

Analiza mita, religije i kršćanstva u filozofiji simboličkih formi Ernsta Cassirera

*Dražen Volk**

Sažetak

Cilj ovoga članka je prikaz analize mita, religije te kršćanstva u sklopu filozofije simboličkih formi Ernsta Cassirera. Originalnost ovoga filozofskog pristupa navedenim kategorijama je u tome što polazi isključivo od analize njihove misaone forme, nastojeći odrediti gramatiku simboličke funkcije prisutne u njima.

Stoga da bi se dao zaokružen prikaz, u prvom dijelu članka donosi se kratak prikaz analize mita. Drugi dio se bavi problemom religije u Cassirerovoj misli uz pripadajuću analizu odnosa religije i jezika, te mistike. U trećem dijelu se donosi Cassirerova kritika kršćanstva koja se temelji na osnovnim postavkama koje proizlaze iz analize mita i religije općenito.

U zaključku članka se donose elementi koji bi mogli poslužiti za ozbiljno preispitivanje teološke epistemologije.

Ključne riječi: mit, religija, kršćanstvo, simbolička forma, svijest, simbol

Uvod

U sustavu filozofije simboličkih formi Ernst Cassirer razvija pojmove poput *animal symbolicum*, simbolička bremenitost, simbolička forma, simbol¹, itd., kao potrebni »instrumentarij« za analizu struktura koje omogućuju oblikovanje ljudskog iskustva. Ovom »instrumentariju« treba pridodati i tvrdnje koje proizlaze iz Cassirerova shvaćanja metafizike, pri čemu se tu prije svega misli na shvaćanje duha i života, kao dva pola iz čijega međusobnoga dijalektičkog odnosa nastaju simboličke forme².

* Dr. sc. Dražen Volk, Teologija u Rijeci, Područni studij Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Adresa: Tizianova 15, 51 000 Rijeka, Hrvatska. E-pošta: dvolk@net.hr

1 Detaljnije objašnjenje ovih pojmova vidi u: D. Volk, Temeljni pojmovi filozofije simboličkih formi Ernsta Cassirera, *Communio*, 2010, 36, 108, 148–159.

2 O Cassirerovu shvaćanju metafizike te pojmova *duh* i *život* vidi u: D. Volk, Promišljanja o metafizici u filozofiji simboličkih formi Ernsta Cassirera, *Obnovljeni život*, 2010, 65, 3, 313–323.

Cassirer izrijeком nabraja nekoliko kulturoloških formi koje se mogu označiti kao simboličke: mit i religiju, jezik, znanost, umjetnost i povijest³. One su prepoznate kao simboličke zbog toga što je u njima prisutno uređeno povezivanje simbola u strukturiranu cjelinu značenja, ili drugim riječima, po svojoj unutarnjoj strukturi omogućuju oblikovanje cjelovitog iskustva i zaokružene slike svijeta⁴. Simboličke forme su prema tome oblik duhovne aktivnosti putem kojeg si izgrađujemo svijet u njegovoj karakterističnoj formi, njegovu redu i njegovu *So-sein* (u njegovoj datosti)⁵.

Za ovako shvaćene simboličke forme problem koji se nameće jest: kako formulirati zakon simboličke formacije, ili kako objasniti nastajanje forme? U nastavku članka promotrit ćemo način na koji Cassirer dolazi do odgovora na ovo pitanje u slučaju mita i religije⁶, iz čega je onda razvidna i njegova kritika kršćanstva.

1. Mit

Filozofija simboličkih formi pristupa analizi mita pod vidom transcendentalne kritike, nastojeći osvijetliti preduvjete mogućnosti nastanka mita kao simboličke forme. Primjenjivanje transcendentalne kritike podrazumijeva propitivanje o jedinstvenom duhovnom principu koji je dominantan u svakom pojavnim obliku mita, pri čemu postupno dolazi do izražaja specifični način objektivizacije svijeta koji je prisutan u mitu, odnosno osobiti način razvoja mitološkog iskustva.

Polazišna točka kritičke analize mita je pojašnjenje sveze između početne dimenzije simboličke funkcije (koju Cassirer naziva ujedno i izražajnom funkcijom⁷) i mita. Za izražajnu funkciju mit predstavlja primordijalni stadij njezina raz-

3 Ove forme Cassirer izričito obrađuje u svojim djelima.

4 Usp. M. Bongardt, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg, 2000, 156sl.

5 Usp. E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 21956, 208.

6 Iako se može ustvrditi da Cassirer o mitu i religiji govori kao o jednoj cjelini (često koristeći i izraz *mitološko-religijska svijest*), na što ukazuje i činjenica da ih zajedno obrađuje u drugom vol. svojega monumentalnog djela *Filozofija simboličkih formi*, koji nosi podnaslov *Mitološka misao* (pri čemu se religiji posvećuje znatno manje prostora), u ovom članku ćemo o njima govoriti u zasebnim poglavljima, pri čemu će prikazivanje mita poslužiti kao podloga za analizu Cassirerova shvaćanja religije. Na ovakav pristup smo se odlučili da bi bilo što jasnije na kojim postavkama Cassirer temelji svoju filozofsku kritiku kršćanstva.

7 Prema Cassireru, simbolička funkcija predstavlja poveznicu između simbola i ljudske svijesti. Simboličku funkciju on naziva i funkcijom predstavljanja, predočavanja, predodžbe (usp. K.–N. Ihmig, *Symbol und Begriff bei Ernst Cassirer, Wort und Dienst*. Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1993, 22, 194). Predodžba ili predstavljanje nekog sadržaja u i po nekom drugom elementu sačinjava temeljni preduvjet oblikovanja i stvaranja formalnog jedinstva svijesti. Svijest dolazi do prvog stadija i dokaza objektivnosti putem simbola, jer se zahvaljujući njemu stvara čvrsta referentna točka u trajnoj mijeni sadržaja svijesti, a ta čvrsta točka je određeno idealno značenje koje ostaje, jer sačinjava temeljni element simbola. »To da jedan osjetilni element, kao što je npr. riječ promatrana pod fizičkim vidom (glasa ili tona), može postati nositelj čisto duhovnog značenja, u konačnici je razumljivo samo po činjenici da je temeljna funkcija značenja već prisutna i djelotvorna

voja, ili drugim riječima, inicijalni prostor gdje ona po prvi put počinje djelovati⁸. Nadalje, može se reći da mit nastaje iz sloja izražajnih fenomena koji se mogu označiti kao primordijalni duhovni sloj⁹. Iz povezanosti života i izražajne funkcije proizlazi također i veza između života i mita, tako da se mit može nazvati i formom života¹⁰. Mit kao forma života u sebi sadrži životni osjećaj (*Lebensgefühl*), iz kojeg proizlazi njegova temeljna struktura¹¹.

Sva mitološka misao, kao i sve percepcije i osjetni prividi, utemeljeni su u izvornom životnom osjećaju, tako da prema Cassireru mit predstavlja primarni način oblikovanja naših najjačih osjećaja¹². Shodno tomu, u mitu *ja* pridaje drugomu vlastite osjećaje, bez da je sposoban razlikovati sebe i drugoga kao različite elemente unutar određene cjeline. Kao što ne postoji strogo razlikovanje između *ja* i *ti*, u mitu također nije prisutna ni jasna granica između *ja* i objekata u prirodi¹³. Nadalje, može se ustvrditi da su sfere snova i stvarnosti ovdje pomiješane. Gledano pod logičkim vidom, mit se može okarakterizirati putem niza neizdiferencira-

prije nego što biva oblikovan pojedini simbol, tako da ta funkcija nije stvorena prvi put u ovom činu oblikovanja (simbola) nego je samo fiksirana, samo primijenjena na partikularni slučaj.« (Usp. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*. I. *Il linguaggio*, Firenca, 1996, 48; orig. njem.: *Philosophie der Symbolischen Formen*. I. *Die Sprache*). Pod temeljnom funkcijom značenja se podrazumijeva simbolička funkcija. Cassirer upućuje na slojevitost i različitu kvalitetu davanja značenja unutar pojedinih simboličkih formi. Kako bi to pojasnio, uvodi razlikovanje između triju dimenzija simboličke funkcije: izraza (*Ausdruck*), predodžbe (*Darstellung*) i značenja (*Bedeutung*), pri čemu oni odgovaraju, može se reći, trima svjetovima, koji pak odgovaraju trima strukturiranim formama spoznaje (*Strukturformen der Erkenntnis*): izražajnom svijetu, predodžbenom svijetu i svijetu znanstvene spoznaje (usp. C. Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*: Ernst Cassirers Lebensbegriff, Hamburg, 2005, 192). Ovu podjelu Cassirer nastoji primijeniti unutar svake simboličke forme, kako bi došao do izražaja dijalektički razvoj simboličke funkcije u njima. Prva i najelementarnija dimenzija simboličke funkcije je izražajna funkcija. U njoj se ljudski život počinje razlikovati od života životinja (usp. Isto, 195). Izražajna funkcija nalazi se u predjezičnoj (*vor-sprachlich*) fazi razvoja, što znači da omogućava doživljavanje sadržaja koje ona oblikuje, na direktan i neizdiferenciran način, a to je u biti pokazatelj ostvarenja stvarnog jedinstva između života i značenja.

8 Usp. Isto, 196; O. Schwemer, *Mythos und Religion bei Ernst Cassirer*, u: M. Moxter — H. Deuser, (ur.), *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur*: Herman Cohen und Ernst Cassirer, Würzburg, 2002, 98.

9 Usp. C. Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*, 195.

10 E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*. IV. *The Metaphysics of Symbolic Forms*, New Haven and London, 1996, 19 (u nastavku će se ovo djelo označavati skraćenicom *PhSF IV*).

11 Životni osjećaj, koji je u mitu prisutan više u obredima nego u naraciji, element je koji od mita čini formu mišljenja ili formu intuicije (usp. I. Kajon, *Il concetto dell'unità della cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Ernst Cassirer*, Rim, 1984, 129). Upravo činjenica da u mitu subjektivnost i priroda čine neposredno jedinstvo ukazuje na to da se u njemu također događa i prva distinkcija između duha i prirode, pri čemu se životni osjećaj može promatrati kao prvi oblik djelovanja duha. Iako se ovdje postulira razlika između duha i prirode, ova distinkcija u mitu nije još spoznata (usp. Isto, 132):

12 Usp. O. Schwemer, *Mythos und Religion*, 99.

13 Usp. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*. III, 1. *Fenomenologia della conoscenza*, Milano, 21999, 94sl. (orig. njem.: *Philosophie der Symbolischen Formen*. III. *Phänomenologie der Erkenntnis*; u nastavku će se ovo djelo označavati skraćenicom *PhSF III*).

nosti, i upravo je neizdiferenciranost između slike¹⁴ i stvari element koji bitno određuje mitološku svijest.

Iako mit predstavlja određeni formativni oblik ljudske svijesti koji dovodi do toga da sve što ulazi u opažajni horizont čovjeka biva preoblikovano na mitološki način, ipak unutar njega ne postoji jasna svjesnost o smislu i usmjerenosti tog procesa preoblikovanja. Mit se ne može promatrati kao proces teorijskog preoblikovanja, odnosno teorijske simboličke formacije, nego je točnije ustvrditi da se taj proces odvija kroz konkretne djelatnosti¹⁵.

Unutar mita postoje određena dijalektička kretanja koja ga dovode do metamorfoze u novu simboličku formu, religiju. Iako on predstavlja tlo iz kojeg su se razvile sve ostale forme¹⁶, prolazna je dijalektička pojava, koja se ipak ne može do kraja iskorijeniti iz ljudske kulture.

2. Religija

Analiza religije unutar filozofije simboličkih formi ne započinje promatranjem sadržaja pojedinih religija, nego je usmjerena prema njihovu inteligibilnom supstratu, odnosno prema formi religijske misli¹⁷. Ipak, unutar Cassirerova misaonog sustava teško se može govoriti o razrađenoj filozofiji religije¹⁸. Kako bi došao do odgovora na pitanje o stvarnoj naravi simboličke formacije, ili specifičnom oblikovanju iskustva unutar religije, Cassirer isprepliće filozofska promišljanja sa zaključcima kulturoloških znanosti koje se pod različitim vidom bave religijom, tako da nije uvijek lako ukazati gdje završava znanstvena, a gdje započinje filozofska analiza. Prikaz religije kao simboličke forme u filozofiji simboličkih formi zahtije-

14 Zanimljiva je činjenica da Cassirer ne koristi riječ *simbol* ili *znak* za opisivanje onoga što je plod mitološke svijesti. On uvijek koristi u tim slučajevima riječ *slika* (*Bild*). Mit kao izraz ekspresivnosti svijeta koji nas okružuje nužno u sebi uključuje metamorfozu tog svijeta u sliku, koja nije nikad dio stvarnosti, nego zahtijeva aktivno učešće, sudioništvo formativnih energija onoga tko svijet percipira i za koga svijet uistinu postaje slika (usp. *PhSF IV*, 30). Iz ovih tvrdnji se može zaključiti da slika na primjeren način izražava dvije temeljne karakteristike mita: neposredan kontakt sa životom i formativni čin (premda se on nalazi u svojoj primordijalnoj fazi razvoja). Također je ovdje važno napomenuti da se produkcija slika unutar mita može shvatiti u smislu *mímçsis*. Po tom obilježju mit se može usporediti s jezikom, odnosno s mimetičkom fazom u razvoju jezika (unutar razvoja jezika mogu se nabrojati još dvije faze: analoška i simbolička: usp. J. Hädrich, *Religionstheorie und Religionskritik in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, u: D. Korsch — E. Rudolph, (ur.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen, 2000, 39).

15 Usp. O. Schwemmer, *Mythos und Religion*, 99.

16 Usp. *Isto*, 98.

17 Usp. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, Rim, 81968, 150. Općenito se može reći da Cassirer ne zanima tubitak (*Dasein*) čovjeka, nego inteligibilni supstrat čovječanstva (usp. T. Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts— und Kulturtheorie*, Hamburg 1992, 164).

18 Cassirer se ne bavi mitom i religijom kao takvima, nego ih promatra pod vidom razvoja simboličke formacije čovjeka i unutar toga promatra njihovu funkciju (usp. D. Korsch, *Religion und Kultur bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, u: D. Korsch — E. Rudolph, (ur.), *Die Prägnanz*, 173).

va također i razradu dvaju bitnih elemenata, a to su odnos religije i jezika, tj. paralelni razvoj simboličke funkcije u religiji i jeziku, te problem mistike, budući da je Cassirer drži vrhuncem procesa simbolizacije unutar religije.

Radni naslov pod kojim Cassirer obrađuje problematiku religije je »dijalektika mitološke svijesti«¹⁹, pri čemu se izričito poziva na Kantovu transcendentalnu dijalektiku²⁰. Analiza dijalektike mitološke svijesti se odvija u dva paralelna smjera: jedan slijedi dijalektiku između slike i značenja, a drugi se bavi finalnom metamorfozom dijalektike mita u religijski moral²¹.

Glede prvog smjera Cassirer ističe da religija započinje svoj razvoj i rast iz plodnog tla mita, tako da se u početku pod vidom sadržaja religijska svijest ne može posve razlikovati od one mitološke²². Specifična narav religijske simboličke forme se očituje u izmijenjenom stavu koji svijest zauzima prema slikovitom svijetu mita. Religija uvodi rez koji je za mit nezamisliv, a to je uvođenje po prvi put razlikovanja između slike i značenja, odnosno između značenja i postojanja. Ovo razlikovanje te kritička pozicija koju religija zauzima prema mitu ima značajne posljedice na području odnosa koji religija zauzima prema totalitetu svega postojećeg²³. Negacija slikovitog svijeta mita dovodi religijsku svijest do zauzimanja određenoga negativnog stava prema elementima same prirodno-osjetilne egzistencije.

Prema Cassireru, jedna od formi religijske svijesti koja u sebi sadrži esencijalne elemente čiste religije je ona koja se nalazi u proročkim knjigama Starog zavjeta. Štoviše, on naziva proročku svijest istinskim klasičnim primjerom religijske svijesti, te je uzima kao model, uspoređujući je s ostalim formama religijske svijesti, poput perzijsko-iranske, hinduističke, itd.²⁴ Formu i sadržaj ideje o Bogu proroci razvijaju kroz borbu s idolatrijom²⁵, i upravo je zabrana idolatrije koju proroci

19 Ovdje je važno naglasiti da Cassirer češće koristi sintagme *mitološka svijest* i *religijska svijest* (katkad i *mitološko-religijska svijest*) (usp. E. Cassirer, *Wesen und Wirkung*, 190) nego sintagme *simbolička forma mita* ili *simbolička forma religije*.

20 »Bei Kant wird damit der Inbegriff notwendiger Widersprüche bezeichnet, in die sich die menschliche Vernunft verwickelt, wenn sie von den Restriktionen auf gegenständlich erfahrbare Wirklichkeit befreit ist. Diese Dialektik ist nach Kant unvermeidbar, gleichwohl tendiert die menschliche Vernunft immer wieder dazu, auf sie zu verfallen« (H. Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt, 1994, 14sl.).

21 H. Paetzold, suvremeni njemački filozof i vrstan poznavatelj filozofije simboličkih formi, ističe da se i ovoj točki Cassirer izričito poziva na Kanta, odnosno na »Kants Aufhebung der Dialektik der Vernunft in der Moralität« (*Isto*, 18). Spekulativna uporaba razuma »führt Kant (...) unweigerlich in die Dialektik. Nur wenn wir einen praktischen Gebrauch von der Vernunft machen, können wir der Dialektik entkommen« (*Isto*).

22 Usp. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. II. Il pensiero mitico*, Milano, 21999, 332 (orig. njem.: *Philosophie der Symbolischen Formen. II. Das mythische Denken*; u nastavku će se ovo djelo označavati skraćenicom *PhSF II*).

23 Usp. *Isto*.

24 Usp. *PhSF II*, 333. 337. 341. Iz tih razloga ćemo predstavljanje religijske svijesti i pripadajuće simboličke forme prikazati kroz Cassirerov opis proročke svijesti (N. B. Cassirer izričito koristi ovu sintagmu *proročka svijest*: usp. E. Cassirer, *Wesen und Wirkung*, 189).

25 Cassirer ne koristi riječ *Götzendienst* (hrv.: idolatrija) nego riječ *Bilderdienst* (obožavanje slika) kako bi podcrtao proročku borbu protiv mitoloških slika (usp. *Isto*).

naglašavaju linija koja jasno razdvaja njihovu svijest od mitološke. Esencijalni moment proročke svijesti se nalazi u stavu da između Boga i čovjeka ne može postojati nikakav drugi odnos osim onog duhovno–moralne naravi, i sve što ne ulazi u ovaj temeljni odnos, čini se da s religijskog stanovišta gubi svoju vrijednost. U trenutku u kojem religijska svijest otkriva svijet čiste unutarnjosti te se stoga povlači iz vanjskog svijeta, tj. svijeta naravne egzistencije, ta egzistencija gubi na određeni način svoju dušu, u smislu da biva degradirana na status mrtve »stvari«. Stoga svaka slika koja proizlazi iz sfere naravne egzistencije ne može više biti izrazom duhovnog i božanskog nego upravo postaje suprotnost tomu²⁶.

Pored negacije svijeta mita, također kao što je razvidno iz Cassirerove rasprave, fenomenološki osjetilni svijet i njegova egzistencija gube na svojoj vrijednosti, u smislu da njihova vrijednost ne proizlazi iz njih samih nego da biva prosuđena iz onoga što Cassirer naziva središtem religijskog procesa, a to je odnos između Boga i čovjekova *ja*²⁷. Ovo postupno uzmicanje objektivnih elemenata iz naravnog svijeta, tj. svijeta prirode, u smislu da oni više nisu odgovarajući izraz za opisivanje božanskoga, a također ni stanja religijskog subjekta, dovodi do razvoja nove formativne aktivnosti koja se ostvaruje kroz volju i djelovanje²⁸. Napredovanje ovakvog tipa formativne aktivnosti dovodi do razvoja religijskog morala, što označuje kraj dijalektike mita.

Za proroke Bog je osoba, tj. On je Volja²⁹; On se mora objaviti, mora nam govoriti, priopćiti sebe i svoje zapovijedi³⁰. Ispunjenje tih zapovijedi je jedini način da se Boga prepozna i spozna (*erkennen*). Sukladno tomu Cassirer ističe da je religija koju proroci razvijaju obilježena dubokim i odlučnim voluntarizmom³¹.

2.1. Religija i jezik

U analizi religije odnos koji ona razvija s jezikom razumljiv je iz relacije koju mit ima s njim, budući da se, kao što smo već naglasili, religija unutar filozofije simboličkih formi promatra pod aspektom dijalektike mitološke svijesti. Slijedeći ovu liniju Cassirerove misli, dolazi se do zaključka da on analizira genezu duha u pravcu religije, promatrajući unutarnji razvoj mita i jezika³². Taj razvoj započinje imenovanjem bogova u mitu i mimetičkom fazom u razvoju jezika³³. Druga etapa duhovnog napredovanja ostvaruje se u religiji, i paralelno u analoškoj fazi jezika³⁴.

26 Usp. *PhSF II*, 335.

27 Usp. *Isto*, 343.

28 Usp. *Isto*, 342.

29 Usp. E. Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Hamburg, 2002, 108sl. (orig. engl.: *The Myth of the State*).

30 Usp. *Isto*, 109.

31 Usp. *Isto*, 108.

32 Mit zajedno s jezikom formira bazu ili početno tlo iz kojeg započinje formativni proces i samim tim razvoj ljudske kulture (usp. D. Korsch, *Religion und Kultur*, 174; vidi također i bilješku 14 ovog članka).

33 »In einem Falle sind es die Worte, im anderen Falle die Götter: in beiden Fällen sind es Benennungen. Es ist dieser Vorgang — der Vorgang der Neuschöpfung einer Gattung, in die hinein die

Cassirer promatra momente putem kojih postaju jasnije dodirne točke između religije i jezika, tj. nastoji ukazati na iste tenzije koje u sebi nosi simbolička funkcija prisutna u obje forme. Izražajna funkcija prisutna u mitu doživljava u religiji preobrazbu u točki u kojoj se neposredno dana stvarnost stvari transformira u svijet simbola. Unutar religije nijedna stvar, nijedan događaj nema više značenje sam za sebe, nego oni upućuju na nešto drugo, transcendentno³⁵. U tom procesu upućivanja na nešto drugo također biva inaugurirana korelacija između Boga (ukoliko ga možemo označiti kao bitak) i *ja* (koji je prema Bogu usmjeren)³⁶.

Platonov nauk prema kojemu se ideja dobra nalazi »iznad« bitka, što on pokušava objasniti kroz sliku sunca, koje ljudsko oko ne može direktno gledati i koje može biti promatrano jedino kroz refleksiju koja nastaje na površini vode, postaje, prema Cassireru, za formalni jezik religije tipično i trajno izražajno sredstvo. Prevedeno na jezik religije, to bi značilo da *ja* može misliti i istraživati svoj »objekt« (tj. Boga) jedinu putem pojavne, fenomenološke stvarnosti, tako da sve stvoreno, sve što nastaje, bilo naravno, bilo povijesno–duhovno, postaje oblik trajnog govora stvoritelja čovjeku putem stvorenja³⁷. Na ovaj način religija, kao i jezik, konfrontira subjekt i »objekt«, i u toj konfrontaciji simboli bivaju uzeti kao refleksija supostojeće »objektivnosti«. Jezik i religija se stoga povezuju tako da postaje razvidno kako proizlaze iz istoga duhovnog izvora; riječ je samo o dvije različite sposobnosti duha putem kojih on zahvaća i shvaća nadosjetilno na osjetilan način i obrnuto, osjetilno na nadosjetilan način³⁸.

U religiji je, kao i u jeziku, nadalje zamjetna ista tendencija nadilaženja osjetilnog. Budući da u obje sfere postoji svijest o temeljnoj razlici između duhovnoga i osjetilnoga, jaz između njih se nastoji premostiti putem analogije pomoću koje su ove dvije sfere povezane i istovremeno odvojene³⁹. Svaki pokušaj religiozne misli da formulira vlastite istine ostaje vezan uz sferu osjetilnoga, uz postojeće slike i stvari. Premda religija, slijedeći svoje inteligibilno središte, teži nadilaženju sfere osjetilnoga, ona je kontinuirano primorana uranjati u tu sferu, jer samo u njoj posjeduje svoju vanjsku formu, svoje konkretno postojanje i djelotvornost. Cassirer ističe da je ova tenzija, odnosno sjedinjavanje i dijeljenje »značenja« i

Übertragung erfolgt — der Cassirer veranlaßt, von einer gemeinsamen metaphorischen Wurzel von Mythos und Sprache, von einer 'radikalen' Metaphorik zu sprechen« ŠE. Rudolph, Die sprachliche Kohärenz des symbolischen Universums. Der Weg zur ungeschriebenen Religionsphilosophie Ernst Cassirers, u: D. Korsch — E. Rudolph, (ur.), Die Prägnanz der Religion, 85š.

34 Ovo je vlastita faza ili stanje jezika gdje je on sredstvo redovite komunikacije. U sljedećoj fazi jezik prerasta u *lingua universalis* znanosti, odnosno simbolička funkcija aktivna u formi jezika prerasta u treću dimenziju svojeg razvoja, u dimenziju čistog značenja (*Bedeutung*).

35 Usp. *PhSF II*, 351.

36 »Erst mit dieser Umformung der objektiven Existenz in das persönliche Sein ist das Göttliche wahrhaft in die Sphäre des 'Unbedingten' (...) hinaufgehoben« (D. Korsch, Religion und Kultur, 175).

37 Usp. *PhSF II*, 352.

38 Usp. *Isto*.

39 Usp. *Isto*, 354.

»slike«, sastavni dio religije kao takve, i ako bi se dogodio ekvilibrij između ova dva elementa, nestalo bi tenzije na koju se religija oslanja kao simbolička forma⁴⁰.

Sažeti sud o navedenim karakteristikama religije kao simboličke forme može biti sličan onome koji Cassirer izriče o jeziku, u smislu da on predstavlja onaj stil misli koji je karakterističan za metafiziku koja je usredotočena na govor o supstanciji, a ne na govor o aktivnosti svijesti⁴¹. U ovim okvirima se nameće pitanje može li se religiji pridjenuti karakteristika istinskog znanja ili istinske spoznaje, jer, kako naglašava Cassirer, čovjek može spoznati samo ono što je sam stvorio⁴². Slijedeći Cassirerovu misao, moglo bi se ustvrditi da je religija izgubila vjerodostojnost, ali ne i svoju antropološku vrijednost⁴³.

2.2. *Mistika*

Počeci razvoja mitološko–religijske svijesti obilježeni su neprekidnim procesom imenovanja bogova i stvaranjem slika o njima. U točki u kojoj mnoštvo imena toj svijesti postaje problematično, ona nastoji doći do jedinstvenog pojma o Bogu putem izbora jedinstvene riječi⁴⁴. Može se reći da se i na početku razvoja mit i religija nalaze pred anonimnim (*namenslos*) božanstvom, no u religiji svijest se približuje božanskome, svjesna da se njegovo shvaćanje događa u atmosferi gdje prostorno–vremenska ograničenja moraju biti ostavljena po strani, budući da u božanskome nestaju vremenske suprotnosti prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Ono je bezimeno ništa, forma odsutnosti forme⁴⁵. Ovaj stupanj shvaćanja religijska svijest dostiže u mistici, koja se nastoji vinuti do čistog odnosa između Boga i *ja*⁴⁶, čime se dostiže i smisao i svrha religije. Samo onda kada se *ja* posve povuče iz ambijenta mita, koji u njega utiskuje mnoštvo slika te sfere realno–empiričkog događanja, dakle kada se *ja* uzdigne do stanja prebivanja u vlastitoj biti, u svojim

40 Usp. *Isto*, 362.

41 Usp. I. Kajon, *Il concetto dell'unità della cultura*, 138.

42 Usp. E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, Firenca, 1979, 8 (orig. njem.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*).

43 »Nimmt man nun die Religion in den Blick und trägt dem Rechnung, daß bei Cassirer die Philosophie, die nicht selbst symbolische Form ist, als Reflexionsinstanz den Verlauf der Entwicklung der Kultur von der Anschauung zur Bedeutung zu Bewußtsein bringt, deutet sich an, daß die Religion zwar als ein Aspekt des Gesamtbewußtseins nicht 'überwunden' werden kann. Sie hat jedoch im Zuge der zunehmenden Abstraktion und des zunehmenden Wissens von dieser Abstraktion ihre *Plausibilität* verloren. Ihre *anthropologische* Bedeutung kann sie nicht verlieren, *ontologische* Relevanz kommt ihr jedoch nicht mehr zu« (J. Hädrich, *Religionstheorie und Religionskritik*, 46).

44 Usp. T. Knoppe, *Die theoretische Philosophie*, 151.

45 Usp. *PhSF II*, 348.

46 R. Margreiter, njemački filozof, ističe da Cassirer inzistira na spoznajno–teorijskom postulatu prema kojemu se u slučaju religije ne može poći od apsolutne datosti odnosa čovjek–Bog, subjekt–«objekt», nego se treba poći od toga da su naznačeni elementi ovog odnosa u biti konstrukcije koje su posljedica specifičnog razvoja simbolizma u mitološko–religijskoj svijesti, gdje se proces simbolizacije sažimlje u veliku simboličku dijadu te sabire i komprimira dotadašnji pluralizam značenja (Usp. R. Margreiter, Cohen und Cassirer über Mystik, u: M. Moxter — H. Deuser, (ur.), *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Herman Cohen und Ernst Cassirer*, Würzburg, 2002, 2088.

temeljima, i kada dopusti da božanska bit na njega djeluje bez posredništva slika, samo tada mu se očituje čista istina, čista unutarnjost naznačenog odnosa prema Bogu⁴⁷.

Kršćanska mistika dolazi do ostvarenja svrhe religije putem negativne teologije. Također je i za nju jedino što je poznato i izvorno upravo jedinstvo koje nastaje u odnosu između Boga i *ja*, pri čemu se ovdje ne radi o sjedinjenju dvaju različitih naravi. Jedinstvo u odnosu se prenosi na razinu svijesti, budući da proces postajanja Božjim čovjekom ne treba više biti shvaćen kao neka činjenica, bilo mitske, bilo povijesne naravi; ovo postajanje biva shvaćeno kao proces koji se trajno obnavlja u ljudskoj svijesti⁴⁸. Cassirer ističe da ipak uvijek postoji tendencija da razlika između dva pola (Boga i čovjeka) u nastalom mističnom odnosu polako nestane, tako da čovjek postaje bog, a bog postaje čovjek, odnosno uspostavlja se novi odnos izjednačavanja koji je karakterističan za mitološku svijest⁴⁹. U ovome se religija razlikuje od filozofije religije, gdje se jedinstvo između Boga i čovjeka promatra ne kao supstancijalno, nego kao sintetičko jedinstvo, jedinstvo različitoga. Za filozofiju religije jasno razlučivanje je nužno, i preduvjet za ostvarenje samog jedinstva⁵⁰.

U obrađivanju problema mistike još je jedan važan moment koji se susreće u Cassirerovoj misli, a to je povezanost mistike i objave⁵¹.

On dalje ističe da religija jest i ostaje određeni skup dogmi i praktičnih propisa. Te dogme i propisi su istiniti ukoliko su objavljeni i predani od samog Boga. Ipak, ova objava se događa u dušama pojedinih velikih proroka i utemeljitelja religija. Njihovo *ja* biva uzdignuto iznad svojih empiričkih barijera, ne poznajući više nikakvu prepreku između sebe i božanskoga; osjeća se neposredno nadahnuto i prožeto božanskim. Po snazi te neposrednosti *ja* odbacuje sve ono što ima karakter objektivne institucionalnosti, dakle sve ono što pripada tradiciji određene religije. Prorok želi konstruirati novo nebo i novu zemlju. Pokušavajući to činiti, on po svojoj egzistenciji i djelu ponovno postaje zarobljenik onoga od čega želi osloboditi druge ljude. Naime prorok može odbaciti već utvrđene dogme samo na način da im suprotstavi vlastitu unutarnju sigurnost susreta s božanskim. Da bi izrazio tu sigurnost, mora stvoriti nove religijske simbole. Za njega, sve dok je nadahnut i ispunjen unutarnjom snagom vizije koju je imao, ti simboli nisu ništa drugo nego

47 Usp. *PhSF II*, 347.

48 Usp. *Isto*.

49 Usp. *Isto*, 348. U biti Cassirer opisuje dio kršćanske mistike koji je više vezan uz inteligenciju, uz razum, i u tim okvirima bi mistika bila shvaćena kao šutnja intelekta. Međutim, on pojašnjava da na toj razini cilj mistike nije do kraja ostvariv, jer mistik u trenutku kad biva oslobođen svijeta formi na određeni način opet postaje žrtva tog svijeta, i to u trenu kad nastoji Boga vidjeti, a ne postoji gledanje (pa makar i ono koje se tiče nutrine) koje je samo receptivno, koje ne bi uključivalo neki oblik formativnoga ili razumski pokušaj uobličavanja radi dostizanja spoznaje (usp. *PhSF IV*, 30).

50 Kao primjer za ovo Cassirer navodi Platonovu filozofiju religije (usp. *PhSF II*, 349).

51 Paragraf koji slijedi je sažetak odlomka iz djela E. Cassirera, *Sulla logica*, 116sl, koji on donosi opisujući stanje mistika koji prima objavu, budući da ocjenjuje kako se velike proroke i utemeljitelje religija može smatrati misticima.

osjetilne slike. Ali onima kojima naviješta objavu ove slike, oni postaju nove dogme. Djelo svakoga velikog utemeljitelja neke religije pokazuje kako on neizostavno ponovno biva vraćen u isti začarani krug. Ono što je za njega život, biva preobraženo u maksime⁵².

Nadalje, objava, kada se predstavlja u okvirima ljudskog svijeta, postaje podređena polaritetima karakterističnima za jezik, odnosno biva jezično formulirana. Upravo je mistika (pa i kršćanska mistika) ta koja uvijek nastoji odbaciti ove vanjske elemente, tj. elemente koji oblikuju ili formiraju povijesni sadržaj vjere⁵³, jer je svaka višestrukost iluzija, bilo da je riječ o višestrukosti stvari, bilo o višestrukosti slika i znakova. Mistika je stoga prisiljena negirati sve tvorevine kulture, što uključuje odricanje od bilo kakvog simbola. Ona ne čini to u nadi da će tako biti moguće spoznati božansko. Mistik zna, i duboko je u to uvjeren, da se svaka spoznaja može kretati jedino u sferi simbola⁵⁴.

Na temelju ovih zaključaka Cassirer ističe da se istinska objava ne događa u nečemu pojedinačnome, nego nalazi svoje mjesto u cjelini: cjelini svijeta ili u ljudskoj duši⁵⁵.

Prema Cassireru, moderni filozofski idealizam preuzima ovakvo razumijevanje simbola u mistici, usavršavajući ga i dovodeći ga do točke koja prelazi granice religioznog. Prvi koji se zaputio ovim smjerom je Leibniz, koji se izričito poziva na izreku Meistera Eckharta, prema kojoj svako pojedinačno biće predstavlja trag ili otisak Boga⁵⁶, te je povezuje sa svojim naukom o monadama⁵⁷. Svaka monada je u sebi nešto posve neovisno i zatvoreno, ali upravo po ovoj svojoj naravi ona je živi odsjaj svemira, koji izražava po svojem specifičnom načinu gledanja. Na ovaj način se, prema našem mišljenju, briše razlika između božanski duhovnog i duhovnog koje se očituje u svakom pojedinom biću, budući da je svako biće ogledalo koje reflektira univerzalnu božansku harmoniju. Po ovakvim postavkama razvija se određeno shvaćanje simbolizma koje implicira ideju zakona koji prožimaju i posve

52 Ovdje je važno ponovno istaknuti da se Cassirer ne bavi religijom kao takvom, nego želi pokazati kako se u njoj ostvaruje napetost između životnoga kreativnog procesa duha i njegovih produkata, što se u slučaju religije najbolje pokazuje na primjeru mistika. Također, želi istaknuti da se formativni proces ne može zaustaviti, i samim tim se pokazuje primat *postajanja* nad onim što se označava kao nepromjenjivi bitak (o Cassirerovu shvaćanju bitka i metafizike vidi navedeni članak: D. Volk, Promišljanja o metafizici, 315sl.). Ove tvrdnje uključuju još dva momenta: »eine radikale Kritik des Dogmatismus und Offenbarungspositivismus, insofern sie Religion als eine Hervorbringung des Geistes betrachtet, die den Bereich des Gefühls bedient; außerdem eine fundamentale Infragestellung der Unerschütterbarkeit der Religion« (J. Hädrich, Religionstheorie und Religionskritik, 33sl.). Cassirerova kritika pozitivizma u shvaćanju objave (*Offenbarungspositivismus*) se također očituje i u kritici religijskog shvaćanja čuda, o čemu će biti dalje govora u ovom poglavlju.

53 U slučaju kršćanstva riječ je o nadilaženju dogmi (usp. *PhSF II*, 347).

54 Usp. E. Cassirer, *Sulla logica*, 101.

55 Usp. *PhSF II*, 348. Ovdje se misli da cjelina kozmosa postaje mjesto objave.

56 Puni citat Eckhartove izreke koju Cassirer donosi glasio bi: »U bitku našeg ja skriva se beskonačnost, trag, slika božanskog sveznanja i svemoći«, i dodaje da odavde Leibniz izvlači zaključak o općoj harmoniji, koja se oslanja ne na neki oblik slučajnog utjecaja, ne na recipročno djelovanje pojedinih bića, nego na njihovu izvornu i međusobnu povezanost i sličnost (usp. *Isto*, 359).

57 Usp. *Isto*.

dominiraju svakim bićem i događanjem. Simbol u ovom slučaju gubi u sebi trag svega pojedinačnog i prolaznog te postaje čisti izraz univerzalnog reda i zakona⁵⁸.

Sa svoje strane Schleiermacher preuzima Leibnizove postavke te na temelju njih opisuje religiju, tvrdeći da se ona sastoji u promatranju pojedinačnoga kao dijela cjeline, ograničenoga kao očitovanja beskonačnoga. Prostor i masa ne oblikuju svemir i nisu objekt religije; tražiti u njima beskonačno bilo bi djetinji način razmišljanja. Ono što u vanjskom svijetu stvarno izražava religiozni smisao nisu njegove mase, nego njegovi zakoni⁵⁹. Polazeći od ovakvog shvaćanja, Schleiermacher upućuje kritiku uobičajenom shvaćanju čuda unutar religije, naglašavajući da je čudo samo religiozni način označavanja događaja. Svaki događaj, pa i onaj najprirodniji, kada se promatra s religioznog stanovišta, postaje čudo. Prema Cassireru, ovakav Schleiermacherov pristup je posve suprotan primitivnom shvaćanju, prema kojem simbol izražava nešto objektivno realno, nešto što bi Bog direktno učinio, tj. misterij⁶⁰. Slijedeći dalje Schleiermacherovu misao, on zaključuje da religiozno značenje nekog događaja ne ovisi više o njegovu sadržaju, nego o njegovoj formi. Određeni sadržaj dobiva značenje religioznog simbola po duhovnom aspektu koji zadobiva, kroz odnos prema cjelini svemira, koji prima po religioznom osjećaju i misli.

Napetost između osjetilnog elementa (ili slike) i duhovnog značenja koje mu religija dodjeljuje predstavlja temelj onog kretanja ljudskog duha u kojem se po prvi puta konstituiraju simbolička forma religije, i to ne kao nepromjenjiva forma, nego kao osobiti način formativne aktivnosti⁶¹.

Putem ovog zaključka Cassirer je uvjeren da je došao do ostvarenja polazišnog pristupa u slučaju religije, odnosno preko odstranjenja bilo kojeg elementa vjervovanja, učinio je da izbije na vidjelo gramatika religiozne simboličke funkcije, omogućujući tako kulturološkim znanostima lakši pristup religiji te pokazujući da ona proizlazi iz srži kulturalne produkcije, tj. iz čovjeka, odnosno iz njegove duhovne energije⁶².

58 Usp. *Isto*.

59 Usp. *Isto*, 360.

60 Usp. *Isto*, 361.

61 Usp. *Isto*.

62 E. Rudolph, njemački filozof i dobar poznavatelj Cassirerove filozofije, donosi interesantan zaključak o shvaćanju religije u filozofiji simboličkih formi: »Die tendenziell approximative Aufhebung der qualitativen Differenz zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung, Unendlichkeit und Endlichkeit und ihre Transformation in ein komplementäres Spannungsverhältnis macht hier die Pointe und das Skandalon aus. So wie Cassirers Texte zur Philosophie der Renaissance unverzichtbare Bausteine für seine ungeschriebene Theorie der Kunst enthalten, so auch zu seiner Religionsphilosophie. Religion im Sinne des Cusanus wäre die Form der Kultur, in deren Rahmen der Mensch sich selbst, seine Werke, aber auch die Natur, als angemessene Veranschaulichung Gottes deutet. Nach dieser Auffassung von Religion verändert das Göttliche permanent sein Wesen, es bekommt eine Geschichte, eine Kulturgeschichte. Damit läßt Cassirer solche Typen des Redens von Gott hinter sich, die an der Unveränderlichkeit seines Wesens festhalten. Cassirers Religion kennt keine Normen, keinen jenseitigen absoluten Logos, keine selbstgenügsame

3. *Filozofska analiza i kritika kršćanstva*

Opisivanje kršćanstva koje susrećemo u Cassirerovu filozofskom sustavu može se s pravom nazvati kritikom, budući da on navodi niz elemenata koji bi trebali pokazati nesavršenosti kršćanske religiozne forme (ako se ona usporedi s religijskom formom koju donose proroci u SZ–u), odnosno njezinu pomiješanost sa slikovitim svijetom mita te njezinu teorijsku neoriginalnost.

Cassirer ističe da se kršćanstvo u svojoj borbi i nastojanju za određenjem sebi svojstvene religiozne stvarnosti nije jasno i radikalno odijelilo od slikovitog svijeta mita, tako da se njegova forma može izraziti i sazrjeti jedino u materijalu koji pruža mit⁶³. Ovo dalje implicira da je kršćanstvo za formulaciju vlastitoga temeljnog nauka i vlastitih dogmi uključilo i elemente iz svijeta mita (koji su ga okruživali), na način da se ti elementi ne bi mogli ukloniti bez da se time ne dovede u opasnost sam kršćanski nauk. Ili, drugim riječima, ako bi se iz kršćanstva isključili poganski elementi, odstranila bi mu se na taj način svaka realnost⁶⁴. Polazeći od prepoznavanja ukorijenjenosti mita u kršćanstvu, Cassirer uočava u kršćanskom simbolizmu trajnu borbu između primitivnoga povijesnoga značenja simbola (prema kojem se oni još uvijek predstavljaju kao »sakramenti« i »misteriji«) i njihova čisto duhovnog značenja⁶⁵.

Teorijsku neoriginalnost kršćanstva Cassirer nastoji pokazati kroz analizu dijaloga koji je kršćanstvo uspostavilo od samih početaka sa židovstvom i grčkom filozofijom⁶⁶. On ističe da je kršćanstvo nastojalo teorijski sjediniti grčki intelektualizam i starozavjetni proročki voluntarizam, između kojih postoje neke dodirne točke, ali koji se u biti duboko razlikuju. Objašnjenje za ovu temeljnu razliku Cassirer daje polazeći od filozofije Platona, koji je pokušao odrediti i definirati ideal pravednosti putem geometrijskih pojmova, u smislu da ga je opisao kao geometrijsku jednakost, jer je geometrija za njega predstavljala nešto vječno i nepromjenljivo. Geometrijska istina nije ni od koga stvorena, ona jednostavno jest. Nadalje, geometrija je, prema Platonu, spoznaja o nečemu što vječno postoji, a ne o ne-

göttliche Selbstidentität. Sie ist Religion ohne Metaphysik« (E. Rudolph, *Die sprachliche Kohärenz*, 90).

63 Usp. *PhSF II*, 346.

64 Usp. *Isto*, 345.

65 Cassirer se ovdje oslanja na misao protestantskog teologa A. von Harnacka, prema kojem je u prvotnom, primitivnom kršćanstvu simbol bio shvaćen ne kao oprečan objektivnom i realnom, nego tumačen kao božansko djelo (*mysterion*) koje se suprotstavlja svemu onome što je naravno i profano, a prema Cassireru, ovakav pristup simbolu se može pratiti sve do samih početaka mitološke misli (usp. *Isto*, 346).

66 Cassirer obrađuje poziciju kršćanstva između ova dva pola u svojoj knjizi *Vom Mythos des Staates* (ovo djelo će u daljnjem tekstu biti označavano skraćenicom *MS*), i to u poglavlju koje nosi naziv *Religiozna i metafizička pozadina srednjovjekovne teorije države*, pod vidom kršćanskog shvaćanja etičko–moralnog zakona. Općenito se može ustvrditi da Cassirerova analiza kršćanstva, gledano pod vidom povijesnoga razvoja, prestaje s djelima Tome Akvinskog (usp. *MS*, 152, E. Cassirer, *Sulla logica*, 5sl.; iznimku predstavlja analiza kršćanske antropologije kako ju je izložio Pascal: usp. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, 58–62).

čemu što je u jednom trenutku započelo i poslije prestalo biti. Ako bi se prihvatila, putem analogije, sličnost između geometrije i etike, tada bi i za etičke zakone pravednosti vrijedilo da nemaju svog početka u vremenu, a također nisu stvoreni putem ljudske ili božanske moći⁶⁷. Stoga ove zakone može otkriti jedino i samo ljudski razum, i jedino im on može dati autoritet. Za razliku od ovoga grčkog shvaćanja, starozavjetno shvaćanje etičkih zakona polazi od toga da za njih postoji Zakonodavac, koji ih objavljuje i garantira njihovu istinitost i valjanost svojim autoritetom. Bez njega ti zakoni ne bi imali značenja.

Cassirer naglašava da je za kršćanske srednjovjekovne mislioce grčko shvaćanje neosobnih i vječnih zakona bilo neprihvatljivo i nerazumljivo⁶⁸. Budući da je kršćanstvo nastojalo ujediniti dva heterogena elementa (grčku filozofiju i proročki voluntarizam), u njemu je raspoznatljiva trajna borba između teologa i dijalektičara, odnosno razvidna je stalna napetost između vjere i razuma⁶⁹. Ipak, princip koji su svi skolastički mislioci prihvaćali je onaj koji je postavio sv. Augustin, prema kojem autoritet vjere mora prethoditi razumu⁷⁰. Posljedica toga je gubitak autonomije i neovisnosti razuma, a ta činjenica je utjecala i na shvaćanje istine. Cassirer iznosi tvrdnju prema kojoj su kršćanski mislioci shvaćali istinu kao onu koja se nalazi u čovjeku, te je stoga promjenjiva i nepostojana. Da bi se došlo do apsolutne istine, čovjek se mora vinuti preko granica svoje svijesti i egzistencije⁷¹. Za sv. Augustina i za kršćanske mislioce na prvom je mjestu bilo Evanđelje, dok je Sokrat bio uvjerenja da ne postoji ljudski ili božanski učitelj istine, nego da bi svaki pojedinac trebao pronaći vlastiti put, i da je može doseći samo putem dijalektičkog procesa pitanja i odgovora. Zaključak koji Cassirer odavde izvlači je više nego znakovit: grčki pojam dijalektike stoji u otvorenoj suprotnosti prema bilo kojem obliku objavljene istine. Istina koju mi sami nismo pronašli, nije uopće istina⁷².

Nadalje, Cassirer ističe da kršćanski mislioci pri interpretaciji klasičnih tekstova grčkih filozofa nisu u njima tražili povijesnu istinu, nego ih je zanimala simbolička istina, u smislu da nisu imali kritičke ili filologičke kriterije interpretacije, već su se koristili srednjovjekovnom metodom alegorijske i duhovne interpretacije⁷³. Na ovaj način su elementi grčke filozofije prolazili kroz temeljitu promjenu značenja kako bi se uklopili u srednjovjekovne misaone sustave.

Prvi element koji Cassirer navodi i koji je prošao temeljitu promjenu odnos je između osjetilno–iskustvenog svijeta (i pripadajućih fenomena) i inteligibilnog svijeta, gdje je za grčke filozofe ovaj prvi rezultat potonjeg. Kršćanstvo je promijenilo platonski pojam *methexis*⁷⁴ u dogmu o stvaranju i inkarnaciji, i s tom prom-

67 Usp. *MS*, 107.

68 Usp. *Isto*.

69 Usp. *Isto*, 124.

70 Usp. *Isto*, 127.

71 Usp. *Isto*, 111.

72 Usp. *Isto*, 115.

73 Usp. *Isto*, 116sl.

74 *Methexis* je pojam kojim Platon označava sudjelovanje, ukorijenjenost ili učešće stvari u idejama (usp. Platon, *Parmenides* 132d; 141d; 151e).

jenom je započeo proces prelaska od grčkog poimanja *logosa* prema kršćanskom *Logosu*⁷⁵. Ipak, prema Cassirerovu mišljenju, ostat će trajno uzaludan pokušaj svodenja pod isti nazivnik pojma *logosa* u grčkoj filozofiji i onog u Ivanovu evanđelju, jer je tip posredništva između pojedinačnog i općeg, ograničenog i beskonačnog, čovjeka i Boga posve različit u ova dva slučaja⁷⁶.

Drugi element grčke filozofije koji je prošao kroz proces kršćanske simboličke interpretacije je pojam demijurga u Platona i nepokretnog pokretača u Aristotela. U oba slučaja kršćanski mislioci su tu prepoznali zajedničke elemente s Bogom objave. Prema Cassireru, ovaj postupak kršćanskih mislioca je filozofski posve neutemeljen, jer se i u Platona⁷⁷ i u Aristotela⁷⁸ ne može govoriti o ideji božanstva kao osobe kojoj bi se moglo iskazati štovanje, i stoga se grčka i kršćanska misao u bitnim točkama ne mogu pomiriti i stopiti u jednu cjelinu.

Razdoblje u kojem se činilo, prema Cassirerovu mišljenju, da je uspješna sinteza naravi i milosti, razuma i objave, na način da se ne nalaze u kontradikciji, nego upućuju jedno na drugo, bilo je ono kasne skolastike, gdje se ističe misaoni sustav Tome Akvinskog. Kulturološki svijet se tada činio zaokružen i doveden do čvrstoga religioznog utemeljenja.

75 Usp. *MS*, 105.

76 Usp. E. Cassirer, *Sulla logica*, 5. Cassirer ističe da se (služeći se Parmenidovom usporedbom) grčki pojmovi bitka istine mogu slikovito prikazati kao savršeno okrugla sfera, koja je čvrsta u svom središtu. Pojmovi bitka i istine su zaključeni i zaokruženi, i između njih postoji ne samo harmonija nego i stvarni identitet. Ovom identitetu, prema Cassireru, dolazi kraj u kršćanskoj dualističkoj slici svijeta, u smislu govora o duhovnom, božanskom svijetu i onom stvorenom. Od sada nikakav misaoni napor ne može zaliječiti rascjep koji je nastao u bitku (usp. *Isto*).

77 »Platons Demiurg ist eine kosmologische, nicht eine ethische oder religiöse Konzeption. Vom Kult des Demiurgen zu sprechen, wäre eine Absurdität (...) Was wir hier finden, ist nur ein Nebenprodukt; es zeigt uns die Peripherie, nicht das Zentrum von Platons religiösem Denken. Das Zentrum muß im sechsten Buch des Staates gefunden werden, in Platons Darstellung der Idee des Guten (...) Der Demiurg ist eine mythische, während die Idee des Guten eine dialektische Vorstellung ist (...) Der platonische Demiurg ist gut, aber er ist keineswegs »Das Gute«. Er ist nicht das Gute selbst, sondern nur sein Beauftragter und Verwalter (...) Die Idee des Guten kann nicht als eine solche »Ursache2 bezeichnet werden. Sie ist eine formale oder finale, keine bewirkende Ursache. Sie gehört zum Reich des Seins, nicht zu dem des Werdens. Zwischen diesen beiden Reichen besteht eine scharfe Trennung, ein wirklicher Abgrund. (...) Aber diese Ursache ist nicht ein persönlicher oder individueller Wille. *Einer Idee Personalität zuzuschreiben, wäre ein Widerspruch im Begriff; denn eine Idee ist ein Allgemeines, kein Einzelnes*« (*MS*, 118–120).

78 »Der Gott des Aristoteles ist das beste und klassische Beispiel für den griechischen Intellektualismus [...] Also existiert notwendigerweise der erste Bewegter; und soweit er notwendig ist, ist er gut, und in diesem Sinne ein erstes Prinzip. Aber dieser erste Bewegter ist unbewegt, nicht nur in einem physischen, sondern auch in einem ethischen Sinne. Er ist menschlichen Wünschen unzugänglich und kann menschlichen Bitten nicht nachgeben (...) Für die Propheten ist Gott nicht ein Denken, das sich selbst zum Gegenstand hat. Er ist ein persönlicher Gesetzgeber, die Quelle des Moralgesetzes. Das ist sein höchstes, und in gewissem Sinne sein *einziges* Attribut. Wir können ihn nicht durch irgendeine objektive Eigenschaft bezeichnen, die von der Natur der Dinge erborgt ist (...) Diese Worte bezeichnen wahrhaftig die Wasserscheide zwischen griechischem und jüdischem Denken, zwischen dem Gott Platons und des Aristoteles und dem jüdischen Monotheismus (...) eine persönliche Offenbarung, die ein ethischer, kein logischer Akt ist, ist griechischem Denken vollständig fremd« (*Isto*, 121–123).

Međutim, ova velebna konstrukcija koju je skolastika izgradila i u kojoj se kršćanska vjera i drevno filozofsko znanje trebaju međusobno podupirati, raspada se pred novim idealom spoznaje koji je više nego bilo što drugo uvjetovao i obilježio modernu znanost. To je ideal matematičko–fizikalnih znanosti u pristupu spoznaje prirode, koji ponovo dovodi do antičkog ideala znanja⁷⁹.

Zaključak

Iz cjelokupnog izlaganja u kojem se nastojalo ukratko prikazati filozofsku analizu mita, religije i kršćanstva, prisutnu u sustavu filozofije simboličkih formi, mogao bi se steći krivi dojam kako se oni nakon provedene analize čine kulturološki irelevantnima. No Cassirerova namjera nije išla za tim da se pokaže kako jedino znanost ima pravo postojanja i govora u kulturi, jer sve simboličke forme zajedno oblikuju kulturu i nijedna ne može obuhvatiti cjelokupno njezino područje.

Treba uzeti u obzir da Cassirer u svom razmišljanju polazi od analize znanstvenog iskustva, i na temelju dobivenih rezultata razvija pristup ostalim formama simboličke formacije. Znanost za Cassirera predstavlja vrhunac razvoja ljudskog duha, tako da on njegov razvoj promatra kroz ostale forme prema ovom vrhuncu. U tim okvirima osobito mit, pa onda i religija, ne mogu pružiti odgovarajuće znanje o svijetu koji nas okružuje.

Cassirer pridaje važnost religijama u kojima je dominantna etička komponenta i koje su dale odlučan doprinos procesu oslobađanja od terora tabua koji je bio dominantan u mitu te koje su usmjerile čovjeka prema novom idealu slobode⁸⁰. Stoga on i uzima proročku starozavjetnu svijest kao ideal religije, jer se u njoj postavlja kao imperativ volja i djelovanje te se ne pokušava spekulirati o Bogu, tj. nije prisutna pretenzija spoznaje Boga kakav je u sebi. Kako kaže Cassirer, Bog je volja, i spoznati njegovu volju i upoznati ga moguće je jedino ispunjavajući njegove zapovijedi. Kroz analizu mistike u biti se želi reći da religija ne može razviti misaonu strukturu koja bi je dovela do uobličavanja znanja o Bogu i do objektivnosti govora o njemu, polazeći od promatranja Boga kao »objekta«.

S tog stajališta treba shvatiti oštru Cassirerovu kritiku kršćanstva, koje je pokušalo putem grčke filozofije oblikovati misaonu strukturu koja bi garantirala objektivnost religijske spoznaje. Kao što Cassirer odbija pristupiti čovjeku kao objektu, već ga promatra kroz njegovu aktivnost, tako bi i teologija trebala poslušati ovaj savjet te Bogu pristupiti sa stajališta njegove aktivnosti, odnosno prema našem skromnom sudu, staviti veći naglasak na pneumatologiju.

Nadalje, Cassirerove tvrdnje predstavljaju ozbiljan poticaj teološkoj epistemologiji za promišljanje i eventualno oblikovanje novih misaonih struktura koje će omogućiti razvoj teologije kao znanosti. Ovo se osobito tiče dosadašnjeg shvaćanja odnosa teologije prema grčkoj filozofiji, jer se stječe dojam o određenom romantičarskom stavu u smislu prizivanja povratka na izgubljeni sklad između teologije i filozofije, teologije i znanosti, putem povratka navedenoj filozofiji.

79 Usp. E. Cassirer, *Sulla logica*, 6.

80 Usp. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, 201.

An Analysis of Myth, Religion and Christianity in Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms

*Dražen Volk**

Summary

The aim of this article is to present an analysis of myth, religion and Christianity in Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms. The originality of this philosophical approach to the cited categories lies in the use of analysis of the respective thought forms as the point of departure, and in the endeavour to determine the grammar of the symbolic function within them.

Therefore, in order to facilitate a well-rounded discussion, the first section of the article gives a brief survey of myth analysis. The second section deals with the problem of religion in Cassirer's thought and is complemented by an analysis of the relationship between religion and language, and between religion and mysticism. The third section discusses Cassirer's critique of Christianity which is based on fundamental postulates ensuing from the analysis of myth and religion in general.

The conclusion of the article puts forth issues which may incite serious examination of theological epistemology.

Key words: myth, religion, Christianity, symbolic form, consciousness, symbol

* Dr. sc. Dražen Volk, Theology in Rijeka, Dislocated Studies of the Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb. Address: Tizianova 15, 51 000 Rijeka, Croatia. E-mail: dvolk@net.hr