

MONIZAM I KRŠĆANSTVO*

Poglavlje iz vjerske filozofije

Ni u kojem se razdoblju duševne djelatnosti kulturnih naroda nije toliko raspravljalo o pogledima na svijet koliko baš u našem. Ne potječe to samo odatle što danas mnogi koji je tek primirisao k filozofiji misli da mora ljudstvo novim nazorom usrećiti, nego i odatle jer pristaše istoga nazora taj nazor ili prema filozofskom shvatanju ili, pače, prema čuvstvovanju svome malo preinače te ga pod nov nazor izdaju i pristaše skupljaju. Potonje se navlastito dešava kod monizma. Zato monisti broje najviše skupova, ali doista i najveću, upravo bojnu galamu dižu. Nu koliko god ta buka mnogovrsna i neskladna bila, njom se ipak provlači jedan motiv: da s kršćanskim nazorom o svijetu treba prekinuti jer se preživio. Ili bolje: kršćanski je nazor već oboren, treba samo ukloniti ruševine da se na njihovu mjestu može podići ponosni hram monizma.

Prije negoli ispitamo stoje li stvari po kršćanstvo tako nepovoljno, ogledajmo malo skupine monističkih bojovnika.

Najvećem skupu stoji na čelu jenski biolog Haeckel.¹ Njegovo djelo o *Zagonetkama svijeta* u sve je gotovo evropske jezike, ali i na japanski provedeno i u više nego u jednom milijunu primjeraka u ciglih sedam godina raspačano. Ta činjenica, koju je Paulsen² nazvao postidnom, ne postaje utješnijom ako se kaže da svi kupci nijesu ujedno i čitači, jer obrnuto imade čitača koji knjige samo posuđuju. Utješna je pritom samo misao da svi čitači nijesu doista u isti mah i pristaše. Nu bilo to-

* Čitao na svečanoj sjednici Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 20. ožujka 1909.

¹ *Welträthsel. Gemeinverständliches über monistische Philosophie.* Bonn, ¹1899, ²1907; pučka izdanja pripravljuju se od 1903.

² *Philosophia militans.* Berlin, ³1908. Pogl. 7.

mu kako mu drago, rečena je činjenica uz monistički u njezinu povodu stvoreni savez i uz dnevnu u filozofiju slabo upućenu štampu svakako pridonijela tomu da se Haeckelovo materijalističko shvatanje svijeta u prvome redu drži monizmom.

Drugi skup vodi Bölsche³, popularni prirodoslovni pisac i učenik Haeckelov. Od učitelja se svoga razlikuje time što se i njegovu surovom materijalizmu i njegovu fanatičkom dogmatizmu uklanja, a u nekom panteističkom čuvstvovanju za prirodu traži čisto religijsko zadovoljstvo. Njemu se mogu pribrojiti i oni protestantski teološki pisci koji vjeru proglašuju maštanjem, ali je uza sve to drže središtem svega duševnoga života (Kalthoff, Steudel, Schrempf), i oni moderni lirici koji svijet istovetuju s Bogom (Dehmel, Rilke, Scholz).

Znatniji konkurenat Haeckelov je međutim Amerikanac Ralph Waldo Trine⁴, čije djelo *U skladu s neizmjernim* u novom je svijetu jednaki uspjeh polučilo kao i Haeckelove *Zagonetke*, ali je u prijevodima i po Evropi na stotine tisuća raspačano. Razlika između Trineova i Haeckelova djela vrlo je velika, tako što se sadržaja kao i što se načina tiče. Haeckel hladnim profesorskim tonom gomila silnu naučnu građu, koju svagdje izdaje pod ujamčenu istinu, i stvara od nje krutu mehaniku atoma, moždana i duše ne mareći hoće li ikoga time zadovoljiti. Trine se obrnuto uklanja svemu suhomu znanju i poetičkim propovjedničkim glasom nastoji da nas poput kakova drevna mistika uroni u svemirsku dušu kao jedini uzrok svih pojava, ne bi li na taj način stekli pravo blaženstvo. Dok Haeckelove *Zagonetke* odaju babilonski ponos s prirodoslovnih tečevina, s kojima se XIX. stoljeće završilo, Trineov *U skladu s neizmjernim* odiše čuvstveno-poetičkim raspoloženjem kao reakcija protiv rečenih prirodoslovnih spoznaja.

Poseban skup je izašao iz škole E. Hartmanna, koji je nesvijest proglasio supstancijom tako objektivnoga bitka kao i činjenicā svijesti, te je za svoj metafizički sustav zahtijevao

³ *Naturgeheimniss*. Jena, 1908.

⁴ *In Harmonie mit dem Unendlichen*. Christliebov prijevod. Stuttgart, 1909.

pridjevak monističkoga. Nu dok Hartmann nije još nigdje polemičan, njegovi su sljedbenici postali upravo agresivni. Zbornik što ga je prošle godine izdao najznatniji između njih, Arthur Drews, pod naslovom *Der Monismus*⁵, ne napada strastveno samo kršćanski nazor o svijetu i kršćansku teologiju, nego pobija najodlučnije sve druge vrste monizma dokazujući da samo Hartmannov odgovara zahtjevima znanosti. Kako je taj skup monista logički školovan, imade filozofijsko-povijesnu naobrazbu i pogled po svim znanstvenim područjima, mora se, ako je brojno i manji, držati jednakim Haeckelovu, kojemu filozofske obrazovanosti ponajviše nedostaje.

I iz Nietzscheove se filozofije razvio poseban skup, koji vodi Horneffer⁶; on poput apostola prolazi Njemačkom, grmi s velikim patosom protiv kršćanstva i Crkve, i prikazuje nauku o kulturi nadčovjeka kao monizam. Spomenem li jošte da i Francuska i Italija imadu svojih monista, ondje da su ponajviše pristaše Comteova pozitivizma (Buisson, Lechartier, Leroy), ovdje pristaše Comteova pozitivizma ili njemačkih filozofa (Ardigò, Marchesini, Guastella), onda sam naveo prilično sve koji su meni poznati.

Svi se ti skupovi, kako jamačno razabraste, dadu svrstati pod tri glavna gledišta. Oni se naime ili oslanjaju na prirodne nauke, navlastito pak na postulat kauzaliteta i teoriju evolucije, ili stoje u povodu mistično-romantičnoga shvatanja prirode, kako je svojstveno estetičkomu i umjetničkomu području, ili napokon nalaze svoje uporište u određenoj filozofijskoj struji, napose pozitivizmu i pesimizmu. Razlika između tih gledišta i razročnost između rečenih skupova monista ne smetaju dakako da se u zajedničkoj težnji, dakle u pobijanju kršćanskoga nazora o svijetu, i nehotice podupiru i pojačavaju. A odatle u jednu ruku slijedi da je svatko tko sa znacima vremena računa, dužan u tu se pojavu ozbiljno zamisliti, u drugu pak da aktuelnost ove teme unutar vjerske filozofije i života

⁵ *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter.* 2. sv. Jena, 1908.

⁶ *Weg zum Leben.* Leipzig, 1907. *Die künftige Religion.* Leipzig, 1909.

ne treba ni opravdavati, a kamoli dokazivati. Kako umjetnički monizam pripada više kulturnom području, filozofijski pak se u borbi protiv kršćanskoga shvatanja svijeta služi istim sredstvima kao i prirodoslovni, zabavit ću se ovdje samo potonjim. Ali ni taj ne mislim sa sviju strana ogledati, nego ću osvjetliti samo one koje kršćansko shvatanje čine tobož iluzornim. A to su kauzalitet i evolucija.

Prirodoslovni monizam uzima da je sav bitak ne samo istovrstan nego pače i jedan. Fizično i psihično, Bog i svijet su istovetni. Pojave toga jedinstvenoga bitka podvržene su vječnim i nužnim zakonima tako da o zasezanju kakve više inteligencije u njihov tijek ne može biti ni govora, a jednako je samo tlapnja da ima kakva slobodna volja. Što se evolucije tiče, to ona samo utvrđuje beskrajni slijed uzročno uvjetovanih pojava i čini time još očitijim da se u fizičnom području ne može govoriti o kakvim svrhama, u psihičnom pak povrh toga o takozvanoj neumrlosti.

Sve bi to dakako stajalo kad bi monizam bio utvrđeni posljedak znanstvenoga istraživanja. Ali zadaća empirijskih znanosti je samo obrađivanje iskustva, dok je monizam sistem tvrdnja, koje očito iskustvo prekoračuju. Pojavni svijet se u zbilji prikazuje mnoštvom pojava čije jedinstvo, vječan im uzrok i unutarnje biće niti je tko kada vidio, niti pipao, niti vagao. A po svoj prilici će tako ostati dovijeka. Isto pak vrijedi i o mikrokozmu. Ono što nam iskustvo daje nekakvo je dvojestvo oprečnih pojavnih nizova. Do pomisli o njihovu zadnjem jedinstvenom uzroku možemo doduše doći na putu hipoteza, ali egzaktnim istraživanjem nikada. Potječe to naravno odatle što je taj uzrok transcendentan, te ne može po tomu postati predmetom iskustva. Zato i monizam kad govori o zadnjem uzroku svijeta i o ljudskomu biću, samo je hipoteza, te se uzalud vjeri nasuprot izdaje pod čistu znanost.

S područja se empirijskih znanosti ne može dakle uopće segnuti za iskustvo – van da se njihovim principima, poimence kauzalitetu i evoluciji, poda drugo shvatanje negoli ga one podaju. To bi ujedno znao biti put na kome bi najprije došlo do mira između znanosti i vjere. Pa da pokušamo.

Treba prije svega otvoreno priznati da je naziv “vječni zakoni” doista smutljiv i da po shvatanju popularnom sadržaje nešto mitologičko, da ne kažem pogansko. Vječni su prirodni zakoni u prvome redu svakako ljudska pravila koja se tiču određena mnoštva pojava ili apstrakcije što ih razum u povodu iskustvenih činjenica stvara. A onda je izvan svake sumnje da sve što se na iskustvenom putu utvrditi dade, samo je vanredna redovitost prirodnoga bivanja. O utvrdi zakonita tijeka sviju prirodnih pojava ne može biti govora. Što se pak nužnosti prirodnih zakona tiče, stalno je da je logički ne smijemo izvoditi ni iz kakoga mnoštva pojava jer za nas ni iz najjednostavnije pojave, recimo običnoga kemijskog spoja, ne slijedi više nego da se u zbilji zbiva. Zato kad je govor o vječnim ili nužnim zakonima, redovno je posrijedi neko generalizovanje. Radi se dakle samo o tome je li takvo generalizovanje opravdano.

Da je Hume to pitanje zanijskao, ne zatječe nas stoga što je kauzalitet uopće proglasio navikom. Nu Hume je očito smetnuo s uma da se pri tome radi zapravo o samoodržanju duha. Ako se ne uzme da u pojavnom svijetu vlada općena zakonost, onda o kakvoj djelatnosti duha uopće, a o slobodnoj i jedinstvenoj spoznaji prirode napose, ne može biti govora. Zato Cohen⁷, raspravljajući o Humeovu shvatanju kauzaliteta, pravo kaže da je opće pogibeljno jer truje vrelo ljudskih istina. Da svoju djelatnost i jedinstvenu spoznaju omogući, ljudski je duh bio prinuđen nametnuti pojavnomu svijetu svoj zakon. Do istoga rezultata dolazimo ako kauzalni zakon promotrimo gledom na sadržaj, jer ovaj kaže samo to da treba da svaka stvar ostane sebi jednaka, ili da jednakim uzrocima treba da odgovaraju vazda jednake posljedice. To pak drugim riječima znači da duh pravila svoga vlastitoga bića nameće pojavama kao zakon.

Stoji li to, onda kauzalni zakon nije prije svega nikakovo iskustvo, nego je, kako Paulsen⁸ bez oklijevanja tvrdi, samo aksiom ili presumpcija, učinjena u svrhu općenoga i jedinstvenoga shvatanja svijeta. A onda je razumljivo zašto se sa jed-

⁷ *System der Philosophie I.* Berlin, 1902. Str. 229, 266.

⁸ *Kants Verhältnis zur Metaphysik.* Stuttgart, 1900. Str. 32.

nakom sigurnosti i dosljednosti vazda i svuda ne izriče, nego ga ljudi postaju sebi postupno svjesni s razvojem duševnoga aktiviteta.

Nu ako je prema tomu općena zakonost samo zahtjev ljudskoga duha, pita se: odakle polazi da se realnost tomu zahtjevu doista i pokorava? Kant je, kako je poznato, uzimao da je kauzalitet poseban oblik našega razuma, a što u taj oblik ne pristaje, toga da razum naprosto ne shvata. Ali kad bismo i samo dio svemira duhom našim shvatali, ili, drugim riječima, kad bi se i samo neke stvari s oblicima našega razuma podudarale, dakle njima bile prilagođene, moralo bi ipak i to podudaranje ili ta prilagodba imati razlog svoj: samo što se taj ne bi više nalazio u subjektivnom duhu, nego u stvarima samim.

Što odatle s logičkom nuždom slijedi, razbira jamačno svatko. Ako stvari same o sebi pute na neku objektivnu inteligenciju, onda prema njezinu razumu ne samo da mora biti udešena i sva realnost nego mora i realnost sama biti u neku ruku duševne naravi. A imade li se naša predmnjeva o kauzalnoj zakaričenosti pojavnoga svijeta odbijati na težnju našega duha da se u bivstvu svome prirodi nasuprot održi, onda je i ta predmnjeva očito religiozne ili, ako volite, teleološke naravi: kao što je historijski posmatrana u današnjem našem duševnom životu doista u svezi s monoteističkim shvatanjem božanstva. A napokon slijedi iz rečenoga da misao nužnoga kauzaliteta niti jest niti može biti u protivrječu s vjerom u svemoć vrhovne inteligencije, jer se kauzalitetom samo поближе označuje način djelatnosti božanstva. I tako se evo prikazuje vjera nužno najdubljim korijenom snažnoga duševnoga života i najjačim bedemom protiv znanstvenoga i etičkoga skepticizma.

Ali kad ti moji izvodi i ne bi stajali, još uvijek bi bilo opravdana razloga tvrditi gospodstvo duha nad prirodom i pravo svršnosti – ako ne kao opreke čisto mehaničkomu shvatanju svijeta, a ono kao njegove dopune. A to nije samo mnijenje filozofa nego i treznijih prirodoslovaca. “Jednako neopravdana kao vitalizam”, kaže biolog Hertwig, “mehanistička je dogma da je život u svim svojim složenim pojavama samo nekaki ke-

mijsko-fizikalni problem – dok će u zbilji između organizma i neorganizovane tvari ostati trajno nepremostiv jaz: bude li mehanizam kod onoga prvoga i sasvim utvrđen.”⁹ A botanik Reinke raspravljajući o toj razlici veli: “Činjenica je da i kod najjednostavnijih jednostaničnih živih bića sva protoplazma potječe od neke pređašnje protoplazme, sva stanična jedra i bojonoše od pređašnjih jedara i bojonoša, pače svaka nukleinska nit od pređašnje takve niti – jer svi ti stanični organi mogu samo diobom srodnih organa nastati.”¹⁰

A što će time da kažu ti stručnjaci? Ni više ni manje nego da prvotno postanje organizama ostaje neponjatno, pomišljali ga sebi oblikovanjem izvana ili nalik staklarskomu obrtu iznutra.

Do slična rezultata vodila je i dugoljetna rasprava o vrijednosti energetičkoga zakona, tako unutar teorije psihofizičkoga kako i unutar hipoteze isključivoga prirodnoga kauzaliteta. U toj vrlo poučnoj raspravi bit će svakako najzanimljivije da Mayer, koji je rečeni zakon s Helmholtzom konačno odredio, sam zahtijeva njegovo ograničenje. Po Mayerovu se mnijenju ne može taj zakon primijeniti već u fiziologiji ukoliko bilinstvo na vrlo čudan način stvara ternerne i kvaternerne kombinacije koje se na umjetnom putu ne dadu nikako polučiti i ukoliko u živoj prirodi imade oplodnje i rađanja kojima u fizici ništa ne odgovara. A onda se zakon energije ne da provesti ni u području duševnom. Snošaj misli prema moždanima ispoređuje Mayer brzojavnom saopćivanju, koje se doduše bez nekoga istodobnog kemijskog procesa ne može zbivati, ali se sadržajno ni na kaki način ne smije držati funkcijom procesa elektrokemijskoga.¹¹

Neka reakcija protiv energetičkog zakona javlja se pače već i na području fizikalnom. Boltzman proglašuje izvođenje cjelokupne fizike iz principa energije ne samo idealom daleke

⁹ *Die Entwicklung der Biologie im 19. Jahrhundert.* (Verhandlungen... 1901. I.) Str. 53.

¹⁰ *Die Welt als That.* Berlin, ³1903. Str. 175.

¹¹ *Mechanik der Wärme.* Stuttgart, ²1874. Str. 316...

budućnosti nego i sumnja hoće li mehanički modeli do vijeka postojati ili će se obrnuto nemehanički pokazati boljima.¹²

Ako nakon svega toga uzmemo na um da je zakon o uzdržanju energije svakako glavno, da baš ne kažem sve što je mehaničko tumačenje prirode do danas polučilo, onda ćete dopustiti da shvatanje fizikalno-kemijskoga svijeta, pogotovu pak čitavoga ćutilnoga svijeta kao isključivoga sistema, samo je nedokazana hipoteza. U tom pak slučaju nije zasezanje duševnih sila, bilo ljudskih bilo nadljudskih, u ćutilni svijet – uzevši dakako da se zbiva na redovan način, a ne kao kod spiritističkih pojava – u protivurječju niti s činjenicama niti s metodama prirodnih nauka.

No ti rezultati ne zadovoljavaju još uvijek sve potrebe našega duha. Uz ideju općene zakonosti kao posljedica svojstvene težnje duha, niču u njegovim dubinama pod borbom i bolima još i ideje odgovornosti, krivine i kažnjivosti ili, ukratko: voljne slobode. Da ni te ideje ne obaraju zakonosti, slijedi odatle što i grijeh i krivina imaju svoje strašne zakone. Biva li pak time još jasnije da je misao nužne zakonosti samo jedan način našega shvatanja koji sadržinu duha potpuno ne izriče, onda ne samo da se sloboda volje ne smije poricati, nego se baš mora staviti o bok nuždi. Oba shvatanja skupa izriču tek čitavu sadržinu duha; o sebi se sa strogom dosljednosti ne dadu nikako provesti. Zakonost bez slobode vodi do bezdušna mehanizma, sloboda bez zakonosti opet do anarhijske samovolje.

Nu onda smo, reći će gdjetko, u posvemašnjem dualizmu, dok naš duh zahtijeva jedinstveno shvatanje svijeta. Tu mora da je posrijedi neko nespozumljenje, jer duh ne može zahtijevati nešto što ga poput mehaničkoga shvatanja svijeta potpuno ne zadovoljava. Rečeni prigovor počivat će ili na krivom tumačenju jedinstvene težnje našega duha ili na neispravnom shvatanju dualizma. Jedinstvena se težnja našega duha tiče samo sveze pojava, nipošto pak njihove tobožnje istovrsnosti ili pače jednote. Duh ne podnosi samo osamljenosti (nesavez-

¹² *Über die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik.* (Verhandlungen... 1899. I.) Str. 115, 121...

nosti), razlikost mu nigdje ne smeta. Zato se dualizmu koji fizično i psihično dovodi u svezu, te među njima baš tako kao i među pojedinim pojavama objektivnoga svijeta dopušta zamjenito i uzročno djelovanje, ne smije prigovarati da duha ne zadovoljava – navlastito gdje je iskustvo pokazalo da su se svi metafizički pokusi, koji su išli za tim da umanje raznovrsnost djelatnih uzroka u svijetu, jedno razbili. Metafizičkomu umovanju ne može dakle razborito biti zadaćom reduciranje raznovrsnosti i razlikosti, nego isključiva njihova spojivost. K tomu ne treba zaboraviti da za valjanost metafizičkoga stajališta nema uz logičku dosljednost drugoga mjerila do njegove primjenljivosti. A u tom se pogledu ne može s dualizmom takmiti ni jedno metafizičko stajalište, jer se s njime ne slažu samo najbolje psihologija i teorija spoznaje nego, kako vidjesmo, i prirodne nauke, napose pak biologija.¹³

Što se tiče evolucije, to duševnoj potrebi kauzalnoga tumačenja zadovoljava već općena misao razvoja do sve viših i diferenciranih tipova, kako su je u svoje vrijeme Lyell, Lamarck i Goethe nabacili. Nu Darwin i Haeckel su tu misao empirijskim sredstvima i uzgojnim pokusima uzvisili do nauke o transformaciji vrsta i općenoj descendenciji. Kako baš te dvije teorije skupa sačinjavaju ono što se obično darvinizmom zove, treba da na njih nekolike primjedbe nadovežem.

Iznenaduje naime da se s darvinizmom kao velikom stečevinom još uvijek u znanosti računa ako i sumnje nema da je u njemu gotovo sve postalo kolebljivo. Fleischmann primjerice neće ništa više da zna o vezi životinja i zahtijeva od prirodnih nauka da se bave samo oko opisivanja. O genetičkom snošaju žive prirode neka se dotle šuti dok se ne uspije neke pojave *ad oculos* demonstrirati. Kako pak to neće jamačno nikad uspjeti, misli Fleischmann da je najbolje prepustiti to čistoj filozofiji, koja s egzaktno empirijskim istraživanjem nema nikakva posla.¹⁴ Pauly proglašuje ideju o mijeni organskih forama nepro-

¹³ Külpe: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig, 1898. Str. 145...

¹⁴ *Die Descendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen*. Leipzig, 1901.

laznom, ali prirodnu selekciju neupotrebljivom te se poziva na psihologički organizmima imanentni princip koji direktno stvara svrhovitosti kako ih traži život, čije potrebe ne mogu čekati.¹⁵

Vrlo poučna je u tom pogledu rasprava što ju je u Bečkom filozofijskom društvu izazvalo čitanje fiziologa Kassowitza o krizi u darvinizmu. Uz općeno odobravanje citirao je taj učenjak mnijenje hajdelberškoga zoologa Driescha da darvinizam pripada povijesti poput drugoga čudovišta našega stoljeća: filozofije Hegelove. Oboje da su varijacija o istoj temi: kako se cijela generalizacija vodi za nos, ali ne služi nipošto tomu da ugled ovoga stoljeća pred poznijim generacijama povisi. Kassowitz je na to definitivno otklonio teoriju descendencije.¹⁶

Biolog Hertwig drži da su današnji organizmi doista pod drugim oblicima živjeli u prošlosti, ali ti oblici da se iskustvom ne dadu nipošto odrediti. Evolucija i selekcija počivaju po njegovu mnijenju na različitom tlu.¹⁷ Do slična zaključka dolazi i botanik Reinke, koji inače uzima mnoštvo prvotnih oblika. Po njegovu mišljenju nije vjerojatno da bi se pojedine nama poznate vrste makar i s većim dijelom razvile bile uzamjenom transformacijom.¹⁸

Iz svega se toga vidi da prirodne nauke napuštaju čisto mehaničko tumačenje organskoga života, koje računa tek s izvanjim dojmovima, i da se vraćaju na Baerovo i Wigandovo stajalište po kojemu organizmi imaju težnju razvijati se prema svrsi. I Reinkeove su dominante dakako samo takva svrhovita težnja. Kako time u prirodne nauke ulazi opet idealni teleologijski princip, ne iznenađuje što Cossmann raspravlja već o teleologijskoj zakonosti i zahtijeva da joj se gledom na tumačenje prirode jednaka vrijednost prizna kao i kauzalnoj.¹⁹

¹⁵ *Wahres und Falsches an Darwins Lehre*. München, ²1902.

¹⁶ *Vorträge und Besprechungen über die Krisis des Darwinismus*. Leipzig, 1902.

¹⁷ Nav. djelo, str. 46.

¹⁸ Nav. djelo, str. 438.

¹⁹ *Elemente der empirischen Teleologie*. Stuttgart, 1899.

Što se pak evolucije o sebi tiče, to je ne prihvataju samo stručnjaci s područja prirodnih nauka, nego joj se naklanjaju zastupnici svih nauka uopće – ne izuzevši dakako ni teologe. Bio čovjek monist ili teist, reče učeni jezuit Wasmann na poznatoj raspravi o evolucionom problemu u Berlinu, nauku o evoluciji može jednako prihvatiti... jer je ta teorija gledom na shvatanje svijeta uopće indiferentna.²⁰ Pétavel-Olliff²¹ navodi cijelu čitulju engleskih i francuskih tako protestantskih kao i katoličkih teologa koji su pristaše evolucije. Danas ne treba zaboraviti da s prihvatom evolucije nije još ništa odlučeno ni glede sveze čovjeka s ostalim živim bićima ni glede osobite razlike između njih. Da je čovjek jedini došao do samosvijesti, govora i vjere, i da je jedini proživio duševnu povijest, ostaje uza svu evoluciju neoboriva činjenica. Sumnjati se doduše ne da da i životinje viših vrsta imaju neku inteligenciju, a individualizovanje, na kojem razvoj ljudstva počiva, da je u samoj prirodi osnovano. Ali to sve dokazuje samo to da s položajem čovjeka nije učinjen nikaki skok. S druge strane opet ne bi bilo samo krivo izvođenje, nego baš rušenje činjenica kad bismo se postupnim razvojem dali zavesti da ignorujemo utvrđene kvalitativne razlike. Čovjek nema samo savršenije fizičko ustrojstvo i visoku mjeru spoznaje, nego on služi ujedno dokazom da obični razvoj u području fizičkom može pratiti i neobični u području psihičkom. Taj prijelaz kvantitativnih razlika u kvalitativne čini razumljivo zašto li se kod čovjeka prenosi težište sve više na unutarnji život – čijom se sadržinom, napose pak idealima, konačno sasvim od životinje udalji. Kad vjera u neumrlost duše ne bi imala svoje uporište u metafizičkom shvaćanju bića njezina, ona bi ga mogla naći i u rečenom progresu.

Drugo je pitanje kako je s teorijom evolucije u području ljudske povijesti. Monisti drže da je primjena evolucije na povijest ljudstva oborila bitne uvjete i oznake kršćanske vjere, jer evolucija traži religijskopovijesno shvatanje kršćanstva.

²⁰ *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin*. Freiburg i/B., 1907. Str. 15.

²¹ *Le plan de Dieu dans l'évolution*. Lausanne, 1902. Str. 40...

Ako je pak kršćanstvo pojava vjerske povijesti, onda niti mu pripada apsolutni značaj, niti ima vrhunaravni početak. Kao momenat vjerskopovijesnoga razvoja podvrženo je kršćanstvo poput svake druge pojave kauzalnomu zakonu. Uvjetovano pak samo prijašnjim pojavama, postaje u daljem tijeku nužno uvjetom za nove i više stupnje razvoja.

To shvatanje imade doista pravo što kršćanstvo promatra u snošaju s cjelokupnim razvojem i što ga prema tome dovodi u vezu s povijesnim uvjetima njegovim. To se činilo otkad kršćanstva uopće ima. Jer što drugo znači Spasiteljevo očitovanje da nije došao da razriješi Zakon i proroke, nego da ih ispun²²; ili Pavlova izjava da je Zakon uzgajao izraelski narod za Krista²³ – ako ne znače priznavanje historijske uvjetovanosti kršćanstva?

Ali rečeno shvatanje imade bezuvjetno krivo što pojam razvoja očito istovetuje s beskrajnim nekim procesom, jer on apsolutne svrhe nikako ne isključuje. Pojam razvoja kaže naim samo to da je svaka pojava uvjetovana pređašnjima. O kakvoj tvrdnji da bi taj proces morao biti beskrajan, tj. da nikad ne bi mogla nastupiti pojava koju druga ne bi izmijenila, jer znači završetak razvoja – o takvoj tvrdnji, rekoh, nema u pojmu evolucije ni traga. Štoviše. Analitičkim promatranjem toga pojma dolazimo baš do protivna rezultata. Ako rečenu posljednju svrhu iz pojma evolucije izlučimo, onda se raspada i promeće u pojam pukoga kauzalnoga slijeda. Što taki slijed čini razvojem, baš je ta pojava da se svaki njegov novi momenat, isporedivši ga s pređašnjima, prikazuje kao napredak. Misao pak naprednoga bivanja jest bez sadržaja ako nema stalna mjerila – a to se mjerilo može steći samo priznavanjem posljednje svrhe. Čovjek može dakle historijsku uvjetovanost kršćanstva i priznati a da time u isti mah ne poriče i apsolutni značaj njegov. Zato se i tvrdnja da je vjerska povijest u kršćanstvu svoju posljednju svrhu polučila – samom mišlju evolucije nipošto ne pobija.

²² *Matej V, 17.*

²³ *Poslanica Galaćanima III, 24.*

A isto vrijedi i o vrhunarnavnom početku kršćanstva. Evolucionom se mišlju ne iskazuje ništa o zadnjem uzroku povijesnoga procesa, jer prirodne nauke, kojima ta misao u zbilji pripada, imaju posla samo s uvjetima bivanja. Zadnji uzrok za uvijek je otet njihovu istraživanju. Zato ako se misao razvoja i primijeni na povijest vjere, te u njezinu povodu nađu pojedinim vjerskim pojavama uvjeti, bilo u psihičnom bilo u povijesnom životu ljudstva, time nije još ništa odlučeno protiv zadnjega uzroka, ili, što je isto: protiv kauzaliteta vrhovne inteligencije.

Nu sve to zasijeca više u teoriju, a imade prigovora kršćanstvu s kojima se i u životu često sastajemo. Dopustite da ih se ukratko taknem i onda da završim. Kršćanstvo je, govore neki, naravi transcendentalne. Ono vječnosti za volju žrtvuje svako prostodušje, te je po tomu protivno ne samo životu nego i kulturi. Navlastito se s potonjom neće nikako da prijatelji. Na to mi je ovo primijetiti. Istina je da je kršćanstvo transcendentalno i da ta transcendentalnost sačinjava najnutarniju bit njezinu. Pomisli na vječnost ne može se odreći jer se ne može odreći vjere da putovi ljudski vode u vječnost. Tko tu crtu vječnosti smeće s uma i uzima kršćanstvo pod neku kulturnu moć, ne ogrešuje se samo o njezinu bit nego i o historijsku činjenicu njenu. Spasitelj nije svoje poslanstvo nazrijevaio u tomu da ljude na zemlji udomi, nego u tomu da ih podigne nad ovaj svijet: podavši im nazor o drugom vječnom svijetu.

Ali odatle ipak ne slijedi da kršćanstvo obara čuvstvo zavičajnosti za ovozemstvo. Budemo li na kratko vrijeme bačeni u tuđi kraj, ne možemo se u njem udomiti. A slično se dešava ljudima za ovozemnoga života. Razlika se sastoji samo u tomu što je i potpun ljudski život omjeren o vječnost neizmjereno kratak, dok je u rečenom slučaju bar donekle odrediv. Ali i tu odlučuju konačno činjenice, a nipošto želje ili iluzije. Imade vrlo jednostavna, ali neoboriva činjenica koja ne dopušta da se na zemlji udomimo. Ona je doduše brutalna, ali s tim realnija. A to je otvoren grob. Kako ne stoji do nas hoćemo li u ovom ili u drugom svijetu tražiti svoj zavičaj – imade pitanje zapravo glasiti: jesmo li bez zavičaja ili pak nam je zavičaj u vječnosti?

Odgovor što ga na to pitanje podaje kršćanstvo ne odaje ni izdaleka da bi ono omalovažavalo zemaljske stvari. Baš obrnuto je istina. Budući naime zemaljske stvari da nemaju nikakve trajnosti, može im bitnu vrijednost prisuđivati samo mašta. Pravi smisao dobivaju tek onda ako se dovode u vezu s nečim zaista trajnim. *Sub specie aeternitatis* rješavaju se ništavila i stječu uvjetovani dio bitne realnosti. Tako kršćanstvo ne samo da ne poriče, nego baš ustvrđuje život. Ono je pače najjača tvrdnja života što je uopće ima.

Tako isto nije kršćanstvo ni protiv kulture, jer ono i njezinu pojmu daje tek pravo značenje. Mi smo se istina već davno navikli hipostazirati kulturu kao neku usebnu i zasebnu veličinu, ali da je to posljedak mitologičkoga, ljudima svojstvena maštanja, davno je također utvrđeno. Ono što kulturom zovemo, u zbilji je samo apstrakcija koja rezultate ljudskoga djelovanja zbija u jednu pojmovnu cjelinu. Realnost joj pripada tek u snošaju prema čovjeku – do čije vrijednosti stoji i njezina vrijednost. Ako je čovjek kao zastupnik njezin puka sjena, gubi i ona značenje svoje. Tu ne pomaže ništa ni pozivanje na čovječanstvo, jer ni to nije realnost koja bi o sebi postojala. Čovječanstvo je slijed ljudi. Zbrojimo li milijune ništica – zbroj ostaje u zbilji jednak ništici. Čovječanstvo, ukratko, imade samo toliko bitne realnosti koliko je pojedinac imade. Ako je potonji ništetna sjena koja u žurbi prolazi pozornicom da se u njenim dubinama zauvijek izgubi, ako je plahi val što ga okean samo načas iz svojega bezdna digne da ga bez glasa i traga opet u njem pohrani – onda pod dojmom nišetnosti ne stoji samo čovječanstvo nego i sva ljudska kultura. Pravo značenje može kulturi dati samo kršćanstvo, jer je ono smatra životnim radom takih duševnih sila koje pute na vječnost.

Misao kulture ne može se uostalom uopće trajno držati ako se ona priveže sasvim uz ovozemstvo, jer iskustvo pokazuje da se obožavanje kulture i apsolutno cijenjenje zemaljskih stvari promeće s unutarnjom nuždom u pesimizam. Ili tko ne zna da je Hegesias, posljednji zastupnik Kirenejske škole, kojoj je ovozemstvo bilo idealom, nagovarao na smrt, otkale mu

i pridjev *Πεισιθάνατος**, a svatko znade iz novina da se obožavanje života svršava danas ponajviše negacijom njegovom. Kršćanstvo drži u tom pravu sredinu. Spoznavajući relativitet tako života kao i kulture, ograničuje vrijednost obojega, ali unutar tih granica zajamčuje baš svojom transcendentalnosti obadvoma pravu, ako i uvjetovanu vrijednost.

Iz ovoga se jamačno razbira da kršćanstvo ne zastupa ipak toliko nazor o svijetu koliko nazor o životu. Kako se pak u životu radi o vrednotama i dobrima, rješava kršćanska vjera zapravo problem vrednote uopće. Odričući životu, kaki jest, apsolutnu vrijednost, nastoji ga dovesti u neposrednu vezu s vječnim, komu apsolutnu vrijednost prisuđuje. I to je što se vulgarno spasenjem zove. Nu s druge se strane ne može poricati da i znanosti – ne gledajući na etiku, koja s vjerom u najtjesnijoj svezi stoji – raspredaju pitanje o vrednotama: otkale je onda razumljivo da tu i tamo primaju i one neku vjersku oznaku. Navlastito se monizam u svojoj dogmatičkoj nametljivosti sve više izgrađuje u nekaki vjerski sistem. U toj će pojavi trebati da se i traže razlozi borbe koja se sve strastvenije vodi između pristaša različitih znanstvenih sistema u jednu ruku, a između njih i pristaša kršćanskoga shvatanja u drugu.

Nu ako je životu kao praksi za dalji razvoj njegov i potrebna borba – teoriji prija svakako više mir. Bez mira ne možemo doći ni do trijezna prosuđivanja znanstvenih rezultata, kamoli do donaćne ocjene o njihovoj objektivnoj vrijednosti. A baš u povodu tih djelatnosti nikla je čitava literatura kao bilanca o spominjanoj borbi. Tu nalazimo imena francuskih akademika Ollé-Laprunea²⁴, Blondela²⁵ i Lapparenta²⁶, engleskoga državnika Jamesa Balfoura²⁷ i američkoga filozofa Williama Ja-

* *Peisithánatos* (v. Tumač)

²⁴ *La philosophie et le temps present*. Paris, ³1898. *Le prix de la vie*. Paris, ⁷1900.

²⁵ *L' action*. Paris, ²1908.

²⁶ *Science et apologétique*. Paris, ²1908.

²⁷ *Die Grundlagen des Glaubens*. Königov prijevod. Leipzig, 1896.

mesa²⁸, monakovske profesore Dippea²⁹ i Güttlera³⁰ – da i ne navodim imena s katoličko-teologijskoga područja Thamirya, Pescha, Cathreina i drugih. Što čovjek radnjama tih umova stječe, jest dvoje. Jedna sokratska spoznaja da u cijelosti vrlo malo znamo, a ono što znamo da ne daje povoda borbi protiv kršćanskoga shvatanja svijeta. Drugo, tvrdo uvjerenje da se onkraj znanstvenih područja kriju daleko zamašniji problemi nego što su oni kojima se ovkraj muči duh naš.

I ja sam svršio.

“Rad JAZU”, knj. 178, str. 225–238; Zagreb, 1909.

²⁸ *Der Wille zum Glauben*. Lorenzov prijevod. Stuttgart, 1899.

²⁹ *Naturphilosophie*. München, 1907.

³⁰ *Wissen und Glauben*. München, ²1904.