

# IMANENTISTIČKO DOŽIVLJAVANJE BOGA I MITSKO MIŠLJENJE

*Dr. V. Keilbach.*

## SUMMARIUM.

Im Ringen um modernes Gottglauben gehen Hermann Schwarz und Edgar Dacqué eigene Wege. Handelt es sich bei Schwarz lediglich um immanentistisches Gotterleben, um ein Gottesnichts, das in der menschlichen Seele durch rätselhalfe Selbstschöpfung aus »ungegebener« weltloser Tiefe in werdende Unendlichkeit umschlägt, so fühlt sich Dacqués gottgeschaffener Mensch, dessen Daseinsbeginn im mesozoischen Zeitalter der Erdgeschichte zu vermuten sei, nur im religiösen Mythos heimisch. Beiden gegenüber wird die Wesensstruktur wahrer Religiosität herausgearbeitet, die sinnvoll nur dann denkbar ist, wenn es einen transzendenten persönlichen Gott gibt, zu dem der Mensch sich als persönliches Wesen in Beziehung setzen kann. Dabei werden die Grenzen mythischer Denk- und Ausdrucksformen aufgezeigt, wodurch die Notwendigkeit wirklicher Glaubensbegründung gerade auch von hieraus eine Bestätigung erfährt.

Zadnjih se godina u mnogobrojnim publikacijama obrađuje pitanje naziranja na svijet. Pri tom se ne mimoilazi ni problem religije. Ne samo to, nego se upravo mora ustanoviti, da živimo u vrijeme tako sudbonosnog duhovno-religioznog previranja, kakvog nije često bilo u povijesti. Od mislilaca, koji iznose svoje ideje o religiji, neki su se sasvim iznenada pojavili na terenu, dok su drugi već odavno bili poznati, iako možda manje zapaženi. U slijedećem ćemo upoznati dva mislioca ovog zadnjeg formata. Njihove su misli »starijeg datuma«, ali u nekom pogledu izvrsno odgovaraju današnjem duhu vremena. Današnji čovjek ne zabacuje religioznost, ali je zato želi autonomno odrediti.

## Immanentistički Bog.

U novijoj njemačkoj filozofiji je Hermann Schwarz odavno poznat kao zastupnik kritičkog realizma i protivnik materijalizma, a zaslužan je također u pitanju psihološkog fundiranja slobode volje. Kao filozof religije nije se

toliko isticao, ma da je godinama radio i na tom području i slijedio u mnogom pogledu osnovne nazore Fichtea. Mnogo je pažnje posvetio njemačkoj mistici, pri čemu je dosta liberalno shvatio i tumačio Ekkeharta. Imajući pred očima misli, što su se naročito u zadnjem deceniju širile kao pokušaji različenog opravdavanja Boga i religije, a o kojima je velikim dijelom već bilo govora, nalazimo, da Schwarza treba uvrstiti među one mislioce, koji pri opravdavanju Boga i religije prividno dolaze do pozitivnog rezultata, dok stvarno ruše metafizički temelj vjere u egzistenciju osobnog Boga. Da je tim ujedno likvidiran svaki smisao prave religioznosti, razumijeva se samo po sebi.

H. Schwarz rodio se 22. prosinca godine 1864. u Dürenu, 1894. postao je privatnim docentom za filozofiju u Halleu, 1908. vanrednim profesorom u Marburgu, 1910. redovnim profesorom u Greifswaldu.

U prikazivanju vlastitog filozofskog sistema (H. S c h w a r z, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Band I, Berlin 1931, str. 59—126) Schwarz najviše nadovezuje na misli, što su ih iznijeli Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno i Jakob Böhme. Na osnovu tog prikaza nije lako doći do točne slike o njegovu stavu prema Bogu i religiji. Stoga nam ne preostaje drugo, nego da pratimo razlaganja o tim pitanjima u njegovim važnijim spisima, dakako ne toliko da uočimo sam razvitak njegovog naziranja na Boga i religiju, koliko da utvrdimo njegove glavne misli odnosno njegov temeljni stav.

Povodom 70-godišnjice rođenja H. Schwarza nastojao je H.-M. J u n g h a n s u članku »Das Gottesbild der Philosophie des Ungegebenen« (Hermann Schwarz als Philosoph der deutschen Erneuerung, Berlin 1935, str. 9—20) prikazati jubilarca kao jednog od najoriginalnijih filozofa religije sadašnjice. Sam je dakako na čistu, da će svaka kršćanska crkva zabaciti Schwarzov »sistem religije«, ali se zato i njemu nameće pitanje, da li se u tom sistemu uopće još radi o nekom »Bogu«, ili možda samo o đavlu ili u najboljem slučaju o nekoj neodređenoj idealističkoj konstrukciji. No odgovor očito ne zadovoljava, ako tražimo pojam osobnog Boga. Odgovor je naime u tom, da se u Schwarzovu sistemu radi o takvom doživljavanju Boga, koje se može usporediti sa svakim drugim doživljavanjem Boga: »ein Gotterleben, das sich jedem anderen Gotterleben ebenbürtig an die Seite stellen kann« (str. 19). Taj je odgovor po sebi vrlo neodređen i nejasan, ali se zato pojam

Boga i religije određuje u čisto imanentističkom smislu, kako ćemo odmah vidjeti. Gdje nalazimo Boga? Jedino u nesebičnom predanju aktivnog čovjeka. No djelovanje u nesebičnom predanju je ipak samo preduvjet za egzistenciju Boga u ovom svijetu, jer se vlastitom apsolutnom snagom aktira pojavljivanje odnosno doživljavanje beskonačne vrijednosti. U trenucima nesebičnog djelovanja ispunjava nas neka beskonačna vrijednost, koja nam tek otvara put u pravi život, a znači nenadmašivu sreću. Način predanja može biti različit, i to prema različnoj dispoziciji, sposobnosti i nadarenosti pojedinca. Učenjak doživljuje »Boga« kao neko važenje, kao svijet ili red beskonačne nepromjenljive i neprolazne vrijednosti. Umjetniku je »Bog« ona naročita neograničena vrijednost, koja mu se očituje pri stvaranju njegovog umjetničkog djela, jednog konkretnog individualnog djela, na kojem se odražuje neka punina. Pa iako to baš nije zadnji smisao »Boga« u nama, jer svaki učenjak i svaki umjetnik još uvijek osjeća u sebi neku prazninu, ipak je važno, da »Bog« u ovom sistemu ne egzistira transcendentno, nego da se on neprestano samo rađa u nama — »Gott, der nicht transzendent ist, sondern ständig wird, nur im Werden seine Existenz hat, im Werden zuerst in dem unselftisch tätigen Einzelnen, dann in den Wahlgemeinschaften der beseelten Bünde und schliesslich in der allumfassenden Volksgemeinschaft« (str. 18). Možemo odmah primijetiti, da je ta misao uglavnom naprosto preuzeta od Fichtea, koji vidi osnovnu pogrešku tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju u tom, što branioci tih dokaza traže Boga izvan svoje vlastite svijesti u nekoj transcendentnoj stvarnosti. Po Fichteu je Bog samo zadnja dubina i najsavršeniji izraz svijesti, i to neograničene svijesti u nama ili neograničenih dimenzija u našoj ograničenoj individualnoj svijesti.

U svojoj knjižici »Über Gottesvorstellungen grosser Denker« (München 1921, str. 31) Schwarz nastoji opravdati svoje uvjerenje, da se »samostvaranje Boga« sastoji u tom, što se u nekom jastvu rađa i oživotvoruje duhovni život, što iz neke prazne ja-svijesti nastaje svijest istine i dužnosti, te ljubav kao najveće doživljavanje Boga. To »doživljavanje nedogmatske religioznosti« (str. 136) označuje Schwarz kao izraz njemačke narodne biti, kao što uopće misli da njegov pojam Boga i religije najviše odgovara predkršćansko-germanskom shvaćanju.

Za kršćansku dogmu o Presvetom Trojstvu krivo kaže, da je ona nastala iz grčke filozofije običnim naravnim procesom (str. 50), a za početak evanđelja po Ivanu tvrdi, da »tu nalazimo Filonovu nauku«: »Ovaj je početak Ivanova evanđelja čista grčka filozofija« (str. 46). — Odgovaramo: Drugo je »čista grčka filozofija«, a drugo prikazati objavljenu istinu terminologijom grčke filozofije.

Još jasnije dolaze do izražaja ove i slične misli u kasnijoj knjizi »Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt« (Stuttgart 1938). Tu već prevladava uvjerenje, da se današnji čovjek otuđio »crkvenoj dogmi«, a da mu valja pokazati put, kojim su išli veliki umovi »slobodni od okova crkvene dogmatike«: »Nekoć je objava mogla nadomjestiti spoznaju«, no danas naša zadaća mora biti, »da i u našem spoznanju nađemo onog Boga, koji živi u našem narodnom doživljavanju« (str. 6). Otvorite oči i otkrijte pravo doživljavanje Boga u svom vlastitom prirodnoznatvenom spoznanju: »Sama vaša spoznaja je božanski život u vama« (str. 41). — Da je »Bog« pravrelo bitka, možemo na tri načina shvatiti. Prije svega možemo misliti, da je ono, što nazivamo Bogom, neka vječna nepromjenljiva egzistencija s najvišim neograničenim svojstvima. To bi bio statički način shvaćanja Boga, a zastupa ga kršćanski teizam; zastupa ga zatim i onaj panteizam, koji Boga shvaća kao svemir, kao dušu ili zakon svijeta. Na drugi način možemo »Boga« shvatiti kao biće, koje doduše već egzistira, ali koje se zato još uvijek neprestano razvija, da bi tako postiglo svoje savršenstvo. Potom je shvaćanju svaki bitak nastao po volji nekog »ne-svjesnog Boga«, koji se pomoću razvitka svijeta, u koji je i on sam uključen, želi uzvinuti do svijesti. To je p o l a s t a t i č k i, p o l a d i n a m i č k i način shvaćanja. No možemo konačno još i č i s t o d i n a m i č k i misliti o »Bogu«, tako naime, da se božanstvo uopće ne opisuje svojstvima egzistencije, niti da se ono shvaća kao biće, koje se razvija: »Die Gottheit... «west» als quellende Ewigkeitstiefe, die sich entweder nicht belebt, oder aber, wenn es zu ihrer Selbstschöpfung kommt, in einem Nu zu Leben und Dasein aufersteht. Ihre Selbstverlebung bei uns lässt Ewigkeitswerte in unser Leben treten« (str. 62). Ovaj treći način shvaćanja odgovara principima njemačkog idealizma, kako ga zastupa Fichte, kao i nauci njemačke mistike. Tako misli Schwarz. — S pravom pitamo, što

je ono božanstvo, koje je po sebi potpuno indiferentno prema životu, božanstvo, koje može samostvaranjem ne samo doći do života, nego uopće samom sebi dati egzistenciju? Imaju li te riječi neki pozitivni, nekontradiktorni smisao? Ili su to konačno samo prazne riječi? Zar da se vječne vrednote našeg života svode na takvo zagonetno »samostvaranje« i »samooživljavanje?« Nije razumljivo, što se misli pod pojmom Boga, čije bi pravo i najmilije stvaranje bilo stvaranje samog sebe iz »besvjetske dubine«. Niti je razumljivo, što znači »samostvaralačka bit Božja«, ili što znači tvrdnja, da se »Gottesnichts« može pretvoriti u božanski život (H. S c h w a r z, Gott, Jenseits von Theismus und Pantheismus, Berlin 1928, str. 1, 205 i 62). Schwarzu u prilog moramo konstatirati i istaknuti, da on zapravo ni ne zastupa apodiktičko stanovište u pitanju Boga i religije. U njegovim se djelima na više mjesta vraća misao, da u tom pitanju doduše ne možemo doći do prave sigurnosti, ali da se zato ipak ne smijemo odreći teoretskog razmišljanja o njemu. Što će dakle biti mjerodavno u našem izboru u pogledu načina opravdavanja i priznavanja Boga? Treba izabrati onaj stav, koji najviše odgovara njemačkom načinu shvaćanja. To je Schwarzov zadnji argumenat. Ma da se čini, da smo na taj način konačno izbačeni iz one neodređenosti i nesigurnosti, u kojoj nas navodno ostavlja teoretsko razmišljanje, ipak se pri točnijem raščlanjavanju i ispitivanju vidi, da je upravo u ovoj tvrdnji sva slabost Schwarzove argumentacije. Slabost zato, jer nas ta argumentacija samo prividno vodi do pouzdanog temelja našeg religioznog uvjerenja, dok stvarno otvara vrata subjektivizmu i relativizmu. Danas već zbilja ne trebamo trošiti vrijeme za dokazivanje, da je religioznost primitivnog crnca u mnogom pogledu drukčija od religioznosti kulturnog evropljanina. Niti može biti sumnje, da je religiozno shvaćanje semitskih naroda različito od religioznosti arijevac. Stoga je ujedno jasno, da će na pr. Nijemac težiti za onim oblikom religioznosti, koji najviše odgovara naročitim duševnim dispozicijama njemačkog naroda. To isto pravo imaju načelno i svi drugi narodi, već prema svojim konkretnim duševnim svojstvima. Pita se samo, da li treba baš uvijek insistirati na elementima, kojima se religioznost različitih naroda i rasa razlikuje, ili je možda u pogledu samog opravdavanja Boga i religije bitnije i važnije, da uočimo ono, što je svim re-

ligijama zajedničko, odnosno, što je zapravo njihov temelj i osnovni smisao. Pita se nadalje, da li pojedini konkretni oblik religioznosti tek stvara svoj predmet (»Boga«), prema kome je religioznost bitno upravljena, ili ona možda već pretpostavlja Boga. Je li otac možda samo proizvod svoje vlastite djece, jer ga njegov sin drukčije ljubi nego njegova kći? Primjer će nam biti razumljiviji, ako se sjetimo, da je i obratno način roditeljske ljubavi oca i majke prema vlastitoj djeci »nejednak«; drukčije ljubi majka, drukčije otac. Schwarz shvaća oblik religioznosti u tako strogom i apsurdnom smislu, kao da je Bog konačno ipak samo proizvod čovječjeg duha, upravo samo simbol čovječjeg duhovnog života, naših želja i radosti. Jer slično kao E. Bergmann rekao je Schwarz već u predgovoru svog djela »Das Ungegebene, Eine Religions- und Wertphilosophie« (Tübingen 1921) slijedeće:

»Der menschliche Wille ist die Gralsschale der Gottesgeburt, nur dass es kein Wille der leeren Selbstverneinung, sondern ein Wille sein muss, der von Liebe angezündet ist. Dass eine Seele zu einer hingabe- und gemeinschaftswilligen und zu einer liebenden umgeschaffen wird, das ist Gottes Selbstschöpfung in ihr... Bei wem solcher Wille lebt, in dessen Seele hat sich Gott bereits geboren, und der Mensch ist im ewigen Leben geborgen.« — Iste se misli nalaze skoro od riječi do riječi u emfatičkoj dikciji također u djelu »Auf Wegen der Mystik, Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegebenen« (Erfurt 1924, str. 16).

Takav je Bog u stvari mrtav; takav Bog nema ni života ni egzistencije; takav Bog uopće nije Bog. Što znači Bog, koji bi bio samo neka neegzistentna stvarnost? Nije li to protivurjeđe? Schwarz govori o Bogu kao neegzistentnom razlogu stvarnog jedinstva. Egzistencija bi po njemu bila »oblik stvarnosti kolikooće«, ali postoji još i »stvarnost jedinstva«, koja se ne može tumačiti egzistencijom. Neka sad govori sam Schwarz, jer se inače može misliti, da je njegovo stanovište krivo prikazano; toliko su njegove misli čudne.

»Einheit ist im Reiche des «Existierens» ungegeben. Dennoch «west» Einheit. Ohne Annahme eines Einheitsgrundes fiel die Welt in Stücke und hing in der Luft... Wir haben den wesenden Einheitsgrund «Gottheit» genannt... Durch alles Existierende west unaufgeschlossene und verborgene Einheitsmöglichkeit, und dieses «wesende» An-sich «Gottheit» gleicht in seiner Leere und Ungegebenheit einem Nichts. Dennoch steckt darin die Richtung ein All... zu werden, aus der toten und unbestimmten dem Nichts gleichen Art in bestimmte und lebens-

volle göttliche Art überzugehen... Wahre und lebendige Einheit ist nicht als All von Existenzen möglich. Sie kann nur als Geistigkeitsall hervorgehen, und solches Geistigkeitsall nennen wir «Gott» (H. Schwarz, Das Ungegebene, str. 68—69).

Drugo je, kad naša religioznost već pretpostavlja egzistenciju osobnog Boga, našeg Stvoritelja i Oca. Onda je Bog uistinu Bog, vrelo i davatelj života, početak i svrha svega svijeta i svih ljudi. Takva religioznost, to jest takvo štovanje Boga može zato biti vrlo raznoliko. Raznoliko dakako u onoj mjeri, u kojoj nam je sam Bog ostavio slobodu. Ako se naime objavio živi Bog, Gospodar i Kralj svih stvorova, i to objavio kao Trojstvo, onda ne vidimo, kojim bi se pravom neki narod ili pojedinac mogao po vlastitoj volji odlučiti, da u Bogu štuje samo jednu osobu. Niti vidimo, zašto bi netko baš silom htio ono, što mu navodno više »konvenira«, kad je objektivna istina druga. Ukratko, svako iskreno priznavanje egzistencije osobnog Boga i njegove objave ostavlja mogućnost štovanja Boga prema individualnim duševnim dispozicijama i kvalitetama pojedinca i naroda, samo što ta mogućnost ne može biti neograničena, već je regulirana pozitivnom voljom samoga Boga u objavi. Nepri-znavanje te egzistencije na račun krivo shvaćene »narodne religije« znači potpuni subjektivizam i relativizam, jedan princip, koji ne može ni cijelo čovječanstvo ni pojedine narode u religioznom pogledu trajno ujediniti, a kamo li usrećiti.

U naziranju Schwarza i Bergmanna ima dosta zajedničkih crta, barem što se tiče samog rezultata. U pojedinostima se Schwarz smatra Bergmannovim protivnikom, kako se može vidjeti iz njegove knjige »Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt« (str. 68—73); ali to nas dalje ne zanima. Koliko je Schwarz u ovom pitanju originalniji od Bergmanna vidi se iz toga, što je on svoje glavne misli u tom smjeru formulirao već prije tridesetak godina. U djelu »Grundfragen der Weltanschauung« (Leipzig 1912) podvrgava kritici pokušaje dokazivanja egzistencije Boga kao razumnog uzroka svijeta. Uvjeren je, da je pokazao i opravdao nemogućnost takvog dokazivanja. Konačno misli, da je i samo pitanje tog dokazivanja krivo postavljeno, te da o »Bogu« treba govoriti u sasvim drugom smislu: »Wenn wir von «Gott» sprechen, meinen wir nicht die Ursache der Dingwelt; in dem Namen lebt die Überzeugung von der Einheit alles Wertlebens« (str. 243).

Schwarzovu zabludu možemo donekle razumjeti, kad se sjetimo »negativne teologije« u spisima srednjovjekovnih mistika. Imamo i pravo pozivati se na tu okolnost, jer Schwarz sve od početka neprestano naglašuje, da je njegova nauka o Bogu određena mislima njemačke mistike, koje da su postigle svoj vrhunac u Fichteovu idealizmu. Ta se izjava toliko puta ponavlja u njegovim spisima, da ne treba posebno navesti mjesta. Ali je zato ipak dobro upozoriti, da se ta misao na svoj način nalazi već u djelu »Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Erster Teil: Von Heraklit bis Jakob Böhme« (Heidelberg 1913, str. 342); već se tamo jasno vidi, kolikom simpatijom Schwarz prati i ističe nauku njemačke mistike i Fichteovog idealizma. Što se sad tiče »negativne teologije« u tekstovima mističkih djela, valja imati pred očima, da se tamo naglašuje velika, upravo neizmijerna razlika između Boga i pojedinih stvorova; tako se na pr. često kaže, da Bog nije čovjek, nije lav, nije ruža i t. d. Misli se, da Bog ne nosi u sebi savršenosti čovjeka, lava, ruže i t. d. onako, kako ih u sebi imaju sami ti stvorovi, jer inače bi i on sam bio samo jedan individuum kao oni — s istom problematikom. Da Bog mora nekako u sebi imati te savršenosti, to se već po sebi razumije, jer je Bog njihov uzrok. Kako ih ima u sebi? Na daleko savršeniji način, na način, koji zapravo prelazi granice našeg shvaćanja. To je klasična nauka skolastike o načinu spoznavanja Božjih svojstava i ta je nauka bila dobro poznata u različnim mističkim krugovima srednjeg vijeka, ma da »mističko spoznanje« ima svoje naročito obilježje, i to baš u opreci prema »skolastičkom mišljenju«. Mi ćemo odmah navesti jedan Schwarzov tekst novijeg datuma. Ako ga pažljivo pročitamo, mora nam se činiti kao da se Schwarz u nauci njemačke mistike upoznao samo s »negativnim putem«, a da zaboravlja da se taj »negativni put« mora shvatiti kao drugi član u trotaktu »via affirmationis, negationis, eminentiae«.

»Die Dinge sind da und fertig. Mir heisst Gott «ungegeben». Die Dinge sind Welt. Mir ist er in einem Unsein, das ihn von aller Welt-haftigkeit trennt. Er ist mir nicht einmal der sich entwickelnde und werdende. Denn dann wäre er schon als Keim in, hinter oder über den Dingen vorhanden. Auch nicht transzendent kann ich ihn nennen. Ihn transzendent denken, heisst ihn doch immer wieder dingähnlich denken, nämlich als Ding mit höchsten Bestimmtheiten, res infinita. Ist Existieren das Sein der Dinge, so existiert Gott nicht. Haben sie Be-



stimmtheiten, so hat er keine. Wenn er sich aber aus seinem Nichtsein zur Existenz schüfe, so schüfe er sich gewiss nicht zu einem Superlativ der Dinge, sondern als eine ganz neue Wesentlichkeit, die alle Dinglichkeit aufhebt und überwindet« (H. Schwarz, Auf Wegen der Mystik, str. 5). — Da ove riječi intendiraju pozitivni smisao, dokazuje slijedeći tekst, koji je napisan 12 godina poslije: »So also sieht deutsche Glaube aus: nichts von Theismus oder Pantheismus! Es gibt kein Wesen mit unendlichen Eigenschaften, weder über uns, noch um uns, noch in uns. Wir glauben an die werdende Gottheit, wie sie allem Sein vorausliegend, alles Sein ermöglichend, unseiend «west». Sie kann ihr Leben nur gewinnen, indem sie zum Leben von Ewigkeitswerten in menschlichen Seelen wird« (H. Schwarz, Deutscher Glaube am Scheidewege, Ewiges Sein oder werdende Gottheit? Berlin 1936, str. 54). No tko će razumjeti smisao ovih riječi! — »Gott... bedeutet keine seiende, sondern eine werdende Unendlichkeit, die sich menschliche Seelen zu ihrem Gefäße erschafft, um in ihnen sich selbst zu erschaffen« (H. Schwarz, Gottestum im Volkstum, Langensalza 1928, str. 17).

Schwarzov Bog živi samo u ljudskoj duši, a izvan nje nema vlastite egzistencije, jer je »nedatost«. Da se radi o čisto imanentističkom Bogu, to je jasno. Tim je problem egzistencije Božje u stvari negativno riješen. Potpunosti radi spominjem samo još, da Schwarz naginje mišljenju, da će se duša poslije smrti iznova utjeloviti te u novoj tjelesnosti naći bogatiji život:

»So mag es sein, dass sich am Ende der Tage alles Gotterleben des Einzelnen aus allen seinen Vorexistenzen einheitlich miteinander zusammenschlüsse, dass sich in den Seligkeiten, den Liebesbegegnungen und Begeisterungen seiner früheren Existenzen jeder wiederfände und erst ganz er selbst würde. Die verklärten Augenblicke aller seiner Vergangenheiten würden sein neues Sein. Sie verwüchsen miteinander zu seinem überzeitlichen Ich, das sie ewig zusammen erlebte, wie er sie voreinst, ein Wanderer durch die Zeit, auch als einer und derselbe, aber zerstreut und nacheinander, erlebt hatte« (H. Schwarz, Gott, str. 206—207).

To više nisu filozofske misli! Idealistički je panteizam doduše bio kriv, ali zato ipak dosljedan. Za Schwarzovo se stanovište ni to ne može reći.

### »Prirodovidan« čovjek i mitsko mišljenje.

U pitanju mitskog mišljenja originalno stanovište zastupa Edgar D a c q u é (rodio se u Neustadtu an der Hardt 8. srpnja 1878.), naslovni profesor i konservator paleontološko-geološke državne zbirke u Münchenu, poznat u literaturi kao paleontolog i filozof. On je odlučan protivnik klasične teorije descen-

dencije, po kojoj bi se čovjek razvio iz životinje, iz majmuna. U svom djelu »Organische Morphologie und Paläontologie« (Berlin 1935) izvodi, da se iskustveno ne može dokazati osnovna teza darvinizma o razvitku tipova iz specijaliziranja nižih tipova. Naprotiv, svi iskustveni podatci govore za to, da se svi novi tipovi po prvi put pojavljuju u nekom naročitom primitivnom stanju (»sprunghaft«!), a ne u smislu krajnjeg prilagođivanja ranijih tipova naročitim životnim uvjetima. Ima dosta iskustvenih podataka, na osnovu kojih možemo pratiti razvitak tipova iz njihovog primitivnog stanja u specijaliziranije oblike. No takav razvitak nikad ne vodi do početnog stadija najbližeg višeg tipa. Svaki pojedini tip polazi od primitivnog stadija svoje naročite vlastite organizacije, a upravo taj primitivni stadij nikad nije kao produženje nekog već specijaliziranog tipa (str. 420). Razvitak, o kojem se s pravom može govoriti, odnosi se samo na »više« ili »manje«. No nikako nije opravdano govoriti o postanku nečeg, što bi bilo načelno novo. Tako u predavanju »Paläontologie, Systematik und Deszendenzlehre« (u djelu: Abstammungslehre, Jena 1911, str. 174). Najmanje se č o v j e k razvio iz nekog nižeg, životinjskog tipa. Njegov primitivni stadij nije majmun u naročitoj specijalizaciji. Čovjek se u svijetu pojavio odmah u »sasvim čovjekovrsnom« praobliku, čim dakako nije isključeno, da je u ranijim epohama doživio mnoge promjene svog oblika (E. D a c q u é, Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens, Tatsachen und Gedanken, München—Berlin 1936, str. 199—200).

Dacqué drži, da je čovječanstvo mnogo starije nego što se obično misli. Čovjek je kao naročito biće živio već u epohama prasnijeta, u doba, za koje se po općem znanstvenom naučavanju misli, da još nije bilo čovjeka. Samo što tog čovjeka moramo shvatiti kao biće »s drugim duhovnim svojstvima« i s drugim sposobnostima, nego što ih ima današnji čovjek (E. D a c q u é, Urwelt, Sage und Menschheit, Eine naturhistorisch-metaphysische Studie<sup>8</sup>, München und Berlin 1938, str. 190; prvo izdanje 1924): »Menschenwesen anderer Art unter den Drachen und Lindwürmern des mesozoischen Zeitalters der Erdgeschichte« (str. 38). — Prasnijetska, drugovrsna ljudska bića, koja su i prirodu promatrala drukčije nego mi, imala su možda takva svojstva, koja su nam danas fizikalno neshvatljiva. Možda su imala »sposobnost levitacije«, kojom ne samo da su

njihova tjelesa stajala u drugom odnosu prema teži zemlje, što je imalo za posljedicu da su se eventualno drukčije kretala po zemlji, nego su možda čak imala naročitu snagu, koja je mogla izaći iz njih, a kojom su mogla prenositi velike težine na takve udaljenosti, kako ih kasnija tehnika drži nemogućima (str. 242). Taj je čovjek bio »prirodovidan«, da ne govorimo o njegovoj tjelesnoj konstituciji. Tim izrazom označuje se ono najstarije duševno stanje, u kojem neko živo biće (ne samo čovjek!) posjeduje stanovito znanje, gledanje, osjećanje onih odnosa, koji vladaju u stvarima fizičke prirode odnosno među njima, odnosno nad njima. To je sposobnost sticanja neposredne sigurnosti o nekom događaju u prirodi, o duševnom raspoloženju drugih ljudi i sl. »Prirodovidnosti« odgovara kao korelat »prirodovidno umijeće«. To je sposobnost, da čovjek na osnovu svoje »prirodovidnosti« svijesno ili nesvijesno dolazi do utjecaja na prirodu i na druge ljude, ukratko sposobnost, da izazove stanovite promjene, to jest stanovito oblikovanje bilo svoje okoline bilo drugih živih bića. Modernom bismo terminologijom rekli, da je to sposobnost telepatškog ili jako hipnotičkog ili teleplastičkog djelovanja; nekad se reklo: sposobnost čaranja (str. 236). — Priču bi trebalo shvatiti u tom smislu, da se njen sadržaj odnosi na prave historijske događaje i na doživljaje čovječanstva u prastaro i prasvjetsko doba; barem bi trebalo držati, da su ti događaji i doživljaji dali povoda njenom postanku. Ono što nam danas u bajkama tako fantastično zvuči, bilo je nekadašnjem čovjeku živa stvarnost. Tek u drugom redu imala bi bajka također alegorijski značaj, dok bi sa stanovišta kasnijeg razvitka znanosti moralo biti moguće, da se eliminira alegorijsko značenje te da se s tog višeg stanovišta ocijeni njen prvotni značaj stvarnosti (str. 138 i 38). Priča je dakle neka predaja, u kojoj je jezgra sadržaja nešto iz povijesti čovječanstva ili prirode. Mit naprotiv označuje onu predaju, u kojoj vanjsko doživljavanje i različne slike znače samo naličje nekog neizrecivo nutarnjeg, a možda i čisto transcendentnog događanja. Tako bi barem trebalo definirati ove dvije vrste predaje, ma da u stvari vrlo rijetko nalazimo njihove čiste oblike (str. 228). — Fizički nam je prvi čovjek do danas još uvijek nepoznat. Tome se ne treba čuditi, jer je za stvaranje fosilnih ostataka potreban čitav niz povoljnih uvjeta; ipak nije isključeno, da ćemo jednog dana pronaći barem neke tragove (ostatke ko-

stura, predmeta ili grobova) prasnvjetskog ili predsvjetskog čovjeka (str. 77—78). No danas nam je već donekle poznata n u t a r n j a povijest tog čovjeka, povijest njegove duše. Nju možemo donekle rekonstruirati, ako naime s razumijevanjem, to jest ne u duhu racionalno-prosvjetiteljskog mišljenja proučavamo bajke, mitološke i magične predaje (E. D a c q u é, Das verlorene Paradies, Zur Seelengeschichte des Menschen<sup>2</sup>, München und Berlin 1940, str. 23; prvo izdanje 1938). Samo tako ćemo dobiti predodžbu o pravoj poganskoj egzistencijalnoj situaciji, to jest o čisto » m i t s k o - m a g i č n o m « životu (str. 9). To ne smijemo shvatiti u negativnom smislu, jer svako naše religiozno mišljenje nužno mora biti m i t s k o . I to mitsko zato, jer je racionalno mišljenje sa svojim raščlanjavanjem i sastavljanjem istina konačno samo »tehničko instrumentiranje istine« (E. D a c q u é, Natur und Erlösung, München—Berlin 1933, str. 114), dok mitsko mišljenje dosiže samu istinu i stvarnost:

»Echtes Wissen um die Wahrheit ist jenes, worin sich das Äussere der Natur mit Einschluss unseres eigenen Daseins mitsamt seinem Denken und Fühlen darstellt als Ausdruck, als lebendiges Symbol jenseitiger Wirklichkeit; und solches Wissen ist ausgesprochen immer religiöser Mythos. Mythos aber ist für uns innere, lebendig begegnete Wahrheit« (Natur und Erlösung, str. 114).

Niti je ovdje važno, da vremenski sasvim točno odredimo granice pojedinim etapama, to jest da utvrdimo pravu povijest duševnog života predsvjetskog čovjeka. Važnije je i mjero-davno, da fiksiramo različne slojeve duševne djelatnosti u njenom razvitku. Usporedimo li najstarije priče bez obzira na njihovo strogo historijsko podrijetlo i na pojedinosti njihovog sadržaja s paleontološkim i prabiološkim činjenicama i mogućnostima, onda te priče dobiju neku »dokumentarnu vrijednost« i pokazuju pravu »misaonu dubinu« (Das verlorene Paradies, str. 44). Još je veća vrijednost m i t s k e predaje, ali naravski samo onda, ako napustimo dosadašnje metode filološkog i psihološkog tumačenja mita, te ako se istinski uživimo u prirodu. Onda nam se naime pojave i stvari i bića prirode prikazuju kao pravi simboli neke nutarnje žive egzistencije, kao izraz neke nadosjetilne stvarnosti duševne naravi. Tu stvarnost ne možemo niti predmetno shvatiti, niti neposredno označiti ili opisati. Samo se u prisposodobama i simbolima, u

mitima može o njoj govoriti. Tko mitski misli, taj se ne smije zaustaviti kod tih slika, nego mora pronaći i uočiti one nutarnje i žive suvislosti, koje se nalaze onkraj svakog osjetilnog svijeta. Mitska je predaja zato kao pisanje povijesti s pogledom na samu nutarnost stvari. Ona nam pruža povijest prirode i čovječanstva u njihovoj biti ili prema njihovoj biti, iako samo u slikama i simbolima, koji nam se čine fantastičnima. A sve što na taj način potječe iz prastarih epoha, ne pripovijeda se u mitskoj predaji naprosto zbog eventualnog nekadašnjeg mehaničkog odvijanja i zbivanja, nego se sve to uzima ujedno kao neko prikazivanje s nutarnjim značenjem. Zato je mitsko mišljenje mnogo teže i kompliciranije od »običnog linearnog mišljenja« (Das verlorene Paradies, str. 57—64). Oni, koji su mitski promatrali stvarnost, a koji su i sami stvarali mitsku predaju, mogli su prodrijeti u nutarnje sfere prirode naročitim »nutarnjim gledanjem«, što smo već naprijed kompleksnim imenom nazvali prirodovidnošću. Da se zaustavimo samo kod jednog momenta prirodovidnosti, spominjemo snove, koji dolaze iz nesvijesnih, podduševnih slojeva čovječjeg bitka. U snovima se slike ne redaju po kategoriji »uzrok-učinak«, niti se tu može govoriti o bilo kakvoj logičkoj nužnosti ili o vremenskoj ili prostornoj odijeljenosti pojedinog zbivanja. U snovima su slike nepojmivne i zato nepojmljive. Koji god bio poticaj pojedinim snovima, u svakom slučaju i snovi imaju neki dublji smisao, koji treba razumjeti i tumačiti. Isto je tako potrebno da razumijemo i tumačimo mitske simbole, koji god bio poticaj za njihov postanak. Ali to se razumijevanje ne smije oslanjati na logične nužnosti i uzročne suvislosti, već jedino može slikovito prikazati i naslućivati ono, što je neizrecivo i nepojmljivo (Das verlorene Paradies, str. 105—125).

Ne zalazim u daljne pojedinosti, jer nam je stalo samo do načelne vrijednosti mitskog mišljenja, ovdje po Dacquéovu shvaćanju. Za ispravno razumijevanje tog stano- višta spominjem samo još da Dacqué razlikuje tri vrste spoz- naje. Intelektualističko promatranje egzistencije i prirode, kojoj kao korelat odgovara naša tehnička kultura, ali koja u etičkom pogledu vodi do »duhovno prožetog materija- lizma«. Zatim m a g i č n o spoznanje, koje se pri oblikovanju života ne služi toliko tehničkim sredstvima, već više na djelo- mično nesvijestan način nastoji ukrotiti i nadvladati prirodne

sile. Ti se procesi magičnog spoznanja ne odvijaju na svjetlim visinama mišljenja, a vode do različitih vještina čaranja, kojima u moralnom pogledu odgovara štovanje prirodnih demona i bogova. Najzad idealističko mišljenje sa svojim čisto misaonim kategorijama vodi do produhovljenog panteizma. Ni jedan od ovih oblika za sebe i kao takav ne zaslužuje ime prave ili jedino ispravne ili jedino sigurne spoznaje, ma da je svaki od njih uistinu neko spoznanje. Najviši princip mora biti taj, da se uživimo u predmet naše spoznaje, da mu se sasvim predamo, jer pravo spoznanje i razumijevanje može nastati samo tamo, gdje smo sposobni proživljavati u sebi ono, što srećemo u svijetu: »U predanju znamo... Samo gdje imamo nutarnje doživljavanje, razumijemo. Ali onda više ne možemo opisati, nego samo navještati ili u simbolu prikazati, da tako, možda samo u slutnji, budimo isto doživljavanje u drugome...« Ili na drugi način: »Nutarnja je istina doživljaj cijelim srcem i zato živo znanje, ne prazno razumsko znanje« (E. D a c q u é, Vom Sinn der Erkenntnis, Eine Bergwanderung, München und Berlin 1931, str. 7—15). Simbol je onaj pravi oblik, u kojem se može izricati istinsko znanje i spoznanje. Simbol budi slutnje, dok jezik kao izraz i instrument racionalnog mišljenja može samo »tumačiti«. U opreci prema konvencionalnoj tvorbi alegorije simbol ima svoju vlastitu imanentnu živost, a sadržaje nešto, što je transcendentno. U njemu možemo proživljavati ono, što je inače neizrecivo, i to prema našoj subjektivnoj dispoziciji, da se konačno i sami izgubimo u tihom gledanju (E. D a c q u é, Leben als Symbol, Metaphysik einer Entwicklungslehre<sup>2</sup>, München und Berlin 1929, str. 5—14).

Tako i slično govori Dacqué, očito u nakani, da u opreci prema racionalističkom prosvjetiteljstvu naglasi potrebu nutarnjeg proživljavanja kod traženja istine. Ipak se ne može poreći, da mnogi njegovi tekstovi imaju pravo i r a c i o n a l i s t i č k o obilježje i da načelno otvaraju vrata religioznom subjektivizmu i relativizmu. Mnoge se misli jezički doduše prikazuju u apodiktičkom obliku, dok u perspektivi Dacquéove ideologije imaju samo značaj vjerojatnosti i slutnje. Tako na pr. pojmovi »zaključivati« i »vjerovati« u toj perspektivi imaju jedno te isto značenje: »... so dürfen wir den Schluss ziehen oder, was dasselbe ist, glauben...« (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 254). Mnoge su misli također samo esejski nabačene

ili izrečene. Nije uvijek lako pogoditi njihov pravi smisao i njihovu dalekosežnost. Po nekim se tekstovima kod Dacquéa može činiti kao da on naučava, da su se neke životinje »odijelile« od čovjeka, zapravo razvile iz njega, samo da su ostale na nižem, nerazumskom stupnju. Da se ti tekstovi moraju shvatiti u idealno-logičkom smislu, a ne u smislu konkretnog podrijetla, vidi se iz ovih riječi:

»Nicht aus irgendeiner realen Tierform ging der Mensch hervor; sondern die Potenz Mensch, die Entelechie Mensch als Höchstes und alles Enthaltende entliess aus sich immer mehr des Tierischen, das nun in den Zeitfolgen der Erd- und Lebensgeschichte als alle die einseitig abgezweigten und spezialisierten Tiertypen des Gesamtstammbaumes — als echtes Symbol des Gesamt-menschseins — erscheint. So muss zuletzt auch das Affenhafte daraus sich abgetrennt haben und von der Bahn zur reineren Menschenform abgewichen sein« (E. D a c q u é, *Leben als Symbol*, str. 172).

Dacqué je uvažen stručnjak na području paleontologije. No svoju filozofsku teoriju o čovjeku kao i o smislu priče i mita ne prikazuje »bezuovjetno kao tvrdnje znanosti« (Urwelt, Sage und Menschheit, u predgovoru) ma da je nastoji spoznajnokritički i prirodonoaučno opravdati. Uostalom, njegovo je uvjerenje, da se o razvitku svijeta može tvrditi samo nešto »mitsko«, a da svaka znanost u zadnjem smislu može samo služiti »mitu o egzistenciji« (Natur und Erlösung, str. 9). Međutim ni to se ne smije shvatiti u isključivo iracionalističkom smislu, nego opet u opreci prema jednostranom mehaničkom shvaćanju racionalističkog prosvjetiteljstva. Mitski, simbolički svijet ovdje znači svijet, ukoliko je ujedno izraz, simbol, objava »neke nutarnje stvaralačke egzistencije« (str. 19). U svojoj nutrini čovjek traži zadnju vrijednost i smisao svoje vlastite egzistencije, a pred samim sobom i u samom sebi postaje simbolom vječnog stvaralaštva, jer u sebi nalazi sliku Stvoritelja (str. 25).

Obzirom na pojam stvaralaštva i Stvoritelja ima dosta nejasnoće. Načelno je čovjek po Dacquéu od Boga stvoren. Njegove slutnje, da su se razvitkom od pre-dsvjetskog čovjeka odijelile neke životinjske grane, slobodne su misaone kombinacije na osnovu različitih paleontoloških podataka, koji se istim pravom i istom vjerojatnošću mogu i drukčije, čak u protivnom smislu tumačiti. Smjele su također različne kombinacije o starosti čovječanstva, još smjelije kombinacije o razvitku

predsvjetskog čovjeka u današnje intelektualno biće. Može li se ozbiljno vjerovati u neko dugotrajno naravno-somnambulno čovječanstvo? Ali je značajno, da Dacqué i kod tog tumačenja neprestano insistira na tezi, da je predsvjetski čovjek već bio pravi čovjek, da je u sebi već imao ono »cijelo« ili onaj »prablik«, kojim je čovjek upravo čovjek i kojim se razlikuje od svih njemu sličnih životinja. Dakle dobro zna, kojeg se principa u filozofskom pogledu treba držati, samo naše je mišljenje, da je on taj princip presmjelo primjenjivao, a da je njegovo tumačenje čovječjeg razvitka zato ipak protivurječno, barem implícite. Osim toga su njegova tumačenja mita o stvaranju svijeta (Natur und Erlösung, str. 114—127), o izgubljenom raj (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 258—277, kao i u djelu Das verlorene Paradies, str. 66—81) i sl. teološki neodrživa, a s filozofskog stanovišta svojevoljne konstrukcije, barem onda, ako se držimo logičkih zakona i uzročnih suvislosti. No upravo ovo zadnje treba isključiti, kako Dacqué neprestano naglašuje. Samo pitamo, kakvu spoznajnu vrijednost imaju misli bez logike?

Da ne budemo nepravedni u svom sudu, ističemo slijedeće:

Kako sam Dacqué priznaje, nema paleontološko-geoloških nalaza, koji bi diktirali njegovo shvaćanje o duševnom ustrojstvu i raspoloženju predsvjetskog čovjeka. Zato nam je taj čovjek fizički, to jest po svojim tjelesnim obilježjima sasvim nepoznat. — Kod Dacquéovih se kombinacija i konstrukcija ne radi o naučnim tvrdnjama, već jedino o pokušaju, da priče i mitske predaje shvatimo ne samo psihološki i čisto simbolički, nego u prvom redu historijski, to jest kao spomenike o pravim historijskim činjenicama u prasvjetsko doba. Lakše nam je po tom shvaćanju vjerovati, da je čovjek nekad uistinu živio u onom fantastičnom carstvu zmajeva i zmija, o kojima toliko govore priče i mitska predaja, nego da je čovjek sve te »strahote« u svojoj fantaziji izmislio. — Ukoliko je Dacqué sebi postavio ovu svrhu, razumljivo je, da je svu silu građe s područja grčke, rimske, židovske i germanske mitologije morao tumačiti na novi način. Sa čisto filozofskog stanovišta to je samo jedna obična mogućnost tumačenja, dakako u pretpostavci, da se tom tumačenju ne protive drugi (na pr. filološki ili psihološki ili historijski) razlozi. Strogo uzevši ne trebamo dati nikakve naročite filozofske kritike tog tumačenja, jer je



njegova prava i najobjektivnija kritika u tom, što ga svodimo na njegov pravi smisao, to jest na njegov nenaučni značaj. Tim dakako ne želimo reći, da se kod toga tumačenja mita radi samo o neozbiljnom maštanju. Ipak moramo imati pred očima to, da su Dacquéove »neznanstvene tvrdnje« dosta svojevoljne kombinacije i vrlo smjele filozofske konstrukcije. To je njihov pravi značaj i njihova prava vrijednost, a ta je konstatacija ujedno njihova najbolja filozofska kritika.

Sigurno je previše rečeno, kad Dacqué tvrdi, »da svaka znanost jest i ostaje problematična«: »Gewissheit gibt es da nirgends; es gibt nur ein Suchen und Fragen, ein immer erneutes Betrachten des Stoffes, ein fortgesetztes Bemühen« (E. Dacqué, Spuren der Vorwelt, Gesammelte Aufsätze, München 1930, str. 3). Ima ljudi, koji u svakom pitanju na svakom koraku traže sigurnost i koji misle da svaki pravi naučni rad mora svršiti s apodiktičkim sudom. Po njihovu je shvaćanju manjkav svaki naučni rad, koji ne vodi do takozvane apsolutno sigurne spoznaje. Taj je zahtjev prestrog i objektivno neopravdan. Često je zasluga naučnih djela upravo u tom, da nas uopće uče da vidimo probleme. I doista, već je puno, ako uopće vidimo probleme, ako ih razlikujemo od pseudoproblema i ako barem donekle napredujemo kod njihovog rješavanja. Na samo definitivno rješenje smijemo rado i strpljivo čekati, uvjereni, da to nije stvar pojedinca, niti možda stvar pojedinog pokoljenja. Ali zato nije svako pitanje nerješivo. Drugim riječima, zato se ne moramo odreći svake naučne sigurnosti. Čak i tamo, gdje smo počeli s hipotezom, naše znanje ne mora uvijek ostati hipotetičko, nego pod stannovitim uvjetima može prelaziti u apsolutno.

Pravednost prema Dacquéu traži još, da u pogledu njegovog ličnog religioznog stava upozorimo na njegovu knjigu »Das Bildnis Gottes« (Leipzig 1939), u kojoj izričito priznaje egzistenciju nadsvjetskog i nadprirodnog Boga, koji da nam je Otac u smislu Kristovu. Krist mu je povjesna ličnost (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 329), a u pitanjima praktičnog kršćanstva čini se, da najviše cijeni Luthera. Izričito priznaje među ostalim i ovo:

»Kein Mensch Gott je erforscht und kein erschaffner Geist;  
Und doch kein Stäubchen lebt, das ihn nicht klar erweist.«

»Gott lebt nicht irgendwo in den Ideen weit:  
Er kam ins Fleisch — ihn hier zu finden sei bereit.«

(Das Bildnis Gottes, str. 21 i 117).

### Mitski Bog.

Nije dugo, da je u literaturi filozofije religije i r a c i o n a l i z a m bio u modi, i to upravo pod samim tim nazivom. Imena kao Max Scheler i Rudolf Otto, da spomenemo samo dva tipična pretstavnik iracionalističkog fundiranja religije, značila su za svoje vrijeme pravu revoluciju mišljenja. I u samim neoskolastičkim krugovima uživala su ta dva filozofa velik ugled, ma da je od početka bilo jasno, da se njihovo opravdanje religije ne može dovesti u sklad s principima tradicionalne metafizike. Ali poslije razornog djelovanja ateističkog materijalizma i pozitivističko-psihologističkog modernizma morali su baš zastupnici tradicionalne metafizike s veseljem pozdraviti svaki novi pokušaj pozitivnog opravdavanja religije. Činjenica, da su ti pokušaji u bitnim točkama ipak zatajili, nije bila pogibeljna, jer je postojala ozbiljna nada, da će daljnji razvitak sve više voditi u pravcu prema tradicionalnom shvaćanju Boga i religije. Značajno je, da se na pr. Max Scheler odlučno ogradio protiv metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju, ali da se usprkos tom toliko približio tradicionalnom metafizičkom shvaćanju, da su neki neoskolastički mislioci u njega polagali najveće nade. Koliko nam je danas poznato, nisu n a u č n i razlozi spriječili Schelerovo obraćenje na katolicizam; ali o tom nam ovdje nije suditi.

U zadnje vrijeme počeo je i taj dugo slavljani iracionalizam gubiti svoj čar. Barem se taj naziv već sve manje upotrebljava. Danas najveće simpatije uživa mit ili mitsko mišljenje, ma da rijetko tko zna, što taj izraz zapravo znači. Mi smo u dosadašnjem razlaganju imali prilike vidjeti, da nailazimo na pojam mita kod pojedinih mislilaca u dosta različitoj konstelaciji i da je za školovanog mislioca vrlo teško misliti u kategorijama slika i simbola. Vrlo teško utoliko, što ne možemo doći do određenog znanja, što nikako ne možemo utvrditi i odrediti sadržaj takvog mišljenja. Uvijek samo slutnje

i prazne mogućnosti, a ipak bi sve to imalo biti temeljem našeg života i naše religiozne egzistencije. Vrlo dobro znamo, da slike i simboli i alegorije igraju veliku ulogu u našem spoznanju. Ali isto tako dobro znamo za njihovu ograničenu spoznajnu vrijednost, naročito ako se sjetimo točnosti i određenosti pojmovnog spoznanja. U toj perspektivi moramo reći, da je naša religiozna egzistencija potpuno ugrožena, ako se u pogledu njenih temelja možemo pozivati samo na neke neodređene slike i teško shvatljive ili čak nerazumljive simbole, kako je to slučaj kod mitskog mišljenja, gdje se čak načelno zastupa neizrecivost i nepojmljivost, i to ne samo u onom smislu, u kojem je na pr. Božja bit prema skolastičko-teološkoj nauci neizreciva i nepojmljiva (naime u značenju, da se Božja bit ne može u cijelosti pojmovno formulirati), nego upravo u tom smislu, da pojmovi kao mjerilo nikako i ni pod kojim uvjetom ne dolaze u obzir. Mit je u svojoj biti načelna negacija pojmovnosti.

Koliko se god još treba veseliti čovjeku, koji je u praktičnom životu religiozan barem u smislu mitske religioznosti, ipak je ta religioznost teoretski i u svom zadnjem smislu potpuno problematična i zapravo bez čvrstog temelja. Praktično je to stanovište doduše još uvijek pozitivnije od religioznog ateizma i nihilizma, ali njegova logična opravdanost ne samo da nije ničim osigurana, već je lišena svakog temelja. U načelnom pogledu stojimo uvijek pred istom dilemom: ili racionalno fundirana religioznost s vjerom u osobnog Boga ili iracionalno (mitski) zastupana religioznost bez pravog božanskog temelja. Da je u ovom zadnjem slučaju religioznost već izgubila svoj pravi smisao i svoje pravo na opstanak, to možda nije svima odmah jasno; ali njima će to vrijeme pokazati. Toliko je već i danas sigurno, kako negdje kaže Romano Guardini, da je Bog u okviru mitske religioznosti samo još neka neodređena uzvišenost i tajna, neka »sveta nemoć« za neodređene potrebe naše čudi, od koje ovom svijetu i nama ljudima ne prijete nikakva katastrofa. Za mitsko je mišljenje ovaj svijet sa svojim zbivanjem jedna u sebi osigurana biološka, povjesna i duhovna cjelina; u tok njenog zbivanja ne može zahvatiti ni koja sila; nad tom zatvorenom cjelinom lebdi »religiozna tajna Boga«, ali dakako kao hermetički odijeljena od nje. Možda će mitska ideologija naše tradicionalne religiozne pojmove redom ispu-

njavati novim sadržajem, te na taj način hotice ili nehotice izazvati mnogu religioznu zbrku i egzistencijalnu krizu. No ona nikako ne dolazi u obzir kao teoretsko opravdanje ili metafizički temelj Boga i religije. Mitski Bog nije Bog. On nije ni kršćanski Bog, ni naravno-osobni Bog. A što je religija bez osobnog Boga?

Usprkos velikim uspjesima na područjima filologije i povijesti religija još uvijek ne možemo dati točnu definiciju mitologije. Niti možemo sasvim točno odrediti bit mita. Mitski je način vrlo zagonetan. Tako je na pr. borba opća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom (poređi: K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825, naročito str. 267—299). Tumačenje mita je vrlo teško i problematično. Čisto alegorijsko tumačenje je već odavno napušteno, a ni tumačenje u smislu simboličkog prikazivanja prirodnih događaja ne zadovoljava. Ako se tvrdi, da mit sadržaje junačka djela bogova, u koja ulaze izvjesne povjesne činjenice, samo što im se gubi skoro svaki trag povjesnosti, onda je i to samo jedan pokušaj tumačenja. Mit je vrlo zagonetna duhovna tvorba, koja kao da je prema jednoj strani sasvim otvorena i utoliko neodređena, te prema tome teško shvatljiva. Zar nije slično s glazbom, bojom i drugim pojavama, koje s filozofskog staništa možemo samo vrlo teško i dosta neodređeno formulirati, dok nam u praktičnom životu nisu nimalo problematične? Toliko je sigurno, da je mit već kod Grka važio kao naročiti način govora, kao naročiti oblik i naročita vještina izražavanja o božanskim stvarima, o životu bogova, o veličini njihove moći i djelatnosti. Pozivamo li se na slike, simbole, alegorije ili na bilo koje druge figure, onda još uvijek nismo pogodili samu bit mitskog opisivanja i pripovijedanja, ma da je istina, da se mit neprestano služi tim figurama. Kad kažemo, da je mit govor u slikama i simbolima, tvrdimo doduše istinu, ali ipak samo dio istine, jer ne kažemo sve, niti izričemo ono najintimnije i najtajanstvenije, čim se odlikuje svaka mitska tvorba. Kad se mnogi tumači mitologije pozivaju na glazbu kao analognu duhovnu tvorbu, onda to nije slučajno. To ima svoj duboki smisao. No možda je upravo u tom ujedno sadržano priznanje o granicama mitskog mišljenja obzirom na problem opravda-

nja religije. Nitko neće poreći veliku vrijednost i uspješnost glazbenog izražavanja, kad mislimo na Mozartov ili Verdiev »Requiem«, na Beethovenovu »Missa solemnis«, na Händelove »Oratorije«, na Bachove »Muke« i t. d.; ali zato se ipak svi slažemo u tom, da ove uzvišene glazbene tvorbe kao takve ne mogu služiti prvim temeljem religije ili kršćanstva. Naprotiv, one već pretpostavljaju svoj predmet u stanovitoj opravdanosti, prema kojoj će ih slušači onda i različito tumačiti i proživljavati. Verdiev »Requiem« kao umjetnička glazbena kompozicija sigurno ne može po sebi biti temeljem kršćanske nauke o sudnjem danu, o nebu, čistilištu i paklu, niti on može u spoznajnoteoretskom pogledu tu nauku opravdati. Ali on ipak izvrsno tumači tu nauku, dakako na svoj način i svojim sredstvima. I ateist i shizmatik mogu se toj kompoziciji diviti, u njoj uživati, ali oni će je svakako drukčije tumačiti i proživljavati nego na pr. katolički kršćanin, i to naprosto zato, jer im glazbeni elementi kao takvi ostavljaju tu mogućnost. Drugim riječima, glazba sa svojim najsavršenijim kompozicijama ne precizira sadržaj u tolikoj mjeri, da bi on mogao poslužiti kao temelj nekog naziranja na svijet s obvezom da se bez kompromisa prema njemu uredi život. Sadržaj ostaje u nekoj načelnoj neodređenosti, a njegova je interpretacija u egzistencijalnom pogledu — u opreci prema čisto formalnoj vrijednosti — uvjetovana izvjesnim racionalnim pretpostavkama. Tako se na pr. ateist može estetski diviti Brucknerovim misama, a u egzistencijalnom pogledu ostati potpuno ravnodušan prema njihovom sadržaju. Velim »potpuno ravnodušan«, to jest ne samo u tom smislu, u kojem možda i uvjereni kršćani praktično naprosto ne mare za propise svoje vjere, već upravo u tom smislu, što mu ta kompozicija ne daje nikakve sigurnosti o istinitosti ili objektivnoj opravdanosti obrađenih motiva.

Nadovezujući na analogiju mitskog načina izražavanja s glazbom možemo razumjeti, da miti imaju izvjesnu opravdanost u religijama. Mit naime može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. No mitsko prikazivanje religioznih istina dobiva neki egzistencijalni smisao tek tim, što su njegovi osnovni sadržajni elementi već na drugi način opravdani. Ako mitski govor unutar granica religioznosti uopće ima neki opravdani smisao, onda to sigurno

nije na početku religiozne spoznaje, već na kraju, to jest na onim visinama, gdje već nikako ne dosižemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u »apokaliptičkim« slikama i vide-njima nastojimo još nešto reći ili znati...

Zato po sebi još ne bi moralo biti krivo niti na sablazan, kad se u novije vrijeme češće upotrebljavaju izrazi kao »mit o istočnom grijehu«, »mit o otkupljenju« i t. d., jer sve te duboke ili uzvišene religiozne istine mogu imati također svoj mitski, to jest nadrazumski ili pojmovno neizrecivi aspekt, a stvarno ga i imaju. Krivo je samo to, što branioci i ljubitelji mita obično žele sve religiozne istine svesti na isključivo mitske elemente. Taj stav stvarno uključuje nijekanje literarnog smisla i stvarne povjesnosti, a odriče se sigurne spoznaje. Zato je mitska religioznost konačno ipak samo neki nadomjestak za pravu egzistencijalnu religioznost, a to je u načelnom pogledu vrlo nedosljedno stanovište.

U literaturi novije filozofije religije idealističkog smjera nailazimo katkad na tvrdnju, da se religioznost uopće ne smije mjeriti mjerilom istine, već da je treba ocijeniti drugim kriterijem. Religioznost bi navodno imala samo tu zadaću, da u čovjeku izazove osjećaj smirenosti, uvjerenje, da je pojedinac uvršten odnosno postavljen u neku zaokruženu i zatvorenu sistematsku cjelinu, očekivanje, da će spremno podnositi svoju sudbinu, kakva god ona bila. Kao što se u glazbi ili likovnoj umjetnosti ne može primjenjivati mjerilo istinitosti, nego mjerilo ugodnosti i dopadanja ili drugih subjektivnih momenata, tako bi i za religiju trebalo biti besmisleno govoriti o istini i istinitosti.

Tako i slično može misliti samo onaj, koji usprkos svojoj idealističkoj ideologiji zastupa biološki pragmatizam i religiozni fatalizam. Ali to stanovište već nema ništa zajedničko s tradicionalnim shvaćanjem i s filozofsko-psihološkim pojmom religije. Osnovno je i jedino mjerodavno pitanje u ovoj stvari samo slijedeće: Da li postoji osobni Bog kao početak i svrha svijeta, kao stvoritelj i svrha čovjeka? I baš u tom je pitanje, da li je istina, da postoji takav Bog. Ako ne postoji, onda je svaka religioznost iluzorna; onda je antireligiozni ateizam u pravu. Ako naprotiv postoji takav osobni Bog, onda religioznost za čovjeka ima obvezatni značaj, onda je religioznost u

prvom redu spremnost pokoravanja Božjoj volji i spremnost ispunjavanja Božjih zapovjedi, spremnost, s kojom je skopčana smirenost i koja nepogrešivo vodi do blaženstva; onda je kršćanstvo u pravu. Tek se u ovoj suvislosti vidi među ostalim prava važnost konstatacije, da je na pr. »božansko« za Grke značilo neku datost svijeta, koja se razumijevala sama od sebe, a prema kojoj nije uopće ni bilo nabačeno pitanje egzistencije, već samo pitanje, kako mora čovjek urediti svoj odnos prema njoj (poredi: K. K e r é n y i, Die antike Religion, Eine Grundlegung, Leipzig 1940, str. 75—76, zatim str. 137 i 153). Ako Kerényi ima pravo, onda je i rimska religija bitak bogova ne samo smatrala svojim glavnim sadržajem, nego također svojom pretpostavkom (str. 129). Kako god bilo s različnim pokušajima dokazivanja egzistencije Božje i opravdanja religije, sigurno se metafizički smisao religioznosti spasava samo u pretpostavci, da egzistira neko više božanstvo, osobni Bog, prema kojem čovjek kao osobno biće stupa u odnos. Gdje se religija uzima u drugom smislu ili gdje Bog znači samo još neku neodređenu zagonetnu tajnu, tamo se napušta tradicionalni način govora, štoviše, tamo se radi samo još o nadomjestku za religiju i o stvarnom bezboštvu.

Može biti da u nekim historijskim oblicima religije prevladava kult sa simboličkim činima i slikovitim govorom, ako hoćemo, kult s nekom vrstom mitološkog obreda. No svakako se ni jedna religija ne može potpuno odreći svakog »naučavanja« ili sadržaja u smislu nauke. Religija bez »nauke« nije moguća, jer se slijeпа vjera protivi razumskoj naravi čovjeka. Razumska opravdanost bilo koje religije sastoji se u shvatljivosti onih temeljnih istina, koje čovjeku nalažu štovanje Boga u određenom obliku. Prema ovom je kriteriju »mitski Bog« egzistencijalno neshvatljiva duhovna tvorba.

---

---

---