

## SV. BELLARMIN O SLOBODI LJUDSKE VOLJE

**S**LOBODA ljudske volje bila je i biti će uvijek jedan od onih predmeta, o kojima naš duh opet i opet razmišlja. U jednu ruku tako mnogo, neizmjereno mnogo ovisi o tom, da li je naša volja zaista slobodna ili ne: čitav moralni red sa svojim dužnostima i zaslugama, s nagradom i kaznom na ovom i na drugom svijetu, vremenita i vječna sreća, naše dostojanstvo i naš položaj u svemiru. U drugu ruku opet skopčano je ovo pitanje s teškim problemima, koji se tiču i naravnog reda i milosti.

Zato će biti za nas jamačno veoma korisno, ako saznamo, što je o slobodi naše volje mislio Sv. Bellarmino, koji je 17. septembra 1931. proglašen Crkvenim Naučiteljem, poglavito poradi njegove divne obrane katoličke nauke protiv zabluda modernog vremena. Njegovo glavno djelo »De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos«<sup>1</sup> rješava sva prijepona pitanja s teološkog stanovišta. Zato se služi u prvom redu vjerskim vrelima istine: sv. Pismom, crkvenim Ocima, crkvenim Saborima i naukom crkvenog učiteljstva, osobito rimskog pape. Ipak upotrebljava svagdje i filozofske nauke. Tako bismo mogli iz Bellarminovih djela sastaviti potpun filozofski sistem, premda nije posvetio nijedno djelo filozofiji. Ne može mi biti namjera pokušati prikaz čitavog sistema Bellarminove filozofije. Izabrao sam samo jedno poglavlje, njegovu nauku o slobodi naše volje. Ispitat ćemo njegov pojam naše slobode, kako dokazuje našu slobodu, i koje poteškoće vidi i kako ih rješava, koja je napokon svrha slobode.

### I. Kako Sv. Bellarmino shvaća našu slobodu?

Na ovo pitanje dobivamo jasan odgovor u 3. knjizi kontroverzije, »o milosti i slobodnoj volji«.<sup>2</sup> Tamo postavlja definiciju slobode izbora.<sup>3</sup> »Sloboda izbora (liberum arbitrium) je slobodna sposobnost, između raznih sredstava, koja služe nekoj svrsi, izabrati jedno namjesto drugoga, ili jedno te isto prihvatiti ili po volji zbaciti, koja je sposobnost udijeljena razumnoj naravi na veliku slavu Božju«. Ovu definiciju, za koju kaže, da je uzeta

<sup>1</sup> Ingolstadt, 1586 - 93; 'a još je sam Bellarmino doživio dvadeset izdanja ovoga ogromnoga djela.

<sup>2</sup> Tertiae controversiae generalis controversia prima principalis: De gratia et libero arbitrio.

<sup>3</sup> Cap. III.: De liberi arbitrii definitione.

iz Sv. Tome, kroz 17 poglavlja opširno tumači i svestrano dokazuje i brani od prigovora.

Za slobodu izbora nije dovoljna sloboda od sile, kojom bi tko bio prisiljen, da nešto učini; nego se zahtijeva sloboda od nužde. Osim teoloških razloga navodi i čisto filozofski dokaz.<sup>4</sup> »Kad bi za slobodu izbora bila dovoljna sloboda od sile (libertas a coactione), slijedilo bi, da imaju i goveda slobodu izbora, jer i njih ne treba siliti da jedu, nego to čine sama od sebe (sponte sua)«. Osim toga: »Sloboda izbora (liberum arbitrium) nije volja naprosto, nego volja, u koliko je princip izbora... a izborna moć ne može se, kako se čini, razumjeti s određenjem za jedno i s nuždom. Jer bira se između mnogo stvari, i zato je prije izbora vijećanje (consultatio). Ako li moram nužno nešto jedno, htjeti, ili učiniti, gdje je onda vijećanje? gdje izbor?«

U čemu se razlikuju »sloboda od sile« i »sloboda od nužde«, tumači nam Bellarmino ovako:

*»Za one stvari kažemo, da su slobodne od jednostavne sile, (a simplici coactione) koje se zbivaju, i ako nužno te ne mogu a da se ne zbivaju, ipak same od sebe (sponte) i svojevoljno (voluntarie) i rado (libenter), kaošto n. pr. tako želimo biti sretni, a biti nesretni ne možemo htjeti. A za one stvari kažemo, da su slobodne od nužde (libera a necessitate), koje možemo po volji (pro arbitrio) htjeti ili otkloniti (velle et nolle) ili također htjeti i ne htjeti (velle et non velle), kaošto n. pr. kad hodamo i govorimo, kad bismo bili mogli sjedjeti i šutjeti.«*

Ovaj pojam slobode naš svetac dosljedno pretpostavlja u svim raspravama. Svaku nauku, bila čijagod, u koliko se odnosi na slobodu, prosuđuje u svijetlu ovoga pojma slobode. Svaku bilo filozofsku bilo teološku nauku zabacuje kao očito krivu, ako ne ostavlja čovjeku tu slobodu od nužde.

## II. Ljudska je volja slobodna u pravom smislu riječi.

Za to navodi Sv. Bellarmino pet dokaza<sup>5</sup> iz samoga razuma.

*»Prvi se dokaz osniva na općenitom uvjerenju mudraca, pa i poznatih, koje dokazuje povijest glavnih filozofa i filozofskih škola.«*

*»Drugi dokaz uzima se iz suglasnog uvjerenja čitavog svijeta. Niti postoji niti je ikada postojala ikakva država niti carstvo, koje nije imalo javnoga vijeća, činovnika, zakona, kazna, nagrada. A sve ovo bilo bi suvišno, kad ljudi ne bi imali slobodne volje. Istotako i u svakoj vojsci zapovjednici i vođe govorom i obećanjem, bubnjevima i trubama raspaljuju duh vojnika. Ali čemu bi se sve ovo činilo, kad se ne bi savjetom i vijećanjem ljudi sami potakli na svoja djela, i kad ne bi mogli po volji činiti i ne činiti? Osim toga svi ljudi smatraju razboritost i marljivost nužnom u ljudskim djelima, bili oni trgovci*

<sup>4</sup> Cap. V.:

<sup>5</sup> Liber III, cap. IV.

<sup>6</sup> Liber IV, cap. X.

ili poljudjelci ili radnici ili što god drugo. Zato ispravno veli Eusebije . . . , da oni, koji misle, da se sve zbiva nužno, a ništa slučajno i slobodno, poremećuju ili uništavaju ljudski život.»

»T r e ć i d o k a z izvodi se iz iskustva. Ovo sili one, koji riječima niječu slobodu volje, da je priznaju u stvari i u djelima . . . I oni naime, koji zabacuju slobedu volje, svoje opominju i zapovijedaju im, i kažnjavaju ih, ako su što god skrivili; zabrinuti su u pogibeljima, oprezni u dvojbenim stvarima, i srde se, ako im je tko učinio koju nepravdu . . . Ako su doista uvjereni, da oni, na koje se srde, nijesu mogli a da im ne nanesu nepravdu, zašto se onda, tako pitam, srde? . . . Zašto se ne ljute istotako, kada su pretrpjeli koju nepravdu od ludaka ili od dijeteta? . . . Zašto se ne služe opomenama prema ludacima i prema životinjama? Zašto samo prema ljudima, i to zdravim i razumnim? Zar ne da iskustvo očevitno sili, da priznajemo, da slobodnu volju imamo i mi, koji opominjemo, zapovijedamo, srđimo se, kao što i oni, koje opominjemo, zapovijedamo im, ljutimo se na njih, budući da ništa takva ne činimo prema onima, za koje ne sumnjamo, da nemaju slobodne volje?«

»Č e t v r t i d o k a z uzima se iz ljudskih grijeha. Ako je očito, da ljudi katkada griješe, to nije manje očito, da nitko ne može griješiti bez slobode volje. Žalac savjesti i grižnja, stid, koji se porada iz grijeha, spočitavanja drugih; općenita mržnja protiv onih, koji zlo rade, tako da i tat na tata mrzi, s najvećom jasnoćom svjedoče, da ljudi katkada griješe. A nitko ne griješi u onom, što nužno radi. Sv. Augustin naučava, da je ovo tako jasno i svima sigurno, te se u tom ne razilazi niti maljenje malenog broja učenjaka, niti mnoštvo nezkih.»

»P e t i d o k a z izvodi se iz same naravi stvari. Takav je naime u svake stvari način težnje, kakav je način spoznaje, jer težnja slijedi spoznaju, niti može itko težiti za nečim nepoznatim. A u ljudi je spoznaja svrhe i sredstava za svrhu i nužnih (*necessariorum mediorum*) i slučajnih (*contingentium mediorum*). Ljudska težnja nužno ide za svrhom i za sredstvima, koja su sa svrhom nužno skopčana, a za drugima samo slučajno (*contingenter*). To znači, da je čovjek slobodan slobodom slučajnosti (*libertate contingentiae*) da može naime prihvatiti ili odbaciti sredstva, za koja mu razum kaže, da nijesu nužno skopčana sa svrhom. I opet . . . vijećanje (*consultatio*) smjera na izbor. Gdje je dakle sposobnost vijećanja, tamo je i sposobnost biranja; a gdje je sposobnost biranja, tamo je i sloboda volje (*libertas arbitrii*), budući da sloboda volje nije ništa drugo nego sposobnost biranja (*potestas electionis*). A očevitno je, da je u čovjeka sposobnost vijećanja (*vis consultiva*), kako svjedoči samo iskustvo; dakle je i to očevitno, da ima čovjek sposobnost biranja (*vis electiva*) i slobodu volje (*arbitrii libertas*).«

Ovi su filozofski dokazi, kojima Sv. Bellarmino brani slobodu naše volje, i to slobodu u strogom smislu, slobodu od nužde, a ne samo od sile (*libertas a necessitate, non tantum a coactione*). Ne znamo, čemu bi se više čudili, da li jasnoći razloga, ili načinu kako su prikazani, s govorničkim poletom, osvajajući i razum i srce, a ipak tako kratko i jezgrovito, te čitavo X. poglavlje sa svih ovih pet dokaza obuhvaća jedva jednu stranicu, istina u foliju. Doista rijetko remek-djelo.

Ako poredimo Bellarminove dokaze s onima, kojima naši suvremeni filozofi brane slobodu naše volje, vidimo, da do sada nijesu našli boljih dokaza. Tako kardinal Mercier<sup>7</sup> svodi sve dokaze za slobodu naše volje na ova tri:

»1. Svijest pomoću refleksije svjedoči činjenicu slobode. 2. Razni uvjeti glede moralnog i socijalnog reda potvrđuju svjedočanstvom ljudskoga roda svjedočanstvo individualne svijesti. 3. Promatranje odnosa nejednakosti između općenitoga dobra, predmeta volje, i djelomične dobrote sadržane u svakom činu volje, dokazuje, da svako spontano htijenje može, pomoću refleksije, postati predmetom slobodnoga htijenja.«

J. Fröbes<sup>8</sup> istotako razlikuje tri dokaza: psihološki, moralni, metafizični. Prvi izrazuje tezom: »Da ima ljudska volja pod nužnim uvjetima istinitu slobodu indiferencije, očito je iz konstantnoga svjedočanstva svijesti«. Moralni: »Posve je sigurno, da je volja slobodna, jer je nužni temelj moralnoga reda«. Metafizični: »Nepravедno je, što deterministe kažu, da se sloboda protivi pojmu uzroka; pače i iz metafizičnih promatranja dokazuje se pozitivno sloboda«. J. Donat<sup>9</sup> navodi ova 4 dokaza: iz svijesti, iz uvjerenja ljudskoga roda, iz toga, što razum može istu stvar spoznati pod raznim vidicima, napokon iz kobnih posljedica protivne nauke. Istotako E. Hugon<sup>10</sup> dokazuje slobodu volje iz općenitog uvjerenja, iz svijesti, iz naravi razumnog bića. Ista tri dokaza nalazimo i kod J. Gredt-a.<sup>11</sup> I. A. Ušeničnik<sup>12</sup> služi se istim razlozima, da dokaže slobodu naše volje. Mogli bismo još mnoge druge savremene filozofe nabrojiti, kojih se dokazi za slobodu naše volje svode na one, koje smo do sada upoznali. Svi su ovi dokazi sadržani u onih pet Bellarminovih. Ali pređimo na drugo pitanje, koje naravno slijedi poslije onoga pregleda Bellarminovih dokaza.

### III. Koje poteškoće vidi Sv. Bellarmino skopčane sa slobodom i kako ih rješava?

Na početku treće knjige kontroverzije o milosti i slobodi volje<sup>13</sup> nabraja šest poglavitih problema, za koje kaže, da su veoma tamna pitanja (Sunt autem sex praecipuae quaestiones obscurissimae in tractatione de libero arbitrio). Ujedno naviješta, gdje će tijekom čitave kontroverzije na njih odgovarati. Mi ćemo se ograničiti na prvu, koja se tiče psihologije, dok ostalih pet spada u teodiceju i dogmatiku.

<sup>7</sup> Psychologia, 11. éd., Louvain 1923, II, 108.

<sup>8</sup> Psychologia rationalis, Friburg Br. 1927, II, 172. 182. 192.

<sup>9</sup> Psychologia, ed. 5., Innsbruck 1923, 278 - 83.

<sup>10</sup> Cursus philos. Thom., ed. 3. Paris 1922, tom. IV, 164 - 8.

<sup>11</sup> Elementa philos. Friburgi Br. 1926, ad. 4, I, 474 - 5.

<sup>12</sup> Uvod v filozofijo. Ljubljana 1923, II, 241 - 258.

<sup>13</sup> De gratia et libero arbitrio, C. III, c. 1.

*»Prvi je problem pitanje, kako se može složiti sloboda volje s određenjem praktičnoga suda. Ako je naime volja u svom izboru ovisna o praktičnom sudu razuma, budući da volja ne može ništa odabrati osim ono, o čemu razum sudi, da je, ako se sve promatra, ovdje i sada dobro i da se mora htjeti, a razum nije u sudenju slobodan, nego nužno ovisi o predmetu, i ne može drukčije suditi, nego li stvar jest, osim u slučaju neznanja ili zabune, koje se bez ikakve sumnje ne zahtijevaju za slobodu: gdje je, pitam, sloboda volje?«*

Kako već sam svetac kaže, ova poteškoća pretpostavlja troje. Prvo, da volja ima slobodu birati između raznih čina, ili između čina i propuštanja ili prihvatanja i otklanjanja, jer ovo spada na sam pojam slobode izbora ili slobode u strogom smislu. Drugo, da volja ne može htjeti nego ono, što razum svojim posljednjim praktičnim sudom određuje. Treće, da je razum u svome činu, pa i u posljednjem praktičnom sudu, neslobodan, nego da je samo volja slobodna.

Glede prvoga i trećega postojala je i postoji sve od Bellarminovih vremena suglasnost između kršćanskih filozofa. Glede druge pako teze, dosljedno i glede rješenja čitave poteškoće, imao je Sv. Bellarmino mnogo protivnika od početka do danas, pače i među svojom redovničkom braćom. Tako J. Fröbes<sup>14</sup> postavlja dvije teze, u kojima zabacuje nauku Bellarminovu i nekih drugih glasovitih filozofa i bogoslova, koji su se u tom pitanju s Bellarminom slagali kao što Iohannes a S. Thoma i Gregorius de Valentia. Čitava je ova poteškoća posve filozofskog značaja pa je i naš svetac samo filozofskim sredstvima rješava. Slijedimo ga korak po korak, da upoznamo njegovo pravo mišljenje.

Svoju tezu, da<sup>15</sup> »izbor volje ovisi nužno o posljednjem sudu praktičnog razuma« tako dokazuje iz naravi volje:

*»Volja ne može ništa htjeti bez prethodnoga suda razuma; ako je dakle sud neodređen, biti će i ona neodređena; ako li je sud određen, bit će i ona određena. Ali posljednji praktični sud je posve određen, jer onda kaže razum, da treba, uzevši sve u obzir, ovo sada učiniti. Dakle će volja nužno izabrati ono, što je posljednji praktični sud odredio, da se ima izabrati.«*

Da volja ne može ništa htjeti bez prethodnoga suda razuma, zato navodi četiri razloga. Prvi je taj, jer »nitko ne može ljubiti ono, što mu je nepoznato; ne može dakle biti nikakav izbor bez prethodnoga čina razuma«. Drugi je razlog, što »predmet je volje dobro, za koje se zamjećuje i sudi da je shodno; ako bi dakle volja nešto htjela bez prethodnoga spoznanja i suda, činila bi to bez predmeta, što je nemoguće«. Treći je razlog ovaj: »Štogađ čovjek radi, radi poradi neke svrhe; zato nije moguće, da bi nešto odabrao, ako mu razum ne kaže, da je

<sup>14</sup> Psychologia rationalis, II. thesis 18 et 19.

<sup>15</sup> De gratia et libero arbitrio, I. III, c. 9, sexta propositio.

ono sredstvo, koje odgovara naumljenoj svrsi«. Napokon je četvrti razlog »iskustvo; jer svatko, ako ga pitamo, zašto nešto radi, odgovara, da zato, jer sudi, da tako treba raditi. Pa i onaj, koji je kazao, neka bude namjesto razloga volja, nije isključio sud od izbora, nego je sudio, da je za njega dobro, raditi protiv razuma«.

Da će biti i izbor određen, ako je sud određen, svetac ovako dokazuje:

*»Ako bi volja, kada je sud potpunoma određen, mogla nešto drugo izabrati ili ono ne izabrati, neće se moći označiti nikakav razlog, zašto je volja odabrala ono, što nije bilo sudom određeno, ili zašto nije odabrala ono, što je već bilo sudom određeno; i tako će biti izbor bez suda i čin bez predmeta, što je nemoguće, kako smo već prije dokazali.«*

Onda si svetac stavlja dva prigovora, da ih odmah riješi, dok će drugi kasnije doći na red.

*Prvi prigovor: »Kazati ćeš, da onaj, koji će odabrati nešto protiv toga, što je određeno posljednjim praktičnim sudom, može označiti kao razlog svoga izbora to, da je htio pokazati svoju slobodu. Odgovaram: U ovom slučaju bio bi posljednji praktični sud ovaj, da je za me sada, uzev sve u obzir, dobro, raditi protiv razuma, da pokažem slobodu. Pa tako neće biti istina, da se može označiti razlog, zašto je netko radio protiv posljednjega praktičnoga suda; isto tako neće biti istina, da može netko raditi protiv posljednjega suda razuma.«*

*Drugi prigovor: »Kazat ćeš, da glede sredstava, koja služe svrsi, nikad nema sud tako na jedno određen, da ne bi ujedno postojao i drugi sud, da naime ima i drugih sredstava za onu svrhu korisnih. Odgovaram, da posljednji sud ne može postojati zajedno s drugim sličnim sudom, jer bi bili protuslojni sudovi. Posljednji sud ne nijeće, da ima i drugih sredstava korisnih za onu istu svrhu, nego kaže, da se, ako se sve uzme u obzir, ovdje i sada, ovo jedno mora prihvatiti kao najkorisnije i zato apsolutno i naprosto bolje od svakoga drugoga sredstva. Ako bi dakle volja onda izabrala koje drugo sredstvo, imala bi razlog, zašto bi odabrala takvo sredstvo, naime zato, jer je korisno; ali ne bi imala nikakava razloga, zašto bi propustila ono drugo, što je bilo priznato ovdje i sada naprosto kao bolje. Sada naime nema nego samo jedan posljednji sud, niti može imati, jer bi bilo protuslovlje kazati, da je ovo, ako se sve uzme u obzir, bolje, i da nije bolje, ako se sve uzme u obzir.«*

Ova je poteškoća od osobite važnosti za razumijevanje nauke Sv. Bellarmina, jer jasno vidimo, kako on shvaća »posljednji praktični sud« i kako se ovaj odnosi prema izboru. Prema našem svecu »posljednji praktični sud« odgovor je na pitanje: »Što je u ovim mojim okolnostima, ako sve pomno promotrim najbolje, ovo ili ono učiniti ili se uopće suzdržati od svakoga čina?« Sv. Bellarmino misli, da ovo pitanje nužno stavljamo prije svakoga izbora, i da volja ne može birati prije nego ima odgovor. A onda volja neminovno prihvaća ono, što onaj odgovor označuje kao najbolje u ovim određenim okolnostima, pa ipak slobodnim činom,

Lako razumijemo, kako može sam Bellarmino smatrati veoma tamnim ovo pitanje (quaestio obscurissima).

Da možemo lakše razumjeti rješavanje ove poteškoće kod našega sveca, poslužimo se načinom razgovora ili pitanja i odgovora. Mi pitamo, a svetac odgovara.

*Pitamo:* Da li prije izbora nužno tražimo, što je najbolje u ovim našim određenim okolnostima? Čini nam se naime, da katkada tražimo samo, što je dobro, ili što nije zlo niti posve indiferentno. Pače katkada smo uvjereni, da u našim okolnostima ne možemo odrediti, što je naprosto bolje. Pa ipak i u takvom slučaju čestoputa biramo. Možda ne bismo smjeli birati, dok nijesmo postigli moralnu sigurnost. Ali ovdje se ne radi o dopuštenosti, nego o samoj mogućnosti izbora.

*Odgovara svetac:* Da bude neki izbor uopće moguć, moramo imati ne samo razlog, zašto ovo prihvaćamo, nego i razlog, zašto drugo ne prihvaćamo ili otklanjamo. A sud, kojim se ovaj razlog označuje, zove se u mojoj terminologiji »posljednji praktični sud«. To je odgovor na pitanje, koje nužno stavljamo kod svakoga biranja: Bi li ovo ili ono? Zašto ovo, a ne ono? Bi li ovdje i sada ili ondje i onda? Zašto sada i ovdje, a ne onda i ondje? Ovaj odgovor može biti neistinit, jer se može desiti, da ne odgovara stvari, ali barem moramo imati odgovor.

*Pitamo dalje:* Da li ne možemo izabrati i ono, što mi jasno spoznajemo kao manje ili barem ne kao veće dobro?

*Odgovor<sup>16</sup>:* »Manje dobro može se i bez zablude izabrati, apsolutno govoreći, ako u pojedinom slučaju poradi neke okolnosti razum sudi, da je ono u ovo vrijeme najbolje... Ako je oboje dobro jednako, možemo ipak jedno izabrati bilo zato, jer nas radi neke okolnosti sklonost na to potiče, bilo zato, jer se volja dače od jednoga potaknuti, da se stvar jednom svrši. Onda će se stvoriti posljednji sud, i slijedit će izbor.«

*Pitamo opet:* Ako volja ne može a da ne prihvati ono, što posljednji praktični sud određuje, kako možemo kazati, da volja izabire?

*Odgovor<sup>17</sup>:* »Riječ izbor ne znači baš onaj čin volje, koji slijedi iza posljednjega suda, nego onaj čin zajedno sa zaključkom samoga posljednjega suda. Zato naime kaže Aristotel (Ethic. 3, 3), da je izbor promišljeno htijenje; i opet (Ethic. 6, 2), da je razumsko htijenje, ili razum, koji hoće. A drugdje (Ethic. 7, 3) veli, da je izbor kaošto zaključak praktičnog silogizma, jer se naime uzima kao jedno te isto zaključak posljednjeg praktičnog suda i čin volje, koji odanđe nužno slijedi. I Sv. Grgur Nišanin (De philos. 5, 4) piše, da je izbor nešto sastavljeno iz promišljanja i htijenja. Napokon Sv. Toma (S. theol. 1 - 2. q. 13. art. 1) doduše kaže, da je izbor čin volje, ali da uključuje i čin razuma. Tako je dakle izbor uistinu između mnogih čina, jer u sebi sadržaje oba čina, naime posljednjeg suda razuma i prihvaćanja volje, pa je stoga naprosto u našoj vlasti i apsolutno i u pravom smislu slobodan.«

*Opet pitamo:* Ako nije niti čin sudjenja slobodan, jer razum nije slobodan u svojim činima, a volja nužno slijedi neki određeni čin razuma,

<sup>16</sup> De gratia et libero arb. l. III. c. 9. oct. arg. ad 1. et 2. confirm.

<sup>17</sup> De gratia et libero arb. l. III, c. 9.

naime posljednji praktični sud, te ne može uskratiti svoj pristanak uz onaj sud, koji se onda čin može propustiti ili nepropustiti, bez čega nema slobode? Ili zar ima?

*Odgovara svetac, da<sup>18</sup> »za pojam i za bit slobode uopće ili kao takve... dovoljno je, ako netko ima mogućnost izbora između raznih stvari, ter bira s potpunim i savršenim sudom razuma.«* Ovaj izbor ili bolje mogućnost izbora postoji prije posljednjeg praktičnog suda, a ne poslije.<sup>19</sup> *»Slobodna volja ima katkada kao predmet nešto, u čemu se ujedno ukazuje dobro i zlo, i zato može onaj predmet prihvatiti poradi njegove dobrote, ili otkloniti poradi njegove zloće... Ali posljednjim sudom prikazuje se predmet samo pod jednim vidikom, i zato nema više izbora.«* Napokon<sup>20</sup> *»čovjek sam voljom svojom želi spoznati istinu, i zato se sam potiče na upotrebljavanje razuma... Razum nije nagnuće ili poticaj, nego primanje i shvaćanje; a volja je po svojoj naravi nagnuće i poticaj ne samo sebe same, nego čitave osobe.«*

Ove posljednje riječi Bellarminove zaslužuju našu najveću pažnju. One nas upućuju, gdje imamo tražiti izvor najvećih poteškoća u problemu slobode. Naime odviše često mi zaboravljamo, da je jedan te isti, koji misli i koji hoće. Mi govorimo, kao da su razum i volja dvije osobe, a ne dvije akcidentalne sposobnosti jedne te iste osobe, koja se njima služi za svoje dobro i za svoju svrhu. Po sebi se razumije, da takva kriva pretpostavka mora smetati jasnoći i harmoniji nauke.

Nikada ne valja smetnuti s uma, da je ljudska osoba nešto jedinstveno uza svu veliku raznolikost svojih dijelova i svojih sposobnosti. Zato možemo u svemu opažati divnu teleologiju. A može se i to dogoditi, da ne vidimo, kako se mogu različiti elementi složiti u jednu cjelinu. Nećemo se tomu čuditi, ako pomislimo, da je ljudska narav djelo božanske mudrosti, koja ima kod stvaranja slobodnih bića najuzvišeniju svrhu.

#### IV. Zašto nam je Stvoritelj dao slobodnu volju?

Sv. Bellarmino odgovara na ovo pitanje,<sup>21</sup> da nam je Bog dao slobodnu volju, slično kao što i anđelima, na svoju veliku slavu, premda bez slobode ne bi bilo grijeha. Sedam razloga navodi, da dokaže svoje uvjerenje.

Prvi je razlog taj, jer je time Bog pokazao svoju sve-mogućnost i premudrost.

*»Zar se ne sjaje u divnom svijetlu božanska slava, ako pomislimo, da i anđeli i ljudi mogu raditi, što im drago, pa da ipak ne mogu poremetiti red providnosti Božje, koji je od vijeka određen, te bi se ikada dogodilo, što Bog apsolutno neće, ili da se ne bi dogodilo, što apsolutno hoće? Slično bi bilo,*

<sup>18</sup> De gratia et libero arb. 1. III. c. 17.

<sup>19</sup> « « « 1. III. c. 9.

<sup>20</sup> « « « 1. III. c. 10.



*kad bi neko bezbrojne ptičice pustio, da mogu slobodno odletjeti, pa bi ipak mogao nevjerovatnom spretnošću učiniti, da bi sve letjele tamo, kamo on hoće.*»

Drugi je razlog, što se tako pokazuje najjasnije pravda Božja. Bog je stvorio anđele i ljude tako te mogu činiti dobro i zlo, a on bez ikakva obzira dobre nagrađuje, i zle kažnjava.

Treći je razlog, što se tako pokazuje dobrota Božja. Divno se naime dobrota Božja vidi u tom, što nam je htio ne samo udijeliti vječnu slavu, nego što je uz to htio, da je stečemo vlastitim zaslugama, dakle na najčasniji način, kojega je sposobno biće, koje nije Bog.

Četvrti je razlog taj, da se pokaže neizmjerne veličina i neiscrpivost bogastva Božjega.

*»Kad bi Bog imao neku određenu, ograničenu mjeru, dobara, kojima bi mogao nagraditi svoje štovatelje, ne bi bio dopustio anđelima i ljudima slobodne volje, kojom mogu svoje zasluge umnožiti, koliko hoće. Ali budući da je bogatstvo Božje neizmerno te nema nikakve pogibli, da bi se iscrplo, zato je dao i anđelima i ljudima sposobnost, kojom mogu umnožiti svoje zasluge, koliko im drago.»*

Peti razlog, da se jasno vidi, kako Bog ne treba ni-ko-ga, niti naših dobara.

*»Ljudi, koji nužno trebaju tuđe pomoći, te ne mogu sebe ili svoje blago obraniti bez pomoći mnogih drugih, željeli bi svakako, i kad bi mogli, učinili bi, da njihove sluge ili vojnici ne bi mogli od njih otpasti, i zato ih obvezuju obećanjima, ugovorima, prisegama i navezuju na se, koliko mogu. A Bog je dragovoljno da slobodu svojim slugama, jer ničije službe ne treba; mogu ostati vjerni njegovoj službi ili mu otkazati poslušnost, kako im drago.»*

*»Šesti razlog proizlazi iz prijašnjega i pokazuje neizmjernu ljubav Boga prema njegovim stvorovima. Budući naime da Bog ne treba ljudi, pa i kad bi trebao, ne bi se mogao puno u njih uzdati, jer poradi svoje slobode tako lako ostavljaju svoga Stvoritelja, činilo se pravedno, da se Bog ne bi toliko brinuo za ljude. Pa ipak poradi prevelike ljubavi svoje, ne brine se za njih manje, nego kad bez njih ne bi mogao sačuvati svoju slavu i svoj život. Tj, što si možemo misliti veće, nego da je Bog, koji naših dobara ne treba, htio poradi ljudi postati čovjekom i umrijeti.»*

*»Sedmi je bio razlog, što je to zahtijevalo, kako se čini, savršenstvo i ljepota vasiona. Budući naime da ima nešto, što upliviše, a samo ne prima nikakva upliva, kaošto Bog; nešto, što prima upliv, a samo ne upliviše, kaošto nerazumna narav; dolikovalo se, da ima nešto, što prima upliv, pa i samo upliviše. A takva je stvorena razumna narav, koja ima slobodnu volju, kaošto je u anđela i u ljudi.»*

#### V. Ali zašto Bog nije utvrdio slobodnu volju tako te bi bila slobodna, pa ipak ne bi mogla griješiti? Zar Bog želi grijeh?

Na ovo pitanje odgovara Sv. Bellarmino<sup>22</sup> sa Sv. Augustinom (De bono perseverantiae 2, 10; De civitate Dei 22. c. ult.): »Bog je htio najprije pokazati, što može slobodna volja, onda, što može dar njegove milosti i njegov pravedni sud«.

Na prigovor, da je slobodna volja, kako se čini, nešto zlo, budući da je ona jedini izvor nepravde protiv Boga i bezbrojnih zala, koja su poplavila ljudski rod, lako je odgovoriti. Nije zato čovjek dobio slobodnu volju, da može grijешiti, nego da se može grijeha dragovoljno čuvati i tako zaslužiti kod Boga hvalu i čast. Osim toga (kako Eusebije pravo veli (De praeparatione evangelica 6, 5) Bog nije dao čovjeku samo slobodu, nego je u njegovoj duši zapalio i svijetlo razuma, dao mu je i savijest, koja ga uvijek opominje, neka se drži pravoga puta; potakao ga je na krepost obećanjem nagradâ, pobudio u njemu strah od opačina prijeteći se kaznama».

Ovo je nauka Sv. Bellarmina o slobodi naše volje, dostojna jednog sveca i crkvenog učitelja.

Franjo Sal. Šanc D. I.

<sup>23</sup> De gratia et libero arb. l. III. c. 18. in fine.



»BOLJŠEVIČKA STVARNOST«.

## I.

Na prvi se pogled čini na izvan kao da bi za razvoj boljševičke politike u njenim raznim granama i praktičnim aplikacijama bilo više mjerodavnih faktora. Razlog je tomu što se na izvan doista pokazuje jedna političko-upravna struktura kao u svim drugim modernim državama. No dok toj strukturi u drugim državama odgovara stvarna raznolikost i ne rijetka čak i neshvatljiva suprotnost ideologije, dole je sve to u Rusiji samo plašt, pod kojim se krije jedna jedina posve jedinstvena stvarnost: *program komunističke stranke*.

Dobar uvid u prilike daje nam već često spomenuta »čistka« ili čišćenje stranke.<sup>1</sup> To je jedna od onih ruskih činjenica, koje mnogima imponiraju. »Čistka« ne sastoji se samo u tom da se neposlušni ili nerevni članovi isključe iz stranke. Ona uključuje već i jedan rok prije stupanja u stranku — takozvanu kandidaturu. Samo teško i sporo se napreduje. Psihološki je to dakako od velike vrijednosti. Diktatura je već učvršćena, tko joj se protivi taj je izložen svima i svemu. Ništa nije naravnije nego da svaki nastoji da i sam postane članom komunističke stranke, jer je to nuždan preduvjet za čovjeka uplivnog položaja. A jer je primanje u stranku skopčano sa velikim poteškoćama, to se kandidati natječu u okrutnim djelima. Tako se ne samo čuva komuni-

<sup>1</sup> Više je o tom pisao Seibert: »Das rote Russland«, München 1931.