistinu naša naravna spoznaja sredstva sposobna da dosegnu božansku — kao i svaku drugu — stvarnost, onda je jasno, *da između naravnog i božanskog reda stvari nema ontološke razlike.*<sup>127a</sup> Blondel toga dakako nije izričito ustvrdio, ali premise njegova umovanja dovoljno su naglašene da nas konkluzija — makar i prikrita — približi k panteizmu.

### Stajalište Crkve prema imanentizmu

Crkva nije izravno osudila Blondelovih djela i on to voli naglašavati.<sup>128</sup> Ipak, kad čovjek čita neke pasuse enciklike »*Pascendi*« ne može se oteti dojmu, da postoji upravo frapantna analogija između nauke, koju je Crkva u njoj osudila i onoga što Blondel naučava.

Govorimo, kaže Pijo XI, o mnogim katoličkim laicima, a i svećenicima, koji bez ikakvih solidnih filozofskih i teoloških temelja postavljaju osnovice religiozne filozofije. Zagovaraju naime agnosticizam, koji naučava apsolutnu nesposobnost razuma obzirom na

<sup>127</sup> Premda Blondel ponekad protivno naglašava i premda bi litio izbjeći ontološkoj strani pitanja: *Parler ici de nécessité (du surnaturel) »ce n'est point prendre ce mot en un sens ontologique, comme s'il s'agissait d'existence absolue ou de vérité dont le contraire impliquerait contradiction; c'est simplement faire remarquer que nos pensées s'organisent inévitablement en un système lié«.* La nécessité du surnaturel pourra donc se manifester à l'intelligence sans que rien s'en suive pour la réalité du surnaturel. La nécessité logique n'est qu'un anneau du déterminisme phénoménal; elle n'implique pas la nécessité ontologique (*L'Action*, pp. 164—165). Samo ovako riješiti teškoću problema ne znači ništa drugo nego nijekati ontološki zamašaj ljudskog razuma. *Cir. DAFC*, c. 605.

<sup>127a</sup> Sv. Toma, kao i drugi skolastici, insistira stalno na tom, da mora postojati *proportio inter facultatem cognoscitivam et objectum cognitionis*.

<sup>128</sup> Zanimljive su u tom pogledu neke stranice (95—103) već spominjanog djela F. Lefèvre-a, u kojima Blondel tvrdi, da nijedan Papa nije osudio njegove nauke, štoviše, da je Pijo X. rekao nadbiskupu Aixu, Mgru Bonnefoy-u, o Blondelu: »*Je suis sûr de son orthodoxie; je vous charge de le lui dire«.* Kad je ovo prvi put bilo objavljeno, kritičari su mu rekli, da navedene riječi treba nesumnjivo razumjeti u smislu njegove osobne, a ne naučne ortodoksности. Blondel to sad niječe i kaže: »*Il s'agit bien, quoique certains aient pu dire, de l'enseignement et non pas seulement de la personne«* (p. 102). Ali čime to dokazuje? Apsolutno ničim. On se poziva na to, što mu se Sv. Otac Pijo X. zahvalio preko kardinala Gasparria, kad mu je poslao

stvarni poredak i time isključuju sve klasične dokaze u teodiceji. Posebno se obaraju na skolastiku, proglašujući je smiješnom i zastarjelom. Religija, kao i sam *razum*, trebali bi biti nadomješteni *akcijom*. Mjesto, da se *božansku stvarnost traži izvan čovjeka*, nju se želi naći *imanentnu* u čovjeku, u njegovu životu. U čovjeku živi neutaživa želja za božanskim životom. Stoga u njemu jedinom treba ga istražiti. Sam unutarnji život, svojom prazninom postulira religiju i to ne kakvugod religiju, nego jedino pravu. Postoji po tom shvaćanju, u naravi čovjekovoj ne samo sposobnost i prikladnost za božanski život, nego pravi i *istinski zahtjev za njim*. Konsekventno, cio problem za apologetičara bio bi u tome, da *privede čovjeka neka prizna da u njemu postoji taj zahtjev i neka se potruđi da iskustveno doživi nadnaravnost*. A šta iz svega toga slijedi? Veliko pitanje: *ne vodi li imanentistička nauka k panteizmu?* Jer ili ta nauka razlikuje Boga od čovjeka ili ne. Ako razlikuje, čemu se razlikuje od katoličke nauke i čemu zabacuje vanjske objavljene elemente? A ako se ne razlikuje, onda sigurno imamo panteizam.<sup>129</sup>

Sličnost između Blondelova imanentizma i imanentizma od Crkve osuđena odveć je očita. Ako je Blondel u svojim posljednjim djelima pokušao korigirati svoj stav prema skolastici, vidjeli smo da ta korektura nema nikakva stvarna značenja. Pozivanje Blondela na sv. Tomu posve je bezvrijedno, dok se u svim bitnim točkama svoje nauke dijeli od njega.<sup>129a</sup> Neispravna je, to smo vidjeli njegova metoda, kojom misli ostvariti prijelaz od naravnog red k nadnaravnom. A još je neispravnija filozofska nauka, koju metoda suponira i koja zabacuje jasno povučene granice između naravnog i nadnaravnog reda. A to je upravo ono, na što se osuda Crkve najžešće obara, to je glavni predmet, koga pogada enciklika «Pascendi». Iza ovoga Blondel se može braniti, i tvrditi, da su mu vrhovni crkveni poglavice izrazili priznanje za jedan ili drugi rad, — koji uostalom s imanentizmom nemaju ništa zajedničkog, jer obrađuje posve druge teme.<sup>130</sup> — on ni u kojem slučaju ne može u

svoju knjigu o Léonu Ollé-Laprune-u i da mu je rekao: »Que vos étudiants s'inspirent de votre esprit!« Ne spada na ovaj članak da tumači riječi živućih crkvenih poglavara, ali po sebi je jasno, da one u duši onih, koji su ih izgovarali imaju svoju interpretaciju. Kakva je ona, to ne znamo, ali nam je dopušteno sigurno misliti, da one ni u kojem slučaju ne znače odobravanje onog dijela Blondelove nauke, koju su osudili toliki uvaženi katolički teolozi i filozofi.

<sup>129</sup> Enciklika »Pascendi Dominici gregis« od 7. IX. 1907. Glavniji pasusi nalaze se u DB., 2071 sqq. Ovdje su navedena samo ona mjesta, koja se izravno odnose na problem.

<sup>129a</sup> Za Tomu je tako pojmovna spoznaja bitna, jer je ona upravo vlastito ljudska spoznaja; za Blondela naprotiv ne znači gotovo ništa.

<sup>130</sup> Spominjano djelo o Ollé-Laprune-u.

crkvenim dokumentima naći odobrenja i priznanja da je pravilno riješio pitanje prijelaza od naravnog k nadnaravnom redu. On ga ne može naći, jer se njegovo shvaćanje protivi shvaćanju Crkve, kojoj ništa nije odvratnije nego identificiranje propadljive i ništave naravi čovjekove s božanski uzvišenom milošću.

### Pokušaji modernog pseudo-misticizma

Pokušaj imanentizma da od naravnog ljudskog poretka pređe k božanskom nisu ostali ostali u granicama kršćanstva.

Slom moderne filozofije, do koga je ona došla slijedeći Descartesa i Kanta i koji se očitovao gotovo sveopćim dvoumljenjem o vrijednosti ljudske spoznaje, morao je odjeknuti kod filozofa ne-kršćana još jače nego kod onih koji su sačuvali svjetlo prave vjere. Skučene granice, što ih je ljudskome razumu nametao fenomenalizam i nominalizam obzirom na spoznaju, izazivale su neizbježivu reakciju sa strane ljudskoga duha. Ali ta reakcija nije, nažalost, došla kao jedna ispravna i valjana obnova filozofskog realizma;<sup>131</sup> ona se zadahnula dubokim anti-intelektualizmom i pošla smjerom konsciencijalizma i imanentizma<sup>132</sup> tražeći unutar čovjekove svijesti dodir sa zbiljnošću, a na granicama njezinim, u *potsvijesti*, kontakti sa samom božanskom stvarnošću.

Zdvojivši zapravo tako o sposobnosti ljudskog razuma da normalnim putem spozna istinu i Boga, moderni je čovjek drugim putevima pošao k njima. Mjesto da korak po korak ide prema Bogu, od vidljivih naime stvarnosti k nevidljivima i od nevidljivih k zbiljskom nadnaravnom životu, on se smjesta uputio k visokom božanskom životu. Bez ikakve prave slutnje da bi božanski život bio nešto silno uzvišena i tako rekavši Bogu specifična, on je pošao od pretpostavke da se taj život nalazi na krajnim granicama našeg vlastitog bića u potsvijesti ili u tzv. »*transmarginalnoj*« *svijesti*.

Svaki istinski religiozni život, ustvrdio je *William James*<sup>133</sup> sjedinjuje nas s nekim višim, *nadnaravnim bićem*, koga mi na rubu svoje svijesti mistički i iskustveno doživljujemo. Mi dođuše ne doživljujemo neposrednim iskustvom šta je to biće u sebi, nego ga samo doživljujemo *koliko je s nama sjedinjeno*. Ali to sjedinjenje

<sup>131</sup> Najsustavniji prikaz i obrana filozofskog (kritičkog) realizma kod nas je bez dvojbe djelo g. Zimmermanna, *Filozofija i Religija* (Zagreb, 1936), koja svojom opsežnošću kao i svojom kritikom protivničkih mišljenja znači jedan upravo monumentalni doprinos filozofskoj obnovi našeg vremena.

<sup>132</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 105, 138, 312, 430.

<sup>133</sup> Tu tezu on razvija u mnogim svojim djelima i spisima, a naročito u *The varieties of religious experience*, London 1904. V. također: *Principles of psychology*, London, 1902.

nije ništa drugo, nego potsvijesno nastavljanje našeg vlastitog svijesnog psihičkog života, koji *produljujući našu bit sjedinjuje nas s mističkim ili nadnaravnim svijetom*. Drugim riječima: prijelaz od naravnog reda k nadnaravnom ostvaruje se, prema Jamesu, na rubu svijesti, tamo gdje svijesno stanje prelazi u potsvijesno.

Da taj prijelaz traži kakvu vanjsku pomoć, milost, koju Bog dobrotivo pruža, o tom kod Jamesa nema govora. Stvar se zbiva čisto psihološkim načinom. U potvrdu svoga mišljenja James citira mnogo različitih primjera, koji imaju da nam pokažu značajke tih »mističkih« doživljaja. Odmah vidimo da se neki od njih zbivaju na čisto naravnom području, ali James ih ni po čemu ne razlikuje od ostalih, koji su tobože autentično nadnaravni.

Neki Jamesov prijatelj često je imao osjećaj »intenzivne nadosjetne prisutnosti«. To nije bila jednostavna svijest, da je nešto prisutno, nego jako opažanje nekog neizrecivog dobra. Nije to bilo neodređeno zapažanje nekog »drugog«, . . . nego sigurna spoznaja nutarnje prisutnosti neke vrste moćne osobe; i kad bi te prisutnosti nestalo, ostalo bi sjećanje na nju kao sjećanje na neku zapaženu stvarnost.<sup>133a</sup>

Neki drugi, J. A. Symonds, pripovijeda kako se kod njega taj prijelaz »od naravnog reda stvari k nadnaravnom« zbiva i u čemu je on. »On stoji u postepenom ali brzom nestajanju prostora, vremena, osjećaja, onih mnogih iskustvenih elemenata, koji kao da karakteriziraju ono što volimo zvati svoj Ja«. Kako ovi uvjeti obične svijesti iščezavaju, tako se pojačava osjećaj neke subjacentne i bitne svijesti. Na koncu nije ostalo drugo do neki čisti, apsolutni, apstraktni Ja.<sup>134</sup>

Ovaj prijelaz nije dapače — po shvaćanju Jamesa — uvjetovan nikakvom naročitom religioznošću ili praktičnim religioznim životom. Slijedeći primjer, to bi jasno imao da pokaže. »Između svoje 20. i 30. godine, izjavljuje jedan učenjak, postao sam postepeno agnostik i bezbožac; ipak ne mogu reći da sam ikad izgubio onu neodređenu svijest, koju je tako dobro opisao H. Spencer, o nekoj apsolutnoj Stvarnosti, koja se prostire iza pojava. Za me ta Stvarnost nije bila čista Nepoznanica Spencerova; premda sam napustio svoje djetinjske molitve određenom Bogu, i premda nisam nikad uputio formalne molitve ovome »nečem«, nedavno moje iskustvo pokazuje mi da sam s njime bio u odnosaju koji je praktično ekvivalentan molitvi. Kad sam bio nemiran . . . ili deprimiran . . . oslonio bi se, da se okrijepim, na ovaj čudni odnosaj, »s nekim«, koji je na samoj bazi kosmosa . . . On je bio uza me — ili ja sam bio uza nj, kako hoćete — i uvijek me je on krijepio, i čini mi se da sam crpio neizmjernu snagu u osjećaju njegove prisutnosti . . .

<sup>133a</sup> W. James, *The varieties*, p. 385.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 64, 65.



Sada, kad mi je oko 50 godina, izgubio sam posve sposobnost da dodem u odnošaj s *njime*, i moram priznati da je tako moj život lišen moćnog potpornja.<sup>135</sup>

Kraj svih čudnih značajki ovog misticizma James i njegovi sumišljenici, smatraju ga prikladnim sredstvom za ostvarenje nadnaravnog života u čovjeku.

Kanadski psihijatar *R. M. Bucke*, — koga James citira u potvrdu vlastitog mišljenja — gleda u ovim i analognim doživljajima istinsko sredstvo da se dode do jednog višeg, božanskog života. On tvrdi, da to potsvijesno doživljavanje nije tek jednostavna eksaltacija ili ekspanzija obične svijesti, nego naprotiv nešto sasvim nova. Ovo doživljavanje, kaže on, »*prati intelektualno rasvijetljenje, koje bi samo moglo izdići pojedinca na novi životni niveau . . . s njime je spojeno neko stanje moralne eksaltacije, neopisiv osjećaj uzdignuća . . . neka vrsta besmrtnosti, svijest vječnog života; ne samo uvjerenje, da će ga čovjek postići, nego da ga već ima*«. <sup>136</sup>

Kako se vidi ova shvaćanja pretpostavljaju da postoji neko je *naravno mističko iskustvo*, ili naravno iskustveno doživljavanje Boga . . . Ostavljajući za poslije proučavanje ovog problema, ne možemo a da već sad ne primijetimo, da slavan teolog Ivan od Sv. Tome i dobar dio drugih katoličkih teologa i filozofa drži da je takvo iskustvo apsolutno nemoguće te da zapravo nije ništa drugo nego *contradictio in terminis*.

Osim Jamesa i Bucke-a ovakvo shvaćanje zahvatilo je svu silu modernih religioznih psihologa, pa i čitave skupine ljudi našeg vremena. Lakoća, uistinu, kojom James i njegovi sumišljenici govore o problemima nadnaravnog života kao i njihove tvrdnje da pristup k božanskom životu nije ništa drugo nego razvitak i produljenje naše vlastite ličnosti, potakao je mnoge duhove da su, upravo vrtoglavom smionošću jurnuli u potragu za božanskim životom.

Nadnaravnost se počela otkrivati na sve strane: u svim religijama, i po svim, pa i najsumnjivijim, putevima duhovnog života.

Osim rijetkih iznimaka,<sup>137</sup> velika većina modernih filozofa, koji proučavaju religiozne probleme, ne pravi nikakve razlike između zaista nadnaravne religije i svih ostalih religioznih oblika.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Prema djelu Dr. R. M. Bucke-a, *Cosmic Consciousness*, Philadelphia 1901. v. *ibid.* 398.

<sup>137</sup> *Joannes a Sancto Thoma*, *Cursus Theol.*, t. II., disp. 8. a. 6; t. IV. disp. 17, a. 2 i 3. V. također: *Maritain*, *Distiguer pour unir unir ou les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, p. 532 sqq.

<sup>138</sup> Dr. Joseph Pohle u svojoj studiji »*Natur und Übernatur*« (koja je publicirana kao dio opsežnog djela »*Religion, Christentum, Kirche*«, München, 1923 Fünfte neubearbeitete Auflage, zwei Bände)

Dosta je pročitati po nekoliko njihovih djela, pa da se vidi kako oni jednakim metodama i s istog stajališta proučavaju indijski jogizam i budizam, muslimansku mistiku kao i autentične mističke pojave kršćanstva.<sup>138a</sup> Po njihovom shvaćanju sve ove religiozne manifestacije nose u sebi više ili manje akcentuirane značajke nadnaravnog života. No s druge strane one nisu nego uzvišenije produljenje psihičkog života čovjekova,<sup>139</sup> koji, pravilno interpretiran, pokazuje, da se prijelaz od naravnog reda k nadnaravnom zbiva na terenu naravi. U najboljem slučaju moglo bi se reći, — da se poslužimo suvremenim izrazom<sup>140</sup> — da je novo više stanje duhovnog života *sublimacija* nižeg.

A šta tek da reknemo o onim sinkretističkim mističkim pokretima kao što su okultizam, teozofizam, antropomorfizam? Pokretima, koji iz najoprečnijih religioznih sistema uzimaju svoje ideje i koji zadahnuti istim anti-intelektualističkim duhom pretendiraju putem neke »*nutarnje intuicije*« i »*uzvišenog iskustva*« doći do dna života, koji je samo Bogu vlastit?<sup>141</sup> Ne upuštajući se na ovom

piše: »Der Religionsphilosoph O. Pfeleiderer rechnet alle jene Religionen, die nicht gerade Steine oder Tiere anbeten, sondern etwas Übersinnliches verehren, kurzerhand zu den »übernatürlichen Religionen«, wie z. B. Brahmanismus und Parsismus. Und seinem Beispiel ist Ed. von Hartmann gefolgt...« Band I, p. 3 (379).

<sup>138a</sup> Zanimljivo je, ali još više čudno, da toj tendenciji podliježu i neki katolici, kao na pr. Joseph Maréchal S. L., u svom djelu *Études sur la Psychologie des Mystiques* (Bruges — Paris, 1924). Iako Maréchal naglasuje, da razlikuje kršćansku stvarnost od stvarnosti nekršćanskih mističkih religija, ipak sama metoda, koju je upotrijebio izazvala je žestoku kritiku njegova pokušaja sa strane katoličkih teologa i filozofa, tako da zbog toga, kako se čini, nije sve dosad došlo do publikacije drugog najavljenog sveska.

<sup>139</sup> V. o tome: B. Boutroux, *La Psychologie du Mysticisme*. Paris, 1922; P. Beck, *Die Ekstase, Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde*, Bad-Sachsa, 1906; W. James, *The varieties of religious experience*, London, 1904; E. d. von Hartmann, *Das Religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Berlin, 1882; Dr. A. Gemelli, *L'origine subconsciente dei fatti mistici*, Firenze 1913; J. H. Leuba, *Psychologie of Religious Mysticism*, London, 1925; Mgr. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués des leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, Paris, 1920; E. Lehmann, *Mystik in Heidentum und Christentum*.

<sup>140</sup> Tim se izrazom služi Freud i njegovi pristaše da — među ostalim — objasne pojavu viših religioznih oblika.

<sup>141</sup> Dr. Joseph Polke notira ove pojave, te piše: »...der Engländer M. Stead... in seiner Zeitschrift »Borderland« (bucht ohne weiteres) als übernatürliche Erscheinungen Geisterspuck, Gespenstergeschichten, Hypno-

mjestu u podrobniju kritiku njihovu,<sup>141a</sup> možemo ipak sa sigurnošću reći da su vrlo daleko od nauke Katoličke Crkve i da su njihove šanse da ispravno riješe problem prijelaza od naravnog reda k nadnaravnom jednake ništici.

Što kažemo o ovim pokretima to još s većim pravom možemo reći o raznim pseudo-mističkim socijalnim i nacionalnim pokretima kao što su komunizam, nacional-socijalizam i njima analogni.<sup>142</sup> Neki od njih izričito se odvrćaju od jedino ispravnog kršćanskog nadnaravnog života i samo po nekoj antitezi, koju postulira njihovo umovanje, dolaze do tog, da sami traže neki drugi nadnaravni, mistički, božanski život. Tako je Engels, jedan od glavnih učitelja marksizma pisao: »*Mi hoćemo da svladamo ateizam... Mi hoćemo da ga pobedimo na taj način da čovjek opet zadobije ono, što je izgubio krivnjom religije... Mi hoćemo da uklonimo sve što se navješćuje kao vrhunaravno i nadljudsko. Mi ćemo na taj način dokinuti nepravdu, jer izvor svake nepravde, svake laži, nalazi se u pretencioznoj sklonosti ljudskog naravnog da postane nadnaravno. Evo razloga zbog koga smo mi navijestili rat religiji i svim religioznim koncepcijama.*»<sup>143</sup> Štoviše, u istom djelu on smatra *apostaziju* kao jednu zasebnu formu božanskog nadahnuća.<sup>144</sup> Ali po zakonu o antitezama, koje vladaju Hegelovom filozofijom i na koju se oslanja marksizam, prezir pravog nadnaravnog života urodio je traženjem drugog, *traženjem pseudo-mističke stvarnosti na strminama materijalnih strana života i čiste animalnosti.*<sup>145</sup> Pod utjecajem ovoga shvaćanja nastala je i čitava jedna književnost romana i novela, koja hoće da u samim niskim erotskim užicima pronade misticizam i božanstveno doživljavanje.<sup>146</sup>

Kakve su zbiljske mogućnosti ovih pokušaja i pokreta da pronadu i ostvare prijelaz k istinskom nadnaravnom životu izgleda

tismus, Okultismus, Spiritismus, usw. op. c. p. 3 (380). — Vrlo dobra kritika antropomorfizma izlazila je kroz nekoliko brojeva časopisa *Stimmen der Zeit* od g. 1918.

<sup>141a</sup> Diskusija ovog problema spada na problem naravnog i mističkog iskustva, o kome ćemo drugom zgodom govoriti.

<sup>142</sup> V. literaturu u B. S. 1936. br. 2. p. 144. u bilješci 25.

<sup>143</sup> F. Engels, *Die Lage Englands*. Aus dem litterarischen Nachlass t. I, pp 484, 485, citirano prema članku N. N. Alexieva: *Marksizam — religija?* Vrhbosna, 1933, br. 10—11, p. 242, 243.

<sup>144</sup> Vrhbosna, *ibid.*, p. 245.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Ne spada u okvir ove studije ispitivati područje romana i novela pa se stoga ne zadržavamo na ovoj posljednjoj točki. Bilo bi ipak vrlo korisno i zanimljivo u jednom ili više dobro dokumentiranih članaka podvrći kritički duh današnje literature posebno obzirom na spominjane tendencije.

nam, iza svega što smo već prije spomenuli, gotovo suvišno i govoriti. Jedna *fundamentalna i kobna zabluda karakterizira sve njih, a to je latentna ili evidentna supozicija o bitnoj istovjetnosti svega što postoji*. Svi naime pseudomisticizmi pretpostavljaju da nema formalne razlike između ljudskog i božanskog života i da je samo pitanje stupnja i načina važno po problem. Svi oni, drugim riječima sponiraju da je osnovno pitanje, pitanje metode i svi oni, konsekvntno tome, *implicite ili eksplicite, niječu opstanak zasebnog nadnaravnog reda*. A upravo zbog tog gube svaku mogućnost da problemu prijelaza k nadnaravnom redu nađu ikakvo rješenje.

## NADNARAVNI RED

### Problem pred ljudskim razumom

Temeljno pitanje u problemu odnošaja naravnog i nadnaravnog reda nije pitanje sredstava kojima će se ostvariti prijelaz od jednog reda k drugome, kako je držala stara grčka filozofija, ni pitanje metode kako je mislio imanentizam u svojim raznim oblicima. Temeljno pitanje, i koje treba riješiti prije svih ostalih, to je pitanje *ontološke stvarnosti*. Prije ispitivanja načina, kojim bi mogao da se ostvari prijelaz od jednog reda k drugome, postavlja se pitanje stvarnosti. Kako god smo nastojali odrediti u čem je stvarnost naravnog reda,<sup>147</sup> tako sad treba da vidimo *šta je nadnaravni red u sebi, u svom vlastitom biću, u svojoj naravi?*<sup>148</sup> Aprioristično pretpostaviti da je to pitanje riješeno već samim određivanjem ontološke stvarnosti naravnog reda zato što »u stvarnosti nema diskontinuiteta«, to znači usvojiti osudenu *Rosminijevu* poziciju: »*Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis*«. <sup>149</sup>

Tko dakle neće da zapadne u panteizam ili njemu blize nauke, i tko god želi da mu problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda postane što moguće jasniji, mora prije svega ispitati, što je nadnaravni red u svojoj biti. Da nekakav nadnaravni red postoji, da postoji zaseban božanski život, to koncedira i to naglašuje dapače sam imanentizam. Pogreška je međutim imanentizma što izbjegavajući da povuče čvrste granice između naravnog i nadnaravnog reda, čini čovjeka na neki način naravno sposobnim za božanski život. A ipak već sam razum upozorava nas na superiornost, na posvemašnju transcendentnost božanskog života.

Već je *Aristotel* učio, da je Bog biće od svijeta odijeljeno, te da je Božji život nešto zasebno i nada sve uzvišeno. Kažemo, veli

<sup>147</sup> B. S. p. c.

<sup>148</sup> Kako smo već spomenuli i sama je nadnarav neka narav.

<sup>149</sup> DB. 1926.

on, za Boga, da je živo biće, vječno najbolje, da je u Bogu život uvijek neprekidan i vječan, jer to je upravo Bog. Život različit od života stvorova i nada sve lijep. Život savršeno aktivan, ali život bez gibanja, jer gibanje označuje nesavršenost.<sup>150</sup> Ali život, uza sve to, prekriven za nas velom tajne i nama nepristupačan. Sv. *Toma* potvrđuje i objašnjava Aristotelovo mišljenje kad kaže, da ljudski razum može sa svom očitošću spoznati, da ono, što je Bogu vlastito, što naime sačinjava njegov božanski život, a prema tome i nadnaravni red nadilazi potpuno njegove sposobnosti.<sup>151</sup> *Cajetanus* opet komentirajući Tomu piše: Božanska stvarnost nadilazi biće i njegove diferencije, te je stoga izvan dohvata svega stvorenoga.<sup>152</sup> Slično i slavni suvremeni teolog *Garrigou-Lagrange* na koncu svoje dubokoumne studije »*De eminentia deitatis*« zaključuje: »*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.*»<sup>153</sup>

Mi smo dakle, s jedne strane, sposobni, da svojim razumom dokažemo opstanak nadnaravnog reda i da između njega i naravnog reda povučemo neke granice, da barem u glavnim konturama označimo međe na kojima se oni dijele. Ali mi smo s druge strane potpuno nesposobni, da samim svojim razumom odredimo, u čemu je bit nadnaravi i kakve su njezine značajke. Ako je Aristotel kušao prodrijeti u tajne božanskog života, te se čak svojim *izrazom* približio divnim riječima svetog Ivana »*in ipso vita erat*«, on je daleko od tog, da bi i u najmanjoj mjeri bio naslutio, šta je taj život u sebi i kako je moguće da mi smrtnici postanemo dionici tog istog života. Taj život sakriven je pogledu našeg duha — to je tajnoviti život triju božanskih osoba — i ako hoćemo da ga upoznamo, moramo se obratiti Onome, kome je jedino poznat, Bogu, koji nam je doista o njemu govorio putem svetog Pisma, kršćanske tradicije i crkvenog učiteljstva. Šta nam dakle kaže kršćanstvo i njegovi pozvani tumači o naravi božanskog života: kakav je on u svome početku i kako mi postajemo njegovim dionicima.<sup>154</sup>

<sup>150</sup> Met. 12, 6, 1071b sq. V. o tome i nekoliko veoma lijepih stranica u knjizi O. Šanica, Stvoritelj svijeta. Sarajevo, 1935, p. 24 sq.

<sup>151</sup> C. G. lib. I, c. III, Ia, q. 12, a. 4.

<sup>152</sup> Com. in I am, q. 39, a. 1. 1. no. VII.: »Res divina est prior ente et omnibus differentiis ejus: est enim super ens et super unum« etc.

<sup>153</sup> Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae, Anno 1935. Nova Series, Vol. II. Taurini — Romae, 1936, pp. 162—175, 168.

<sup>154</sup> Više puta i kod uglednih teologa nailazimo na običaj, da problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda tretiraju i definiraju počevši od samih zahtjeva, kao da bi zahtjevi bili ontološki prva stvarnost jednog

### Na izvoru božanskog života

Ne radi se sad toliko o tom, da poduzmemo proučavanje tajne presvetog Trojstva sama u sebi, koliko da promotrimo život božanskih osoba kao vrhovni uzrok nadnaravnog života čovjekova.<sup>155</sup>

Iznad svega, kao bitna nadnaravnost, i kao početak sveg nadnaravnog života postoji »jedna vrhovna stvarnost, koju je nemoguće shvatiti i izreći (ljudskim riječima), koja je doista Otac i Sin i Duh Sveti.<sup>156</sup> U jednom božanstvu, jednoj božanskoj naravi postoji

odnosno drugog reda. Tako dr. J. Pohle u već spominjanoj studiji *Natur u. Übernatur* (p. 5, (381) definira narav i nadnarav počevši od karakteristika, koje su izražene zahtjevima, a ne fundamentalnom stvarnošću dvaju redova. On piše: »Natur und natürlich (ist) alles das, worauf die Geschöpfe auf Grund des blossen Schöpfungstitel einen Rechtsanspruch haben.« Štoviše, on kaže, da je u tome bit naravi i da, prema tome, i bit nadnaravi stoji u nečemu, što naravi ne pripada: »Wenn das Wesen der Natur, wie wir gesehen haben, im Begriffe des Geschuldetseins sich ausspricht, kann die Übernatur nur im konträren Gegensatz des »Ungeschuldetseins« oder des Gnädigen... gesucht werden.« Ove i ovakve definicije, premda označuju najbliža consecretaria pa i vlastitosti jednog odnosno drugog reda, ne silaze do dna stvari, i nisu dovoljne. Narav i nadnarav mogu biti i jesu relativni pojmovi, čija su konačna obilježja uvjetovana njihovim međusobnim vezama, ali prije svih relativnih oznaka, što ih mogu poprimiti, one označuju neku stvarnost u sebi, neko biće, koje je takvo bez obzira i na što drugo. I stoga je upravo svakako potrebno, da proučavanje dvaju redova počinje sa samom ontološkom stvarnošću.

<sup>155</sup> Glavnija djela kojima smo se služili pri obradivanju ovog i slijedećeg dijela radnje — osim izvora sv. Pisma i tradicije — navodimo odmah, da ih u toku studije ne moramo svaki put potpuno označavati. To su: Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit* 3 Bände, Münster, 1872, naročito svezak II. Po mišljenju velikih teologa ovo djelo spada među najdublje pisana djela druge polovice XIX. stoljeća. Jules Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, T. I. 1927, t. II. 1928. Dr. M. Jos. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau, 1878, naročito II. sv. Zatim od istog pisca već spominjano djelo: *Natur und Gnade*, München, 1935, te *Die Mysterien des Christentums*, zweite Auflage, Freiburg im Br. 1898; v. naročito § 25 *Die Trinität, die Wurzel der Gnadensordnung*, 130. D. J. Cardinal Mercier, *La Vie Intérieure*, Louvain 1927, napose u tom djelu poglavlje *L'Ordre surnaturel*, pp. 343—443. Ch. De Smedt, S. I., *Notre Vie Surnaturelle*, 2 tomes, 1929. Bruxelles, A. Gardeil, *La Vrai Vie Chrétienne*, Paris, 1935. D. Columba Marmion, *Le Christ Vie de l'Âme*, Paris 1926, Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, München, Band I. Dr. A. Rademacher, *Gnade und Natur, Innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben*, 2., vermehrte Auflage, M. Gladbach 1914. Reginald

neizrecivo bogat i savršen život triju osoba. Život, koga spominju svi evanđelisti, ali koji je istaknut upravo kao središnja ideja u knjigama sv. Ivana. Što bijaše iz početka — piše on u svojoj prvoj poslanici — što čusmo, što vidjesmo očima svojim, što razmotrismo i ruke naše opipaše o Riječi Života — jer Život se javio — i vidjesmo i svjedočimo i javljamo vam Život vječni, koji bijaše kod Oca, i javi se nama.<sup>157</sup> Taj vječni Život javio se ljudima onda, kad je druga božanska osoba uzela ljudsko tijelo, kad je Riječ Božja sišla među nas. *Jer u njoj je bio život.*<sup>158</sup> *Kao što naime Otac ima život u sebi, tako daje i Sinu da ima život u sebi.*<sup>159</sup> Taj život — piše Lebreton interpretirajući ove tekstove — nije bio u njemu kao nešto prolazna, kao kadav dar iz vana primljen, kao kod ljudi, nego je bio u njemu kao u Bogu, potpunim i naravnim posjedovanjem; on je bio u njemu kao u svom izvoru, jer otud se trebao razliti na ljude.<sup>160</sup>

Zajednički dakle život Oca i Sina to je sama njihova božanska narav. Jer sve što ima Otac ima i Sin.<sup>161</sup> »Ja sam u Ocu, i Otac je u meni« veli Isus<sup>162</sup> i recipročno: »Otac je u meni i . . . ja sam u njemu.«<sup>163</sup> To je narav zajednička također i Duhu Svetom, Duhu Istine, koji od Oca proizlazi,<sup>164</sup> i koji će biti poslan u ime Sina<sup>165</sup>

Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystere et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel*, Paris 1924. Od istog: *Dieu, son existence et sa nature*. Od starijih važnijih djela, naročito sv. Tomu i Joan. Martinez de Ripalda, koji je napisao opsežno djelo »De ente supernaturali«, Paris-Romae, 1870. vol. 4. Franciscus Suarez, *Tractatus de gratia Dei*, libri XII u cjelokupnom izdanju njegovih djela, Paris, 1857. Dr. F. Barac, *O modernoj katoličkoj apologetici*. Požega 1907. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol. Paris 1927.

<sup>156</sup> Conc. Lateranense IV, 1215 (Oecumenicum XII). De errore Abbat. Joachim, DB. 432.

<sup>157</sup> I Iv. I, 1—3.

<sup>158</sup> Iv. I, 4. Malo je koji stavak evanđelja bio toliko diskutiran i kritiziran kao ovaj. Ne zalazeći u egzegetsku stranu stvari, koju prepuštamo drugima, držimo da je opravdan smisao u kome ovdje spom. riječi tumačimo. V. o tome temeljitu diskusiju kod J. Lebretona, op. c., t. I, p. 632, note I.

<sup>159</sup> Iv. V, 26.

<sup>160</sup> Op. c., t. I, pp. 500, 501.

<sup>161</sup> Iv. XVI, 15, XII, 10.

<sup>162</sup> Iv. XIV, 10.

<sup>163</sup> Iv. X, 37, 38.

<sup>164</sup> Iv. XV, 26.

<sup>165</sup> Iv. XV, 25, 26.



i koji će od njegova uzeti.<sup>166</sup> Tako je život Očev izvor života drugih dviju božanskih osoba a ujedno i prazvor našeg vlastitog nadnaravnog života.

Što uči sv. Ivan to uče i sveti Oci. Da ne citiramo u beskrajnost evo samo nekoliko markantnijih tekstova. Kao što Bog (Otac) živi, piše Klement rimski, tako živi i Gospodin Isus Krist i Duh Sveti.<sup>167</sup> Jedan (je) Bog, kaže sv. Grgur Čudotvorac, Otac žive Riječi. Jedan Gospodin. Bog od Boga, lik i slika božanstva djelotvorna riječ, . . . Pravi Sin pravog Boga. I jedan Duh Sveti, koji svoju narav ima od Boga, slika Sinova, život uzrok živih.<sup>168</sup> Vjeruj u Sina Božijeg Gospodina našeg Isusa Krista, Boga rodena od Boga, život roden od života.<sup>169</sup> To je dakle život neizrecivo uzvišen,<sup>169a</sup> život bitno aktivan: život koji je ljubav u najvišem značenju riječi, i koji se širi od Oca preko Sina Duhu Svetom vraćajući se opet i rekaptalirajući u Ocu, život koga su grčki Oci nazivali jednom riječju *περιχώρησις*.<sup>170</sup>

Da je taj život naravno nepristupačan čovjeku i svakom drugom stvorenju po sebi je jasno. Ta to je život same naravi Božije, koja je definiciji samo njemu vlastita, zato jer se identificira s njegovom biti.<sup>170a</sup> Ako je Sin dionik naravi Očeve, jer ga je Otac od sve vječnosti rodio, čovjek, — ni iz šta stvoren, — ne može po sebi imati dijela na toj naravi, jer po sebi on nema niti može imati druge naravi osim one, koja pripada njegovom biću. Što više, po svojim naravnim silama, čovjek je nesposoban da samo upozna tu narav. Nitko ne zna tko je Sin do Oca, ni tko je Otac do Sina, i kome Sin hoće da objavi.<sup>171</sup> Ali što stvorenju nije bilo moguće to je Bog milostivo odlučio da učini.

<sup>166</sup> Iv. XVI, 14.

<sup>167</sup> Epistula ad Cor. I, 58, 2. EP. 28.

<sup>168</sup> Expositio fidei MG 10, 984.

<sup>169</sup> Catecheses, 4, 7, MG 33, 461.

<sup>169a</sup> Sv. Toma kaže: »Illud... cuius sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita.« Ia, q. 18, a. 3.

<sup>170</sup> U III. stoljeću upotrebljava taj izraz Dionizije Rimski. V. o tome Lebreton, op. c. t. II, p. 589. Latinski ga Oci češće prevode s »circumsessio« mjesto »circuminsessio«. Mercier à propos toga primjećuje: »La première image suggère l'idée de marche (incedere), de mouvement; la seconde l'idée de residence (sedere), de repos d'éternelle stabilité.« Op. c., p. 350.

<sup>170a</sup> Ia, 18, a. 4: »omnia in ipso sunt ipsa vita divina«.

<sup>171</sup> Lk, X, 22; Mt, XI, 27.

### Prvi dar božanskog života čovjeku

Bog, bitna ljubav<sup>172</sup> nije morao nužno *sebe* dati stvorenjima. Stvorivši svemir ne iz sebe, nego jednostavno ni iz šta, on ga je mogao čitavoga prepustiti njegovoj naravi i njegovim naravnim silama. Ali Bog je tako ljubio svijet, da mu je dao svog jedinog Sina.<sup>173</sup> Divnim riječima opisuje Sv. Ivan Damašćanin taj dolazak druge božanske osobe među ljude.

Ne ostavljajući krila Očeva, Riječ je postala tijelom u krilu Blažene Djevice. Osoba Riječi, koja je prije bila jednostavna, postala je sastavljena: sastavljena od dvije savršene naravi, božanske i čovječanske. Ona nosi tako karakteristična svojstva sina po kome se razlikuje od Oca i Duha Svetoga i karakteristična svojstva ljudskog tijela, koja je razlikuju od njegove majke i ostalih ljudi: Ona posjeduje ono što kao vlastito pripada božanskoj naravi, pa je tako jedno s Ocem i Duhom, i ono, što je vlastito čovječjoj naravi, i tako je krvnim vezama vezana uz svoju Majku i uz nas. Ona se, osim toga, razlikuje, s jedne strane, od Oca i od Sina, a s druge strane od svoje Majke i od nas time, što je jedino Ona istodobno i Bog i čovjek.<sup>174</sup>

Ono dakle, za čime je već neodređeno i nejasno čeznula stara filozofija čovječanstva, i što je ona tek iz daleka naslućivala, to se ostvarilo: *čovjek je postao božanskim bićem. Isus je, kaže sv. Toma iz Ivana Damašćanina, počovječen Bog, a Krist je pobožanstvenjen čovjek.*<sup>175</sup> To je doduše tek jedan čovjek, ali ipak: pravi, potpuni čovjek postao je božanskim bićem.<sup>176</sup> U čovjeku, koji ima sve značajke stvorene i ograničene naravi ljudske, očitovao se život nestvorene i neizmjernje naravi Božje.

Ipak taj Božji dar čovječanstvu jedini je svoje vrste. *Milost sjedinjenja* kaže sv. Toma nije stvoreni dar Božji, to e samo osobno Biće božanske Riječi.<sup>177</sup> Štoviše ta milost, tako velika i znamenita nije po sebi određena za djelovanje prema vama, nego samo za osobno bivovanje.<sup>178</sup> Po sebi, prema tome, sama činjenica da je u

<sup>172</sup> »Trinitas, id est amans, et quod amatur, et amor«. S. Augustinus. De Trinitate. I. XV, c. 6.

<sup>173</sup> Iv. III, 16.

<sup>174</sup> S. Joannes Damascenus, De fide orthodoxa, I III, c. 7. De una Dei Verbi composita persona. MG, 94.

<sup>175</sup> »Jesus significat Deum humanatum, Christus vero hominem deificatum« S. Thomas, Opusc. de Humanitate Jesu Christi, op. 53.

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> »Gratia unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi« Illa, a. q. 7.

<sup>178</sup> Illa, a. 8, q. 5, ad 3. »Gratia unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale«.

Kristu bio pobožanstvenjen čovjek nije nužno značila, da će i ostalim ljudima biti moguće primiti božanski život. Komuniciran po osobi Riječi i s njom samom, jednom čovjeku dan, božanski život nije nužno preodređen za sve ljude. Strogo uzevši stvar, Bog se mogao ograničiti na to da dadne ljudima jednog jedinog čovjeka, koji će u sebi istodobno imati sve značajke božanske i sve značajke ljudske naravi.

Ali dobrota Božja u svojoj blagonaklonosti prema ljudima išla je mnogo dalje. Pružajući uistinu čovječanstvu neizrecivu milost po svom osobnom sjedinjenju s jednom naravi čovječjom, Sin je Božji osim toga donio sa sobom u svom Bogočovještvu svima ljudima milost pobožanstvenja, ili — kako su je teolozi kasnije nazvali — milost »posvetnu«. Taj Sin, kako lijepo kaže D. Columbo Marmion, koji je po naravi jedini Sin vječnog Oca: *unigenitus Dei Filius*, pojavljuje se na zemlji samo zato da postane prvorođenac svih onih, koji ga budu primili: *primogenitus in multis fratribus*.<sup>179</sup> Jedini rođen od Oca u vječnom sjaju, jedini Sin po pravu, on je postao glava mnoge braće, kojima će on udijeliti milost božanskog života.<sup>180</sup> Sin Božji dakle već utjelovljujući se nosi sobom milost, kojom će pobožanstveniti one koji ga budu primili. Prolog Ivanova evanđelja u tome je posve jasan: »I Riječ je tijelom postala, i prebivala među nama, i vidjesmo slavu njegovu kao (slavu) jedinorođenoga od Oca, *puna milosti i istine*«. »I od ponoći njegove svi mi primismo«<sup>181</sup> i svima koji ga primiše »dade vlast da budu djeca Božja«.<sup>182</sup>

### »Divinae consortes naturae«

Nepojmljiva dobrota i neshvatljiva tajna: Otac jedinorođenog Sina učinit će da i ljudi — prah i ništavilo — postanu djeca njegova, dionici iste one naravi,<sup>183</sup> koju on dijeli sa Sinom i Duhom Svetim! Da postanu dionici istog božanskog života, kojim Sin živi od sve vječnosti! A ipak je očito, da je *raison d'être* čitave objave, naročito objave novoga zavjeta to, da čovjek postane božanskim bićem. *Ideo Deus factus est homo, ut homo fieret Deus*. »Kojegod vodi Duh Božji, veli sv. Pavao, oni su sinovi Božji. Jer niste primili duha ropstva, opet da se bojite, nego ste primili Duha posinjenja, u kojem vapijemo Aba, Oče. Sam Duh svjedoči s našim duhom, da smo djeca Božja. A ako smo djeca i baštinici smo, baštinici naime

<sup>179</sup> Rom., VIII. 16.

<sup>180</sup> D. Columba Marmion, op. c. pp. 7, 8.

<sup>181</sup> Iv. XIV, 14, 16.

<sup>182</sup> Iv. I, 12.

*Božji, a subaštinici Kristovi.*<sup>184</sup> A sv. Ivan: *Vidite, kakvu nam je ljubav dao otac, da se djeca Božja zovemo i jesmo.*<sup>184a</sup>

Bog »koji sve oživljuje<sup>185</sup> koji je »autor života«<sup>186</sup> »koji jedini ima neumrlost i prebiva u svijetlu, kome se ne može pristupiti«<sup>186a</sup> postaje najedamput život čovjeka i svijetlo ljudima. Život uistinu, kaže sv. Ivan u svom prologu, bijaše svijetlo ljudima i svijetlo svijetli u tami, svijetlo istinito, koje obasjava svakoga čovjeka.<sup>187</sup> To je misija života Isusova. Ja sam došao, kaže Isus sam, da ljudi imaju život i da ga imaju izobilje;<sup>188</sup> ja sam uskrsnuće i život,<sup>189</sup> ja sam put istina i život;<sup>190</sup> tko god vjeruje u mene, dapače ako i umre živjet će, i nijedan koji živi i vjeruje u mene, neće umrijeti do vijeka.<sup>189</sup> Taj život obećaje Isus dati preko sebe, po svojim milostima, a nada sve po svom euharistijskom tijelu. »Sin Boga živoga«, kako ga je nazvao Petar u Cezareji Filipovoj<sup>190</sup> i »Duh koji oživljuje« po riječima Pavlovim, on je postao »početnik novog vrhunarskog života za sve one, koji s njim kao glavom čine jedno tijelo«,<sup>191</sup> koji naime hraneći se euharistijom ostaju u njemu. »Zaista: zaista vam kažem: Ako ne jedete tijela Sina čovječjeg i ne pijete krvi njegove, nemate života u sebi. Tko jede moje tijelo i pije krv moju, ima život vječni, . . . Tko jede tijelo moje i pije krv moju ostaje u meni i ja u njemu. Kao što je mene poslao živi Otac, i ja živim poradi Oca, i koji jede mene i on će živjeti poradi mene . . . živjeti će uvijek.«<sup>192</sup> Po ispravnom tumačenju ove riječi znače: »Kao što Spasitelj u jedinstvu s Ocem ima u sebi Božanski Život Očev, tako i mi u euharističkom jedinstvu združeni s Kristom živimo radi Krista i u Kristu, živimo njegovim božanskim životom.<sup>193</sup> Bog nam je dao život vječni i ovaj je život u Sinu njegovu. Zato tko ima Sina, ima život, tko nema Sina Božjega, nema života.<sup>193a</sup>

Pružajući ljudima svoj božanski život, Isus Krist im pruža ujedno i svoje nestvoreno svijetlo, jer božanski je život svijetlo ži-

<sup>183</sup> II Pet. I, 4: *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.*

<sup>184a</sup> I Iv. III, 1.

<sup>185</sup> I Tim., VI, 13, 16.

<sup>186</sup> Dj. Ap., III, 15.

<sup>187</sup> Iv., I, 4, 5, 9.

<sup>188</sup> Iv. X. 10: *ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὴν ἔχωσιν.*

U kodeksu D ff 2 nema zadnjeg dijela: *καὶ περισσὴν ἔχωσιν.*

<sup>189</sup> Iv. XI, 25, 26.

<sup>190</sup> Mt. XVI, 16.

<sup>191</sup> Dr. F. Zagoda, Sveto Pismo Novog Zavjeta, Zagreb, 1935. bilješka uz v. 48. I Kor. XV, 48.

<sup>192</sup> Iv. VI, 54—58.

<sup>193</sup> Dr. F. Zagoda, op. c. p. 181, bilješka 24.

<sup>193a</sup> I Iv. V, 11, 12.

vota.<sup>194</sup> Svijetlo, bez sumnje, koje nema ništa materijalna, jer iako su apostoli kod preobraženja na gori našli, da je lice njegovo zasljalo kao sunce<sup>195</sup> ipak Ivan, koji je sam bio tamo, i koji se voli vraćati na istu poredbu<sup>196</sup> veli u svom završnom videnju, da nebeskom Jeruzalemu ne treba ni sunca ni mjeseca, jer ga osvjetljuje slava Božija i jer je njegovo svijetlo Jaganjac.<sup>197</sup> Ova ideja svijetla, koja se identificira s božanskim životom, spada među eminentno bibličke ideje i bilo bi posve suvišno tražiti u njoj, kao što su neki htjeli, tragove istočnjačkog, aleksandrijskog ili gnostičkog utjecaja.<sup>198</sup> Oko te ideje koncentrirana je bit novog života u Bogu. Biti dijete Božije živeći božanskim životom, ili biti dijete svijetla, to je u sv. Pismu — osobito Novog Zavjeta — posve isto. Vi ste bili nekoć tama, piše sv. Pavao Efežanima, a sad ste svijetlo u Gospodinu, kao djeca svijetla živite.<sup>199</sup> A Solunjanima: vi ste svi sinovi svijetla i sinovi dana.<sup>200</sup> Pa i Krist sam traži da se vjeruje u njegovo svijetlo: vjerujte u svijetlo, da budete sinovi svijetla.<sup>201</sup>

Problem dakle pobožanstvenja u svetom Pismu svodi se na to, da čovjek bude dionikom istinskog svijetla, dionikom samog božanskog života te tako postane pravo dijete Božije.

Isto shvaćanje i jednaku nauku nalazimo i kod svetih Otaca.

Već sveti Ignacije smatra, da je Isus Krist »nerazdruživ život naš«<sup>202</sup> i u smrti dapače »pravi život«,<sup>203</sup> da je »naš život vječni«. <sup>204</sup> Ovo je oživljavajuće djelovanje Kristovo Ignaciju jedna od najdražih istina, i za nj, kao i za sv. Ivana i Pavla, ona je usko vezana uz nauku o presv. euharistiji. Češće puta sv. Ignacije spominje najprije Krista kao izvor božanskog života, ali on ne zaboravlja naglasiti, da nam sva dobra dolaze od Oca kao vrhovnog izvora.<sup>205</sup> Proti gnostičkom shvaćanju o sukcesivnoj degradaciji božanskog života, odlučno protestira sv. Irenej i naglašuje, da je presv. Trojstvo samo sebi dovoljno, ali da nam cno po krštenju, preko Riječi, daje božansko dobro: nov i neuništiv život.<sup>206</sup> Još više istu

<sup>194</sup> Iv. VIII, 12.

<sup>195</sup> Mt. XVII, 2.

<sup>196</sup> Otkr. I, 16.

<sup>197</sup> Ibid. XXI, 23.

<sup>198</sup> Lebreton, op. c. t. I. p. 517 sq.

<sup>199</sup> Ef. V, 8.

<sup>200</sup> Sol. V, 5.

<sup>201</sup> Iv. XII, 36.

<sup>202</sup> Ad eph. 3, 2, F 1, 216, MG 5, 648:

<sup>203</sup> Ibid., 7, 2, F 1, 218, MG 5, 649:

<sup>204</sup> Ad Magn., I, 2:

<sup>205</sup> Cfr. Lebreton, op. c. t. II, pp. 287—289.

<sup>206</sup> Adv. haer. passim.

misao ističe *Origen*. Ako uzimemo narav u običnom smislu, veli on, onda moramo reći da je nešto iznad naravi. A kada? Onda kad Bog uzdižeći čovjeka iznad njegove naravi čini ga dionikom bolje i božanskije naravi.<sup>207</sup> Onda, kad se svete i neokaliiane duše sa svom ljubavlju posvete Bogu, te čuvajući se od utjecaja demonskoga postaju dionici Božanstva, i božanskih darova.<sup>208</sup> Kad dignuvši oči duše od zemlje, prezru sve tvarno i prolazno, te razmišljajući samo o Bogu prime u se izljev božanskog uma, prema riječima: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*<sup>209</sup> Sv. *Ćiril Jeruzalemski* tvrdi da riječi »ovo je Sin moj ljubazni« vrijeđe ne samo za Riječ Božju nego i za iskreno pobožna kršćanina. Razlika je samo u tome, što je on uvijek Sin po naravi, dok čovjek zaslužuje naziv sina zato, što je posinjen.<sup>210</sup> Sv. *Bazilije*, nastojeći da naglasi djelovanje svih triju božanskih osoba piše: Posvećuju i oživljuju i osvjetljuju jednako Otac i Sin i Duh Sveti. Od sve trojice potječe milost i život i promjena u neumrlost, a to sve zato, što su sve tri osobe apsolutno jednake po naravi, koju nama komuniciraju.<sup>211</sup> Naročito se lijepo o tom božanskom životu izražava sv. *Grgur Nyssenus*. Čovjek, kaže on, koji je pepeo, slama, ispraznost udomaćuje se pri uzvišenoj naravi božanskoj. On nadilazi svoju narav, od smrtna postaje besmrtna od propadljiva nepropadljiv, od prolazna vječan, i konačno od čovjeka bog. Jer onaj, koji je bio dostojan da postane sin Božiji, primit će svakako u se Očevu čast i postat će baštitnik Očevih dobara! O darežljivosti bogata Gospoda!<sup>212</sup> Sv. *Ivan Zlatousti* komentirajući Pavlovu poslanicu Rimljanima još više razrađuje ideju našeg pobožanstvenja. Obnovljeni smo i uskrsli smo, posvećeni i posinjeni, i opravdani, postali smo braća Jedinorođenog, te smo tako njegovi subaštinci i dio njegova tijela, sjedinjeni s njime kao tijelo s glavom. Sve ovo zato Pavao naziva obiljem milosti, pokazujući, da smo primili lijek, ne samo ravan rani, nego dapače zdravlje, ljepotu, čast, slavu i dostojanstvo koji daleko nadmašuju našu narav.<sup>213</sup>

<sup>207</sup> Contra Celsum, 5, 23, EP 528.

<sup>208</sup> *Περὶ ἀρχῶν* 3, 3, 3, MG 11, 316 C.

<sup>209</sup> De oratione, 9, 2, MG, II, 444 C. Mora se ipak primijetiti, da Origenovi tekstovi na ovim mjestima, kao i na mnogim drugim, trpe od izvjesne nepreciznosti. Od tri teksta, koja ovdje navodimo najjasniji je onaj prvi (207).

<sup>210</sup> Catecheses, 3, 14, MG 33, 444.

<sup>211</sup> Epistulae, 189, 7, MG 32, 693.

<sup>212</sup> De beatitudinibus, 7, MG 44, 1280.

<sup>213</sup> In epist. ad Romanos homiliae, 10, 2, MG 60, 476.

<sup>214</sup> In Ioannem com., 1, 9 (1, 13), P 1, 133, MG 73, 153.

Neke je Oce, kao n. pr. Sv. *Augustina*, zbog preobilja tekstova nemoguće na ovom mjestu i citirati. Teško bi ipak mogli mimoići onoga, koji je najviše doprinio razvitku i preciziranju nauke o divinizaciji čovjeka, naime sv. *Ćirila Aleksandrijskog*. Između mnogih tekstova uzet ćemo zasad barem jedan, dva, koji očituju svu dubinu shvaćanja ovog svetog Oca. Postali dionici Božiji po Duhu, postali smo slični njemu, uzdigli se do slike našeg uzora, po kome sv. Pismo veli da smo bili stvoreni. Povrativši se tako staroj ljepoti naravi, obnovljeni smo po božanskoj naravi. Uzdižemo se dakle do nadnaravnog dostojanstva po Kristu.<sup>214</sup> Duh Sveti nam je darovao vjeru u Krista i zato smo postali dionici božanske naravi, i kaže se, da smo od Boga rođeni i stoga se bogovi nazivamo, te smo ne samo milošću do vrhovne slave uzdignuti, nego već imamo Boga koji u nama stanuje i boravi, prema riječi proroka: *stanovat će u njima i među njima će hodati*.<sup>215</sup> Jedinorođeni Sin Božiji, koji je po naravi Bog od Boga, postao je čovjekom, da uništi grijeh i nas učini sinovima Božijim, uzdignuvši nas u Duhu nad narav.<sup>216</sup> Napokon, Pseudo-Dionizije Areopagita uči također da sam Bog svojom božanskom moću deificira i stvara od nas božanstva.<sup>217</sup>

Mogli bi navesti još svu silu drugih tekstova, koji na jednak ili analogan način obraduju istu nauku. No bilo bi to suvišno. Ovim što smo ih spomenuli, stvar je dovoljno utvrđena. Nedvojbeno iz njih svijuju — iz onih iz svetog Pisma kao i ovih svetih Otaca — proizlazi, da je čovjek dobrotom i milošću Božijom postao sposoban da primi u se božansku narav kao izvor novog života; novi upravo život, po kome će on postati dionikom božanskog života; da se rodi na novi božanski život i tako bude poput Sina rođena od sve vječnosti pravo dijete Božije; da postane njegov brat po milosti, da ga jednom, kao i jedinorođeni Sin mogne gledati licem u lice, da bude prožet njegovim svijetlom i njegovom ljubavlju, upućen u njegove tajne, te da nekoć tijelo od tijela. — postane biće potpuno produhovljeno, sasvim božansko, prožeto do dna svoga nezrečivo divnom prisutnošću njegovom.

Ipak problem divinizacije naše naravi nije ovim definitivno riješen. Iskrsavaju nova pitanja, na koja moramo što točnije kušati odgovoriti, pitanja naime, kakva je narav našeg pobožanstvenjenja ili našeg posinjenja u Bogu, postajemo li mi zbilja kako kaže sv. Pismo i sveti Oci pravi Sinovi Božiji i ako da, u kom smislu; postajemo li mi doista jedno s Bogom, daje li on nama svoju bit i kako se napokon njegova prisutnost u nama po milosti ili njegovoj naravi razlikuje od opće prisutnosti njegove u svijetu. Tek kad na

<sup>215</sup> Ibid., P 1. 136, MG, 73, 153.

<sup>216</sup> Ibid., 9 (14, 20) P 2, 482, MG 74, 273.

<sup>217</sup> De divinis nominibus, MG 3, 893 A.



sva ova eminentno ontološka pitanja odgovorimo, moći ćemo preći na ispitivanje načina na koji dolazi do veze između naravnog i nad-naravnog reda.

### Narav našeg pobožanstvenjenja

Bog nas je tako ljubio, da nas je učinio dionicima svoje naravi. Preporodeni, iznova rođeni, rođeni na nov život,<sup>218</sup> mi se sad zovemo i dapače jesmo djeca Božija<sup>219</sup> i jedno smo s njime postali<sup>219a</sup>. Tko se združi s Gospodinom, rekao je sv. Pavao, jedan je duh s njime<sup>220</sup> a Spasitelj sam moli Oca svoga neka čuva one koje mu je dao da s njime budu jedno, kao što je Otac jedno s njime.<sup>221</sup> Ali pitanje je kakva je narav ovog jedinstva, u kom smislu mi postajemo jedno s Bogom i sinovi njegovi. Potekli od Boga, bivamo li mi u panteističkom smislu rezorbirani u nj? Čovjek neupućen u autentičnu nauku kršćanstva, mogao bi možda to i pomisliti čitajući neke malo slobodnije mističke pisce, koji mnogo insistiraju na našem preobraženju u Boga.<sup>222</sup> U stvari takovom shvaćanju protivni se čitava kršćanska tradicija.<sup>223</sup> Sv. Ivan Damaščanin — da od mnogih samo jednog navedemo — jasno kaže: Što je najtajanstvenije: Bog je zato stvorio čovjeka, da on, približujući mu se bude pobožanstvenjen: *no pobožanstvenjen postajući dionikom božanskog svijetla, a ne preobraženjem u biće Božije.*<sup>224</sup> Mi postajemo jedno s Bogom a ne jedan te isti Bog, *unum et non unus*, kao što je Sin, po riječima Tertulijanovim jedno s Ocem, ali ne jedan, jedno po naravi, ali ne jedan kao osoba.<sup>225</sup> Mi učestvujući na naravi Bo-

<sup>218</sup> Iv. III, 3:

<sup>219</sup> I Iv. III, 1.

<sup>219a</sup> Iv. XVII, 11.

<sup>220</sup> I Kor. VI, 17.

<sup>221</sup> Iv. XVII, 24, 22.

<sup>222</sup> V. Richardus a S. Victore, De quator gradibus violentae caritatis, Tertius gradus: «...in hoc statu (humanus animus) exteriorum omnium oblitus penitus nesciat seipsum totusque transeat in Deum». — U francuskom prijevodu (éd. de la Vie Spirit. Paris) prevodiošac l'abbé Leclef nastoji da ovaj nezgodni smisao umanjí, ali to nije nimalo u prilog razumijevanju stvari.

<sup>223</sup> Ovu točku naročito je dobro osvijetlio J. Kleutgen u svom djelu Die Theologie der Vorzeit, Band II, p. 112 sq. Filozofsku neosnovanost panteizma, kod nas je dokazao dr. Zimmermann u svom djelu Filozofija i Religija, p. 286 sq., zatim O. Šanc u Stvoritelju svijeta, p. 73 sq. Od stranih novijih autora najtemeljítije ga je izgleda pobio Garri-gou-Lagrange, Dieu, passim.

<sup>224</sup> De fide orthodoxa, I 2, c 17.

<sup>225</sup> Adv. Praxean, 25, CV 47, ML 2, 188.

žijoj, zadržavamo svoju osobnost, kao što i božanske osobe zadržavaju svoje. I u tom nije glavno pitanje. Glavno pitanje je, kakva je razlika između njih i nas, kakva je naročito razlika između sinovstva Riječi i sinovstva po kome smo mi djeca Božija?

Mi se ne samo zovemo nego i jesmo djeca Božija. Prava djeca Božija. To nije nikakva metafora ni hiperbola, i dobro se moramo čuvati kaže Scheeben, da ovo beskrajno dobročinstvo Božje, ovo čudo njegove ljubavi ne umanjimo i premalo naglasimo.<sup>226</sup> Osobito da ga ne poistovetimo s onim odnošajem, što ga sva stvorenja naravno imaju s Bogom. Boga samo sv. Pismo naziva kadgod Ocem svih stvari, a napose živih i razumnih bića. Ukoliko sva bića potječu od Boga utoliko je On — u jednom dakačo vrlo širokom značenju — Otac njihov. U njemu živimo, mičemo se i jesmo; rod smo dapače njegov, kako je učio poganski pjesnik.<sup>227</sup> U ovom smislu nazivali su Boga Ocem i poganski filozofi, osobito Platon i Aristotel. Ali to nije odnošaj o kome govorimo. Po naravi smo mi djeca Božija tek u slabom analoškom smislu. Što više, kako kaže Scheeben, odnošaj, što ga mi po naravi imamo s Bogom, tako malo zaslužuje lijepo i uzvišeno ime u punom značenju riječi, da bi ga jednostavno i apsolutno prije morali nazvati ropskim nego sinovskim odnošajem.<sup>228</sup> Kao djela Božija mi smo stvoreni samo zato da mu služimo i da ga štujemo. Po naravi, što je imamo kao stvorenja, kaže sv. Ćiril, mi smo ne djeca nego robovi i sluge Boga kao Stvoritelja svoga, u njegovoj velikoj kući, u ovom zemaljskom, tvarnom svijetu, koga je on sebi na slavu stvorio. Po naravi mi smo podložnici Boga, kao velikog kralja, koji vlada ovim svijetom, a ne djeca kraljeve kuće, koja s ocem vladaju. Kao takvi, mi smo daleko od Boga i stranci smo u kući. A to ne tek po grijehu — po njemu smo mi neprijatelji Božiji — nego upravo po samoj naravi svojoj.<sup>229</sup> Prema tome, ukoliko smo samo stvorenja, mi ni misliti ne možemo da bismo Boga mogli nazivati svojim pravim Ocem.

Svim odnošajima, što ih mi kao stvorovi možemo imati s Bogom, nedostaje ono, što je u odnošaju djeteta najviše i najznačajnije, a to je izvjesna jednakost između oca i sina. Dijete je u izvjesnom smislu jednako ocu. Ono dijeli najprije njegovo fizičko biće, a onda život, čast, bogatstvo. Sin je sličan ocu ne samo u općim potezima, nego upravo u onim potezima i oznakama, koji oca naročito obilježuju; on stoji s ocem u nutarnjoj i najpovjerljivi-

<sup>226</sup> Natur und Gnade, pl. 29.

<sup>227</sup> Dj. Ap. XVII, 28.

<sup>228</sup> Op. c. pp. 134, 135.

<sup>229</sup> MG 74, 384; cfr. Scheeben, op. c., 135, 136.

vijoj vezi i najnježnijem prijateljstvu, ukratko »sin je sjedinjen s ocem po naravi, životu, posjedovanju i ljubavi.<sup>230</sup> A mi smo po milosti doista — u ovom pravom i dubokom smislu djeca Božija, — i u tom smislu treba uzeti riječi »*dionici božanske naravi*«.

Goudin, Ripalda, Billuart, a za njima Scheeben, Kleutgen i svi gotovo veliki teolozi novijeg vremena ovu istu misao naglašuju. Ne radi se, po njihovom shvaćanju, nikako o moralnoj zajednici između Boga i čovjeka, nego o stvarnoj, fizičkoj zajednici. *Goudin* piše: Riječi kojima nam Bog povjerava svoje darove ne smiju se uzimati u hiperboličnom smislu, kao da izrazuju više od onoga što je u njima označeno; što više čvrsto moramo vjerovati, da označene stvari nadilaze izraze. A ako milost ne bi bila pravo i fizičko učestvovanje na božijoj naravi, nego samo moralno, onda bi spomenute riječi, kojima se označuje dostojanstvo milosti, da po njoj naime postajemo dionici Božje naravi i sinovi Božji, bile hiperboličke i ne bi bile uzete u pravom vlastitom značenju nego u nevlastitom i umanjenom. Prema tome je jasno, da milost ne znači samo moralno učestvovanje na naravi Božijoj, nego pravo i stoga fizičko, i daleko iznad onog, što nam naši obični pojmovi mogu da o tome reknu.<sup>231</sup> Zato i naš sinovski odnošaj prema Bogu, ne označuje neku tek moralnu vezu, nego pravi odnošaj djeteta prema Ocu. Odnošaj dakako duhovne, ali posve stvarne naravi: Bog nas je po milosti rodio na doista božanski život i zbiljski svojom djelom učinio. I mi smo kao i Sin »jedno s njim« i »slika« njegova.

Naš zapravo sinovski odnošaj prema Bogu i nije drugo nego imitacija onog odnošaja što ga druga božanska osoba ima prema svom Ocu: »Jer koje naprijed pozna, one i preodredi, *da budu jednaki slici Sina njegova, da on bude prvorođeni među mnogom braćom.*<sup>232</sup> No ova sličnost i ova jednakost ne znače dakako — to

<sup>230</sup> Scheeben, op. c. pp, 130—138.

<sup>231</sup> De Gratia, diss. 4, a. 3, (citirano prema Scheeben, Dogmatik II, p. 279). Analogno stvar shvaća i Suarez. Dokazujući da milost mora biti »*entitas absoluta*« (a ne puka relacija duše s Bogom) po kojoj ćemo mi postati stvarno djeca Božija, on nastavlja: »*Quomodo . . . erit realiter filius, qui non est realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus, qui naturam patris aliquo reali modo ab illo non accepit, vel participavit? Si ergo adoptio Dei per gratiam talis est ut ex illa resultat filiatio realis in homine, necessario fit per absolutam formam realiter inhaerentem homini, per quam divinam naturam participat, et ad quam talis relatio cosequatur.*« Tractatus de Gratia, lib. VII, c. II, 9.

<sup>232</sup> Rim. VIII, 31.

bi bilo apsurdno i misliti — i apsolutnu sličnost i apsolutnu jednakost. Ako smo djeca Božija nismo na isti način kao i njegov jedino-rođeni Sin. Otac je od sve vječnosti rodio svoga Sina i to nužno i po naravi, dok je nas učinio djecom svojom u vremenu i to milostivim posinjenjem.<sup>232a</sup> Tako se mi, piše sv. Ćiril, uzdižemo po Kristu do nadnaravnog dostojanstva. Ne ćemo ipak biti sinovi kao on bez razlike, nego po milosti, kojom ga imitiramo: on je naravni Sin Očev, mi pak iz dobrote posinjeni, primajući kao milost riječi: *Ja rekoh: bogovi ste i sinovi Svevišnjeg svi ste.* Stvoreno i zavisno biće pozvano je na nadnaravni život jedino odredbom i voljom Očevom; Sin pak, Bog i Gospodin, nije odredbom Očevom, — i jer je jedino tako litio, — Bog i Sin, nego sjajući iz biti Očeve primio je po naravi njegovu bit.<sup>232b</sup> Svog vječnog Sina on je dakle oduvijek i nužno sobom imao, nas je pak primio, a adoptirao kao sinove.<sup>233</sup>

Krivo bi ipak imali, kad bi ovo naše posinjenje posve izjednačivali s ljudskim posinjenjem. Kod ljudi posiniti znači uglavnom nekoga jednim moralnim ili juridičkim činom učiniti svojim. Zamijeniti, drugim riječima, rođenje jednim činom svoje volje i dati nekome pravo, da bude bliz ocu kao prava djeca, da bude ljubljen kao ona itd.<sup>234</sup> Ono, dakako, što je u ovom činu pozitivna, to se dešava i u činu kojim Bog nas posinjuje i još u neizrecivo potpunijem smislu. Primajući nas kao svoju djecu, Bog nas ne samo moralno privlači k sebi, ne samo daje nam nova prava, nego on nas na neki način nanovo rada,<sup>235</sup> dajući nam novi život, po kome mi stvarno postajemo sposobni imati prava sinova. U tome je te-

<sup>232a</sup> Jak. I, 17, 18. 232b In Jo. Com. 1, 9 (1, 12) P 1, 133. MG 73, 153.

<sup>233</sup> Scheeben (op. c. p. 138) kaže o upotrebi samog ovog izraza kod Očaca: »Die lateinischen Väter brauchen gewöhnlich den juristischen Ausdruck *adoptio*, bei welcher die Hauptsache ist, dass der Adoptierte dem Adoptanten näher tritt und mit den natürlichen Kindern ein Anrecht auf seine Erbschaft erhält. Die griechischen Väter brauchen hier die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ* oder *κατὰ θεῶν* oder *θεοῦ* d. h. gesetzt durch einen Beschluss des adoptierenden Vaters: *υἱὸς εἰσποιητός* (*accititius*) oder *κατὰ χάριν* durch Gnade.

<sup>234</sup> Mercier, op. c., pp. 405—407.

<sup>235</sup> Zalazeći u stvar dublje, piše Suarez, aludirajući na svoj prije navedeni tekst: »Et in hoc maxime differt haec adoptio divina ab humana; nam inter homines relatio filii adoptivi non est realis, sed rationis, quia unus homo, adoptando alium, non communicat illi realiter naturam suam, nec participationem ejus, nec aliquid physicum quod realiter adhaereat adoptato, sed solum praebet illi jus filii, quod est morale quid, ...» Tract. de Gratia, loc. c., 10.

meljna razlika između ljudskog i Božijeg posinjenja.<sup>236</sup> Ljubav Božija, koja je nužno djelotvorna, protežući se na nas, čini nas ne samo izvana dostojne, ona nam iznutra daje novo dostojanstvo, novu dobrotu, uzvišenost i ljepotu. Moću svoje ljubavi Bog nas čini slične svome Sinu pružajući nam život sličan njegovome.

Po ovom dakle posinjenju Bog nam daje novi, neizrecivo viši život, život za koji *u nama ni ti klice nema*, nego tek sjeme za nj mora u nas biti položeno. A jer je taj život božanski i sjeme mora biti božansko; to mora biti Duh božanskog života. To mora biti život samog Boga, koga on sam posjeduje i koga on svome Sinu u svoj punini daje,<sup>237</sup> a koga *secundum mensuram* daje nama.

Da je zbilja tako, to govori i sama ideja rađanja. *Generatio est origo viventis a vivente, in similitudinem naturae*, kaže sv. Toma.<sup>238</sup> Ako dakle riječi, po kojima Bog veli da se mi krštenjem radamo na nov život nisu samo metafore — a vidjeli smo da nisu — onda božanska milost kojom se mi radamo na nov život, mora u nama uzrokovati život sličan Božijem životu. Poredbe, što nam ih sam Spasitelj daje, o trsu i lozi, što nam ih daju apostoli o tijelu i udovima sugeriraju potpuno istu misao: jedan te isti život cirkulira u trsu i lozi, jedna krv oživljuje sve udove istog tijela. U tom smislu i sveti Pavao govori: ne živim više ja, nego živi u meni Krist.<sup>239</sup>

Ali kako smo pri svem ovom daleko od evolucionističkih koncepcija panteizma po kojima božanski život u nama ne bi bio ništa drugo nego naša narav razvijena do krajnjih svojih granica! Nigdje u svetom Pismu, ni u tekstovima svetih Otaca, koje smo prošli, ni traga misli, da bi do ovog božanskog života čovjek došao svojim naravnim razvitkom. Sve naprotiv odlučno govori: nadnaravni život u Bogu, to je novi, izvana pridošao i našoj već dovršenoj naravi pridodani život.<sup>240</sup> Ne samo da tu ne nailazimo na shvaćanje po kome bi narav nužno zahtijevala nadnarav, nego sve nam upravo svjedoči, da je novi život izvan biti i zahtijeva naše naravi, da je on iznad naravi i da pridolazi zato, da je uzdigne nad sve stvo-

<sup>236</sup> Ripalda (De Ente supernaturali, lib. I, čitava disputatio XXIII!) u nekim pojedinostima shvaća stvar malo drugačije, ali sam priznaje da njegova mišljenja u tome ne dijele mnogi drugi teolozi.

<sup>237</sup> Scheeben, Natur u. Gnade, p. 141.

<sup>238</sup> Ia, q. 27, a. 2.

<sup>239</sup> Gal. II, 20.

<sup>240</sup> Sv. Ćiril Aleksandrijski izričito veli: Iza kako je ovaj stvor — naime čovjek — prema svojoj vlastitoj naravi bio potpuno dovršen, primio je odmah i sličnost s njime (naime s Bogom). De ador. in Spirit., lib. I. MG. 68, 146, 147.

reno,<sup>241</sup> da joj dadne nadzemaljsku ljepotu,<sup>242</sup> zato, da mi odložimo niškost naše naravi te da po milosti Božijoj stečemo nadnaravno dostojanstvo<sup>243</sup> i tako postanemo posve novi ljudi.<sup>244</sup>

Nigdje se već ne veli da bismo mi već bili božanska bića, te da bismo samo usavršavanjem božanski život u sebi još jače razvili. Naprotiv, mi tek preporodivši se krstom poprimamo božanske osobine, postajemo slični Sinu njegovu i u izvjesnom smislu jedno s Bogom. Nigdje ipak nije rečeno da bi naše jedinstvo ili naša sličnost s Bogom bila potpuna, tako apsolutna da bi mi bili rezorbirani u božanstvo. Mi se sjedinjujemo s Bogom i postajemo djecom njegovom, ukoliko učestvujemo u njegovoj naravi. Ali mi nismo jedno s njime kao što je Sin jedno. U Sina je ova božanska narav u punini kao što je i u Oca, ona je u Sina bitno i numerički ista kao i u Oca. Kod nas ona *nije u punini, nego samo djelomično, i to ne kao bit, nego samo kao osobina, kao snaga, kao sklonost i izvor novog doista božanskog života*. A o numeričkoj istovetnosti nema ni govora: non unus, sed unum.

Ni traga tu također shvaćanju izvjesnih modernih psihologa, po kojima bi mi negdje na rubu svoje svijesti mogli doživljavati Boga svagdje prisutna, kao da bi naravno bili u srodstvu s Bogom i djeca Božija. Naprotiv, Boga tako nikad ne otkriva tijelo i krv nego jedino Otac koji je na nebesima,<sup>245</sup> i nisu ono djeca Božija što su djeca po tijelu.<sup>246</sup> Samo su oni, koje vodi i nadaćnjuje Duh Božiji sinovi Božiji, dok oni koji su po tijelu, teže za onim što je tjelesno.<sup>247</sup> Pa ni sam ljudski duh ma kako savršen bio, ne može Boga izravno spoznavati. Samo po milosti Bog nam je neposredno dan, da ga možemo ovdje nepotpuno a jednom u slavi sasvim iskustveno doživljavati; spoznavati naime i ljubiti bez zapreka što ih naravno ljudsko umovanje i naravni način saobraćanja s Bogom čovjeku stavlja. Božija prisutnost neizmjerljivo i ukoliko je on uzrok svega što postoji, ne znači za čovjeka mogućnost da mu se približi a pogotovo ne da bude dionikom njegova božanskog života. U njemu živimo, mičemo se i jesmo, ali upravo zbog toga, zato što smo stvorovi — bića ni iz šta stvorena — između nas i Boga postoji distancija naravno potpuno nepremostiva.

<sup>241</sup> Ćiril Aleks. *ibid.*, MG, 68, 141; cfr. dial. de Trin.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> In Joannem, lib. 1. in c. 1. v. 13. MG. 73, 153.

<sup>244</sup> In Is., 54. MG. 70, 1200.

<sup>245</sup> Mt. XVI, 17.

<sup>246</sup> Rim. IX, 8.

<sup>247</sup> Rim. VIII, 14, 5.

Mi dakako naravno možemo spoznati Boga, možemo ga naravno i ljubiti, možemo čak izdaleka kušati oponašati božanski život, ukoliko o njemu šta slutimo. Ali spoznavati ga božanski, s božanskim naime sposobnostima poznavati »*etiam profunda Dei*«,<sup>248</sup> doći dotle, da Božja bit bude za nas *id quod videtur et id quo videtur* — to naravnim silama ne možemo niti ćemo ikad moći. Samo je Bogu vlastito da svoju božansku narav gleda u sebi, dok ljudi, stvorenja njegova mogu doći do tog samo tako, ako na neki način njemu slični postanemo. To isto možemo reći o ljubavi koja izvire iz spoznaje. Boga ljubiti ljubavlju njega dostojnom, ljubavlju koja doista Boga u sebi neposredno obuhvaća, i dižući se nad sve stvoreno uživa samo u njemu, to također naravno stvorenju nije moguće. Samo ljubeći nas svojom vječnom ljubavlju Bog nas može učiniti sposobnima da ga i mi božanski ljubimo. A to dakako onda vrijedi i o svem našem životu: sa svim svojim silama, sklonostima i težnjama on će biti božanski jedino onda, ako ga Bog pozitivno božanskim učini.

Sve u svemu, dakle, po nauci sv. Pisma i crkvene tradicije naše pobožanstvenjenje nije posljedica našeg vlastitog razvoja u smjeru neke visoke duhovnosti, do koje bi mi došli svojim vlastitim silama; to je rezultat dobrostivo udijeljenog dara Božijeg, dara same naravi Božije, koji pridolazi k nama, da nas učini djecom Božijom, da našu narav preporodi na božanski život, te mi postanemo sposobni poput Boga živjeti, poput njega spoznavati i ljubiti, i konačno poprimiti ljepotu u kojoj će otsijevati sam sjaj Božanstva.

### Ontološka veza dvaju redova.

Promotrivši bitne oznake naravnog reda prema razumu i nadnaravnog reda prema objavi, potrebno je da sad predemo na ispitivanje njihovih ontoloških odnošaja. Neuspjesi imanentizma i ostalih pokušaja koji su išli za tim da stvar riješe na terenu metode, dovoljno nas upozoravaju da treba dublje zaći u stvar, te nakon promatranja same stvarnosti dvaju redova, tražiti istinsku vezu koja između njih postoji. Ali još više nego svi neuspjesi, sama činjenica, da je s jedne strane naravni red ograničen u svom biću, pa da se prema tome ne može uspostaviti veza između njega i nadnaravnog reda na temelju samih naravnih mogućnosti, i činjenica s druge strane da se nadnaravni red prema objavi već pokazuje kao uspostavljena veza između oba reda, zahtjeva od nas da potražimo temelje na kojima ta veza može i mora počivati. Ako je

<sup>248</sup> I Kcr. II, 10.



nadnaravni red bitno u novom, božanskom životu, pitanje je, gdje i kako taj život dolazi k naravnom životu i kako se s njime spaja.<sup>248a</sup>

Tražeci odgovor na ovo pitanje odmah moramo naglasiti, da same poredbe koje se često upotrebljavaju u cilju objašnjenja, ne riješavaju problema. Poredbe, ma kako prikladne, uzvišene i lijepe bile ostaju nedostatne upravo zbog toga, što su poredbe, i one, kad su i najsvršenije, ne objašnjavaju stvari u sebi. U najboljem slučaju one mogu biti sredstvo za ilustraciju, ali kao takve one dolaze tek na završetku tumačenja, a nikad na početku kao adekvatna eksplicacija stvari. Sve dakle komparacije, koje smo dosad sreli iz animalnog ili vegetalnog područja, morat ćemo pustiti i potražiti u samoj strukturi duha — u koliko nam je ona pristupačna — točku u kojoj nadnaravni život ulazi u život naravno stvorenih bića.

Kako je moguće da nadnaravni, božanski život postane životom jednog po sebi nebožanskog duha? Ako nadnaravni život nije samo posljedica evolucije naravnog života, kako je moguće i misliti da bi taj život, stran i posve drugačiji pridošao naravi a da je tim samim ne zaniče i ne uništi? Ta nije li narav, kako već spomenusmo, skupina bitnih oznaka u koje se ne može dirnuti a da se narav posve ne uništi? A ipak, na temelju objave ne možemo zaključiti da će naša narav, da ćemo mi u svojoj ljudskoj osobnosti biti uništeni. Naprotiv, sve nam u njoj govori da ćemo mi, nakon što na zemlji budemo živjeli božanski, licem u lice gledati Boga kroz svu vječnost. Kako dakle da stvar riješimo? Konflikt između dva reda izgleda velik, na prvi pogled zapravo i nerješiv.

Ako u našoj naravi nema ništa, što nas preodređuje za nadnaravni život, kako bi mogli očekivati da će se za nas ostvariti riječi apostolove, da ćemo biti Bogu »slični, jer ćemo ga vidjeti, kao što jest«<sup>249</sup> A nijesu li onda i sva ostala obećanja objave o božanskom životu čovjekovu samo jedan lijepi san, koji je čovjeka pomalo uvijek podilazio, ali koga on nikada nije mogao ostvariti? No šta onda znače i otkud već u staro doba, davno prije kršćanstva, i danas, izvan kršćanstva pokušaji čovjekovi da se vine k Bogu, vrhovnom uzroku svega? Zar je moguće, da bi težnja čovjekova za Bogom tako općenita i tako duboka, te je s pravom možemo

<sup>248a</sup> Literatura, osim već spominjane: Dr. A. Bauer: Religija naravna i svrhunaravna. Katolički List, 1903. p. 148 sq. Dr. A. Rademacher, *Gnade und Natur, ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben*. M. Gladbach, 1914. Richard Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*. Augsburg 1928. H. D. Noble, *L'Amitie avec Dieu*. Lille-Paris-Bruges, 1927.

<sup>249</sup> I Iv, III, 2.

nazvati naravnom težnjom, bila doista obmana? Ako Plotin i njegovi učenici nisu uspjeli da »stupe na tlo obećane zemlje«, kako se izrazuje Bergson, zar su sva njihova nastojanja tako zamašna i uporna, samo pokušaji oko ostvarenja jedne velike nemogućnosti? Ako se imanentizam u svojim osnovnim supozicijama i prevario, zar je moguće da je varava i vjera tolikih njegovih pristalica o nekoj predispoziciji, koja bi u čovjeku morala živjeti obzirom na nadnaravni red? A kako onda konačno da tumačimo ona slavna i poznata mjesta iz sv. Tome na kojima on govori o *naravnoj želji čovjekovoj* da vidi Boga? Zar zbilja u duhu čovjekovu nema ništa što bi ga činilo sposobnim za nadnaravni život?

### Nadnaravni život i bitna struktura ljudskog duha.

Veliki tomistički teolog A. Gardeil ustvrdio je na početku jednog od svojih posljednjih djela, da ne samo obični nadnaravni život, već i neposredno mističko iskustvo »*nalazi u bitnoj strukturi duše ne samo svoj uzor, nego u zrok, koji ga omogućuje i koji ga... objašnjava i temelji*«. <sup>250</sup> Za blondelovce ova misao, izvadena iz konteksta i uzeta dakako bez svakog komentara, izgledala bi kao nova formulacija imanentizma i sjajna potvrda njihovog vlastitog shvaćanja. Ali Gardeil nije ni najmanje mislio postati blondelovcem, nego je samo htio — i za tim ide čitava njegova knjiga — istaknuti veliko značenje materijalnog uzroka nadnaravnog života, subjekta naime, koji prima nadnaravni život. Bez poznavanja same strukture našeg duha izlažemo se uistinu opasnosti da i samu funkciju milosti krivo shvatimo.

Ako je izvjesna apologetika htjela da materijalnom uzroku — naravnoj strukturi duha — poda glavno i gotovo isključivo značenje obzirom na postanak nadnaravnog života, to nije za nas razlog da ga posve mimoidemo i zanemarimo. Ta je struktura recipijent božanskog života, ona dakle uvjetuje način kako će on biti primljen. Potrebno je prema tome svakako tu strukturu ispitati i to ne samo općenito, u značajkama koje posjeduje svaki duh, nego upravo ukoliko je ona od Boga preodređeni recipijent božanskog života. Stvarajući čovjeka, Bog ga je smjestio preodredio za visoki nadnaravni život i dao stoga njegovom duhu potrebna svojstva za primitak toga života. Riječi sv. Pisma »*učinimo čovjeka na sliku i priliku svoju*« <sup>251</sup> ne mogu se i ne smiju uzeti kao kakva metafora, one po shvaćanju sv. Augustina znače, da je čovjek bio stvoren kao naravna slika Božijeg života i istodobno bio obdaren tim božanskim

<sup>250</sup> La structure de l'ame, t. I., p. XXIII.

<sup>251</sup> Gen. I, 26.

životom. Treba zato, slijedeći ovog velikog učitelja i uspoređujući njegovu misao s naukom sv. Tome, kušati prodrijeti u strukturu ljudskog duha i u njoj samoj, ukoliko je ona već naravna slika Božija, otkriti točku u koju se uklapa nadnaravni život, ili kako kaže njemački mistik Tauler naći »mjesto rođenja« božanskog života u našim dušama.<sup>252</sup>

Da to mjesto nije i ne može biti naše tijelo, to je izvan svake sumnje. Po sebi, kao i svi drugi materijalni stvorovi ono tek iz daleka nosi u sebi otsjiev svoga Stvoritelja. I ukoliko je združeno s dušom, ono može samo poprimiti učinke milosti i tek u budućoj slavi savršeno sudjelovati u božanskom životu duše.<sup>253</sup> Po sebi mi smo poglavito duhovna bića; bit našeg bića je duh i zato u njemu mora da se nalazi mjesto gdje se božanski život spaja sa životom naše naravi. Ali gdje je ono? U razumu ili u volji? U onome svakako što je u nama kao takvo slika Božija. A to nije po sebi ni razum ni volja, to je sam duh, *m e n s*, kako kaže sv. Augustin, ono u čemu se nalazi psihološko trojstvo — *m e m o r i a*, *i n t e l l i g e n t i a*, *v o l u n t a s*,<sup>253a</sup> — ali ne toliko obzirom na same moći koliko na samu bit u kojoj se te moći nalaze.<sup>254</sup> Slično stvar shvaća i sv. Toma, i za nj je bit duše, ukoliko je slika Božija, »mjesto« u kome se božanski život spaja s ljudskim životom.<sup>255</sup> Duša je, po svom shvaćanju, već naravno predisponirana u svojoj biti kao naravna slika Božija za božanski život. Ne u tom smislu, da bi u njoj već bio božanski život ili početak božanskog života, nego u tom smislu da je bit duše — kao slika Božija — prikladan subjekt za božanski život. Božanski dakle započeti će ne u ovoj ili u onoj sposobnosti, nego u samoj biti njegovoj, tamo upravo gdje se duh pojavljuje kao naravna slika Božija.<sup>256</sup> On će započeti tamo, gdje

<sup>252</sup> Prelazeći preko opsežnog izlaganja Augustinove nauke — koja iako točna u svojim zaključcima, ima mnogo toga što nosi na sebi tragove samovoljna piščeva napora da dovede u sklad naravni i nadnaravni život — mi ćemo se zadržati samo pri onome što direktno tangira naš predmet.

<sup>253</sup> Sv. se Toma slično izražava: *Licet corpus non sit immediate subjectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus.* IIIa, q. 79, a. 1, ad 3um.

<sup>253a</sup> Poznato je da se u djelima sv. Augustina može naći više oblika odnosno izražaja ovog psihološkog trojstva: *memoria, intelligentia, amor*, kadgod dapače *mens, notitia, amor*.

<sup>254</sup> *De Trin.* I. XV, n. 5.

<sup>255</sup> Sv. Toma ne prihvaća bez daljnjeg Augustinovu psihološku podjelu, nego je tumači; ali se ipak podudara s njegovom osnovnom koncepcijom. Cfr. *I. Sent.*, dist. 3, q. IV, a. 4.

<sup>256</sup> Gardeil, op. c. 75.

je Bog stvorivši dušu ostavio svoj najvidljiviji i najvjerniji analoški naravni trag. Po naravi svojoj prema tome duša je u ovom posve određenom smislu — predisponirana da primi u se božanski život, da primi stvarni otisak i sliku božanskog života u naravnu sliku Božiju.

Dakako da je distancija između obje slike neizrecivo velika i da ništa u prvoj nema što bi joj omogućilo da sama proizvede drugu. Samo milost, dioništvo božanske naravi, može ovu drugu sliku proizvesti, ali već sama činjenica da je u dnu duše čovjekove slika Božija govori nam da ta slika zove svoj pralik, ako ne uspješno i stvarno, a ono barem šutke, kao što svaka slika čeka i zove osobu koju predočava.

Bilo je doduše pokušaja, koji su išli za tim, da u sv. Augustinu pronadu dokaze, po kojima u samoj strukturi ljudske duše, u slici koja predočava Boga postoji aktivna sposobnost za božanski život. Gardeil iza pomnog ispitivanja svih mjesta koja se na to odnose, dolazi do zaključaka, da to nikad nije bila misao Augustinova. Sv. Augustin samo traži i nastoji doista što dublje prodrijeti u naravnu predisponiranost duše za božanski život, ali što se stvarnih sposobnosti njezinih tiče i njezinog budućeg razvitka, on kaže: *subjacebat bonae voluntati Creatoris.*<sup>257</sup> A to nije ništa drugo nego afirmacija, da je u biti duše postojala »*potentia obedientialis*«, »*moć pokornosti*« svome Stvoritelju.<sup>258</sup> Naš zaključak bit će dakle, kaže stoga Gardeil, da slika Trojstva u duhu,<sup>259</sup> ... može uzrokovati izvjesnu radoznalost i kao neku želju za gledanjem Trojstva onakva kakvo je u sebi. Ali u njoj se ipak ne nalazi nikakva podloga za ostvarenje ove želje. Milost Božija, koja pridolazi ne nalazi u duhu, koji je promatrao u sebi sliku Trojstva nikakvu pozitivnu sposobnost, koju bi ona trebala samo pojačati i provesti u uspješnu težnju za gledanjem Trojstva.<sup>260</sup> Bog, stavivši u duh koga je stvorio svoju naravnu sliku i sliku svoga Trojstva, nije mu dao sposobnosti, da se, in motu suo naturali, sigurnom spoznajom digne do Trojstva.<sup>261</sup>

<sup>257</sup> De Gen. ad lit. lib. 1. c. 5. n. 11.

<sup>258</sup> Tako ovaj izraz prevodi dr. Bauer u već spomenutim člancima u Kat. Listu.

<sup>259</sup> Gardeil, op. c, p. 235, kaže: a supposer qu'elle ait pu être découverte par la seule raison naturelle, et que sa trouvaille ne soit pas plutot suggeree par la fides quaerens intellectum.

<sup>260</sup> Ibid, pp. 235, 236.

<sup>261</sup> Ibid. p. 242.