



## Religije čovječanstva u svjetlu njihove filozofske problematike.

Dr. Vilim Keilbach.

Prva i glavna zadaća religijske znanosti je naučno rješavanje problema religije. Ona zato mora naročitu pažnju priklanjati empiričkoj činjenici ovako velike raznolikosti religija, o kojoj svjedoči ne samo povijest nego i najpovršniji pogled na skoro zagonetno šarenilo današnjih vjerskih konfesija. Pa dosadanji rad na području ove donekle mlade znanosti pokazuje koliko su pozvani stručnjaci uistinu bili uvjereni o potrebi poredbenih metoda, prema kojima bi se u odgovarajućoj mjeri vodilo računa o toj velikoj raznolikosti religija. Mi zato cijenimo taj rad. No ipak nam se čini da se pri tom radu nešto zanemaruje jedan drugi vid, pod kojim se ne samo može nego se ujedno mora promatrati problem religije. Stoga kanimo ovdje promatrati religije čovječanstva pod rečenim aspektom, koji ćemo najshodnije nazvati filozofskim.

Radimo dakle u ovoj raspravi o filozofskoj problematici religija.

Promatrati religije čovječanstva u svjetlu njihove filozofske problematike ne znači ni nabrajati čvrsto ustanovljene rezultate povijesti religije, ni razmatrati o religioznoj svijesti, ni istraživati sadržaj religije kao takove. Zato i nije naša svrha da iznesemo ovdje neoborive rezultate pojedinih disciplina na području religijske znanosti, nego naprotiv da baš pomoću tih rezultata i na osnovi čisto metafizičkih zakona ispitamo takoreći zadnji korijen problematike oko religija čovječanstva.

Posebno naglašujemo, da se ovdje radi samo o filozofskoj problematici; dakle ne o teološkim pitanjima, najmanje o pozitivnoj objavi. Ne zanimaju nas dakle izvori koji svjedoče o vrhunaravnom cilju čovjeka, o istočnom grijehu, o otkupljenju i uopće o čitavoj ekonomiji spasenja. Zapravo bismo smjeli samo na toj vrhunaravnoj podlozi ispitati problem religije; jer stvarni red u kojem čovjek uistinu živi je i ostaje vrhunarav — natpriroda. No metodički i naučni razlozi opravdavaju i drugo formalno promatranje svih tih pitanja pod izvjesnim vidom, koji u posebnom smislu odgovara

naravi naše spoznaje i psihičkoj strukturi čitave naše duševne djelatnosti.<sup>1</sup>

Naše razlaganje oslanja se prema tome s jedne strane isključivo na pozitivne religiozne činjenice, na koje svaki čovjek može nailaziti (iako ne zna za pozitivnu objavu), a s druge strane na samu narav čovjeka, prije svega narav čovječjeg razuma i čovječje volje. A pitanje, na koje u prvom redu hoćemo odgovoriti, glasi ovako: Gdje treba u samom čovjeku tražiti zađnje uzroke ovako velike raznolikosti religija čovječanstva?

Naglašujemo opet, da nam je stalo samo do filozofske strukture ovog pitanja. Zato ćemo se pozitivnim činjenicama služiti samo kao nužnim preduvjetom, pa onda i kao kontrolnim činiocem naših zaključaka. Naša metoda biti će dakle u prvom redu, da ne kažemo isključivo, deduktivna.

Prije nego što budemo tačno omjerali razloge koji dolaze u obzir za naše pitanje i pozitivno obrazložili naše stanovište, moramo nešto reći o načinu kojim možemo spoznati samu historijsku istinu bilo koje religije, a onda i filozofski ili metafizički sadržaj religije kao takove. Ovo pitanje nikako nije sporedno. Naprotiv, o njemu ovisi sve. Jer ne smijemo samo jednostrano izvaditi izolirane zaključke, nego ih moramo ujedno sistematski uvrstiti u red drugih čvrsto ustanovljenih naučnih rezultata. Spomenuto pitanje je srećom već toliko metodički određeno i znanstveno opravdano, da nam je moguće u nekoliko crta prikazati nutarnju strukturu religijske znanosti, a da se ne upuštamo u delikatne prepirke. Poteškoća je samo glede filozofije religije, kako ćemo još jednom vidjeti.

### I. Nutarnja struktura religijske znanosti.

Pogrešno bi bilo htjeti spoznati religije čovječanstva na osnovi jednog apriorističkog pojma o religiji. To bi značilo, ako ne slijepo, a ono barem svojevoljno postupati. I na taj način sigurno ne bismo postigli svoje svrhe. Isto tako ne koristi čisto etimološko značenje latinske riječi »religio«, jer o tom značenju sve do danas nema složnog mišljenja i — ako nas ne varaju sve slutnje— neće ga nikad ni biti.<sup>2</sup> Morat ćemo stoga pitati: Kakvo značenje pridaju ljudi

<sup>1</sup> Korist ovakvog promatranja je dvostruka. Prvo: zaključci tog promatranja osnivaju se konačno na čisto metafizičkim principima i zato imaju dokaznu snagu i za onoga, koji nijeće objavu i vrhunaravni red. Drugo: ovi zaključci doprinose također boljem razumijevanju etičko-religiozne dekadencije čovječanstva poslije istočnog grijeha. Koliko nam je poznato, nije još niko ispitao ovaj problem tako isključivo pod ovim vidom, ma da se mora priznati da su mnogi usput spomenuli bilo principe bilo zaključke, na kojima ćemo mi ovdje iz posebnih razloga naročito insistirati.

<sup>2</sup> »De explicatione vocis religionis etymologica nondum constat.« H. DIECKMANN S. J., *De revelatione christiana*, Friburgi Br. 1930, n. 121.

općenito riječi »religija«? Na sličan način se mora pitati i u drugim naučnim disciplinama, a odgovor ukoliko je izraz opće čuti (sensus communis) s pravom može služiti kao polazna tačka za sistematsko-kritičko istraživanje. No u našem slučaju dobit ćemo nesumnjivo više nego što bismo se možda nadali različitih i čudnih odgovora. Morat ćemo ih oprezno raščlaniti i imat će barem ovo jedno zajedničko: odnošaj čovjeka prema nadzemaljskom biću ili prema nadzemaljskim silama.

Istina, danas je pojam religije u mnogom pogledu nažalost već toliko istrošen i iskrivljen, da je teško pronaći u beskrajnom dar-maru mišljenja ovo njegovo prvotno značenje. Naročito su se filozofi svih pravaca i nazora potrudili oko pojma religije i dali mu drugo i drugo značenje, i to baš prema tome kako je to njihov »sistem« zahtjevao.<sup>3</sup> Ali opća čut svjedoči da spomenuta zajednička značajka spada bitno u pojam religije. Uzmemo li se uz to u obzir praktična empirička opažanja o raznim činima i običajima, koji se u svim poznatim religijama smatraju bitno religioznima, onda je bez sumnje osvojena polazna tačka za daljne istraživanje. Na toj podlozi zaslužni učenjak W. Schmidt definira religiju ovako: »Ohne mich in eine eingehende Erörterung darüber einzulassen, in die ich vielleicht ein anderes Mal eintreten werde, definiere ich hier einfach die Religion als die Anerkennung eines oder mehrerer persönlicher über die irdischen und zeitlichen Verhältnisse hinausragender Wesen und das Sichabhängigfühlen von denselben.«

Još bolje veli G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*<sup>2</sup>, Paderborn 1924, str. 10: »... über den Wortsinn des Ausdruckes »religio« besteht keine volle Einigkeit, nicht zuletzt deshalb, weil die etymologische Ableitung schon dem Altertum nicht klar war.«

<sup>3</sup> Biti će još govora o religiji u Kantovom kritičnom sistemu. Tamo će biti jasno koliko je naša tvrdnja opravdana. Kant je i u tom pogledu doista klasičan primjer.

<sup>4</sup> W. SCHMIDT S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee I*<sup>2</sup>, Münster i. W. 1926, str. 5. — Neki definiraju religiju tako, da ne zahtjevaju nužno opstojnost jednog osobnog bića, nego se zadovoljavaju neodređenom transcendentnom realnošću. Tako n. pr. u ovoj definiciji: »Au sens objectif, en s'efforçant d'englober dans la définition tous les traits plus communément admis comme caractéristiques et de réserver la solution des problèmes contestés, on pourrait dire, semble-t-il: la religion est un ensemble de croyances et de pratiques (ou d'attitudes pratiques) concernant une réalité personnelle ou impersonnelle, unique, multiple ou collective, mais suprême en quelque façon, dont l'homme d'une manière ou d'une autre se reconnaît dépendant et avec laquelle il veut entrer en relation.« H. PINARD DE LA BOULLAYE S. J., *L'Etude comparée des religions II*, Paris 1925, str. 5. — Za nas je ta prepirka sporedna. Svakako etnološka istraživanja dosad govore za definiciju, koju brani W. Schmidt.

U religiji su prema tome tri stvari bitne. Prvo, opstanak barem nadzemaljskog osobnog bića. Drugo, opstanak drugih osobnih bića, koja znaju za svoju nesavršenost. I najzad treće, spoznanje njihove ovisnosti o tom višem biću, pak dosljedno pokoravanje i težnja za sredenim odnošajem prema njemu. Pa budući da su ovi elementi bitni u definiciji religije, zato se na njih mora oslanjati svaka znanost, koja istražuje smisao i povijest bilo koje religije.

Ako se sad konkretno radi o smislu i sadržaju jedne određene religije, onda moramo najprije kritički ustanoviti sam povjesni opstanak dotične religije. Toj svrsi jedino može služiti prava historijska znanost. Ona nam je danas poznata pod imenom *historije religije* (*Religionsgeschichte*). Obično se iz lagano shvatljivih razloga više pažnje priklanja takozvanoj komparativnoj ili poredbenoj historiji religija, jer međusobnim poređenjem religija mogu se bolje vidjeti pojedine njihove svojstvene osobitosti. Pored toga omogućuje ta poredbena metoda jednu barem približno tačnu klasifikaciju ili — po terminologiji stručnjaka — religioznu tipologiju.

Ma da je religija stara kao sam ljudski rod, ipak sve do konca 18. stoljeća nije bilo historije religije u smislu stroge znanosti. Ali od onda se radilo revno i nakon srazmjerno kratkog vremena vrvila je ta nova znanost raznim teorijama i hipotezama o podrijetlu religije. Gotovo sve teorije bile su evolucionističke. Po njima bi religija počela vrlo primitivnim oblicima, pa bi se postepeno razvijala i tako konačno u monoteizmu dostigla svoju najveću dosadašnju savršenost. Međutim na koncu zadnjeg stoljeća došlo je historijsko-etnološko istraživanje do sasvim suprotnih rezultata. Kod vrlo primitivnih naroda nađena je naime vjera u jedno božanstvo. Pa budući da se radi o primitivnim narodima, to je mogućnost dugotrajnog razvitka naprosto isključena. Tako je danas dokazano da su baš primitivni narodi imali vjeru u jednoga Boga, a da su njihovi potomci sve više napuštali tu svoju prvotnu vjeru i obožavali razne prirodne sile. Ako dakle hoćemo govoriti o nekakvom »razvoju«, onda njegov pravac nije pozitivan (od nesavršenog k savršenome ili drugim riječima: iz mnogoboštva u jednobojstvo), nego negativan. A danas su činjenice na kojima se osniva ovo tumačenje već toliko dokazane, da nema pogibelji da će možda i ono prema novim rezultatima historijskog istraživanja naskoro postati iluzorno.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> »Dass dieses nun nicht eine der vielen vorübergegangenen Theorien ist, die, wenn die Zeit kommt, wieder durch eine andere ersetzt würde, ein Irrtum unter den vielen anderen, sondern eine dauernde Errungenschaft, eine ganze und deshalb bleibende Wahrheit, dessen können wir gewiss sein, weil wir jetzt kulturhistorisch ein Doppeltes nachweisen können: 1. diese Hochgötter finden sich gerade bei den ethnologisch ältesten Völkern, und 2. bei allen ethnologisch ältesten Völkern. Die Erde aber ist jetzt bereits so weit erforscht, dass nur wenige Völker — im Innern Afrikas,

Čitava dakle šuma krivih i neopravdanih hipoteza služila je dobrim dijelom pozitivnom promicanju religijsko-historijske znanosti. Na mračnoj pozadini vidi se sad još bolje svjetli lik onih činjenica, koje su ustanovljene neoborivim dokazima. Time nam je zagarantovana čvrsta i sigurna podloga, na kojoj ćemo moći empirički kontrolirati naše filozofske zaključke na području religijske znanosti.

Ali to još nije sve. Nastala je posebna filozofska disciplina, koja se izričito i isključivo bavi svim onim duševnim faktičnostima, koje se odnose ili na jedno najviše nadzemačko biće ili na čitavu galeriju bilo zemaljskih bilo nadzemačkih božanstava, kako je to slučaj u mnogoboštvu.<sup>6</sup> To je psihologija religije. Ona ispituje sve nutarnje duševne čine religioznog karaktera i ne pita toliko za njihove stvarne uzroke koliko za razne mogućnosti njihova podrijetla.<sup>7</sup> Psihologija religije radi dakle o spoznanju religioznih iskustava, određuje činjenice i doživljaje, klasificira ih, istražuje njihove objektivne i subjektivne uzroke itd. Ona je počela cvasti, kad su pristaše Kūlp-e-ove škole eksperimentalnu psihologiju mišljenja i uopće viših duševnih doživljaja primjenili na religiozne pojave.<sup>8</sup>

---

der Philippinen und Neuguineas — noch aufzudecken sind, die aber voraussichtlich keine wesentliche Veränderung mehr in dem Völkerbilde zustandbringen werden, das wir jetzt kennen.« W. SCHMIDT S. V. D., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (Ursprung und Werden der Religion), Münster i. W. 1930, str. 15.

<sup>6</sup> U tom pogledu dobro definira religiju T. K. ÖSTERREICH, *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte*, Berlin 1917, str. 17: »Religiosität besteht in Lebensbeziehungen, das heisst in Gemüts- und Willensbeziehungen zu übermenschlichen Wesenheiten, die unter Umständen, aber nicht notwendig auch Gegenstand einer persönlichen Erfahrung sein können, auf jeden Fall aber als existierend anerkannt werden müssen.« — No moramo primjetiti da pisac u daljnjem razjašnjenju ove svoje definicije nije uvijek tačan.

<sup>7</sup> Vidi o tome J. H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion*. Its Origin, Function and Future. New York 1912, str. 99. — Isto djelo preveo je L. CONS na francuski i izdao ga pod naslovom *La psychologie des phénomènes religieux*. Paris 1914.

<sup>8</sup> K. GIRGENSOHN, *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie*<sup>2</sup>. Leipzig und Erlangen 1925, str. 7—9.

Glasovita su svjedočanstva ovog plodnog procvata psihologije religije sljedeća dva djela: K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1921. Već 1930. izašlo je drugo mnogo povećano izdanje, koje je priredio njegov učenik W. Gruehn. — WERNER GRUEHN, *Das Werterlebnis*. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924.

Razumije se da psihologija religije u prvom redu mora ispitati individualnu religioznu svijest, to će reći same nutarnje religiozne doživljaje pojedinca kao i njihove neposredne ili posredne posljedice. Ali jer i ti doživljaji u mnogom pogledu ovise o religioznom držanju (Haltung) one zajednice, kojoj je pojedinac priključen i podređen, to psihologija religije nužno mora ispitati i odnosnu religiju u njezinom socijalnom, društvenom značaju.<sup>9</sup>

Jasno je da ove dvije discipline, naime historija religije i psihologija religije, nijesu neovisne jedna o drugoj. One su baš naprotiv međusobom tijesno spojene, i to imanetnom neophodnošću. Rekli bismo da su korelativne, ali u tom smislu da jedna bez druge ne može znatno napredovati. I u tom smislu je posve istina, da nema povijesti religije bez psihologije religije i obratno, da nema psihologije religije bez povijesti religije. Svakako se ta izreka mora oprezno shvatiti. Jer lagano bi se kome moglo činiti, da i jednoj i drugoj disciplini manjka znanstveno opravdani temelj, ili drugim riječima, da je njihov međusobni odnošaj »circulus vitiosus«. Da ovakav prigovor stvarno ne postoji, nego da pored ovog međusobnog i donekle korelativnog odnošaja može ostati netaknuta znanstvena legitimiranost spomenutih disciplina, nije teško pokazati.<sup>10</sup>

Ako smo dosad uvijek imali pred očima jednu određenu religiju sa njezinim zbiljskim sadržajem, onda smo bili pretpostavili da u ontološko-etičkom redu stvarno postoji nešto, što zbog svoje osobite svojstvene naravi s pravom nosi posebno ime, naime »religiozno« (das Religiöse), i da ono dosljedno sačinjava jedan naročiti red realnosti. No je li ta pretpostavka i doista opravdana? Filozof ne može ostati ravnodušan prema ovom pitanju, i to tim više što se čini religioznog djelovanja gotovo na svakom koraku očevidno dodiruju sa etičkom sferom. Štoviše religiozni čini su nužno ujedno i etički ili moralni. Jer neovisno o slobodnoj volji nema pravog religioznog čina, barem ne u formalnom značenju riječi, a u koliko čin ovisi o slobodnoj volji utoliko je on i moralan. Ali baš zato mogao bi ko lagano doći do suda, da religija nije drugo do fikcija, jer se tobože posvema rastavlja u čisto etičku djelatnost.

<sup>9</sup> G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*<sup>2</sup>, Paderborn 1924, str. 53.

<sup>10</sup> Na tu prividnu poteškoću upozorio je među ostalima G. Wobbermin. Direktno njemu odgovorio je W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (Ursprung und Werden der Religion), Münster i. W. 1930, str. 6: »Die Vitiosität dieses angeblichen Zirkels wird wohl einfach dadurch beseitigt, dass man sowohl historische als psychologische Arbeit, aber jede zu ihrer Zeit, ansetzt: zuerst historische Forschung mit Beihilfe der Psychologie, dann Psychologie mit Beihilfe der Historie.« — Opširnije o tom vidi W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* I, Münster i. W. 1926, str. 630—631.

Zadaća je sad filozofa da podvrgne novom ispitu sve one faktičnosti, koje mu pruža povijest religija, i to skupa sa znanstveno ustanovljenim rezultatima u pogledu nutarnje strukture pojedinih religioznih doživljaja, do kojih je došla psihologija religije. On će se naravski zaustaviti samo kod onoga što je u izvjesnom smislu tipično i nastojat će da dođe do jednog solidnog metafizičkog tumačenja. Samo ukoliko mu bude uspjelo da svede ove tipične pojave na njihove stroge uzroke, samo utoliko biti će mu moguće da odredi samu bit religije, ili još bolje bit religioznoga. Pomoću metafizičkih principa doći će ne samo do ontološki opravdanog prava religije na opstanak, nego će ujedno spoznati posebna svojstva religioznoga u svijetu objektivne stvarnosti.

Time smo ukratko označili zadaću i svrhu filozofije religije.<sup>11</sup> Ona je, kako se iz gornjeg rasporeda dovoljno može vidjeti, u religijskoj znanosti od eminentne važnosti — naprosto kruna religijske znanosti, kako je to jedan od poznatijih filozofa religije s pravom naglasio.<sup>12</sup>

Ovom zgodom moramo opet nešto reći o poteškoćama, koje je proti općenito prihvaćenoj metodi iznio B. Rosenmöller u svojoj filozofiji religije.<sup>13</sup> Dok su mnogi recenzenti Rosenmöllerove knjige naprosto prešutjeli njegove metodičke opaske, dotle je jedan od novijih recenzenata, E. Berbuir O. F. M., izričito branio Rosenmöllerovo stanovište.<sup>14</sup> On veli: »Zur Würdigung des Buches, mit dessen geistiger Grundhaltung und Denkart wir uns völlig einverstanden und identisch erklären, möchten wir ein Dreifaches hervorheben, das uns bedeutsam erscheint. Zunächst dies, dass es das grosse Verdienst Rosenmöllers ist, mit eindeutiger und nachdrücklicher Betonung darauf hingewiesen zu haben, dass Religionsphilo-

<sup>11</sup> »Aufgabe der Religionsphilosophie ist es daher, das allgemeine Wesen der Religion, so wie es sich in den lebendigen oder gelebten Religionen ausdrückt, begrifflich zu umgrenzen, weiterhin den objektiven Wert und den Wahrheitsgehalt des so umschriebenen Religionsbegriffes zu prüfen.« G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*<sup>2</sup>, Paderborn 1924, str. 3. — Ovom zgodom moramo opet nešto reći o poteškoćama, koje je proti ovoj općenito prihvaćenoj metodi iznio B. ROSENMÖLLERu svojoj knjizi *Religionsphilosophie*, Münster i. W. 1932. Mi smo Rosenmöllerovo stanovište potanko ispitali i došli do zaključka, da Rosenmöllerove kritičke opaske i poteškoće nijesu tako ozbiljne da bi trebalo napustiti tradicionalnu metodu, ma da se s druge strane mora priznati da je dobro imati pred očima one pogibli, na koje je Rosenmöller upozorio.

<sup>12</sup> G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*<sup>2</sup>, Paderborn 1924, str. 6.

<sup>13</sup> B. ROSENMÖLLER, *Religionsphilosophie*, Münster i. W. 1932.

<sup>14</sup> U novom časopisu *Wissenschaft und Weisheit* (Vierteljahresschrift für systematische franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart), Jahrgang I, 1934, str. 72—75. Izlazi u M. Gladbachu.

sophie nicht zustande kommt, wenn sich nicht natürliches Denken, Schau von unten und Schau von oben verbinden. Rosenmüller räumt in seiner »Religionsphilosophie« mit rein immanentem, diesseitigen Denken entschieden auf. Er zeigt, dass alle religionsphilosophischen Versuche, Religionsphilosophie auf rein natürlichen Denkprinzipien aufzubauen, scheitern müssen, weil solches Unterfangen seinem Objekt gegenüber im Prinzip ehrfurchtslos und verantwortungslos ist, so dass in diesem Falle Religionsphilosophie an der inkoformen Haltung des »Religionsphilosophen« notwendig scheitert.«<sup>13</sup> Mi smo Rosenmüllerovo stanovište potanko ispitali i došli do zaključka, da njegove kritičke opaske i poteškoće nijesu tako ozbiljne da bi trebalo napustiti tradicionalnu metodu, ma da se s druge strane mora priznati da je dobro imati pred očima one pogibli, na koje je Rosenmüller upozorio. Pa i Berbuirrove primjedbe stvarno ne nadodaju ništa Rosenmüllerovim izvodima. Mi smo ih opet i opet ispitali, pa i nakon tog ispita ne mislimo promijeniti svoj sud.

## II. Osnovna poteškoća u filozofiji religije.

Rekli smo gore da religija obuhvata čine čovjeka, koji se odnose na najviše biće, na Boga. Iz toga slijedi da filozofija religije 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. Transcendentalnost Boga opet bezuvjetno iziskuje da ta metoda bude metafizički opravdana, i to posebnom brigom, jer se radi o temelju na kojem će se sagraditi čitava naučna zgrada. Zahtjeva se prema tome rješenje problema spoznaje. Osim toga mora se filozofski dokazati da razum čovjeka može spoznati nad-sjetilnu, transcendentnu stvarnost; nadalje valja pokazati da zakoni metafizičkog reda važe i u tom transcendentnom svijetu. Iz toga se vidi da je zadaća filozofije religije strogo uvjetovana rješanjem problema spoznaje, a time je ujedno rečeno da je ona p r a v a r a c i o n a l n a z n a n o s t.

Ali ta okolnost, da je naime filozofija religije tako bitno vezana uz problem spoznaje, krije također neke velike opasnosti u sebi. Mi ćemo to ovdje pokazati na jednom primjeru, koji je uistinu klasičan: na religiji u kritičkom sistemu velikog K a n t a.

Prema jednoj od osnovnih teza Kantovih religija leži izvan dohvata logične spoznaje i racionalnog tumačenja. Poznato je osim toga da je baš Kant posvema odijelio religiju od etike i da je moralnu obvezu fundirao u samoj autonomnoj naravi čovjeka.<sup>13</sup> Religiozni čini imaju po njemu samo taj pozitivni smisao da služe etičkom nazoru, te promicanju i usavršivanju etičke djelatnosti.<sup>14</sup> Nadalje je poznato da je Kant nijekao sposobnost »čistog razuma« da spozna opstojnost Božju kao što je uopće nijekao svaku kompetenciju »čistog razuma« na području transcendentalne stvarnosti. Naša intelektualna spoznaja je po njemu ograničena na same fenomene,



a opstojnost Božja je samo »postulat praktičnog razuma«, samo nuždan preduvjet za kategorički imperativ.

Ali s druge strane je dokazano da Kant nije došao do takvih zaključaka na osnovi religiozne problematike. Općenito priznaju nadležni učenjaci, da Kant ni u svom praktičnom životu ni u svojim filozofskim spisima nije bio direktno zaokupljen čisto religioznim problemima. U središtu njegovog rada stoje paralelno problem spoznaje i teza o primatu etičkog poretka. Sve ostalo, u prvom redu nemogućnost spoznaje egzistencije Boga pomoću čistog razuma i sve teze njegove filozofije religije nijesu do nužni zaključci njegovog kritičkog sistema.<sup>15</sup> Drsko bi bilo htjeti zato Kanta nazvati kratkovidnim filozofom, jer se njegova rijetka veličina vidi već i u samoj nepodmitljivoj konsekvenciji, kojom je svoje misli vazda primjenio. Ali krive pretpostavke racionalizma i empirizma, na kojima je podigao svoju inače genijalnu filozofsku zgradu o ljudskoj spoznaji i o naravi etičkog poretka, nijesu mu dali da drukčije sudi.<sup>16</sup> Naročito je kritika čistog razuma bila ona opasna skretaljka, koja je njegovu filozofsku spekulaciju utjerala u krive kolotečine.

Zanimljivo je upozoriti ovom zgodom na jedan štetan učinak Kantove filozofije religije. Gotovo svi moderni filozofi od Kanta ovamo (sa doista rijetkim izuzecima!) zastupali su naime tezu, da znanost i religija nemaju nikakvih zajedničkih dodirnih tačaka. Štoviše bilo ih je, koji su išli još dalje tvrdeći da se znanost pozitivno protivi religiji i da napredak znanosti znači propast religije. Ali utješno je, što su i to najvećim dijelom bili opet samo dosljedni zaključci iz krivih premisa ili čak neosnovane i sasvim svojevoljne tvrdnje.

Iz svega se dakle vidi koliko problem religije ovisi o problemu spoznaje. Time je, kako smo već jednom naglasili, osigurana racionalna osnova filozofije religije. Ali time dakako nije rečeno, da i sama religija u subjektivnom smislu, to će reći kao stvarni doživljaj, mora biti skup čisto racionalnih doživljaja. No kod ovog pitanja dolazi nam u pomoć psihologija religije, koja baš prema novijim rezultatima Girgensohna i Gruehna sve odlučnije potvrđuje mišljenje, da je religiozni doživljaj u svojoj jezgri nešto i n t e l e k t u a l n o, i ako je taj intelektualni doživljaj ujedno takoreći uronjen u more dubokih emocija i afekata.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> E. BERBUIR O. F. M., navedeno mjesto, str. 74.

<sup>16</sup> Koliki je bio upliv autonomije volje na Kantovo shvaćanje religije pokazuje CH. SENTROUL, *Kant und Aristoteles*, Kempten und München 1911, str. 347—349.

<sup>17</sup> Najoštrije formulirao je Kant ovo svoje stanovište u svojim kasnijim spisima *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) i *Der Streit der Fakultäten* (1798; to je zapravo zbirka članaka od 1794.—1797.; vidi osobito prvi odsjek). U obimu ove radnje nije mi moguće da navodim pojedina mjesta.

### III. Filozofska problematika religije.

Budući da smo u dosadašnjem razlaganju, kako se nadamo, dostatno obrazložili naše mišljenje o čisto formalnim elementima najvažnijih disciplina religijske znanosti i time u glavnim crtama odredili onaj izvanjski okvir, u kojem moramo gledati naše gore postavljeno pitanje, to se već možemo dati na posao da direktnije odgovorimo na to pitanje. Svakako je bilo potrebno da insistiramo na nutarnjoj strukturi najglavnijih disciplina religijske znanosti, jer ni jedna od spomenutih disciplina kao takva nije sjedište filozofske problematike religije. No, da slikovito govorimo, jedan poprečan rez kroz njihove zadnje rezultate ipak pokazuje, da je srž religioznoga zapravo razdijeljena među njima u različitim razmjerima i da sve te discipline ne mogu neovisno o važnim i osnovnim filozofskim pretpostavkama, koje prema tome također sačinjavaju dio ove problematike, dati odgovora na naše pitanje. Do izvjesnih granica vidimo zgodnu i lagano shvatljivu analogiju toga stanja stvari u problemu spoznaje, koji također nije monopol jedne jedine filozofske discipline, nego u određenom razmjeru spada kako u kritiku tako i u psihologiju i u metafiziku, da ne govorimo o drugim pomoćnim disciplinama. I baš zbog toga morali smo najprije tačno odrediti formalni smisao povijesti religije, psihologije religije i filozofije religije. I iz istoga razloga morali smo također izričito razjasniti neke naročite momente, koji su za naše daljne razlaganje često od temeljne važnosti.

Nastojmo sad prvo da analitičkim putem dodemo do svih onih činioaca, koji igraju izvjesnu ulogu u našem pitanju, a onda da lokaliziramo ovu tako nađenu problematiku. Ovo zadnje ćemo najlakše time postići, što ćemo tačnije odrediti suvislost pojedinih pitanja i sveze između pojedinih disciplina religijske znanosti pod vidom naše problematike.

1. Uzmimo si sad u tu svrhu za polaznu utučku prostu činjenicu da je ljudski duh ograničen. On nije vječan i ne postoji nužno: nekoć ga nije bilo u stvarnom redu, sada pak uistinu postoji, ali bi dobro moglo i ne biti ga. Ovom kontingencijom ljudskog duha uvjetovana je sama narava ljudske spoznaje. Ona je uslijed ove kontingencije nužno stupnjevita, ograničena i nesavršena. Jer djelatnost i način djelovanja jednoga bića posvema ovise o samoj ontološkoj savršenosti dotičnog bića, barem u tom smislu da ne mogu biti savršeniji od same ontološke savršenosti njihovog subjekta.

Iz naravi ljudske spoznaje, ukoliko je ona stupnjevita, neminovno slijedi da ne samo u praktičnom životu, nego i u samom teoretskom spoznanju i promatranju zapravo mora biti »problema«. Naš duh naime ne može neposredno gledati i obuhvatiti sve i pojedine istine u njihovoj istodobnoj srodnosti i raznolikosti. A ove sa svoje strane opet ne stoje pred nama u prirođenom svom sjaju. Naprotiv najčešće su umotane u komplicirane događaje i činjenice.

dakle sakrivene — neprimjetljivo i tajanstveno. Time se već tumače mnoge činjenice u povijesti bilo naroda bilo pojedinaca. Nepotpuna ili čak kriva spoznaja vodila je i vodi dnevce do raznih sukoba, do raznih mišljenja i do raznog mentaliteta. Kako smo vidjeli, dublji razlog sve te problematike leži u naravi naše spoznaje.

Ali time još nismo sve rekli. Čudoredno djelovanje čovjeka naime ne ovisi samo o čovječjoj spoznaji, nego i o slobodnoj volji čovjeka, i to direktno i neposredno baš o slobodnoj volji.<sup>18</sup> Zato je naša slobodna volja pravo sjedište ove problematike. Tvrdeći to, nije nam svrha da ovdje riješimo sam problem slobode. Mi dakako ne branimo apsolutni primat volje nad razumom ni u smislu skotističkog voluntarizma ni u smislu modernog antiintelektualizma. Mi zastupamo tomističko stanovište, da to usput reknemo. Ali mi smo ujedno čvrsto uvjereni da je bolje ostaviti to pitanje zasad na stranu, jer se već iz čisto metodičkih razloga ne smije jedno zapleteno i komplicirano pitanje »riješiti« jednostavnom primjenom drugog, možda još kompliciranijeg pitanja. Zato radije apstrahiramo ovdje o zadnjem rješenju problema slobode, barem gdje je to moguće, i služimo se samo onim pretpostavkama, koje nijesu predmet »školskih« prijevora. Ipak neće ni najmanje škoditi ako se naše razlaganje ovdje ondje oslanja na tomističko shvaćanje slobode, jer svrha ove rasprave nije i ne može biti da definitivno odgovori na pitanje o uzrocima raznolikosti religije, nego jedino da pokaže u čovjeku one tajanstvene labirinte i zagonetnosti na kojima se temelji prvo sama mogućnost, a onda i vjerovatnost ove raznolikosti. Konačno je problem religije u nekim tačkama identičan sa problemom slobode i utoliko se on mora riješiti u odgovarajućim filozofskim disciplinama.

<sup>18</sup> »Kants Religionsphilosophie kann als eine Anwendung und eine Schlussfolgerung seiner Moralphilosophie betrachtet werden. Und zwar direkt nur dieser, nicht aber des spekulativen Kritizismus.« CH. SENTROUL, *Kant und Aristoteles*, Kempten und München 1911, str. 338. — »Nirgends stoßen wir auf Stellen in den Werken Kants, die Spuren eines Ringens mit dem religiösen Problem verraten, so dass er auf religiösem Wege zur Autonomie gelangt wäre. Umgekehrt zeigen sie deutlich seine Auseinandersetzung mit ethischen Theorien, zu denen er sich früher bekannt hatte.« B. JANSEN S. J., *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlin 1929, str. 44. — Zato je već dobro primjetio S. ZIMMERMANN, *Kant i Neoskolastika II* (Zagreb 1921., str. 144. i 147.), »da se u Kantovoj filozofiji dolazi do pojma religije tek na temelju moralnog zakona« i da se Kantova nauka o svezi između morala i religije ima prosuđivati prema teoretskoj nauci kritičizma o vrijednosti ljudske spoznaje. — »Moderni« filozofi naprotiv uz svu svoju kritičnost hotice ili nehotice mimoilaze tu okolnost. Njihovi prikazi čine dojam da se pri Kantovoj filozofiji religije radi o jednom od njegovih najosnovnijih problema. Vidi n. pr. FR. PAULSEN, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*<sup>6</sup>. Stuttgart 1920, str. 350—360.

Nakon ovih osnovnih primjedaba možemo mirne duše priznati jedan primat volje nad razumom. Shvaćamo taj primat jedino u tom smislu da se radi o pitanju, koje se odnosi u prvom redu na stvari koje nijesu posve jasne, zbog čega velikim dijelom ovisi o zapovijedi volje da se razum više zaustavlja kod ovih nego kod onih znakova.<sup>19</sup> Volja se i u tom slučaju pri svojim odlukama i zapovijedima sigurno služi razumom, jer ona nije slijepa moć ili mrtav mehanizam: ona je u svojoj biti duhom rasvijetljena moć ili sposobnost duše. Zato i kulminira sva savršenost čovjeka u njezinoj savršenosti. Zato nadalje sva vrijednost čovjeka ovisi o njezinoj savršenosti. I zato se napokon u slobodnom izboru između dobrog i zla, ili tačnije u slobodnoj odluci za dobro sastoji sva otmenost razumnih bića.<sup>20</sup> Ali i obratno u toj strašnoj mogućnosti otpada od dobrog, od istine i od zadnje svrhe leži ujedno sva tragika čovječanstva. Tu je korijen svakog razdora. Tu je početak svakog nesporazuma. Tu je kolijevka svake nevolje. Jednom riječi, tu je sjedište svake problematike.

Vidjeli smo dakle, kao što je razumom regulirana i rasvijetljena slobodna volja žarište sve otmenosti i plemenitosti čovjekove, tako je ona istodobno i žarište sve problematike ljudske. Prema tome ispitati djelatnost slobodne volje znači već samo po sebi ispitati korijen svih problema. Jer ovo je istina: čovjek je logičan često nažalost u negativnom smislu. Pa ma koliko izgledao neuk, on se ipak ravna po osnovnim principima zdrave filozofije. Možda refleksno ne zna za njih, ali stvarno ih primjenjuje. To važi općenito, a važi osobito u etičkim i religioznim pitanjima, kako ćemo odmah поближе vidjeti.

Promatrajmo sad naše pitanje u svijetlu ove specifične razumno-voljne naravi čovjeka. Teoretski bi trebalo biti tako, da svaki čovjek u prvom trenutku svoje razumne djelatnosti pita za svoju zadnju svrhu i da tek na osnovi ove spoznate zadnje svrhe uredi svoje čine. No i tu bismo već naišli na jednu veliku poteškoću; jer najzad bi čovjek morao i za vrijeme tog svog prvog traženja i spoznanja staviti neke čine, koji bi imali etički karakter ukoliko se u našem slučaju već pretpostavlja sloboda volje. Praktično pak stvar stoji drukčije: svaki čovjek je već od svog djetinjstva

<sup>19</sup> Poučna je glede utjecaja racionalizma na Kanta slijedeća primjedba: »Aber zugleich hat sich auch der Rationalismus jenes Zeitalters bei Kant einer entschiedenen Herrschaft über die Moral bemächtigt. Denn unverkennbar schwebte ihm eine Logik des Willens vor, indem er die moralische Unzulässigkeit einer Willenshandlung auf den Widerspruch zurückführte, der entstehen würde, wenn man sie sich verallgemeinert dächte.«

O. KÜLPE, *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*<sup>2</sup>. (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1908, str. 117—118.

<sup>20</sup> Vidi W. GRUEHN, *Religionspsychologie* (Jedermanns Bücherei). Breslau 1926, str. 41—81.

upravljen na izvjesnu etičku svrhu i na jedan određeni religiozni cilj.<sup>21</sup> Što on svojim vlastitim razumom i trudom pri tom ne može postići, to mu se nesvjesno nameće. Njegova okolica utiče na njega. Štoviše on sam postaje u izvjesnoj mjeri etičko-religioznom zrcalom svoje okolice prema poznatoj poslovice »s kim si, takav si«.

Nadasve si moramo zapamtiti da čovjek ulazi u svijet sa gotovom, manje više izgrađenom etičkom svrhom i sa određenim religioznim ciljem. Čim dakle prekorači prag razumne djelatnosti, on se ne da na posao da tek pronade tu svrhu, t. j. da razmislija o sebi i o svojoj ovisnosti o jednom višem biću. U stvarnom poretku ljudskog društva su prilike takve, da u to doba najbitnija pitanja etičko-religiozne sfere stoje čovjeku pred dušom, i to ne u svojstvu običnih pitanja, nego baš naprotiv kao gotova (ispravna ili kriva) rješenja, kao nešto što se samo po sebi razumije i što ne može biti drukčije. Uz to ga i utjecaj auktoriteta, koji je baš u tim godinama neocjenjivo velik, na svoj način sili da prihvati ova rješenja. Jednom riječi, neoboriva je činjenica da se ljudi (izuzetaka jedva ima) u isti mah što ulaze u krug svog razumnog i voljnog života već direktno ili indirektno odluče za izvjesnu »zadnju svrhu«. Na tu svrhu je njihova volja onda čvrsto upravljena, jer im je to takoreći jedina tačka na kojoj se mogu orijentirati u svom ćudorednom životu. Ne smeta, ako je ta svrha ponekad neopredijeljena ili zbrkana, jer i neodređenost kao i zbrka mogu igrati ulogu »zadnje svrhe«, kako to iskustvo potvrđuje obilnim građivom. A u svijetlu ove svrhe gledat će čovjek sve stvari, svjesno ili nesvjesno — svejedno. Na toj svrsi će on pozitivno ili negativno mjeriti svaki svoj čin i po njoj će se također on sam ravnati u čitavom svom držanju prema bližnjem i u svom odnošaju prema svim ostalim bićima.

Raznolikost ovih »zadnjih« ciljeva je stoga nesumnjivo prvi i najdublji problem čovjeka i čovječanstva, naprosto problem svih problema, a osniva se na slobodi naše volje i na stupnjevitosti naše intelektualne spoznaje. U zadnjem smislu je to opet pitanje o raznolikosti religija. Jer danas je psihološki jasno, da se u čovjeku krije jedna takozvana »religiozna energija«, koja ga sili da uredi svoj odnošaj prema jednoj nevidljivoj personalnoj moći,<sup>22</sup> koja kao da

<sup>21</sup> »Dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni.« S. Th. Ia IIae, q. 17, a. 1. ad 2<sup>um</sup>.

<sup>22</sup> O toj ulozi volje obzirom na samu prirodu slobodnih čina vrijedno je pročitati slijedeću opasku. »...il faut concevoir que l'acte de liberté est un acte mixte. C'est un acte de jugement voulu, ou un acte de vouloir jugé, intelligence et volonté se conjuguant, ici, à la façon d'un pouvoir unique... Cet acte en partie double donne satisfaction, en tant que jugement. À la nécessité de rendre intellectuels tous nos actes d'hommes: en tant que voulu, il vient au secours de l'indétermination inévitable de

suverenom vlašću raspolaže svim bićima. Pa ako se čovjek u ludilu svoje strasti i u neobuzdanom svom bijesu katkad usudio nijekati tu osobnu moć i sve odgovarajuće konsekvencije, onda mu ipak ni izdaleka nije uspjelo da uništi tu religioznu energiju, koja mu je imanentna. Sve što mu je uspjelo bilo je samo to, da je ta energija njegovom voljom promijenila svoj dotadašnji pravac. Mjesto religije, t. j. vjere u jedno ili više božanstva, nastao je fanatizam: sljepoća i bezobzirnost u težnji za čisto »etičkim« ili »kulturnim« ciljem, prava zatucanost (riječ je ovdje na mjestu!), koja ne zna za uvidavnost i trpljenje, u kojoj jednostavno zapovijedaju strast i mržnja.<sup>23</sup> Živu ilustraciju toga vidimo u boljševičkoj Rusiji. Strojivi se doslovce obožavaju. Sva zalih religiozne energije pretvorila se kod samih boljševika u materijalističko-komunistički fanatizam.

S pravom se dakle smije reći da problem religija čovječanstva stoji ne samo u središtu, nego na početku sve naše problematike. Na osnovi toga razumije se ono veliko zanimanje, koje je kod svih kulturnih naroda svih vremena vladalo za religioznu problematiku, koja se empirički manifestirala u raznolikosti ispovijedi vjere. No unatoč tom velikom interesu je učinak ovako dugotrajnog nastojanja oko razumijevanja i tumačenja religiozne »zagonetke« gotovo neznan. Krivnja nije na učenjacima, jer je to pitanje vanredno teško, kako se drukčije ne može očekivati. Uostalom se to i dolikuje, jer ništa nije naravnije nego da veliki problemi iziskuju toliko više posla i sposobnosti za njihovo rješavanje, koliko svojom tajanstvenošću natkrile obična pitanja. K tome dolazi, da je odgovor na pitanje o uzrocima religija, ako hoće biti precizan i dokazan, uvjetovan što tačnijim poznavanjem faktičnih religija čovječanstva.<sup>24</sup>

*l'intelligence en matière pratique. L'ordre de spécification et l'ordre d'exercice, venus au-devant l'un de l'autre, se recouvrent ainsi partiellement, mais sur le terrain de la volonté. Celle-ci use de l'intelligence pour une oeuvre qui dépasse l'intelligence et qui est la sienne propre: le fait. Dans l'autre sens, l'intelligence détermine la volonté à agir ou à ne pas agir, à faire ceci ou cela; mais elle y porte avec une efficacité qui vient de la volonté elle-même.* A. D. SERTILLANGES O. PR., *S. Thomas d'Aquin II<sup>e</sup>*, Paris 1925, str. 263.

<sup>23</sup> Neka nam ovom zgodom bude dopuštena kratka primjena na čovjeka, kako ga pozitivna objava opisuje. Pračovjek je trebao da se slobodno odluči za Boga i da u promišljeno i slobodno izabranoj poslušnosti služi svom vječnom Stvoritelju. No čovjek je podlegao kušnji satane, a pao je svojom vlastitom krivnjom: dobro promišljenim izborom i slobodnom odlukom za zlo.

<sup>24</sup> Za naše pitanje nije potrebno da strogo razlikujemo etički i religiozni red, jer ne radimo ovdje o njihovim bitnostima. Pretpostavljamo da se oni međusobom bitno razlikuju, ali da su u praktičnom životu tijesno spojeni, naročito kod priprostih ljudi, kod kojih su takoreći svi etički čini podređeni religioznom redu.

Ali poteškoće su u tom pogledu ogromne, i to već i stoga što se radi o području na kojem jedva može biti posve nepristrane neutralnosti i objektivnosti.<sup>25</sup> To ipak neće reći da je svaka objektivnost isključena ili naprosto nemoguća. Nipošto. Historija religija naprotiv pokazuje već neke neoborive rezultate, koje jednako brane i zastupaju istražiocima najoprečnijih smjerova. Ali budući da religija uključuje i beskrajno more subjektivnih, čisto ličnih doživljaja kao izljev odnošaja čovjeka prema božanstvu, stoga će tu uvijek ostati jedna sfera, koja će u izvjesnoj mjeri ostati pokrivena tajanstvenim velom one određene ličnosti, koja je taj odnošaj konkretno živjela i iskusila. Na osnovi bogatijih izvora moći ćemo doduše da ih svedemo na neku manje više općenitu i zajedničku formulu, ali prodreti u nutarnje svetište mentaliteta jedne religije koje je na pr. nestalo — to će nam jedva ili nikako uspjeti. Pa u tom smislu je nepristrana neutralnost i objektivnost doista nemoguća.<sup>26</sup>

Tako je dakle već samo historijsko pitanje pojedinih religija vanredno delikatno, što povećava problematičnost filozofskog aspekta religija, jer ovaj je u jednu ruku uvjetovan što tačnijim poznavanjem empirijskih religija. No time ipak ni izdaleka nije rečeno da je religijska znanost osuđena na hipoteze i na subjektivna mišljenja. Da je to slučaj, onda ne bi ni bilo potrebno da se latimo posla. Bilo bi izgubljeno vrijeme. Ali jer je prvi uvjet znanstvenosti, da čovjek svestrano promatra predmet svoga istraživanja i da si iskreno kaže što može i što ne može, zato je bilo potrebno da upozorimo na poteškoće svakog pothvata na području historije religija. Zato i svom iskrenošću priznajemo, da u obimu tog historijskog istraživanja religija nailazimo na jedno polje, u koje takoreći ne smijemo dirati; nadalje da ima više pitanja, u kojima moramo na poseban način biti oprezni i o kojima ne smijemo suditi, osim ako imamo toliko konvergentnih historijskih podataka da je siguran i definitivni sud tim podacima doista i zajamčen i opravdan. Nažalost se u ime znanosti kao sigurno izdalo već mnogo toga što stvarno ne može ni među solidne vjerovatnosti dosegnuti.

2. Preostalo je još da prema gornjim izvodima tačnije lokaliziramo filozofsku problematiku religija čovječanstva.

Po našem mišljenju gore spomenuta sfera nepristupačnih faktičnih religioznih doživljaja kao i uopće poteškoće povijesti religija

<sup>25</sup> Barem kod civiliziranih naroda zamišlja se ta moć kao osoba u strogom smislu.

<sup>26</sup> »Ist in einer Zeit oder für bestimmte Menschen der Durchblick zu Gott verhüllt, so drängt doch der Geist mit seiner religiösen Anlage dazu, irgendetwas als Absolutes und Kultgegenstand aufzustellen... So gewinnen in praktisch utilitaristischen Zeitaltern die Arbeit, die Kultur, das Genuss usw. absolute göttliche Bedeutung... Es schafft sich der Mensch einen Religionsersatz...« J. P. STEFFES, *Religionsphilosophie* (Philosophische Handbibliothek), München und Kempten 1925, str. 80.

ne ulaze u strogom smislu u filozofsku problematiku religija. One su pod ovim vidom samo od podređene ili čak sporedne važnosti. Njihova je značenje ipak veliko i po samu filozofiju religije u smislu nauke o mogućnosti mnogih religija, ako naime pružaju dobre rezultate kojima se mogu potvrditi zaključci ove discipline. Ali time je njihova funkcija takoreći i prestala. One su dakle, kao što smo već rekli, ili preduvjet ili kontrolni činilac i prema tome ostaju izvan opsega filozofske problematike religija.

Jezgru filozofske problematike religija čovječanstva vidimo naprotiv u tome što pojedinci nijesu sasvim promišljeno i istrajno tražili svrhu, nego što su često jednostavno prihvatili određene oblike bogoštovlja i dosljedno priznali njihove odgovarajuće »zadnje svrhe«. Oni su stoga kako aplikaciji razuma tako i u stvaranju sudova ovisno o zapovijedi volje bili pod uplivom neispravne, promašene svrhe.

Drugim riječima, razum odmah od početka svoje »punoljetnosti« nije mogao nepristrano omjeriti razloge i na osnovi toga da si izabere ili da se odluči za pravu zadnju svrhu. Sama aplikacija razuma bila je već unaprijed uvjetovana krivim pravcem zapovijedi volje, koja je u našoj pretpostavci sve od prvih početaka čisto instinktivnih impulza bila upravljena na krivu svrhu. I baš stoga je razum ovisno o toj svrsi i u proporciji prema toj prihvaćenoj svrsi gledao osobito sve one stvari, koje se bilo posredno bilo neposredno odnose na etičko-religioznu sferu života. Uzme li s k tomu još u obzir nedostatnost ljudskog razuma uslijed njegove stupnjevite spoznaje, te napokon i okolnost da i pri najboljoj volji baš u etičko-religioznim pitanjima takozvana »imponderabilia« praktično igraju veliku ulogu, onda je jasno, da je nakon prvog otpada od prave zadnje svrhe nužno morao slijediti daljni razvoj u pravcu sve većih razlika i sve većeg rasula.

Što se pak tiče prvog otpada, to je dosta primjetiti da on biva dostatno razumljiv iz analogne spoznaje zadnje svrhe i iz slobode ljudske volje.<sup>27</sup>

I time smo došli do zadnje tačke naše problematike. Ljudski um je naime nesumnjivo sposoban da spozna opstojnost Božju. Ali za faktičnu spoznaju treba vremena. A osim toga je ta spoznaja samo analogna. Tu dakle ima dosta prostora da se ušulja koja neispravnost, te da se pojedinac polako udalji od prave zadnje svrhe, da se ravna po jednoj lažnoj svrsi i da pođe po zlu. Tako i filozofski biva jasno, da se i sama mogućnost prve diferensiranosti religija osniva na razumno-voljnoj naravi čovjeka.

Iz svega se dakle vidi, da filozofska problematika religija čovječanstva nije pitanje osobite svojstvene naravi u smislu neke

<sup>27</sup> To važi za svaku metodu. Ali neki, u prvom redu neki historičari religije pretjeravaju taj zahtjev.



isključivosti, nego samo prvi početak svih ljudskih problema, fundiran i uvjetovan stupnjevitosti naše intelektualne spoznaje i slobodom naše volje. Ona prema tome ne spada isključivo u struku religijske znanosti, nego u istoj mjeri sačinjava predmet osnovnih disciplina filozofije, dakako pod drugim imenom.<sup>28</sup> Iz toga slijedi izvjesna nerazrješivost religijske znanosti i filozofije, nerazrješivost naime u tom smislu da i sama filozofija religije, ova kruna religijske znanosti, nije kadra riješiti svoje probleme, ako se ne oslanja na filozofska rješenja o vrijednosti ljudske spoznaje i metafizičkih dokaza opstojnosti Božje. To nije samo obična ovisnost o filozofiji, jer se problemi na korake sasvim podudaraju. I na toj istovetnosti problema temelji se rečena nerazrješivost.

Sve ove uske veze između problema religije i eminentnih filozofskih pitanja najbolji su dokaz tomu, da je religijska problematika čisto racionalno pitanje.

---

<sup>28</sup> »Es möchte zunächst einfach erscheinen, bereits verschollene Religionen, mit deren Lehren und Gebräuchen keines Menschen Herz mehr verwachsen ist, richtig darzustellen. Allein sofort melden sich die Fragen: Fließen die Quellen reichlich genug, um die unvermeidlichen Einseitigkeiten, Flüchtigkeiten und Dunkelheiten der Berichterstattung auszugleichen, ohne allzuviel auf unsern modernen Scharfsinn zu vertrauen? Sind wir Menschen des 20. Jahrhunderts, unsere Logik, unsere Weltauffassung, unser Empfinden zum Richter über alles berufen, was Menschen einmal geliebt und gehasst, gefürchtet und gehofft, geglaubt und geübt haben? Oder können wir uns so weit entäussern, dass wir in den Formen vergangener Geschlechter fühlen und denken?... so bleibt es trotzdem ungeheuer schwer, fremde Sprachen und Kulturen innerlich so aufzunehmen, dass man durch tausend bergende Hüllen auf den Kern der Sache blickt und das ganze Vertrauen jener Menschen gewinnt. So ist es nicht zu verwundern, dass auf dem Felde der Religionsgeschichte ein grosses Tohuwabohu herrscht.« A. ANWANDER, *Die Religionen der Menschheit*, Freiburg i. Br. 1927, str. 5.