

Vječnost svijeta kao filozofijsko–teologijski problem

Ivan ČEHOK

Pitanje o vječnosti svijeta, na koje je pokušalo odgovoriti filozofijsko mišljenje Grka, posebice Platona i Aristotela, postalo je prijenosom njihove filozofije u druge kulturne krugove, a poglavito dodirom s kršćanstvom, jedno od temeljnih i najprepornijih filozofijskih i teologijskih pitanja.¹ Ono se pretežno održavalo kao stalna točka prijepora između aristotelizma i neoplatonizma, bilo da tumači na to neposredno upućuju, bilo da se samo služe imenima velikih filozofa. Isto su tako važna svjedočanstva ostavljale stoička i epikurejska škola. Naime, Aristotelova uglednost često se koristila za pobijanje protivničkih argumenata, tako da su preuzimani čitavi dokazni postupci, premda je cjelokupni filozofijski sustav bio posve nespojiv s Aristotelovim (kako nam, primjerice, pokazuje doksograf Aetios).²

U čemu Aristotelovo mišljenje nailagcd nije spojivo s kršćanskim vjervovanjem? Prema Aristotelu, svijet je vječan, nepropadljiv i nepostao: djelovanje božanskoga bića pokreće svekoliko kretanje, koje je vječno. Ako je svijet vječan, a to je jedan od bitnih atributa Boga, znači li to da Božja vječnost ne transcendirira vječnost svijeta? Dalje, ako je svijet nepropadljiv, kako to uskladiti s apokaliptičnim slikama smaka svijeta i posljednjega suda? Ako je pak nepostao, ne dovodi li to u sumnju da je svijet stvoren od Boga?

U ovome redu pokušat ćemo ukratko ocrtati povijest problema vječnosti svijeta, iznoseći najprije Aristotelovo mišljenje, a zatim stavove dvaju istoimenih spisa kršćanskih filozofa. Riječ je, naime, o spisima *De aeternitate mundi*, što su ih napisali Filon Aleksandrijski i sv. Toma Akvinski.

- 1 'O tome je primjerice W. Wieland veli: »Die Frage nach der Ewigkeit der Welt spielt in der Geschichte der Begegnung und Auseinandersetzung von griechischer Philosophie und christlicher Theologie eine ausgezeichnete Rolle«, W. WIELAND, »Die Ewigkeit der Welt«, u: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Festschrift f. H. G. Gadamer), Tübingen 1960.
- 2 Usp H. DIELS, *Doxographii Graeci*, Berlin 1879, 299 a 10 ff.

Filonov spis prvi je poznati pokušaj integriranja grčke filozofije u kršćansku misao o stvaranju svijeta utemeljen na kritici Aristotela, a prihvaćanjem Platonova nauka, dok je Tomin spis, poglavito primetnu li mu se tumačenja Aristotelovih djela, pokušaj pomirenja između Aristotelove i kršćanske teologije. I jedan i drugi koristili su se Aristotelovim nazivljem: Filon je prvi upozorio na teškoće u Aristotelovim odredbama kretanja, poglavito kao nastajanja i propadanja u kontekstu pojmovnoga para εἶδος ὄλε; Toma je pak prihvatio Aristotelove ontologijske odredbe kretanja, ali je osporavao dokaze o vječnosti vremena iz njih izvedene (usp. *Summa contra gentiles*, c. 36), točnije označivši način Božjega stvaranja.

Središnji Aristotelovi dokazi za vječnost svijeta nalaze se u knjizi *Θ Fizike*, a počivaju na dokazima o vječnosti kretanja i vremena.³ Dokaze pak Aristotel izvodi razmatranjem ontologijske i modalne strukture kretanja. Naime, svako je kretanje, modalno gledano, udjelovljenje onoga što je po mogućnosti (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια Phys. Γ 1, 201 a 11), odnosno, ontologijski gledano, put pokretljivoga tijela između dviju prostornih točaka. Na svako pokretljivo tijelo djeluje nešto što ga pokreće i kretanjem dovodi do svrhe. Kada bi kretanje bilo propadljivo — znači ako dovodenjem do svrhe nekoga pokretljivog tijela ono ne bi bilo djelatan uzrok kretanju nekog drugog tijela — u čitavome kozmosu ne bi postojala ni isprekidana pojedinačna kretanja. Zašto je nužno poslije svakoga pojedinačnog kretanja pretpostaviti njegov djelatni uzrok (causa efficiens) te osigurati neprekidnost kretanja, koje je, kako to Aristotel izriče, život svega što je prirodom povezano (Phys. Θ 1, 250 b 15). No, tvrdimo li da svako kretanje ima svoj uzrok, koji je opet nečiji učinak, itd., beskonačno ćemo slijediti red nastanka stvari (regressus in infinitum). Potrebno je tako pretpostaviti postojanje bića koje je prvo, djelatni uzrok nekome kretanju, a samo nije učinak nijednog kretanja; drugo, vječno i nepropadljivo, jer, neprekidno slijedeći uzroke ne možemo nikako dokazati da kretanje nije propadljivo; treće, prvi pokretač svekolikog kretanja, a da samo miruje.

Nakon uvida u neprekidnost kretanja, Aristotel pruža dokaze o vječnosti vremena opisujući strukturu vremena. Ono je sastavljeno od točaka »sada« (ili trenutka — το νῦν). Svako »sada« je kraj jednoga i početak drugog vremena, što znači da se sa svake strane trenutka hvata vrijeme: s jedne strane prošlo, s druge pak buduće. Vrijeme eo ipso mora biti vječno — u protivnom bi »sada« bilo krajnja točka jednome ili pak početna točka drugome vremenu, a ne spojnica prošloga s budućim.

3 Općenito o Aristotelu i njegovu djelu u: I. DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

Uzmemo li, međutim, zajedno ta dva dokaza (što je moguće, uz napomenu da Aristotel temeljne pojmove svoje *Fizike* drži čvrsto povezanim: primjerice, vrijeme određuje izriječkom »nešto« od kretanja — κινήσεως τι), a postavlja se pitanje o tome zašto u prvome slučaju zahtijeva da neprekidnost traženja uzroka stane, a u drugome, naprotiv, naučava neprekidnost vremena dodavanjem novih jedinica već postojećima? Ta se dvojba u Corpus Aristotelicum rješava ključnom odredbom vremena: »broj kretanja spram 'prije' i 'poslije'« (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, 219 b 2), pri čemu vrijeme nije broj bilo kojega nego kružnoga kretanja. Upravo zato Aristotel između vječnosti prvoga pokretača ili božanskog bića i vremenosti pojedinačnih kretanja smještava vječnost kružnog kretanja nebeskog svoda. Na taj način osigurava potencijalnu neprekidnost vremena — da ono kao broj kretanja ne prestane svakim pojedinačnim kretanjem, ali i pronalazi krajnju granicu kozmosa, sferu koja obuhvaća sve niže sfere, koja ih dodiranjem pokreće te uvjetuje neprekidnost kretanja. Savršenu cjelinu svojega sferičkog kozmosa Aristotel u ranome spisu *De caelo* naziva eon: »Prema tome istom razlogu, i svršenost čitava neba, što obuhvaća sve vrijeme do u beskonačnost, zovemo (jest) eon... koji je besmrtni i božanski« (*De caelo* A 9, 279 a 26-28).⁴

Zaokružujući kozmos nebeskim omotačem, koji još naziva *prvo tijelo* (τὸ πρῶτον σῶμα), Aristotel zapravo upućuje na vječnost čitava kozmosa, a ne samo kružno krećućeg se neba ili pak onoga što u *Fizici* i knjizi *Metafizike* imenuje nepokretnim prvim pokretačem.

Tradicija tumačenja Aristotela, međutim, vrlo je rano, već u Teofrasta, ispitala odnos između vječnosti prvoga pokretača (uma, božanskog bića) i neba, točnije, nebeskih tijela. U tome kontekstu potrebno je osvrnuti se na rani Aristotelov dijalog *Περὶ φιλοσοφίας*, pisan prije spomenutih djela, koji pruža nekoliko dokaza za vječnost svijeta, upravo onih što ih je tradicija kasnije pripisivala Aristotelu.⁵

Tako u dijelu dokaza (fr. 19a, R) veli: »Ako svijet propada, onda je nužno da može propasti djelovanjem nečega što je izvan njega ili pak nečega što je u njemu. No, oboje nije moguće.«

U daljemu izvodu Aristotel obrazlaže kako je svijet cjelina koja ne ođumire starenjem, zaključujući iz toga da nije moguće da svijet propada

4 »τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰῶν ἐστίν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰλεφῶς τὴν ἐπιωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεός.«

5 H. v. Arnim smatra da je učenje o nepokretnome pokretaču plod kasnijih Aristotelovih radova. Usp. ARNIM, *Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre*, Sitz. Akad. d. Wiss. Wien, Wien, 1931.

djelovanjem neke sile u njemu samome. Naime, to bi značilo da je dio što ga iznutra razara veći i moćniji no cjelina.⁶

Aristotel smatra, kako se vidi iz ovoga odlomka, da je svijet jedinstven i da je kao cjelina vječan. Izvan svijeta nema nikakve sile koja bi svojim djelovanjem upotpunila njegovu savršenost, što pak znači, prenesemo li se na kozmogonijsku sliku potonjih njegovih djela, da i samo božansko biće, odnosno njegovo čisto djelovanje, *actus purus*, jest konstitutivan dio vječnosti svijeta; doduše, prvi i svemu kretanju i bitku počelni dio, no povezan sa svim ostalim bićima (ili regijama bića) u sferičkome kozmosu. Upravo zato tradicija aristotelizma nije pravila većih razlika, supstancijalno, između nebeskih tijela i božanskoga bića, a kada ih se pak pokušalo povući, onda je veliku teškoću predstavljalo određivanje granica između različitih regija bića u sferičkome kozmosu. Tako je, primjerice, prema Ciceronovu svjedočanstvu, Aristotel i zvijezde ubrajao među bogove (in deorum numero astra esse ducenda) budući da su rođene u eteru (quare cum in aethere astra gignantur), pa, prema tome, imaju moć zamjećivanja i mišljenja.

Kratkim ocrtam Aristotelove kozmogonije vidjeli smo da on vječnost svijeta izvodi iz vječnosti vremena i kretanja. Da bi oni mogli biti vječni, nužno postoji božansko biće — čista djelatnost — koje neposredno dodiruje nebeski omotač, od kojega se pak dodirom kretanje dalje prenosi u niže sfere bića.

Tako prostorna neprekidnost omogućuje neisprekidano nastavljanje kretanja i neprekidno kretanje bićima koja se kreću kružno. Razlike između te prostorne zaokruženosti, dovršenosti reda uzroka i vremenske nastavljivosti tek su kasnije čvršće povučene, ali samo spram kruznoga kretanja i nižih regija .

Filonova kritika Proklovihi stavova o vječnosti svijeta, a time i Aristotelovih dokaza usmjerena je upravo na razlikovanje Božje vječnosti od bilo kojega kretanja.

Upravo poradi toga trebalo je: prvo, oboriti Aristotelove dokaze o vječnosti kretanja i vremena i, drugo, pokazati da je Bog vječno biće koje je moglo stvoriti svijet ni iz čega, odnosno da je svijet mogao nastati ni iz čega (*generatio ex nihilo*)⁷

Uz prvo, Filon priznaje Aristotelovu definiciju kretanja i čitavu raspravu o ontologijskoj i modalnoj strukturi kretanja, smatrajući ipak da definicija kretanja jednako vrijedi za sva kretanja, prema tome i za kružno.

6 O tom Aristotelovu djelu vidi: B. EFFE, *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift »Über die Philosophie«*, München, 1970; *Frühschriften des Aristoteles*, hrsg. von P. Moraux, Darmstadt, 1975.

7 Filon raspravlja protiv Proklovihi riječi: ἐκ μηδενὸς δὲ τι γίνεσθαι, φησὶν ἄδύνατον.

To pak znači da vječnome kretanju neba također vremenski prethodi neko kretanje. Ako mu prethodi, to znači da ono nije vječno, nego postoji i neko vrijeme *prije* njega.

Filon isto tako pobija dokaze utemeljene na uvidu u strukturu vremena, pogađajući u središte Aristotelova razumijevanja vremena: ispitujući, naime, odnos između duše (uma) i vremena. Prvo navodi Aristotelove riječi da vremena nema bez kretanja, ističući da je kretanje u svim tijelima. Ako je, dakle, kretanje tjelesno, a tijela su odvojena (ili razlučiva) od uma, onda će i vrijeme biti razlučivo od uma. Tako se ni ono što je u vremenu, a to su navlastito točke »prije« i »poslije«, ne može spoznavati umom. On, naime, spoznaje diskurzivno, prelazeći s jedne misli na drugu, ali ne u vremenskome smislu. U tome kontekstu lako bi mogla otpasti Aristotelova tvrdnja o vječnosti svijeta što se temelji upravo na vremenskom smislu govora. U *Metafizici*, A 6, 107 b 8 on veli da se »prije« i »poslije« ne bi moglo ni spomenuti ako ne bi bilo vremena.

Najzanimljivija Filonova oporba, ili bar ona koja je kasnije u povijesti metafizike najviše bila raspravljana, tiče se pitanja: je li moguće nastajanje ni iz čega? Prema Filonovu mišljenju, upravo je Aristotel začetnik mišljenja da ni iz čega ništa ne nastaje (*ex nihilo nihil fit*), što se uvrijedilo u skolastičkoj filozofiji, pa i kod Tome Akvinskoga. Potonji u *Summa contra gentiles*, primjerice, navodi mjesto Aristotelove *Fizike* (187 a 28): »*sententia est omnium philosophorum ex nihilo nihil fieri*«⁸, premda se u Aristotela govori o nastajanju kao prelasku iz nebića u biće, ali s modalnoga aspekta (prijelaz iz mogućnosti u udjelovljenost, usp. *Met.* A 2)

Filon upozoruje na moguće načine stvaranja (ili u Grka; proizvođenja) — umjetničko, prirodno i Božje stvaranje — navodeći da prva dva pretpostavljaju postojanje nečega podležećeg. Postavlja se pitanje: čime se razlikuje prirodno od Božjega stvaranja, pri čemu se razlika ispostavlja upravo u obzorju mogućnosti stvaranja ni iz čega: prirodno i Božje stvaranje, naime, nisu slični zbog toga što priroda stvara iz bića, dok Bog stvara iz nebića. Da bi to mogao dokazati, Filon u središte razmatranja postavlja temeljne pojmove Aristotelove analize nastajanja — γένεσις, posebno se osvrćući na početak *Metafizike*. Nastajanje je oblikovanje stvari, pri čemu je forma što oblikuje također prisutna u procesu neovisno o stvari: inače bi, naime, forma iščeznula onda kada se neka stvar oblikuje ili onda kada tvarno nestane. Sama forma ne nastaje ni iz čega; dapače, postoje pojave u prirodi koje ne nastaju iz nečega podležećeg, primjerice, vatra ili σχήμα (u smislu izvođenja geometrijskih figura). Uostalom, što je s bićima koja se u Aristotela eksplicitno nazivaju eidos, a nisu vezani s stvari (kao što je duša ili duševne supstancije)? Filon čvrsto razlikuje eidos kao οὐ ξενεκα u

8 *Summa contra gentiles*, capitulum.

procesu kretanja bića od tvari kao onoga što naziva *ἐκκα του*, smatrajući da eidos postoji neovisno o tvari; dakle, ne samo u vrijeme dok oblikuje tvar nego, da bi postojalo, ne treba da nužno bude vezano s tvari.

Ako je dakle, eidos kao oἷ *ἐκκα* neovisan o tvari, čak ako stvara u onome čemu ništa tvarno nije podležeće, dokazana je najprije mogućnost stvaranja iz ništa (*generatio ex nihilo*), a zatim i vremenost stvorena svijeta. Jer Bog je mogao stvoriti svijet ni iz čega, dakle, nije potrebno da on tvarno postoji oduvijek.

Raspravljajući i pobijajući Proklovu, posredno i Aristotelovu kozmogoniju, Filon je prvi u kršćanskih filozofa upozorio na razlike dvaju pojmova vječnosti, preuzetih u oporbi između Platona i Aristotela: s jedne strane, riječ je o vječnosti vremena i kretanja dokazanoj nužnošću nastavljanja uzroka kretanja odnosno točaka vremena koje *per definitione* prate kretanje (tu bismo vječnost mogli nazvati neprekidnim trajanjem); s druge pak strane, začimje se novi pojam vječnosti, dominantan u korpusu kršćanskih filozofa, izveden upravo usporedbom spram prvoga pojma. Tu novu vječnost možda najtočnije određuju Boccijeve riječi: »Vječnost je dakle cjelovito, istodobno i savršeno posjedovanje neograničena života, što se usporedbom s vremenošću još jasnije zapaža.«⁹ Boecije, međutim, ne opovrgava u ovome kontekstu vječnost kao neprekidno trajanje, kao nastavljanje točaka vremena. Zato i veli da je vječnost istodobno (*simul*) posjedovanje; Bog, naime, kao navlaslito vječno biće, beskonačnost pokretnoga vremena čini sebi prezentnom (osadašnjuje je: *et infinitatem mobilis temporis habere praesentem*). Kasnije će vječnost Boga biti prisposobljena stojećoj točki (*nunc stans*).

Pitanja o mogućnosti stvaranja svijeta ni iz čega u kontekstu razlikovanja dvaju pojmova vječnosti posebno su obilježila Tomin spis *De aeternitate mundi*, a manje njegovu sustavniju raspravu o dokazima za vječnost svijeta — poglavlja 34–38 djela *Summa contra gentiles*.

Toma tumači Aristotelov kozmogonijski sustav kao stupnjeviti bitak¹⁰, odvajajući naglašenije Boga kao pokretača svekolikoga kretanja od pokrenutoga svijeta, ali ne samo u vremenome smislu nego također i u ontologijskome smislu — glede potpunosti bitka Boga i bitka stvorenoga svijeta. Najprije nastoji pokazati da nema logičkoga protuslovlja između činjenice da je Bog stvorio svijet i činjenice da Bog oduvijek postoji. Protuslovlja pak neće biti uspije li se dokazati da stvaralački uzrok (*causa*

9 BOETIUS, *De consolazione philosophiae*, L. V, 6. p.: Aeternitatis igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet.

10 P. Wilpert misli upravo da spomenuti rani Aristotelov dijalog pruža »die erste Fassung des später so oft wiederholten Gottesbeweises aus den Seinsstufen«, što se posebno znakovito dogodilo kod Tome Akvinskoga. Usp. P. WILPERT, »Die Stellung der Schrift 'Über die Philosophie'«, *Frühschriften des Aristoteles*, op. cit., str. 206.

agens) ne mora nužno prethoditi učinku. Toma veli: »Nijedan uzrok koji proizvodi svoj učinak trenutno (*subito*) ne prethodi nužno trajanjem svom učinku.« Ako je Bog kao stvaralački agens svijet stvorio trenutno ili iznenada (*subito*), onda je i svijet stvoren u istome trenutku pa nije potrebno da je Bog postojao neko vrijeme »prije« vremenosti svijeta.¹¹ U istome kontekstu Toma spominje nekoliko primjera, a u *Summa contra gentiles* takvo stvaranje prisposobljuje sjaju Sunca, koje u istome trenutku rasvjetljuje čitavu našu hemisferu, što znači da kretanje Sunčeve svjetlosti nije protegnuto (i kao takvo mjerljivo) nego je sve »zbijeno« u jedan tren. Tomin dokaz zapravo odgovara, bar što se tiče uzetih primjera, Aristotelovim prisposobama djelatnosti prvoga pokretača, božanskoga bića ili tvornoga uma: mišljenje se, naime, uspoređuje sa svjetlom (usp. *DA* Γ 5). Budući da u trenutno izvršenoj radnji početak i kraj padaju zajedno, znači li to da je Bog započeo i završio stvaranje u jednome trenu? Vidjeli smo da između dviju regija i bića Aristotel postavlja kružno, između istovjetnih točaka početka i kraja krećuće se nebo. Tako čini i Toma, dovodeći u svojim tumačenjima Aristotelove *Fizike* pojedinačna kretanja i vrijeme kao mjeru tih kretanja uvijek u svezu s kružnim kretanjem.

Dalje, Toma potvrđuje da se »poslije« veli na više načina, pa tvrdnju da je svijet stvoren poslije ničega valja tumačiti uvažavajući tu činjenicu. Budući da je, ontologijski gledano, stvoreni svijet postao od drugoga (*ab alio*), on je bliže tome da bude ništa. Zato nije prijeko potrebno tvrditi da je svijet postao iz ništa, nego da bi on sam bio ništavilo da nije stvoren djelatnošću bića koje posjeduje najpotpuniji bitak (*maxime habet esse*). Naposljetku, Toma preuzima Boecijev pojam vječnosti i u daljemu toku rasprave većinom se poziva na mišljenja drugih. U odjeljcima 32–38 spisa *Summa contra gentiles* on je uspio sustavno, ali u kratkim potezima, izložiti sve argumente *pro et contra* vječnosti svijeta, usklađujući ih s kršćanskim vjerovanjem. I ovdje obrazlaže mogućnost stvaranja iz ništa i, kao malokad, proturječi Aristotelu u svezi s vječnošću vremena dodavanjem novih trenutaka (cap. 36), baš kao što je to učinio i Filon.

Tomino je najveće nastojanje, jamačno, obrazložiti Božje stvaranje, koje je drukčije u očima filozofa i teologa (*considerat de creaturis aliter philosophus et theologus*); dokazati, služeći se, doduše, nazivljem Aristotelove metafizike, da svakome stvaranju ne predleži nužno materija kao tvarni uzrok (*causa materialis*). Tu tvrdnju opovrgava Toma na više načina u odlomku »*Quod Deus ex nihilo produxit res in esse*«, pri čemu su neki dokazi slični Filonovima, poglavito što se tiče razlikovanja forme u mate-

11 Više o Tominu odnosu spram Aristotelova shvaćanja vječnosti svijeta vidi: M. SLADČEK, »Die Auffassung des hl. Thomas v. Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt«, *Philosophisches Jahrbuch*, 35, str. 38–56.

riji i Božje aktualnosti ili pak materijalnosti tjelesnih bića i materijalnosti duhovnih supstancija. U Tome ipak ostaje pitanje o tome na koji način u kontekstu problema vječnosti svijeta povezati dva vida stvaranja: nastanak svijeta (biblijske geneze) i rođenje Sina u vremenu. To bi zacijelo vodilo k utemeljenju vječne vremenosti triju Božanskih Osoba, čak bliže ideji povijesnosti Božjega stvaranja.

Ovdje ćemo upozoriti na jedan od posljednjih pokušaja rješenja problema vječnosti, upravo u kontekstu pitanja o naravi stvaranja trojednoga Boga. Radi se naime o Hegelovim predavanjima o filozofiji religije (1831).¹²

Ona, kao ni jedno drugo Hegelovo djelo, daju uvid u bit stvaranja vječite ideje koje je prije vremena (vor der Zeit). Njihova razdioba jednaka je razdiobi triju ciklusa u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*: znanosti logike odgovara vječita ideja kao kraljevstvo oca (Gott in seiner ewigen Idee an und für sich — das Reich des Vaters); filozofiji prirode ideja u svome drugobitku (das Anderssein) kao kraljevstvu Sina (das Reich des Sohnes); filozofiji duha ideja u elementu zajedničkoga (zajedništva, općeg — die Idee im Element der Gemeinde) kao kraljevstvo Duha (das Reich des Geistes). Djelatnost vječite ideje Hegel prikazuje jednako kao i Toma, misleći ipak pod stvaranjem svijeta istodobno i na rođenje Sina. Tako je za nj Božje stvaranje slično bljesku munje, zvuku riječi, pojavama koje u trenutku nastanka mahom iščezavaju. Takvo stvaranje događa se kada se vrijeme ispunilo, pa Hegel navodi sv. Pavla: »I kada dođe punina vremena, posla Bog Sina svoga...« (Gal. 4,4). Ponovno pak vraćanje vječite ideje iz njezina drugobitka, kraljevstvo Sina zbiva se u ozbiljenju kraljevstva Duha kao istinskom vječnosti trajuće sadašnjosti. Drugim riječima to je vremenošću odnosno povijesnošću posredovana, trima filozofijskim znanostima viđena vječnost triju Božanskih osoba. U tome je, kako to Hegel misli, istinsko pomirenje između filozofije i teologije.¹³

Ovim smo radom pokušali pokazati da problem vječnosti svijeta oduvijek biješe jedno od središnjih pitanja filozofije i teologije. Kršćanstvo ga je primilo u oporbi između Platona i Aristotela, pri čemu treba imati na umu da ni dvije velike tradicije koje su se oslanjale na njih nisu uvijek imale ista mišljenja o vječnosti svijeta. Toma je u svojem djelu pokušao uskladiti kršćansko vjerovanje i filozofijsko mišljenje, što je potaknulo raspre u skolastičkoj filozofiji, a kao važan problem ostalo je i novovjekovnomemišljenju

12 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt a/M, 1969, posebno str. 218–322.

13 *Ibid.*, »Die Philosophie ist insofern Theologie; sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur...«, str. 342.

**THE ETERNITY OF THE WORLD AS A PHILOSOPHICAL-
THEOLOGICAL PROBLEM**

Ivan Čehok

Summary

The author attempts to demonstrate how Aristotle's thought is superficially irreconcilable to Christian belief. A brief outline is presented on the history of the problem of the eternity of the world. Aristotle's opinions are cited as well as two works of the same title by Christian philosophers: "De aeternitate mundi" by Philon of Alexandria and St. Thomas Aquinas. The author also compares several of Hegel's theses on the same theme, referring to an 1831 lecture on the philosophy of religion, concluding that the question of the eternity of the world has remained an important problem in modern philosophic-theologic thought.