

metodu. Redovnici opatije sv. Jeronima su baštinici ove duhovne ostavštine. Nadamo se, da će nastaviti rad i pokročiti označenim putem, da postignu cilj, koji od njih očekuje sv. Crkva. U djelima svojim i svojih nasljednika među nama živi i živi će Dom Quentin. Duša mu se raduje u Bogu, positus ad patres, ne radi više na Knjizi — biblion — qui ducit ad vitam, nego in ipso libro vitae.

Have, anima pia!

Recenzije.

V. Keilbach, Problem religije. — Izdala Hrvatska Bogoslovska Akademija. Rasprave svezak 11. Zagreb 1935.

Kad se za pisca ne bih zanimao ništa više, nego samo s obzirom na ovo nekoliko članaka (koji su već bili štampani u Bogoslovskoj Smotri), ne bih se ni trudio da detaljno analiziram način njegova pisanja. Ali pisac ima najbolje uvjete za naučni razvoj, pa zato treba, držim, u interesu toga razvoja upozoriti baš na manjkavosti. Tim većma, kad se radi o našem najvažnijem poslu — opravdanju religije. To je upravo zajednički naš posao, pa zato se i moje primjedbe odnose isključivo na sadržajno dotjeravanje knjige, ne tangirajući pisca. Jer ne samo zbog aktualnosti knjige, nego i uvažujući piščevu spremu, pripremao sam se odazvao da napišem par uvodnih riječi, koje ukazuju na filozofsku poziciju religijskog problema.

U predgovoru se kaže, da je knjiga namijenjena inteligentnim krugovima, pa se ističe i njezin znanstveni karakter. Držim da taj karakter nije uvjerljivo objašnjen slijedećom izrekom, gdje pisac kaže da je htio »naročito interesiranim čitaocima omogućiti jedan daljnji uvid u pogranična pitanja«. — Nadalje, pisac se čitaocu ispričava radi njemačkih citata, s motivacijom da bi se »uslijed nerazvijene terminologije u hrvatskom mogao izgubiti izvorni smisao«. Glede stvaranja terminologije pisac opravdano drži, da se »u tako smionom pothvatu ne valja pre nagliti«. Dosljedno ovoj ogradi pisac nije trebao zadržati u knjizi i takve njemačke citate, gdje je naša terminologija već potpuno razvijena; a takova je ona kod svih u knjizi navedenih citata (isp. str. 7, 8, 9, 23, 27, 46, 49, 50, 59 — sve sami citati u tekstu!).

Prvi članak prikazuje »Problem religije i katolicizam«. Najprije (na str. 2.) upozoruje na »žutu pogibao azijskih naroda«, pa zato da bi »u takav čas svaki inteligentniji katolik morao znati za bezuvjetnu isključivost svoje vjere, a morao bi... sa stanovišta superioriteta i nepodmitljivosti kršćanskog katolicizma...«. Držim da nije vrlo važno govoriti o »žutoj pogibli«, kad ima i drugih aktualnijih, koje nisu žute boje. Izrazi »bezuovjetna isključivost« i »nepodmitljivost« još većma čine ovaj odlomak nezgrapnim. — Slijedeći odlomak govori o »kritičnim periodima u životu pojedinaca i naroda«, kad sebi »čovjek utvara da je jak i muževan, a ne zna da se pod ovim njegovim

smionim pothvatima oholosti krije...« Moglo je sve to izostatati (zajedno s citatom). — Odmah se nastavlja s konstatacijom, da još nije bilo naroda bez religije (i to ima Michelitshev citat da potvrdi!). Kaže se: »Srećom je već otpočeo preporod društva, prema kojem se opet ljudi sve dosljednije dijele u dva logora: u logor religioznosti i u logor bezvjerstva. Prvima svijetli razum, a druge zavarava san o zemaljskom raju sa vječnom borbom klasa« (str. 3). Dvojim da će čitalac uvidjeti »društveni preporod« u tome, što se stvaraju dva »logora«, od kojih drugi čak sniva rajski san. — Slijedeći odlomak tvrdi da je evolucionizam pokopan, ali »grobari koji su ga pokrili krutim velom svojih dokaza i oni koji su kao radoznali gledaoci, samo željni senzacija, bili na sprovodu — svi se ovi nijesu posvema otresli maskiranih potomaka mrtvog evolucionizma«. Sad ipak čitalac nije načistu, da li je taj evolucionizam zaista pokopan i mrtav, ili je samo zamro (scheintodt), dočim se »grobari« i »radoznali gledaoci« još nisu »otresli maskiranih potomaka«. To su oni »loši katolici«, kojima »nije mnogo stalo do svoje katoličke vjere, jer je ne cijene i poštuju kao pravu religiju, nego vjeruju u nešto neodređeno i apsolutno, u neko nevidljivo božansko biće...« Moglo je, držim, sve izostatati (zajedno s citatom). — Nastavljaju se (na str. 4) opaske o povijesti religija s upozorenjem, da se »ne smijemo prepuštati nekakvoj slatkoj emocionalnoj tlapnji, u kojoj je čovjek sklon da preze sve ljudske momente u religiji kao niske. Ne smijemo u žeđi za božanskim napojem da izgubimo svaku vezu s drugim religijama čovječanstva«. Napokon (str. 5) religijsku znanost treba da izgrađujemo na metafizičkom temelju, i onda će ona »postati sve moćnijim i neoskudljivijim činiocem naše moderne kulture«. (Možda »neoskudljiv« znači neophodno potrebit, unentbehrlich.)

S ovakvim je sadržajem prvi članak imao da odgovori na pitanje: »Kako treba ocijeniti i prosuđivati poganske religije svih vremena u svijetlu katolicizma?« To je pako pitanje stavljeno u opširni okvir: »Problem religije i katolicizam.« Šteta, da na prvom mjestu knjige nije stavljen članak, u kome bi se jače odrazio podnaslov knjige: »Kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije.«

Najvažniji je zadnji članak, pa ćemo se i tu zaustaviti s nekoliko opasaka.

Članak će pokazati »kako su dvije sfere metafizike i religije međusobno usko i nerazriješivo spojene« (str. 81). Doznajemo najprije, da je na filozofiju loše djelovala »strašna »vivisekcija«, koju je poduzela i izvršila pozitivistička filozofija primjenom svog naturalističkog pojma o biću...« Ali došla je Bergsonova »natsjetilna nauka«. Čitav »kritičko-sistematski osvrt« na tu nauku glasi: »Mjesto da razlikuje istinsku religioznost od lažne ili pseudoreligioznosti, Bergson je naprosto sve što se ikad i igdje izdavalo za religiozno, u principu i priznao kao takvo«. Lahko bi nam bilo s Bergsonom, da je to zaista »osnovna zabluda njegove filozofije religije«! — Iza Bergsona slijedi Scheler. »Kad je fenomenološka škola svojim tačnim intuitivnim analizama zadala »smrtni udarac plitkom i mehanicističkom psihologizmu,

patilo je moderno pokoljenje još uvijek, ali već donekle nesvijesno...» Katolici su u Schelera »polagali velike nade«, ali on je »razočarao njihove nade«. — Sad dolazi skolastička metafizika! »U koliko su se moderni učenjaci približili toj metafizici, utoliko im je uspjelo dati jedan približno tačan odgovor na pitanje o biti religije«. Kao primjer uzima se Wentscherova definicija religije (str. 83), koja je inače panteistička, ali »ispravno shvaćena opisuje nam u zapravo klasičnoj kratkoći ono što smo gore nazvali metafizikom religije«. Držim da bi za ispravno shvaćanje i za klasičnu kratkoću trebalo promijeniti samu definiciju.

Slijedeći odlomak (str. 84) kaže da se »u katoličkim krugovima dugo nije znalo za filozofiju religije kao posebnu filozofsku disciplinu«. Za ove krugove »nije opstojnost Božja... toliko dolazila u pitanje kao predmet religiozne svijesti...« Čitalac je već prije (na str. 7) doznao, da (katolička) filozofija religije počima tek g. 1918. s Wunderleom. Međutim, trebalo je bar napomenuti Gutberleta (koji izrijeком odvaja filozofiju religije od drugih područja), kao i sve one katoličke pisce, koji su odavna već poznavali empiričku (historijsku i psihološku) bazu religijske filozofije, te su na toj bazi nastojali eruirati objektivno valjani pojam religije, da napokon pokažu realnu osnovanost toga pojma. Ako taj naučni posao i nije bio još metodički razvijen i sustavno dotjeran (on to nije potpuno ni danas), ali je sam fakat religioznog života svakako bio predmetom istraživanja. Ovakav bi, dakle, historijski osvrt mogao čitaocu koristiti.

Dalje se kaže u knjizi: »Pri ovakvom promatranju problema religije zaboravila je naša apologetika nažalost često na to, da se razumsko ili racionalno opravdanje religije ne smije shvatiti u tom smislu, kao da ono naime (!) nikako ne ovisi o emocionalnim činionicima«. »I prije i poslije razumskih čina, ako se stvar logički promatra, nailazimo na čuvstva« (85). Napokon dolazi religiozna ljubav ili »salto mortale« čuvstva. — »Evo dakle (?) kako se metafizičko-razumski značaj religije veličanstveno uzdiže nad emocionalnu sferu...« »Pravi temelj religije je konačno sigurnost, koju stiče razum svojim diskurzivnim ili (!) uzročnim mišljenjem...« Da ovakve tvrdnje uzmognu važiti kao konkluzija, ne samo kao teza, ne bi loše bilo da knjiga malo tačnije upozna čitaoca s onom (na str. 85.) u izgled stavljenom »tačnijom analizom« (jer prijašnji referat na str. 48 sl. nije dostatan).

I na str. 88. uvjerava nas knjiga, da nas »tačnije raščlanjivanje razumno-voljnog života čovjeka upoznaje поблиže sa svojstvenostima (!) naše vlastite prirode i otvara nam vidik na kojem se pojavljuje Bog kao apsolutni gospodar i zakonodavac, kao prvi uzročnik i zadnja svrha...« Međutim, ne bih rekao da je vidik otvoren već samim time, što slijedeći odlomak tvrdi za čovjeka da »težnje (!) njegovog razuma i čežnje (!) njegovog srca idu za tim, da svedu sav njegov život na jednu jedinstvenu formulu, na jedan određeniji smisao... Pri ovakvom (?) istraživanju i pohadanju (!) realnosti, koja ga bilo u

kojem smislu opkoljava (!), spoznaje čovjek među ostalim i svoju ovisnost o osobnom Bogu«. Nakon toga dolazi knjiga do definicije religije (str. 89), a tek na kraju doznaje čitalac, da metafizički opravdati religiju znači objasniti našu osobnu relaciju s Bogom (= religiju) na temelju metafizičke (kauzalno-finalne) ovisnosti.

Kako doznajemo za taj »temelj«? Odgovoriti na ovo pitanje znači noetički opravdati religiju (str. 90). Odbijajući Kantov agnosticizam, knjiga nije dovoljno uočila njegovu filozofsku poziciju, kad sumarno tvrdi za Kanta da »nije dovoljno uočio okolnost...« (92). I slijedeći bi odlomak zadovoljio tek na osnovi »kritičko-sistematskog osvrta«. — Napokon hoće knjiga da problem religije rješava (po Przywari) na osnovi analogije. Objasnjavanje pojma analogije (za »inteligentne krugove«) nije jasno, ili je suviše (za »naročito interesirane čitaoc«; isp. Predgovor). Ali svakako bi vrlo potrebno bilo da se posve objasni ova tvrdnja (94): »Spoznajno-teoretsko ispitivanje istinitosti naše spoznaje o biću također ustanovljuje, da je princip analogije jedino pouzdano jamstvo za mogućnost jedinstvenog rješenja svih problema.« Naprosto citirati Przywaru, koji »pruža znanstveno filozofsko opravdanje« za tu tvrdnju, nije već zato dovoljno, jer se predbacuje »mnogim filozofima« da »još izdaleka nijesu upoznali veliku važnost principa analogije«. A ipak »taj princip osigurava mogućnost, da se sve antinomije i prividna protuslovlja konačno mogu svesti na jednu jedinstvenu formulu, koja u »napeto-dinamičkom obliku« sadržaje potencijalno rješenje svih problema« (95). Ovakav napeto dinamički oblik bio bi nam dragocjen baš zato, što knjiga dalje kaže: »Ako se polazi sa ovog načina opravdanja religije, onda je metafizičko-razumski značaj religije takoreći (!) za uvijek zajamčen«. Jer nova metoda hoće da »pokaže putem fenomenološko-metafizičke sinteze rasčlanjene naše svijesti u različitom napetom stanju, kako sva problematika konačno svršava u analogiji bića«. Velika je šteta, što time konačno svršava i knjiga (osim Zaglavka, koji nas među ostalim uvjerava, da se filozofiranje ne bavi« tobože životnim pitanjima bilo purgarskih interesa«).

Ove opaske, ponavljam, želio bih da služe putokazom, kako bi se odstranile neke nesavršenosti u knjizi.

Još ću navesti neke stvarne opaske na samu temu knjige:

Filozofski proučavati religiju ne bi nikako ni moguće bilo, kad ne bi bilo ništa dato. To jest, naučno istraživanje religije metodički je moguće samo na taj način, da za polazno svoje stajalište uzme nešto pronađeno, gotovo ili dato. Na osnovi ove datosti nameće se ono što je zadato, što je problem, i prema tome zadatak izučavanja. Cilj pako izučavanja nije, dakako, drugi nego rješavanje zadatka ili odgovor na zadata pitanja. U vezi s time dobiva filozofija religije rezon svog opstanka; ona treba (1.) da ustanovi pred sebe stavljeni ili sebi dati materijal, i (2.) da ustanovi ono što hoće o njemu da dozna.

(K. I.) Kao dato svoje ishodište uzima religijski filozof f a k t a religije. Nalazište toga fakta jest dvostruko: psihološko (subjektivno) i histo-

rijsko (objektivno). U oba pravca — u pojedinačnom svijesnom subjektu i u historijskoj cjelini — religijski se život očituje u različnim formacijama; religijski filozof stoji pred činjenicom mnoštva religijskih oblika. U tome se mnoštvu nalazi — nota bene kao historijski fakat — i kršćanska religija.

(K 2.) Pred ovu, psihološkim i historijskim putem utvrđenu, činjenicu stupa filozof s dvostrukim pitanjem: 1. koji je specifično religijski moment u svakoj faktično pronađenoj pojavi ili obliku religije, resp. koja je bitnost religije, i 2. na što se ima svesti bitnost religije, s obzirom na njezin subjekt i objekt, resp. u čemu je religija fundirana.

Sasvim drukčija od ove navedene bila bi ona izgradnja religijske filozofije, koja kao svoje ishodište ne bi uzela fakat svih psiholoških i historijski poznatih religija, nego samo kršćansku religiju, — i to ne tek ukoliko je ona također historijski fakat, nego ukoliko se pretpostavi, da je kršćanska religija jedino prava, od Boga određena, nota bene vrhunaravna religija. Takvo stanovište zastupa Rosenmüller. Filozof bi prema ovom stanovištu dobio svoju maršrutu iz teologije. U tom slučaju ne bi za nj' ni postojala ikoja druga »religija« osim kršćanske; u nijednoj od postojećih religijskih pojava ne bi se nalazila »prava« religija, tj. ona kojoj po volji Božjoj pripada bitnost religije. Na taj bi način filozofija religije prestala biti zasebna ili samostalna znanost, jer bi se njezin predmet zapravo nalazio na području teologije.

U Keilbachovoj se knjizi Rosenmüllerov nazor uspješno odbija, a usvaja se »tradicionalna« metoda (isp. Phil. Jahrbuch, 1934). Knjiga postavlja pitanje: »Može li se u ovom slučaju reći da istina leži u sredini, te da valja i jedno i drugo mišljenje međusobno pomiriti i tako stečenu kombinaciju proglasiti pravom metodom?« (str. 15). Na ovo se pitanje odmah odgovara: »Po našem mišljenju ne može biti govora o takvoj kombinaciji. Ne radi se naime tu o dvjema metodama koje se međusobno upotpunjuju, nego o dva stanovišta koja se međusobno isključuju.« — Ali na str. 19. čitamo: »S druge strane ipak smatramo da se ne smije posve apodiktički odbiti Rosenmüllerovo stanovište... Zato vidimo najbolji znanstveni prinos (?) k ovom pitanju u tome, da se još ne odlučimo definitivno...« Napokon na str. 21. čitamo: »Zapravo bismo smjeli samo na toj vrhunaravnoj podlozi ispitati problem religije... No metodički i (!) naučni razlozi opravdavaju i drugo formalno (?) promatranje svih tih pitanja...« Čitaocu se nameće pitanje, da li str. 19. i 21. ne desavuiraju stranu 15. Treba uvažiti, da se ovdje ne radi o nekom sporednom, nego o fundamentalnom pitanju religijske filozofije, upravo o njezinu predmetu i metodi.

U istom pravcu izgleda mi još koješta nerazjašnjeno. Str. 19. i 20. iznosi piščevo »vlastito mišljenje glede obujma filozofije religije«. Kaže se ovako: »Prva je zadaća filozofije religije filozofsko opravdanje religioznoga. U glavnom se tu radi o pitanju: Na koji način

dolazi čovjek do uvjerenja o egzistenciji Boga? Da li putem razuma, putem čuvstva ili na koji drugi način? Prema tomu će se onda odrediti bit religioznoga. Kod ove prve zadaće ima filozof pred očima psihologiju i historiju religije, te hoće da »dode do jednog solidnog (!) metafizičkog tumačenja«. To se kaže na str. 27., koja se opetovano navraća na »zadaču i svrhu filozofije religije« i tvrdi: »Samo ukoliko mu (filozofu) bude uspjealo da svede ove tipične pojave na njihove stroge (!) uzroke, samo utoliko biti će mu moguće da odredi samu bit religije...« (citira se Wunderle). — Sad je meni nejasno ovo: da li »tipično« znači isto što »bitno«? Ako ne, kako dolazi filozof najprije do tipično religioznog, a otuda do bitno religioznog? Ako da, da li se u tom slučaju dolazi do bitnoga na osnovi mnoštva faktičnih religija, ili na osnovi racionalne metafizike? Str. 28. naime kaže, da je religijska filozofija »prava racionalna znanost«, koja »prije svega mora voditi računa o samoj intelektualnoj spoznaji Boga. Jer (!) kao znanost, i to racionalna znanost, ne smije ona riješiti svoju zadaću do (!) ovisno o metodi kojom se u filozofiji dokazuje egzistencija Božja. Trancendentalnost (?) Boga opet bezuvjetno iziskuje da ta metoda bude metafizički opravdana, i to posebnom brigom (!)...« Trebalo bi, držim, posebnom brigom objasniti i odrediti prvu zadaću religijske filozofije.

»Svojom drugom zadaćom mora (!) filozofija religije da smatra filozofsko ispitivanje mnoštva faktičnih religija« (str. 120). Strana pako 35. kaže, da »problem religija čovječanstva stoji ne samo u središtu, nego na početku sve naše problematike«. Ako je to »druga« zadaća, onda nije »na početku«, pogotovo kad smo već čitali (na str. 28) šta mora da bude »prije svega«. Na početku je naime fakt religija, a to je sasvim nešto drugo nego problem mnoštva. Najprije ćemo odgovoriti na pitanje, šta bitno konstituirá sva fakta; pa kad doznamo da im bit sastoji u relaciji svijesnog subjekta s »Bogom«, trebati će upoznati termine ove relacije; a sada tek, čini mi se, trebalo bi pitati za uzroke faktičnog mnoštva religije.

Neka je zasad i o tome dosta, — kao primjer, kako bi čitalac mogao da na knjigu stavlja izvjesne zahtjeve glede jasnoće i veće određenosti u prikazivanju religijskog problema.

Prof. Zimmermann.

G. Gračanin, La personnalité morale d'après Kant. Son exposé, sa critique à la lumière du thomisme. Préface de Jacques Maritain. Ed. Mignard, Paris, 1935.

Među prvotnim filozofskim sistemima Kantov je bio dosad najviše proučavan. Prvotni položaj što ga zauzima Kantova filozofija u razvoju moderne misli, traži od svakoga, tko hoće da tu misao shvati, da se orijentira na tom izvoru moderne filozofije. Pisac knjige »La personnalité morale d'après Kant« dao se na proučavanje problema moralne ličnosti u Kantovoj filozofiji. S dva razloga on je dobro izabrao svoj predmet: prvo, problem ličnosti spada među probleme koji najjače zaokupljaju duhove našeg stoljeća; a zatim zbog toga, što je taj problem u Kantovoj filozofiji bio dosad premalo ispitivan. Kant sam nije napisao posebna djela