

POUČNA KNJIŽNICA „MATICE HRVATSKE“
KNJIGA XXXV.

D^{R.} ALBERT BAZALA:

POVJEST FILOZOFIJE.

SVEZAK II.

**FILOZOFIJA HELENISTIČKO-RIMSKA. — FILOZOFIJA U
SREDNJEM VIJEKU. — NOVIJA FILOZOFIJA DO KANTA.**

**U ZAGREBU
TISAK DIONIČKE TISKARE
1909.**

POVJEST FILOZOFIJE.

NAPISAO

D^{R.} ALBERT BAZALA.

SVEZAK II.

KNJIGA DRUGA: FILOZOFIJA HELENISTIČKO-RIMSKA.
KNJIGA TREĆA: FILOZOFIJA U SREDNJEM VIJEKU.
KNJIGA ČETVRTA: NOVIJA FILOZOFIJA DO KANTA.

U ZAGREBU
IZDALA „MATICA HRVATSKA“
1909.

KNJIGA DRUGA:

POVJEST FILOZOFIJE HELENISTIČKO-RIMSKE

OD SMRTI ARISTOTELOVE DO PRESTANKA ATENSKE ŠKOLE

(322. PR. KR. — 529. POSLIJE KR.)

FILOZOFIJA HELENISTIČKO-RIMSKA.

Grčka je filozofija u Platona i Aristotela izgradila oblik života, koji će obuhvatiti sav život pojedinčev, zamislila idealnu grčku državu ne samo kao političku nego i kao kulturnu zajednicu, da se u njoj očituju sve strane grčkoga duha. Bio je to ideal h e l e n s k e države, u kojoj je slobodnome gradjaninu moguće bilo živjeti kao Grku, kao Helenu, ideal državnoga života, koji će stojeći na osnovima pravednosti uzgojem privesti članove svoje u pravcu narodna osjećanja, mišljenja, čućenja i htijenja na visinu kulturnu, gdje znanost i čudorednost, umjetnost i vjera zahvataju jedna u drugu, noseći i unapredjujući jedna drugu. Bio je to ideal države samovlasne, koja dostaže sama sebi, gdje bi se moglo živjeti potpunim životom nikad ne porekavši svoje prirode, prostu od svega tudiinstva. A to i jest tome obliku života unutrašnja vrijednost, koje mu ne može oduzeti ni gdjekoji slaboća i nastranost, jer i u njoj se pokazuje grčka priroda, kakova je upravo bila. Kako je ovaj oblik života potekao iz osebujne duše grčkoga naroda, tako ni u s v j e t s k o j k u l t u r i nije izgubio svoje osebujnosti, kad se sljubio s tudijskim dojmovima i sam se prilagodio drugim prilikama. U zbilji doduše nikad nije bio ostvaren. Najzrelijе misli grčke filozofije nastaju u doba, kad Grčka nije imala više ljudi, da ih prometnu činom, u vrijeme, kad se grčki narod u medjusobnom trvanju sve više cjepljao, dok se nije i atomizirao, da se ovakav onda raseli po tada poznatom svijetu ; narodna grčka država morala je postati nemogućom prije, nego će unići u svjetsko carstvo i prije nego će se grčka narodna kultura proširiti do s v j e t s k e kulture, na kojoj će se doduše još uvijek prepoznavati biljezi duha grčkoga, ali ne posve izraziti ni oštiri, nego okljaštreni, okniveni, blijedi. T a k o v a j e k u l t u r a h e l e n i s t i č k a. — Početak je tome

raznarodjivanju grčkoga naroda i duha, kad je prvi put barbar došao do utjecaja na udes Helade : najranije kraljevi perzijski, onda Filip i najposlije Aleksandar, koji je oborivši mnoge samosvojne države sve ih složio u jednomete carstvu, gdje su se u miješanju naroda počele izgladjavati i izravnati opreke, pa se i grčki narod unišavši po prvi put u veliku historijsku cjelinu morao približiti barbaru ; osebujne narodne cjeline morale su se razdružiti, da stvore svjetsku državu, u kojoj će se grčka kultura kao najjača razliti poput nabujale rijeke, ali ne našavši povratka u staro korito i sama će poprimiti nove oblike i prilagoditi se novim potrebama. Grčka će se znanost i umjetnost nastaviti u Aleksandriji, u Pergamu, u Rimu : grčki jezik postat će svjetskim jezicom, kojim će govoriti obrazovani ljudi cijelog tada poznatoga svijeta, ali ne će biti čist, nego natrunjen tudjicama. Značajno je, da Zenon, početnik stočke filozofije, koja je upravo tipična filozofija ovoga helenističkog doba, nije bio pravi Grk, nego feničkoga porijetla, zašto mu Diogen Laertije i spočitava, da je mislima grčkim podao feničko odjelo. I duh grčki, premda gospodstvujući, morao je od svoje osebujnosti nešto izgubiti u toj mješavini elemenata i poprimiti nešto tudjega ruha : na mislima narodne grčke filozofije prolazeći kroz dušu najraznoličnijih naroda morao je ostati trag tudjega duha.

U doba, gdje je idejal narodne države zamijenio idejal države svjetske, morao je i narodni oblik života ustupiti mjesto novome obliku, koji ne će osnove više tražiti u osebujnoj prirodi narodne duše, nego će tražiti zakon s v i j e t a , koji će biti i zakon života, u kojem će narodni čovjek postati svjetski čovjek, gradjanin svijeta. Životnome nazoru Platonovu i Aristotelovu jasno se vidjelo, da je nikao na grčkome tlu ; sad se tražio nazor, koji će jednako vrijediti moći u Grčkoj i Egiptu, Italiji i Maloj Aziji, koji će biti općeno ljudski. Tako je prirodno postala univerzalistična filozofija, koja je stvorila misao o općeno ljudskoj zajednici i tu zajednicu nastojala urediti prema onome, što se držalo općeno ljudskom prirodom. Ideja čovjeka prekoračuje granice narodnosti i proširuje se do ideje svjetskoga gradjanstva. To sve se moglo dogoditi samo u državi, koja je takodjer prekoračila granice na-

roda i proširila se do svjetskoga carstva, da u njem dozrije ideja humaniteta. I ovaj univerzalizam međutim pokazuje svoje grčko postanje: općeno ljudskim smatralo se ono, što se u grčkoj narodnoj filozofiji postavilo kao prava i potpuna čovječnost. Grčki i dejal čovjeka postao je u helenističko doba zastupnikom prave čovječnosti, samo mu se izvor stavio u veliki svijet, kao što ga je u narodnoj filozofiji imao u državi grčkoj. I kao što je ovdje poredak državni i svrha države određivala životni red i oblik pojedincu, tako se sada u zakonu i svemirskome redu traži red i zakon ljudskome životu.

U tom novom odnošaju prema svijetu kao cjelini morao se pomjeriti i cilj pojedinčev. U velikoj svjetskoj državi neće se pojedincu stavljati zadaćom, da se sav posveti ciljevima zajednice: čovjek se već nalazi u nekoj velikoj zajednici, koja u sebi ima sve, što joj treba i sama se uzdržaje, a ne treba suradnje pojedinčeve; na njemu je tek, da upoznavši zakon svijeta prema njemu desi svoj život, da se uživi u redu životnome, kakav jest. Tako nastaje ideal mudrača, koji umije živjeti tako, te će prilagodivši se redu svjetskome što veću blagotu postići. Kako se taj red pomišlja, o tom ovisi i kako se blagota određivala i u čem se mudrost sastojala. No dok su se u tom univerzalističnom nazoru svi ljudi izjednačili, te se tim prevladala jedna značajna predsuda grčka, nastaje istodobno uzdižući se nad sve razlike narodnosti, poroda i društvena položaja neka viša, ali samo idejna zajednica onih, koji su zakon svijeta spoznavši postigli mudrost i s njom valjan način života, te tako odvojili od ostalih ljudi. Ova se idejna zajednica od onih narodne filozofije razlikuje poglavito tim, što ne poznaje ni zajedničkih političkih ni kulturnih ciljeva, niti se vidi na njoj išta od one socijalno-etičke tendencije, koja se pokazuje u Platonovoј Državi i Aristotelovoј Politeji, njezina mudrost životna smjera samo na blagotu pojedinea. Bilo je to tako u političkim prilikama, gdje je zbliženje dalekih naroda vodilo do čestih sukoba, do velikih i naglih promjena u životu naroda, po čem je i život pojedinčev bio podvrgnut većoj promjenljivosti i nestalnosti; u takovu vrtlogu filozofija kao težnja za životnom mudrosti nužno udara pravcem k i n d i-

vidualnoj blagotri. Gdje sila počinje vladati u javnome životu, ne može se više ni tražiti ni postići od slike o individualnome životnome redu. Tako dakle prema univerzalizmu stoji u ovo doba izražiti individualizam.

Općena značajka filozofije ovoga doba jest, da se mišljenje vraća na starije sustave i to baš na one prije Platona i Aristotela; tako se Stoici vraćaju na Kinike, Epiкур na Kirenjane, skeptici na sofiste. S tim je pomanjkanjem samostalnosti u svezi i to, da se unutar pojedinoga smjera ne opažaju ni znatne razlike, te po tom svaki od njih u povjeti sačinjava školu, koja po više vijekova trajući ostaje unutar granica određenih po začetniku svome. Pojedine škole stoje isprva u oštroti opreci. S vremenom nastaje i smjer, koji nastoji izravnati opreke i ublažiti nastranosti pojedinih škola; ovaj se, jer sliku o svijetu i životu dobiva izbirući iz raznih sustava, što mu se čini pogodno, zove eklekticizm.

U svim smjerovima (osim skeptičkoga) proteže interes etički: filozofija je imala da nauči krepot, koja će podati zadovoljstvo i utjehu u životnim prilikama. No kada se i taj pokusaj izjalovio, promeće se interes etički u religiozni, koji se takodjer očituje kao univerzalitična težnja — ali za filozofijskom religijom. Po svojoj je prirodi bio Platonov sustav najprikladniji, da se na njegovoj osnovi provede zbliženje nauke s religijom. U ovo razdoblje spadaju vjerske misli Filona Aleksandrijskoga i novoplatonizam.

ODSJEK PRVI.

§ 1. Stoički smjer.

Povijest škole stoičke.

Osnivač je stoičkoga smjera Zenon iz Kitija na otoku Cipru. Došavši oko god. 314. u Atenu slušao je kinika Krata i osnovao negdje poslije 310. god. školu, koja se po sastajalištu, trijemu ukrašenom slikama Polignotovim (πολύγωνοι), prozvala stoičkom. Zenon umrije godine 264. pr. K. Nasljednik u školi bio mu je Kleant iz Asa u Troadi; iza ovoga bio je predstojnik škole Hrizip Solijac (ili Tašanin), kojega je poglavita zasluga, da se nauka stoička raširila.

U drugom stoljeću pr. Kr. postaje stoa donekle eklektična; Aristotelovim i Platonovim mislima ublažuje se oštrina (rigorizam) stoičke nauke. Zastupnici ovoga smjera su Panetije s Roda, koji je stoičku nauku prenio u Rim, i Posidonije iz Apameje u Siriji; manje znatan je Diogen Babilonjanin, koji je god. 155. bio poslanikom atenskim u Rimu.

U treće doba razvila se i usavršila stoička etika. Zastupnici su joj L. Anej Seneka, oslobođeni rob Epiktet i car rimski Marko Aurelije.

Razdioba filozofije.

Razdioba filozofije, kako je u akademiji (po Ksenokratu) nastala i u peripatetskoj školi poprimljena, prešla je i u stocizam. „Stoici su nazvali mudrost znanjem o božanskim i ljudskim stvarima, a filozofiju vježbom potrebne umjeće; potrebna pak je jedna najviša krepost; najopćenije kreposti tri su: fizička, etička i logička. Toga radi i filozofija ima tri dijela: prvi fizički, drugi etički, treći logički; fizički, ako o svijetu ispitujemo i o dogodajima u njemu, etički se bavi oko judskoga života, logički, koji zovu i dijalektički, kad se bavi pojmom”.¹

Stoici se prilično slažu u tom, da je najvažniji dio etički. Filozofija je kao plodna bašča, u kojoj je drveće fizika, plod etika, a ograda logika. Tome se ne protivi ni to, ako se kad god na posljednjem mjestu spominje fizika; gdje naime to biva, svagda odlučuje o poretku ili teologički karakter stoiceke fizike ili naprsto didaktički motivi: fizika, koja je bila i treba da bude razmatranja, skrajnja je, jer je u njoj posljednje raspravljanje o bogovima.² Etika smjera na blagotu ljudskoga života, kako je nastoji politik učiniti, teoretska filozofija smjera na spoznaju božanskih uzroka, a logika na spoznaju samu.

1. Logika.

Ova se dijeli u retoriku i dijalektiku: retorika je nauka o lijepom govoru u raspravljanju i razlaganju, a dijalektika o valjanom raspravljanju u pitanjima i odgovorima, nauka o istini i neistini.³ Najveće je zasluge oko logike stekao H r i z i p, kojemu se pripisuje preko 300 knjiga logičkoga sadržaja. U glavnom se stoiceka logika osniva na Aristotelovoj, no odstupa od nje (da se spomene samo najglavnije) već u nauci o kategorijama. Uzimaju se četiri kategorije: supstanca, kakvoća, stanje i odnošaj (relacija). Četvrta prepostavlja treću, treća drugu, druga prvu, te znače prva, što je koja stvar, druga, kakova je koja stvar, treća, kakova je koja stvar u kojem stanju, a četvrta, kakova je koja stvar u kojem stanju u nekom sноšaju.⁴ Aristotelovo nauci o doumku dodaju Stoici još uvjetni (hipotetski) i razbirni (disjunktivni) silogizam. I u tom se udaljuju od Aristotela, što pri izvodjenju paze poglavito na oblik suda, po čem su postali začetnici formalne logike, koja ne osvrćući se na sadržaj sudova misli samo iz oblika njihova izvesti valjane sudove i koja baš poradi toga ne rijetko prelazi u puku dijalektičnu vještinu dokazivanja. Dijalektikom su rado i zvali Stoici ovaj dio svoje logike; no i na tom neplodnom polju stekli su zasluga tim, što su stvorili znanstveno nazivlje, koje je preko Rimljana prešlo u skolastičnu logiku, a kad se prestalo pisati latinskim jezikom, prešlo je i u današnje jezike.

Aristotel je kod doumka uzeo u obzir samo sudove, kojima se nešto tvrdi naprsto (kategorično), a nije se osvrnuo na one, kojima se uvjetno (hipotetično) tvrdi i što iz njih slijedi. Primjerice u sudu: ako je dan, svjetlo je, kad kažemo: dan je — nužno sudimo, da je i svjetlo; a kažemo li: svjetlo je, još ne slijedi nužno, da je zato, jer je dan; može naime i drugacije kako biti svjetlo. Kažemo li: nije dan, ne slijedi, da i svjetlo nije, ali ako kažemo, da nema svjetla, nužno slijedi, da ne može ni dan biti. Tako su Stoici spoznali, da tvrdeći uzrok moramo tvrditi i posljedicu, ali iz tvrdnje posljedice da ne slijedi tvrdnja o n o g a uzroka, jer mogu biti i drugi; obrnuto poričući uzrok ne treba poricati posljedice, jer može i iz drugoga uzroka postojati, ali poričući posljedicu, terba svagda poreći i uzrok.

Držeći retoriku dijelom logike, osobito sn g r a m a t i č k o nazivlje postavili; upoznavši „značenje, prirodu i vrste riječi vezanih i nevezanih“, kako veli Ciceron, podijelili su riječi u vrste i dali im imena; i što se danas kaže, da se imenice pregibaju u padežima, glagoli n licima i vremenima i kako se pojedini oblici pregibanja zovu, sve to ima svoj početak u njihovoј logici. Od stoika su se naučili oštrom, da potankom, gotovo cijepidlčarskom lučenju u značenju riječi aleksandrinski gramatičari i sredovječni logičari i u tom je historijska znatnost njihove logike.

2. Spoznajna teorija.

Stoička s p o z n a j n a t e o r i j a traži k r i t e r i j istine: tko odlučuje o tom, što je istina: osjećala, ili um? U tom pitanju pristaju Stoici uz s e n s u a l i z a m. Na početak stavljuju rado raspravljanje o predodžbama i osjetima, jer kriterij, kojim se spoznavaju stvari, spada u vrst predodžbi; a sve daljnje raspravljanje o shvatanju i suglasanju i mišljenju ne može se postaviti bez predodžbe.⁵ Pita li se dakle, što je predodžba i kako nastaje, reći će Z e n o n: Duša je kao vosak, u koji se kao držalom bilježe znakovi; ti biljezi izvanjskoga svijeta u dušu su (osjetne) predodžbe.⁶ Ovome posve sensualističkom shvatanju Zenonovom prigovara H r i z i p, veleći, ako bi duša bila kao vosak, onda bi svagda slijedeći utisak izbrisao prijašnji, jedna slika drugu bi istrla, a u duši bi bio svagda samo jedan utisak. Otkud bi onda nastale predodžbe, kad jedan utisak briše drugi? Stoga Hrizip odstupa od Zenona držeći predodžbe promjenama u duši, kojima postajemo svjesni o nekim dogadjajima u izvanjskom svijetu. Predodžba je stanje u duši, što nastaje pokazujući i sebe i ono, što ju je proizvelo, n. pr. kad

očima gledam što bijelo, to je stanje, što nastaje gledanjem u duši i po tom stanju možemo reći, da je u izvanjskom svijetu nešto bijelo, što djeluje na nas. Slično i kod opipa i njuha. Kao svjetlo, koje pokazuje samo sebe i sve ono, što dosegne, tako je i predodžba.⁷

U posljednjem će dakle redu biti osjetna predodžba kriterij istine, iako sama ne dostaže za to. Ona treba naime da bude i s h v a t l j i v a, što očito znači, da njom shvatamo izvanjske predmete. Tek ovakova predodžba može odlučiti, da li je zabiljno, što osjećamo, može dakle odlučiti o tom, što jest i što nije.⁸ Pristaje doista posve u sensualističnu spoznajnu teoriju, da se kriterij istine uzme od osjeta opipnih, kojih je svjedočanstvo o eksistenciji izvanjskih predmeta, čini se, najpouzdanije i neprevarljivo. No na osnovi ovoga kriterija ne može se doći dalje od relativizma i subjektivizma. Osjećajući tu nedostatnost već su Stoici nastojali, da se dovinu objektivnijem kriteriju : tomu je imao da posluži pojam suglasanja. Osjećanje, rekoše, nije prosto primanje nego i s u g l a s a n j e. Od izvanjskoga svijeta ide do nas neki dojam i ovaj izaziva u nas suglasanje (*sensus sunt adsensus*), koje nas nuka, da mu priznamo zabiljnost. Spoznavanje je stoga poredio Zenon s rukom, koja se najprije priredi za hvatanje, a onda se tek stisne, da uhvati predmet, što ga hoće imati.

No s tim je s u g l a s a n j e m (*συγχρήσις*) već napušten i sensualizam. Jer ako duša ne prima naprosto dojmove izvanjskoga svijeta, nego se prema njima drži bar donekle samostalno odlučujući, hoće li ih prihvati ili ne, onda već i nije u osjećanju samom kriterij istine, nego u faktoru, koji odlučuje o tom, koji će se osjeti i kako prihvati, a time je bio udaren put k r a c i o n a l i z m u.

Kad nestane podražaja, ostaje od njega sjećanje. Osjećajući neki na pr. što bijelo, kad ovo nestane, imadu sjećanje. Kad mnoge jednolične spomenslike nastaju, velimo, da imademo iskustvo. Otud nastaju pojmovi i to jedni sami od sebe bez umjeća, drugi pak kroz našu nauku i nastojanje ; samo to su pojmovi u pravom smislu riječi, oni prvi su tek općene predodžbe (*προκήψεις* ili kako veli Seneka *praesumptiones*). Ove se općene predodžbe zovu sposobnostima shvatiti općenost,

no očito je, da se one onda ne dadu do kraja svesti na iskustvo ; stoga se zovu i p r i o d j e n e , ne doduše u smislu, da ih kao gotove misli duša posjeduje već prije iskustva, nego tako, da pod utjecajem iskustva prirodno nastaju u duši ; one su kao „sjeme znanja”, koje se pod povoljnim prilikama razvija ; nijesu apriorne kao ideje Platonove, kojima se čovjek umujući do mišlja, ali su kao općeni oblici spoznanja, u koji iskustvena gradja ulazi, da postane znanjem, te imadu nešto apriorno — bar kao općena ljudska sposobnost. Zato se i zovu *notiones communes*, svim ljudima zajedničke predodžbe.

Po sadržaju srodne su pojmovima, ali se razlikuju od njih, što se pojmovi iz iskustvene gradje mišljenjem stječu, dok one nastaju prirodno već s iskustvenom gradjom, te su tako u neku ruku ipak prije nje. Na ovoj se nauci onda — a to je i bila glavna svrha — moglo dokazati, da ima općeno vrijednih čudorednih sudova. Ideja boga, razlikovanje dobra i zla, pojam krepsti, nagon pravednosti, ljubavi, zajednički su svim ljudima, kako god mu drago pomicali boga, što mu drago odredjivali za dobro ili зло, u čem mu drago držali pravednost, dobrohotnost i druge kreposti. Vrlo se rado pozivaju stoici i na *consensus gentium*, s u g l a s j e n a r o d à i u z i m a j u g a k a o d o k a z : jer da je istinito, što svi ljudi općeno drže.”

3. Fizika.

a) Uzrok i tvar.

Fizika stoička je kozmologija i teologija ujedno, kao što je to i Aristotelova metafizika.

Spoznajnoteoretski sensualizam izvirao je iz kozmolognijskoga materializma. „Stoici naši vele : Dvoje je u prirodi stvari, iz čega sve nastaje, uzrok i tvar ; tvar leži tronu kao stvar za sve spremna, koja će jednako ostati, ako je nitko ne makne ; uzrok je jak, on je razlog, oblikuje tvar i obraća je, kako hoće i stvara iz nje ovo mnoštvo : mora dakle biti nešto, otkud će bivanje biti, zatim od koga će biti : ovo je uzrok, ono je tvar.¹⁰ Uzrok je tvoran, tvar je trpna, ali oba dvoje je tvarno; u tijelu je, što dušom zovemo, uzrok gibanja, rastenja i razvijanja ; vezana uvijek na tvar i ona je tvarna. Osim tvari nema ništa zbiljsko, sve je iz tvari i u tvari. Sto

je duh u tijelu, to je u svijetu bog : on je uzrok svijeta, uvijek u njem i s njim isto ; bog je svijetu i manentan.

Za tumačenje pojava i bivanja, nastanka svijeta i njegova propadanja upotrebiše nauku o četiri elementa: sve, što živi i sav svijet sastavlja se od njih i raspada se u njih; dva su od njih trpna: voda i zemlja, a dva tvorna: zrak i u prvom redu ognj.¹¹ U tom se dakle približiše nauci Heraklitovoj. Duša svijeta im je sila, a ta je ognjena. U živim bićima taj ognj — sastojeći se dakako iz nekih finih čestica, zašto su ga istovetovali s eterom, — sačinjava život i kad njega nestane, propadaju, umiru. Što živi u prirodi, što se miče, sve gori. Ognj je pokret na sila s vremira, n je govinu i duh.¹² Iz ovoga ognja stvoritelja ($\pi\bar{\nu}\rho\tau\chi\nu\kappa\acute{o}\nu$) nastaje najprije tvarni ognj, onda zrak, voda i zemlja. Pojavni je svaki uzrok dio onoga ognja, on je dah nastajući od vatre i vode; prolazeći kroz sva tjelesa miješa se s njima i čini njihovo bivstvo. Ovakav je dah i duša ljudska.

Gibanje je prelaz s mjesta na mjesto ili cijelog tijela ili samo dijelova njegovih¹³; dalje si Stoici nijesu mnogo glavu razbijali s tim pitanjima; osim prostora (ispunjena tvarju) uzimaju, da ima i prazninu „poredeći prazninu s praznom posudom, a prostor s punom“. Praznina je nešto bestjelesno, zato je neomedjena i beskrajna. Srođno joj je vrijeme: oboje je nekakovo uišta, koje nema ograničenja. Ispunjnjem se ograničuju: tako im je sadašnjost ograničenje vremena, koje se otud u dva smjera proteže u beskrajnost, natrag u prošlost, naprijed u budućnost. Isto je tako svaka stvar ograničenje praznine i to u tri smjera po duljini ili odozgo dolje, po širini ili s desna na lijevo i po dubini ili od prednje do stražnje strane; što se ovako na tri strane proteže i ograničuje prazninu na odredjeui prostor zove se tijelo.¹⁴ „Tjelesa su jedna prosta na pr. drvo, kamen, druga sastavljena na pr. ladjia, kuća, ona sastojeći se od mnogih greda, ova od mnogoga kamenja; sastavljena tjelesa mogu biti dvojaka; jedna sastojeći se od raznoličnih, ali razlučivih članova na pr. kolo, ili raznoličnih, ali nerazlučivih, na pr. skup svjetine.“

b) Priroda i bog. Teleologija i mehanizam.

U kozmologiji treba lučiti s v e m i r ($\pi\bar{\nu}\nu$) i svijet ($\phi\lambda\sigma\sigma$). Svemir obuhvata zajedno tvar i ispunjeni prostor i neizmjernu prazninu, što je oko njega; on je neograničen i ništa nije veće od njega, a poradi praznine bestjelesne ne može se reći, da je

tvaran, ali nije ni netvaran, ne može se reći, da se miče, ni da je nepomičan, ni duševan, ni bez duše.¹⁵ Svijet pak je ograničen i tvarju ispunjeni dio svemira bez praznine. Ipak se i o svemiru govori u dva smisla: kao o „sastavu neba i zemlje i prirodi u njima” ili „kao sastavu od bogova i ljudi i onoga, što je poradi njih; u njemu je obuhvaćeno sve tijelo, on je jedan i nevidljiv i bog, po kojem nastaje uredjenje i izvršuje se”.¹⁶ On je nastavalište bogova i ljudi i sastavlja se od njih kao grad, koji je prebivalište gradjana, a sastavlja se od građana. Monizam stoički nije dopuštao, da se zamišlja bog kao sila izvan svijeta; on ostaje u njem i djeluje u njem. Promatra li se dakle svijet s vanjske mu strane, sastoјi se on od tvari, on je sveza dogadjaja, ali smisao je njegov uman i taj smisao, to je bog. Svijet je u jezgri biće duševno, umno i (da uzmogne biti predstavnik čudorednosti) kreposno.¹⁷ „Sve, što nas obuhvata, i jedno je i bog” — veli Seneka.¹⁸ Svetmir se istovjetuje s božanstvom, priroda je božanska, božanstvo je u njoj. I kao što je tvar izvanska strana božanstva, tako je zakon prirodni izvanska strana umra, koji u svijetu sve razborito udešava. Dva se tako pojma u Stoikâ pokrivaju: zakon prirodni i um svijeta, mehanizam i teleologija, sudbina i providnost. Sudbina (*έπικριση*) je „um svijeta”, „um onoga, što je u svijetu razborom upravljen, um, po kojemu je nastalo sve, što jest, po kojemu nastaje i nastat će, što će nastati”.¹⁹ U dogadjajima ona je red i slijed uzroka, iza dogadjaja nevidljiva sila, koja tjera sve i izvršuje, koja pokreće dijelove i cjelinu; sudbina je bog.²⁰

Da ima sudbina, dokazivali su Stoici na više načina. Ako ima — tako bi rekli — gibanja bez uzroka, onda ne bi svaka izjava bila ili istinita ili neistinita. No svaka izjava je ili istinita ili neistinita. Nema dakle gibanja bez uzroka. Ako pak sve nastaje po prethodnim uzrocima, nužno biva sve po udesu. „Ako bi mogao biti čovjek, koji bi pregledao umom vezu svih uzroka, sve bi znao. Tko naime ima uzroke budućih dogadjaja, nužno je, da ima sve, što će se dogoditi. A budući da je to svakomu nemoguće osim bogu, preostaje čovjeku da po znakovima nekim, koji se dosljedno očituju, nagadja budućnost.” S f a t a l i z m o m stoičkim spaja se mantika, proricanje budućnosti iz nekih znakova: a kako se gdješto i dogodilo, kako se nagadjalo, uzelo se proricanje dokazom, da ima udes, jer „kad ne bi bilo udesa, ne bi ni proricanje moglo biti istinito.”²¹

Udes je dvojaki : jednostavni i vezani. Jednostavni je, ako se kaže: Umrijet će Sokrat onoga dana, i radio što ili ne radio, onoga mu je dana odredjena smrt. No ako je tako sudjeno : „Rodit će se Laju sin“, ne može se reći : oženio se Laj ili ne, jer je to vezano s onim i vezani udes (confatale). Na pr. ako bi se reklo : „Milon će se boriti u Olimpiji, krivo bi tko rekao : borit će se, imao protivnika ili ne, već je to vezani udes, jer bez protivnika ne može biti borbe. Sva ovakova krvoumlja na jedan se način pobijaju. Bilo da prizoveš lječnika ili ne, ozdraviti ćeš, krvoumlje je, jer je jednako sudjeno, da prizoveš lječnika, kao i to da ozdraviš.“ To zove Hrizip vezanim udesom.²¹

c) Sudbina i sloboda volje.

Kraj konsekventna fatalizma bilo je teško zadržati slobodu volje, a kako je uz nju već od Aristotela bila vezana mogućnost čudorednoga djelovanja i odgovornosti, to je i ova postala problematičnom. Hrizip je, kako Ciceron kaže, hoteći sredinu pogoditi između skrajnoga determinizma (fatalizma) i potpunoga indeterminizma, razlučio dvije vrsti uzroka, da nuždi izbjegne i sudbinu zadrži. „Uzroci su — veli — jedni potpuni i prvotni, drugi pomoćni i bližnji. Ako dakle kažemo, da sve po udesu biva iz predjašnjih uzroka, ne bi rado, da se misle pod tim uzroci potpuni i prvotni, nego pomoćni i bližnji . . . Jer ako sve biva po udesu, slijedi duduše, da biva iz uzroka predjašnjih, ali svi ne moraju biti potpuni i prvotni, nego pomoćni i bližnji, pa ako i nijesu oni sami u našoj moći, ne slijedi, da nije volja (appetitus) u našoj moći. Ako bismo pak rekli, da sve biva po uzrocima prvotnim i potpunim, slijedilo bi sva-kako, da ni volja nije u našoj moći, budući da oni uzroci nijesu u našoj moći.²² Hrizip dakle od pojma sudbine luči oznaku nužde. Već u spoznajnoj teoriji tvrdio je sa mostalnost duše prema izvanjskome svijetu, kad veli, da se dojam ne nameće naprosto duši, nego treba i od nje da izidje neko djelovanje, kojim duša prima dojam : s u g l a s a n j e j e u n a š o j m o ĉ i. Tako je i u svijetu po njegovu sudu : dogadjaji idu po stalnom redu, uvijek jedni iz drugih i dolaze izvana na svako biće, ali ova reaviraju na njih s v a k o p r e m a s v o j o j p r i-r o d i. Izvanjski dogadjaji su samo m o t i v i, da se započne djelovanje neko prema prirodi svakoga bića. Kamen se udaren valja prema svojoj prirodi i vatra zapaljena razvija se prema

njoj, a živo se biće pomiče, kakova je njegova narav. Ako dakle biva sve po predjašnjim uzrocima, biće je slobodno, kad mu djelovanje nije nametnuto, nego izvire iz njegove prirode. Da se u tom smislu može održati pojam slobode, trebalo je i opet pokazati, da ta narav nije tvor sADBINE, jer ako jest, nije pitanje riješeno, nego samo odgodjeno. Sloboda volje se ovako shvaća psihologiski kao neosjećanje ni izvanske ni unutrašnje nužde, nenazočnost prisilja, te se narav može nesmetano razviti i očitovati. Na osnovi ove slobode moglo se reći, da je čin djelo onoga, koji ga je počinio, da je uzgoj moguć, da opomena i kazna utječe i da je čudoredno djelovanje moguće. Nevaljani i zli neka se dakle, kad bivaju zatečeni, ne pozivaju na sADBINU, jer ih tijek dogadjaja nije silio, da djelo počine. Tim uvijek nije pitanje o slobodi riješeno, još uvijek ostaju mnoge nejasnoće, ali se čini, da su se Stoici zadovoljili sa slobodom, koja se sastoji u hotomičnom podredjenju nužnome tijeku, poredeći to podredjenje prilično drastično sa psetom vezanim na uzici, koje ako hoće da ide, biva doduše vučeno, ali ipak samo ide, ako pak ne će, biva prisiljeno. Tako je s ljudima, koji ne će voljno, bit će prisiljeni unići u staze udesa,²³ tim više, što je udes samo izvanska strana umnosti u svijetu, i što biva po udesu, biva i po providnosti. Čovjek je kadar uvidjeti tu providnost i dužan podrediti joj se: mudar to vidi i radi, što providnost hoće, lud ne uviđa, i u tom je njegova zloća.

Providnost je unutrašnja umna strana sADBINE. Svijet je kuća dobro uredjena i dobro upravljenica; sve je u njemu mudro udešeno; broj zvijezda, oblik zemlje i svijeta, priroda svakoga bića, sve je uređeno savršeno i potpuno, tako da jedno drugo potpomaže i drži. Bilje i plodovi u njem poradi životinja su, životinje su poradi ljudi — sam čovjek, kruna svijeta, stvoren je, da svijet promatra i da djeluje u njem po umu. Bog se uvijek brine za svijet i čini dobro iz ljubavi k njemu. No ako je doista sve tako, pita se, otkud zlo. Koji naime misle, da nije svijet ni upravljan, ni poradi čovjeka, prigovaraju veleći: Si esset providentia, nulla essent mala, da ima providnosti, ne bi bilo zala. — Na to je Hrizip odgovorio: Koji tako govore, misle, da može biti dobro bez zla; no dobro je zlu i zlo dobru protivno i oboje postoji zajedno. Opreke nema jedne bez druge. Što je pravednost, ako ne sloboda od nepravednosti? Može li se hrabrost kako razumjeti osim iz kukavštine, uzdržaljivost iz neumjerenosti? Istina i neistina, dobro i zlo, bol i naslađe,

sreća i nesreća svuda se vežu i jedno postoji po drugome. Otud izvode Stoici onda čudorednost b o r b e : afekti su baš tako od prirode, kao i um, ali su u oprići s umom, pa je posljednji cilj čovjeka prevladati ih. U toj borbi pokazuje čovjek svu snagu i moć, čudorednost je pobjeda dobra nad zlím, pa ne bi ni dobro bilo, da nestane sve zlo. Ono je u kućanstvu svijeta nuždan predmet, da uzmogne dobro i nastati i biti. Tko samo na pojedinosti gleda, zabavit će dakle tome, da ima zla; tko gleda cjelinu, doći će do uvjerenja, da i ono nije beskorisno. Tako su Stoici dokazivali dobrotu i zla.

S teleologiskim mišljenjem, s vjerovanjem u providnost išlo je uporedo pouzdanje u dobrotu svega i pobožni strah pred svim, što se dogodi, jer je u umnomu planu tako odredjeno bilo, i ako čovjek toga ne vidi ili ne spoznaje ; to je bio poticaj poštivanju božanske mudrosti i dobrote, koja se u prirodi očituje. Što dublje uroni čovjek u prirodu, to će mu se jasnije pokazati u njoj bog ; a tko ga spozna, taj će ga i poštivati : *D e u m c o l i t , q u i n o v i t* (*Seneka*).

Božanstvo se ovo u tvarnome svijetu istovetuje s ognjem — stvoriteljem, te se prislanjajući uz Heraklita naivno tumači postanje svijeta : svijet nastaje, kad se oganj — stvoritelj prometne vatrom, vatra zrakom, zrak vodom, a voda postaje zemljom ; onda je još moguće opažati, kako more sve više isčeza, a zemlja se širi i onamo, gdje je prije more bilo, kako to pokazuju školjke, što se na suhom nalaze. No ovaj razvoj ne ide u neizmijernost. Stvaranju odgovara propadanje, kao Heraklitom putu dolje put gore. Što je iz vatre nastalo, vraća se u nju, propadanje je izgaranje, iz kojega onda i opet nastaje novo stvaranje. Svijet je okružen zvijezdama, vatrenim ; ove se hrane parama iz zemlje i mora, što ih sunce podiže iz ugrijanih polja i voda ; uvijek se tako obnavljajući povlače sav eter k sebi, te skoro ništa ne propada ili tek vrlo malo, što oganj zvijezda i eterska vatra potroše. Na kraju svijeta će sav svijet izgorjeti ; iz zemlje će se vлага potrošiti, ova se neće moći hraniti, novi zrak ne će pridoći, jer će biti iscrpljena sva voda, te ne će biti, otkud da nastane zrak. Onda ne će ništa preostati do vatre, iz koje će opet (jer je živi bog) nastati novi svijet i isto tako krasan i uredjen. *S v j e t s k a j e v a t r a* — veli Hrizip — *k a o s j e m e , i z k o j e g a s v e i z l a z i i u k o j s e v r a č a*, da nastane opet novo uredjenje, kakovo je prije bilo.

Zemlju su držali Stoici kuglom, a dijelili su je u pet pojasa ; dva skrajnja i srednji nijesu nastavani, oni poradi studeni, ovaj poradi vrućine ; medju njima su dva umjerena i nastavana. I ostala nebeska tjeslesa su okrugla ; zvijezde su vatrene, dakle i živa bića. Pomrčinu mjeseca tumačili su tako, da mjesec ulazi u zemaljsku sjenu. Godišnje doba nastaje, da se zimi odrine sunce od zemlje, te zrak biva studen, u proljeću se primiče i nastaje umjerena toplota, u ljetu se, jer sunce ide k sjeveru, užari zrak, u jeseni pak opet prelazi u umjerenu toplotu i napokon u studen uslijed odmicanja od zemlje. Bića su nastala iz zemlje, čovjek dakako u doba „*n e k e z r e l o s t i s v i j e t a*“ . Danas nastaju

bića rasplodjenjem, u početku nastala su iz zemlje, iz umnoga sjemena (σπερματικός λόγος), posijana i zasadjena u zemlji. Od iskona se naime svjetska vatra, taj um svijeta, rastavila u bezbroj umnih zrnaca, koja su se razvila, kad im je došlo sudjeno vrijeme postanja.

4. Psihologija.

a) Dijelovi duše.

Duša ljudska je dio božanskoga uma ; a u materijalističkom sustavu stoičkom nije se dakako ni mogla misliti drugačije nego u svezi s tijelom. Ona je topli dah, što prodire cijelo tijelo, pokreće ga i čini u njem život. S raspadanjem tijela i duša se vraća u „umno sjeménje”. O besmrtnosti duše nije moglo biti govora. Kleant je držao, da sve duše ostaju do izgaranja, Hrizip držao je to samo o dušama mudraca. S Ciceronom se može reći : „Stoici . . . tvrde, da duše dugo ostaju, ali poriču, da ostaju uvijek.”²⁴

Dijelova duše uzimaju osam : pet osjećala, rasplodni, govorni i upravljujući dio (γέμονεύ). Potonji se može s pravom staviti uz one kao posebni dio, on je pravi nosilac duševnoga života, prodire sve organe i ujedinjuje sve duševne sile : on je jezgra duše. Kao hvataljke polipa pruža se u tijelo onih sedam dijelova duše upravljenih od uma, pet osjećala vodi dah duševni u oko, uho, nos, jezik i prste, rasplodni dio ide do onih u čovjeku us djenih umnih zrnaca, a govorni dio u jezik čineći govor i — obrnuto kao pauk što sjedeći u sredini pruža svoje niti na sve strane, da odmah očuti, čim s kojegod strane koja životinja u mrežu padne, tako i upravljujući dio sjedeći u srcu drži ishodišta osjećala, kad mu što jave, da odmah iz najbližega dozna”. Da su srce uzimali sije'om duše, razumljivo je, što duša kao dah dobiva toplinu iz krvi, dakle u središte njenog prirodno stavljanju srce kao sastajalište i ishodište krvnih žila. Iz toga položaja prema osjećalima i rasplodnom i govornom dijelu mogla se izvesti neka relativna samostalnost upravljujućega dijela ; u njegovojo je moći suglasanje s osjetnim utiscima, suglasanje s nagonskim porivima i odluka voljna, hoće li im pustiti, da se razviju, ili će ih obuzdati. Ovaj je dio najvažniji. On sačinjava ličnost.²⁵

Dosljedno s tim zabacili su Platonovu razdiobu duše u dva (odnosno tri) dijela. Stoici ne poznaju posebni nerazumni dio duše. Što se tako zove, samo su razna očitovanja upravljućega dijela. „Um i afekat su samo promjene duše na bolje ili na gore“ — veli Seneka.²⁶ Upravljući je dio središte duševnoga života. Osjećala po tijelu razasuta dovode mu glase iz izvanjskoga svijeta, preko težnja djeluje on na udove tijela; u njemu dakle nastaje i osjećanje, ali budući da je ovo djelovanje njegovo vezano na posebne tjelesne organe, nije pri osjećanju nezavisan ni samostalan; neovisan je u teženju, htijenju, a imajući moć nad kretnjama, neovisan je i u suglasanju. Bivstvo njegovo stoji svakako u mišljenju; ne treba to tako razumjeti, da je on osjećajna, čutna i voljna snaga duše ujedno, nego je svim ovim radnjama duše osnov nekakovo mišljenje. U toliko se može reći, da su Stoici sva duševna očitovanja držali za mišljenje.²⁷ Dosljedno su tomu držali nagone, težnje i afekte sudovima. Sudovi, dakako, koji su njima osnov, izviru iz neobuzdana kriva mišljenja; naukom i valjanim mišljenjeni može se očitovanje upravljućega dijela upraviti u smjeru umna očitovanja; afekti i strasti su manje vrijedna očitovanja upravljućega dijela, te se valjanim mišljenjem ne samo prevladavaju, nego upravo iskorjenjuju.

Vrlo je blizu misao, da je upravljujući dio istovetan s dušom, osobito ako se uzme pojam dušć u užem smislu, u kojem se vidi nastojanje Stoika, da shvate dušu od tijela odijeljenom. Samo u tom smislu moglo se o njoj govoriti, da preživi tijelo. Upravljujući dio stoji prema tijelu bar donekle samostalno te po smrti, ako i ne vječno, odijeljeno od njega bivstvuje. No kako je mišljenje njihovo materijalističko, uzmali su, da je duša u užem smislu uzrok ne samo psihičkih nego i fiziologičkih funkcija, shvatajući je naprosto kao princip života. Duša kao dah prodire u tijelo; od upravljućega dijela idu sile na sve strane. U njem nastaju osjeti, od njega i riječ izlazi; on se sav i u aktu raspodjivanja očituje kao miješanje svih sposobnosti duše. Za to su i držali, da govor nastaje od prirode, a ne uredbom, i to tako, da već pri postanju stoji u sadržajnoj svezi s mislima. Riječ je potpuni ekvivalent misli, zašto se kao priprava valjana mišljenja preporučuje istraživanje pravoga značenja i smisla riječi. Tim su bili ponukani, da veliku pažnju posvete gramatici, te su i utrli put znanstvenom radu na tom području.²⁸

b) Nauka o afektima.

Od dijelova psihologije najviše su obradili Stoici nauku o afektima ($\pi\alpha\psi\tau\eta$). Razumijevajući pod njima ne samo porive čutne nego i voljne potpadaju jedni od njih u područje čuvstva, drugi u područje volje. Afekti su „prekomjerni porivi“, a ima ih u glavnome četiri: p o ž u d a, s t r a h, n a s l a d a i t u g a.

Požuda je nerazumna težnja, to jest takova, koja ne sluša um ($\chiπεθής λόγω$), strah je nerazumna potištenost, veselje nerazborito nabujanje, a tuga nerazumna napetost duše.²⁹ Afekti nastaju po sudu i mišljenju, ali nijesu samo sud, nego i voljni porivi duše, nastajući iz kriva, gotovo bolesnoga mišljenja. Ovo patologijsko stanje može biti prolazno ili trajno, prema tome su afekti ili poremetnje ($\chiρώστηματα$, perturbationes) ili bolesti ($\nuοτήματα$, morbi), no u svakom su slučaju izraz nevaljana mišljenja ; iz njih izvire sva nerazumnost u djelovanju i sve zlo u opće.³⁰ Mogućnost čudorednoga djelovanja traži ne samo prevladavanje nego potpuno izlječenje duše od ovih bolesnih stanja, dakle upravo uništenje njihovo (penitus excidere), slobodu od svakog nerazumnog poriva, potpunu a p a t i j u. Ova nije istovetna sa beščutnosti, po kojoj bi čovjek postao tvrd kao kamen i beščutan kao kip, kako se posve krivo nauka stoička shvatila. To pokazuje nauka, koja je upravo tako stara, kao nauka o afektima : nauka o plemenitim porivima ($εὐπάθειαι$). Prema nerazumnim porivima : požudi, strahu i veselju stoje tri plemenita poriva : prava volja, oprez i radosnost. Prava volja dijeli se u dobrohotnost, po kojoj se dobro želi, hoće i čini, i u ljubezno zadovoljstvo, kojim se volja podvrgava udesu i blagohotno pomaže bližnjemu uživajući u nesebičnom i požrtvovnom djelovanju. Oprez se dijeli u stid i čistoću ; stid je oprez opravdan prikorom, čistoća je oprez duše, koja u čudorednoj bojazni izbjegava zlo, koje ne vide ljudi nego samo bog, ona je oprez od grijeha 'prema bogu. Radosnost je čudoredno zadovoljstvo, blagota, koja izvire iz kreposti. Samo prema tuzi nema ni jednoga plemenitoga poriva ; u lijepo uredjenom svijetu nema mjesta razboritoj tuzi.

5. Etika.

a) Čudoredna svrha.

Nauka o afektima je središte, oko kojega se sva etika Stoika krće, a etika je opet žarište, u kojem se svi traci umovanja sastaju. Filozofija je za njih „honeste vivendi scientia“, nauka o čestitom životu, nauka o čudorednom zdravlju. Afekti su

bolesti, što ih filozofija liječi, te preporadja na novi život uzdižući čovjeka do prave svrhe.³¹

Pita se dakle, što je ta svrha? Najbolje će se upoznati, azmotri li se, u kakovu bolest stavljuju čovjeka strasti i afekti. Oni ga predaju posve prilikama izvanjskim kao valovlju mora, koje čas na površinu uzdiže, što je malo prije u dubinu povuklo, čas opet u hladnom zagrljaju povlače u tminu, što se kratko vrijeme veselilo svjetlu sunčanome ; prepušten strastima i afektima čovjek je čas veseo do obijesti, čas tužan do očajanja, čas sretan, čas nesretan, i kako ga prilike podižu časom bijedni rob, časom neobuzdani silnik, ali ni onda ne svoj gospodar, nego uvijek rob prilika, uvijek ovisan od njih. Bolest, koju filozofija liječi, je ropstvo duše, zdravlje, što mu ga podaje, sloboda duševna. Politička snaga grčkoga naroda davno je klonula, ali idejal slobode, što ga je na svojoj visini stvorio, ostaje i živi dalje zaklonivši se iz nesigurnog političkog područja u područje čudorednosti. I može se vidjeti, kako se s propadanjem političke slobode sve više ističe pitanje o čudorednoj slobodi od Sokrata do Aristotela. Narodna je filozofija državu smatrala najvišim ostvarenjem uma i stoga (makar u idejalnoj državi) tražila čudorednu slobodu u političkoj. Stoici žive već u drugim prilikama, gdje je država narodna samo kao historijski idejal, na mjesto koje je stupila svjetska država, gdje nije mjesta ostvarenju političkih idejala. Stoici za to ne stvaraju idejal države nego idejal pojedinca. Sloboda, koja se tu izriče, nije sloboda ni narodna ni politička, nego individualna sloboda čudoredne savjesti ; u tom su pogledu Stoici zadnje poglavljje u razvoju sokratskoga etičkoga idejala. Ponosnim rijećima, kakove se nijesu čule, uzdiže se sloboda značajna čovjeka, koji znajući, što mu je činiti, što li ne, nikad ne dolazi u porječnost sam sa sobom, da poreče činom riječ ili sadanjim djełovanjem prošlost, nego radeći, što po najboljem znanju i uvjerenju drži, da je dobro, ostaje uvijek sa sobom u skladu, uvijek sam sebi jednak — i ne boji se nikoga. To je sloboda, koja znači živjeti sa spoznajom onoga, što od prirode biva, birajući ono, što je po prirodi, odbacujući, što je protiv nje. Cilj čovjeka je živjeti skladno, to jest prema jednome skladnome načelu. Sav život neka je jedna skladna

cjelina (*vita sibi concors*). Zenon je to rekao, da je cilj čudorednosti : skladno živjeti, Kleant je dodao : *s p r i r o d o m*, i od onda je ostalo načelo : skladno s prirodom živjeti (*naturae convenienter vivere — τῇ φύσῃ ὁμολογουμένως ζῆν*).³² Pod prirodom pak razumijevao je Hrizip pojedinačnu ljudsku i općenu svjetsku prirodu, te je tumačio stoičko načelo kao sklad prirode individualne s općenom, individualnoga uma s umom općenim. Opreka s Kleantom, koji je pod prirodom razumijevao samo općenu prirodu, i nije mogla biti velika u sustavu imanence, gdje se pomišlja ljudska priroda kao dio prirode u općé. Kako je čovječji um nastao iz božanskoga, to je priroda ljudska već po porijetlu svome srodnna božanskoj ; krepot je jedna u čovjeka i boga, a čudorednost naprsto usavršena i do potpunosti dotjerana priroda.³³

b) **Krepost.**

Čovjek je od prirode rodjen za krepost, ali nije ni rodjen krepstan ni ne postiže je svaki. Krepost je umjeća. Sva umjeća sustav je načela trajno prisvojenih i zajedno uvježbanih. U koliko dakle ima dijela na umovanju, krepost je n a č e l o , u koliko je vježbom stečena sposobnost, u toliko je n a v i k a . K ovoj se umjeći ne razvija čovjek prirodnom nuždom, nego je slobodnom odlukom bira sam i prisvaja si je n a u k o m . Kaže li se pak, da smo od prirode rodjeni za krepost, znači to : „priroda nam je dala sposobnost, da je možemo naučiti i dala nam je nesavršeni um, ali takav, koji se može usavršiti.”³⁴

Ako će krepost, da učini čovjeka slobodna, mora i sama da je slobodna. Vrijednost kreposti mora biti u njoj samoj. Stoici osobito ističu, da je krepost poželjna ni iz straha ni iz nade ni poradi čega izvanjskoga, nego sama poradi sebe. Dobro i pravo valja činiti poradi toga, što je pravo i dobro, a ne iz koristi, što iz nje nastaje ni iz blagote, koju možda pruža. Motiv dobra djelovanja nije nego dobrota sama. Krepost ne traži nagrade i sama je sebi dovoljna za blagotu. „Blaženi život nastaje po kreposti”.³⁵ Blagota nije cilj, za kojim valja težiti, nego je pojava pratilica, koja pridolazi, kad se čovjek u djelovanju provodi za s a v j e s t i , koja je glas općenoga uma u nama. „Bla-

gota nastaje, veli H r i z i p, kad se sve čini u skladu svoje savjesti s voljom upravljača svijeta". Kao što se bol pridružuje zlu, tako se blagota pridružuje kreposti. U isticanju savjesti prevladali su Stoici izvanjsku čudorednost uspjeha, koju je već Aristotel nastojao prevladati i tim utrti put v o l u n t a r i z m u. Čudoredna čina nema bez čudoredne volje. Volja čini čin dobrim ili zlim, ona sačinjava dobrotu i zločnu.

c) Dobra. — Dužnosti.

Čudoredno dobro jedino je dobro, čudoredno zlo jedino zlo. Sve je ostalo ravnodušno i sva druga dobra jednaka su. Od svega, što jest, jedno je dobro, drugo zlo, a treće nikakovo, koje ni škodi ni koristi, na pr. život, zdravlje, ljepota, jakost, bogatstvo i tomu protivno kao smrt, bolest, rugoba, nemoć, uboštvo.³⁶ Dobru je svojstvo, da koristi, zlu da škodi, ova pak naime niti škode niti koriste, jer što se mogu upotrijebiti i na dobro i na zlo, znak je, da sama po sebi ne škode niti koriste. Sama po sebi dobra je jedino krepst, zla jedino opaćina. Ipak je od onoga, što je ravnodušno, jedno poželjno, drugo nepoželjno ; poželjno je, što ima neku vrijednost, a vrijednost ima po nekom odnošaju k skladnome životu, kao na pr. dobra čud ili zdravlje ili snaga, pa i plemeniti rod ; nepoželjna je zla čud, bolest, nemoć. Moglo bi se činiti čudno, što Stoici dobri i zlu čud medju ravnodušne ubrajaju, ali za njih je um toliko moćan, te on postiže čudoredni cilj sam svojom snagom, i ako je čud dobra, podlaže mu se voljno, nije li dobra, podložit će si je silom. Što medju poželjna dobra ubrajaju zdravlje i snagu i plemenit rod, pokazuje, da su za očitovanje čudoredne volje bili pri nuždeni i izvanjska dobra cijeniti, ali nijesu čudorednu vrijednost učinili ovisnom od njih. D o b r o j e, š t o d u ž n o s t, a n e bez dužnosti, a dužnost je, š t o u m p r e d l a ž e, d a s e č i n i.³⁷ Da se dakako uzmogne to učiniti, bila je potrebna sloboda volje, koja bira izmedju onoga, što je protiv prirode i što je po njoj. Poteškoće ove samoodluke već su spomenute. Dužnosti su jedne s r e d n j e ; druge p o t p u n e. Potpuna je pravo izvršenje dužnosti, dužnost svagda izvršena kako treba i kad treba.³⁸ A što je srednja dužnost? Zenon ju

je stavljao u sredinu izmedju grijeha i potpune dužnosti. No ako je tako, činilo bi se, da je ta srednja dužnost nešto čudoredno ravnodušno, što стоји по sredini izmedju dobra i zla, te po tome nije ni dobro ni zlo. Propuštanje ovakovih dužnosti bilo bi takodjer čudoredno ravnodušno. Neopravданост ovakova shvatanja, koje se na Cicerona oslanja, dokazao je Bonhoffe³⁹ pokazavši, da je ova srednja dužnost samo logička a pstrakačija. Svaka dužnost ili se potpuno izvršuje ili se ne izvrši potpuno, u onom slučaju postaje potpunom krepstvi, u drugom je slučaju grijeh. Ima samo čudorednost na jednoj i nečudorednost na drugoj strani. Ljudi se po Zenonu i njegovim pristašama raspadaju u dvije vrste: u dobre i zle, jedne, koji uvjek potpuno izvršuju dužnost, drugi, koji grijese. Jedni su mudri, drugi ludi. „Kakogod se teorija o apsolutnoj opreci mudraca prema ludjaku činila neprirodna i pretjerana, nema ona samo naprsto neki dobar smisao, nego leži u njoj najbolji smisao stoiceke etike, da naime ne valja shvatiti život čovjeka kao skup pojedinih dobrih i zlih čina, nego kao jedinstvo, koje satvara jedan princip, dobra ili zla volja, božanski ili svjetski smisao, duh ili put“.⁴⁰ Krepost je raspoloženje duše u sebi skladno kroz savživot.

d) Mudrost. — Jednakost krepsti.

U skladu je s tim, da izmedju krepsti i grijeha po stoicekom mišljenju u općem nema sredine. Čudorednost je njihova apsolutna i ne poznaće djelomične dobrote. I onaj, koji je na putu ka krepsti, još je uvjek izvan čudorednosti, još je uvjek bijedan i zao, kao i onaj, koji nije ni malo napredovao.⁴¹ Krepost je dosljedno uvezši samo jedna i ta je pravoznanje. Razumnost je najveća krepost, ova je spoznaja ljudske prirode i uredjeni prema toj spoznaji život, ona je znanje o tom, što niti treba niti netreba. U svem, što se krepošću zove (razboritost, pravednost, hrabrost), ona se nužno očituje. Svim je krepostima neko znanje zajedničko, po kojem se vežu međusobno tako, te ima svu krepost, tko jednu ima, tko jedne nema, nema u općem nikakove.⁴² Primjerice biti pravedan znači učiniti pravo i uzdržavati se od nepravde, no prosuditi može,

što je pravo, što je nepravo samo m u d a r; pravednik je dakle i mudar. Da se uzdrži od nepravde, treba da se umije upravljati tako, te ni riječju ni činom ne prekorači odredjenih granica, mora dakle pravednik biti i uzdržaljiv. Mudrac čini sve po svim krepotima, ludjak čini sve po svoj zloči, jer duša je ili sva bezumna naime, kad je u zloči, ili sva umna, kad je u kreposti. Poradi stalnih načela, što su osnov kreposti, drži Kleant, d a s e k r e p o s t n e m o ž e i z g u b i t i . Od zla postaje dobar, ali od dobra ne postaje više zao, zato je mudrac kao bog. Napokon je u skladu s osnovnom misli i to, da su i krepoti jednake i grijesi jednaki; ni u grešenju ni u kreposti nema stupnjevanja; krepot je potpuna krepost, grijeh potpuni grijeh. Nema, što bi bilo pravednije ni bolje, nego je pravedno ili nepravedno; dobro ili зло. Ovo shvatanje vodi k strogosti (rigorizmu), u kojem se nesmiljeno, gotovo nemilosrdno, vrši čudoredni sud, za koji slaboća ljudske naravi i drugi faktori, što i dobri kad god volju nadvladaju, naprosto ne postoje, strogost, koja i najmanji grijeh jednako zlim sudi, kao i najveću opačinu, te ga dosljedno i jednake kazne vrijednim drži. Ali zar doista nema stupnjevanja u dobroti i zloči? Zar doista sve nužno potпадa ili dobru ili zlu? Uzme li se dakako pojам kreposti prema pojmu zloče, onda se oni doista poriču i isključuju i apstraktno uzeti ne dopuštaju stupnjevanja; pojam kreposti ne dopušta ni više ni manje kreposti nego naprosto krepost, pojam zloče ni više ni manje zloče, nego naprosto zloču. Tako se dakle stoičkim izvodjenjima samo in abstracto može dopustiti opravdanost, in concreto pak prema apstraktnome pojmu kreposti i zloče kao prema pojedinim bojama što stoji bezbroj nuanca, stoji bezbroj slučajeva, u kojima se obilježja krepsti izražavaju sad oštireje sad slabije, sad više ova, sad ona. Treba uvažiti i mnoštvo prilik, koje nijesu sve jednake i koje, uzmu li se kao materijal, što ga valja prevladati nekim uzoroblikom, podaju mnoštvo po stupnju raznih poteškoća. One čine, da nije moguće u konkretnom slučaju jednako izvršiti s v u krepost. U pojedinim slučajevima se ne rijetko ističu jedne dužnosti pred drugima, te se propuštanje jednih ili nepotpuno zadovoljenje ne može nazvati naprosto zlim, akoprem same za sebe uzete nijesu ništa manje vrijedne od drugih. Može

li se u opće kazati, je li pravednost bolja ili blagost? Jedna i druga ima svoje opravdanje i svoju dobrotu. Ali u pojedinom slučaju se može pitati, ne traže li prilike, da pravednost ustupi pred blagosti ili blagost pred pravednosti. Kako je krivo logičke apstrakcije naprsto prenositi na zbilju, najbolje izriče riječ, koja je ujedno i najoštrija kritika stoičkoga rigorizma: *Summum ius — summa iniuria, skrajnja pravednost — skrajnja je nepravda.*

Pojam kreposti u stoika zamišljen je intelektualistički: krepost je pravo znanje. No monističko stanovište u psihologiji čini, te joj ne manjkaju jaki voluntaristički elementi. Već u odredjenju, da je krepost um, koji je običajan postao, izriče se jedna spoznaja, da za krepost nije dovoljno znanje, nego treba da je znanje dobilo i neku tendencu k ostvarenju. Da bude krepost trajna i jedinstvena, treba da je i tendenca trajna i jednak, t. j. treba da je o b i č a j e m. Kao što se snaga tijela pokazuje kao napetost u žilama, tako i duša ima neku napetost u sudjenju i djelovanju, ta duševna napetost je volja.⁴³ Krepost je um u napetosti i svagda spremjan, da se kao sila očituje. I u tome, što se prema afektima postavlja afekat, prema požudi prava volja, prema strahu oprez, prema veselju radost, vidi se priznavanje volje. Koliko još ima intelektualizma u njihovu shvaćanju, razumljivo je prema ishodišnom psihologiskom stanovištu, da je j e z g r a d u š e u m n o s t.

e) Čovjekoljubivost. — Kozmopolitizam.

S dužnostima umnim, koje idu na formalni princip skladna s prirodom življenja, nije čudorednost stoička dovršena. Ona ima još jedan izvor, iz kojega dolazi nješto topline i blagosti oštrome i hladnom idejalu kreposnika. Taj drugi izvor je p a n - t e i s t i č k i m o n i z a m n i h o v . Po njemu su svi ljudi međusobno srodni, jer svi imaju dijela na božanskom umu, „Što nas obuhvata i jedno je i bog; drugovi smo njegovi i članovi“ — veli Seneka.⁴⁴ Ljudi su djeca jednoga boga i međusobom braća. Od prirode je čovjek po tom srodstvu ponukan na ljubav k njima. Ali ta se ljubav ne ograničuje samo na članove jedne države, nego na svjetsko gradjanstvo, k o z m o p o l i t i z a m ,

što su ga Stoici osobito isticali i s njim dužnost općene ljubavi k svima. Ljudstvo se shvaća kao jedna zajednica (*societas generis humani*). Ćudorednost, koja je sve do tada bila narodno odredjena, proširuje se do općene ljubavi čovječanske, a tad je u velikom carstvu Aleksandrovu, gdje se sastavio u jednu državu veliki dio istoka i zapada, pao i veliki uzrok grčkih predsuda i zabluda. Ni Platon ni Aristotel nijesu pred Sudu narodnu prevladali, da je barbar manje vrijedan od Helena, kozmopolitizam stoički proglašio je jednakost i slobodu svih. Od prirode nije ni jedan čovjek r o b i svaki je rodjen za slobodu. Oslobodenje, koje Stoici navješćuju, u prvom redu ne zadire u državu i tu se vidjelo, što znači odijeliti etiku od politike. Sloboda je njihova čudoredna, a može ju postići svaki, pa i onaj, koji je politički neslobodan, bespravan ; ropsstvo, od kojega zaziru, ropsstvo je čudoredno, u kojem može biti i najslobodniji gradjanin. I krepst je jedna za sve, jer je priroda ljudska u opće jednaka. Krepst je dosežna svima, jer je priroda ljudska podesna za mudrost. Radnici i seljaci, žene i robovi, svi, koji imadu ljudski lik, mogu se poučiti i mudri postati. Svi su zvani k dobroti i s njom k sreći, koja nadmašuje sreću imućnika, svima je otvoren put ka kreposti i s njom potpunoj i pravoj slobodi.

Iz zahtjeva općene ljubavi izviru mnoge dužnosti ; medju tima se osobito ističe d u ž n o s t č i n i t i d o b r o svima, pa i neprijateljima, čim se pozitivno nadopunila misao Platonova, da ni neprijatelju ne treba činiti zla. I blagost sa svima i obzirnost s pogreškama i slaboćama ljudi tražila je ljubav, koja u čovjeka štuje sebi srođno biće, i ljubi brata svoga. Tako su Stoici prvi istaknuli d o s t o j a n s t v o čovjeka i načelo č o v j e k o l j u b i v o s t i (h u m a n o s t i). Postavivši tako d u ž n o s t i prema bližnjemu nijesu smetnuli s umu i p r a v a, što ih kao čovjek ima. Sva ta prava i sve te dužnosti svode se u posljednjem redu na općeni zakon prirode. Etika se njihova ne svršuje u politici, kao kod Sokrata, Platona i Aristotela, nego u religiji. Za one je država bila najviše ostvarenjeuma, za ove je um ostvaren u svijetu. Ćudorednost onih izvire iz zakona državnog, ovih iz zakona svijeta, a kako je ovaj ujedno božanski zakon, postaju dužnosti čudoredne ujedno dužnosti

vjerske. Ljubeći čovjeka čovjek ljubi i boga, čineći pravo pravdu, čovjek radi prema volji božjoj, ostvarenoj u zakonu prirode. Čudoredno djelovanje postaje „služba bogu”, kojemu se čovjek predaje s pouzdanjem, da se predao najboljemu, najumnijemu vodiču, za kojim će ići bez oklijevanja, dobar postavši, ide li s voljom ; opire li mu se, zao će biti, a ipak će ga morati slijediti.⁴⁵

f) Mudrac.

Stoici se nijesu ograničili na to, da nauku svoju izlože u apstraktnoj formi ; neprestani obzir na život tražio je, da se čudoredna načela sastave u jednome liku. Tako je nastao ideal mudraca i prema njemu lik mudjaka. Svu retoričku vještina upotrebili su, da što življe ocrtaju uzor kreposnika, u kojem je etička nauka stočka postala činom. Mudrac je taj kreposnik, jer je i krepst u jezgri svojoj mudrosti. On se nikad ne vara, nego svagda sve radi pravo i po cijeloj kreposti, u njega nije moguća zabluda, dakle ni kajanje,⁴⁶ ali za to ne pozna smilovanja ni oproštenja. On je svagda sretan, nikad nije nezadovoljan, svagda se nalazi u povoljnem nekom raspoređenju (eupatijom ga zovu Stoici), koje ga vodi k pomanjkanju afekata, a patiji, a ova ga čini jednakim bogu : bez straha i brige, bez požude i prekomjerna veselja. Život je njegov pun blaženosti, ništa ga ne priječi, ništa ne smeta ; on ne traži ništa i ne treba ništa. On je lijep (jer su crte duše ljepše od crta tijela) i bogat (jer se sreća njegova ne da naplatiti nikakvim blagom), on je slobodan, ne pokorava se nikakvoj vlasti, ni požudi, nepobjediv, jer ako mu se i sveže tijelo, duh mu se ne da u okove staviti. On zna božanske stvari, a i sam je božanski, on zna i ljudske i državne stvari ; pun pouzdanja u bogove ne drži ništa nesrećom, nego ludost i grijeh. On se i ne veže na život, ali spoznaje, da mu je bolje oticiti iz života. Smrt smatra oslobođenjem, drži, da mu je, dade li bog opravdani razlog, dužnost oticiti iz svijeta. Mudraci se medusobno ljube i pomažu i nepoznati mudraci medusobno su prijatelji, jer prijateljstvo može biti samo medju sličima i dobrima.⁴⁷ Protivnici Stoika isticali su neprovedivost čudorednoga idejala, ali teško da bi ikad bio Zenon, kako zgodno

veli Hirzel, stekao mnogo pristaša, da je govorio o idejalu mudraca samo kao o lijepome snu. Što bi naime ljudi bilo moglo sklonuti, da stupe u stou, da im se nije obećalo, da će makar kada uzvisivani idejal i sami jednom moći postići, da im se unaprijed već otela svaka nada na to? Zašto bi bili najprije studirali filozofiju i vježbali se, ako s tim ne bi ništa dobili i ako bi sav život morali ostati nemudraci ili stoički govoreći ludjaci? Koji su u sebi osjećali jaku čudorednu volju, sigurno su ga i ispunljivim držali, te se s ove strane idejalu mudraca ne može prigovoriti. Opravdanije se može prigovoriti rigoroznosti njegovoj, da graniči s okrutnosti i beščutnosti, da po njemu čovjek lako postaje tvrd i nesmiljen kao kamen, da se blagost i smilovanje čini više kao sentimentalna slaboća nego krepost. Mladja je stoa starome idejalu dodala i blagost i čovjekoljubivost, čim je i dosljednu čeličnost donekle ukinula i energičnu oštrinu ublažila.

Etički je idejal stoički individualističan, no po metafizičkom osnovu, da su svi ljudi prirodnim vezom vezani, postaje donekle društven. Zajednica dakako, na koju on proteže svoje djelovanje, nije narodno ni politički odredjena država, nego zajednica ljudska u opće. „Država mudraca dostoјnici je svijet“.⁴⁸ Pojedine države su mu ravnodušne, on ne mora sudjelovati u njima. Zenon i Hrizip nijesu se isticali u javnom životu. Vlasti državnoj i zakonima se prepustaju kao udesu. Stoički kreposnik nema otporne snage, da njom stane protiv gospodstva sile, nego se povlači što više u privatni život, a razvoj prilika javnih prepusta sudbini. Iz tišine skromna života šireći smisao za ljudska prava, za jednakost i slobodu svih, ljubav k svima, postaje stoicizam idejalna filozofija rimskoga carstva.⁴⁹

Srednja stoa.

Žestoki napadaji skeptika, kojima je dogmatizam stoički bio vrlo omiljeni cilj, prisiliše srednju stou, da napusti jednostrano stanovište. Tako se srednja stoa udaljila od početne nauke. U spoznajnoj teoriji popustili su Posidonije i Panetije skeptiku Karneadu, koji je ustvrdio, da se prema svakoj predodžbi dade postaviti jednak vjerojatna i tim pokazao nedostatnost shvatljivosti, da bude kriterij istine. Misao o predodžbama ljudima zajedničkim, zadržali su protiv Karneada,

koji primjerice stoički dokaz o bogu ex consensu gentium pobija, veleći, da se svi narodi ne slažu u mišljenju o bogovima a k tome ne valja se oslanjati na to, što mnoštvo drži. Ovaj drugi argumenat drži prema stoicima, jer su se oni rado uzdizali nad mnijenje „mnoštva“.

Fiziku stavljaju Panetije i Posidonije na početak, te osobito potonji cijeni znanost više nego se u sti cijenila. Znatnih promjena nijesu u fizici učinili, jer što je Panetije mjesto stvarajuće vatre stavio eter, prema periodičnom propadanju i nastajanju svijeta uzeo s Platonom i Aristotelom, da je svijet vječan, što je napokon Posidonije protiv skrajnjega materijalizma Hrizipova uzeo, da prostor i vrijeme nijesu tvarni, ne može se smatrati bitnom promjenom u stoičkom nazoru o svijetu. Oduševljavanje njihovo za Platona Aristotela čini vjerojatnom misao, da su i misao o tvarnosti boga napustili, ali se pouzdano o tome ništa ne da reći, tim manje, što Panetije pridržaje misao o materijalnosti duše i poriče da bi bila besmrtna. Prema mantici se držao Panetije skeptično, dok je Posidonije brani. Potonji tvrdi i život duše ili bar uma i poslije smrti.⁵⁰

U psihologiji su znatnije odstupili od monizma stoičkoga. Panetije uzima dvojaku silu duše, jednu „koja čovjeka ovamo i onamo“ tjera to je nagon, i drugu, koja ima da prevlada nagon, to je upravljući dio; govorni dio podredjuje onome prвome, a rasplodni uvrštuje pod narav. Posidonije dijeli (prema Aristotelu i Platonu) dušu u razumni i nerazumni dio, ali ne drži, da obadva izviru iz božanskoga uma ; nerazumni dio ne zove božanskim ; u opće je srodstvo s bogom dobilo u njega reći bi neko više posvećenje i specifično religiozno značenje. S tim je u svezi, da je mantici dodao i prvi uveo istočni način spoznavanja eksta zu, u kojoj duh od tijela odijeljen bez osjećaja zrije buđućnost.⁵¹

U etici su Panetije i Posidonije poricali autarkiju kreposti, veleći, da je potrebno i zdravlje i imetak i snaga. Sama razdoba kreposti u tri dijela, od kojih se prvi sastoji u posmatranju, što je u kojoj stvari istina, drugi u obuzdavanju afekata i upravljanju nagona, treći u izvršenju društvenih dužnosti pripisuje se Panetiju.⁵² U skladu s Panetijem bit će i to što Ciceron znanje državnika uzdiže nad znanje učitelja mudrosti i drži, da se politikom života može pokazati veliki duh, pa ako je teži tim je časnije ovo zanimanje.⁵³ Tim Panetije odstupa i od kozmopolitizma stoičkoga i približuje se narodnoj čudorednosti grčkoj, a sigurno nije slučajno, da se vraćanje k narodnome idejalu i misao za kulturne potrebe njegova naroda javlja u doba, kad je grčka posljednje sile napregnula, da se otme rimskome jarmu.

Panetije (180.—110.) se kao i Posidonije (135—56.) više prislonio uz Platona i Aristotela. Onaj prvi s Aristotelom dijeli kreposti u teoretičke i praktičke, kraj toga zajedno s Posidonijem uzima četiri kreposti Platonove (mudrost, hrabrost, razboritost pravednost), koje nijesu doduše ni u sti manjkale, ali prema ishodišnom stanovištu o jedinstve-

noj kreposti nije toj razdiobi mogla dopasti osobita znatnost. Panetije zabacuje i stoičku nauku o jednakosti grijeha, a i načelo čovjekoljubivosti (humanosti) ne prima posvema, jer ako i traži blagi postup s robovima, dopušta prema njima kad god i okrutnost.⁵⁴ Posidonije ide još i dalje. Kao pravi dualista i aristokrat po srcu Platonovu upravo je opravdavao ropsstvo poradi specifično slabe inteligencije nekih ljudi⁵⁵. Isto su tako obojica sasvim u duhu Aristotelovu a i Platonovu slabo cijenili obični rad, kojega je vrijednost starija stoa isticala; s poštivanjem narodne filozofije vratile su se tako u njih i narodne predsude.

Mladja stoa.

Zeller drži, da Panetije i Posidonije približuju stoički smjer platonizmu, a mladja stoa da je već prešla preko granica stoičke nauke, no sve više prevladava mnjenje, što ga zastupa L. Stein i A. Bonhoff, da je ona reakcija protiv sinkretizma (miješanja od više sustava) u srednjoj stoi i povratak k staroj nauci stoičkoj. Našlo se u isto doba ljudi, koji su posegli za još starijim uzorima, od kojih i stoička nauka potječe, te obnovili kinickinaciničivot. No smjer, koji je išao na krepsno življenje, sasvim je prirodno naginjao na to, da u razvoju praktične strane zanemari naučni dio. Tako se dogodilo, da se etika sve više odijelila od znanstvenih osnova; neki su držali, da za blažen život dostaju savjeti naputci i opomene, da je dakle od sve filozofije potreban samo t. zv. parenetički dio t. j. onaj, koji svakome podaje svoje naputke, a ne uredjuje čovjeka u opće, nego muža svjetuje, kako će postupati sa ženom, oca, kako će uzbogati djecu, gospodara, kako će upravljati robovima.⁵⁶ Po takovu odredjenju etika može da se razvije samo u pedagoško-didaktičnom smjeru, a smjer stoički postaje donekle protivan nauci i obrazovanosti. Protiv ovoga išezavanja naučnoga interesa u stoi, a vraćajući se na stanovište osnivača ustao je L. Anej Seneka. Drugi su zastupnici stoičkoga smjera u to doba Epiktet i Marko Aurelije.

L. Anej Seneka (4–65 posl. Kr.).

Poznat je kao učitelj Neronov. Filozofija je po njem i nauka i čin: „spectat simul agitque“, a kao takova ne može biti bez nekih stalnih osnova. Ovi su potrebni u životu i u djelovanju, jer tko nije obrazovan od temelja i u načinu mišljenja uredjen, ne može izvršavati potpuno dužnosti

tako, te bi znao i kad treba i koliko i s kim i kako i zašto ; ne može ni oko čestita uznastojati, ni odlučno ni s veseljem, nego se mora u svem premišljati i skanjivati. Krepostan se život sastoji u djelovanju ; a savjet i opomene i pouke vode doduše k njemu, ali samo onda, ako je duh poslušan ; vladaju li u njemu zle misli, nzaludne će i opomene biti, a k tome se krepstvo i cijelog života i mnogo je u duši ljudskoj sprečava i požuda i nada i strah, pa je potrebno, da se u njoj ustali neka misao, koja će onda odolijevati svim zaprekama ; kakova će biti ona, takav će biti i rad i život. Vita sine proposito vagae est — život bez načela nepostojan je, jer valjana čina nema bez valjane volje, budući da je od nje čin : a opet volja ne može biti valjana, ako duh nije pravo uredjen, jer od njega je volja ; ovaj opet ne može biti najbolje uredjen, ako nije upoznao zakone cijelog života i razmotrio, što valja o čem suditi, ako dakle nije stvari omjerio prema istini. Ne može postići mira, tko nema postojana i nepromjenljiva suda, nego uvijek pada i opet se podiže. Hoćeš li uvijek isto htjeti, treba da istinito hoćeš, a do istinita ne dolazi se bez načela. I dobro i zlo, pravedno i nepravedno, krepost i upotreba kreposti, vrijednost i posredovanje stvari, sve to traži svoga sudiju, koji će mu prosuditi vrijednost.⁵⁷ Činilo bi se, da Seneka u toga sudiju ima i stalno pouzdanje, ali je po njegovu mišljenju i stina nad nama te je čovjek ne postiže posvema nego samo neku vjerojatnost. Ipak drži, da je ljudski rod sposoban za istinu (omnibus patet veritas), te joj se pomalo i primiče.⁵⁸ To sve čini, da Seneka, makar se nastoji što više približiti isprvičnoj nauci stočkoj, ne može pritajiti i nekih sumnja. Neodlučan je u pitanju o biću boga : je li bog tvar, kako su stariji stoici učili, ili je netvarni um (ratio incorporalis) usadjen u svijet, pa i ako je um svijeta, je li u tvari (imanentan) ili izvan nje (transcendentan), je li svijet neizmjeran i vječan, ili je s vremenom nastao, te će tako i propasti ? U kakovu odnosašu stoji bog prema njemu ? Stvara li on tvar, ili samo oblikuje, je li on prije tvari ili tvar prije njega, je li se iz tvari razvio um, ili izuma tvar ? Može li bog sve, što hoće, ili ga veže neka nemogućnost tako, te i najboljega umjetnika nije djelo u svem savršeno, ne doduše zato, što bi mu nedostajala umjeća, nego zato, jer je tvar otporna ? Kako stoji bog prema udesu ? Na sve te sumnje odgovara izmičući : bilo da nas neumoljivim zakonom veče udes, bilo da gospod bog upravlja sve u svemiru bilo da slučaj ljudske prilike tjera i baca — filozofija nas štiti, jer nas potiče, da se bog u pokorimo dragovoljno, udesu prkosimo, a slučaj da podnosimo. Uza sve te sumnje Seneka tvrdi bitak boga oslanjajući se na consensus gentium, da je svima usadjena misao o bogovima, da nema naroda bez zakona i čudoredja, koji ne bi u neke bogove vjerovao. Opažanje pak ljepote i svršne uredjenosti u svijetu utvrđuje još više vjerovanje u bitak boga, koji je sve divno uredio božanskom mudrosti; on je prvi i glavni uzrok svega.⁵⁹

I čovjek je po postanju od boga : filozofija ne poznaje razlike roda, ona nalazi pravu vrijednost čovjeka ne u imetku i časti i tjelesnim dobroima, nego u duši, koja potječe od daha božjega ; po kojoj se ako je kreposna i razumna, čovjek približuje bogovima.⁶⁰ O samom biću duše ne umije takovom jamačnosti izreći, što je. Stoičku nauku o materijalnosti duše i on doduše prihvaca⁶¹ ali opet ne bez nekih sumnja : „da imamo duh, po čijoj zapovijedi radimo, priznat će svi; ali što je duh, taj upravljač i naš gospodar ne će ti nitko razložiti kao ni to, gdje je : jedan će reći da je dah, drugi, da je neki sklad, i opet da je sila božanska i dio boga, ovaj, da je tanahni uzduh, onaj pak, da je netvarna moć“.⁶²

Psihologiski materijalizam ne dopušta Seneki, da bi izmedju tijela i duše postavljao bitnu razlikost, ali ga na drugoj strani i opet ne prijeći, da pti manje cijeni od umnoga daha, da posve u dualističnom platonском duhu drži tijelo za teret i kaznu duši, čovjeku, koji je za viši cilj rodjen štetno doduše prebivalište slobodna duha — ali ne trajno, nego samo gostinski stan, koji valja s vremenom i u pravi čas ostaviti.⁶³ Uza sve to nije mišljenje Senokino asketsko ; „Ovoga se držite — veli — značaja i valjana života, da tijelo toliko njegujete, koliko je zdravlju dosta ; oštiriye valja s njime postupati, da se ne bude slabo pokoravalo duhu : jelo neka utažuje glad, piće neka gasi žđju, odijelo neka zaštiti od zime, kuća neka bude obrana od pogibelji za tijelo.“ Tijelo ne treba zanemarivati, ali ako ga i valja njegovati, ne valja mu robovati : „ne valja živjeti kao da živimo poradi tijela, nego kao da ne možemo živjeti bez njega. „Nitko nije slobodan, tko tijelu služi“.⁶⁴

Ovo shvatanje odnošaja tijela i duše bilo je odlučno i za Senokino mišljenje o afektima. U djelu „O srdžbi“ pristao je doduše uz staru stoičku nauku, ali u „Pismima“ u kojima uopće više odstupa od monizma stoičkoga vidi se, da je i nauku o afektima ublažio. Afekti su porivi duše nevaljali, nenadani i nagli, koji se, ako budu zanemareni, promeću u bolesti duše, a nastaju ne samo po zabludi uma, nego i po utjecaju tijela ; ima među njima nekih, koji se tolikom nuždom nameću čovjeku, da im se ne može oteti ; koje dovodi „conditio nascendi et corporis temperatura“ : čovjek će na žalosne dogadjaje lice namrštit, zgroziti se nad strašnim i protrnuti gledajući u bezdan, stid će mu natjerati u lice rumen, ganutljivi prizor izvabiti će suzu na oko po prirodi. Budući da ovakvim utjecajima ne može unikako odoljeti, bilo bi neprirodno tražiti od čovjeka, da bude bez afekata, nego je dosta samo, da ne gospoduju njim. Žalost primjerice neka čovjeka ne prevlada, ako i jest prirodno, da ga potrese. Seneka zato i ne traži, da se afekti iskorijene, samo neka se umjeravaju.⁶⁵

Prava i savršena umnost čini čovjeka sretnim i to je njegova krepost, koja čini život ljudski u sebi skladnim.⁶⁶ Posve je u duhu stoičke nauke, kad se drži, da se krepost, jer je postojana, ne može izgubiti, da je i jedna i nerazdjeljiva i da je najveće dobro, te dostaje za bla-

ženi život. Kako je ona i najviše usavršenje uma, treba za nju neka nadarenost, ali i manje sposobnima ne odrice se mogućnost čudoredna življena. Svi su jednoga porijetla, te nije nitko u tom od drugih odličniji ; svima je priroda dala osnove i zarotke kreposti, svi su za jedno rođeni, jer je krepost prema prirodi ljudskoj.⁶⁷ Svi ljudi imaju dijela na božanskome umu, i Seneka rado ističe ovo srodstvo s bogom, da iz njega izvede jednakost ljudi s obzirom na postignuće čudorednosti, i ne može dosta da hvali moć uma. Razum nam je od prirode dano najbolje oružje ; ako hoćeš — veli se — sve sebi pokoriti, pokori se ti umu ; um će prevladati ne samo pojedine nego sve slabocene i mane u čovjeka.⁶⁸ Na drugim se mjestima dopušta, da se krepost, koja je samo kao prirodjena sposobnost dana, ne razvija svagda, jer su jednakom prirodjena i zla svojstva, tako te se ova prirodna zla duše ili tijela ne mogu odstraniti nikakovom mudrosti ; što je prirodjeno — može se umjećom ublažiti, ali nikad posve prevladati. Ove misli stežu optimizam Senekin o čudorednoj sposobnosti svih ljudi, jer i ako svi nose u sebi klicu kreposti, ova se ne razvije ni u svih ni jednakom. Na posljeku taj optimizam prelazi u potpuni pesimizam, kad se kaže, da je čovjek skloniji na grijeh nego na krepost : „Ad deteriora faciles sumus“ ; i bez učitelja lako svaki nauči grijesiti, a i kad nauči, voli se ispričavati poradi učinjenih grijeha, nego ih se rješavati. Ovaj se pesimizam napokon očituje u žalosnome sudu : „zli jesmo, zli smo bili i — nerado dodajem — zli ćemo i biti“.⁶⁹ Ovo nepouzdanje Senekino u ljudsku prirodu odjek je prilika savremenih u njegovoj duši, koji je jači bio od teoretskoga pouzdanja u sposobnost duha ljudskoga, da prevlada sva zla nagnuća u srcu čovječjem i stvari u njem sklad čudoredne savršenosti, mir i zadovoljstvo, koje odlikuje mudraca. Te prilike, to životno iskustvo bit će da je učinilo, te Seneka i u shvatjanu toga uzora stoičke kreposti nešto odstupa od starije nauke; drži doduše, da je svojstvo mudraca eupatija, t. j. neko veselje više od običnoga i trajno i nikad nepomučeno, koje ga čini, da je nepristupan afektima, siguran od svakoga nasrtaja pogibli i nepravde, ne poznaje straha ni srdžbe ni požude ; ništa mu se ne može zlo ni protiv očekivanja dogoditi, on je najsretniji. Ništa ne treba, ali i ništa ne radi protiv volje, ništa se ne nada i ništa ne želi, sam si postavlja zakon, ali ga i vrši ; jednak je bogu, izuzevši smrtnost, a i ta ga ne smeta, jer on živi, dok mora, a ne dok može.⁷⁰ Ovakovim i drugim riječima Seneka crta mudraca, ali ipak ne dopušta, da bi se ta apatija shvatila kao pomanjkanje svakoga čućenja, naprotiv mudrac jedini može pravo ljubiti i pravi prijatelj biti, na glas o gorkoj smrti i njemu suze navru na oči, on se znade i razveseliti, ako i ostaje u veselju umjeren.⁷¹ Tim ublažuje Seneka oštре crte stoičkoga mudraca i stvara od njega lik ozbiljna, ali ne beščutna kreposnika, koji ne bi bio podoban ljudski čutjeti i osjećati. Zato i drži, da taj lik nije ishitren, isprazni lik, koji se ne bi mogao nigdje naći, makar da se nalazi rijetko u velikim razdobljima po jedan. Možda

se kao feniks jednom rodi u svakih 500 godina ; srednje i slično često se radja, osobito se pak već rijetkošću svojom preporuča.⁷²

Seneka nije svoje misli u sistemu izložio, a po nekim mislima sudeći moglo bi se reći, da se znatno udaljio od stoičke nauke, dok je po drugima vjerni sljedbenik ovoga smjera. No valja uzeti na um, da on nije samo filozof nego i retor, koji se dade zavesti časovitom misli i srca časovitim raspoloženjem, te tako nerijetko dolazi u opreku s onim mislima, što ih je u logičkoj saveznosti i unutrašnjoj svezi iznio. Na ova kove utjecaje valja odbiti skeptičke momente u njegovu mišljenju, koji su ga mjestimice odveli od stoičke nauke, a kadgod ga je zavelo čuvstvo umjetničko osjećanje i ljepota mu riječi i izraza nametnula misao. No gdje ne govori iz njega zanos, gdje ne prelazi preko gradje u duhovitim sentencama, nego je strogo odredjuje i nastoji prikazati u jezgrovitoj saveznoj cjelini, a bez govorničkoga uresa i uvišenih fraza u trijeznoj jednostavnosti, a ne u patetičkoj deklamaciji, tamo se pokazuje, kao pravi stoik, koji se trudi, da stoičku nauku u čistoći njenoj održi protiv napadaja akademika i skeptika. — A što nije svojih misli iznosio u znanstvenome obliku učinilo je, da se utjecaj njegov daleko rasprostranio, po čem ga valja držati jednim od najznačnijih zastupnika stoičkoga smjera. U Rimljana je on uz Cicerona glavni zastupnik filozofije.⁷³

Spomena vrijedan je i mladji savremenik Senekin Musonije Ruf, koji drži, što je za ono doba i za prilike u rimskome carstvu i odviše razumljivo, ljudstvo bolesnim i potrebnim lijeka : tu je zadaču namijenio filozofiji, da bolest društva ljudskoga liječi, privodeći ljudе ka kreposti. Ova je posljednji cilj filozofiji, filozofija jedini put do nje, a filozof jedini kreposnik. Uz ovaj praktični smjer pristao je Rufov učenik

Epiktet

iz Hierapolisa u Frigiji, isprva rob, kasnije pušten na slobodu. Za Domicijana (g. 94 po Kr.) bio je s ostalim filozofima izagnan iz Rima, ode u Nikopol u Epiru, gdje ga je slušao Fl. Arijan, koji je i zabilježio i njegova „Predavanja“, i napose još iz njih sastavio „Priručnu knjižicu stoičkoga moralu.“

Filozofija je u mjetnost životna, kojoj je sav život gradja, da iz njega načini dobro i lijepo; ona ima da učini čovjeka kreposna i sretna. Ona je i znanost životna i priprava je za život. Bez nje je čovjek kao ludjak, koji nije prisvjetan nego radi prema nestalnome mnenju i nepostojanome čuvstvu. Prvi čin filozofije jest: odbaciti sva mnenja, jer ne uči čovjek ono, što misli, da zna. Uvjet popravku je sponzaj a vlastite zloče: ako ćeš da budeš dobar, najprije drži, da si zao. Postavivši se na ovo stanovište filozof će odsuditi sav svoj dotadanji život, te pomalo nastojati stići siguran sud o stvarima, što su i koliko vrijede ; po tom će stići sposobnost pravo htjeti

i djelovati: jednom riječi bit će u pravome smislu obrazovan, jer je naučio htjeti sve, kako treba.⁷⁴ Epiktet je intelektualista kao malo koji nastavljač nauke Sokratove. Krepost je naprsto znanje: „Pitaš li me, veli — kako ćeš raditi, onda ti kažem, ako imaš valjano mišljenje, dobro, ako li nevaljano, zlo.“⁷⁵ Kad čovjek svoje misli pokaže, onda se pokazao, kakav je. Filozofija podajući valjano i istinito mišljenje čovjeka upravo čini čovjekom, oslobadja ga, podaje mu životno veselje i sreću i unutrašnji mir. Od izvanjskih stvari ništa mu ne pribavlja, jer je to izvan njezina opsega, nego mu podaje jačinu duha, da podnese što prevarljiv udes i promjenljivost prilika ljudskih donosi, i da pregori, što postići ne može, daje mu slobodu duha, kojom se uzdiže nad izvanska dobra i nad tjelesne boli i ništa mu se zlo ne može dogoditi, osim da postane — zao.⁷⁶ I ničemu se ne može veseliti osim tome, ako je duša dobra, jer ništa drugo nije dobro niti se rad čega drugoga može razumno veseliti. Tako stječe čovjek sud o svojoj vrijednosti, te će i znati, pod koju cijenu će prodati sebe; jer jedni se prodaju za ovo, drugi za ono. Zapovijedi li mu dakle tko, primjerice, da oda tajnu, reći će mu: „Ne ču je odati, jer o meni ovisi“. — Ali ja ču te svezati. — „Čovječe, što govorиш? Mene? Nogu moju ćeš svezati, ali volje ne može ni sam Zeus nadvladati“. — Ali u zatvor te mogu baciti. — „Ne, nego ovo neznatno tijelo“. — Dat ču ti odrubiti glavu. — „Jesam li kada rekao, da se ne da odrubiti?“ — Zabranili mu car, da nesmije u senat doći, reći će mu: „Na tebi je, da mi ne pustiš biti senatorom, ali dok sam senator, trebam da onamo idem“. — Pa idi, ali šuti! — „Ne pitaj me, pa ču šutjeti“. — Ali moram da te pitam. — „I ja moram, da ti kažem, što mi se čini pravo“. — Ako rečeš, ubit ču te. — „Ti ćeš učiniti svoje i ja svoje. Tvoje je da ubiješ, moje, da umreš bez straha, tvoje je, da me i deneš, moje, da odem bez žalosti“. — Filozofija tako uči, da nema drugoga ni većega zla, nego ne učiniti, što je dužnost, jer po tom čovjek gubi značaj vjerna, stidna i čestita čovjeka.⁷⁷

Filozofija čini kreposnim i slobodnim, kako je već Sokrat učio, a Epiktet to i dokazuje sasvim sokratski: „Slobodan je, tko živi, kako hoće, koga nije moguće ni prisiliti ni kazniti ni silovati, kojega su odluke neslomljivce, želje dostižne, a zazor nepromašan. Tko dakle hoće, da živi u zabludi? — Nitko. — Tko hoće da živi prevaren, grijšeći, nepravedan, neumjeran, prikoran, podao? — Nitko. — Dakle od zlih nitko ne živi, kako hoće, nije dakle ni slobodan. A tko hoće živjeti u žalosti i strahu i zavisti i sažaljevanju, u teženju i nepostizavanju, izbjegavanju i promašavanju? — Nitko. — Možemo li dakle za koga zla reći, da je bez boli, bez straha, da ne grijšeš, da ne promašuješ? — Ni za jednoga. — Dakle ne možemo reći ni da je slobodan“.

Reci mi još i ovo: čini li ti se, da je nešto veliko i plemenito sloboda i da je vrijedna? — Kako ne? — Može li dakle, tko ima takovo što veliko i plemenito i vrijedno biti bijedan? — Ne može. — Kad dakle vidiš koga, gdje se klanja drugome i laska mu protiv uvjerenja, reci

posve otvoreno, da je rob ; i ne samo ako to za neznatni ručak učini, nego ako učini poradi namjesničke i konzulske časti ; samo zovi onoga malim robom, jer poradi malih stvari ono čini, a ove kako zaslužuju, velikim robovima. — Tako je. — Čini li ti se dakle, da je sloboda nešto samovlasno i samostalno? — Kako ne? — Koga dakle može drugi spriječiti ili prisiliti, otvoreno reci, da nije slobodan ; i ne gledaj na djedove i pradjedove i ne pitaj, je li u roblje prodan ili kao rob kupljen, nego ako ga čuješ, gdje iz duše i sa strašću govori : Gospodine ! — reci, da je rob, i ako ga čuješ, gdje govori : Bijedna li mene, što li trpim, reci, da je rob ; u opće ako ga vidiš, gdje jadikuje ili kudi ili je nesretan, reci da je rob, makar imao grimizni (senatorski) rub.“ „Slobodan je nesprečiv čovjek, kojemu su stvari pri ruci, kako ih hoće, a koga je moguće sprečiti ili prisiliti ili zadržati ili protiv volje na što navesti, rob je. Tko je dakle nesprečiv? Tko ništa tudje ne želi. A što je tudje? Što ne ovisi o nama ni da imamo ni da nemamo, ni koliko ni kako imamo. I tijelo nam je tudje, česti su njegove tudje, sav posjed je tudj. I ako dakle jedno od ovih kao svoje uzmeš, platit ćeš kaznu, koju zaslužuje, tko za tudjim posije. Ovaj put vodi k slobodi, to je jedino oslobođenje od ropstva, da možemo jednom reći iz sve duše :

„Vodi me Zeuse, i ti sudbino
kamo me god ići odrediste“.⁷⁸

Sve to posve je u stoičkom duhu ; Epiktet je u opće vjerniji sljedbenik stoički od Seneka : bez kolebanja i bez sumnje prihvata on i materijalizam i monizam psihologiski. Duša se sastoji od stihija i raspada se u njih ; koliko je u koga bilo vatre odlazi u vatrnu, koliko zemlje, uzduha i vode u zemlju, vodu i uzduh. Da tako nije mogao ni besmrtnost duše tvrditi, razumljivo je : što je nastalo, treba da propadne ; ni ja nijesam vječnost, nego čovjek, dio svega, kao sat što je dio dana ; treba da postojim kao sat i kao sat da prodjem. Sva je besmrtnost u tom, da se čovjek vraća u krilo prirode.⁷⁹ I metafizički osnovi posve su mu stoički. Čovječe bivstvo je u duhu i svi su ljudi jednoga porijetla, svima je praroditelj Zeus, svi su djeca božja i međusobom srodni, braća po prirodi. Srodstvo ovo s bogom sastoji se dakako tek u tome, da čovjek od prirode ima dijela na svjetskome umu⁸⁰ no i taj odnošaj služi mu da na njemu osnuje općenu ljubav s ljudima i da tako pozitivno upotpuni svoju više negativnu čudorednost zadržanu u riječima : u z d r ž i s e i p o d n e s i ! — i da poda svojemu mišljenju religiozni karakter. Čovjeka je bog postavio u svijet kao posmatrača njegovih djela i ne samo kao posmatrača nego i kao raznositelja slave njegove ; on je sve mudro uredio, brine se za sve ; te mu nije skrovito nijedno ne samo djelo nego ni misao ni želja, od njega je i čovjeku sve dobro, to je dužan svaki, da mu pjeva slavu : Velik je bog, koji nam oruđje dade, da njim obradimo zemlju, velik je bog, koji nam ruke dade i želudac za hranidbu da i ne znajući rastemo i spavajući dišemo ; to bi trebalo da pjeva svaki, a k tomu i najveću i najbožanstveniju pjesmu, da nam je snagu dao,

da njega umom slijedimo i po nekome zakonu njime se služimo.⁸¹ Ovako postaje u neku ruku i u njega čudorednost službom bogu. Ali ni taj odnošaj čovjeka prema bogu i po tome prema drugim ljudima nije mogao da idejal čudorednosti proširi preko individualistično-egoističnih motiva, za vlastitom blagotom. Meni nije — veli — nitko bliži od mene ni draži : svako biće čini sve sebe radi.⁸² I općena ljubav svim ljudima samo je dotle motiv djelovanja, dok vlastitu blagotu unapredjuje. Ovome individualističnom shvatanju odgovara posve, kad filozof ne cijeni brak, ne mari za državu i smatra se gradjaninom svijeta. Ako i jest dakle eudemonizam Epiktetov idealističan i sve mišljenje puno plamenite ozbiljnosti, odviše se približuje individualizmu kliničkome, pa kinika doista rado stavlja za čudoredni uzor.⁸³ Inače je njegovo mišljenje kud i kamo jedinstvenije od Senekina, zagrijano čvrstim uvjerenjem, zaneseno optimističkim pouzdanjem u dostižnost visokih mu ciljeva, te će svagda imati vrijednost pored najviših oblika, što ih je zamislio čudoredni duh ljudstva.

Marko Aurelije.

Marko Anije Ver, kasnije zvan Aurelije Antonin, rođio se u Rimu g. 121. Izgubivši vrlo rano oca, bi posinjen od djeda. Tu je došao u dočaj s carom Hadrijanom ; a kasnije i u rodbinsku svezu s njim i Antoninom Pijem, kojega je napokon i naslijedio u časti g. 161.—180. kao posljednji iz najsjajnijega doba rimskoga carstva (96—180), kojemu na šelu stoe vrsni vladari Trajan i Hadrijan, pa valjani i dobri vladari Nerva, Antonin Pio i car-filozof Marko Aurelije. Već kao mladić počeo se baviti naukom ; osobito mu se svidjela stočka filozofija. Njezin je sljedbenik ostao i dalje — više kao zahvalni i srcem odani pristaša, nego kao umni teoretičar. Njegovo djelo „Samome sebi“ nije filozofski spis toliko, „koliko je tvor stočkoga pieteta ; razumije ga samo, tko ga srcem čita“. Kao u Seneke i Epikteta preteže u njega ctički interes ; ishodište mu je pri tom isto, koje i onima : čovjek mora biti uvjeren o tome, da je potrebno, da mijenja na sebi, a ne smije držati, da ništa nema, što bi promijenio. U stočkoj je školi stekao uvjerenje, da mu je dužnost svladavati sama sebe, ničim se ne dati odvratiti od dobra, u svim prilikama zadržati ravnovjesje duševno ; od Rustika — djeda svoga — ima nastojanje, da radi na svojem poboljšanju i oko stvaranja značaja. Put, koji tome vodi, jest — um. „Sve stoji na mnijenju, jer o svem odlučuje sud, što ga tko ima o pojavama i stvarima ; dobar sud vodi k dobru, zao k zlu“ ; ovo potonje nije nego nepoznavanje dobra. „I kao što liječnici nijek imadu pri ruci orudje i željeza za brzu pomoć, tako i ti imaj spremne nazore svoje, da razberes božansko i ljudsko i da sve, pa i najmanje učiniš, držeći svagda na umu, da je ovo dvoje međusobno vezano“.⁸⁴ Budući pak da ima i krivih mnijenja, valja nastojati, da se dodje do neprijevarnoga suda o svemu. „Vrijeme ljudskoga života je čas, priroda nestalna, osjećanje nejasno, sastav cijelog

tijela takav je, da se lako raspada, duša kao kocka, sudbina neodrediva, slava sumnjiva, jednom riječi: sve tjelesno kao rijeka, a sve duševno kao san i para, život je rat i putovanje stranca, a posljednji glas — zaborav, što može dakle čovjeka ovuda da provede?“ Jedino filozofija. Ova pak se sastoji u tom, da se sačuva unutrašnji duh čist i nepovrijedjen, uzvišen nad nasladu i nauku, da ništa ne čini bez svrhe, prijevarno, himbeno, neovisan od čina drugih, da svaki slučaj i udes prima kao koji dolazi odonud, otkud je i on došao, a k svemu da blago čeka smrt, jer nije drugo nego razlaz pratvari, od koje se sve živo sastavlja. Pa ako za čestice pratvari nije ništa strašno, da neprestano prelaze iz jednoga u drugo, zašto bi tko krivo gledao promjenu i raspad svih zajedno; po prirodi je to, a što je po njoj, nije zlo. U tim je riječima sadržana i sva nauka stoice, koje nitko nije kraće, nitko s više čuvstva prikazao od Marka Aurelija, kad kaže: Sve je zajedno spleteno i sveti vez veže sve i gotovo ništa nije strano jedno drugome. Zajedno je porедano i zajedno uredjeno u istome svijetu: a jedan je svijet u svem, jedan bog posvuda, jedna priroda, jedan zakon i um zajednički svim razumnim bićima i jedna istina, a i jedna savršenost za sva istorodna živa bića imajući dijela na umu.⁸⁵

Sve je dakle jedna priroda i sve ima jedan izvor. Ni čovjek nije tudj ostalim bićima i njega veže s njima isto postanje. U skupnosti bitka on je malena čest, u neizmernom vremenu njemu pripada samo kratki odsjek. A što priroda cijelosti sa sobom donosi, što njezinome uzdržanju doprinosi, to mora da je dobro svakome dijelu prirode: n a j b o l j e j e, š t o b i v a p r e m a p r i r o d i. „Kod razumnih bića je djelovanje prema prirodi uvijek i djelovanje prema umu.“ Po ovome i nastaje između ljudi uži vez, nego li je između čovjeka i ostalih dijelova prirode. Ljudstvo je nalik organizmu ili državi jednog i kao god što prema cijelom tijelu udovi, tako medjusobno i sva istorodna bića sačinjavaju jednu višu cjelinu. Ovu organsku pripadnost čovjek će priznati, ako više puta sebi reče: član sam iste zajednice umnih bića; priznavši pak to, ljubiti će ostala bića, — i to ne još iz čista uvjerenja, nego već zato, jer u njima ljubi sebe.⁸⁶ Altruizam ovaj nije drugo, nego e g o i z a m v r s t e, koji se onda i ne veže nužno na principijelno stanovište stoice, da je svijet k o z m o s. „Bio svijet slučajni skup atoma ili uredjena cjelina, moje budi prvo načelo, da sam dio cijelosti, kojom priroda upravlja, zatim, da sam u uskoj svezi s istorodnim bićima . . . Pomišljam li dakle najprvo, da sam dio cjeline, primit ću s veseljem sve, što mi se dogodi, u koliko pak sam u svezi s istorodnim bićima, ne ću učiniti ništa protiv zajedničkoga dobra, da što više ću s obzirom na jednaka mi bića svim silama nastojati, da koristim zajednici.“ Marku Aureliju očito i nije do teoretskili pretpostava stoice nauke toliko, koliko do moralnih ciljeva, koji se iz njih izvode, za to je i vidjeti, kako u mnogim pitanjima koleba, na mnoga i ne zalazi — njegova nauka izvire iz srca, koje traži p r a v u sreću. Takovu će postići tko bude radio prema ona dva načela, i bit će

sretan, koliko već može da bude sretan gradjanin, koji sugradjane svoje usrećuje i s veseljem prima, što obzir na državu od njega zahtjeva.⁸⁷

Čovjek je rodjen za druževnost, to je njegovo najveće dobro : društven je i duh svemira. Pa kao što su razumna bića dijelovi jednoga velikoga tijela, tako je cijeli svijet velika država, od koje nijedna nije starija. Ljudskoj je dakle prirodi primjereno, da se ljudi brinu jedni za druge ; jedni su za druge rodjeni : i koje nije moguće poučiti, valja ih trpjeti. S tim se osnovima uzdiže Mark Aurelije do potpuna altruizma, pače ga označuje pravom ljudskom vrlinom.⁸⁸

U shvaćanju čovjeka ne udaljuje se imperator-filozof od nauke svoje škole. „Što god jesam, to je nešto tijela i duše i vladajući um“. O samome odnošaju tih dijelova ne izjavljuje se jednolično i nedvojumno ; tako koleba između monizma i dualizma, sad se priklanja materijalizmu, sad se odvraća od njega. Tijelu pridaje osjećanje, duši nagonski život, a umu spoznaju načela. Ni o besmrtnosti nema jednoga suda : duh prelazi u eter ; to je sve, što u tom umije reći, dok prema stoičkome osnovnom monizmu mora poreći uopće svako propadanje, te tvrditi besmrtnost svega, makar i u drugim oblicima.⁸⁹ Ova dakle ne može biti svojstvena samo duhu ; odličje njegovo i bez obzira na pitanje o smrtnosti ili besmrtnosti leži u spoznavanju. Učinivši tako vrijednost njegovu od onih pitanja neovisnom, lako prelazi preko njih, ili ih riješava prema raspoloženju, jer mu je — a to je svojstveno čuvstvenim ljudima — ona teoretička pozadina samo toliko potrebna, koliko ide u prilog tome, da shvatanje života udesi prema potrebama i željama srca.

Tvar u opće, a napose tijelo drži uzrokom svoj promjeni ; nepoštovanosti. Po tvari svijet počiva na i m j e n i, po tijelu život samo na m n i j e n j u. „U promjeni se sastoji sve, i ti si u trajnoj izmjeni i nekom propadanju, a i cijeli svijet tako“. To razmišljanje vodi do neke tugaljivosti, koja se očituje riječima : „Što se uredjuješ, kao da ćeš vijekom ovdje boraviti, ta sve ovo traje samo jedan dan i doskora ćeš biti mrtav — jer je život kao rijeka bujica : čim se što pojavi, već nestaje u njenome vrtlogu, i uvijek drugo izlazi na površinu i opet tone u nagnome tijeku“. Prema ovoj rezignaciji u jakoj je opreci čuvstvo ponosne veličine i jačine, kojim govori čovjeku : „Treba da pomisliš, kojega si svijeta dio, kojega upravljača svijeta izliv“. Duh je uzvišena sila, koja čini tijelo stanom bogova, a čovjeka njihovim svećenikom i pomoćnikom. Neokaljan požudom, netaknut bolju, neosjetljiv za uvredu, neslomljen zločom, borilac u najsajnijoj borbi, kojega ne svladava strast, prožet pravdom, zadovoljan u duši, što mu se zgodi i što mu je sudjeno — sve to je čovjek po duhu. Rijetko i ne bez prijeke nužde misli na to, što drugi govori, radi ili misli, jer pazi na ono, što mu njegova savjest nalaže kao dužnost⁹⁰. Malo će se naći mislilaca u starini, koji bi s tolikim zanosom i pouzdanjem govorili o samosvojnosti (auto-

nomiji) čudoredne svijesti. Um je glas božji u čovjeka, te cijeneći ga — na to izlazi panteizam stoički — štuje boga u sebi. Po njem radi iz svoga uvjerenja (dakle autonomno) i prema volji bogova (dakle teconomno); po njem postaje dionikom društva bogova. „Živi u društvu bogova!“ U tome pak društvu živi koji im pokazuje dušu zadovoljnju s usudom, koja radi, što hoće genij, što ga je Zeus dao svakome za čuvara i vodju, a to je svakako razum i um“.⁹¹

Tako se najposlije sve mišljenje Marka Aurelija skuplja u zahjecvu: *Ljubi rod ljudski, slijedi božanstvo!*⁹²

Već se u čovjekoljubnomet osjećanju Aurelijevu zapaža nježnost neka i mekoća; ova se ukazuje još jasnije u njegovu posmatranju života. Usred svih promjena, sred prevrtljivosti i nestalnosti života — veli — treba prijazno i bez strasti upoznati, da čovjek ima baš tako malo vrijednosti, kao i stvari oko njega. Jedino, što mu još podaje vrijednost — jest unutrašnja sloboda, kojom se uzdiže nad svu tu promjenljivost i stječe u sebi mir i zadovoljstvo. „U unutrašnjosti je izvor dobra, nepresahli izvor, ako iz njega uvijek crpeš“. Otud i savjet: Povuci se u se! „Nema za čovjeka ni tišega ni mirnijega zakloništa, nego je njegova duša, osobito tko u njoj ima svojstva, koja će ga, kad ih posmatra, staviti u potpuno sretno razpoloženje; pod ovim pak mislim uredjenost duše“.⁹³ Sa zahtjevom: povući se u se, uporedo ide i zahtjev: povući se iz ovoga svijeta, izići iz njegove zloće, laži, riješiti se njegova prijevarna čara. Jedino, što bi čovjeka još moglo držati na životu, bilo bi to, da bi s ljudima zajedno živio, koji su složni u uvjerenju i istih načela. Ovako pak je smrt odmor od porječnosti osjetnoga poimanja od uzrujavanja njegova, od napora mišljenja, od službe tijelu; a k tome i nesloga sa savremenicima potiče na poklik: dodji brže, smrti, da se ne bih možda kako zaboravio!⁹⁴

Ovo raspoloženje je znakom, da je već skršen vedri i svježi optimizam životni, u kojem je mlada filozofija homerskoga doba stupila u svijet. Tužna rezignacija Marka Aurelija daje slutiti, da je antikna filozofija stupila u staračko doba. I ona se preživjela — i njoj se primiče kraj. Prilike su dovele do toga. U velikome imperiju rimskome isred raskoši i sjaja odmijevaju tužni glasovi; ni opojenost od sjaja kulture ne može da priguši bol, što srce oteščava, ni zadržati uzdah, da se ne otme iz grudi, kako je sve, što oko sebe čovjek vidi, samo sjajno zlo. Ništa ga u životu ne podiže, meko čuvstvo ne da mu, da se uzdigne nad prilike i onim u nježnoj rezignaciji podliježe. „Nema više prkosne samosvjести prijašnjih vremena, koja bi do borbe s bozima se podigla, nije to ni gorko raspoloženje, koje bi izviralo iz protuslovija života, na kojem se duša izranila. Za antikni svijet se približila večer, a večer običaje ublažiti i raznježiti“.⁹⁵

§ 2. Epikurova škola.

Epikur i njegovi sljedbenici.

Ni o jednom smjeru u filozofiji grčkoj ne može se s tolikim, pravom kazati, da sačinjava školu, s kolikim se to može reći o Epikurovu: nauka njegova od početka je do kraja i ostaje na materijalističkom osnovu, na kojem osniva svoj hedonizam, te je već po osnivaču dobila gotov oblik, od kojega je u kasnije vrijeme posve neznatno odstupala. Vrlo su se rano naime izlučile iz njegovih spisa *osnovne misli* (*κύρια δόξαι*)¹, po kojima je smjer postao pravom školom, gdje se samo o nekim gotovo nuzgrednim stvarima ostavilo na volju suditi, kako tko misli, da je bolje.

Osnovao je školu oko god. 306. Epikur (341.—270. pr. K.) u svojem „Vrtu“. Od učenika mu istakao se Metrodor iz Lampsaka, a osobito Rimljaniin Lukrecije Kar (94.—54. pr. K.), kojega je djelo, budući da su se spisi Epikurovi do nekih odlomaka izgubili, najobilnije i naj-vrednije vrelo Epikurove nauke.

Zadaća filozofije. — Kanonika.

Epikur polazi od nauke kirenske, — držeći teoretska raspravljanja i sve umovanje samo sredstvom za postignuće blagote. Filozofija je umovanje, koje čini život sretnim.² Toj svrsi podredjuje se i logika, koja podaje prva počela filozofije, a zove se i kanonikom (*χάρων*, pravilo), jer određuje kriterij istine. Fizika ima da riješi čovjeka straha pred bogovima i pred smrću, koji uznemiruje i čini život nesretnim, i ima da pokaže, za čim mu je težiti.³ S nastojanjem osloboditi čovjeka od straha i briga i učiniti mu život ugodnim i lijepim zavladao je u školi Epikurovoj vedri i veseli duh, što se bezbrižno nasladjuje ljepotama i darovima prirode, a Epikur postaje učenicima veliki osloboditelj, koji im je vratio volju za život, otvorio oči, da vide ljepotu svijeta — bez bogova. Ovim optimizmom prožet je sav nazor životni, u čovjeka podižući svijest slobode, čuvstvo vlastite snage, te se osjeća go-

spodarom, koji je prije bio rob. Evo kako Lukrecije sudi o Epikuru i njegova djelu !

„Kad je ljudski život sramotno čamio
„Potisnut k zemlji teškim vjerovanjem,
„Koje s nebeskih krajeva pokazivaše glavu
„Strašnim pogledom lebdeći nad smrtnicima,
„Prvi se smrtni čovjek Grk usudio
„Podići oči i prvi ustati protiv njega
„Ne zastraši ga ni glas bogova, ni bljesak, ni nebo
„Prijetci grmljavnom, nego ga još većma
„Poticaše snaga duha, da uzradi prvi
„Svezane zatvore na vratima prirode razbiti.
„I živa sila duha pobijedila je i preko
„Užarenih zidova svijeta daleko je prešo
„I sve neizmjerje prošao umom i dušom,
„Te nam kao pobjednik donosi glase o tom što nastati
„Može, što ue može i svakoj je stvari odredio čin
„I što joj je zakon i granica prema dolje i gore.
„I cvo sad leži pod nogama vjera
„Pogažena, a nas pobjeda uzdiže do neba“.⁴

Fizika.

Odredivši unapred zadaću fizike bilo je prirodno, da Epikur nije sam izgradjivao sustavne nauke o prirodi, nego tražeći medju već iznesenim sustavima odabralo, koji mu se činio najviše prema onoj svrsi. Izbor pade na Demokrita, da njegova fizikalna nauka bude osnov Epikurovoj etici. Ponajprije je mehanizam po ovoj nauci bio zgodan, da se njime izluči svako djelovanje božanskih bića i utjecaj na svijet i da se tako rasprše predsude — kako misli Epikur — o vlasti i upravi bogova i što je s tim predsudama u svezi, a materijalizam, kako si ga je preudesio Epikur, činio mu se zgodan, da obori druge predsude (o besmrtnosti duše, o nagradi i kazni u podzemnome drugome svijetu), koje straše čovjeka i ne dadu mu, da mirno užije ovaj život. Što se fizike same tiče, Epikur se prilično vjerno držao Demokrita, a i ono malo, što je mijenjao u njegovu sustavu, bilo je zlo. Na početku nauke stoji po Lukreciju rijek: n i š t a n e n a s t a j e i z n i č e s a a n i p o b o g o v i m a .

Kad bi naime nastalo sve bi moglo iz svega
 Nastati i ne bi trebalo ničemu sjemena.
 Iz mora bi mogli se roditi ljudi, iz zemlje
 Ljuskasti rod i ptice bi nastale, pod nebo letjeti
 Moglo bi stado i ostala stoka, sav zvjeradi rod bi
 Svakojaki imao porod i došao u nastavane kraje
 Niti bi drveću ostali plodovi isti kao obično što su,
 Već bi se mijenjali, roditi svime bi mogli.⁵

Kako iz ništa ne nastaje nijedna stvar, tako se i ne vraća u ništa, nego se samo čestice njegove razrešuju i zalaze u nove sastave; iz života nastaje smrt, iz smrti opet novi život. Potpune propasti ne dopušta priroda, nego se uvijek jedno iz drugoga obnavlja tako, da svaka stvar nastaje samo iz smrti druge.⁶ Sve se iskustvene stvari sastavlaju od jednostavnih prvotnih nerazdjeljivih vječnih čestica, kojih broj i množina ostaje uvijek ista. No nije ni priroda odasvud ispunjena tvarju. Pored tvarnih čestica ima i prazni prostor i od toga dvoga se sva priroda sastoji. Prazni prostor i atomi dostaju za tumačenje ne samo postajanja i propadanja, tvrdoće, gustoće, čvrstoće nego i svih ostalih svojstava, što ih tjelesa imaju. Što su atomi nevidljivi, nije argumenat protiv njih ; ima mnogo u svijetu, što se ne vidi ; do nosa dopiru mirisi, kojima začetnike ne vidimo, na prstu se prsten u dugom nizu godina istroši i u zemlji ralo, koje je čelično ; kaplja izdube kamen i valovi mora pećinu, a sve se zbiva pred našim očima, nevidljivo, neopazice. Očito su Epikurovci sami osjećali kao neku slaboboću u svom sustavu, da se sve tumači pomoći nevidljivim česticama ; a doista je čudno, da sustav, koji se svuda poziva na svjedočanstvo osjećala, stoji na — hipotezi o nevidljivim, osjećanju nedosežnim česticama. U sustavu, kojemu su osjećala kriterij istine, ne bi se stvaranje u prirodi smjelo tumačiti nevidljivim tjelešcima ili kako Lukrecije veli, da „corporibus caecis igitur natura gerit res“.⁷ Osim tih tvarnih čestica i prazna prostora nema ništa treće u prirodi : bivanje i propadanje je dolaženje i odlaženje. Sve u svijetu nastaje prirodno bez utjecaja izvanjskih. Sile prirodne djeluju slijepo. Priroda nije nastala božanskim umom. Čovjek postaje slobodan, riješen briga i straha, kad spozna,

da je svijet nastao bez pomoći božje, da ga bogovi ne upravljaju i da se uopće ne brinu za nj.

Pitanje je, kako iz kaosa atoma nastaje uredjeni svijet? Da je nastao mehanički, to je u Epikurovoj školi bilo izvan sumnje; to je bio uvjet, da bude čovjek slobodan, a više se i nije tražilo od nazora o svijetu. Na koji će si način tko i u pojedinom slučaju protumačiti, bilo je prepusteno na volju, samo ako drži osnovni princip mehanizma. Sam Epikur udaljuje se od Demokrita tim, što uzima, da u početku nije bio vrtlog atoma, nego atomi padaju u pravcu prema dolje kao kaplje kiše kroz neizmernu prazninu. I uvjek bi padali dalje, niti bi se gdje sukobili, niti bi priroda kada što stvorila; početak stvaranja bio je, kad su neke čestice odstupile od okomitoga smjera,⁸ što je prouzročilo sukob i vrtlog, atomi zadržale u skupove i opet se počeše razilaziti: kao slova što se sastavljaju u razne riječi, tako priroda stvara sve iz sastava atoma. Za to nijesu dva predmeta nikada posve jednakia: često nastaju i čudesni i besvrišni oblici, a samo tu i tamo nastaje gdješto svršno, lijepo i dobro, kad se baš desi povoljni sastav atoma. Svršnost u prirodi je slučajni posljedak mehanizma. U cijelosti svojoj ne pokazuje priroda savršenost, kakvu joj pripisuju oni, koji misle, „da su bogovi poradi ljudi htjeli učiniti sjajnu prirodu svijeta“. Svijet nije kozmos, jer i što je lijepo i uredjeno u njem, nastalo je pukim slučajem. Nikako se dakle ne može reći, da se bogovi brinu za ljude, da je svijet poradi čovjeka.

Svršnost tako nije za Epikurovu školu nikaki problem, jer je u istinu i nema za onoga, tko pravo gleda. Da je priroda puna nedostata, dokazuje se prilično plitkim umovanjem.

Ponajprije što god obuhvata neba veliki opseg,
 To velikim dijelom pokrivaju gori i šume
 Sa zvjeradim, zapremaju pećine i goleme močvare
 I more, što daleko rastavlja obale kopna,
 Za tim dvije trećine gotovo žarka vrućina
 I vječni led otimlje ljudima,
 Što preostaje za obradjivanje, priroda bi silom svojom
 Pokrila trnjem, da se ne opire ljudska sila
 Rad životnih potreba naviknuta oštrim dvozubom
 Usjeći i plugom zaorati, te tako zemlju rasjeći.

A i tako stećeno mukom kad god,
 Kad već po zemlji sve lista i cvate,
 Ili prevelikim žarom spali etersko sunce
 Ili nagle unište kiše i studeni mrazi,
 Ili duvanje vjetra žestokim ošteti vihrom
 Osim toga čemu od prirode strašni rod zvjeradi
 Ljudskome rodu neprijateljski na kopnu i moru
 Živi i raste? Zašto dobe godišnje bolest
 Donose? Zašto prerana smrt dolazi svuda?
 Dijete kao brodar u valovima bijesnim
 Golo leži na zemlji, bez govora, u svem potrebno
 Životne pomoći, kad ga priroda u krajeve svijetla
 Stavi uz teške trudove iz majčine utrobe,
 I tužnim krikom napuni mjesto, kako je razumljivo,
 Komu u životu treba proći kroz tolika zla.⁹

Nije dakle bog stvorio sve to, nego je zemlja iz sebe rodila najprije rod bilja i travama posula brežuljke i cvijećem livade, a rodila je i živa bića. Mnoga su od njih nesposobna za život propala: koja su ostala, svako je spasla ili jačina (n. pr. lava) ili lukavost (n. pr. lisicu) ili bijeg (n. pr. jelena). Nije priroda umjetnik, koji samo svršno stvara. Mnoga su iz zemlje čudovišta nastala neobična oblika i s neprirodnim udovima: jedna bez nogu, druga bez ruku, slijepa i nijema, ili iskrivljenih udova, koja već od prirode nijesu bila sposobna za život, te propadaše naskoro.¹⁰ I čovjek — jer radi njega je i cijelo raspravljanje — razvio se pomalo. Tvrđ je u početku bio ljudski rod iz tvrde zemlje, ogroman i silan; nije obradjavao polja, nego se hranio, što mu „sunce i kiša“ dade, što je zemlja od sebe rodila“. Kad je naučio vatrom se služiti, odjeću praviti, graditi stanove i sklapati brak, onda je postajao i nježniji. Vatrom je ublaživao studen, odjećom se štitio od nje, a u radjanju oslabile su mu sile. Nježni odgoj slomio mu je prkosnu volju djeci i tad tek počeše sklapati prijateljstva, d o g o v o r n o uredivši, da se ne će ni vrijedjati ni oštećivati i da nije veliki dio ostao pri ugovoru, propao bi bio ljudski rod. I razne glasove je prirodno razvio. Svako biće naime nastoji, da sposobnosti, koje su u njemu, razvije, dok se bude njima moglo služiti. Dijete pokazuje vrlo rano prstima, to je prvi njegov govor, ono tepa i napokon govor. Kao mladi lavići, što nastoje grepsti i gristi i prije, nego im porastu pandže, ili mlade ptice polijetati prije, nego im porastu krila, tako je i čovjek iz prirodne sposobnosti razvio govor.

Od toga vremena dalje počeo se služiti vatrom za priredjivanje oružja, počeo izdjelavati kovine, naučio ratnu umjeću, obradjavati polja i gojiti umjetnosti. Onda je i gradove počeo graditi, uredjivati pravne odnošaje i postavljati zakone.

„Od svoje volje podvrgao se zakonima i utvrđenome pravu“.

Onda je nastao i strah pred kaznom, jer nije bilo moguće provoditi miran život onome, koji je prekršio zakon i pravdu; ako bi ne

djelo i ostalo tajno, svagda mu se bojati, da će se otkriti. I strah pred bogovima nastao je onda. U snu su naime vidjeli često likove božanske — otkuda to prividjanje, ne tumači se — i nemir savjesti često ih je natjerao u strah ; a kako nijesu znali uzroke stvari, počeše se moliti tim umišljenim bićima, kojih u svijetu nigdje nemaju.¹¹

Tko dakle poznaje pravo postanje svijeta, ne će držati, da umna bića upravljaju svijetom, da bogovi stvaraju bljesak i grom, da imadu moć nad nebom i zemljom, da podižu vjetrove i stišavaju more, niti će grmljavinu i strijele nebeske, potres i poplavu držati kaznom za počinjena nedjela. Tko zna uzroke dogadjaja, ne će ničice padati pred hramovima bogova niti mnogom krvi životinja škropiti žrtvenike njihove, nego će mirnom dušom sve promatrati.¹² Ovako po Epikuru filozofija raspršuje „predsude“ ljudske. Samo nepoznavanje prirode i uzroka bivanja izvor je praznovjerju i strahu. Čovjek se poput djeteta boji često i onoga, čega se ne bi trebao bojati ; svaki ovaki strah razpršuje se pogledom na prirodu i um. Posljedak je dakle filozofije : nema bogova u svijetu ; oni su eterska bića i njihovo je carstvo izvan svijeta, gdje borave blaženi i vječni život u miru, mirni i zadovoljni sami za se. Što bi ih i sklonulo bilo, da stvore svijet, da stvore čovjeka, da traže molitve njegove ? Trebaju li oni to? Blaženstvo je mir — ono je nepotrebovanje. Tko tvrdi, da su bogovi jednom izišli iz mira i podvrgli se mučnometu stvaranju svijeta, mora dopustiti, da im je u jednom času nešto trebalo, da su nešto željeli, dakle da bar u jednom času nijesu bili posve sretni. Nijesu dakle bogovi svijet stvorili. Epikurova se škola brani, da ova spoznaja nije bezbožna, jer da stavljajući bogove u eterske kraje čini njihov lik uzvišenim, slobodnim od mana i slaboća, što su im ih primislili pjesnici. Vjera u te bogove ne radja opačine i bezbožna djela, kao što ih je rodila vjera pjesnika, koja nije zazirala ni od ljudskih žrtvi ; po svom odjeljenju od svijeta postali su bogovi uzvišeni, da ih mudri poštuju i dive im se, ako ih se i ne boje.

Doista je ovaj Epikurov racionalizam opravdan samo kao opreka antropomorfnomu i animističkomu mišljenju pjesnika, i kad bi se radilo samo o tome, da se to mišljenje obori i ukloni, moglo bi se držati, da je Epikur uspio. Na osnovi ovako jednostavnoga posmatranja pojava i na osnovi izvodjenja,

kakovo je ono iz blaženosti kao svojstva bogova, može se utvrditi samo ovako plitko slobodoumlje.

Još se jedan izvor straha navodi: misao o besmrtnosti duše i s njom spojena misao na nagradu i kaznu, koja uznemiruje čovjeka i ne da mu doći do čista i nepomućena života. Svakog mu lebdi pred očima čas smrti, svuda ga opkoljuju prikaze podzemnoga svijeta, dubina reži na njega, Furije ga progone. Ovakovim je strašilima čovjek napunio svoju dušu i razumljivo je, da se onda ne može smiriti. Prava (po Epikuru) psihologička spoznaja rješava i tih briga, jer će pokazati, da nema nigdje Aheruzijskih hramova.¹³ Kao ptica što živi u zraku, riba u vodi, tako je i duši jedini opstanak u tijelu; kad se raspade tijelo, raspada se s njim i duša. S umrlošću duše pada i strah pred Tartarom, ali ne pada istodobno i sve zlo, što su ga pjesnici u podzemni svijet stavili. Ovdje na svijetu nastaje sve, što se priča, da je na dnu Aheronta. Tantalske muke čekaju onoga, tko se ne riješi straha pred višim moćima; tko se prepusti strastvenoj ljubavi, izgrizat će mu ona srce kao jastreb Titiju, Sizifovu će se trudu izvrći, tko požudno traži naklonost puka i časti, a Tartar i Cerber i Furije u našem su srcu zla savjest. Tko nerazborito živi, imat će sve paklenc muke onđe. „Ovdje ludi aherontskim stupaju putem“.¹⁴

Psihologija i spoznajna teorija.

U mislima psihologijskim prislonio se Epikur uz Demokrita; duša mu je tvarna, sastoji se od finih čestica, koje podaju toplinu i životni dah tijelu. Osjećanje nastaje dodirom atoma duševnih i tjelesnih, sanio Epikur ne uzima, da duševnih atoma ima u tijelu, koliko tvarnih, nego na više tvarnih dolazi po jedan duševni. Tim se tumači, zašto ne osjećamo sve sitne čestice praha, budući da je potrebno više tvarnih atoma staviti u gibanje, da nastane gibanje atoma duševnih, koliki su potrebni za nastanak osjeta. Postanak osjeta i predodžbe tumači se pomoću sličica, koje se odkidaju od stvari i lete po zraku, urinu se kroz praznine medju atome tijela i oblik se njihov saopćuje duševnim atomima.¹⁵ No dok odovud dalje Demokrit prelazi k racionalizmu, Epikur i nje-

gova škola posve je empiristična i to sensualistično. Zamjećaji su očvidni;¹⁶ od njih

Ništa drugo pouzdanije nije moguće naći.
Što samo po sebi istinom obara lažno.

Zar da um odlučuje o istini i neistini? Otkud je nastao um? Iz osjećala, pa ako ova nijesu istinita, onda je i um sav lažan. „Što u koje doba osjećala spoznaju, to je istina”.

Varke ne nastaju u osjećalima, nego u суду ; pače i prikaze ludih i u snu su istinite. Sunce je za nas tako veliko, kako nam se ukazuje, tek kad počinjemo stvarati mnjenje o tom, da li je u istinu tako, onda se možemo varati. Sve naše znanje o tom je samo vjerojatno; sunce je možda veće, možda i manje, nego ga okom zamjećujemo, ili jednako toliko, za nas je, kako ga vidimo.¹⁷ S kojim pravom o jednim osjetnim slikama kažemo, da im odgovaraju zbiljski predmeti, dok to drugima odričemo? Epikur nije razjasnio, on tako daleko ne zalazi u probleme i ne da se od njih previše uznemirivati.¹⁸ I Demokritova se fizika prihvata s istih razloga udobnosti, jer ne sili na daljnje razmišljanje. — Prema tome spoznajno-teoretskom stanovištu, po kojem je sve samo vjerojatno, dakle i Demokritov nazor o svijetu, makar da je od svih najvjerojatniji, jer je najjednostavniji, bilo je dijelom nemoguće, dijelom za blaženi život suvišno dijalektiku dalje razvijati. Ništa se ne uči o definicijama, ništa o razdiobi i podjeli, ništa o tome, kako se doumljuje, dokazuje i pobija. K a n o n i k a se ograničuje na to, da odredi osjete kao mjerila (kriterija) istine.¹⁹

Ovako bi Epikur sebi priredio makar i slabo i površno utvrđeno tlo, da na njem gradi svoj hedonistički sustav. Gdje je u teoretskom području kriterij istine o s j e t, tamo je u čudorednom području čuvstvo kriterij dobra i zla : št o j e u g o d n o, drži s e d o b r i m, št o j e n e u g o d n o, z l i m. O strogoj dosljednosti, kao po stoičkoj etici, nije moglo tu biti ni govora. Život se ne razvija harmonično k nekom uređenom cilju, nego se atomizira u bezbroj više ili manje saveznih doživljaja. Harmoničnost života postaje rijetka, kao savršeni oblik u prirodi. Samo je trebalo dokazati, da je i

moguće ići ovim putem naslade. Prva poteškoća bila bi u tom, što nije lako u materijalističkom mehanizmu održati pojам slobode. No Epikur si je to pitanje olakšao; po njegovu sudu u svijetu vlada slučaj, a onda lako tvrdi, da u životu vrijedi princip samovolje. Epikur se drži osjetnog opažanja i slijepo — gotovo kratkovidno vjeruje u nj. On vidi i vjeruje, da se živa bića, štono se kaže, od svoje volje gibaju i miču. On vidi i to, da se čovjek izvanjskoj sili opire, na pr. kad biva porinut silom, nastoji se uzdržati, da ne padne, i to su mu već dovoljni razlozi, da dopusti, da se volja može oprati mehanizmu atoma i da može sama biti ishodište novih gibanja. „Sua cuique voluntas principium dat — svakomu je u njegovoј volji početak gibanja“. No dok nastojanje prirodoznanstvenoga materijalizma ide za tim, da i ove hotimične kretnje svede na mehaničke uzroke i sve podvrgne nuždi,²⁰ Epikur od ovud razbija čvrstu kariku udesa i stavlja sve na slučaj. Na svakom koraku može volja prekinuti vez dogodjaja ili mu podati drugi smjer. Ide se pače još dalje. Pita se, što je volja ljudska, kad je duša skup atoma? Odkud bi bila nastala sloboda njenja, da nije već u atomima, kad iz ništa ne nastaje ništa? Zato Epikur već početnim atomima podaje sposobnost, da u početku gibanja malo odstupaju od okomita pada, u tom odstupanju vidi on i njihovu slobodu. Tako je lako doći do misli, da je slučajan svijet, slučajno postao, slučajem se razvio. Da je s raskinućem uzročnoga veza nemoguća i spoznaja i da tako u posljednjem redu ovisi o samovolji, kako će sebi tko zamisliti sliku svijeta, je li to Epikur video? Već činjenica, da si u povjesti filozofije pozajmljuje sustav, koji mu se čini najvjerojatnijim, pokazuje, da je njegovo mišljenje n e m o ē n o d o g m a t i c n o i n e o d l u č n o s k e p - t i c n o, da se zadovoljava s najudobnijim nazorom, u kojem si ne će mnogo razbijati glavu zagonetkama svijeta. Što u njega ima znanstvene vrijednosti, to ima da zahvali D e m o k r i t u. Ako na početku novoga vijeka G a s s e n d i uskrisuje njegovu nauku, ako mu L a n g e u povjesti materijalizma ustupa mjesto, ako L. B ü c h n e r (poznati pisac djela „Kraft und Stoff“) izdaje spis Lukrecijev o prirodi, samo je duh Demokritov, koji se u svem tom cijeni. Epikur pak dalako je od toga, da shvati „principijelnu saveznost Demokritova sustava,

i da je prisvoji, pobira iz nazora toga čovjeka ono, što mu se činilo za plitko njegovo slobodoumlje zgodno, a ostavlja najvažnije na strani".²¹ Gdje se pak od Demokrita udaljuje, čini se, da su opravdane riječi Ciceronove, kad kaže: Demokritove misli govori, malo ih mijenjajući, ali tako, da je ono, što hoće popraviti, čini se, iskrivio.²²

Etika.

Etičke misli Epikurove podaje u jezgri list na Menojka²³:

Epikur pozdravlja Menojka.

Ni dok je tko mlad, neka ne propusti mudrovati, ni kad je star, neka mu ne dosadi umovanje. Niti je naime tko nezreo ni prezreo, da radi o zdravlju duše. Tko pak kaže, da ili još nije vrijeme mudrovanju, ili da je prošlo, sličan je onom, koji kaže, da za blagotu ili nije vrijeme došlo ili da ga više nema. Stoga je mudrovati i staru i mlađu. Onome, da se u starosti pomladi dobrima po zahvalnosti za ono, što je bilo, ovome, da u mlađosti već bude star po strahu pred onim, što će biti. Treba da klesli, što čini blagotu, jerako je ona na zocna, imamo sve. Na što sam te pak uvijek poticao, to čini i vježbaj se u tom, držeći, da su ovo osnovi blažena života. Prvo: misli da je bog biće neprolazno, blaženo kako i općeno mišljenje o bogu kazuje, dodaj k tome, da mu ništa ne manjka k besmrtnosti i k blaženosti. U ostalom drži o njemu, što može poštivati njegovu blaženost i besmrtnost. Ima naime bogova i jasna je spoznaja o njima, ali kakovima ih mnoštvo drži, takovi nijesu, ne poštiva ih naime takovima, kakovima ih drži. Bezbožan nije, tko poriče bogove mnoštva, nego tko bogovima pridaje, što mnoštvo o njima misli. To nijesu jasni pojmovi, nego kriva mnijenja, što mnoštvo o bogovima sudi. Po tom sudu bogovi navaluju najveću štetu na ljude zle i korist daju dobrima. Svedjer naime uživajući svoju kreplost slične sebi prigrljuju, a sve, što nije takovo, odbiju od sebe. Navikni se držati, da nas se smrt ništa ne tiče, jer sve je dobro i zlo u osjećaju, a smrt je uništenje osjećanja. Prava spoznaja, da nas se ne tiče smrt, dakle čini mogućim uživati, što je smrtno u životu, jer ne dodaje neizmjerno vrijeme i oduzima želju za besmrtnošću. Ništa nema u životu zla za onoga, koji je pravo spoznao, da nema ništa strašno u neživljenu! Tko dakle drži, da se smrti boji ne zato, što mu sad zadaje tugu, nego što mu je zadati u buduće, lud je. Sadašnjost naime ne uzneniruje, a što se naslučuje, da će doći, uzalud uzneniruje. Tako najstrašnije zlo, smrt, ništa nas se ne tiče, jer dok smo mi, nema smrti, a kad bude smrt, tада неće biti nas. Ne tiče se dakle ni živih ni mrtvih, jer kod živilih nema nje, a mrtvi nijesu više. Nego i mnoštvo smrt jednom izbjegava

kao najveće zlo, drugda je traži kao prestanak zala u životu. Mudrac se dakle ni ne boji neživljenja, budući da život ne stoji do njega, niti misli, da je neživljenje zlo. Kao što hranu ne uzima u svakom slučaju, koje je više, nego koja je ugodnija, tako i vrijeme uživa ne najdulje, nego najugodnije. I tko kaže, da mladić lijepo živi, a starcu da je lijepo otići iz života, lud je ne samo zato, jer je život sam po sebi poželjan, nego i zato, jer je jedino nastojanje oko lijepa života i lijepa smrti. Mnogo gore misli, tko kaže:

„... Rodio se nije nitko dobar

I čim se rodio, što skorije neka zadje u dvorove Orka.“

Ako se naime govori to iz uvjerenja, kako da nije otišao iz života? Ta mogao je to odmah učiniti, ako je doista tvrdo odlnčio; ako li je samo za šalu, lud je bio šaleći se s onim, što šale ne podnosi. Treba upamtiti, da budućnost uopće nije ni naša, da je ne čemo uopće ni očekivati kao nešto, što će biti, ni očajavati kao nad nečim, što se ne će dogoditi. Treba dakle razmisliti, da su pozude jedne prirodne, druge lude; od prirodnih su neke nužne, druge naprsto prirodne. Koje su nužne, dijelom su za blagotu, dijelom za udobnost tjelesnu, dijelom za samo življenje. O tima pouzdano raspravljanje čini, da znamo, što treba birati, što izbjegavati zarađi tjelesnoga zdravlja i duševnoga mira, jer to je cilj blaženoga života. Toga radi sve činimo, da nas ne bi ništa boljelo i da ne budemo uznemireni. A kad to jednom postignemo rješava se svaka borba u duši, jer ne može živo biće ići kao za nečim, po čim nastaje oskudijevanje i tražiti ono, čim se troši dobro duše i tijela. Trebamo naime nasladu onda, kad nam nenazočnost naslade zadaje bol; kad nam je ne zadaje, i ne težimo za nasladom. Stoga zovemo nasladu počelo i cilj blažena života. Nju smo spoznali kao prvo dobro i prirodjeno, od nje počinjemo svako biranje i izbjegavanje i k njoj se vraćamo počuvenstvu kao mjerilu prosudjujući svakodobro. A jer je ona prvo dobro i prirodno, zato još ne biramo svaku nasladu. Kad god prelazimo preko mnogih naslada, kad nam od njih nastaje prevelika neugoda, i mnoge boli držimo boljima od naslada (nekih), kad iza dugo podnesene boli nastaje već veselje. Ali sama za sebe svaka je naslada po svojoj vlastitoj prirodi dobra, ako i ne valja svaku birati. Jednako je samo po sebi svaka bol zla, a ipak ne treba svaku izbjegavati. Po smjeru dakle, obzirući se i na korist i štetu, treba sve to prosudjivati. Uzimamo naime i dobro u gdjeko vrijeme za zlo, a ovo nasuprot kao dobro. I s malo se zadovoljiti držimo za veliko dobro, ne da imamo malo u svakom slučaju, nego ako nemamo mnogo, da se zadovoljimo s malo, uvjereni posve, da najugodnije uživaju obilje, koji ga najmanje potrebuju. A onda, što je prirodno, lako je pribaviti, što je isprazno, teško se pribavlja. I jednostavna hrana donosi jednaku nasladu s raskošnim obiljem, kad se odstrani bol od potrebovanja. I kruh i voda dajn najveću nasladu, kad ih tko potreban uzima. Privik-

nuti se dakle jednostavnoj, a ne preobilnoj hrani i koristi zdravlju i čini čovjeka spremnim za nužne poslove života, posegnemo li pak od vremena do vremena za obilnjom hranom, stavit će nas to u bolje raspoloženje i učinit će da budemo prema sudsbi bez straha. Kad dakle velimo, da je naslada cilj, ne mislimo time raskošne naslade, ni one, koje su u samom uživanju, kako to drže mnogi, koji toga ne znaju ili se s nama ne slažu ili naše misli zlo shvataju, nego dodajemo: da tijelo bude bez боли, a duša neuznemirena. Ne pijanke i gozbe, ne uživanje s dječacima i ženama, ni užitak riba i svega, što nosi obilan stol — sve to ne čini život ugodnim, nego trijezan razbor, koji i istražuje uzroke, zašto treba što birati ili izbjegavati i koji raspršuje mnijenja, po kojima duše najviše postaju uzbudjene. Svemu tome je osnov i najveće dobro razboritost. Stoga je i u umovanju vrednija razboritost, iz koje nastaju sve druge kreposti, koje uče, da nije moguće ugodno živjeti nego razborito i lijepo i pravedno, ali ni razborito ni lijepo ni pravedno nije moguće živjeti, ako se ne živi ugodno. Kreposti su naime ugodnim životom vezane, a ugodan se život od kreposti ne da odlučiti. Koga primjerice drži boljim od onoga, koji i o bogovima pobožno sudi i koji se smrtri uopće ne boji i koji je svrhu prirode dobro razmislio? koji uređuje mjeru dobara, koliko se dade zadovoljiti i pribaviti, a mjeru zla, da buđe kratko vrijeme i od kratke boli? Sudbinu kao postavljenu od nekih gospodara poriče, nego nešto drži, da je od slučaja, a nešto od nas, jer nužda nikome nije na putu, a slučaj je nepostojan, kako se vidi. Što je pak od nas, bez gospodara je, jer ima prijekor i njemu protivno već od prirode kao pratioca. Ugodnije je doduše povoditi se za pjesničkim pričama o bogovima, nego služiti sodbini kako je postavljaju fizičari: one priče naime podaju nadu na oproštenje čašćenjem bogova, sudsina pak ima neizbjegivu nuždu, a slučaj nije ni bog, kako mnoštvo misli (jer bog ništa ne radi nepromišljeno) niti je postojan uzrok (misli se naime, da dobra ili zla od njega ne dolaze) ljudima za blažen život, a doista izviru od njega počela velikih dobara ili zala. Bolje je razborito biti nesretan, nego bez razboritosti sretan. Bolje je naime po njemu u djelima provoditi, što se spoznalo kao dobro.

To dakle i slično sâm i s drugima sličima sebi noću i danju uvijek razmišljaj, pa ne ćeš nikada, bio budan ili spavao, biti uznemiren, živjet ćeš kao bog medju ljudima. Jer ničim nije nalik na smrtno biće čovjek, koji živi u besmrtnim dobrima.“

Epikuru je čuvstvo ugode kriterij dobra, čuvstvo neugode kriterij zla, ali se i tu vidi nemoći njegov skepticizam; on nema odvažnosti, da dosljedno provede princip naslade: sad bi rado da stavi život pod okrilje uma, sad ga opet prepusta čuvstvu; sad mu je ugodno u opće dobro, a neugodno zlo, sad opet ističe, da ne valja svaku ugodu birati ni od svake neugode zazirati.

Zašto? Jer od te ugode ima bolja, gdje iz neugode časa izvire trajnija dobrota. S tim je već i napušten princip ugode i mjesto njega postavljen razumni užitak kao princip: napuštena je i sadašnjost i posegnuto u budućnost, o kojoj se inače tvrdi, da nas se ništa ne tiče; ako je naime tako, zašto ne bismo uzeli, što je u času ugodno i zašto bismo se osvrtni na ono, što će biti ugodno kasnije? Obično se drži epikureizam smjerom, koji ciljem ljudskoga teženja proglašuje užitak, i to baš tjelesno uživanje i udobnost; to doduše ne odgovara onome, što Epikur nauča, ali je svakako popularno mišljenje dosljednije bilo od filozofa Epikura, i njegov osnovni princip dosljednije provelo, a Epikur se uzalud brani, da toga nije htio i da se njegova nauka — krivo shvatila. Epikureizam u popularnom mišljenju je etički skeptičan, u obliku pak, kako ga je iznio Epikur, nedostatno utvrđen. Ponajprije čovjeku ne priznaje drugih motiva u odabiranju i izbjegavanju, nego ili ima životinja, koja se u tom ravna prema ugodni i neugodi tijela. No onda k u ša čovjeka uzdignuti nad osjetnu nasladu do duševnoga užitka i uspostaviti premoć duha nad puti, ali mu to ne polazi za rukom, jer mu osjetna naslada i nadalje ostaje ne tek nuždan osnov, da se na njem razvije viša težnja, nego sav sadržaj njezin. Cilj je zdravlje tijela i mir duševni, ali taj mir duševni nije ni ponosna svijest ispunjene dužnosti, ni zadovoljstvo čudoredna htijenja, koje izvire iz čvrsta uvjerenja i jasne spoznaje, koja se ukazuje u životu kao jedan pravac, jedna volja, nego je taj mir slučajni sastav slučajnih sad više sad manje ugodnih doživljaja i užitaka. Duševni se mir sastoji u nepotrebovanju novih naslada i u uspomeni na uživane naslade — a i te su svagda tjelesne. „Doista nemam što držati dobrim, — veli on, — ako odstranim naslade, što nastaju od jela i ljubavi, što po slušanju i po oblicima.”²⁴ „Poradi naslade valja i krepot birati, a ne poradi njih samih, kao što je i kod lijeka, koji se biraju poradi zdravlja”. Očito toj kreposti manjka gotovo sve, po čem bi mogla dobiti čudorednu vrijednost, s čudorednošću veže je samo — riječ.

Naslada Epikurova nije ni pozitivna: sve organsko luće teži, kad nešto treba, kad se želi riješiti neugode koje. Cilj teženja dakle nije sama naslada, nego bezbolnost, što je

Epikuru isto kao zadovoljstvo tijela i mir duše. Ne valja pregledati, da je Epikuru naslada sad po sebi dobro, za kojim valja težiti, bolje reći, teži sve biće, drugda pak je samo sredstvo k cilju. Posljedak užitka neka je tišina u duši, kojom mudrac postaje boz afekata — ali ne ravnodušan kao stoički, jer to stanje nije trajnom mukom stečeno dobro, nego se od vremena do vremena premećuje i obnavlja. U sasvim drugom smislu vrijedi dakle za mudraca Epikurova, da je vazda sretan : on ne uništije zlo htijenje ni zle porive srca, nego ih ograničuje (dakako iz obzira na individualnu blagotu). Prevelike strasti, kojih zadovoljenje vuče za sobom teške boli i neugode, prežestoke afekte, koji silovito potresaju dušu, tugu za onim, što je nedosežno čovjeku, sve to je u sebi stišao. On ne žali, ako je što prošlo, ne kaje se, ako što je učinio. Tako je njegova sreća sigurna. On se ne odriče želja i užitaka, te ostaje i usred veselja i radosti života medju prijateljima i drugovima vedar i zadovoljan, jer iza časovita potrebovanja i opet može steći mir duše. Sreća je stoičkoga mudraca faktično postojana, sreća Epikurova je postojana u mogućnosti. U tom je smislu mudrac uvijek sretan, što ima ograničene požude, t. j. znade ih ograničiti, ako nije prilike, da im udovolji. On prezire smrt, besmrtnih se bogova ne boji, i pravo o njima sudi ; prošloga se sjeća, budućnost očekuje, ali se ne veže na nju, a sadašnjost uživa, koliko je najviše moguće. On je sam sobom zadovoljan, potrebuje malo, t. j. mudrac sam znade se snaći i u čednim prilikama. *E p i k u r n e u č i o s k u d n i ž i v o t, n e g o m o g u ĉ n o s t i o s k u d n a ž i v o t a.* Mudrac je njegov slobodan kao bog, u koliko može biti slobodan od svega. On je zadovoljan s onim, što najviše prilike daju ; što nije moguće, za tim ne teži, ne uzrujava se, i ne žali poradi toga. On se prilagodjuje prilikama i nastoji si u njima što ugodnije udesiti život. Prirodu i sve, što je u njoj živo i neživo, smatra sredstvom za svoju blagotu. Njegovo je mišljenje posve egoistično, umjereni samo obzirima međusobna saobraćaja, koliko su za vlastitu blagotu potrebni, ili im se baš ne da izbjegći. Ograničenje iz drugih motiva on ne pozna. Sama nepravda nije o sebi zlo, nego — poradi straha, da ne će moći tajnom ostati pred onima, koji su joj postavljeni za osvetnike.²⁵

Epikurova je nauka odviše individualistična, da bi se po njoj moglo pravo cijeniti prijateljstvo. Ono se doduše hvali kao najveće dobro života, kao najveće vrelo blaženstva, ali samo zato, jer je zamjena za državno zajedništvo, koje se još manje cijeni od prijateljstva.

Ugovorom tumači se postanje čudorednih obveza : država nastaje, veli se, iz potrebe ; i jer jedan treba drugoga, dogovore se, da ne će jedan drugome činiti zla. Iz ovoga dogovorom ograničenja egoizma razvija se sućut i požrtvovnost. Čovjek treba pomoći drugim, da uzmogne postići svoju blagotu ; u slaganju s njima stječe uvjerenje o opravdanosti svojih misli, koje su i onako samo vjerojatne, u životu s njima stječe sigurnost i pouzdanje, da nijedno зло nije vječno i dugotrajno i tješi se — nesrećom drugih. Ipak je odviše egoističan, da bi preuzeo na sebe dužnosti, koje bi mu po odnosašu k državi i obitelji nastale, pa zato kad već treba društvo, bira ono, koje po Epikurovu sudu najmanje obveze nameće, a ako ih nametne, najljepše se dadu razriješiti, — to mu je društvo prijatelja.

Osim individualističnoga leži u nauci Epikurovoj neki kvjetistički elemenat ; obadva vuku postanje iz Aristotelova uzora teoretskog posmatrača, gdje se po prvi put pojedinac odlučio od zajednice državne, da u tihom posmatranju traži svoju srću i mir — na čije je onda mjesto došao prilično nedjelovni i već posve individualistični tip stoicevog, a kasnije i tip Epikurova mudraca, koji u užitku nalazi blagotu. Pomišljanje odnosa pojedinca prema državi promijenilo se posve. Ako se negda držalo, da je pojedinac poradi države, sad se počinje držati, da je država poradi pojedinca. Još je Platon pojedinca podredio državi, Aristotel mu podaje prema državnom organizmu neku samostalnost, a vrijeme helenizma uzdiže se nad državu i podredjuje je sebi. Posve u duhu sofista izvodi se i njemu postanje iz potreba obrane i uzdržavanja pojedinaca, koja je potreba dovela do obvezu, da nitko ne vrijedja i ne bude vrijedjan. Ovakovim dogovorom iz obzira međusobne koristi tumači Epikur postanje države i zakona. Pojedinac je prije države, ona je njegov tvor, od kojega se može odijeliti, kad ga je volja, utjecanje u državni život smatra se

prije uznemirenjem nego nasladom. Blago tamo nije rad, nego mir. Platon nije poznavao većega i ljepšega područja za čudoredno djelovanje od države. Aristotelov se teoretski pomatrač odjeljuje od države i sam se u sebi zadovoljuje, ali ipak je i njemu država čudoredni cilj. Kod Stoika i Epikura nema čudorednost više sveze s državom, nego je individualistična, izbjegava dodir s javnim životom. A još je i u tom pogledu stoicizam više društven od epikurizma, jer Zenon kaže: mudrac neka sudjeluje u državi, osim ako ga što spriječi; dok Epikur veli: mudrac neka ne sudjeluje osim, ako bude potrebno.

Epikurova je nauka obrazovani egoizam, u kojem doduše ljubežljivost, prijateljstvo, ljubav i požrtvovnost ima mesta, ali ne iz čudoredne dobrote ni iz svijesti o dužnosti. Svaka obveza se naprsto smatra poteškoćom, teretom, uznemirenjem. Na mjesto države stupa prijateljstvo, na mjesto obitelji drugovanje s obrazovanim i duhovitim heterama. Istina je, da se nauka Epikurova često i krivo shvatala; napose on sam je bolji bio nego njegov glas, ali prema osnovnome principu dosljednije shvaćana, nego ju je on proveo; i u tom dosljednjem obliku našla je oštra kuditelja u Ciceronu. Montesquieu pripisuje štetnom utjecaju nauke njegove, krivnju na propasti države rimske, a Windelband o njoj pravo veli: „Za epikurejsko shvatanje života svakako je karakteristično, da mu je socijalni idejali čisto individualni odnošaj prijateljstva, koje se u toj školi baš osobito gojilo i u vezi s ostalim nazorima o mudracu lako dobilo obilježje ljubežljiva međusobna udivljenja. Druga strana ovome je načelo „λάθε βιώσεις — živi skromno, s kojim se učinila principom ravnodušnost prema političkim interesima i odgovornosti, samoživska osamljenost pojedinaca i propast državne zajednice. Povukavši se tako u privatni život epikureizam je postao realna filozofija rimske svjetske monarhije, jer je najveći osnov despocije bila ona pohlepa za užitkom, s kojom je svaki iz općenoga meteža još nastojao spasiti, koliko bi najviše moguće, u tišinu zasebna života“.²⁷

§ 3. Skepticizam.

Povjest filozofije pokazuje, da redovito iza velikih sustava, u kojima se ljudski duh, napregnuvši sve sile, očitovao, da iza vremena čvrsta pouzdanja u snagu uma, nastupa vrijeme sumnje. Ne bi ipak bilo pravo držati skepticizam odmah znakom klonule nemoći : njegova je spoznajna snaga u otkrivanju slaboća i zabluda, a to je i njegov prinos k napredku spoznaje, makar da je posljedak njegov nužno negativan. No tim, što je njegov pogled k napredku upravljen na slaboće sustava, na opreke u njima i na porječnosti, čini se, da nemoćno priznaje slaboću duha ljudskoga. Skepticizam vidi samo n e u s p j e h ; on drži, da se duh ljudski nije približio rješenju zagonetke svijeta, a onda mu visoki ciljevi spoznaje uzmiču još većma u daljinu; on stoji na putu k njima i gledajući ih tako daleko pred sobom, a za sobom energiju duha upotrebljenu za njihovo postignuće, nameće mu se pitanje : je li spoznaja u opće moguća ? ne stoje li oni ciljevi preko granice ljudske sposobnosti?

Stariji skepticizam.

Srednja akademija.

Jakoj struji skeptičkoj, koja se u ovo doba pokazuje, začetnik je Piron iz Elide (376.—288. pr. K.), koji nadovezuje na skepsu sofističku i megarske škole. Sadržaj njegove nauke u glavnom je sofistička sumnja u spoznajnu moć osjećanja poradi razlikosti ljudi i razlikosti osjetnih organa, od kojih jedni označuju predmet ovakovim, drugi onakovim, a i to ne uvijek i kod svih ljudi i u svako doba jednako. Osjećala dakle sama za sebe varaju. Ali ni um sam za sebe nije siguran protiv zabluda. Ni međusobno sudjelovanje ovih dvaju spoznajnih čimbenika zabludi podvrgnutih ne može dati istinu. Iz ove teoretske skepse slijedi i praktička : ništa nije ni lijepo ni ružno ni pravedno ni nepravedno, nego jednako ni u čem nema ništa istinito, po nekome običaju i zakonu ljudi sve rade i n i j e d n a s t v a r n i j e v e c m a o v a k o v a n e g o o n a k o v a .¹ Želja ostati bez zablude, vodi k zahtjevu o d r e ē i s e o d s v a k o g a s u d a (ἐπωκέ), jer u sudu nije ništa istinu.

nito. ~~Isko~~ tako nema u činu ništa od prirode ni zlo ni dobro. S tim se spaja ~~etički~~ cilj: m i r d u š e v n i. Tko se uzdrži od svakoga suda, ne može se prevariti, tko se uzdrži od ocjenjivanja ljudskih čina, ne može se razočarati. Ni dobro ne valja hvaliti, ni zlo pokuditi, jer se ne zna, je li u istinu dobro ili zlo, nego sve primiti r a v n o d u š n o. Otud je slijedila snošljivost prema svačijem mišljenju i blagost u prosudjivanju ljudskih čina. Nastavljač Pironove nauke bio je Timon Fliuncanin.

Starija skepsa nastavlja se u s r e d n j o j a k a d e m i j i, kojoj su glavni zastupnici Arkesilaj (315.—241.) iz Pitane u Eoliji i Karnead iz Kirene (214.—129. pr. Kr.).

Kod Platonovih nastavljača vrlo se rano pokazala skeptička reakcija prema dogmatizmu idejne nauke. Dijalog „Parmenid“ je tome dokaz.

Polažući svu važnost na praktičku stranu zapostavila se u akademiji spoznajno-teoretska težnja. Tako je akademija zapala u skepticizam, koji je u opreci sa stoicima (Arkesilaj proti Zenont) još više izbio. Srednja se akademija po Arkesilaju približila Pironu, a posve ju je onamo zaveo Karnead. On je u glavnom poprinio osnove Pironove: nema ni o čem spoznaje ; sve je sumnjivo, i za to se treba uzdržati od suda. Dosljedni skepticizam ne bi se dakako smio odreći samo suda, nego i čina ; jer ne samo izričući sud podvrgnuti smo zabluđama, nego i djelujući možemo im potpasti, ako nemamo stalna kriterija dobra i zla. Nagnuće k djelovnom životu, što ga je akademija imala još od Platona, odvraćala ju je od toga posljetka ; ona je tradicijom bila prisiljena dopustiti, da se smije, pače i mora djelovno živjeti. Da to bude moguće bar donekle s opravdanjem, da se dakle uzmogne bar približno odredjenje čudoredno postaviti, trebalo je napustiti osnovnu misao skepticizma, da nijedna misao nema prvenstva pred drugom po istinitosti ; trebalo je uzeti, ako se mišljenjem i ne postiže istina, da su ipak misli jedne vjerojatnije od drugih. S tim je bio osnovan smjer, koji sa sumnjom prihvata svaki sustav, te birajući iz njega nauke, koje mu se čine valjanima, sastavlja si od njih nazor o svijetu i životu. Ovaki eklektični smjer zastupa t. zv. mlađa akademija, kojoj je osnivač Filon iz Larisa; učenik ovoga bio je Antioh iz Askala.

Mladji skepticizam.

Protiv neodlučnoga skepticizma srednje akademije diže se mlađi skepticizam, kojemu na čelu stoje pristaše empirije, liječnici. Zastupnici ovoga smjera su E n e s i d e m iz Knosa, koji pobija nauku akademije o vjerojatnostima, i S e k s t o E m p i r i k (iskustvenjak).²

Skepticizam ne valja držati š k o l o m, on je smjer mišljenja, koji — kako akademija pokazuje — može u svakoj školi nastati. U ovo doba ipak sačinjava on jedan pravac, jer s u m u o s n o v i o s t a l i o d P i r o n a i s t i . Piron je nauku svoju izložio vjerojatno u deset načina, drugi skeptici uzimaju ih jednakom mnogo ili manje, ali svadga je posljedak uzdržanje od suda, a cilj nepomućenost duševna. I Seksto Empirik napisao je „Pironiske osnove”, koji podaju obilnom iskustvenom gradnjom proštrenu i logičkim aparatom utvrdjenu skeptičku nauku, u koliko se unutar skepticizma u opće može govoriti o utvrđenoj nauci.

Skeptička sposobnost po Sekstu postavlja u opreku p o j a v n o i m i š l j e n o ; od te opreke preko j e d n a k e v r i j e d n o s t i u s tvarima i govorima, koji dokidaju jedni druge, dolazi najprije do u z d r ž a n j a (ἴποχζ), a onda do n e p o m u Ć e n o s t i (ἀτροχζίz). Jednakom pak vrijednosti zove jednakost u vjerojatnosti i nevjerojatnosti, tako te ni jedan od protivnih sebi govora nije prema drugome vjerojatniji. Uzdržanje pak je s t a n k a u r a z m i š l j a n j u , rad koje niti što tvrdimo niti poričemo. Nepomućenost je nesmetanost i „b e c z v j e t a r j e“ u duši.³

Za dokaz svojega sumljistarstva navodi Seksto Empirik deset načina prema drugim skepticima dakako na svoj način.

„Predani su od starijih skeptika po običaju načini, koji, kako se čini, privode k uzdržanju od sudjenja, njih deset po broju ; ove zovu jednakog govorima, kao i načinima (gledištima), prvi način ide od razlikosti živih bića, drugi od razlika ljudi, treći od razlika osjetnoga ustrojstva, četvrti od prilika, peti od stajališta i razmaka i mjesta, šesti od mješavina, sedmi od količina i uređenja osnova, osmi od onoga, što je prema nečemu u odnošaju, deveti od onoga, što biva često ili rijetko, deseti od načina života, običaja i zakona, te od priča, u koje se vjeruje, i od misli učenjaka“.⁴

Poradi razlikosti bića ne mogu u svima nastati jednake predodžbe o stvarima, ali isto tako ne nastaju jednake predodžbe u ljudi poradi njihovih individualnih razlika, pa bi već to bilo dovoljno, da opravda uzdržanje od suda. K tomu dolazi i to. Osjećala se razlikuju medjusobno, i njihove izjave se ne slažu ; tako se slike oku čine udubljene ili izbočene, ali ne opipu, međ je jeziku ugodan, ali očima nemio, kakav je dakle? I prilike čine razlike u stvarima : isto vino je kiselo i sladko prema tome, piye li se iza više ili manje slatkoga ; gladnomete je dobro i ono jelo, što mu sitome nije. Nadalje : ista stvar se iz daljine gledana čini mala, iz blizine velika, onda, glas je drukčiji u otvorenom prostoru, drukčiji u zatvorenom, ili tijelo je u vodi lakše, u zraku teže; i vino, kad se piye umjereni, krepi ; uzme li ga se više, onda slabiti tijelo, kakovo je dakle tijelu od koristi ili od štete? K tome dolazi i to, da sve stoji u medjusobici, i vidi se u njoj, ne vidi se dakle samo o sebi ; onda : što često biva, ne iznenadjuje nas, ne čini nam se tako strašno, kao ono, što biva rijetko ; „i potres ne uznemiruje na jednaki način one, koji ga po prvi put doživljuju, i one, koji su mu navikli. Koliko li se divi čovjek moru, kad ga prvi put vidi !” Napokon tičući se napose čudorednih pitanja, tko može kazati, što je dobro, što li zlo, kad je u svakoga naroda, u svako doba, u svakoga pojedinca drugi sud o tom. Najbolje je dakle — ne imati nikakav sud. Stoga Seksto na početku ističe : „O čem govorimo, ništa ne tvrdimo jamačno, kao da je svakako tako, kako mi kažemo, nego prema onome, što nam se čini, izvješćujući (*ιστορικῶς*) govorimo o svem”.⁵ Skeptik nema nauke, ako se pod tim misli misao, koju drži onaj, koji govori, istinitom. Skeptik sam svoju nauku obara sumnjom,⁶ on je izriče, ali i sam ne vjeruje u istinitost njezinu, on samo kaže, što se njemu čini, ali se ogradijuje protiv toga, kao da tim misli što o zbilji stvari reći, i da što u istinu jest. On poriče svaku vjerojatnost, poriče, da ima što od prirode dobro ili zlo, ali ne može dokazati, jer dokazati misao znači učiniti je vjerojatnjom od njene opreke. Da se vidi način skeptičkih dokaza, evo dva iz „Pironskih osnova”.

„Peti način ide od stajališta i razmaka i mjesta. I prema njemu se iste stvari čine različne. N. pr. isti trijem s jednoga kraja gledan,

čini se, da ide naoklis, od sredine gledan posvuda se čini jednak, ista ladja iz daljine čini se mala i da stoji, iz blizine velika i da se miče, ista kula iz daljine okrugla iz blizine uglata. Tako prema razmacima. Prema mjestu : svjetlo luči u suncu se čini nejasno, u tmini pak sjajno, isto veslo u vodi slomljeno, izvan vode jednako ; jaje u ptici meko, izvan nje tvrdo, korala u moru meka, na zraku tvrda, glas drukčiji na svirali, drukčiji na fruli, drukčiji naprosto u zraku. Prema položaju ista slika prislonjena čini se laka, ako je pak malo k nama priklonjena čini se, da ima udubine i izbočine. I vrat golubova razne je boje prema tome, kako je svinut. Budući pak da se sve pojavno vidi u nečemu (u nekom prostoru) i u nekom razmaku i u nekom položaju, a ovi opet svaki u predodžbama čini razlike, kako smo pokazali, nužno ćemo na taj način doći do uzdržanja od suda".⁷

Obrazloženju uzdržanja u etičkom prosudjivanju posvećen je deseti način, koji ide od načina života, od običaja i zakona, od vjerovanih priča i od učenjačkih misli . . . „Mi postavljamo svaku od ovih vrsti sad prema samoj sebi, sad prema drugima, na pr. o b i č a j prema o b i č a j u: neki Etiopljani obilježuju znakovima (tetoviraju) djecu, mi ne ; Peržani misle, da je pristojno nositi šarenu dugu odjeću, nama je nepristojno. Indijci javno opće sa ženama, a većina drugih drži to za sramotno. Z a k o n p o s t a v l j a m o p r e m a z a k o n u o v a k o : Kod Rimljana, tko se odreć očinskoga imetka, ne plaća očevih dugova, kod Rodjana plaća ; kod Taurijaca i u Skitiji bijaše zakon strance žrtvovati Artemidi, kod nas je zabranjeno na svetome mjestu ubijati. N a č i n ž i v o t a p o s t a v l j a m o p r e m a d r u g o m e , kad život Diogenov postavljamo prema Aristipovu, ili lakonski prema italskome ; vjeru u priče prema vjeri u priče, kad istaknemo, da jednom Zeusa zovemo ocem ljudi i bogova, a drugda Okeana, veleći : „Okean, roditelj bogova, i majka Tetida“. M i s l i u ē c n j a k a medjusobno stavljamo u oprek, kad velimo, da jedni izjavljuju, da ima jedno počelo, drugi bezbroj, jedni, da je duša smrtna, drugi besmrtna, jedni, da se providnošću božjom upravljaju sve stvari kod ljudi, a drugi bez providnosti. O b i č a j s t a v l j a m o p r e m a d r u g i m a na pr. prema zakonu, kad velimo, da je kod Perzijaca običaj općiti s mužem, kod Rimljana je to zakonom bilo zabranjeno, kod nas je preljub zabranjen, kod Masageta je po običaju to postalo ravnodušna stvar, kako Eudokso s Knida pripovijeda u prvoj knjizi Putopisa. Kad nas je zabranjeno s materom općiti, kod Perzijaca je najviše tako običaj ženiti se i kod Egipćana uzimaju sestre za žene, što je kod nas zakonom zabranjeno. N a č i n ž i v o t a p o s t a v l j a se p r e m a o b i č a j u , kad ljudi zajedno žive n skrovitosti, a Krate je s Hiparhijom živio javno, Diogen je obilazio otkritih ramena, mi pak, kako običajemo. Prema vjeri u priče (postavljamo običaj) kad ističemo, da je Krono svoju djecu jeo, kod nas je običaj skrbiti za njih. I kod nas je običaj štovati bogove kao dobre i bez zla, a pjesnici ih prikazuju, gdje se ranjavaju i mrze medjusobno. Prema n a u č n o j

t v r d n j i : ako je nama običaj od bogova moliti dobra, a Epikur veli, da se božanstvo ne osvrće na nas i kad Aristip držaše, da je svejedno, obuče li žensko odijelo, a mi držimo za sramotno. Mnogo se može primjera naći za ove medjusobne opreke, ali i to će biti dosta, da se u tolikom mnoštvu opreka vidi : kakova je stvar koja po prirodi, toga ne možemo reći, nego samo kakova se čini prema odredjenom načinu života, ili zakonu ili odredjenom običaju, tako sve ostalo. Stoga će biti nužno, da se uzdržimo od suda o prirodi izvanskih stvari.⁸

Preko svih deset načina dolazi se do uzdržanja. Držeći se njih, živi skeptik bez mnijenja ; i bez čina bi morao da bude nedjelovan ; no njegovo se djelovanje određuje četverostrukom : osjećanjem, zakonima, običajima i odgojem : s obzirom na prvo sili ga primjerice glad, da sebi jelo pribavi, zakoni i običaji čine, da pobožno živi u zajednici, da dobro — to jest, što se dobrom drži — cijeni i da zlo drži zlim, a odgoja čini, da ne bude neradin u umjeću, kojoj se posvetio. Zakon i običaje prima, kakovi jesu, ali mijenjati ih ne može, jer ne može uvidjeti, zašto bi bio jedan bolji od drugoga, tā on je bez mnijenja. Za njega nema nauke ni učenika. Moglo bi se dakako pitati, čemu onda u opće skeptik govori, kad ne može nikoga poučiti? Skeptik je — filantrop, koji gorovima lijeći — tako veli Seksto — ljude od prenagla suda, od umišljenja znanja.⁹ To je doista vrijednost skeptičkoga načina mišljenja, da sprečava prenaglo suođenje, držeći se uvijek činjenica, boji se prerano ih ostaviti i prepustiti se umovanju o njima ; u tom ima nešto zajedničko s empirijom ; a boreći se protiv „umišljena znanja“, protiv dogmatizma, i ne primajući ni jednu tvrdnju naprosto, postaje ishodište svega umovanja bez predsuda. O svemu sumnjati, ništa napraviti ne vjerovati početak je filozofije — ali nije njezin kraj. Skepticizam je i odviše dosljedno proveo misao o ravnodušnosti svega ljudskoga, njemu je i istina ravnodušna, on ne traži istinu nego zabludu, on ističe samo slaboću i porječnost u sustavima, a ne vidi njihove prednosti. Glavno, što mu manjka, je ljubav k istini i želja za njom, koja druge mislioce potiče, da prevladavaju poteškoće. Skeptik pak ih napravito prima i ne misleći ih prevladati stvara si na osnovi raznih misli o njima sud o nesposobnosti uma ljudskoga za spoznaju. Da taj sud dokaže, ne zazire od dokaza sjajnijih nego istinitijih, krupnini

crtama, ističući samo slaboće i porječnost u sustavima, a gdje to ne dostaje, ne mari se poslužiti i sofizmom. Ni novi nijesu ti dokazi, u koliko se o dokazu u skepsi u opće može govoriti. Sve se nalazi već u sofistici, samo raspolažu skeptici s mnogo većim iskustvenim materijalom, kojim razlaganja svoja potkrepljuju. Skeptik se odriče suda o stvarima i o djelima, on ne smije kazati: ovo je pravo, ovo ne. Sud o dobru i zlu ne može se izricati, gdje se ne zna, ima li što dobro ili зло u opće. Skeptik se dosljedno mora i sam prepustiti drugima, da rade s njim, što hoće, jer otkud mu razlog, da silu njihovu zove zlom? Njemu mora biti i ravnodušna i tiranija baš kao ohlokracija, okrutnost jednako kao blagost, dobrota i зло. On se mora naprsto prepustiti sili jačega, kojoj izmiče jedino zaklanjavajući se u mir privatna života i prepuštajući polje djelovanja i rada samovolji jačega, kao da ne će valovi uzburkanih strasti udariti i u tišinu privatna života, kao da je svejedno, tko radi oko nas, kako i što radi.

Mir duševni, koji skepticizam obećaje, nije nego znak ravnodušnosti prema razvoju društvenih prilika, znak klonule čudoredue volje u državi silom upravljanoj, u kojoj je na mjesto čudorednosti stupio konvencionalizam, svakako vrlo udoban smjer, koji ne traži od čovjeka više, nego da se prilikama prilagodi. Tako je u tom smjeru propao grčki idejal čudoredna gradjanina. I umna vrijednost čovječjega bića i s njom znanstveni idejal propadoše u tom smjeru, a što je onda još moglo u čovjeka da ostane vrijedno, — ili gdje će da nadje osnov nazoru o svijetu i životu, ako ga jednom snadje težnja za istinom i ako bude dublji smisao tražio životu? Um ga je u tom traženju i u toj težnji izdao, a on će se osloniti na čuvstvo i u vješkom će nazoru tražiti oslona za svoje težnje i ciljeve. To se zbilo u drugo doba — u novoplatonizmu.

§ 4. Eklekticizam.

U stoljetnoj borbi sustava izgladjuju se opreke, te nastupa vrijeme, gdje do svijesti više dolaze sličnosti njihove nego razlike. Analitični duh, duh, koji traži opreke i razlike, ustupa mjesto sintetičnom, koji traži srodnosti, nastoji zblji-

žiti i složiti, što se dade. Analitični naime duh istančanim svojim razlučivanjem, oštrim oprekama po vremenu nužno izaziva ponajprije skepsu, koja u velikom dijelu filozofskoga posla nalazi samo „verborum contentiones“ (nadmetanje riječima) besposlenih ljudi ; uslijed toga se duh uklanja sitnim razlikama i svraća pažnju na srodnosti u sustavima, te tako nastaje neki izbor nauka, u kojima kao da bi se mogli svi složiti : takav je posao e k l e k t i k a . Manje više je eklekticizam znak nestasice jakoga s i s t e m a t i č k o g a duha, ali manje više i svaka škola u razvoju mora i ovu fazu da proživi. Od grčkih se sustava najčišći održao E p i k u r o v ; vrlo rano podlegla je skepticizmu Stoa, koja već u srednjem razdoblju — za Panetija i Posidonija — skreće u staze eklekticizma ; tu se sastaje s njome i mladja akademija pod F i l o n o m i A n t i o h o m , iza kako je srednja akademija pod A r k e z i l a j e m i K a r n e a d o m prihvatiла skeptičku nauku o vjerojatnosti. I peripatetska je škola u Aristotelovu nauku unijela novih elemenata, te se najposlije i tu kao i u drugim smjerovima gdjegdje dogodilo, da je novu nauku sa starijom vezalo još samo — ime.

Rimska filozofija.

Osobito se eklekticizam udonio u Rimu. Razumljivo je to, ako se uzme na um, da je oblik, u kojem se kultura prima izvana, svagda eklektičan : i samo u tom obliku mogla je filozofija grčka uči pod krovove i trijmove rimske. Što isprva nije bilo Rimljanim počudno mudrovanje grčko, valja odbiti na značaj njihov. Rimljani su bili narod praktičan ; težište rada bila im je politika. Ona je obuzela sve njihovo zanimanje, iscrpla sve sile njihove i svratila ih na rad oko države i zajedničke koristi. Umjeće i znanost, ako nijesu služile toj svrsi, činile su im se pre malo ozbiljnima, da se njima bavi ponosni Rimjanin, koji se bavi uzgojem valjane djece, brine se državnim poslovima u senatu i sudnici, na foru i na bojištu radi za slavu i čast otadžbine ; zanimanje literaturom, zanimanje lakim umjećama, kako ih je često prezirno zvao, prepustao je dokonome Grku. I doista dugo vremena nijesu ove mogle doći do cijene u Rimu, dugo im se opirala rimska čud, kao da su se Rimljani bojali, da im po-

guba prijeti od svih onih grčkih mudrolja, i da će im oslabiti čvrstoća značaja po lakoj onoj neozbiljnoj zabavi, da će im razvratne teorije grčke uzdrmati obitelj, državu, vjeru. Opirahu se pak navali grčke filozofije možda i zato, jer se činilo, da im je i ne treba. Kao da nijesu osjećali potrebu, da im filozofija bude oslon i vodilja u životu, dok su nalazili oslona u prirodi, koliko ga je nalazio Grk u nauci. Moj je sud bio — veli Ciceron — da su naši sve ili iznašali mudrije po sebi nego Grci, ili što su primili od njih, usavršili su ; državu su uredili boljim zakonima i uredbama, a u vojništvu su postigli najviše što hra-brošču, što zaptom. A to, što su od p r i r o d e, n e n a u k o m postigli, ne da se poređiti ni s grčkim a ni s drugim kojim narodom. Gdje je bilo toliko ozbiljnosti, toliko postojanosti, velikodušnosti, poštenja, vjernosti u kojega od njih, da bi se dala ispoređiti s krepošću rimskom.¹ A i zanimanje za mudrost — veli na drugom mjestu isti pisac — u nas je staro ; ne dadu se tu doduše nabrojiti sjajna imena ni sjajna djela „elegantne filozofije”, kojom se počevši od Sokrata ponosi Grčka, ali zato su oni najsjajniju ovu umjeću valjana života provodili više životom nego k n j i ž e v n o š ē u.²

Dva su poglavito središta bila, oko kojih se kretao život rimski, te iz njih crpao snagu, po njima dobivao oblik : to je r e l i g i j a i d r ž a v a. Vjera njihova nije bila toliko lijepa ni iskićena sjajnim pričama, koliko grčka, i o svojim su bogovima znali malo i zato manje zla, ali su ih tim više poštivali : odnošaj prema njima bio je usrdan i iskren, te je razvio u Rimljana — misle se oni za vrijeme cvata republike — zdušnost i savjesnost, koja se u svem životu odrazila kao duboka čudoredna ozbiljnost. Ta ih je uzdržavala uviјek u granicama mirna razvoja, nije im dopuštala, da budu prevrtljivi, nagli i nepromišljeni, te povjest njihove države nosi onaj ozbiljni, čvrst karakter, koji je Ciceron dobro označio, kad veli : da Rimljani običaje, uredbe života, državne i obiteljske odnošaje poštuju, bolje od drugih drže i savjesnije. To je ona rimska p i e t a s, koja u obitelji i državi vidi uredbe svete i nepovredive, koja nuka na savjesno i zdušno izvršivanje dužnosti, na strogost i ozbiljnost života. Prema tome bio je i državni život i obiteljski život, te — nema naroda u starini, kojega bi u n u-

trašnji odnošaji obiteljski bili čudoredniji, stroži i pravno uređeniji.³

Drugi je stožer bila država i zakon. Država bila je za Rimljane nešto veliko, uzvišeno, moć nada sve, i njoj je posvećen bio sav rad i djelovanje. Kojom su ozbiljnosti shvaćali interes državne, najbolje pokazuje zapt i strogost njihova, pokazuju oni mnogi slučajevi, gdje su pred državnim interesom zatomila ista roditeljska čuvstva, te otac stočkom neckom hladnoćom dao ubiti sina, ako se ogriješio o državu ili o zakon. A zakon bio je svetinja i velikom se trijeznošću i s mnogo promišljanja radilo, prije nego bi se promijenio. U svem je svagda mnogo vrijedio mosmaiorum, običaj predja, koji je i mišljenju i djelovanju podavao neku postojanost i saveznost i cijeli državni život čuvaod naglih preokreta i novotarija.

U takovim prilikama razvio se narod pobožan i zdušan (pietas, aquitas), odlučan, odvažan i hrabar, a potican željom za slavom i moći, pošten i ponosan na snagu svoje države, na snagu svoga značaja i nepokolebive volje, pa što je trebala tome narodu filozofija, dok su vrijedile za nj riječi Enijeve: „Moribus antiquis res stat Romana virisque — Na običajima drevnim stoji država rimska i na junacima”.

Nije li se morala protiviti ozbiljnoj ovoj čudi — grčka prosvjeta, u kojoj je bilo mnogo sjaja, ali i mnogo blistavih riječi i sjajnih laži? To nije bilo za gradjanina rimskoga, nije to moglo zadovoljiti njegovoj suhoparnoj praktičnoj naravi, pa je i razumljiva borba pjesnika Nevija, starijega Katona i drugih protiv unošenja grčke knjige, jer je s njom dolazio i drugi duh u narod rimski, koji je imao promijeniti sav život rimski. Ta se borba odigrava u drugom stoljeću prije Krista, dok ne pobijedi u njoj ipak grčki duh: pobijedjena grčka svladala je pobjednika Rimljana i u neuki Lacij presadila svoju kulturu. Rimljani su doduše i prije već imali prilike, da dodiju u doticaj s tom kulturom, napose s filozofijom, koja je već od petoga stoljeća cvjetala u „Velikoj grčkoj”. Prvi put se opaža u Enija (239.—169.) neki utjecaj Pitagorine škole, a u djelu „Euhemerus” opaža se već utjecaj slobodoumnih mislilaca grčkih. No s pravom se može o filozofiji u Rimu govoriti tek od god. 155., kad su onamo došli kao poslanici Karnead

akademik, Diogen stoik i Kritolaj peripatetik, moljeći senat, da bi se Atenjanima oprostila neka globa. Ovi otvorili su prve filozofiske tečajeve u Rimu: naukom svojom i vještinom sabraše oko sebe izvjesljivih slušača, medju njima i Scipiona i Lelija; držali su predavanja na mjestima živahnim, gdje su mogli pažnju svratiti na sebe. Sav je Rim govorio o filozofima grčkim, a mladež je hrila k njima kao u kazalište ili u cirk. Duhoviti Karnead govorio je o pravednosti i protiv nje. To se dabome nije svidjalo starim Rimljanima, po bojaše se, da će takove nauke uništiti i vjeru i državu; ozbiljni Marko Katon ustane protiv filozofa i ishodi senatsku odluku, kojom biše protjerani. U nekoliko navrata ponavljalas se odluka, ali nije bilo više moguće istjerati iz Rima — filozofiju, gdje je već uhvatila korijena. — Epikurov smjer stekao je u Lukreciju odličnoga zastupnika, makar da je ova nauka najmanje prijala čudi rimskoj. Ozbiljnošću i praktičnom tendencijom više se svidjao smjer stoički, kojemu je u Rim utroput Panetije; ovaj je najviše sadržaja dao eklektičnom pravcu, što ga zastupa najznačniji rimski filozof M. Tulijs Ciceron (106.—43.).

M. T. CICERON.

Ovaj se u spoznajnoj teoriji približuje skepsi akademika, povodeći se za njima u mišljenju, da nema jamačnoga znanja, nego samo veća ili manja vjerojatnost, kako je to učio Kartnard, čijim se nčenikom rado zove. „Nijesam ja takav, da ništa ne držim za istinito, ali sam takav, te držim, da u svakoj istini ima nešto neispravno, s njom vezano tolikom sličnosti, te nema u njoj nikakove stalne oznake za prosudjivanje i pristajanje; otud nastaje, da je mnogo vjerojatno, pa ako se i ne može sigurno shvatiti, ipak se može po tome urediti život mudraca, jer se čini znamenito i vrlo“. Izmedju onih, koji drže, da znaju, i njega — veli — nema razlike, osim što oni ne sumnjaju, da je sve istinu, dok on drži, da je vjerojatno. Ciceron ne povlači ipak otud konsekvenciju za etički život, jer veli, da se i prema takovim načelima, ako se i ne mogu kao istinita ustvrditi, dade život udesiti.⁴ Već iz ovih riječi lako je uvidjeti, da se Ciceron ne će prikloniti nijednome smjeru: metoda njegova rada sastoji se u tom, da iznosi razne misli, da ih reći bi kreše jednu o drugu, pa da tako iz njih izvabi, što je istini najpričišnije. On se protivi onima, kojih duh ne staje nigdje, već svuda vidi zabludu, a protivi im se najviše zato, jer nemaju osnove, s k o j e bismo proizići djelovanje; jednako je i protiv onih,

koji se nauke drže kao pećine, na koju ih je bura bacila. Priklanja se sad Platonu, sad Aristotelu, sad skepticima, sad stoicima, kao što se političar Ciceron priklanjao čas Cezaru, čas opet Pompeju. Samo jedan misilac nije stekao njegove milosti; a to je Epikur: prema njemu je nepravedan ; njegova riječ *n a s l a d a* (*voluptas*) mrska je bila Ciceronu, kao što je pravom Rimljaniću bila mrska riječ *kralj*.⁵

Prema pitanjima metafizičkim drži se prilično ravnodušno. Često doduše navodi razne nazore filozofa, ali ne zaboravlja dometnuti, da u njima nema ništa stalno, a k tome mu se čini, da se dade stoti osnov valjanu načinu života — a do toga mu je najviše stalo — i bez maglovitih misli, misli metafizičara ; s istoga razloga ne mari ni za pitanja ostalih nauka osim za moralna. Njegovini čudorednim potrebnama, kao u opće praktičnoma duhu Rimljana, odgovaralo je samo ono zanimanje, koje imade vrijednost za život pojedinaca i zajednice. Nijesu mu zato počudna suviše sitna raspravljanja, ni raspredanje stvari u tančine ni potanka razlučivanja onih filozofa, kojih nauka vrijedi samo na *katedri i u školi, a za život nije od koristi*. Ovi „*c a t h e - d r a r i i p h i l o s o p h i i*,“ kako ih zove Seneka,⁶ natječu se riječima i svakojako izvraćajući smisao (*contortae ratiunculae*) mudruju i tjeraju bezvrijednu igru ; ovamo spadaju po суду Cicerovu i umovanja o prirodi, o koje pojavama je lakše reći, što nijesu, nego što jesu.⁷ I što dalje zalazi u razna pitanja, sve mu se čine zamršenija, nejasnija, teža, te o njima njegov skepsom natrunjeni duh to manje može da odluci. „Pitaj me, kakova je po mojem суду priroda bogova, možda ti ne ču ništa odgovoriti, pitaj me, da li je onakova, kako ti vidiš, pa ti ne ču reći, da mi se ne čini“. Ovaj odgovor, tako je oprezno postavljen, da jasno očituje nesigurnost Ciceronovu ; u najvišim pitanjima uopće — se zadovoljava samo s nekoliko osnovnih zasada : tako — da ima bog, da taj upravlja svijetom, jer se čini nemoguće, nepojmljivo, da bi njime vladao slučaj, da je duša besmrtna, što pokrepljuje Platonovim dokazima, ali ni te ni ostalih ovakovih misli ne utvrđuje do kraja, nego ih drži ne posredno očevidnima ili od prirode usadjenima. Ciceron je najjasniji primjer tome, da o najvišim pitanjima ljudstva ne odlučuje samo um, da nazori o svijetu nijesu samo misli i teorije, nego i naziranja čuvstvom prožeta, o kojima se dade razpravljati u dokazima i koja se dadu pobijati razlozima, no konačno odlučuje o njima — ne samo um, nego i srce i čud. Optimizam i pesimizam i sloboda, pantcizam i individualizam, idejalizam i materijalizam, da i racionalizam i senzualizam imade svoj posljednji koriđen u afektu i ostaju, ako i rađe sredstvima mišljenja, u najvišem redu stvar vjerovanja, čuvstva, odluke.⁸ I te po Ciceronu, od prirode usadjene misli, te neposredno očevidne zasade nijesu drugo nego formule za ovakovo čutno rješenje najviših problema : njegova ih je čud tražila i zato u njih um vjeruje.

Glavni predmet zanimanja Ciceronova je *č u d o r e d n i ž i v o t :* sva nauka ima vrijednost samo koliko služi ovome,

koliko ga unapredjuje i povisuje: plemenita zabava duha (liberale studium), rekao bi Seneka, samo je ona, koja oslobadja. Ciceron je pristao uz etiku stoičku. Platon i Aristotel stoje u to doba u pozadini, a borba o premoć nad duhom bije se izmedju stoicizma i epikurizma. U Ciceronovim očima Epikur i nije pravi filozof; čini mu se premalo ozbiljan, odviše lakoviman, a povrh svega i nedosljedan. Nauku njegovu izlaže Lucije Torkvat u prvoj knjizi djela „De finibus bonorum et malorum”, onda se u drugoj knjizi pobija, a najviše joj se zabavlja, što nema u njoj cijene političkome životu. Kreposti rimskej najsrodnija bila je stoička etika; Fabricije i Regul bili su stoici, kad se u Rimu još i nije znalo za filozofiju.⁹ Ovu dakle nauku prihvata Ciceron — za metafiziku i fiziku stoičku ne mari — pa je umjerava Aristotelovim cudemonizmom. M. Katon naimče u trećoj knjizi razlaže stoički idejal, a onda se u četvrtoj dodaje, da je nemoguće odreći se svake blagote, ako ne ćemo, da nam čudoredni idejal ispadne bez srca, hladan, kamenit; jednako s Aristotelom uzdiže do vrijednosti i izvanjska dobra. „Čovjek se sastoji od duha i tijela, pa već sama priroda traži, da se i osjetnomo dijelu ljudskoga bića udovolji: za čudoredno je djeđovanje potrebno zdravo i jako tijelo, da može izvršivati naloge duha, pa ne valja posve zanemariti ni izvanjska dobra, koja tijelu i njegovoj blagoti služe.”¹⁰ Umjerivši ovako stoičku nauku Ciceron nastoji i sa stanovišta peripatetske nauke doći do istoga cilja: zato uvodi u petoj knjizi Pizona, koji razlaže ovu nauku; na to se nadovezuje kritika, kojoj je svrha pokazati, da nije najviše dobro blagota, kako uči Aristotel, nego kako uče stoici: čudorednost je najviše dobro. Spis „O najvišem dobru i zlu“ vrlo dobro karakterizuje eklektični način Ciceronov: u svakoj nauci nalazi nešto dobra, iz svake nešto izbacuje, te iz drugoga sustava nadomješta. No tako ne nastaje zgrada cjelovita i jedinstvena; odviše se na njoj popravlja, pojedini djelovi ne pristaju lijepo jedan uz drugi; zgrada je — bez stila, neukusna. Kao nastavak ovoga djela može se smatrati spis „De officiis“, u kojem se Cicero povodi za Panetijem. Radi se u njem o odnošaju čudorednoga dobra (bonum honestum) i dobra od koristi (bonum utile), koje valja više cijeniti? Ciceron drži, da izmedju te dvije vrsti dobra ne može nastati

konflikt : čudoredno dobro nužno je i korisno, jer unapredjuje biće čovjeka, jer jest prema njegovoj prirodi, a što je doista korisno, mora da je i čudoredno ; nastane li dakle oprcka, onda mora da je neka zabluda, s koje se drži dobrim ili korisnim nešto, što nije ; samo prividna neprava korist dolazi u spor s čudorednim dobrom. Da bi i u shvaćanju onoga, što je čudoredno, mogla nastati jednostranost ili zabluda, na to nije Ciceron pomiclao, kao što nije ni opazio, da je idejalni karakter stoičke dobrote modificirao u naturalističkom pravcu i približio ga pojmu koristi. Sastvom tim je ovo djelō najbliže stoičkome smjeru, i po utjecaju od svih djela Ciceronovih najvažnije, a načinom prikazivanja i sadržajem najsavršenije. Tu je jednom političara i branitelja, koji se često u praznom patosu nadima, često se laskavim riječima nabacuje ili u konvencionalne se fraze zaodijeva, nadvladao Ciceron — čovjek. Govorila je duša iz njega, kad je pisao djelo za sina Marka, koji je boravio na naukama u Ateni, i kojem je pisao, da mu prikaže vrijednost čestitosti, da ga pouči, kako ova nastaje, kako mu valja u raznim prilikama života raditi, da bude sretan, da svagda bude poštivan i ljubljen u društvu ljudskome. — I tu je Ciceron stoičku nauku modificirao. Stoik ne poznaje sudišta čudorednoga izvan svoje svijesti, jer drži, da je čudoredno o sebi i dobro ; kod Cicerona se idejal dobra veže s praktičnim ciljem : koristiti ljudstvu ; tim dobiva djelovanje vrijednost u društvu, mjesto čudoredne svijesti postaje sudištem čina sud ljudi. Bude li tako, onda je za čovjeka najgore, ako izgubi i m e d o b r a č o v j e k a.¹¹ Ovo društvo, u kojem dobiva čovjek vrijednost svoju, koliko god bi htjelo da se uzdigne do visine idejalne zajednice ljudske, u posljednjem je redu država rimska. Ciceron kao da se htio uzdići do kozmopolitskoga idejala stoičkoga, ali mu ne da priroda rimska, ne da mu ucipljena u dušu rimska misao o svjetskom gospodstvu — tako, te se ova zajednica ukazuje napokon kao imperij rimski sa svojom nacionalnom čudorednosti, kojoj etika stoička samo ime podaje.

U istom duhu vode se i „T u s k u l a n s k e r a s p r a v e”, da li je smrt zla, kako treba uzimati bol, kako ublažiti tugu i nastojati se riješiti smutnja duševnih, strasti i napokon do-

staje li krepost za blaženi život. Veliku množinu gradje sabrao je ovdje Ciceron, da je s raznih gledišta osvijetli i da se onda odluči ; ponajviše dakako prevladava mišljenje stoičko, ili recimo rimsko. Životom je već potvrđio Rimljани, da ne poznaje straha pred smrću, da znade muževnom ustrajnosti Mucija Scevole i najveću bol podnosi, da znade suspreći srce i svladati bol, kad treba da sina preda u ruke liktoru, a tim je dokazao, da *virtus Romana* dostaje za blaženi život.

Ciceron je bio plodan pisac, ali nije bio samostalan, već pabirči po svim smjerovima velike filozofije grčke, pače i prevedi s grčkoga jezika na latinski. Neće se stoga naći u njega ni samoniklih misli, ni novih pogleda : pohvalu duha i dokaze o besmrtnosti duše ima od Platona, oblik i način raspravljanja podsjeća na Aristotela, kojemu duguje i mnogu misao u etici. Panetije mu je podao glavne etičke misli — samo od Epikura neće ništa da prima. No makar i nije ništa novo stvorio, te se i ne može o njegovu posebnom sustavu govoriti, pače mu se mora spočitnuti gdjekoje nerazumijevanje, valja uzeti u obzir mnogoučenost njegovu. Obuhvatio je znanjem svojim svu filozofiju, pa je to znanje upotrebio, da presadi filozofiju na rimsko tlo. — Pri tom nije postupao bez osnove : birao je ono, što je rimskome shvaćanju bliže i srodnije i što će njegovi zemljaci lakše prihvatići. Sud o njegovu političkome radu i djelovanju često je štetno utjecao i na sud o njegovom naučnjačkom radu. Rado mu se spočitava, što mu je nauka samo sredstvo, da njim poluči čudoredni cilj. Znanstvenjaci rekoše, da je plitak i odviše pučki, da površan i prepun riječi. Mora se priznati, da je doista opširan, da i previše govori, pa se često u obilju riječi gubi mnoga lijepa misao. Mnoštvo riječi zagluši čovjeka, ali ga ne uvjerava, a očito nije bilo najpodesnije, da se Ciceron na filozofiju dao, iza kako je prešao veliku školu govorničku. Ali što praktičnu stranu toliko uzdiže, ne može mu biti prikor ; ni Aristotelov ugled neće noetičke kreposti moći uzdići nad praktične, dogod bude svijeta i dok se ljudi budu poradi ljudi radjali.¹² I bez pretenzije na originalnost uspjelo mu je mišljenju podati osebujni rimski značaj, koji čovjeka donekle izmiruje s raznolikom gradjom, od koje je sastavljeno. U historijskom pogledu znatno je, da je vrijedio

kao najglavniji reprezentant antiknoga života i mišljenja, pa je po tom i utjecaj njegov bio velik. A ne valja prešutjeti ni to, da je grčke izraze preveo na latinski, te tim udario osnov filozofijskoj terminologiji. Sve to zajedno uvezvi valja priznati, da ga ide odlično mjesto u povjesti filozofije.

Uz Cicerona bavili su se u Rimu filozofijom prijatelji njegovi M. Brut, M. Terencije Varon (116.—27.), pa onda dva Kvinta Sekstija, otac i sin, kojih je škola širila poglavito stocičku nauku. Jedan od sljedbenika ove škole, Sotion iz Aleksandrije, bio je Senekin učitelj.

ODSJEK DRUGI.

§ 5. Novoplatonizam.

Pod kraj staroga vijeka.

Čovjek antiknoga svijeta bio je gradjanin i gradjansko zvanje njegova je najvažnija dužnost, ali prilike, kako su se razvile poslije pada Grčke i razvojem carstva rimskoga, malo po malo ga pomaknuše sa toga mjesta tako, da je morao tražiti poziv izvan života u državi ili nad životom zemaljskim. Povjest filozofije pokazuje, kako se gradjanski, politički idejal antiknoga svijeta mijenja i promjenio: u Platona imao je socijalni karakter u vrlo ekstremnom obliku; Aristotel ga mijenja u individualističkom pravcu i daje prvi povod tome, da oslobođeni individuum nije smatrao više svojom najvećom dužnosti, da sudjeljuje u životu i to kao gradjanin; tim je Aristotel otvorio put, na kojem je politički idejal prešao (u stoikâ) u tip samosvesna mudraca, koji se povlači u sebe i za sebe traži mir, a u državi sudjeljuje samo koliko je nužno, ili se (u Epikura) izradio u tip egoističnoga uživaoca, koji od brige za se ne dospijeva brinuti se za društvo i za državu. U idealnoj državi Platonovojoj još je imala odlučivati filozofija kao nauka, koja određuje čovjeku ciljeve teženja, no što dalje, to se zbiljske prilike sve više udaljuju od toga idejala. Država polazi svojim putem i ne brinući se za oblik života ocrta od filozofije, a filozofija gubeći sve više utjecaj na državu, odriče se zadaće oblikovati politički život, povlači se u život privatni. Vani, u javnosti bijesno su se gonile političke strasti, prilike je vodila sila imperatora, a tko nije htio, da sa strujom pliva, tko je drugčijim pogledom motrio svijet i životu drukčije ciljeve odredjivao, mogao je u miru zasebnoga života iskaliti zlovolju svoju nad prilikama društvenim, ali se morao odreći utjecaja na javni život; svoje osnove smio je samo sanjati i u mislima si crtati

oblik života, kako si ga želio. Ovako ne živeći više gradjanskim životom otudjio se i zbilji, s kojom je bio u svoj starini vezan, pa je počeo upirati pogled i čeznuti preko njenih granica. U tom ga je poticala i ta okolnost, što nije našao zadovoljstva ni u zasebnom životu. I u tih prostorije njegove često bi dopirali valovi uzburkanih prilika javnih, i u njima bi odjeknule stranačke borbe, a sve kao da je bilo upereno na to, da nesmiren srce još više smuti i da dušu napuni silnim čeznućem. Mira se zaželio čovjek, ali gdje da ga nadje? Tako se dogodilo, da je pod kraj staroga vijeka obuzela ljude težnja za spasenjem, uslijed čega su vjerska čuvstva dobila premoćni utjecaj na život, kojemu je odsad bila najveća briga zadovoljiti vjerskim potrebama. Prilike su govorile za to, da se sreća ne da postići na zemlji. Ni Epikur ni stoici ne mogoće održati uvjerenje o potpunosti blagote ovoga svijeta, a to je ponukalo mira i sreće žednu dušu, da posegne za blaženstvom nad ovim svijetom, za mirom u neznanim krajevima, do kojih samo čežnja dopire. Ništa nije razumljivije, nego da se sve mišljenje filozofijsko vratilo natrag na sustave, koji su savremenim vjerskim potrebama mogli najviše odgovarati, ponajprije na Pitagoru i Platona. — Ovi su sustavi bili najzgodniji i zato, jer su mogli dati podlogu nekom zajedničkom vjerskom nazoru, neke vrsti vjerskom eklekticizmu, u kojega smjeru se sve mišljenje ovoga doba kreće.

Mladji Pitagorovci.

Na grčkom tlu zastupala je taj smjer pod kraj staroga vijeka škola Pitagorina. Od 4. stoljeća ovamo ona je medju filozofiskim školama doduše iščezla, ali se tim više razvijala i rasprostranjivala kao družba, u kojoj se njegovao čudoredni i vjerski život. U 1. stolj. pr. Kr. postaje i opet školom, pošto se na osnovima Platonove filozofije obnovila. Osnovno je ishodište tih mlađih Pitagorovaca: dualizam duha i tijela, oblika i tvari. Prenešavši tu opreku na odnošaj božanstva prema svijetu, pomišlja se ono kao biće uzvišeno nad svu tvar, koje s tvarju ne dolazi ni u kaki dodir. Da pak to božanstvo uz mogne biti prvi uzrok, treba da izmedju njega i tvarnoga svijeta postoji posredujući uzrok, preko kojega će božanstvo utjecati na svijet. To božanstvo dakle stvara najprije graditelja (to je Platonov demiurg), a ovaj tek stvara svijet. Osim ovih misli, koje pokazuju utjecaj Pla-

tonov, ima drugih, koji zanose na stoički smjer ; tako primjerice misao, da je bož duh, što sve tijelo prodire. Misao, da je svijet stvoren prema uzorima, koji kao misli postoje u božanskome biću, posve je platonska.¹

Pitagorovci uzdižu se u starini do najčišće i najuzvišenije misli o bogu, te otud povlače i posljedak, da ga valja štovati u čistoći duše i života. To međutim nije smetalo, da pridrže i pučke misli o drugim božanstvima i demonima, koji prebivaju između neba i zemlje na zvježđu.² Iz ishodišnoga dualizma izviralo je nužno, da zemlja i zemaljski život u vrijednosti zaostaje za svijetom, na koji čovjeka puti duševni dio njegova bića. Zemlja je mjesto zla i боли, makar da je kao djelo božje savršena i lijepa ; mjesto sreće i dobra nebeski je svijet, u kojem bi udaren i cilj ljudskoga teženja. U ovom je svijetu čovjek kao u zatvoru, pa mu je zaduča što prije riješiti se svijeta, otkinuti se od osjetnosti, koja ga veže uza nj. Kao sredstvo za to preporučuje se uzdržaljivost i trapljenje. Začetnik je ovoga smjera Nigidije Figul, prijatelj Ciceronov ; uz njega se istakoše osobito M derat, iz Gada, pa Apolonije iz Tijane, koji je za cara Nerona ustao, da nauča vjeru, čemu se nije čuditi; to je ležalo u prirodi ovoga smjera. Umovanje Pitagorovaca unutrašnjom je nuždom prelazilo u bogočašće, njihova filozofija u religiju ; Pitagoru i Platona uzdigoše do časti posrednika između božanstva i ljudi, njihove riječi uzeše za objava vrijenje od boga. Tradicijski u gledi u toj školi dobiva novi oblik, u kojem se mišljenje grčko sastaje s mišljenjem, što će od istoka polazeći doskora zaokupiti cijeli svijet : filozof postaje svećenik i prorok, preko kojega božanstvo objavljuje ljudstvu svoje zapovijesti ; a tim je uveden u mišljenje novi izvor spoznaja, koji će odsele znatno utjecati na mišljenje ljudsko.³

Filon Aleksandrinac. (30. pr. Kr. do 50. posl. Kr.)

Uporedno s mišljenjem novijih Pitagorovaca ide smjer, kojemu je početak u Aleksandriji, gdjeno su se u to vrijeme sastali učenjaci sa svih strana svijeta. Tu je nastala učenjačka religija, u kojoj se platonizam složio s vjerskim mislima židovskoga naroda. Već u 2. stoljeću pr. Kr. židovski su učenjaci polazili u Aleksandriju i тамо se upoznavali s grčkom filozofijom. Pomalo su grčke misli utjecale na njihovo mišljenje, osobito pak na tumačenje knjiga starozavjetnih. Jedan od prvih, koji je helenizmom bio zadojen, bijaše Aristobul (oko 150 pr. Kr.), a najznačatiji od svih bio je Filon iz Aleksandrije. Ne samo u knjigama Mojsije i proroka nego i u djelima grčkih mislilaca nazrijevao je on obojavu božansku, samo je u ovih potonjih držaše pomućenom. Sam se smatra tumačem knjiga

starozavjetnih, pa i samo u svezi s tim zadatkom iznosi misli Platonove, Pitagorine, Parmenidove, Kleantove, nastojeći ih — često i preslobodnim tumačenjem — zbližiti sa židovskima, ali s očitom nakanom, da grčke misli prikaže židovskom svojином.⁴ Najposlijje je iz tumačenja onoga nastalo složeno djelo, u kojem su se platoske (i stoičke) misli stopile s naukom židovskom. Historijski je znatno, da je židovski elemenat došao u dodir s helenskom filozofijom, kad se ova već dovinula visokom shvatanju božanstva, ali za interes ovoga doba bilo je od osobite znatnosti to, da je židovska religija već od iskona imala u sebi, što je duh onoga vremena tražio, da zadovolji mističkim potrebama svojim. Naučala je ta religija stvorenje svijeta po jednome osobnome božanstvu, koje upravlja svijetom i utječe na njegov razvoj. U cijeloj se grčkoj filozofiji nigrdje ne nalazi tako jasan pojam o osobnom božanstvu, koje bivstvuje naposeb od svijeta, kako se nalazi u Filona, a to mu je podalo savremenu vrijednost i pribavilo utjecaja. No više od toga, da je božanstvo osobno i trancendentno, ne zna Filon o božanstvu reći, jer ga drži uzvišenim toliko, da je nepojmljivo, neodredivo, pa se čovjek može samo u z a n o s u, a ne spoznajom približiti njegovu biću. Teologija njegova je negativna, jer ne umije navesti nikakovih oznaka božanskih, i što o njem kaže, samo je poredba ; što mu se pripisuje i pravednost, mudrost, dobrota, svemoć, samo su potencirane (uvećane) sposobnosti ljudske.

Filon u težnji, da složi grčke misli s židovskinjama, istovjetuje božanstvo s Platonovim absolutnim bitkom, te drži, da je bog stvorio svijet, ali misli, da kao čisti jednostavni duh nije toga mogao učiniti sam, jer nije mogao doći u dodir sa tvarju, nego je to učinio preko s i l a. Tu upire mišljenje svoje o stoičku nauku, koja uzima, da božanstvo svijetom upravlja preko sjemenja, što iz njega izvire. Ovo sjemenje Filon opteć poredi s Platonovim idejama i s bićima poznatim u starozavjetnoj objavi pod imenom angjela. Stoički duh, što oživljuje svijet, Filonu je r i j e č božanska, kojom bog stvara svijet. Sama za se uzeta ta je riječ jedna od sila stvaračica ; i kao što su po nauci Platonovoj sve ideje ovisne od ideje dobra, tako se i sve sile sastaju u njoj jednoj, koja posreduje iz-

medju boga i svijeta, kao najviši angjeo, kao sin božanski, kao drugo božanstvo.

Inače je izmedju boga i svijeta golem jaz, iz kojega se izvodi nevrijednost materijalnoga svijeta. Osjetnost vuče čovjeka k njemu i ne da duhu, da se digne do božanskoga izvora. Bo-raveći tako ovdje odmetnik je od milosti božanske — svijet je griješan. Osjećaj griješnosti opravdava čežnju za spasešenjem, do kojega vodi krepostan život, — što ga Filon zamišlja prilično slično stoičkoj apatiji i spoznaji. Ovo dvoje — pobožnost i mudrost — potrebno je čovjeku, da se približi bogu kao cilju svome. Sasvim se približuje k njemu, kad toliko uroni u biće božansko, da mu nestaje svijest, no samo najbolji i najsavršeniji postižu tu milost, da mogu preći u ekstazu, u kojoj duh odbacivši sve tvarno zri božansku veličajnost.

To je prvi put u filozofiji grčkoj, a i to po utjecanju tudjem, da se nesvjesni život stavio nad svjesni. I Platonov idejalizam zalijeće se preko granica zemskoga života, te nalazi vrhunac u čistoj i nepomučenoj spoznaji duha riješena od tijela, no ovdje ekstaza vodi do mističnoga zanosa, u kojem nestaje svijest, nestaje i čovjek u neizmernome biću božanskome. Skepticizam je uništio vjeru u svijesni duh, i pouzdanje u spoznajnu moć njegovu; on je prvi poriv dao, ako će se unapredak mjesto svijesne spoznaje sve više isticati mistični zanos. U novoplatonizmu postaje on najvišim vremenom pravoga znanja.

Novoplatonizam.

Plotin. (204.—270.)

Začetnik je ovoga smjera Amonije Sak (175—242), a usavršio je i u sustav doveo nauku njegovu Plotin iz Likopola u Egiptu. Rodjen 204. slušao je najprije Amonija, kasnije je putovao po istoku, što nije bilo bez utjecaja na njegovo mišljenje i došao g. 244. u Rim, gdje je naukom svojom pobudio veliku pozornost, pače i u carskoj palači. Domala je osnovao školu, kojoj je na čelu bio do smrti (270 g.). Poradi osobita značaja i čvrste i odlučne volje i sveta života, koji je

udešavao prema svojoj nauci, bio je vrlo poštivan među učenicima svojim. Njegov život i njegova nauka pokazuju jedan cilj i jednu težnju: dovinuti se carstva duhova i doći do jedinstva s bogom.

Na početku njegove nauke stoji ideja božanstva, koje zamišlja kao jedno vječno, što uvijek jest i što jedino u istinu jest; u istinu pak je — neizrecivo, te se o njem lakše reče, kakkovo nije, nego što jest. Ono je uzvišeno nada sve, jedino u sebi, a iz toga odredjenja izvodi se, da je i nesvijesno, budući da je svijest osnovana na dualizmu subjekta, koji si poznaže, i objekta, što ga spoznaje. Ono je čista djelatnost, uzrok i izvor svega, jer iz sebe stvara svijet: neprestano naime izlaze iz njega pojedine stvari, ali ono pri svem tom ostaje nepromijenjeno i jedno.⁵ To stvaranje nije dakle dijeljenje jednoga božanskoga bića u mnoštvo pojavnih predmeta, nijesu stvari dijelovi njegovi — nego su odsjev od njegova sjaja. Kao svjetlo što na sve strane rasprostire zrake svoje, a samo ostaje pri tom nepromijenjeno, tako su sva ograničena bića samo zrake svjetla božanskoga, ništa bez njega, a i po njemu samo utvara, jer prava realnost pripada samo njemu. Ovo mišljenje je dinamički panteizam, u kojem se izmiruje monoteizam sa stoičkim panteizmom. Poredba sa zrakama svjetla toliko je Plotina obuzela, te bi se moglo reći, da ona upravlja cijelim porednjajem i tijekom isijevanja, emanacija iz božanskoga bića. I kao god što zrake svjetla bivaju sve slabije, što su dalje od izvora, tako su i predmeti, što su od božanstva dalje, to slabiji odsjev njegova bića, to manje vrijedni i to više puni zablude i prijevare i svega zla.

Prvi odsjev božanskoga bića je svjesna umnost kao svjetska sila, koje je doduće u sebi jedna i jedinstvena, i bogu slična, po tom i najviši bitak, ali budući da je svjesna, nosi u sebi princip dvojstva, kad nalazi u sebi svagda opreku misao-noga subjekta i pomišljanoga objekta. Osim toga zadržaje u sebi i mnoštvo, kad zamišlja u sebi ideje i njihove stvari. Tako je um prvi uzrok mnoštva. Ideje zamišljane oduma sačinjavaju zajedno umni (intelegibilni) svijet, a ujedno su i uzroci svih pojava i stvari u tvarnom svijetu.

Iz uma izvire duševnost, koja stoji na granici svijeta božanskoga i zemaljskoga, na granici svjetla na prijelazu u tminu. Dijelom je božanska, te pripada nadzemskome carstvu, dijelom opet nadinje k tvari i s njom se druži. Dvojaka je dakle duševnost po Plotinu: jedna viša, koja u čovječjoj duši sačinjava umni dio, te poslije smrti, budući da je neumrla, što se dokazuje Platonovim razlozima, prema zasluzi prelazi u druga tjelesa (metempsihozu); druga duševnost izvire iz ove, stvara tvarni svijet i ulazi u nj; to je priroda, koja u svakoj stvari djeluje, to je duševnost, koja i u čovjeka vezana s tijelom sačinjava osjetni dio njegova bića i proizvodi niže duševne radnje.⁶

Još za jedan stupanj niže spušta se trak božanskoga svijetla, prelazeći u tminu, tako daleko od duše, koliko je duša od uma ili um od samoga izvora svjetla,⁷ i to je kraj isijevanja: tu je samo mnoštvo, nema jedinstva, nema bitka samo sjena zazbiljnosti, samo pojava, nebitak.⁸ Ta posljednja emanacija je tvar. Tu je izvor zlu, jer je tvar po biti svojoj nešto manjkavo. U njoj je uzrok i zlu duše, koja poradi sudioništvovanja s tijelom ne može svoje sile razviti posvema⁹. No kao što je um odsjev božanskoga bića, a duša odsjev uma, tako je tvar odsjev, a ujedno i tvor duše. Sama po sebi zla i nedostatna dobiva ona po duši nešto ljepote iz nadosjetnoga svijeta, kojemu ljepota jedinome pripada u potpunome smislu. U estetičkim mislima Plotin je mnogo ovisan o Platonu i Aristotelu, ali ne valja pregledati osobito dvoje. U Platona i Aristotela estetika stoji više po strani i razvija se reći bi na posebnim osnovima, dok se u Plotina izgradjuje na istim osnovima, na kojima počiva cijela nauka, te je u najužoj svezi sa sustavom samim. To je jedno, što njegovoj estetici podaje historijsko znamenovanje, a drugo je ovo: makar da dualistička opreka duha i tvarne prirode prelazi u estetiku, te stvara u njoj dvojaku i razne vrijednosti ljepotu, Plotin je u svojem sustavu našao mjesta i za pravi grčki osjećaj ljepote, pa kako inače i ne cijeni osjetni svijet i prirodu, ne može da im poreče estetsku vrijednost. U estetskom shvaćanju približuju se mistične težnje njegove narodnome grčkom smislu za zbilju i prirodu. S pravom kaže Windelband, da u Plotinovu sustavu nauka o ljepoti djeluje kao po-

sljednji pozdrav grčkoga svijeta: filozofija njegova završuje se s estetskim nazorom¹⁰.

Na kraju metafizike nadovezuje etika: ona pokazuje po stanje u raznim mu stupnjevima, ova pokazuje put k spasenju; ona vodi od božanskoga bića do onđe, gdje posljedni traci prelaze u tminu, ova vodi od tmine natrag k izvoru svega dobra. Kao zrake sunčane, što se od njega rasprostranjuju širom svijeta, a i opet sa svih strana svijeta vode pogled k njemu, tako je i sustav Plotinov: sve izvire iz boga i sve treba da se u njegovo krilo vrati. I čovjeku je zadaća, da se očisti od praha zemaljskoga, da se odkine od osjetnoga svijeta i da se uzdigne do visokoga neba.¹¹ Ovoj osnovnoj čudorednoj zadaći može se zadovoljiti u više stupnjeva. Najniži stupanj je ono, što se prije Plotina držalo najvećom zadaćom čovjeka, krepostan gradjanski i politički život. Djelovanje — ta jezgra čudorednosti grčke — Plotinu je premalo čudoredna, jer veže čovjeka na osjetni svijet. On je protivnik djelovanja, jer bitak je — veli — mišljenje, a nije čin.¹² Kreposnija već je duša, koja se uzdiže natrag k umu, iz kojega je izišla: i to preziranjem osjetnosti i svijeta i čistoćom i razumnim životom. Na vrhunac čudorednosti podiže se, koga ljubav k izvoru ljepote toliko zanese, da mu nestane svijesti,¹³ te u ekstazi postaje jedno s bogom, bogu sličan i sam bog.¹⁴ Dobrota nema samosvijesti¹⁵, a i sreća se ne postiže u životu ni djelovanjem, pače ni razumnim životom; tim je nestalo i posljednjih osnova grčkoga shvaćanja života. Tudji, istočnjački, sneni duh brahmanizma obuzeo je dušu grčkoga naroda i istisnuo iz nje smisao za djelovni život, znak, da je antiknu filozofiju obuzela staračka nemoć, da je na kraju života.

Posljednje poglavlje.

Plotinova je nauka posljednji veliki sustav u filozofiji staroga vijeka. U Jambliha (umro oko 330. po Kr.) poslužio je kao osnov zamisli, da se u njem ujedine sve religije. Plotin poznaje samo jednoga boga, kojemu se služi srcem i dušom, a ne obredima, jer, reče, ako čovjek hoće da molí, mora bog k njemu doći, a ne on k bogu. Zato i nije mario za narodnu

vjeru i nije nastojao, da je sa svojim sustavom dovede u sklad. Jamblih upotrebio je njegovu metafiziku, da alegorijskim tumačenjem na njoj sagradi kozmopolitski panteon. Unutar ljestvice bića od najvećega do najnižih bilo je mjesta za tvo-rvine vjerske mašte svih naroda, te se jedan čas činilo, da bi se tako dao spasiti politeizam prema kršćanskom monoteizmu. Jamblih je tom teologijom politeizma uspio toliko, te je osvojio za sebe i cara **J u l i j a n a A p o s t a t u**, koji je taj fantastični panteon (kako ga zove Windelband) htio i ostvariti (g. 361.). Uspjeh je bio kratkotrajan. Novoplatonizam se iza toga još neko vrijeme održao u Ateni, gdje ga je zastupao Plutarh iz Atene i Proklo (410—485). Službeni mu je završetak i ujedno završetak antikne filozofije god. 529., kad je car Justinijan dao zatvoriti a t e n s k u š k o l u.

KNJIGA TREĆA:
POVJEST FILOZOFIJE U SREDNjem VIJEKU.

FILOZOFIJA U SREDNJEM VIJEKU.

Na razmedju staroga i srednjega vijeka stoji struja moćnija od ijedne, što ih je svijet vido, koja je donijela čovječanstvu nove nazore vjerske i čudoredne, promijenila antikni sud o čovjeku, njegovu odnošaju k svijetu i njegovoј svrsi u njem. Počvši kao iz malena izvora domala je ojačala toliko, da je zahvatila cijeli tada obrazovani svijet i po njem se razgranila : najprije obuze obitelj i društvo, doskora udje i u tijelo državno, najposlije obuhvati sav život ; znanost i umjetnost, društveni i politički život, prevlada sve mišljenje i nazrijevanje ljudi i filozofija je pošla novim pravcem i zaplijvala novom strujom : k r š ē a n s t v o je osvojilo svijet, osvojilo čovjeka i zanijelo misli njegove u područje vjerskih problema. Vjera u boga pokreće sve mišljenje : u središtu naukâ stoji teologija, a do nje filozofija kao pomoćnica, dà kao robinja (ancilla), koja joj pomaže osvijetliti odnošaj boga prema svijetu (kozmologija) i čovjeku (antropologija).

Sam nazor kršćanski nije došao na neutrte pute, i ako je navijestio ljudma novi život : *bić* je taj nazor pripravljen dijelom u svetim knjigama židovskim, a dijelom (napose s naučne strane) u filozofiji poganskog. Što se tiče odnošaja njegova prema vjerskim i čudorednim mislima Židovâ, jasno je on istaknut riječima : Ne mislite, da sam ja došao da pokvarim zakon ili proroke : nijesam došao, da pokvarim, nego da ispunim. (Mat. 5. 17.)

U narodu je židovskome živjela vjera u jednoga boga : Jahve je gospod, koji je odabrao narod Izrailjev, da bude čuvarom vjere, da je samo Jahve jedan, pravi bog. To je vjerovanje narodno : jer je Jahve bog Izrailjev, no ono imade tendenciju, da postane univerzalno (kozmopolitsko), jer će doći čas, kad će ga svi narodi upoznati i pokloniti mu se. Monoteizam pak nije bio nigdje tako jasno izražen, kao ovdje. Njegovo je ime : „On sam”, njegovo je biće uzvišeno nad svako

stvorene i nad sve odredjenje : „Ja sam, koji jesam”. I najviši se vjerski nazori poganski bore s mišljem, koja je ovdje jasno izražena, da je bog čisto duhovno biće, odijeljeno od svijeta ; svijet je djelo njegovo, jer stoji pisano : u početku stvori bog nebo i zemlju. I svjetlo stvori, razluči dan od noći i nebeski svod od zemlje, odijeli kopno od mora i napuni ih živim bićima, najposlije stvori i čovjeka na svoju sliku i priliku, načinivši ga od zemlje i udahnuvši mu životni dah. U tim su riječima podani osnovi kozmologije i antropologije : u njima i odredjen odnošaj stvora-čovjeka prema bogu-gospodaru. I postavi bog Adama u raj zemaljski i dade mu na uživanje sve, zabranivši mu tek da okusi plod s drveta spoznanja dobra i zla. No zavedena zmijom paklenom Eva nagovori Adama, te oni prekršiše zapovijed božju. To bijaše prvi grijeh, i početak svih nevolja u ljudskome rodu, koji je izgubivši čistoću raja pao u zlo i zabludu, dok se najposlije odlučio bog, da uništi opako pleme. Jedini Noah nadje milost pred licem božjim i spase se po volji božjoj. Od sinova njegovih, Sema, Hama i Jafeta, kojih djecu rasprši bog po cijelome svijetu, rodi se cijeli rod ljudski. No da se ne izgubi u rodu ljudskome vjera u jednoga boga i u spas ljudstva, pozva bog Abrahama i reče mu, neka ode iz svoje zemlje i iz kuće oca svoga, i učinit će ga velikim narodom i ime njegovo velikim, i blagoslovjeni bit će u njemu svi neznabušci. Tako je pokoljenje Abrahamovo bilo odabранo, da čuva vjeru u spas roda ljudskoga i da mu održi čistu vjeru u jednoga boga. Preko Abrahama i kasnije preko Mojsije bog je s potomstvom njegovim, sinovima Izrailjevim učinio za vjet. Narod je izraelski postao njegovo vlasništvo, a Jahve njegovim bogom, koji će narod svoj pomagati i štititi. „Ne boj se — veli prorok Isaija — jer te otkupih, pozvah te po imenu tvom : moj si, kad podješ preko vode, ja će biti s tobom, ili preko rijeka, ne će te potopiti ; kad podješ kroz oganj, ne ćeš izgorjeti i ne će te plamen opaliti. Jer sam ja Gospod, Bog Tvoj, Svetac Izrailjev, Spasitelj Tvoj ; dadoh u otkup za te Misir, Etiopsku i Sevu mjesto tebe. Otkako si mi postao drag, proslavio si se i ja te ljubih ; i dadoh ljude za te i narode za dušu tvoju”. (Is. 43. 1—4.) Ovu posebnu milost, ako je podjeljuje bog odabranome narodu, mora ovaj da opravda po-

štivanjem i vjerom u njega, napose pak vršeći z a k o n, što mu ga dade. Osnov toga zakona deset je zapovijedi, u kojima se određuje odnošaj čovjeka prema bogu i ljudima, životu, imetu i časti ljudi, roditeljima i obitelji, o milosrdju sa sirotama i ubogarima, o starcima, udovama i siročadi. Druge su zapovijedi o postupanju s robovima i životinjama, napose još odredbe o kradji i lihvi, o prvinama od rodova, o svjedočanstvu pred sudom, o svetkovinama i kada i kako da se slave, o prisnosima za hram i žrtve (Deut. 20—25), druge se opet zapovijedi odnose na č i s t o č u (uzdržavanje od nekih jela, o čistim i nečistim životinjama, o nečistoći žene poslije poroda, čovjeka u gubi) i načinu očišćavanja.

Vjera u boga i obdržavanje zapovijedi njegovih uvjet je, da bog bude narodu svojemu dobar i da mu je pomoćnik u nevoljama. Jahve i prebiva u narodu svojem, a vidljiv je tome znak kovčeg zavjetni, što ga kao najveću svetinju krije hram. Odstupi li pak narod od vjere — te tim prekine zavjet, pogazi li zakon, onda bog ljubavi plane gnjevom i pedepše bićem osvete, te psalmista moli: „Bože, rasrdio si se na nas, rasuo si nas, gnjevio si se, povrati nas“. (Ps. 60. 1.) Srdžba je božja potopila iskvareno ljudstvo i ognjem zatrla Sodomu i Gomoru, ona šalje i neprijatelje na narod, da ga nevoljom privede na put pravde, ona ga najposlije i šalje u sužanjstvo, kad ne štuje zakon njegov i daje se zaluditi od idola. Tako je sav narod nazrijevao, a osobito su to isticali proroci, u sudbini svojoj sud pravde božje ; ova pokreće povijest židovskoga naroda i upravlja njegovim udesom.

Na tom se uvjerenju osnivao sav život, cijeli se narod smatrao svećeničkim, bogu posvećenim. No zakon božji odredjivao je sve javne i privatne prilike i podao životu ne samo sadržinu čudorednu i vjersku, nego mu odredio i oblik. Izvanjski, obredni čin nije nigdje tako usko vezan s unutrašnjosti kao ovdje. Upravo stoga bilo se bojati, da će se ona sadržina zanemariti kraj njega, kraj izvanjskoga čina; bila je pogibelj, da će se vjera i čudorednost izgubiti pored obreda i žrtvi, da će nestati pravde srca pored pravde žrtve i obreda. Zdušnost i savjesnost će uzmaknuti pred pravednosti k č i n u. Istina, uvjek se isticalo, da je vršenje obreda samo znak unutrašnjega odnošaja vjer-

skoga k bogu. Stoji pisano: „Zar su mile gospodu žrtve paljnice i prinosi, kao kad se sluša glas njegov. Gle, poslušnost je bolja od žrtve i pokornost je bolja od pretiline ovnujske”. (I. Sam. 15. 22.) U pravednika su čiste ruke i srce bezazleno. (Ps. 24.), a sam bog ne kara, ako se ne žrtvuje, već ako se ne sluša. Ipak su prilike, čini se, htjele, da se vjerski unutrašnji snošaj zapostavio za volju strogoga obdržavanja obreda i žrtvi. Treba naime uzeti na um, da su ti znaci od velike važnosti za narodni život, da su oni lučili Židove kao posebno pleme od ostalih naroda. Ta je pak činjenica još važnija postala u velikome babilonskom carstvu; pomiješani naime s mnogim stranim narodima samo su tako Židovi mogli očuvati narodnu osebujnost: obred ih je vezao zajedno i održao, a kad se poslije g. 539. voljom Kirovom vratiše u Palestinu i kad se na novo podigao hram u Jerusolimu i narod obnovio zavjet s Gospodom — obnovio je Esra i zakon Mojsijev, ali je pri svem više izbila pravačina od unutrašnjega veza naroda s bogom. „Pecata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum” (Daniel 4.) — to bijaše geslo čudorednoga života, koji se po tom očitovao u točnom i strogom obdržavanju slova zakona, kako ga tumačahu književnici. Zapravo je samo književnik, poznajući točno nauk, mogao biti vjernik i kreposnik. U tom se smjeru razvijajući čudorednost i vjera završuje na osvitu novoga doba u formalizmu farizeja.

Na izmaku staroga doba nalazimo s ostalim narodima i Židove pod rimskom vlasti, a već od 2. stoljeća u dodiru sa zapadnom kulturom i filozofijom napose. U Aleksandriji rodi se filozofija Filonova, koja je htjela da bude medju Židovima, što je Grcima nauka Platonova, Pitagorina ili stočka. Ovima je naime filozofija bila znanost i vjera zajedno: osnivajući se na podlozi grčke nauke, znala je prilagoditi sebi pučko vjerovanje, pa je tako učenim ljudima zamjenjivala vjeru. Ista je težnja vodila židovske učenjake u Aleksandriji, samo su oni pored toga htjeli, da nauke filozofa grčkih prikažu kao manje ili više nepotpuni odsjev istine objavljene u svetome pismu. Na ovu pojavu nadovezuje kasnije i kršćanska filozofija.

Medutim su se i prilike u rimskome carstvu zaostrike: Ono je utrlo put ideji o svjetskome carstvu i

tako išlo u susret davnoj tendenciji istaknutoj u riječima proroka Isaije :

A ja znam djela njihova i misli njihove i doći će vrijeme, te će sabrati sve narode i jezike i doći će i vidjet će slavu moju. (Is. 66. 18.)

Ako ikada, sad je najviše moglo nade biti, da se približuje obećana slava naroda Izrailjeva. Široke vrste shvatile su dakako tu težnju kao oslobođenje od rimskoga gospodstva i kao uskrsnuće svjetske moći, koja će sezati od mora do mora do na kraj svijeta. Ista je težnja obuzela i poganske narode. Veliko je rimsko carstvo bilo rastrovano politički i moralno i ekonomski. Hramovi bogova stajahu pusti, kipovi njihovi razrušeni, proročišta zamuknuše, a narod prisluškivaše praznovjernom lahoru. Onda se sjetiše, da i u starim knjigama piše, da će jednoga dana zavladati svijetom sinak božji, sjetiše se, što pjesnik Vergilije reče : „Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo” — „veliki se iznova vijekova pokreće red”. Nevolja ljudi bila je prevelika, a da se ne bi na ruševinama rimske države i na razvalinama poganskih svetinja dizala nova nada, da je došla ura spasenja. Ova nejasna više želja nego slutnja sastala se sa stalnim očekivanjem, koje nikad nije klonulo u narodu Izrailjevu. Osam stotina godina podržaju u njemu proroci živu i jaku nadu, da će doći poslanik božji, Mesija, i otkupiti čovječanstvo. „Izići će mladica iz stabla Jesejeva i izdanak iz korijena njegova izniknut će. I na njemu će počivati duh gospodnjji, duh mudrosti i razuma, duh savjeta i sile, duh znanja i straha gospodnjega. I mirisanje će mu biti u strahu gospodnjem, a ne će suditi po vidjenju svojih očiju, niti će po čuvenju svojih ušiju karati. Ne će po pravdi suditi siromasima i po pravici karati krotke u zemlji, i udarit će zemlju prutom usta svojih i duhom usana svojih ubit će bezbožnika.” (Jesaia 11. 1—4.)

U isto vrijeme ustade u narodu svet čovjek; odijelo mu — haljina od dlake kamilje i pojasa kožan — pokazivaše pokajnika, što je osjećao svu nevolju naroda Izrailjeva; zato pozivaše narod svoj: pokajte se, jer se približi kraljevstvo nebesko —, pripravljujući put gospodu, koji za njim dolazi. „Ovomu je lopata u ruci njegovojo, pa će otrijebiti gumno svoje i skupit će pšenicu svoju u žitnicu, a pljevu će sažeći ognjem vječnim”.

Tako naviještaše i Ivan Krstitelj dolazak Mesije, osvetnika, koji će krivce kazniti, kralja, koji će narod oslobođiti od rimskoga jarma i uspostaviti kraljevstvo Davidovo.

I došao je, ali — kraljevstvo njegovo nije od ovoga svijeta; nije sin čovječji došao, da mu služe, nego da služi i da dušu svoju dâ u otkup za mnoge. I nije više zemlja kraj ljudskih težnja i nada, nego daleko preko granica zemaljskoga života stoji cilj, do kojega se čovjeku vinuti. Izvjesnost i pouzdanje, da onaj svijet postoji, ne osniva se na umovanju ni na dokazima, već je neposredna činjenica srca i uvjerenja, koja nužno životu podaje drugi sadržaj i smjer. Ponajprije nastaje oštra opreka izmedju „carstva zemaljskoga” i „carstva nebeskoga”, a onda se ona prenosi i na čovjeka, i u njem se rastavlja tijelo i što je s njim u svezi od duha i što njemu pripada. Za čim je toliko antikni svijet težio, raskinulo se: harmonija duha i tijela. Uskrsnuće duha traži smrt tijela, a tko živi za ovaj svijet, umire za onaj. Put naslade i užitka zemaljskoga širok je, ali vodi u propast, na uska se vrata ulazi u vječnost. Tko se priljubi uz svijet, i srce će mu ostati uza nj, ali „kakva mu je korist, ako cijeli svijet dobije, a duši svojoj naudi” (Mat. 16. 26.). Stoga se i veli: „Ne sabirajte sebi blaga na zemlji, gdje moljac i rdja kvari i gdje lupeži potkopavaju i kradu; nego sabirajte sebi blago na nebnu, gdje ni moljac ni rdja ne kvari i gdje lupeži ne potkopavaju i ne kradu”. (Mat. 6., 19., 20.) Kad se radi o životu — a takovim se zove samo život duše —, onda valja žrtvovati sve: „Ako te ruka tvoja ili noga tvoja smućuje, odsijeci je i baci od sebe: bolje ti je ući u život hromu ili kljastu negoli s dvije ruke i dvije noge, nego da te bace u oganj vječni.” (Mat. 18. 8.)

Antikno se mišljenje blažilo na zemaljskome životu, o kojemu je pored svih zala i nevolja imalo optimističan sud. Sad se taj nazor promijenio u toliko, da ovozemalskome životu nestaje vrijednosti, a bol i patnja u njemu dobiva vrijednost za život duha. Stoga su najbliže carstvu nebeskome bijedni i siromasi. I dalje стоји pisano: „Blago onima, koji plaću, jer će se utješiti”. „Blago progonjenim pravde radi, jer je njihovo kraljevstvo nebesko; blago vam, ako vas uzasramote i usprogone i reku na vas svakojake rđjave riječi lažuć, radi mene”. „Ne bojte se onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti”.

Ujedno se nad ovom zabiljnošću uzdiže druga, viša, koja presiže granice prirode, ali i sve, što čovjek sreće i zadovoljstva može okusiti na ovome svijetu: obećaje se sreća, koju nije oko vidjelo ni uho čulo. Tako se pesimizam životni završuje u transcedentnom optimizmu. Život se ne ukazuje očajan, beznadan, pa ako iz njega i nije nestalo boli, u daljini se vidja radosni cilj, kojemu se valja u borbi dovinuti: to je svrha života.

S u p r a n a t u r a l i s t i č k i ovaj cilj dobiva konkretnе oblike u slici o o b i t e l j s k o m životu: carstvo je božje kao velika obitelj, koju okuplja oko sebe otac nebeski; ljudi u njem svi su jednaki, svi su djeca božja. I kao što djeca ljube oca svoga i otac ljubi djecu svoju, brine se za njih i ništa im se zlo ne može dogoditi, dok ih njegova milost štiti. A i kako bi dobri otac, koji se brine za ljiljane u polju i za ptice nebeske, zanemario čovjeka, koji je pretežniji od njih. Samo čovjek treba da teži k njemu, želja njegova mora da je upravljenja onamo i nade njegove u njemu; ta je težnja glavni sadržaj života, sve drugo bog će povrh toga dati onima, koji najprije ištu kraljevstvo božje i pravdu njegovu (Mat. 6. 33). Ni daleko nije carstvo ovo: u srcu ga svojem može da nadje čovjek. U tom je dubina i veličina ove nauke. Nije ona sadržajem nova, poznata je iz Mojsije i proroka, a malo je koja riječ, te se ne bi našla i u poganskih pisaca; ali je nov duh, k o j i m s e t a j s a d r ž a j o ž i v l j u j e. Poganska se filozofija naprezala, trudili su se i proroci, da čudorednost liše svake izvanjštine i da je stave u „unutrašnjega čovjeka”: no nigdje to nije uspjelo kao ovdje, gdje se čudorednost razvija u odnošaju čovjeka prema bogu, koji ne gleda na djela ljudi, nego na srca njihova. Prva je i najviša zapovijed: ljubi boga, a druga je kao i ova velika: ljubi bližnjega; o njima visi sva čudorednost. (Mat. 22. 38—39.) Ta unutrašnja uredjenost duše podaje djelelima vrijednost, skršena je dakle moć zakona i pravednosti čina, pravovjernost u vršenju obreda, vrijednost i važnost izvanjštini dolazi od unutrašnjosti, po srcu, po namisli, kojom se čini. Zato i stoje pisano: „kad daješ milostinju, ne trubi pred sobom, kao što čine licemjeri po zbornicama i po ulicama, da ih hvale ljudi. Zaisto vam kažem: primili su platu”. „A kad

patite, ne budite žalosni kao licemjeri, jer oni načine blijeda lica svoja, da ih vide ljudi, gdje pate". „M i l o s r d j a h o ē u, a n e p r i n o s a". (Mat. 6. 2, 16 ; 12. 7.) Narodna židovska čudorednost, koja se sastojala više u vršenju zakona nego u očitovanju čudoredne o s o b e, tim je proširena do čudorednosti općeno ljudske ; a ako je dosele mogao vrijediti čudorednim tek onaj, koji je neprikorno obdržavao zakon i obrede, sad je čudorednost oslobođena i od te sveze s izvanjštinom i prenesena u srce čovječe, jer što iz njega izlazi, ono čini čovjeka dobrim ili zlim. I ne će unići u carstvo božje oni, koji se približuju bogu samo ustima svojim i usuama ga poštuju, a srce njihovo daleko stoji od njega (Mat. 15. 8.). „Idite od mene — reći će im — koji činite bezakonje". Zato i veli apostol Pavao : „Ako jezike čovječe i angjelske govorim, a ljubavi ne imam, onda sam kao zvono, koje zvoni ili praporac, koji zveči. I ako imam proroštvo i sve tajne i sva znanja, i ako imam svu vjeru, da i gore premještam, a ljubavi ne imam, ništa sam". (I. Korinć. 13. 1—2.) O ljubavi ovise dakle obećani raj, put u blaženstvo otvoren je svima, jer je svim moguće pribaviti si ljubav, koja k njemu vodi. Razumljivo je, koliko je ova nauka promijenila dosadanje razmjere : po njoj siromašni postaju bogati, jer za postignuće najveće sreće ne treba blaga, nego samo milokrvno, ustrpljivo blago srce, koje ne zavidi, ne veliča se, nego trpi, vjeruje i nada se; nema više ni robova, jer mu ropski lanci ne smetaju, da se dovine posljednjemu cilju; pred bogom su svi jednaki; svi su mu jednako blizu. Kako je prema antiknoj ova čudorednost neovisna od politike, tako u njoj nestaju i razlike, koje su pogansku čudorednost stezale u granice narodne države; padoše sve razlike staleške i narodne, čudorednost postade u n i v e r s a l i s t i c n a : sav je svijet njiva, na kojoj se ubire sjeme za carstvo božje. (Mat. 13. 33—42.) „Nema tu ni Židova ni Grka, nema roba ni gospodara, nema muškoga roda ni ženskoga; jer ste svi jedno u I s u k r s t u". (Galać. 3. 28.) Po ovom posljednjem cilju vežu se ljudi u idejalnu zajednicu, kojoj za volju kanda će se žrtvovati obitelj i država, kanda će se razvrgnuti svako zajedništvo i želja za njom sve će odnošaje ljudske promijeniti : „Ne mislite, da sam ja došao, da donesem mir na zemlju; nijesam došao, da donesem mir,

nego mač; jer sam došao, da rastavim čovjeka od oca njegova i kćer od matere njezine i snahu od svekrve njezine; i neprijatelji čovjeku postat će domaći njegovi” (Mat. 10. 34—36.), — neprijatelji u svem, osim u težnji za postignućem pravoga života. U tom se ponavlja ista opreka, koja ide kroz cijelu nauku, opreka između carstva zemaljskoga i nebeskoga, koja toliko uzdiže duh nad tvar, da sa zemaljskim prilikama i potrebama gotovo i ne računa. Ostavit će čovjek kuću, braću i sestre, oca i mater, ženu i djecu imena gospodnjega radi, i dobit će stoput onoliko i dobit će život vječni. (Mat. 19. 29.) To je čas, gdje pravednost prelazi u savršenstvo. Misao o sinovskom odnošaju prema bogu podaje naime čovjeku vrijednost o sebi — i izvan obitelji i države, dok se antikni narod nigdje nije dovinuo ovakovome shvaćanju individualna čovjeka. No ujedno je to čas, gdje se čovjek iskida iz prirodne zajednice ljudske, čas, gdje ujedno po supranaturalističkoj tendenciji dolazi u spor sa zahtjevima prirodna života, te ovaj poprima negativni, asketski karakter.

U središtu ove nauke стоји božanska ličnost Isukristova. On je, kojega su proroci i pravednici i željeli vidjeti i čuti, potomak od roda Davidova, obećani kralj, sin čovjek i, koji je došao, da otkupi svijet, sin božji, kojemu je otac dao svu vlast, te nitko ne će oca znati, osim, komu će sin kazati. (Mat. 11. 27.) Tako je u osobi Kristovoj ostvaren odnošaj između boga i čovjeka, on uvodi čovjeka u carstvo božje, on je: put, istina i život. S tim je u svezi, da se kršćansko mišljenje kreće poglavito oko ličnosti njegove, da se po njoj uzdiže do jedinstva s bogom, da po njem ulazi u život, koji se prema osnovnoj opreci duha i tvari, neba i zemlje, jedini drži pravim. Sva ova nauka dobiva svoj jaki oslon i u životu, muci i smrti Isusovoj u svezi s naukom o uskrsnuću i dolasku na posljeku vijeka. Budući da se tako oko ličnosti Isusove kao središnje točke kreće kršćanski život, kršćansko mišljenje i čućenje, razumljivo je, da vjersko mišljenje poglavito ide pravcem, da shvati odnošaj boga-sina prema bogu-ocu i svevišnjemu duhu (problem teologiski), da razbistri mišljenje o dvojakoj prirodi boga-čovjeka i njegov odnošaj prema roditeljici-majci (problem kristologiski), najposlije da u svezi s prvim

grijehom razloži pitanje o milosti božjoj i slobodi volje, o otkupljenju i spasu (problem antropologički), a tek u drugom redu mogu za to mišljenje imati vrijednost ostali, napose kozmološki, problemi. Tome je razlog i to, što kršćanstvo u prvoj rednjiči nije filozofska, nego vjerska nauka; u njoj preteže vjerski elemenat toliko, da se pored njega zatomljuje svaka druga težnja. Pa ako je poganski učeni svijet htio da prevlada vjeru filozofijom, kršćanstvo prevladava filozofiju vjerom, znanost se gubi u teologiji, ljudsko znanje potamnjuje pred božanskim. Prema supranaturalizmu stoji supraracionalizam, koji je izražen u riječima: „Hvalim te, oče, gospode neba i zemlje, što si ovo sakrio od premudrih i razumnih, a objavio si prostim.” (Mat. 11. 25.) Ljudsko znanje, svjetska mudrost ništetna je, pa se zato i veli: „Blago siromasima duhom”, — jer „što je ludo pred svjetom, ono izabra bog, da posrami premudre.” (1. Kor. 1. 26.)

No ni kršćanstvo se nije moglo zadugo oteti tome, da ne dodje u dodir s filozofijom. Tome su dala povoda vrlo rano nastajući razna krivovjerstva (hereze), s kojima je u borbi valjalo odredjivati i utvrdjivati, što će biti pravi smisao kršćanske nauke. U razvoju dogmata trebalo je jednako zadovoljiti potrebama vjerskim kao zahtjevima uma, pa je tu već nastala nužda, da se nauka kršćanska ustali kao filozofijski nazor o svijetu i životu. Prema tome, kako se toj potrebi nastojalo udovoljiti, dijeli se i povijest srednjega vijeka u dva razdoblja: u patristiku (od prvih vijekova do VIII. stolj.) i skolastiku (od IX.—XIV. stoljeća).

PRVO DOBA.

Patristika (do VIII. stoljeća).

§ 1. Do nicejskoga sabora.

Po smrti Kristovoj razidoše se učenici njegovi svijetom naučajući nauku njegovu. Najveće si je zasluge pri tom stekao poslije smrti Kristove obraćeni Pavao apostol. No napredovanje kršćanske misli nije bilo bez zapreka. Dok je još malena bila općina kršćanska, nije se marilo za nju, ali kad se počela širiti svijetom, te prodirati i u javni život, kad se već opažao tu i tamo utjecaj te nauke, onda joj nastadoše mnogi protivnici. Razlozi, kojima se borahu protiv nje, poglavito su dvojaki : politički i naučni. Kršćanstvo doduše nije imalo političkih namjera prema zadaći svojoj ; za nj postoji samo duhovna zajednica ; zato se kršćanstvo ravnodušno drži i prema državi ; a svjetska vlast, ako je pravedna, od boga je, pa se zato i veli : „dajte caru, što je carevo, a bogu, što je božje“. Ipak su svi vidjali, da će nauka ova obraćajući se u jednakom gospodarima i robovima, mogućnicima i bijednicima, promijeniti privatni i javni život, a to bijaše dosta, da se na nju svrati pozornost vlasti, da joj stane na put. Koliko bijaše moguće, ona je to i činila, sljedbenici te nauke moradoše se uteći zakrilju skrovitih mjesta i podzemnih katakomba, moradoše podnijeti i progone i smrt, no sve to nije moglo zadržati struju, koja je sve dalje šireći se to jača postajala.

Apologete.

Neustrašiva postojanost uz nauku, te junačka volja i smrću je povjedočiti, doista je mogla osvojiti, predobiti, ali nije mogla susbiti sumnje, što ih je dizao protiv nje um ljudski. Kršćanstvo doduše po svojoj zadaći nije imalo ni naučnu tendenciju;

ipak se već prva općina kršćanska morala prepirati s učenim Grcima, da ne prelaste srca bezazlenih. Po tim je rasprama sve više nastajala potreba, da se nauka kršćanska i teoretski utvrdi, ne gledeći na to, da su i unutar crkvenih općina nastajali razdori i opreke, da ljudi ne bijahu „utvrđeni u jednom razumu i u jednoj misli”, pa je trebalo nastavše svadje smiriti. Tako se dakle već od najranijega doba kršćanska nauka razvija u nazoru svjetu i životu, i to na jednoj strani više pozitivno tim, što se neposredne činjenice vjerskoga čuvstva stavljaju u umstvene stalno i jasno odredjeno oblike, te se tim od vjerovana nastoji prijeći k znanju kršćanskom, a na drugoj strani više negativno tim, da se nauka od izvanjskih protivnika utvrdi i obrani. Taj posao obavlja u već u 2. stoljeću apostole, napose: Flavije Justini (u prvoj polovici 2. stolj.), Tatijana (rodjen oko 130.), Atenagora (oko 175. pr. Kr.), Irenej (140.—202.) i njegov učenik Hipolit (početkom 3. stolj.). U obrani kršćanstva polaze sa raznih stajališta, no ima jedna zajednička crta u njih. Kako su naime bili upućeni u pogansku filozofiju, nije im izmaklo, da se u njoj već nalazi gotovo cijela nauka kršćanska, — ali ne u tako savršenome i jasnome obliku; stoga sude, da poganska filozofija nije toto gennere različna od kršćanske; povodeći se za mišljenjem svoga vremena i držeći, da je filozofija grčka ovisna od istočne, zastupaju svi jednako misao, da poganska filozofija Mojsijeva i Kristova nauka teku iz jednoga izvora, sve naime imadu dijela na um u svijetu, ali se taj um u poganskoj nauci i u Mojsije i proroka očitovao samo djelomično, pravimisao svijeta je Krist, samo njegova nauka u punoj i savršenoj formi crpe iz izvora istine: kršćanstvo je dakle prava filozofija; ostale su filozofije po vremenu prije nje, priprava za nju, po prirodi ona je osnov svijeta, svi bi je poznavali, da nije u ljudi prevladala moć tmine, te zabrudama natrunila i iskrivila, da je morao doći Krist, da uči ovu novu — a ipak staru, jer je od vijeka, istinu.

Medju prvima, koji su tako branili kršćanstvo, bio je Flavije Justin; rodjen od grčkih roditelja i izobražen u filozofiji grčkoj, napose poznavajući Platona i stoike prešao je kasnije na kršćanstvo, naučao ga i branio i najposlije zasvjedočio mučeničkom smrti (valjda

g. 166.) Njegovi su spisi: dvije „Obrane“ i „Razgovor s Trifonom“.

Justin uči, da se u Kristu očitovao božanski um (logos, verbum); po njem imadu dijela na njem, na riječi božjoj, svi ljudi. No isti taj božanski um očitovao se već u stvaranju, on je prosvijetlio sve umnike ljudske tako, da što ima u djelima grčkim i židovskim lijepo i dobro, sve potječe od njega, po logosu — Krista, sve je kršćansko; tako svi ljudi vjeruju u boga i drže neke zakone po tom, što imadu dijela na njem. Očito su na Justina utjecali stoici ne samo u tim mislima, nego i kad mu je odrediti odnošaj drugoga božanstva, Krista, prema bogu; a određuje ga ovako: u početku stvorio je bog — stvorac iz sebe u m n u s n a g u, preko koje je stvorio svijet; ta umna snaga prvorodjenj je sin božji; i kao što plamen nastaje iz plamena, ali mu ne slabí snagu, tako i sin izlazi iz oca ne umanjujući ništa njegovu moć, i kao što zrake sunčanc na zemlju padaju, a ipak se ne otkidaju od izvora svoga, tako i sin božji ostaje s ocem jedno. U Kristu postao je um božji čovjekom. Od onda je i spoznaja ljudska ojačala i dovedena na pravi put, te je svi ljudi mogu postići, što je prije Krista bilo moguće tek pojedincima, kao medju Grcima Sokratu i Heraklu i drugima medju Židovima; cijelome rodu ljudskome pala je u dio prava spoznaja tek po utjelovljenju sina božjega. Očito ima u tim mislima mnogo poganskih elemenata, ali makar je kršćansko mišljenje njima gdjeđe upravo prevladano, ne bi se s pravom Justin zvao poganičnik u kršćanskom dijelu. Ne može se to učiniti već zato, što je mnogo toga prikazano tako, da bi protivnici uvidjeli, da kršćanstvo nije praznovjerna ludost, kakovom su je često držali.

Gnostići.

Od apoleta se osobito ističe Irenej, koji ustaje protiv gnostičika. Tako se zovu mislioci, koji prema vjerovanju stavlju spoznaju vjersku. U tom pogledu se ne zadovoljavaju ni sa shvaćanjem kršćanske nauke, kako ju je prihvatile crkva, već vele, apostoli su nastojali misli Kristove prilagoditi shvaćanju puka i u tom se pravcu dalje razvijala crkvena nauka; no treba upoznati bivstvo same nauke, jezgru njezinu shvatiti, to je prava spoznaja (gnosis); upuštajući se onda u umovanje gnostići su mnogim upravo fantastičnim clementima ispremješali kršćansku nauku i prilagodjivali je poganskom mišljenju — slično kao što je Filon učinio s naukom židovskom. Napose udaljuju se od crkvene nauke tim, što konstruiraju opreku izmedju židovstva i kršćanstva tako, da ne drže ono pripravom ovome, da je bog Mojsije i proroka, bog,

koji je stvorio svijet, različan od boga po Kristu naučana. Irenej zove takovu spoznaju bogohulnom, pobija mističko-fantastičke pomicli gnostika o logosu i duhu svetom prema bogu ocu, te najposlije određuje pravu spoznaju kršćansku : ljudsko znanje ne doseže do najviših problema, najmanje pak doseže bivstvo božje ; čovjek može vijekom samo učiti, ali potpune spoznaje ovdje ne postiže niti je postiže bez boga ; bolje je stoga i ne znati, nego mudrovanjem pasti u zabluđu ; pa ako i jest čovjeku moguće spoznati mnogo, pa i o samome bogu, njegovo će znanje biti samo onda na pravom putu, bude li ga provodila vjera. Irenej je tako među prvima odredio pojам kršćanske filozofije : držeći kršćansku nauku objavljenom istinom božanskom postavlja je kao provodilju umovanju, koja će misli ljudske zabludama podvrgnute voditi putem svjetla i istine. Djelo njegovo (pod naslovom) „Protiv hereza“ obara se na nauke gnostika Valentina (oko 140.). Drugi su znatni pristaše gnosticizma : Cerint (oko 115.), Carpocrat (oko 160.), Basiliid (oko 125.), Bardesan, Marcion. Posebni oblik kršćanske gnoze postavlja Flavije Klement Aleksandrijski i Origjen.

Klement Aleksandrijski.

Klement Aleksandrijski radio se sredinom 2. stoljeća od poganskih roditelja ; proučivši filozofiju grčku kao malo tko prijedje na kršćanstvo i istakne se kao odličan pisac i učitelj. Od mnogih njegovih sačuvana su najvažnija djela i to : *Cohortatio ad gentes*, *Paedagogus*, *Stromata* i *Quis dives salvabitur?* Umro je negdje oko 217. g.

Povodeći se za Justinom ni Klement ne nalazi opreke među poganstvom i kršćanstvom : svjetlo uma božanskoga rasulo se već od iskona po svijetu, a tračak toga svijetla dopro je do poganskih filozofa ; isti um prosvijetlio je i Mojsiju i proroke, a preko njih je po Klementovu smolu i opet mnoga istina došla u pogansku nauku. Mojsijev zakon i poganska filozofija su dakle dijelovi istine, nauke njihove su kao rastepena zrnica božanskogauma ; isti je logos, iz kojega vuče početak sva mudrost i znanost svijeta, samo se u pretkršćansko doba nije očitovao potpuno ; tako je nainje pristajalo u „uzgojni plan božji“, da se dio istine otkrije i nevjernicima prije, nego će sin božji donijeti svijetu potpunu istinu vječnu ; filozofija poganska i židovska nauka su predvorje, kojim se ulazi u hram kršćanske istine. Određujući tako mjesto filozofiji helenkoj u uzgojnem planu božanskom Klement je uzdiže do vrijednosti

za vjeru : ona neka bude i pojedincu, što je cijelome ljudstvu bila, naime priprava — a ujedno i srdstvo, da se vjera povisi do vjerske spoznaje. Da to bude moguće, potrebno je, da se ona posvema osloni na vjeru : od nje treba da izidje i s njenim se zasadama mora na kraju da nadje sukladna ; nigdje se ne smije od nje udaljiti, svagda treba da ostane vjeri podređena. Vjera je osnov znanja i cilj mu, kao božanska riječ i sama je najviša istina, te prema tome kriterij svega ljudskoga znanja, kojem onda preostaje samo zadaća, da vjeru uzdigne do gnostičkoga vjerovanja.

Važan bio je ovaj korak u razvoju kršćanske filozofije, kojim se ublažuje antagonizam nauke svjetske i božanske, a jasno je, da ga je mogao načiniti samo Grk, koji po uzgoju i tradiciji ne može da ne cijeni nauku. Uza sve to drži Klement, da o bogu nema pozitivna znanja : zna se, da je neiznijeren, bez oblika i bez imena, neshvatljiv i neodrediv, a sve, što mu se drugo prida, samo je po analogiji čovjeka. Ni u shvaćanju božanskoga trojstva nije njegov sud svagda pozitivan i odrešit; koleba se. Tako neke misli pute, da je u problemu kristologiskom nagingao subordinaciju i zimu, smjeru, koji je učio, da druga božanska osoba nije istoga bivstva s prvom i da je prvoj podredjena (subordinirana). Tu je nauku razvio osobito Atijan, a čini se, da je u tu — prema kasnijoj odluci crkve — zabludu upao i Klement, kad luči prirodu sinova od očeve, makar da joj pridaje prvo mjesto do nje. Nije na mišljenje Klementovo ostala bez utjecaja ni filozofija grčka. Vidi se to po tom, što određuje drugu i treću osobu božansku odviše neosobno. Sin božji je „mudrost i znanost i istina i sve, što je uza to“, on je — kao u Filona — „krug svih sila u jedno sabranih i ujedinjenih“, on je pralik svijeta, posredovanjem njegovim bog je stvorio svijet ; on je zakonitost i umni poredak svijeta. Sve te misli zvuče po stočki i novoplatonski, a kadre su pobuditi sumnju, da nije Klement možda tu drugu osobu pomiclao kao kozmički princip, kao jedan način očitovanja božanskoga bića u svijetu. Tome se, istina, protive druge misli, koje jasno izriču osobnost božanskih lica, ali cijeli način vodi ga vrlo blizu i monarhianizmu, koji je poricao osobnost logosa i duha svetoga. Ovo kolebanje ne će začuditi nikoga, ako uzme na um, da nauka o božanskom trojstvu nije bila od početka ustaljena, a i kad je na nicejskom saboru g. 325. crkva tu nauku odredila, nije se svagda nedvojumno shvaćala.

U psihologiji i etici Klement se dosta povodi za svojim grčkim uzorima ; tako uzima, da se duša sastoji od razumna i nerazumna dijela, sav život treba da je pod vodstvom uma ; krepost je umom uredjeni sklad duševnih stanja i životnih momenata, ona je dobra i lijepa. Najviši cilj je mir duševni, što traži riječ božja : mir s tobom ! Taj se mir postiže, ako se čovjek uzdigne od osjetnosti do umnosti i ako se najprije smiri u spoznaji (gnozi) i ljubavi boga. Očito je, da su to misli platoske i stočke, da odgovaraju posvema intelektualizmu grčke etike,

koja je gotovo uvijek osnivala krepst na znanju, a gnostik, koji se iz svijeta iskustva i osjetnosti uzdiže do boga, nije nego u kršćansko ruhu zaodjenuti lik mudraca stoičkoga. Da on, kao ni Justin, nije svuda prevladao poganske utjecaje kršćanskom misli, nije čudo — ni po uzgoju, a ni po vremenu, u kojem živu, gdje se kršćanska nauka u borbi s poganstvom tek pomalo kristalizuje.

Origen.

Klementova je zasluga, da je uveo znanost u kršćanstvo. Tu nastavlja i najznačniji njegov učenik, *Origen* (185.—254.), koji u djelu *Περὶ ἀρχῶν* (o osnovima) podaje prvi sustav kršćanske nauke.

Tim dakako nije kazano, da su sve nauke, u njem iznesene, ispravne. Da on stoji pod jakim dojmom novoplatonizma, izvan svake je sumnje, a to je i razlog, zašto nije svagda prikazao nauku kršćansku u skladu s crkvenim vjeroispovijedanjem. Učenošću i pobožnošću svojom zadržao je savremenike, ali to ga nije zaštitalo, da ne bude tužen radi krivočerja, te morade ostaviti učiteljsko mjesto na aleksandrijskoj katehetičkoj školi i odreći se svećeničkoga zvanja. U krivnju mu se upisuje i to, da su nauke njegove podale povoda mnogim krivočerjima, te su se *Arijanci* i *Pelagiјanci* na nj pozivali. Kao učenik njegov spominje se *Dionizije*, zvan *Veliki*, kojega je spis „O prirodi“ naperen protiv atomistike. Protiv zabluda njegovih ustao je *Metodij iz Tira*.

Tertulijan.

Ni u zapadnom dijelu crkve nijesu uzmanjkali branitelji kršćanstva: pored *Minucija Feliksa* ističe se ovdje osobito *Tertulijan* (160.—220.), čovjek osobite nadarenosti i učenosti, ali strastven i ekstreman u svem, čega se lati: još kao pogarin iz pune je čaše užitka crpao, a i kao kršćanin zauzimljе skrajnje stajalište. U poganstvu nitko nije ludjim smatrao kršćanstvo, u kršćanstvu nitko nije bio takav protivnik poganstva kao on sam.

Od svega, što je pogansko, zazire; tako zabacuje njihovu poeziju, odsudjuje njihove filozofe kao „patrijarhe heretika“. Luči filozofiju od vjere i do skrajnosti dovodi oprek objave i razuma ljudskoga. Istine kršćanske protivne su razumu, te se svakom nastojanju utvrđivanja istih po razumu protivi načelom: „*Credo, quia absurdum — vjerujem, jer je nesklapno*“. Kršćanin neka ne traži mudrost nad vjeru, jer da upravo u supraracionalnom, antilogičkom karakteru stoji najveće jamstvo božanske istinitosti njezine. Uza sve to nije sam Tertulijan prost od utjecaja poganskih, napose stoičkih: tako su stoičke misli, da je sve

zbiljsko neke vrsti tijelo, a tako i bog, makar je duh, ima svoje tijelo (*corpus*). U opreci s monarhianistima drži, da su u bogu tri osobe, ali opet na stoičko mišljenje nagnje, kad drži, da su iz supstancije (tijela) božje izišli sin i duh sveti : sin onda, kad je bog-otac zamislio stvorenje svijeta, te ga riječju (*logos*) stvorio ; druga je osoba dakle kao u Ireneja posrednik kod stvaranja, ona je doduše u bogu (imanentna) od iskona, ali „sinom“ njegovim postaje tek po emanentnom rodjenju. Kad je naime bog pristupio k stvaranju, rodi iz sebe mudrost kao riječ, da pomoći nje stvoriti svijet, od onda se može govoriti o sinu božjemu prvo-rodjenome, ocu jednakome, koji je iz božanske supstancije stvoren ; iz iste je supstancije, od iste moći, samo drukčijega oblika i duh sveti. Inače je Tertulijanovo mišljenje natrunjeno panteističko-monističkim evolucionizmom stoičkim. Svijet je stvoren iz ništa ; kad bi se naime uzela vječna tvar, bilo bi to jednak, kao da se uzima uz boga drugo božanstvo, tim više, što bi ono nužno sililo boga, da se pri stvaranju na nj osvrće ; ovako pak je bog u umu svojem zamislio svijet i riječju (*logos*) ga stvorio. Duša je tvarno bicc, a za utvrđenje ove misli navode se stoički dokazi ; dosljedno tome pristaje se uz traduciran i z a m, t. j. uz nauku, koja uči, da se duša začinje sa začetkom tijela ; jednak je prenose od roditelja na djecu i duševne sposobnosti, pa i istočni grijeh.

Sasvim su stoičke i misli o slobodi volje i besmrtnosti duše.

Uporedo s oprekom prema poganskoj mudrosti ide i opreka prama čudorednosti poganskoj. Kao ondje što Tertulijan uzdiže vjeru nad filozofiju i postavlja ugled objave i crkve za najviši princip spoznaje, tako ovdje postavlja božansku volju za vrhovno načelo, i to posve, kako ga nalazimo u stoika, gdje se providnost veže s fatalizmom, um s nuždom. Stoga veli: ne traži se, da slušamo, jer je nešto dobro, nego jer je bog zapovjedio. N i j e l i t o u T e r t u l i j a n a o d j e k s t a r o r i m s k o g a d u h a z a k o n i t o s t i ? Inače postavlja na život skrajnje zahtjeve; tako primjerice veli, što nije naročito dopušteno, da je zabranjeno. U tim zahtjevima nestaje mu često i smisla za realne potrebe života, tako kad brak ne cijeni, veleći, da se samo zakonom razlikuje od bluda, i najpozlijše, kad etički život bezobzirnom jednostranosti tjera na potpunu askezu.

Tertulijan je svakako jedan od najoštrijih tipova, a jednakost stoji i to, da je u njega bila silna energija duševna, kojom razbijala, na što se obara. No u bezobzirnoj dosljednosti prema nekome stajalištu i rigoroznosti shvaćanja nije čudo, ako se uz mnoge vrijedne misli potkradu jednostranosti i zablude : i s t i n a s e k a o i k r e p o s t d rži — s r e d i n e.

Od latinskih apologeta spomenuti je još Arnobijat i Laktancija (oko god. 300.), kojega najvažnije djelo „*Institutiones divinae*“ stoji prema Origenu ovu djelu kao prvi zapadni sustav kršćanske nauke.

§ 2. Poslije nicejskoga sabora.

U prva tri stoljeća nauka se kršćanska toliko razvila, da su se na nicejskom saboru (325. g.) mogle osnovne zasade njezine ustaliti. Međutim je i crkva kršćanska (milanskim ediktom 313.) bila priznata, te se mogla nespriječeno širiti; daljnjem naučnom radu postala je zadaća, da nauku njezinu usavrši. Patristika se u to doba uzdiže do vrhunca, a najodličnije mjesto u njoj zauzima Aurelije Augustin.

I u istočnom se dijelu crkve naučni rad njegovao, te se ovdje istakoše Atanaziye Veliki (269.—373.), koji je pobijao subordinacijom Arijev, zatim Baziliye Veliki iz Cesareje, Gregorije Nazianski i Gregorije iz Nise (331.—394.), koji svih stoje pod utjecajem Origenovim, što zajedno s njim uvažavaju Platona i njegovu filozofiju upotrebljavaju kao podlogu kršćanskoine umovanju.

Gregorije iz Nise.

Napose valja medju misliocima ovim istaknuti Gregorija iz Nise ne samo zato, što je cijelu kršćansku nauku nastojao umstvenim načinom razložiti, već i zato, što se na njemu očito opažaju jaki utjecaji helenizma. Od pitanja, kojima se bavi, u prvom redu стоји dogma o božanskom trojstvu. Gregorije zauzima tu srednje stajalište između politeizma poganskog i apstraktног monoteizma židovskog. U opreci s poganskim vjerovanjem polazi od pojma boga, pa dokazuje, kako iz njega slijedi nemogućnost politeizma; jer pojam boga traži, da ga pomisljamo kao biće u svakom pogledu savršeno; kad bi bilo više bogova, svi bi morali biti tako savršeni, ali da se kako razlikuju, morao bi svaki imati po koju odliku, koje drugi nema; no onda bi svakome nešto manjkalo do potpuna savršenstva, nijedan ne bi bio doista bog; nije dakle moguće, da ima više bogova, već treba da je samo jedan. U opreci s monoteizmom židovskim izvodi, da su u tom jednome biću tri hipostaze, tri osobe. Da to razloži, Gregorije polazi od analogije s ljudskim bićem, u kojemu logos — um i riječ — ima samo atributnu eksistenciju; um je ljudski ograničen, kako je priroda čovječja ograničena; riječ naša je krilata, kratkotrajna; koliko božanska priroda nadmašuje ljudsku, toliko i božanski logos nadmašuje ljudski; treba dakle držati, da je božanski um vječan, nuždan, božanska riječ neograničena, da i živa. No ne valja misliti, da logos ima samo dio na životu, nego da je život sam. Ako dakle logos živi, budući da je život sam, onda svakako imade i sposobnost izbiranja; ništa naime živo nije bez te sposobnosti; isto

tako valja držati, da logos imade i moć, da nema nikakove sklonosti na zlo — jer jedno i drugo mora biti u onome, što je božje. Tako logos ima sva obilježja božanska, a budući da ima i volju, nužno je, da za sebe postoji i da je osoba. To dakako ne smeta, da riječ ili razbor potječe iz unia, a da nije ni isto s njim ni posve različno — tako je dakle riječ božja, po tom, što za sebe postoji, nešto zasebno, a po tom, što u sebi pokazuje, što se u bogu vidi, jedno je po prirodi s njim.¹

No sličan način dolazi Gregorije do spoznaje treće osobe božanske, a na pitanje, zašto tri osobe nijesu tri božanstva, oslanja se na već spomenuto umovanje iz pojma o bogu, a uz to veli, da se izrazom „bog“ označuje b i s t v o, koje je nerazdijeljeno i jedno u svrvi tri osobe. Na kraju ga ipak ostavlja sigurnost i pouzdanje, da bi mogao spoznati, kako je moguće, da jedna božanska priroda (dakle jedan bog) subsistira u tri osobe.

Ne valja pregledati, da Gregorije za opravdanost te nauke ističe i to, da je ona — s r e d n j a između politeizma, koji tvrdi mnoštvo božanskih osoba (hipostaza), i monoteizma, koji tvrdi jedinstvo prirode božanske.² To je u mišljenju Gregorijevu čisto grčki princip. I doista se on kroz cijelo mišljenje Gregorijevu povlači, te mu nameće dosta jako estetsko obilježje. Njegovo shvaćanje svijeta kao umjetnički uređjene cjeline, kao kozmosa u lijepim oblicima i mjerama ustaljena, sasvim je antikno, helensko. Ponešto zanosi na novoplatonizam, kad uzima postupni razvojni niz od materije do duha, no i tome nizu podaje isto obilježje, uzimajući, da u sredini stoji čovjek, m i k r o k o z a m, koji u svojem biću veže svijet prirode i carstvo duha, tijelom pripadajući svijetu, a duhom priličan bogu. Grčkom ertom u njegovu mišljenju valja smatrati i to, da u nazužu svezu dovodi dobrotu s ljepotom: dobrota je sklad duše. Osjetna naslada i nagoni i druge pojave nerazumnoga dijela duše nijesu same po sebi z l e, nego tek po nerazumnom popuštanju, u kojem se raskida harmonija osjetne prirode s umnim dijelom duše. Prvi put je čovjek taj sklad raskinuo, kad je zaveden od zanje popustio požudli i tim počinio i s t o č n i g r i j e h. Od onda su njim zavladale moći tmine. Trebalо ga je izbaviti iz vlasti zla duha, logos božanski je morao čovjekom postati, da izvrši djelo otkupljenja. Da pak može božanska priroda stati u ljudsko biće, obrazlaže se ovako. Bog je neizmjeren, pa se pita, kako je moguće, da tu neizmjernost u svojoj pomici obuhvata čovjek, koji je prema bogu kao atom? No ni ljudski duh nije zatvoren u granicama tijela, i on se mišljenjem svojim proteže preko svega svijeta, uzdižući se do neba i zalazeći u dubine zemlje; ako se dakle već ljudski duh, koji je prirodnom nuždom vezan uz tijelo, slobodno kreće u njem, što će moći božansku prirodu u ljudskome biću priječiti, da ne ostane, što je bila.³ Uza sve to — veli Gregorije — ostaje i ovaj spoj zagonetan, ali ako ćemo pravo, zagonetan je već spoj duše i tijela; ne smeta li čovjeka zagonetnost ova, da priznaje ovaj spoj, zašto da ga ona zagonetnost smeta i uznenmiruje.⁴ Osim ovih problema Gregorije osobitu pažnju

obraća pitanjima c e s h a t o l o š k i m, uskršnjući, posljednjem suđu i životu poslije smrti. Istočnim je grijehom čovjek lišen bio idejalnoga stanja, djelom otkupljenja dana je mogućnost, da se priroda ljudska u potpunosti svojoj povrati u idejalno stanje: jedni već poslije smrti ulaze u jedinstvo s bogom, to su oni, koji su u životu krepošno živjeli; drugi potпадaju kazni, koja ima da otare i obriše zlo iz njihove duše. Koji zlato čiste, ako je izgubilo što od svojega sjaja ili se pomiješalo s kojom neplemenitom tvari, dobro se u tu svrhu služe ognjem: tako i duša ljudska od početka sjajna čistoćom i dobrotom, ako je kasnije izgubila sjaj i postala crna, treba da se kaznom kao vatrom zlato očisti. No kako zlo nije samostalni princip, nego samo nedostatak dobra, mora nadoci vrijeme, kad će sve zlo biti uništeno i svi se ljudi dovinuti cilju: svi će biti u bogu i bog u svima. Ovo mišljenje Gregorijevo nije u skladu s kršćanskim naukom, već je izazvano utjecajem Origenovim i novo-platonskim. To doduše nije osporilo njegov ugled u crkvi, ali je pored ostalog i to učinilo, da je zapostavljen Augustinu, kojega inače darcitošcu i umnošću natkriljuje.

Aurelije Augustin (354—430.)

Najveću je slavu od svih crkvenih stekao Aurelije Augustin.

Rodio se u Tagasti u Numidiji, gdje mu je otac Patricije bio članom gradskoga vijeća (decurio). No ovaj nije toliko utjecao na uzgoj mladoga Augustina, koliko mati mu Monika. Njezinom utjecaju valja pripisati i to, što se Augustin iza burno proživjelih mладенаčkih godina obratio kršćanstvu. Prve nauke svršio je u rodnome mjestu, onda je pošao u Madauru i Kartagu, da se izobrazzi. Poslije svršenih nauka bio je neko vrijeme u Tagasti učiteljem govorništva, odonud se preseli u Kartagu i opet odovud u Rim, a najposlije u Milan. Tu se upozna s Ambrozijem (374.—397.), tada biskupom milanskim, kojega živa riječ ga je potakla, te se iza duga i ozbiljna razmišljanja pokrstio (god. 387.). Tim se ispunila najveća želja njegove majke, koja je malo zatim umrla. Poslije smrti njezine vrati se Augustin u rodni kraj, gdje je boravio do g. 391. Pošavši odonud u Hipon posveti se svećeničkome zvanju, i dovine se domala biskupske časti (g. 395.) poslije smrti biskupa Valerija. U to vrijeme pada njegov najživljji rad. Umro je g. 430. Od mnogobrojnih djela najznatnija su: *Contra Academicos*, u kojem pobija skepsu akademika, *Soliloquia*, prego-

varanja izmedju razuma i Augustina o spoznaji boga, neumrlosti duše, o kojem pitanju napose raspravlja i spis *De immortalitate animae*; u isti red idu i djela *De quantitate animae*, *De libero arbitrio* (o slobodi volje u 3 knjige), *De duabus animabus* (da nema dvije duše, dobra i zla u čovjeka, kako su učili *Manichejci*), *De trinitate* (u 15 knjiga) i pored mnogih drugih djela moralnoga sadržaja — osobito važno djelo *De civitate Dei* (u 22 knjige). Pod kraj života popisao je djela svoja u spisu *Retractationes*, u kojemu je i ispravio nedostatke i pogreške u djelima svojim do godine 427. napisanim; o životu i mišljenju njegovu rade *Confessiones* sastavljene oko god. 400., do te naime godine doseže ova autobiografija Augustinova.

Augustin je najveći filozof ne samo svoga doba, nego kršćanstva uopće. Po obrazovanju i nauci dana mu je prilika, da se upozna s naukama starih filozofa; najdublje i najtrajnije utjecaje primio je od smjera Platonova i novoplatonskoga; pored toga stoji i u najužoj svezi sa strujama svoga vremena. U svem mnoštvu misli i nazora i pod svim mogućim utjecajima znao je odrvati se svim smjercovima i cijelo mišljenje prožeti svojom ličnosti. Mišljenje mu je duboko i strogo, ali toliko upravljanu čuvtvima i težnjama, da imademo u njem sustav filozofije, koja se promeće u život, nazor o svijetu, koji prirodno i sam od sebe traži, da prijedje u nazor o životu. Osnovni motiv njegova mišljenja je težnja za srećom, a drži, da je to općena težnja, u kojoj se svi ljudi slažu. U djelu *De Trinitate* pripovijeda, kako je neki glumac u kazalištu obećao, da će drugom zgodom kazati slušateljima, što svi žele; kad su se na odredjeni dan sakupili u velikom broju, reče im: svi biste rado jestino kupovali, a skupo prodavalii. Augustin nije zadovoljan s tim riješenjem „lakounnoga“ glumca. Da je — vel’ — rekao: Svi želite biti sretni, nitko ne će da bude nesretan, rekao bi bio nešto, što bi svatko spoznao kao svoju želju. Jer štогод čovjek i drugo želio, iz te je želje.⁵

Svi dakle teže za srećom, ali je ne traže svi u jednom, a i pojedinac čovjek kojekuda vrluda idući za njom. I Augustin ju je tražio, kad se bacio u „rijeku običaja“, u kojima je uzrastao i kojima se kao mladić nije mogao dosta oteti. On je

zaplovio strujom, koja već dio sinova Evinih vodi u neizmjernu strašnu pučinu, gdje je u valovima uzburkanih strasti već mnoga ladja potonula, ne dosegavši cilja. I Augustin je tražio sreću na tome putu, dok ne nadje u Ciceronovu Hortenziju novoga kormilara, koji je brod njegove sreće upravio u sigurnije pristanište. Augustin se počeo baviti filozofijom, a i ta ga je privlačila samo toliko, koliko može pokazati put k pravoj sreći. Opažanja i iskustva poticala su ga, da traži uzroke zlu, koje se kao vječni pratilac pridružuje težnji ljudskoj. Najbolji mu se u to vrijeme i na to pitanje činio odgovor manheim. Ta je struja (u drugoj polovici 3. vijeka) osnovana od Manesa a oživila u zapadnome mišljenju misli Zarathustrine: misao o dvije jednakopravne kozmičke sile, svjetlu i tmni, dobrom i zlom božanstvu. Manes je učio, da i u čovjeku te oprečne sile gospodaju; čovjek naime po njegovu mišljenju ima dvije duše, jednu što potječe iz carstva svjetlosti, i drugu, što je moći tmine pomiješaše onoj; otud u čovjeka elementi svjetlosti i tmine, od kojih se potonji mogu spoznajom (gnozom) odstraniti. Devet je godina Augustin vjerovao u tu nauku i bio joj revnim braniteljem, — no dogodi se, da i ona izgubi svoj čar, te nije mogla zadovoljiti težnju njegovu za srećom. Obuze ga klonulost, on upade u skepticizam akademika. To nije moglo dugo potrajati. Umće doista podleći sumnjama, ali srce vjeruje čvrsto i nepokolebivo u mogućnost sreće, a tu vjeru nijesu kadri skršiti neuspjesi: i tako je opet težnja za srećom bila, koja je Augustinu govorila, da mora biti nešto jamačno.⁶ No što je jamačno u zabludama ljudskim, gdje je uporište ljudskome znanju? Augustin nalazi jedno u psihologiskoj činjenici sa mosvijesti.

Razum: Ti, koji sebe želiš upoznati, znaš li, da jesi. *Augustin:* Znam.

R.: Otkud znaš? — *Aug.:* Ne znam.

R.: Znaš li, da se gibaš? — *Aug.:* Ne znam.

R.: Znaš li, da misliš? — *Aug.:* Znam.

R.: Dakle je istina, da misliš. — *Aug.:* Jest.

Na sličan je način kasnije i Descartes tražio osnovu umovanju, ali je doskora uvidio, da mu ona sama ne zajamčuje ni eksistenciju izvanjskih pojava ni objektivne istine. To vidi

i Augustin, pa se zato i ne zadovoljava s tim uporištem. Treba li naime, da spomenuta psihologiska činjenica bude od veće nego tek subjektivne vrijednosti vlastita zadovoljenja, mora se, veli, u posljednjem redu osnivati na absolutnoj istini, koja je mjerilo za svaku spoznaju, te kao nekakova svjetlost obasjava duh ljudski i podaje znanjima ljudskim vrijednost istine. „Ima naime neka nepromjenljiva istina, to ne možeš poreći, koja obuhvata sve, što je nepromjenljivo istinito; zato ne možeš reći, ni da je moja ni tvoja, ali je u svih, koji gledaju nepromjenljivu istinu, — kao na čudnovat način tajno, a ipak javno svijetlo — nazočna i svima se zajedno pruža”.⁸ Ona je kao vječnost prema vremenitosti, kao neizmjernost prema ograničenosti, a budući da ne sudimo o u j o j, kako to biva sa svim, što je jednako duhu našemu ili manje od njega, nego sudimo p o n j o j, ona je od našega umra uzvišenija i vrednija: i toliko um spoznaje, koliko se približio toj nepromjenljivoj istini. Mišljenje ovo sasvim je platosko. Kao ondje što su ideje osnov svemu, što je u mnogolikosti stvari postojano, stalno, zbiljsko, te po odnošaju k idejama mnenje ljudsko postaje znanjem, tako Augustin drži, da i spoznaja nastaje po odnošaju k svijetu istine, u kojem duh gleda pojedine istine. Istina je dakle osnovana u samome duhu ljudskom, budući da on ima dijela na božanskome umu, ali ujedno preseže granice ljudske prirode, budući da joj je posljednji osnov u bogu. To je smisao Augustinovih riječi, kad kaže, d a č o v j e k s v u i s t i n u u b o g u g l e d a. Ona je nazočna u svakome duhu, a objektivno postoji u bogu, u božanskome umu. No i dalje ide sličnost s Platonovim nazorima. Ideje su jedino zbiljsko i najviše istina ili, što je isto, bog je absolutni bitak. Po Plattonu sve ideje ovise od ideje dobra, po Augustinu je sve zbiljsko ovisno od boga, i kao ondje što stvar propada, ako izgubi dio na ideji, tako i po Augustinu mora prijeći u ništa, čim nestane božanske potpore. Bog je i najviše dobro i posljednji osnov svim pojedinačnim dobrima, i najviša ljepota i uzrok svoj ljepoti stvarnoga svijeta.

Bog je po mišljenju Augustinovu absolutni, čisti bitak, te u njega nema ništa pripadno, slučajno (accidens); uslijed toga se za pravo o njem ne može ništa izricati: spoznaja ljudska

radi s kategorijama supstancije, atributa, relacije, bivanja, ali nijedna od njih ne da se na boga primjeniti. Zato o njem nema ni prave umske spoznaje : *m e l i u s c i t u r n e s c i e n d o* (bolje se spoznaje neznanjem).⁹

Po Aristotelu je, kad se bog uzima kao savršeni bitak, kao samosvjesni duh, i kao pravi uzrok svega relativnoga bitka i bivanja ; samo se u Augustinovu mišljenju znatno ističe i *v o l j a* kao atribut bića njegova, da bi uz *m e t a f i z i č k i v r h o v n i p r i n c i p* mogao postati i *p r i n c i p o m v j e r s k i m i ē u d o r e d n i m*. Otud onda nužno kozmologijsko mišljenje polazi drugim pravcem prilagodjujući se na mnogim mjestima Platonovu slvačanju. Tako mu nije dosta, da bog bude sam immanentna pokretna sila svijeta ; ne samo metafizički nego kao da su vjerski i ēudoredni interesi tražili, da božanstvo bude transcendentno. I još više. Nije se moglo dopustiti, da bi postanak svijeta i prirode bio samo neko oblikovanje makar i bezlične tvari, kojoj se ipak nije poricao svaki bitak ; kršćanska je kozmologija tražila, da bog bude stvoritelj svijeta, što ga prema vječnoj odluci stvara iz ništa : svijet nije ni emanacija božanskoga bića ni dio njegova bića kao u monističko-panteističkim sustavima ; izmedju svijeta i boga postoji samo *d i n a m i č k i* odnošaj, svijet je postao voljom božjom i održaje se po njoj a u času, kad moć božja prestaje, vraća se natrag u ništa ; uzdržavanje svijeta zapravo je neprestano stvaranje, jer neprekidno mora da je nazočna moć božja, ako hoće svijet da bude.¹⁰

No ako sve, što postoji, po volji božjoj postoji, nastaje pitanje : kako je moglo nastati *z l o* u svijetu, kojemu je posljednji uzročnik apsolutno dobro. Na ovo pitanje odgovara Augustin ovako : Uredujući i uzdržavajući svijet odredio je bog svakoj stvari mjesto i prirodu, no kako svjetlost jasnije izbjiga iz sjene, tako se i dobro i lijepo to očitije prepoznaje uz ružno i zlo : u kućanstvu svijeta nije dakle smjelo uzmanjkatи ni zlo. Ono samo po sebi i ne može biti dobro, ali dobro je, da i njega ima ; ono je nužni sastavni dio umnoga uređenja svijeta i toliko ima dobra na njem. Ono najposlije i nema realnosti, jer je samo negacija, nedostatak dobra, te postoji samo po tom, što ima nešto dobro, no dok dobro može i samo za

sebe biti (može na pr. biti gdjekoja priroda i bez trunka zla), ne može biti zlo samo o sebi (ne može biti prirode, u kojoj ne bi ništa dobro bilo).¹¹ Po stvorenju je svakome biću određeno neko savršenstvo, neki red i cilj ; odstupanje od toga je zlo. *Moralno zlo* ima svoj izvor u volji ljudskoj. Volja uz pамет и разум сачинjava čisto duševnu stranu ljudske duše, druga strana dolazi već u dodir s tijelom, oživljuje ga i drži, da se ne raspade. Ipak se drži, da duša, jer je netvarna, ne može ni u tom nižem obliku doći u neposredni dodir s tijelom ; stoga se uzima, da ona to može učiniti samo posredovanjem neke tvari, koja je netvarnoma biću srodna, kao što je vatra ili zrak. Augustin uvidjao, da tim nije protumačio pitanje o odnosu žađe prema tijelu. Isto tako ne zna se odlučiti u pitanju o postanju duše. Samo toliko mu se čini stalno, da nauka o preexistenciji nije opravdana, o čem svemu napose radi spis „De anima et eius origine“. Ni teorija kreacionizma, da bog stvara duše svaku u svoje doba, ne čini mu se najzgodnija, jer ako iz ruku božjih duša prelazi u tijelo ljudsko, prelazi sigurno kao dobra ; no onda se ne da pravo opravdati istočni grijeh, koji nastaje iz sudioništvovanja duše s tijelom, a ne može duša za nj biti odgovorna, kad nije sama tu svezu s tijelom htjela i tražila. Od svih teorija najviše mu se svidja generacionizam, da duša dječja nastaje iz duše roditelja ; jedino se boji, da bi generacionizam lako zaveo na traducionizam, koji je po njegovu mišljenju neopravдан zato, jer ima smisla samo kraj (manje ili više priznate) materijalnosti duše.

U svim tim razmatranjima Augustin ne spušta s viđa glavnu svrhu, rad koje ih je poduzeo : osnovni motiv njegova sustava, težnja za srećom i pravim životom, neprestano mu je u svijesti, a prema određenju absolutnoga bitka kao najvišega uma i najuzvišenije volje mogao je na dva već iz starine poznata puta tražiti sreću : u spoznaji (teoriji) i djelovanju (praksi). Augustin se doista na mnogo mjesta uzdiže do onoga mišljenja o sreći mislioca i posmatrača, kao da u tom nazrijeva posljednji cilj i pravu sreću čovjekovu. Tome se mogao prikloniti već i zato, što se cijelo njegovo mišljenje odvraća od tvarnoga svijeta i nalazi pravu realnost u dušev-

nome idealnome svijetu : in interiore homine habitat veritas et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et te ipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur !¹² S tim zahtjevom, koji je jasno izrečen i riječima : Noli foras ire ; in te ipsum redi (ne obraćaj se van, u sebe se povuci !) stoji Augustin posve u stazi antiknoga i n t e l e k t u a l i z m a . Uza sve to nije voljan s p o z n a j u staviti ciljevima životnim kao vrhunac : jezgra prirode ljudske nije um, nego volja (voluntas est in omnibus, immo omnes nihil aliud nisi voluntates sunt),¹³ praktični život stoji u središtu ljudskoga nastojanja, a upravljen je na najvišu volju. Tim je označeno i mjesto i sadržaj pravoj sreći. Konačni cilj leži preko granica ovoga svijeta. Aristotelovo lih metafizičko božanstvo nije moglo služiti kao osnovi unutrašnje vrijednosti kreposti, a sadržaj mu odrediše potrebe društvenoga života. No ako je bog ujedno i najviše dobro, kako to po Augustinu jest, ako je sve dobro samo po odnošaju k njemu, onda ni krepost nema vrijednosti u sebi, nego postaje samo s r e d s t v o , da se postigne vrhovni cilj, a sadržaj čudorednosti izvire iz osobnoga odnošaja čovjeka prema bogu : čudorednost je jedinstvo, sklad ljudske volje s božanskom, svrha života nije nego težnja za njim.

Ova može imati čudorednu vrijednost samo uz uvjet, da ima u čovjeka slobodna volja : nagrada kreposti i kazna za zlo opravdane su samo, gdje ima zasluga i krivnja ; a te nije, gdje slobode nije. Augustinu je tako sloboda volje postulat etičkoga života. no on je — napose u spisu *D e l i b e r o a r b i t r i o* — utvrđuje i iz pojma volje, koji da sam po sebi traži slobodu ; odredjuje ju pak potpuno indeterministički i od izvanjskoga prisilja (a coactio) i od psihičke nužde (a necessitate) ; a da se čovjek uopće može dovinuti toj neovisnosti i unutrašnjoj i izvanjskoj, ima da zahvali u m u . I tu kao da je slijedio Platona i stoike, kad hvalom uzdiže um kao najvišu silu ljudske duše, koja ga oslobadja ; tim dakako nije još utvrđeno, da je Augustinovo mišljenje intelektualistično ; volja mu nije samo produkt umnih sila, nego joj se podaje posebno mjesto u duševnou životu, po čem Augustinov nazor stoji bliže Aristotelovu volontarizmu. I doista je kasniji razvoj

toga problema išao sad jednim, sad drugim smjerom prema tomu, da li je u kojega pisca više prevladavao Platon ili Aristotel. Budući pak da mu je po prirodi volja i slobodna i teži na dobro, najslobodnija je, koja teži na najveće dobro : najveća sloboda je dakle — služiti bogu. U tom je i spas čovjeka.

Da se ovaj može predati težnji i nastojanju oko svojega spasa, potrebna mu je, drži Augustin, milost : ova pak ovisna je posve o bogu, te on može ljudе po volji priupustiti k spasenju ili ne. Otud izvodi Augustin posljedak, da je iz broja grješnika bog neke odabrao (predestinirao) za spas, dok drugi potpadaju vječnoj propasti. Misao ovu nije crkva odobrila, ali ju je zato reformacija prihvatile : no čini se, da je njom naprijed postavljena s l o b o d a v o l j e, ako i ne ukinuta, postala iluzornom, kad dobra djela mogu nastati samo po milosti, a ne milost po dobrom djelima. Koji su odredjeni za propast, ne mogu ni najboljim djelima stići milost pred licem božjim, jer uopće ne mogu imati dobrih djela — budući da ih bog ne gleda. No čemu im onda sloboda — ili od koje je koristi onima, koji su odredjeni za spas ? Valjda nije samo tome, da bude i z l i k a za zasluge ovih i za krivnju onih ?

Osvrnemo li se na sustav Augustinov, jasno će biti, da se u njem kozmički (metafizički) princip Aristotelov s Platonovim idejom dobra stopio u pojам osobnoga božanstva, kao principa bitka i čudoredja. Povrh svega pak širi se i neki c s t e t s k i sjaj. Estetika Augustinova ne otkriva novih, nepoznatih pogleda ; ona prihvata stari princip, da je jedinstvo osnovno obilježje ljepote. Važnije za mišljenje Augustinovo jest, da ga on uzdiže do metafizičkoga optimizma, po kojem je i zlo potrebno u kućanstvu svijeta, da nastane jedinstvo u mnoštву i raznolikosti, sklad u izmiru opreka. No kao sve, što je dobro i istinito prema odnošaju k apsolutnome izvoru dobrote i istine, tako i sve lijepo imade svoj apsolutni uzor, koji je jedno s dobrotom i istinom : što iz ruku apsolutnoga bića izlazi, nije dakle samo pravo i dobro, nego i lijepo. I svijet je lijep po stvorenju i u održanju. Otud pak slijedi, da ni on nije bez vrijednosti, da i u njem čovjek smije tražiti, a i može naći i dobara, makar da nije u njem meta ljudskoga teženja. Neka je dakle pravi svijet onaj drugi, neka je u njemu sva sreća, ljepota i

sva nada, Augustin se ne žaca ustaviti na čas i na ovome svijetu, te pored trancendentnoga teženja nalazi još uvjek mesta i za potrebe života. Tim se ublažuje ovostrani pesimizam, a da se ne gubi s vida optimistični cilj onostrani.

Sličan se izmir zapaža i u djelu *De civitate Dei*, gdje u sličnoj opreci stoji država svjetovna s božanskom, ili, što je donekle isto, država s crkvom. No ta opreka ne znači Augustinu raskidu: jer se djelovanje njihovo raznim područjem i raznim ciljem upotpunjuje, zbližuje i konačno ipak sastaje. Ne bi se dakako moglo sastati, da i svjetovna i božanska država, koje je vidljiv znak u svijetu crkva, nijesu čudoredne uredbe; o ovoj potonjoj nema sumnje, da to jest; ali i ona prva hoće da suzbija zlo i opaćinu i da uredi pravdu. Sva dakle njihova oprečnost steže se na razliku, da se jedna brine za vremenito dobro i zemaljsko, dok se druga brine za vječnost. No tim je odredjen i odnošaj njihov: djelokrug svjetovne države prema djelokrugu crkve stoji kao relativno prema apsolutnome, kao prolazno prema vječnosti, ograničeno prema neizmjernosti. Hoće li dakle svjetovna država, da svoj cilj poluči, mora se orijentirati prema vrhovnom cilju, što ga nauča crkva kao zastupnica božanske države: drugim riječima treba da se podloži crkvi. Tim je mislima Augustin pripravio crkvenu nauku o državi: crkva ima pravo da obuzme ne samo vjerski i čudoredni, nego i politički život. Da je pri tom nestalo samostalnosti države, očito je, ali ni druge posljedice toga shvaćanja nijesu mogle izostati. Tako je bila velika pogibelj, da će se čudorednost i vjera izvrgnuti u puko izvanjsko obdržavanje crkvenih uredbi, a nestati će im umutrašnje snage i poticala; i doista se dogodilo, da se ne rijetko i crkva zadovoljila samo pravednošću čina, gdje i nije bilo pravednosti srca. No nema sumnje, da bi se tim uzgjuna zadaća crkve promašila, baš kao što je ne vrši država zadovoljujući se legalnošću i ne pitačući, je li utjecaj njezin dopro i do svijesti gradjana ili vjernika i obuzeo im cijelu dušu, da iz njih prirodnom silom djeluje u izvanjštinu. Da se na to svagda pazilo, ne bi bilo trebalo inkvizicije, ni progona vjernika ni sličnih zabluda sredovječnih, koji su u kršćanskim državama, ako i ne iz same nauke kršćanske, nikle.

Augustin nije samo velik po dubini misli, nego i po utjecaju, koji ide kroz sav srednji vijek, a i preko njega, zalazi u reformaciju i prelazi preko Descartesa u novi vijek: a hoće li i najnovije doba da vjerski problem uzme nanovo u pretres, morat će se vratiti k njemu; i inače će moderni čovjek u njem naći mnogo pobuda, ako ga ne smeta neobični način prikazivanja, da prodre u dubinu stvari. Taj sud R. Euckena o Augustinu bez sumnje je opravдан, a opravdane su i završne riječi njegove; da je Augustina bolje i nestavljati ni u koju vrstu ni u koje razdoblje, nego priznati u njem ličnost, kakovih rijetko ima, iz kojih vremena crpaju i na njima se orijentiraju o vječnim zadaćama — dok one same stoje nad vremenima.

* * *

Patristika je na vrhuncu bila gotovo u isto doba, kad je i posljednji ogrank antiknoga mišljenja još svjež bio i razvijao se. Ne dugo poslije Augustina na jednoj i poslije neuspjeha Jamblihova na drugoj strani naučni je rad zapeo, ako i nije posve prestao. Novoplatonizam je još neko vrijeme životario u učenjačkim društvima. Carskim dekretom od 529. izagnan bi i iz zadnje kule, te se u zapadnome svijetu ne javlja više kao poseban smjer, i nestalo mu gotovo svega utjecaja, a i što ga ima, manji je u zapadnome dijelu tadašnjega kulturnoga svijeta, nego na istoku. Pod tim utjecajem stoje spisi nepoznatoga pisca, izdani pod imenom Dionizija Areopagite, prvoga biskupa atenskoga, koji su u srednjem vijeku dosta bili uvažavani. Najvažnije je u nauci ovoga tobožnjega Dionizija, što je s obzirom na spoznaju božanskoga bića ustvrdio, da ima dvojaka teologija: jedna, on je zove *καταφατική* (prična), — pomišljući boga kao izvor svega, posmatra prirodu i sav ostali tvor njegov, te onda na nj, dakako u najvećoj mjeri, prenosi opažana svojstva; druga — Dionizije je zove *πορφατική* (odrična) — polazi od mnoštva i promjenljivosti pojedinačnih predmeta oduzima mu sve atribute, koji izviru iz ograničenosti i nepostojanosti i mnoštva, te se uzdiže do spoznaje njegova bića, kakovo u istinu jest. Vrhunac je spoznaje mistički zanos (ekstaza), u kojem se duh misleći rje-

šava pojedinačnosti i mnoštva, ali tim ujedno i utone u neko nesvijesno stanje, u kojem nestaje za nj dualizam subjekta i objekta ; tim nestaje i znanje : najviša spoznaja je dakle prijelaz od ljudskoga znanja u mistično neznanje, kojim se čovjek ujedinjuje s bogom, te i sam postaje bog. I ovaj cilj posve je prema novoplatonskoj nauci, u kojoj je bilo sadržano i to, da teologija postane više negativna, a što je Dionizije uzima u dvojakom smislu, odgovara dvojakom gledištu, u kojem novoplatonizam apsolutno biće posmatra i koje je najbolje izraženo riječima u Plotinovim : bog je sve i ništa.¹⁴

Novoplatonskim duhom odiše i djelo Severina Boetija (480—525) pod naslovom *De consolatione philosophiae* (Razgovor filozofije). Boetije je stekao zasluga prijevodima Aristotelovih i drugih logičkih djela ; napisao je i više komentara, koji se odlikuju jednostavnosću i lakoćom, te su se upravo zato njima služili kao školskim knjigama. Veći dio terminologije latinske, gotova sva školska pravila, mnogi pametarski stihovi, sve to potječe od njega. Nema sumnje, da je Boetijeva zasluga, što je Aristotelovu logiku srednjem vijeku predao kao osnovu i s pravom ga ide poštivanje, što mu se iskazivalo najpače u zrelo doba skolastike, ali u historijskom pogledu valja istaknuti, što mu neki povjesničari, na pr. Prantl, ne mogu dosta zamjeriti : da je kriv svemu kasnijem formalizmu skolastičnome. Pod njegovim su imenom sačuvana i neka teologijska djela, u kojih se autentičnost sumnja ; zato se i sumnja o tome, je li bio kršćanin ; srednji ga je vijek držao takovim, ali po „Razgovoru filozofije“ on je novoplatonik. Tu se razgovara on — nalazeći se u tamnici, kamo ga je dao baciti Teodorih — s filozofijom, koja mu se ukazala u obliku lijepo žene i došla, da ga pouči, kako njegov udes nije najgori, dok nesreća njegova nije najveća. Nastaje dakle pitanje, u čem stoji prava sreća i što je najveća nesreća ? Oko osnovnoga tog pitanja vežu se i mnoga druga pitanja : o udesu i providnosti božjoj, o slobodi volje, o vrijednosti kreposti, koja se raspredaju sad mirnim i trijeznim raspravljanjem, sad u zanosnoj pjesmi. Djelo je prožeto dubokim vjerskim čuvtvom i idealizmom stoice etike, koja mudraca uzdiže nad zemaljsku nesreću do boga, izvora svega dobra.

Stojeći tako u etici blizu stoicizmu i Platonovoj nauci, s kojom ga veže ponajprije misao, da je božanstvo istovetno s idejom dobra, prislanja se uz novoplatinizam tumačeći postanje svijeta i duše kao razvojne stupnjeve božanskoga bića.

Sudeći po „Razgovoru”, Boetije je po mišljenju i čućenju bliži poganstvu nego kršćanstvu. To je tim čudnije, što bi se baš u zadnjim danima, u kojima je djelo sastavljeno, i poradi bliže smrti morao kršćanski duh očitovati u posljednjim mu riječima ; ali nijedno mjesto, nijedna misao ne pokazuje toga ; on je bio — u kršćanskom svijetu i na oko kršćanin, u istinu pak posljednji Rimjanin, koji je i u tudjinskoj najezdi vidio propast rimskoga carstva. Otpor protiv te najezde doveo ga je u tamnicu i na stratište.

DRUGO DOBA.

Skolastika (od IX. do XIV. stoljeća).

Od četvrtoga stoljeća ovamo sustao je naučni rad. Uzrok tome valja tražiti u političkim prilikama, koje nijesu nipošto bile povoljne kulturnome radu. Nagle i velike bure često su pomutile obzorje Evrope i uništile zapadno-rimsko carstvo. Novi narodi navališe te izazvaše komešanje i toliki kaos, da je dugo vremena trebalo, dok se prilike smiriše. Potisnuti od Huna najprije se zapadni Goti približiše rimskome carstvu, a već početkom 4. stoljeća provališe pod Alarikom u Italiju. Gotovo u isto vrijeme probijaju se divlje čete Vandala, Sveba i Alana podunavskim zemljama i preko Rajne ; osvojivši Španiju i prešavši u Afriku osnivaju ondje Vandali svoje carstvo. I zapadni Goti prodjoše pobjedonosno Italijom i Sicilijom sve do Afrike, a onda se vратiše u Evropu i osnovaše svoje carstvo sa sjedištem u Tolozi, koje je obuhvatalo Španiju, Portugalsku i južnu Francesku. Polovinom četvrtoga stoljeća navališe svom silom Huni i udariše na rimsko carstvo. Vodja njihov, Atila, zvan bič božji, doprije pobjedonosno do Orleansa ; porazom na Katalaunskom polju (451.) bi prisiljen, da se vrati ; domala prodre u Italiju, osvojivši uz put Akvileju, prodre u dolinu Pada, no dade se umoliti, te krene natrag. Smréu nje-govom (453.) nestaje hunko carstvo, ali zato ustaju njima do onda podredjena germanska plemena, najpače istočni Goti, koji se smjestiše u Panoniji. U Italiji se vodja njihov Odoakar (g. 476.) proglašio kraljem, ali ga istočno-gotski kralj Teodorih pobijedi i zavlada Italijom. U 6. stoljeću nestaje istočno-gotsko carstvo, otkad je Belizar, vodja Justinianov, pobijedio njihova kralja Totilu ; ne dugo poslije pripojio je Narses Italiju kao provinciju istočnomet rimskom carstvu. U gornjem dijelu Italije osnovaše Langobardi potisnuti od istočnih Gota kraljevstvo sa

o. 430. sastavio zbornik ljudskoga znanja prema sedam „artes liberales.“ To su gramatika, dialektika i retorička, koje su u sredovječnim školama sačinjavali osnovnu obuku ili t. zv. trivium, pa onda muzika, aritmetika, geometrija i astronomija, koje sačinjavaju t. zv. quadrivium, te bijahu predmet više obrazovanosti. Ostale nauke (fizika, kemija, povjest, pravo, medicina i dr.) nijesu se brojile u sedam slobodnih umjeća, te se obično i nijesu učile u školama; ipak pravom, pa i medicinom i kemijom, bolje reći alhimijom, bavili su se svećenici mnogo, dok je povjest i fizika bila gotovo posve zanemarena. Samo je po sebi razumljivo, da se pored ovih svjetovnih nauka učila i teologija. Kod zapadnih Gota djelovao je *Isidor Hispanensis* (oko 600.), kojega je djelo „*Origines*“ isto tako kao Kassiodorijevo i Capellino compendij tadanjega znanja. Anglosasima podao je sličnu enciklopediju znanja *Beda* zvan *Venerabilis* (677—735.). Osim ovih, koji su se istakli na književnom polju, stekli su zasluga za prosvjetu mnogi kraljevi, pape, biskupi, svećenici i samostanci tim, što su podizali škole. Napose valja spomenuti prosvjetno djelovanje dvaju kraljeva: Alfreda Velikoga i Karla Velikoga. Ovome je bio savjetnik i Alcuin (735—804.), kojega je učenik Raban Mavro (779—856.) uredio školstvo u franačkoj državi. Književni rad njihov takodjer ide na to, da svojem narodu podadu jezgru svega dotadašnjega znanja. Tek kad se i opet narodi smiriše i kad se slegla bura, u koju dodjoše seobom i provalama drugih naroda, onda se moglo i opet misliti na naučni rad. Tad se opet patristika nastavlja, ali u školama: učitelji samostanskih i drugih škola, sve i sami redovnici, bili su gotovo jedini zastupnici nauke. Bavili su se ne samo naučanjem nego i izučavanjem, a po nastavničkoj službi njihovo — zvali su se naime skolasti — prozvaše se tako svi, koji se naukom bave, napose pak, koji se bave filozofijom. I ova je po tom dobila ime skolastike, te se i danas pod tim imenom razumijeva posebna nekakova filozofija.

Pita li se, u čem стоји осебина te filozofije, valja reći: u posebnom odnošaju prema teologiji.

Prvo je doba — patrističko — polazilo od ishodišta, da je kršćanska nauka istovetna s pravom filozofijom; za pozna-

sjedištem u Paviji. Izmedju Rodana i Saone smjestiše se Burgundi i do njih Franci. Pleme Angla i Sasa zauze Britaniju, a i slavenski se narodi pomakoše do Labe. Od svih plemena bijahu najjače Franci, koji se pod kraljem Klodvigom (481—511) sjediniše u jedno carstvo, pobjedivši Alemane i zapadne Gote i uništivši tako zadnji ostatak zapadno rimskoga carstva u Galiji. Po smrti Klodvigovoj doduše nastadoše nemiri u franačkoj državi, ali je Karlu Martelu — osobito iza sjajne pobjede nad Arapima (732) — uspjelo, da opet uredi državu, koja je iza njegove smrti prešla u ruke njegovih sinova, Karlmana i Pipina, i podigla se do visine za Karla Velikoga (768—814). Najznačniji politički čin ovoga doba zbio se god. 800., kad je Karlo Veliki opet uskrisio zapadno rimsko carstvo, u kojem odsele odlučuju dva velika plemena — Romani i Germani, u četiri velike države: Italiji, Franceskoj, Engleskoj i Njemačkoj.

Kroz sve ovo vrijeme jedino je rimска crkva podržavala kulturu, da je zajedno s kršćanskim vjerom učijepi na neobrazovanu čud novih naroda; a i sav naučni rad do konca 8. stoljeća bio je prema tome: glavni mu je cilj bio uvesti narode u kulturu i podići na neki stupanj prosvjete. Od svih prvi su Goti — i to baš istočni Goti — posrednici bili izmedju staroga vijeka i skolastike. Oni su prvi primili kršćanstvo, te im je već g. 370. Ulfil je preveo sv. pismo; došavši u Italiju poprišće mnogo od prosvjete i običaja rimskih. Za vlade kralja Teodoriča istakao se Kasio diorije (477.—570.), savremenik Boetijev. Kasiodorije si je sam bio svijestan, da nije vrijeme novih misli i osnova, već da treba iz stare kulture pribrati sve, što je njegovome doba potrebno, a bio je uvjeren o tom, da bez poznavanja poganskih pisaca ne će moći biti teologije. Stoga je napisao i djelo „Institutiones divinarum et secularium lectionum“, kojega prvi dio uvodi u teologiju, kao nauku o božanskim stvarima, dok u drugom dijelu raspravlja svjetovno znanje t. zv. „sedam slobodnih umjeća“. Misao njegova, da spoji prosvjetu staroga vijeka s kršćanskom teologijom, bila je osnov i školama i naučnom radu srednjega vijeka, po čemu je Kasiodorije znatno utjecao na prosvjetu srednjega vijeka. Za prosvjetu Vandala — a i ne bez utjecaja na srednji vijek — bio je zaslužan Marcijan Capella, koji je već

vanje te filozofije poznavali su samo jedan izvor: sveto pismo, ali u njenom shvaćanju bili su jedan prema drugome neovisni, slobodno su nazore jedan drugoga pretresali i kritici podvrgavali i mijenjali ; da, što više, bili su često i s priznatom od crkve naukom u većem ili manjem sporu tako, da je primjerice još u 5. stoljeću Sinezije, biskup u Ptolemaisu, patriarchi Aleksandrijskome izjavio, da ne pristaje posvema na nauku crkvenu. U vrijeme skolastike pored ugleda sv. pisma stoji i ugled nekih crkvenih otaca, kojih je tumačenje nauke kršćanske crkva priznala, sama nauka crkvena ustalila se u dogmama, proglašenim na crkvenim zborovima, ali u taj ugled nitko živ nije smio da dirne. Nauka kršćanska, u smislu određenom po rimskoj crkvi, postala je vrhovni princip, prema kojemu se kao neoborivoj, vječnoj istini božanskoj, imade ravnati sva ljudska nauka, pa i filozofija, ili drugim riječima teologija staje nad filozofiju. Ova doduše ima posebno područje istraživanja, a sredstvo, kojim se služi, je ljudski um, ali to sredstvo je po sudu skolastika i nepouzdano i nesigurno, te filozofija ne smije nijednu nauku tvrditi i nijednu zasadu održati, ako se protivi nauci crkvenoj. Filozofija nije samo podređena teologiji, nego postaje upravo njena robinja : ona ima da pruži teologiji spoznaje, kojima će ova svoje zasade dokazati, a druga joj je dužnost, da na svim linijama nastoji izgladiti opreku između ljudske spoznaje i objave. Tako joj ne preostaje drugo, nego da se posve prilagodi uz teologisko mišljenje. To se prilagodjenje zbiva od IX. stoljeća ovamo, i to tako, da se nauka Aristotelova svakojako prekrajala, dok je postala dobra za osnov teologije. Vrhunac svoj postigla je skolastika u 13. stoljeću ; ali već u istom stoljeću nastaje reakcija : filozofija se odvaja od teologije — proces, koji se dovršuje padom skolastike i nastankom filozofije novoga doba.

§ 3. Od I. Scota Erigene do Alberta Vel.

I. Scot Erigena.

I. Scot Erigena (rodjen po svoj prilici u Irskoj god. 810., umro u Franceskoj negdje oko 877.) drži se ponajviše prvim skolastikom. On doduše drži, da je ugled sv. pisma

nepokolebit, te valja u istraživanju polaziti od njega, a u dvojbenim se pitanjima valja nauci crkvenih otaca bez prigovora i podvrći ; gdje se ovi ne slažu, dopušteno je prema vlastitoj uvidjavnosti odabirati.¹ Uza sve to drži, da čovjeka nikaki ugled ne smije zastrašiti, te ne bi branio misao, do koje je valjanim mišljenjem i zaključivanjem došao, jer se pravi ugled ne protivi pravome umu, ni valjano mišljenje pravome ugledu. Stoga pripada umu prednost i pred ugledom : um je od prirode prije, dok ugled nastaje iz valjana umovanja, makar da je po vremenu (za nas) prije ; ako se dakle ugled protivi umovanju, čini se, da je slab, a valjano umovanje, ako se oslanja na svoje sile, ne treba nikakove potvrde ugleda.² Takove riječi zvuče posve slobodoumno, njima se nipošto filozofija ne podredjuje religiji ; um i objava su dva izvora spoznавanja, koji jednako potječu iz božanske mudrosti, te ne mogu ni doći u opreku. Erigena se toga načela i držao i vrlo je slobodno shvaćao nauku crkvenu, te je svuda, gdje dolazi u opreku s umom, dopuštao alegorijsko tumačenje sv. pisma.³ Tim se u nauci svojoj znatno približio novoplatonizmu. Bog mu je vrhovno biće, koji je sve stvorio iz — ništa, ovo ništa pak nije drugo, nego neizreciva i neshvatljiva najdublja suština bića božanskoga, koja je ništa zato, jer se otima svakoj, pa i božanskoj spoznaji, te ni bog ne spoznaje sebe, što je.⁴ Sasvim u novoplatonskom duhu tvrdi se, da je bog sve — u koliko je skup svih uzroka i u koliko je svijet i sva bića u njemu, ako i ne isto s njim, i opet je ništa, u koliko biće njegovo ne može biti predmet spoznaje, u kojoj se upravo razlučuju svojstva svakoga bića i na osnovi koje se može o biću reći, da jest nešto. A kako je spoznavanje ujedno i međusobičenje prednjeta, ako se bog i ne spoznaje; jer je nad svime, upravo tim žnade, za sebe najsvršenijim načinom : u koliko se naime ne spoznaje u onom, što jest, u toliko zna, da je nada sve, i tako je njegovo nespoznavanje upravo neshvatljivo i neizmjerno božansko znanje.⁵ U novoplatonskom duhu zamislio je Erigena stvaranje kao vječno bivanje panteistički pomisljanoga boga ; jedna ovakova emanacija je i čovjek. Ali se čovjek odvratio od boga i zaboravio na svoj izvor, raskinuo jedinstvo s bogom i to je — njegova oholost i njegov prvi grijeh,

Tim se umovanjem Anzelmo uvjerava, da imadu u bogu dvije osobe, pa onda nastavlja : kad božansko biće sebe zna i kad se u riječi (— u drugoj božanskoj osobi —) spoznaje, onda se tim razvija ljubav oca prema sinu i sina prema ocu ; ali ta ljubav je tako velika, kao sam bog što je ; jer kao što bog pomišlja u riječi cijelo svoje bivstvo, tako i u ljubavi obuhvata isto ; dakle je ta ljubav jednaka bogu samome, jednaka i riječi božanskoj, dakle osoba kao i oni ; proizlazeći od oca i sina jedna je s njima, a ipak za sebe, i to je treća osoba u božanskom biću, duh sveti.¹³ Anzelmo je ovome dogmatu posvetio osobitu pažnju, te se njegovo prikazivanje i u kasnija vremena održalo kao mjerodavno ; valja samo pripomenuti, da se najveći skolaste, Toma Akvinski i Duns Scot, ne pouzduju toliko u snagu uma, da bi se s tolikim pouzdanjem, kakovo ima Anzelmo, dali na umstveno obrazlaganje i utvrđivanje onoga dogmata. Uopće se nijedan skolastik s toliko samosvijesti nije dao na najveća pitanja kao Anzelmo, koji drži doduše, da veličinu bića božanskog ne može doznati, ali je uvjeren, da ga bar donekle može spoznati.¹⁴

Tome imadu da služe i njegovi dokazi za bitak boga, od kojih se jedan izvodi iz najvećeg a dobra : Budući da je toliki bezbroj dobara, kojih iskušavamo tako veliku razliku samim osjećanjem, a i raspozajemo umom, nije li vjerojatno, da ima nešto jedno, po čem jednom je sve dobro, što je dobro, ili što je dobro jedno po drugome? Ako se dobra isporede, onda su ili jednakia, ili sva su po nečem dobra, jedna po korišti, druga po čestitosti i po drugom koječem. Vidi se dakle, da se dobra uvijek mjere prema nekome obziru i da su prema njemu dobra. Očito je, da će sva i najraznoličnija dobra u posljednjem redu tražiti jedno mjerilo, prema kojemu će im pripadati dobrota u većoj ili manjoj mjeri ; sva dobra dakle pute nužno na neko najveće dobro, koje opet mora biti dobro o sebi, a ne po nekom obziru ; ono mora nadvisivati sva ostala dobra, te ne smiju imati ni jednakost što ni sjajnije. To najviše dobro stoga je uopće najviše i od svega ; jest dakle bog.¹⁵ Drugi dokaz izvodi se i zbitka stvari : sve, što jest, ili je po nečem ili po ničem ; ali po ničem je ništa ; ne može se naime misliti, da bi nešto bilo, a ne po nečem. Ako je tako,

s novoplatonskim misliocima, ali izmiče principu emanacije umovanjem, ako bi stvar bila dio božanskoga bića, da bi u promjenljivim stvarima svijeta i to božansko biće postalo promjenljivo, a to se protivi njegovoj prirodi. Ako je dakle svijet postao iz boga i postoji po bogu, a ipak nije satvoren od njegova bića, onda je nužno, da ga je bog stvorio iz ništa, što i opet ne znači drugo, nego da prije stvorenja svijeta po bogu ne bijaše ništa. Prije stvorenja postojao je svijet u misli božanskoj : bog je od uvijek pomicao svijet, a te ideje njegove — veli se suglasno s Platonom — su uzori, prema kojima je načinjen ovaj svijet. Kao umjetnik što umjetninu zamišlja u ideji, prije nego jo stvara, tako je i svijet postojao u ideji, prije nego je stvoren. Sasvim je platonska i ta misao, da je svijet samo sjena veličnosti božanskih ideja. Ideje su dakle prije stvari — a to je s obzirom na problem univerzalija skrajnji realizam. Bog pomicala ideje tako, da ih u sebi, u s v o j e m u m u i z g o v a r a (*quaedam ipsa in ratione locutio*), kao umjetnik, koji djelo svoje u sebi zamišlja i unutrašnjim govorom (*mentis locutio*) izriče, jer je mišljenje i spoznavanje isto. No stvari ni u stvorenom stanju nijesu neovisne od ideja božanskih, nego ih bog i dalje pomicala i tim pomicanjem održaje, te se sve, što je nastalo po njem, i održaje po njem.¹¹

Unutrašnji govor božji Anzelmu je ishodište dokaza dogmata o trojednom bogu. Riječ božja, — veli on, — po kojoj su stvorene sve stvari, nije u bogu nastala tek u času stvaranja svijeta, već bog sebe od uvijek spoznaje, dakle i on uvijek unutrašnjim načinom izgovara sebe ; u ovoj riječi — ili, recimo, u spoznaji, kojom bog sebe spoznaje, sadržana je i ona spoznaja i riječ, kojom je stvorio svijet, jer je već u spoznaji božanskoga bića sadržana bila slika svijeta, u njegovu mišljenju bile su i uzor-misli za budući oblik svijeta i njegova zbivanja. Ako je tomu tako, onda ona unutrašnja riječ, kojom bog spoznaje sebe, nije različna od njegova bivstva ; ona je najveća istina, prema tome i same božanske prirode i jedno s bogom.¹² Riječ dakle, u kojoj se bog pomicala, savršena je prilika njegova, te je ona sve isto, što i bog sam, i jednako po bivstvu i po moći i po znanju, najposlijе i po osobnosti, a kako potječe od boga, to joj je bog otac, a ona se prema njemu može zvati sinom.

formula: universalia ante res) morao je ustupiti mjesto Aristotelovskom (universalia in rebus). Samo kratko vrijeme nastao mu je pogibeljan protivnik u n o m i n a l i z m u . To je nazor, koji je uzimao, da općeni pojmovi nemaju objektivnoga bitka, nego ih tek naše mišljenje iz pojedinih predmeta apstrahiru (universalia post res), te prema tome imadu bitak samo u nečemu pojmovnom (conceptus) mišljenju, te se označuju riječima (nomina). No ova nedužna nauka postala je sumnjivom, otkad je Roscellina (u 11. stolj.) zavela na krive teološke nazore.

Roscellinus.

Realizam naime uzima, da su svi predmeti iste vrste realna jedinica, tako svi pojedini ljudi sačinjavaju čovjeka in specie kao realno biće. Nominalizam naprotiv drži do realnosti pojedinaca, dok vrsti kao takovoj ne priznaje realnosti, te drži, da ona samo po imenu postaje jedinicom. Sasvim je prirodno, da se nominalizam odvraća i od spoznajno-teoretskoga idejalizma i približuje senzualizmu, pod kojim se imenom i u novjoj filozofiji nalazi u opreci sa racionalizmom. Roscellin mu je u srednjem vijeku najpoznatiji i najodlučniji zastupnik, no iza njegovih nepriliku slabo se tko usudio kasnije otvoreno ga priznati. A i tko bi se odvažio priznavati nauku, iz koje Roscellin izvodi, da ima — tri boga ? Dosljedni nominalizam priznat će naime samo osjetnu, iskustvenu spoznaju. „Moderni dijalektici — kako su se zvali nominaliste, veli Anzelmo“ — ne vjeruju ni u što, osim što spoznaju predodžbom“. Prema tom empirijskom stanovištu sudio je Roscellin, kako u prirodi postoje samo pojedinci, tako to vrijedi s obzirom na božanske osobe, koje su stoga tri osobe, samo moći i voljom jednake, i u tom je njihovo jedinstvo, ali inače su svaka za sebe posebno biće, kao tri angjela ili tri duše.¹⁰ Roscellin je dakako bio prisiljen, da tu nauku svoju opozove na zboru crkvenom u Soissonu (1092.).

Anzelmo Canterburyjski.

Najžešći protivnik bio je Roscellinu Anzelmo Canterburyjski (1053.—1109.). On je svoj realizam razvio baš u opreci s Roscellinovim nominalizmom, spočitavajući nominalistima, da općene pojmove drže samo dahom riječi (flatus vocis), da boju ne raspoznaaju od stvari, da u čovjeku ne vide drugo nego osobu, te su toliko vezani na osjećanje, da ne mogu uvidjeti, da je više ljudi kao vrsta (in specie) jedan čovjek. Ovaj svoj realizam utvrđuje Anzelmo u svezi s tumačenjem postanja svijeta. U tvrdnji, da su svet bića i po bogu i iz boga, sastaje se

koji ga je survao u sve zlo.⁶ Put k spasenju je povratak prirode ljudske k prvotnom jedinstvu s bogom. Čovjek se i opet spoznaje kao dio apsolutnoga bića i približuje se k njemu, te i sam postaje bog.⁷ I u toj deifikaciji Erigena je pravi novoplatonik, koji uči, da je bog početak i kraj svih stvari, koje se u natražnom razvoju i opet vraćaju u izvor, iz kojega su izišle.

Sustav Erigenin je dinamički panteizam, koji nastoji posredovati izmedju pomišljanja boga kao bića, koje stoji izvan svijeta (transcendentno), i pomišljanja, po kojem je bog u svijetu i s njim jedno (imanentan). Filozofija je njegova u novoplatonizam prevedeno kršćanstvo, a na taj put ga je dovela želja, da racionalizam izmiri sa supraracionalizmom. Njegov pokušaj nije stekao priznanja, kasniji mislioci preko njega prelaze mukom, osim što je njegova na misticizmu osnovana asketska etika povukla za sobom kasnije mistike (Huga i Rikarda St.-Viktorskoga). Njegovo djelo „O diobi prirode“ bilo je zabačeno (od Leona II. g. 1050. i kasnije od Honorija III. g. 1225.). S historijskoga gledišta njegov je sustav znatan baš zato, što se u njem kao žarištu sastaju svi novoplatonski elementi tumačenja kršćanske nauke.

Nominalizam i realizam.

S jednim ipak pitanjem stavio se Erigena na čelo svoga doba i izazvao borbu, u kojoj se ogleda razvoj skolastike do 13. stolj.: to je pitanje, imadu li općeni pojmovi (universalia) bitak o sebi ili samo u umu, ili su naprosto samo riječi.⁸ Prvome mišljenju početak je u Platona, gdje drži, da prije svega postoje ideje, a prema njima nastadeće stvari; njegov učenik Aristotel nije doduše dopuštao, da ideje postoje prije stvari, ali je držao, da se nalaze u pojedinim predmetima, da su dakle immanentne. Obadva su nazora složna u tome, što uzimaju općenost kao nešto zbiljsko (realno) — te se i prozvaše u srednjem vijeku realističnima. I Erigena je bio realista u tom smislu: općeni pojmovi imadu pravu potpunu realnost, te su osnov svim pojedinim pojavama, koje tako nijesu nego modifikacije općenosti, kako je to posve pristajalo u kozmičko-teogonski sustav Erigenin. Ovaj platoski realizam (kojega je sredovječna

onda je ili više toga, po čem je sve postalo, ili je samo jedno, ali vjerojatnije je, da je sve po jednome, a to jedno da je samo po sebi. Što je po drugome, manje je od onoga, što je samo po sebi. Ima dakle nešto jedno, što je najveće i najviše od svega, a to je — bog. K ovim dokazima dodaje Anzelmo još i svoj dokaz ; to je dokaz, u kojem se o d i d e j e b o g a z a k l j u-č u j e n a b i t a k n j e g o v (t. z. v. o n t o l o š k i d o k a z) : Ono, od čega se ništa veće ne može misliti, ne može postojati samo u umu ; jer ako postoji samo u umu, može se pomišljati, da postoji i o sebi, što je još više . . . Nema dakle nikakove sumnje (procul dubio), da postoji ne samo u misli, nego i u zbilji ono, od čega se ništa veće ne da zamisliti ; još manje smije se reći, da ono, od čega nema ništa veće, uopće ne postoji, jer bi se dalo zamisliti nešto, što je veće bar tim, što postoji. „Tako dakle u istinu ima nešto, — kliče Anzelmo — od čega se ne da zamisliti veće, te se ne može ni misliti, da ono ne bi postojalo : a to si ti, gospode bože naš !“ Ovaj dokaz postao je doskora glasovit, ali su mu već za života Anzelmova nastali protivnici, napose ga je pobijao G a u m i l o (redovnik saunostana Mar-Montieru, umro oko 1083.), tvrdeći s pravom, da se u dokazu krije pogreška u toliko, što se od logičke n u ž d e z a k l j u č u j e n a b i t a k . U tu je pogrešku Anzelmo upao tim, što je izraz u umu biti (t. j. biti pomišljan) istovetovao s izrazom b i t i u umu (t. j. postojati u umu) ; tim se onda upleo u porječnost, koja se sastoji upravo u tome, da je u dokazu ideju božanstva, kakova je u našoj duši, najednom zamijenio sa spoznajom eksistencije boga, a po svojem realizmu bio je Anzelmo blizu tome, da ideji poda i realnu vrijednost, da spoznaju istovetuje s bitkom. Ovaj je dakle dokaz pogrešan, te ga ne će biti pravo, kako Stöckl misli, ni kao preobilan (superabundantan) pridružiti ostalim dokazima, jer krivoumlje ne može nikada postati dokaz.

Čovjekom se i njegovom prirodnom Anzelmo bavi kud i kamo manje ; o biću duše i njezinom odnošaju k tijelu prihvaća misli A u g u s t i n o v e, samo nalazi u trim moćima njezinim (pameti, umu i volji) priliku trojednoga boga.¹⁶ Njegovo mišljenje se više bavi pitanjima, koja su u svezi s najdubljim problemima kršćanskim. Tu ga pak napose zanima

problem soteriologiski (spasenja) u djelu: „Zašto je bog postao čovjek?”, koje stoji u najužoj svezi s druga dva djela njegova „De casu diaboli” (o padu djavola u volji) i „De libero arbitrio” (o slobodi volje). S obzirom na posljednje pitanje ne nalazi Anzelmo slobodu u „sposobnosti grijesiti i ne grijesiti”,¹⁷ jer onda bog ne bi slobodan bio, budući da ne može grijesiti; a ipak je slobodniji bog od čovjeka; sudeći dakle po tom, slobodniji je, koji ne može odstupiti od dobra. Prema tome određuje Anzelmo slobodu volje kao sposobnost, kojom se može održati u svakom slučaju valjano htijenje; tu sposobnost ima volja svagda. Kad je čovjek upao u grijeh — veli — i postao sklon zlu više nego dobru, ne može se iz ropstva grijeha sam podići: jer volja može pravo htjeti, samo ako jest prava, t. j. čovjek može biti slobodan samo onda, kad doista ima u moći održati čestitost htijenja;¹⁸ ako ju je izgubio, može je steći samo milosć u. To shvaćanje slobode nije bez prigovora, jer ako se sloboda sastoji samo u sposobnosti htjeti dobro, onda je doista ima samo krepsnik, ali onda je i krepsnik jedini odgovoran za svoje čine; u stanju ropstva naprotiv čovjek nema slobode u gornjem smislu, jer je grijesnik i baš po tome rob, što je u njega potentia non peccandi, dakle upravo nesposobnost održati pravo htijenje,¹⁹ a to je nesloboda. Ovaj non possit non peccare doista zahtjeva princip milosti, jer se inače ne da razumjeti, kako bi tko iz grijeha prešao na put krepštosti sam od sebe; na drugoj strani se pita, kako može biti grijesnik kažnjen, ako je zgrijeo „ne mogući ne grijesiti”. Anzelmo je sam osjećao tu nepriliku, te bio prisiljen mjestimice svoj pojam slobode odrediti u opreci sa prisiljem (*libertas a coactione*) i nuždom (*a necessitate*), tako primjerice, kad veli, da su napasti prevelike bile, te im volja nije mogla odoljeti.²⁰ Isto se tako približuje indeterminizmu slobodne odluke, kad veli, da volja može odstupiti od dobra, kad hoće, što ne bi smjela, i drži, da to može baš zato, jer hoće. Volja, sama volja je tako i uzrok zla.²¹ Sve te misli u mnogome podsjećaju na Augustina.

Prvi je čovjek — po shvaćanju Anzelmovu — bio slobodan imajući pravu volju; otkad ga je napasnik zaveo, postao je on i po njemu cijeli rod ljudski rob grijeha. Adam naime nije

sagriješio samo za sebe, nego kao predstavnik roda ljudskoga i za sve ljudе : u Adamu je cijelo ljudstvo zgriješilo. Uz te se misli veže soteriologija, koja je znatna postala osobito poradi principa zadovoljštine, te je i u nauci crkvenoj stekla općeno priznanje. Čovjek se naime, kako to iz nauke o slobodi slijedi, nije mogao sam izbaviti grijesnoga stanja ; tome je bila potrebna milost božja. Anzelmo drži, da je bog bio donekle dužan čovjeku dati milost i spasiti ga, jer ne bi pravo bilo, da se pusti ljudski rod sasvim propasti. To bi se protivilo božjoj dobroti, kao što bi se protivilo pravednosti, da je čovjeku bez zadovoljštine oprostio. Kako bi naime — pita Anzelmo — pravo bilo, da čovjek, koji je sagriješio, postigne isto blaženstvo s angjelima, koji se nijesu nikad ogrijesili o boga. Spasenje dakle nije moglo nastati bez zadovoljštine.²² Ova je morala biti neizmjerno velika, jer je uvreda boga neizmjerno velika : toliko mu se mora njom vratiti, koliko mu se grijehom oduzelo.²³ No tko će to učiniti ? Čovjek ? Kako bi mogao grijesnik opravdati grijesnika ? A i čim bi dao zadovoljštinu ? Ta nema ništa svojega ; sve, što ima, duguje bogu stvoritelju, kojemu bi bio dužan sve dati, da i nije zgriješio. Ne može li čovjek, još manje može drugo koje stvorenje dati zadovoljštinu. I poradi veličine i poradi sadržaja može bogu zadovoljiti samo jednako biće, dakle — bog sam. A ipak treba da je čovjek dade, da zadovoljština bude za uvodu po čovjeku nanesenu. Nužno je dakle, tko je imao podati zadovoljštinu, da je morao biti i bog i čovjek. I zato je sin božji sišao s neba i postao čovjekom i smrću križa otkupio čovječanstvo.²⁴

Anzelmo je pravi osnivač skolastike : u pravcu od njega označenom, ostali su i kasniji priznati kršćanski mislioci, ali ni jedan se nije odvažio tako daleko, kao on, koji je bio uvjeren, da može i najtamnije strane nauke kršćanske osvijetliti. U Anzelinovu nastojanju, kao i u nastojanju skolastike uopće ležala je i neka pogibelj, i to zato, što je uza sve pristajanje uz nauku crkvenu baš u skolastici um došao u unutrašnju opreku s autoritetom; i što se više radilo na izmirenju uma s ugledom, to se više isticala i vrijednostuma. Skolastika ga je podigla u jedan red s ugledom, a on se za neko vrijeme uzdigao i nad ugled : skolastika je svojim nastojanjem u posljednjem redu

sama sebe uništila, kad je dopustila, da se um dade na utvrđivanje najvišega znanja sredovječnoga, iza čega se nije dugo dalo zapriječiti ni to, da se dade i na njegovo ispitivanje i da skolastiku iz nje same obori.²⁵ Početak tome može se naći već u Anzelmovoj nauci, po kojoj je znanje nužдан nastavak vjerovanja: nehajan je čovjek, koji pri samome vjerovanju ostane te ne nastoji, utvrdivši se u vjeri, i umom spoznati, što vjeruje.²⁶ To presizanje uma preko vjere nije dakako bilo nauci kršćanskoj pogibeljno, dogod je u mislilaca čvrsto bilo uvjerenje o nepokolebljivoj istinitosti njenog tako, da svaki može s Anzelmom reći: „Stalan sam, ako se, što rečem, svetome pismu nesumnjivo protivi, da je neistinito, te nia k o s p o z n a m , n e č u d a d r ž i m ”, a „kažem li štогод, čega veći ugled ne potvrđuje, makar se čini, da sam umom potvrdio, neka se ne uzme za izvjesno drukčije, nego da mi se međutim tako čini, dok mi bog na koji način ne otkrije bolje“. Anzelnova se stoga filozofija posve povodi za teologijom, ni prije ni poslije njega nije nijedan mislilac tražio toliku pokornost u gledi crkve kao baš Anzelmo. Optuženome Roscellinu poručuje u jednome listu, neka uopće ne kuša braniti svoju nauku, jer kršćanin treba da najprije vjeruje, onda neka se dade na istraživanje istine.²⁷ Sam je svoje stanovište označio s riječima: „Non quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam“ (ne tražim spoznati zato, da vjerujem, nego vjerujem zato da spoznam).²⁸

Abelard.

Sasvijem drukčije zvuči to, nego riječi P e t r a A b e l a r d a (1079.—1142.), učenika Roscellinova, koji kaže: „Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus“ (sumnjajući dolazimo do istraživanja, istražujući spoznajemo istinu). Tom tvrdnjom Abelard ide dalje od ijednoga mislioca sredovječnoga, kad umu ljudskome svojata pravo, da ne samo sve ispituje, nego i o svem sumnja, prije nego što prizna kao istinu. Ovaj svoj metodički skepticizam opravdava on pozivom na riječi sv. pisma: tko brzo vjeruje, lakouna je srca; a brzo ili lako vjeruje, tko ne izbirajući i neoprezno kod onoga, što mu vele, stane prije, nego može da prosudi, može li vje-

vjetovati onome, o čem ga s nepoznatim razlozima uvjeravaju''.²⁹ I Toma nije vjerovao, i Pavao bijaše nevjernik, a kad se uvjerio, postade najveći revnitelj kršćanstva. S p o z n a j a t r e b a d a i d e p r i j e v j e r e. Može li se tko staviti u veću oprcku s Anzelmom od njega, kad kaže : „Ne vjeruje se zato, što je bog rekao, nego se prima, jer se dokazalo, da je ovo tako”.

Uza sav taj racionalizam drži Abelard, da će pravo umovanje svagda dovesti na put kršćanske nauke : um, koji se u toj nauci objavio, i um, ako u čovjeku pravo djeluje, ne može biti oprčan. I štogod su mislioci — ne samo kršćanski nego i poganski lijepo iznašli, sve je to u njima učinio božanski um.³⁰ Stoga je um ljudski prosvijetljen umom božanskim kadar spoznati i najdublje tajne crkvene nauke, pa se i Abelard spremá, da posreduje izmedju umnih spoznaja i kršćanskih nauka, ali zna i za pogibelji toga nastojanja ; lako se dogodi, — veli, — da će se gdje, ne daj bože, udaljiti od katoličke nauke, ali neka mi to svaki oprosti, tko prema nakani djelo sudi, znaјući, da sam spremán na svaku zadovoljštinu, te promijeniti ili posve napustiti ono, ako me koji vjernik ispravi silom uma ili ugleda sv. pisma.³¹ No lako je uvidjeti, da je Abelard priznajući supraracionalistički (ljudskome umu nedostizni) karakter kršćanskih nauka njima istodobno taj karakter oduzeo, čim je dopustio, da ih um ljudski, makar kako prosvijetljen, može spoznati, da su ih pače i poganski filozofi donekle spoznali, gdjegdje i potpunije nego je u starozavjetnoj objavi.³² Provodeći dosljedno ovo stanovište izjednačuje on teologiju sa svjetovnim naukama, ta i one su jednako dar božji, nadalje znatno ublažuje, gotovo briše razliku izmedju kršćanstva i poganstva. Platon i drugi poganski pisci ne samo dubljinom nauke nego i svetošću života dostižu kršćanske uzore.

U raspri o univerzalijama pristao je uz Rosecellina, ali je njegov nominalizam ublažio. Pojmovi nijesu baš samo riječi, nego oblici govora (sermones). Kad naime neki predikat izričemo, onda ne izričemo s t v a r o s t v a r i, na pr. kažemo li, da je Sokrat čovjek, ne izričemo biće čovjek o Sokratu, nego tek svojstvo, opaženo na Sokratu izrečeno riječju čovjek. U predikatu dakle uzimamo ta svojstva napose i stvaramo općeni pojam, koji nije nego oblik govora (sermo praedicabilis).³³ Kao takovi su općeni pojmovi tvor um, koji ih iz mnogih opaženih pojedinosti vadí (apstrahira). Ovaj se nominalizam dade i u realističnom smislu shvatiti tako,

da su univerzalija nekako osnovana u pojedinostima ; doista neka mjesto Abelardova i daju povoda mišljenju, da on s Aristotelom suglasujući tvrdi bitak općenitosti u pojedinosti, kad tvrdi, da vrst postoji samo u pojedincima, a u vrsti stoji rod ; rod prirodno postoji samo u vrsti — dakle u pojedincu. Ali ima i misli, po kojima bi se morao zvati realistom Platonova smjera : tako kad odobrava misao, da su ideje bile već prije stvorenja u misli božanskoj.

Najznatnije su svakako Abelardove misli etičke u djelu *Scito te ipsum*. Već naslovom podsjeća na antikne sustave etičke, a i sadržajem se često približuje naturalizmu poganskome. Polazi od stanovišta, da tjelesne požude i nagnuća nijesu sama po sebi zla, niti su o sebi griješna. Grijeh nastaje tek po pristajanju (*consensus*). To vrijedi i za djela : sama po sebi su indiferentna, te prema intenciji (*nakani*) činitelja postaju dobra ili zla ; jedno te isto djelo može biti s obzirom na razne činitelje razne čudoredne vrijednosti.³³ Abelard luči kod čudoredna zla troje : pogrešku, grijeh i zao čin. Pogreška nastaje iz zle volje ; ovu zlu volju ne drži on zločom ili iskvarenosti, nego zločom nekom, kojoj ljudska priroda podliježe. Zato i ne drži pogrešku grijehom. Takovim postaje po tom, što je volja odobri ; tijm odobrenjem, ako i ne bude činom izvršena, povisuje se pogreška do grijeha, a čin ne mijenja više ništa na njezinoj čudorednoj zloči.³⁴ Da se dakle uopće bude mogao učiniti čovjek odgovornim za djela, potrebno je, da on čin doista hoće. O volji se ne može govoriti, ako je čovjek na čin nagnan silom prirode (*vi naturae*), nego kad je mogao prosudjivati svoj čin i odlučiti, treba li, da djelo učini, ili ne.³⁵ I neznanje ispričava čovjeka i to baš zato, jer pri činu nije savijsko njegova povrijedjena bila. Ova ispričaje čovjeka, i to je dosta Abelardu, da ga riješi čudoredna prikora : *non est peccatum contra conscientiam*.³⁶ Što se svijesti ne protivi, nije grijeh ; bog bi mogao sve zabraniti, ako u nas ne usadi i toj zabrani odgovarajući glas savijesti, ne će se nitko ogriješiti, makar se i ništa ne izvršilo od onoga, što je zabranio. Stavljujući tako težište u savjest, Abelard se stavio i u tom u oprek u crkvenom naukom, koja ne će, da se samo subjektivna strana čina ističe, te ne drži čudorednom samo volju, koja je u sebi neporječna, nego i ako je sukladna s objektivnim čudorednim zakonom božnjim. Abelardovo stanovište prema

zakonu, kao subjektivnoj normi, posve odgovara stanovištu, što ga je zauzeo prema autoritetu: objektivnim normama dolazi vrijednost po subjektu, i kao što je u spoznajnom pogledu stavio um nad vjeru, tako u čudorednom pogledu stavlja savjest nad zakon, a zanimljivo je i to: kaogod što je ondje tvrdio suglasje prava umovanja s crkvenom naukom, tako i ovdje drži, da je razlika izmedju dobra i zla u ljudskoj savjesti osnovana prema volji božjoj tako, da je nešto dobro ili zlo, prema tome, da li to bog hoće ili ne će.

Abelard nije svojim naukama stekao priznanje crkve, koja je u crkvenom zboru u Soissonu njegovu nauku (napose njegovu *Introduction ad theologia*) odsudila i odlučila, da se knjige njegove predaju vatri. Od njega se tražilo, da nauku svoju opozove, ali Abelard ni poslije nije mogao mirovati. Kao učitelj uživao je veliki ugled, te su još i kasnije učenici hrlili k njemu — i njegova se nauka širila tako, te je bio pozvan pred drugi zbor u Sensu (1140.), da se opravda.

Abelard je najsmioniji i najstrastveniji mislilac srednjega vijeka, rodjeni Francuz: duhovit, oštrouman, govorljiv, poduzetan i okretan, ali nemirna duha, nigdje ne nalazi mira i zadovoljstva, a takav mu je i život bio. Već kao mladić obilazio je po raznim školama, da se poput viteza upusti u dialektičke borbe, ustavši najprije protiv Vilima od Champeauxa. Otud je pošao u školu k Anzelmu, ali ni taj ga nije zadovoljio; ni kao učitelj nije ostao na jednome mjestu, a i često je prekinuo i učiteljevanje; ni u samostanu nije izdržao cijeli svoj vijek, pače ni nauci svojoj nije ostao do kraja vjeran: poslije osude u Sensu još se doduše neko vrijeme užrujavao, da će opravdati svoju nauku, no onda se smirio u opatiji St. Marcel, gdje je i umro.

Od pisaca iz stoljeća valja napose spomenuti još Petru Lombardu († 1164.), kojega su „*Libri sententiarum*“ prvi veći sustav nauke crkvene, u kojem su upotrebljeni rezultati dotadašnjega umovanja. Služili su u srednjem vijeku kao školska knjiga, što je Petru Lombardu pribavilo veliki utjecaj na sve kasnije mišljenje. Uz njega se ističe *Gilbertus Porretanus* († 1159.), Ivan Salisburyski (po prilici od 1110.—1180.), koji svi sudjeluju i u raspravi o univerzalijama,

a inače spekulativno utvrdjuju nauku kršćansku. Tome precenjivanju vrijednosti umovanja za teologiju protivi se m i s t i k a , kojoj je začetnik Ber nard o d C l a i r v a u x a (1091.—1153.). On nije prijatelj umovanja o božanskim stvarima ; više cijeni pobožnost srca i ljubav k bogu. Bog se toliko poznaje, koliko se ljubi. Moleći se dostojnije traži i lakše nadje nego raspravljanjem. Najviša spoznaja nije umna, nego spoznaja čuvstvom i maštom, gdje duša uroni u tajne bića božanskoga. Stoga su on i njegovi nastavljači H u g o i R i k a r d S t . V i k t o r s k i protivnici skolastike.

§ 4. Cvijet skolastike.

Albert Veliki. — **Toma Akvinski.** — **Duns Scotus.** — (**Lulus** — **Roger Bacon**).

Biva s opravdanih razloga, ako se na ovome mjestu nekoliko riječi kaže i o filozofijskome radu u Arapa i Židova ; jer kad i ne bi ništa drugo za to govorilo, govori za to već činjenica, da se bez poznavanja arapskih (i židovskih) pisaca skolastika ne bi bila uzdigla do visine, na kojoj se nalazi u 12. i 13. stoljeću. Zasluga je naime njihova, da su zapadni svijet upoznali s Aristotelovim spisima, koje su oni u prijevdima imali već prije 400 godina, dok su u zapadnoj nauci bili nepoznati. No kako su došli Arapi — da najprije njih spomenemo — do Aristotelovih djela?

Raširenjem grčke kulture Aristotelova je nauka prešla na istok, gdje je prihvatišć S i r i j c i . Domala se zgodilo, da je ugled Aristotelov gotovo posve isčezao pred Platonom, kako je i razumljivo prema razvoju filozofije pod kraj staroga vijeka. Sirijci većinom pristadoše uz novoplatonizam. Umni ljudi njihova plemena : Porfir, Jamblih bili su novoplatonici. No baš ovi su ljudi u grčkome svijetu podržavali tradiciju Aristotelovu i poznati su kao komentatari djela njegovih. Porfiriye, Jamblih, pa osobito Proklo, a otkad je Bizant postao središtem kulturnoga života, zauzimao se za Aristotelovu nauku osobito Fotije (820—891), a od kasnijih grčkih pisaca, koji su se njom bavili, ističe se M i h a j l o P s e l (u 11. stol.), kojega je „Prijegled Aristotelove logike“ kasnije na latinski preveo Petrus Hispanus

pod naslovom „*Summulae Logicales*“ (u 13. stolj.). Inače se naučni rad u Bizantu priklanjao više Platonu: medju pristašama njegovim spomenuti je osim učenika Fotijeva, Nikete iz Paflagonije, baš samoga Psela, kojega utjecaji idu sve do Gemista Fletona, te od ovoga prelaze preko Bessariona i Marsilija Ficina u talijansku renesansu.

No ako je u tom smjeru bio zapostavljen Aristotel, to je do većega ugleda došao dakako posredovanjem Sirijaca kod Arapa i Židova. Onamo ga prenose liječnici sirske, koji kao pristalice Nestorijevi moradoše bježati na istok, da uzmaknu progonu crkve. U to je od istoka došla struja vjerska, kojoj je začetnik Muhamed (571–632), i koja se do skora raširila na istoku do Indije, u Africi i na zapadu Evrope u Španiji. Sama nauka Muhamedova, kako je i po semitskome joj porijetlu razumljivo, stoji blizu apstraktnome monoteizmu židovskome sa svim njegovim obrednim (ritualnim) karakterom. Ni tome se nije čuditi, ako je u prvom naletu zauzela neki svakoj nauci protivan pravac, koji je najbolje označen riječima Omarovim, kad je opravdao, da se spali Aleksandrijska knjižnica, veleći, ako je u njoj, što je u koranu, ne treba je, a ako je što drugo u njoj, i opet je ne treba. Pa ipak se baš od ovoga doba počinje naučni rad u Arapa: najprije oko korana, a onda i oko drugih nauka. Tome je išlo u prilog i to, što je Omejević Muadija I. prenio prijestolnicu iz Medine u sirijski grad Damsk, po čem je Grčkoj obrazovanosti otvoren put i utjecaj na kulturu arapsku. A nijedan mislilac grčki ne bi se tako lako prilagodio nauci Muhamedovoј kao baš Aristotel: njegova se metafizika lako složila i s najstrožim monoteizmom, fizika nije s njim bila u opreci, a logika nije mogla doći u uži dodir s vjerskim problemima. Osobito se za vlade prvih Abasovića, koji stolovahu u Bagdadu, razvila arapska nauka pod utjecajem grčkim. Već Kalif Almansor poziva liječnike sirske na svoj dvor i nuka ih, da prevode iz sirskega na arapski djela Aristotelova, a još je više učinio u tom pogledu umni Kalif Harun-ar-Rašid (Pravedni 796–809) i Almamun (813–833). Za njegovo vrijeme radio je prvi znatniji prevadjač Ibn-al-Batrik. Najznatniji prevadjač u 9. stoljeću, od kojega potječe najveći dio prijevoda, bio je Honain Ibn Ishak (umro

876 g.). Tako sačuvaše Arapi djela Aristotelova, da ih u 12. vijeku predadu skolasticima. Ujedno se razvija živi filozofski rad u njih. Najznačajniji mislioci njihovi su Alfarabi (umro 950), Avicenna (Ibn Sina 980—1037), Algazel (Al-Ghazzali 1059—1111.) i Avveroes (Ibn Rošd 1126—1198). Svi su se ovi bavili liječništvom, a uz to matematikom, astronomijom i filozofijom; najveće zasluge stekao je oko logike; i tu je utjecaj njihov bio najveći. Od logičkih djela Aristotelovih poznavaju u Evropi djelo o kategorijama i „de interpretatione“ u prijevodu Boetijevo; sve ostalo tek u komentarima i izvacima; po Arapima upoznata naučni svijet i ostala logička djela Aristotelova: „Analytica“, „Topica“ i „sofističke dokaze“. No i to nije sve, već su Arapi i u pojedinim dijelovima logičke nauke (tako određenjem zadaće logike, svojim rješavanjem problema o univerzalijima i dr.) znatno utjecali na skolastike 12. i 13. stoljeća. Njihove su nauke preko Španije prešle na sveučilišta u Franceskoj i otud u kršćansku filozofiju. U isto po prilici vrijeme razvila se pod utjecajem njihovim — a napose u Španiji — filozofija kod Židova, medju kojima se osobito istakao Salomon ben Gebirof, kod skolastika poznat pod imenom Avicbron (1020 do popriliči 1070) i Moses Maimonides (1135—1204); obadva uniješte mnogo Aristotelovih i platoskih elemenata u teologiju židovsku; na skolastiku je više utjecao prvi, a drugi je više posredovao između Arapa i skolastike. Osim naučne filozofije, imali su Židovi već od prijašnjih vremena, a u kasnijoj obradbi pod imenom Ezechiel Sohar, tajnu nauku, koja je u teologiju židovsku unijela svu silu mističnih i panteističnih elemenata napose iz novoplatonske nauke, poznatu pod imenom Kabala. Da su sljedbenici njeni bili protivnici razumske filozofije onih gore spomenutih filozofa, samo je od sebe razumljivo.

Zivi naučni rad, što ga razvijaše Arapi i Židovi, nije mogao ostati bez utjecaja na kršćansku nauku. Tome utjecajuima se pripisati, da se skolastika u 13. stoljeću uzdigla do vrhunca. Neposredno se utjecaj njihov sastojao u tom, što su upoznali zapadni svijet s dotada nepoznatim djelima Aristotelovim; tim biše potaknuti kršćanski mislioci, da tu nauku preoblikuju i da na njezinom osnovu sustavno razviju nauku kršćansku, kako

dosele još nije bilo. Posredno su pak utjecali na razvoj skolastike tim, što prisiliše kršćanske učenjake, da u raspri s njima utvrde svoju nauku. Posljedak pak svega toga bio je taj, da se Aristotelova nauka, koliko je moguće bilo, riješila novoplatonskih i drugih elemenata, kojima bi natrunjena, i da je stekla isključivi ugled : ni Platon mu nije bio u to doba premac. Samo Aristotelova nauka uzela se za osnov filozofiji kršćanskoj tako, te se pod imenom filozofije razumijevala filozofija njegova, a kad bi se reklo : filozof kaže ovo ili ono, značilo je to, da Aristotel tako uči. Samo je od sebe razumljivo, da se i ta nauka morala u koječem preoblikovati, mnoge su se misli morale promijeniti, da uzmognu pristati u sutav kršćanskoga naučanja. Pored toga su skolastici svraćali pažnju i naukama napose arapskih pisaca i pobijali ih. Od mnogih s kršćanskoga gledišta krivih nauka valja istaknuti osobito onu o d v o j a k o j i s t i n i, na koju nailazimo i na početku novoga doba — a reći bi s istom nakanom : pod izlikom kršćanstva iznositi nekršćanske misli. Struja, koja se ovdje jedva opažala na površini, već je u slijedećem stoljeću toliko ojačala, da je kršćanskoj nauci postala pogibeljna. Skolastici su već tada upoznali pogibelj „dvojake istine“ za svoju nauku, koja nije mogla dopuštati, da bi koja zasada bila sa filozofijskoga gledišta istinita, i ako je s teološkoga neistinita, i obrnuto. Zato je — kao negda što je Karlo Martel zaustavio navalu vojske arapske, — trebalo zaustaviti nauku njihovu, da ne istisne kršćansko mišljenje. U tim prilikama nije čudo, što se razvila skolastika k a o d u š e v n o v i t e š t v o s r e d n j e g a v i j e k a. Razumljivo je i to, da u to doba neće nastajati samonikle, nove misli : općeni razvoj bio je taj, da se na osnovi spisa Aristotelovih ili kojega kršćanskoga pisca kršćanska nauka dokazuje i od protivničkih navalnih brani. Za taj viteški posao trebala je posebna metoda, trebala je oklopjena forma. Ova pak se sastojala u tom, da se najprije postavilo pitanje (quaestio) onda bi se navodili razlozi, koji bi govorili „proti“, a onda oni, koji govore „za“ prijepornu zasadu ; iza toga bi se odlučilo (solutio), a onda bi se redom pobijali razlozi, koji se navode protiv navedenoga rješenja. Općeni pak oblik svega toga viteškoga turnira s umišljenim protivnikom bio je s i l o g i z a m. S vremenom se taj način

raspravljanja ustalio, te postao tvrd, opor, neukusan i jednoličan. Prema tim nedostacima stoje jednak velike prednosti: straga logična povezanost i dosljednost u mislima, istaćano oštromlje, pa i pregledna jednostavnost. Nije neopravdano, kad se taj oblik poredi s visokim, oštrim, a jednostavnim oblicima gotskoga hrama: jednak čuvstvo obuzima čovjeka, kad udje pod njegove silne lukove i golemu gromadu, kao kad se duhom uputi u isto tako gorostasnu zgradu sustava skočastičkoga.

Preteče tih sustava su Aleksandar Haleski († 1245), Vilim Auvergnanski († 1249), Vincen-tije Beauvaiski († 1264), a viteški zastupnici njihovi Albert Veliki (1193—1280), Tomo Akvinski (1225—1274), Duns Scotus (1266—1308).

Albert Veliki.

Albert Veliki, rodom iz plemenite obitelji Bollstätt, naučajući u Parizu i Kölnu steće ugledni pridjev doctor universalis. Napisa mnogo djela, što opsežu sve grane filozofije. Albert se ističe, a u srednjem vijeku to nije mala stvar, i velikim znanjem prirodoznanstvenim. Inače je njegovo znanje opsežno, pa se nije čuditi, ako mu se tu i тамо koja omaška potkrala (tako primjerice, kad zove Platona i Sokrata — Stoicima i slično), a nije čudo ni to, ako nije svagda množinu gradje mogao jednak prevladati. Prvi pokušaj, da se Aristotelova nauka preoblikuje u duhu kršćanstva, nije dakako mogao biti savršen. Dovršiti taj posao namijenio je učeniku svojem, Tomi Akvinskome, s kojim se upoznao kao djakom u Kölnu: uz njega je Albert ne samo u dominikovačkome redu nego u kršćanstvu uopće jedan od prvih umnika.

Da ogledamo u glavnome njegovu nauku. Na jednom se mjestu u Aristotela metafizika zove teologijom, i to ne samo zato, jer je nauka o prvim uzrocima, nego i zato, što govori o posljednjem uzroku, bogu. To mišljenje Albertu dobro dolazi: i on bi rado, da filozofija ide k glavnome cilju s teologijom, a drži to i za posve prirodno: Teologija se — veli — osniva na objavi, te dobiva svoje znanje iz prvoga vrela, neposredno; ona je zato najviša znanost, njezine su nauke jamačne

kao nijedne druge. No osim te objave ima i prirodnata: takovom zove prirodno svjetlo umu, što je u čovjeka dio umu božanskoga; filozofija dakle osnivajući se na tome umu, čovjeku prirodnim načinom danome, u posljednjem redu izvire iz božanskoga vrela, te ne može s teologijom doći u oprek. Da što više: filozofija će imajući u sebi svjetla iz božanskoga vrela i sama moći dijelom spoznavati božanske istine: njezino je područje „naravna“ teologija. Tako su dakle spoznajni osnovi, o b j a v a i u m, nejednaki doduše po ugledu, ali na isti cilj upravljeni. Pomišljajući ovako odnošaj umu ljudskoga prema božanskome i neopazice se tu potkralo nešto novoplatonskoga mišljenja, kako to pokazuju i misli o univerzalijama. O njima misli Albert ponavljajući već dosta poznatu poredbu s umjetnikom ovako: u božanskome umu idejno je sadržan cijeli svijet; i prije stvorenja zamišljaо je naime bog ne samo općenu prirodu stvari nego i sve posebne oblike i zbiljske i samo moguće; u koliko su ideje o stvarima i prije stvorenja bile u duhu božanskome, može se reći: univerzalija su prije stvari; u koliko je u predmetima općena priroda individualizirana, nalazi se universale in re, u stvari; ljudski duh spoznajući nailazi najprije na pojedine stvari, te iz njih istom spoznaje općenu im prirodu: u tom su pogledu universalia post res, poslije stvari. Općenost dakle postoji ili u božanskome umu prije stvari ili u ljudskome umu poslije njih; u stvarima je sadržaj njezin uzhiljen. To je posredno stanovište izmedju nominalizma i realizma. Samo po sebi ne bi ono bilo toliko važno, kada se ne bi s tim vezao jedan kudi i kamo važniji posljedak: da je naime spoznaja stvari moguća samo povezljivo u njima općenitima idejama. Osjećalima naime spoznajemo samo pojavnu stranu pojedinosti; no ove su samo znakovi, koji pute na neku općenu podlogu; a tek kad smo spoznali tu općenu podlogu, tek kad smo iz pojedinih stvari izvukli općeni im oblik, onda smo došli do bivstva i spoznali stvar. A sad se raspreda misao dalje: stvari dakle ne bi bile spoznatljive bez ove u njima općenosti; ova pak može potjecati samo od umnoga bića, u posljednjem redu potječe ona od boga, bog je dakle — osnov svega spoznavaanja. A budući da je opet um božji u svim stvarima na-

zočan, to svi oblici, sav svijet puti na njega. Već je Aleksandar Haleski rekao, da se u svim stvarima vidi trag božji, da je iz njih moguće spoznati boga¹; tako i Albert. Tim je za nj utvrđena mogućnost spoznaje boga i prirodnim putem.

Ako pomislimo, s kakovim se pouzdanjem prijašnji mislioci dadoše na rješavanje i najtežih problema vjerskih, začudit će nas, da Albert steže granice razumskoga spoznanja u vjerskim pitanjima, a u tom se povode za njim svi mislioci ovoga doba. I tu se dakako nalazi pred jednom poteškoćom: jer ako je bog osnov spoznaji, kako da ga nije spoznati? Na to odgovara Albert, da ljudski duh može spoznati, da bog jest, i neka njegova svojstva, ali ta spoznaja nije adekvatna njegovome biću; čovjek može do njega dosegnuti, ali ga svojim ograničenim duhom ne može posvema obuhvatiti. Osobito vrijedi to za nauku o božanskom trojstvu. „Ljudski duh ne stječe znanje ni o jednoj stvari, osim o kojoj imade principe u sebi. Ovi su naime kao orudje, kojima se može poučiti i poučava se, te prelazi iz mogućega znanja u zbiljsko. Onaj pak ima u sebi princip, da jedna jednostavna priroda i nerazdjeliva po jednome bivstvu i bitku nije osobno u tri osobe, medjusobno različne“.² Stoga se samim umom ta nauka ne da shvatiti, a baš ona je jezgra kršćanske nauke o bogu: do te visoke spoznaje vodi samo vjera. Tim bi najglavniji problem izlučen iz spekulativnoga obrazlaganja.

Preostaje kao jedan od najvažnijih problema bitak boga. Tu pak Albert prema stajalištu, da je bog osnov spoznajni, ne može na ino, nego da ustvrdi: bitak boga nije posljedak spoznajnoga čina, nego njezin uvjet. „Dicimus, quod Deum esse non proprie loquendo est articulus, sed a n t e c e d e n s ad omnem articulum“. Zasada: „bog jest“ sama je za sebe očita, te joj i ne treba dokaza; očita je već i zato, ako se zna, što znači bog i što znači biti, i da je bog po tom, što je bog, počelo i izvor bitka.³ No ako je bog — da govorimo u Aristotelovu načinu, „prije po prirodi“ i ako je osnov bitka i spoznaje, za naše je mišljenje ili „prema našma prije“ stvarni svijet, tako, da se videći u njem tragove božanske uzdižemo do spoznaje samoga boga. Zato Albert od svih dokaza najviše cijeni kozmoloski, dakle iz uzroka i gibanja; same dokaze pak uzima ponajviše

iz Aristotela, a iznosi ih u indirektnome obliku. Veli naime: upravnim se načinom ne da dokazati bitak boga, nego samo neupravnim: jer ako bi se uzelo, da nema boga, mnogo bi nemoguce slijedilo otud. U svezi s tim dokazima spekulativno se razvijaju i utvrđuju svojstva božja: bog je čisti čin (actus purus) vječno, savršeno, jednostavno, umno biće, a prema neosobnome božanstvu Aristotelovu pripisuju mu se i apsolutna volja.

Prema tim svojstvima, poglavito s obzirom, da je bog tvorni uzrok svega, odredjen je i njegov odnošaj k svijetu. Tu se pak ne zadovoljava Albert s panteističkim ili bar panteizmu blizim mišljenjem Aristotelovom, nego ga mijenja u teističkom pravcu: bog kao počelo svega nije duša svijeta, ni njegov um, nego odijeljeni od svijeta princip svega bitka i bivanja.⁴ Uslijed toga se ne može dopustiti, da bi išto bilo neovisno od njega, a takova bi bila tvar, kad bi, kako uči Aristotel, bila vječna, dakle nestvorena. Svijet dakle nije samo nastao, nego je upravo stvoreni iz ništa. Neki se doduše pozivaju na staro načelo fizikalno: ex nihilo nihil fit, iz ništa — ništa, ali krivom, veli Albert; to vrijedi samo za tumačenje pojava, kako jedne iz drugih nastaju, ali ne vrijedi za prvi početak njihov: ovome je uzrok uvoljio božanskoj.⁵

I dalje razvija Albert svoju nauku pod sveudilnjim vodstvom Aristotelovim. Za tumačenje pojavnoga svijeta služi se pojmovima tvari i oblika, možnosti i čina; razlike u tvarima potječu od oblika; tvar se ne može zvati uzrokom razlikosti (principom individualizacije), nego koliko se općena priroda, oblik, individualizira nanning. Sve, što jest, sačinjava postupni niz bića od tvarnih do duševnih, u sredini stoji čovjek; u svezi s tim prihvata Albert gotovo nepromijenjeno Aristotelovo fizikalno i astronomsko mišljenje; samo prema Arapima ističe jedinstvo duše: da naime tvorni i trpni duh nijesu odijeljeni principi, nego funkcije jedne te iste duševne supstance. Duša mu je dakako besmrtna; već u intelektualnim radnjama — veli se — ona je posve samostalna, što dokazuje, da ona nije po biću svojem ovisna od tijela; stoga se smrt tijela nje i ne tiče. Kad pak ne bi bila besmrtna, ne bi razumljivo bilo čudoredno i vjersko nastojanje čovjeka. Sličan način neupravnoga

dokazivanja vidjeli smo već kod dokaza o bitku boga. U pitanju o postanju duše zabacuje Albert nauku o preeksistenciji, jer da je duša kao supstancialna forma tijela odredjena, da bude s tijelom u svezi, dakle je mogla nastati samo onda, kad je tijelo nastalo; jednako zabacuje nauku o seljenju duše (metempsihozu), jer jedna te ista duša ne može biti supstancialna forma mnogih tjelesa; jednako mu ne zadovoljavaju ni ostali nazori, koji postanje duše bilo kako dovode u svezu s postanjem tijela; prema tome mu ne preostaje druga misao, nego da bog stvara dušu u času začetka.

Bog nije samo tvorni uzrok svega, što jest, nego i posljednja svrha svemu, što postoji : s tim pak prelazi mo u područje etike. Ljudskoj je duši prirodjena neka čudoredna sposobnost, koja se očituje u tom, da čovjek od prirode teži na dobro i zazire od zla, pa i ako je okorio u zlu, ne će mu ta sposobnost nikad posve nestati. Ovu sposobnost zove Albert *s i n t e r e s i s*; iz nje nastaje *s a v j e s t*, koja općenim zakon umni primjenjuje na pojedine slučajeve, te odlučuje, što je činiti, a što propustiti. Savjest je dakle radnja praktičnoga uma; u svojem savršenstvu prelazi ona u krepst, t. j. postaje *t r a j n a s p o s o b n o s t d u h a*, kojom se *p r a v o ž i v i*, a *n i š a s e n j o m n e s l u ž i n a z l o*. Krepsti su jedne čudoredne (razboritost, jakost, umjerenost, pravednost); druge su teološke (vjera, infanje i ljubav). Poslije istočnoga grijeha nije moguće čovjeku samome oteti se vlasti grijeha, zato se stanje krepsti može postići samo pomoću milosti; kome će milost dopasti, stoji do odluke božje. Sve te misli mnogo podsjećaju na Augustina. No da djelovanje ima čudorednu vrijednost, treba da potječe iz odluke volje, a da to bude moguće, treba da je *v o l j a s l o b o d n a*; sama sloboda je sastavljen čin, gdje sudjeluje razum i volja : onaj dvije ili više mogućnosti rasudiće, onda se ova jednoj priklanja i odabire. Subjektivno je dakle čudorednost ovisna o slobodi volje, objektivno se sastoji u podvrgavanju odredbama božjim. Posljednji cilj teženja je božanstvo.

To su evo glavne misli *Albertovce*, kako ih je izložio u djelu „*Summa theologiae*”, pa u raspravama k Aristotelovim djelima. To je prvi put, da je čitava nauka Aristotelova uve-

dena u sredovječnu filozofiju i na njoj sustavno izvedena nauka kršćanska. Kasnije se i u tome sustavu još gdješto mijenjalo, ali osnovi su mu ostali prilično nepomični. Na njima gradi i slavni njegov učenik i nastavljač, sada prvak medju skolastičnim filozofima.

Toma Akvinski.

Pripovijedaju, da je u vrijeme, kad je Albert Veliki u Kölnu naučao, bio medju učenicima neki mladi redovnik iz Italije, kojega su poradi mučljivosti saučenici zvali — „nijemi vol iz Sicilije“. Jednoga dana ispitivao je Albert toga učenika ; na čudo svih odgovarao je ovaj neobičnim oštromljeni na najteža pitanja. Onda reče Albert : „Mi ga zovemo „nijemim volom“, ali znajte doskora će cijeli svijet odjeknuti bukom njegove nauke!“ Taj onda nepoznati Dominikovac, kojemu je Albert ovu slavu prorekao, bio je Toma Akvinski.

Rodio se godine 1225 (po nekim 1227), kao sin grofa Landolfa Akvinskoga u Roccasicci kraj Akvina. Prve nauke primio je u benediktinskom samostanu Monte Cassino, otud podje u Napulj, gdje odluči stupiti u red Dominikovaca. To nije bilo pravo plemenitoj obitelji grofova Akvinskih, zato im se htjede ukloniti i otići u Pariz. Nakon mnogih nagovora i napasti, prijetnja i zlostavljanja uteč u Napulj u samostan. Iz Napulja bi poslan u Köln k Albertu Velikome, da se u njegovoj školi izobrazи. Svršivši nauke postade učiteljem teologije i filozofije i izidje u brzo na glas : s njim se uspinje skolastika do najvišega vrhunca. Umro je u opatiji Fossanuova godine 1274. na putu k crkvenom zboru u Lyonu. Od Dominikovaca bi imenovan doctor ordinis i nijedna druga nauka nije više u tom redu mogla doći do ugleda. Ali ne samo medju Dominikovcima : utjecajem Isusovačkoga reda, koji se za njegovu nauku osobito zauzeo, njegov je ugled u teologiji i filozofiji crkvenoj prevladao tako, da s pravom nosi ime doctor universalis. Tu mu je čast priznao i papa Bonifacije V., kad ga je 1567. progglasio učiteljem crkvenim ; u naše vrijeme osobito se zauzeo za njegovu nauku papa Leon XIII. (enciklika „Aeterni patris“ god. 1879) i doprinio tome, da se ona ne samo posve udomila u katoličkoj crkvi, nego i raširila i zagospodovala

u njoj. Pored sve te časti crkva ga je već 1323. proglašila svecem; skolastici ga najobičnije zovu: *doctor angelicus*.

Djela Tome Akvinskoga su prema načinu njegova doba komentari Aristotelovih spisa i komentar k sentencama Petra Lombarda ; osim manjih djela De ente et essentia, De principio individuationis, Quaestiones disputatae, Quaestiones quodlibetales, za filozofiju je važna *Summam theologiae*, nedovršeno djelo, u kojem sustavno prikazuje kršćansku nauku, i *Summa contra gentiles*, koje se osvrće na protivne kršćanstvu nauke, ponajviše pak na naučanje Aрапa. Kad i ne bi veličina, sustavna cijelovitost i skladnost nauke tražila, tražio bi ugled, što ga uživa Toma u crkvi katoličkoj, da se njime nešto dulje zabavimo.

Počmimo s metafizikom. Nije potrebno ni spominjati, da ona стоји на основима Aristotelovim i da su joj glavni pojmovi : čin i možnost, oblik i tvar. No krivo bi sudio, tko bi zato držao, da je ona puko ponavljanje Aristotelove nauke : tu je na poseban način ujedinjeno sve nastojanje kršćanskih mislilaca, i što je poganska filozofija mogla podati, da se utvrdi kršćanska nauka i što je trebalo u Aristotela upotpuniti prema Platonu ili modificirati, sve je to ovdje i u cijelome sustavu provedeno čeličnom snagom, kojoj ni pravedan protivnik ne će uskratiti zasluženo priznanje. A počeli smo upravo s metafizikom, jer se prema njoj orijentira cijela nauka. O čem dakle radi ta metafizika? O bice, u koliko je bice i o njegovim svojstvima. A što je biće? Jednostavni odgovor bio bi, da je biće sve, što jest i što ima bitak. No tim nije iscrpljeno, što pod tim riječima pomišljamo. Kad primjerice govorimo o gorućim tjelesima onda to može imati dvojaki smisao : naime da govorimo o svemu, što ima svojstvo gorenja ili samo o onome, što n'istinu baš sada gori ; u prvom slučaju mislimo na bivstvo (essentia) stvari, koje je u ovom slučaju svojstvo gorenja, u drugome slučaju mislimo na zbiljsko i zvršivanje toga svojstva. Tako je i s pojmom biće : u jednom smislu znači on sve, što uopće ima sposobnost bitka ; u tom smislu obuhvaća biće i ono, što nije, ali je moguće, da bude, u drugome smislu znači pojma biće samo izvršivanje bitka, dakle samo bitkovanje — činom, ne tek u možnosti. (*Ens simpliciter dictum*

significat actu esse). Prema tome se za sva stvorenja može reći, da su bića samo u gornjem značenju: da im pripada bitak kao neka sposobnost zbiljska ili moguća; samo o biću bog može se u drugome smislu govoriti, jer samo s njegovim bivstvom je bitak apsolutno i nužno vezan; — čovjeka možemo pomicljati i da nije, ali pojami boga nužno traži u sebi pojam bitka. Bog je biće po svojem bivstvu, stvorena su bića samo u toliko, koliko na bitku imadu dijela. U tom pogledu ima stupnjeva bitka; po tom nastaju rodovi i vrste bića; tako je supstančija biće, kojemu pripada bitak o sebi, dok primjerice stvora ne mogu biti o sebi, nego samo na tjelesima, te imadu dakle bitak pripadni (akcidentalni).

Budući da biće obuhvata i ono, što jest činom (actu), i ono, što je samo u možnosti (potentia), dakle sve, što uopće ima neki odnošaj k eksistenciji, nastaje pitanje: kako si imamo pomicljati taj možni bitak? O tome veli Toma po prilici ovako: Bog kao apsolutni bitak spoznaje i ima u sebi uzore svih stvari: to su ideje, to jest neki prvojni oblici i postojani pojmovi (rationes stabiles), nalazeći se u umu božanskome, sami neoblikovani uzori sve mu, što je uopće spojivo s pojmom bitka. Tako ideje iscrpljuju neizmijerno područje mogućnosti, od čega samu jedan dio i činom postoji. U idejama dakle, u bogu samome je posljednji razlog možnosti. Ova se možnost zove unutrašnja, a sastoji se u sposobnosti za bitak (mera aptitudo sive non repugnantia ad existendum); no da nešto iz same možnosti predje u čin, t. j. da i nastane biće, koje je moguće, za to treba uzrok, koji jest činom: nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu. Ova je mogućnost izvanska i tiče se tvornoga uzroka, te može jednomo biti moguće, što je drugome nemoguće, dok je ono, što je nespojivo s pojmom bitka, što je u sebi protuslovno, naprsto i svakomu nemoguće. Kaže li se dakle, da bog sve može, znači: da on može sve moguće. Štogod ne sadržaje u sebi protuslovlje, spada u područje možnosti, s obzirom na to bog je svemogući; što sadržaje u sebi protuslovlje, ne potпадa pod svemoć božju, nema opravdanja za svoju mognost. Za ovakovo pak je bolje reći, da ne može biti, nego da bog ne može učiniti. A nije to ni

protiv riječi angjeoskih : non erit impossibile apud Deum omne verbum — ne će biti nemoguća kod boga svaka riječ, jer što sadržaje protuslovje, ne može biti riječ, budući da je nijedan um ne može misliti.¹ Što dakle nije u idejama božanskim preformirano, naprsto je nemoguće, što one sadržaju, sve je moguće.

Tko ne će u tim mislima vidjeti utjecaj Platonov : ovdje vrijedi istaknuti, da je njima Toma zahvatio i u znameniti problem univerzalija, kad tvrdi, da su zbiljske stvari oblikovane prema idejama, a ove da su prije stvari postojale u umu božanskome ; dakle u umu božanskome su universalia ante res. Sama za sebe ima općenost još bitak u ljudskome umu postres, kad je naime iz pojedinosti apstrahiramo ; izvan uma nema općenost objektivnoga bitka za sebe, nego samo u pojedinostima, in rebus. Očito je, da se dakle za općenost traži mnoštvo pojedinaca, prema kojima stoji općenost kao zaledničko bivstvo ;² prema rečenome zna se, da to mnoštvo ne mora biti činom, dosta je, da jest moguće.

No može li se o biću još što reći osim, da jest (činom ili u možnosti) ? Iz pojma bitka slijedi, da je svako biće nešto (aliquid), a s obzirom na bivstvo bitka očito je drugičije od ostalih bića, dakle od njih odijeljeno. Ovo svojstvo zove Toma jednotom : biće je jedno, što znači, da je od drugih odijeljeno i u sebi nerazdijeljeno.³ Ne vrijedi to samo za jednostavna bića, nego i za sastavljenia : što je jednostavno, samo je po sebi nedjeljivo, što je sastavljeno, ima bitak samo dotle, dok pridržaje svoje jedinstvo. Ovo svojstvo bića ne smeta, da ono stupi u odnošaj k spoznaji : onda vrijedi za nj načelo : biće je istinito i u odnošaj k volji, onda vrijedi načelo : biće je dobro.

Riječ istina uzima se u trojakom smislu : kad kažemo za nešto, da je istina, mislimo, da zbilja jest, drugi put, da jest onako, kako odgovara našemu pojmu, što ga o stvari ili dogodaju imamo ; najposlije zovemo istinom ono, čim se može utvrditi, obrazložiti, razjasniti, da nešto jest. Ovdje je Toma Akvinski sabrao i svrstao misli svojih predčasnika, Aristotela, Augustina i Anzelma, pa određuje, u kojem se smislu može

reći, da je biće istinito. Um ide za istinom, kao težnja za dobrotom. No dok težnja ima i predmet i razlog izvan sebe, t. j. dobrota predmeta privlači k sebi težnju, um pridaje stvarima oznaku istinitosti. Težnja ne ide nikad za nečim, što ne drži za dobro; dobrota je dakle uvjet teženju; um pak ne poznaje tih granica, on se može na sve obratiti, pa onda tek jedne spoznaje označuje kao istinite, druge ne. Istina je dakle pravotno u umu, a tek u drugome redu u stvarima, po čem je moguće isporrediti ih s umom. Tako bijaš i u božanskom umu, kad je bog u idejama zamislio sve i uredio odnošaje stvari k njihovu pojmu. U tom pak, da se predmeti podudaraju sa svojim pojmom, i koliko se podudaraju, leži istinitost njihova. Biće pak — u koliko je biće — nužno se podudara sa svojim pojmom, biće je dakle istinito. Ovo je unovanje zanimljivo, jer nas uvodi u način raspravljanja Tomina i do osnova njegove spoznajne teorije, kojoj neka je ovdje mjesto.

Toma Akvinski pomišlja si spoznajni proces kao neko prilagodjivanje spoznavaoca i spoznanoga (*omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti*) i to tako, da duh najprije u sebe primi predmet, a onda da u sebi stvori sliku o njem: ova sposobnost zove se *species intelligibilis*, ona mogući um (*intellectus possibilis*) privodi u čin (*intellectus agens*); ponjoj je tek moguća spoznaja, a dobiva i oblik po njoj; stoga ima više stupnjeva spoznaje, najniža je osjetna, najviša božanska. No ako se ovako „stvari razno odnose prema raznim umovima”; onda bi bila i prema svakome posebna (*subjektivna*) istina. Ta se misao Tomi ne svidja: pa zato unije dalje i nalazi, da spoznaja idući na bivstvo stvari, spoznaje u njima ideju njihovu; potpuna subjektivna istina nije nego palik objektivne istine; u njoj se ne podudaraju samo stvari s intelektom nego i ovaj s vrhovnim intelektom. Tako mjesto našega pojma o stvari postaje mjerilo spoznaje ideja božanska: *veritas rei mensuratur ad intellectum divinum*.⁴ Da to bude moguće, da naime čovjek svojom spoznajom ujedno pogodi i objektivnu, treba da ljudski um ima udjela na božanskome: to pak ima i postanju i po sličnosti s božanskim umom. Ovaj je kao svijetlo, što omogućuje, da vidimo

istinu stvari ; a kaogod što za predmete suncem obasjane kažemo, da ih gledamo u suncu, tako možemo i to reći, da sve gledamo u bogu i spoznajemo, jer spoznajemo udjelom na njegovu umu. Nema duduše za čovjeka, dok je u svijetu i u tijelu, spoznaje bez osjećanja i iskustva ; sva njegova spoznaja počinje se kod osjećala, ali ipak je težište pomaknuto u um, i to u takav um, koji osloni i jakost dobiva pored iskustva i nad njim. Nije toj spoznaji provodičem iskustvo, već se ona mjeri prema visokoj nekakvoj idealnoj točki. U tom pak smjeru nema progresivne istine, nema — reći bi — povijesti istine. Proces ljudske prosvjete ne može se smatrati kao neprestano napredovanje, u kojem se jedna djelomična istina zamjenjuje drugom potpunijom, savršenijom, nego kao približavanje k apsolutnoj istini, koja je na početku svih istina kao uzrok, i na kraju svega spoznajuja kao svrha. Subjektivna istina postoji samo, dok se spoznaje, ovakova istina postoji i ako ne bi bilo ljudskogauma, koji bi je spoznavao.⁵

Budući da se sva istina orientira na bogu kao ishodištu svome, lako je odrediti, kakav će odnošaj po Tomi Akvinskome biti izmedju teologije i filozofije. Treba samo držati na umu, da su po njegovoj teoriji principi spoznaje i zvedeni iz božanskih ideja ; da istina posredovanjem predmeta u nama nastaje od boga. Ako je tako, onda je jasno, da će filozofija, u koliko u opće samostalnosti ima, na kraju svojem preći u teologiju : taj vrhunac, na kojem se dogadja taj prelaz od ljudske k božanskoj spoznaji, jest metafizika, kojoj je zadaća kao u Aristotela : odrediti uzroke i počela svega. No kad bi filozofska spoznaja dosegla do samoga bića božjega, onda bi se teologija izgubila u metafizici, kako to i biva u Aristotela ; treba dakle odrediti granice prirodne spoznaje boga. Da ova ne može biti potpuna, nadaje se Tomi iz ovoga razmišljanja : „Ako ljudski um shvaća supstanciju koje stvari, na pr. kamena ili trokuta, nijedna spoznata strana one stvari ne će prekoraci sposobnost ljudskoga razuma. A to nam se ne dogadja kod boga. Ljudski naime duh ne može prirodnom sposobnosti doći dotle, da bi shvatio njegovu supstanciju, budući da se spoznaja uma našega prema sadašnjem životu počinje s osjećanjem. A ono, što ne potпадa pod osjećanje, ne može se ljudskim umom shvatiti, nego koliko

se iz osjećanja sabere spoznaja njegova. Osjetne pak stvari ne mogu dотle dovesti um naš, da bi se u njima vidjela božanska supstanca, što je, jer učini uzroka nijesu jednaki njegovoj sposobnosti. Iz osjetnih predmeta ipak se može duh naš dovesti, da spozna boga, da jest i drugo slično, što treba pridati prvome počelu”.⁶ Umska je spoznaja boga prema tome samo moguća kao z a k l j u č a k iz istaknutih činjenica ; put filozofije prikazuje se kao neko uspinjanje od pojave i zakona p r e m a prvome uzroku ; teologija ide obrnutim putem, ona polazi od prvoga uzroka do tvari i određuje im odnošaj k njemu; filozofija dokazuje iz najbližih uzroka, teologija iz prvoga uzroka n. pr. iz objave, ili moći božanske ili jer tako pristaje slavi božjoj. Filozofija se može samo do neke granice uzdići do spoznaje posljednjega osnova svega ; na putu joj dolazi u susret teologija, koja ljudski duh uzdiže do takovih spoznaja, kojih inače sam ne bi mogao postići. Teologija crpe iz samoga izvora istine, filozofija spoznaje posredovanjem stvari ; za Tomu je izvan sumnje, da nadnaravni principi spoznaje ne mogu doći s prirodnima u sukob ; da što više ovi su kao određeni, da božanskoj istini podadu prirodni osnov ; teologija ima pravo poslužiti se filozofijom, njezine principe primijeniti na objavljene istine i razjasniti ih, učiniti prihvatljivima i približiti ih shvaćanju ; filozofija ima dužnost, da se stavi u službu teologije. Opreka je dakako apriori isključena, i ako bi gdje nastao spor, jasno je, da filozofija mora popustiti, jer se drži, da njezin izvor nije tako pouzdan kao izvor teologije. Prema sveinu tome očito je, na koji način sebi Toma zamišlja odnošaj filozofije k teologiji : ona će svojim načinom dokazati sve one istine vjerske, koje su umu ljudskome dostižne ; koje presežu spoznajnu snagu duha ljudskoga, o tima ne može biti dokaza. **U** red tih istina vjerskih stavila Toma — stežući prema Albertu područje prirodne spoznaje — osim nauke o božanskom trojstvu još i stvorenje iz ništa i utjelovljenje druge božanske osobe ; uza sve to ne će se teologija ni tu odreći pomoći filozofije : ako um ne može dokazati tajne vjere, može pokazati, da u njima nema ništa protiv razuma, a imajući dijela na božanskome umu ljudski će duh moći sebi makar i slabu sliku stvoriti o prirodi božjoj, te tako i ove tajne ljudskome shvaćanju približiti.

Sve ove misli dakako samo su izvod iz spomenutih osnova Tomine teorije o spoznaji.

No da se vratimo k biću. Našli smo kao drugo svojstvo bića dobroto: kaogod što naime pojam bića traži podudaranje sa svojom idejom, tako traži i neko savršenstvo. Glavno je naime za biće da jest, a ako jest, onda mu ništa ne manjka do potpunosti, koju bi moralo imati kao biće; prema tome može i drugome služiti kao cilj ili svrha, a to je odnošaj volje, koja teži na dobro; dakle biće, u koliko je biće, je dobro. Čini se ipak, da u pravome smislu pripada ovo svojstvo samo biću, koje jest činom (actu), budući da mogućem biću manjka do njegove potpunosti bitak činom; što više bivstvuje koje biće činom, to je i savršenije, a što više se nalazi u možnosti, to mu više manjka do potpunosti, koja odgovara njegovu bivstvu. Bog kao biće, koje uvijek postoji činom, ujedno je i najveća dobrota i savršenost; on je po svojoj biti dobar; dobrota stvorenih bića je udioništvovanje na onoj dobroti, kao što je bitak njihov udjel na bitku božanskome, kako je već A ugustin rekao.⁷ I još dalje ide konsekvenca: pojam dobrote uključuje u sebi oznaku svršna uzroka, prema tome je bog cilj svega; svi ostali ciljevi relativnih bića su derivacije iz ovoga vrhognoga; apsolutno dobar samo je bog.⁸

Sad nastaje pitanje, što je zlo i otkud je? Da naime zla ima, ne da se poreći, samo se pita, je li ono biće, jer a k o j e b iće, m o r a o b i m u u p o s l j e d n j e m r e d u b i t i u z r o č n i k b o g, što opet ne može pravo biti, budući da je nespojivo s apsolutnom dobrotom da bude uzrok zla. O tom veli Toma ovako: „Zlo” znači dvoje: ili subjekat, koji je nosilac zla, ovaj jest nešto, dakle biće; ili samo zlo, ali ovo nije nešta, nego je samo n e d o s t a t a k n e k o g a d j e l o m i č n o g a d o b r a; zle su, velimo, stvari, ako je u njima neka nesavršenost, ako joj nedostaje neka dobrota, koja bi morala biti. Zlo dakle nije biće. Ali nije ni svaka nesavršenost zla, jer onda ne bi dobra bilo do apsolutnoga bića, nego je zlo p o m a n j k a n j e, nebitak neke dobrote. A otkud potječe? Neki su uzimali, da ima samostalni princip zla; tako osobito Maniheji: Toma sudi, da ne može zlu biti uzrok zlo, budući da uzrokom može biti samo biće, dakle nešto dobro, ali zlo zapravo i nema direktnoga

uzroka ; nitko naime ništa ne čini s n a k a n o m z l a ; protivi se time već bit teženja, koje je upravljeno uvijek na neko (zbiljsko ili umišljeno) dobro : omne appetibile habet rationem boni, tko dakle zlo čini, čini namjeravajući neko dobro ; no onda je on uzročnik samo onoga, što je bilo u njegovoj nakani, a ne onoga, što se slučajno uz nju još desilo. Ako netko kopajući jamu nadje zlato, ne će se reći, da je on uzrok nalasku zlata, nego je nalazak zlata jedna n u z g r e d n a pojava.⁹ Tako biva i kod zla ; ono nema direktnoga uzroka prema tome i nema samostalni princip zla ; u ograničenosti bića leži, da njihovo djelovanje neposredno izaziva neke nedostatke ; u njoj leži i m o r a l n o z l o , ako se biće ne podvrgava svojoj svrsi, zakonu svojem ; bog kao savršeno biće nije nikakovome zakonu podredjen, on je sam svoj zakon : zato i nema zla u njemu ;¹⁰ apsolutno pak zlo bilo bi isto što ništa, bilo bi bez svega dobra, dakle i bez svakoga bitka.¹¹

No još uvijek ostaje sumnja, čemu zlo na svijetu, ako je bog tako dobar i ako je svijet tako lijepo naredio ? Istina je, rekao bi Toma, da je gdješto zlo, ako se jedno stavi prema drugome ; ali sasvim drugčije vidi se to, ako čovjek pogleda ulogu njegovu u svjetskom kućanstvu : smrt jednoga tamo je život i dobrobit mnogih drugih, propast jednih je nastanak drugih, i kad bi se sve zlo iz svijeta uklonilo, nestalo bi i mnogo dobro. Isto tako i iz zla nastaje dobro, kako je rekao već Augustin, a to ga opravdava u kućanstvu svijeta.

Još u jednom odnošaju može se posmatrati biće, naime k našemu zoru, a onda mu m o ž e pripasti i oznaka l j e p o t e . Ova se sastoji u nekom omjeru, u pristalom poredaju česti ; po tom već je u nekom odnošaju k savršenstvu, te se nalazi i u duševnim stvarima ; lijepa je i istina i dobrota, jer nijesu drugo nego sklad, neka posebna uredjenost činidbi duševnih. Glavna oznaka ljepote je j e d i n s t v o u mnoštvu, a najviši joj uzor je u bogu.

Vidjeli smo, kako se u Tominu određenju bića ističu dva pojma, uzeta iz Aristotelove metafizike : čin i možnost ; a vidjeli smo i to, kako se od svih svojstava produžuje crta do apsolutnoga bića : ovo biće je čisti bitak, uvijek činom, nikad u možnosti, ono je istina, dobrota i ljepota, od koje vuku bitak,

istinu, dobrotu i ljepotu sva stvorena bića. Još dva osnovna pojma uzajmio je Toma od Aristotela : oblik (forma) i tvar (materia). Za tvar se veli, da je možnost, jer može poprimiti određeni oblik i preći u zazbiljnost, a sama za sebe ne bi mogla postojati. Oblik je ono, po čem neodredjena tvar postaje odredjena, te dobiva bitak : forma dat esse. Zato može oblik, biti i bez tvari, jer ima princip bitka u sebi ; on je ujedno i princip spoznaje ; samo naime po formi su stvari spoznatljive, po njoj dobivaju bitak, odredjenu prirodu i odredjeno djelovanje. Tvar može poprimiti razne oblike, ali princip individualni nemački nije sama tvar, nego materia signata (odmjerena tvar sa svim pripadnostima) ; po takovoj tvari prelazi zajedničko bivstvo u individualno (quidditas) ; duševna bića, jer se ne sastoje od tvari, su individuirani oblici ; no kako je oblik princip bitka, ne valja misliti, da je njihovo bivstvo isto s bitkom ; kad bi naime bilo tako, bila bi to sama božanstva. I duševna bića imaju neke pripadnosti, kojima se zajedničko bivstvo individualno oblikuje : nosilac individualnih svojstava (suppositum) nije ni kod njih identičan s njihovom prirodom.

To biva samo kod boga ; samo tu je bitak i bit posve istovetna. Kako to biva, nije moguće pravo pojmiti čovjeku ; bitak božji nadmašuje način bitka svih ograničenih bića za onoliko, za koliko bit njegova nadmašuje bit njihovu. Neposredna spoznaja njegove prirode moguća je samo natprirodnim načinom intuicije. Do intuitivne spoznaje stoji po rednu i raskošno spoznaju, koja ne otkriva doduše potpunu sliku božjega bića, ali ipak daje zaviriti u njegovu dubinu, spoznati strane, kojih ne bi duh ljudski sam spoznao. Treća u redu je razumsko spoznaju, koju po суду Tominu precjenjuju oni, koji traže da njom riješe sve nauke vjerske, a omaljuju oni, koji joj poriču sposobnost za rješavanje jedne. Medju takove prijeporne zasade spada bitak boga. Toma zabacuje Anselmov dokaz, da bi iz značenja imena bog slijedio i bitak boga ; jer ako i jest nemoguće pomisljati boga drugačije, nego da jest, nije nemoguće, da tko poriče, da postoji bog.¹² Dokaze svoje osniva Toma na principu uzročnosti, no ipak ne mari kasnije iz pomicanoga bića njegova konstruirati svojstva : jednostavnost, netvarnost, nepromjenljivost

i tako redom. U svem tom raspravljanju najviše označuje mišljenje Tomina, kako on dosljedno provodi misao, da je u boga bit i bitak isto. Za čovjeka se naime može reći, da ima ova ili ona svojstva ; o bogu se to ne može reći ; tu je opravdana samo izjava : bog jest bitak, bog jest svoja priroda ; što i m a vatu, ima je po sudioništvovanju, što ima bitak, ima ga po udjelu ; bog je svoje bivstvo i svoj bitak, svako njegovo svojstvo izriče cijelu njegovu prirodu, jer je u nj nosilac svojstva identičan sa svojstvom : bog dakle j e s t istina, dobrota, ljestvica, jest vrhovni u m i v o l j a.¹³ Kao um se pomišlja kao uzrok i uzor svih stvari i tako u idejama svojim unaprijed stvara svijet, te ništa nema u njem, čega on u idejama ne bi bio predvidio. Ovo predvidjanje — nije još, ali — prelazi u stvaranje, kad k tome pristupi volja. Kao volja bog hoće i sebe i sve stvari: sebe hoće kao svrhu, dakle nužno, stvari pak samo kao sredstva ; ova pak mogu se i ne htjeti, ako se cilj dade i bez njih postići ; budući pak da bog ima punoču dobrote u sebi, nijesu mu stvari za postignuće svrhe nikako potrebne, prema tome ih bog hoće s l o b o d n o.¹⁴ U savezu s tim, nastoji Toma razjasniti i tajnu božanskoga trojstva, uzimajući da prema radnji uma i volje ima u boga dvojako proizlaženje : bog sebe spoznaje i s poznajom proizlazi iz njega riječ (processio verbi) ; ovo proizlaženje valja pomišljati kao rodjenje, jer je posljedak životne radnje božanske, stoji s početnikom u životnoj zajednici i jest mu po prirodi ne samo slično, nego posve jednako ; zato se i može reći za riječ, da je sin, a za početnika joj, da je otac. No kad duh stvara iz sebe misao, misao ostaje u njemu : tako i riječ ostaje s početnikom svojim isto, te ne valja proizlaženje smatrati e m a n a c i j o m n i dijeljenjem božanske prirode, te ova ostaje i potom procesu jedna, nerazdijeljena. Isto je i s drugim proizlaženjem : bog se hoće, kako se spoznao, a u toj radnji sastoji se proizlaženje ljubavi (processio amoris). Ono je po redu iza onoga prvoga, ne možda zato, što bi se volja i u boga lučila od uma, nego zato, što je priroda volje takova, da joj je osnov uvijek neka spoznaja ; ali ni ovo proizlaženje ne prelazi izvan božanske prirode, nego ostaje u njoj, a razlikuje se od onoga prvoga, što nije rodjenje, nego ga valja povišljati secundum rationem impellentis et moventis in aliquid ;

u pojmu ljubavi nalazi se, da potiče na nešto, da nastane odnošaj između onoga, koji ljubi i onoga, što se ljubi ; ovaj međusobni poticaj, kojim otac i sin teže jedan drugome, to je, što se zove *duh sveti*. Toma si je svijestan, da sa svim tim nije razjasnio tajne o božanskom trojstvu, ni ako se pozove na prije istaknute misli, prema kojima u biću božanskome nema ništa pripadno, te prema tome riječ božansku i ljubav valja uzeti supstancialno i to kao supstancije samostalne, pored jednakosti prirode ipak različne, a povrh svega i razumne, dakle *osobe*. Toma zna, da nije razjasnio ni onda, ako i u ljudskome duhu nalazi sliku božanskoga trojstva,¹⁵ oslanjajući se u svem tom potkrepljivanju mnogo na oca skolastike Anzelma. Znajući to sve i ne umišlja si, da će svojim razlaganjem dokazati nauku vjere o božanskom trojstvu, nego mu namjenjuje s a m o tu zadaću : uvjeriti čovjeka, da se ona ne protivi umu. Toliko naime može um učiniti, iza kako je čovjeku nauka objavljena — dalje ne dopire oštoumnost duha ljudskog.

Spustimo li se sa vrhunca Tomine teologije i opet k filozofiji, sastajemo se najprije s k o z m o l o g i j s k i m problemom. Ovdje nas zanimaju dva pitanja : kako je nastao svijet i u kojem odnošaju stoji prema bogu ?

U rješavanju prvoga vidjela je povijest filozofije već mnogo raznih pokušaja, a veći dio njihov dade se obuhvatiti pod imenom p a n t e i z m a, u kojem je opet najznatniji oblik nauka o e m a n a r c i j i. Po toj su nauci pojedina bića izišla iz općnoga izvora svega, ona su proizvod iz same b i t i apsolutnoga bića boga, razvojni stupnjevi, u kojima se bog razvija ili da označimo jednom riječi panteistički nazor o postanju stvari u svijetu : b o g i h s t v a r a o d s e b e. Tu i tamo se uzima između stvari i boga kaki p o s r e d n i k, jer da od jednostavnoga bića ne može neposredno izići mnoštvo, nego da je posredovanjem onoga izišlo mnoštvo iz prabića; a i ta se misao nalazi uz ovaj nazor, da je postanje stvarnoga svijeta n u ž n i momenat u razvoju prabića. Dosljedno tome uzimaju panteistički sustavi između boga i svijeta samo f e n o m e n a l n u razliku (t. j. u načinu pojavljivanja), a ne r e a l n u; relativna bića su samo drukčiji oblici, načini bitkovanja apsolutne supstance, ali inače s njom posve jednaka. Od sustava, koji doduše postavljaju

realnu razliku izmedju boga i pojavnoga svijeta, najvažniji su opet oni, koji pored boga uzimaju vječnu tvar, nestvorenju; posao stvaranja steže se onda na ulogu graditelja kao u Platona ili prvoga pokretača kao u Aristotela ili što slično. Sve ovo ne zadovoljava Tomu. Ponajprije drži on, da se ne može uzeti pored boga nestvorenja materija, ako se neće da ograniči njegovo biće, kojemu jedinome pripada moć podati bitak; nestvorenja materija imala bi izvor bitka u sebi ili kako drugčije, ali svakako izvan boga. To isto vrijedi i o stvaratelju-posredniku; i on naime ili ima moć i sposobnost stvaranja od sebe, onda je — drugo božanstvo, ili je ima od onoga, čiji je posrednik. Dati naime bitak može biti učin samo od principa, kojemu je bitak bivstvo; ako dakle posrednik daje bitak, valja njegovo djelovanje svesti na prvi uzrok. Kao općenome uzroku bitka (utpote qui est totius esse principium) nije bogu dakle ni potrebna materija praiciacens (tvar, koja već postoji) niti je posao njegov sam oblikovanje te tvari ili gibanje (mutatio, motus); to je priroda ograničena djelovanja; priroda pak apsolutnoga čina jest, da stvara cijelo biće, dakle da stvara i zništa. Tim umovanjem dolazi Toma do uvjerenja, da samo ovakovo djelovanje odgovara prirodi boga, koji je princip bitka, te ne samo da nije čudno, nego je jedino razumno; stvorene iz ništa nisu samo zasada vjerska nego i zahtjev filozofije zdrava razuma.¹⁶ Bog je uzrok bitka svemu stvorenju; njegovo je bivstvo bitak, a sve ostalo dobiva bitak po njemu.

No da to nije možda tako, da je bog formalni (unutrašnji) bitak stvari? Toma je bio spremjan na to pitanje i odgovara na nj ovako: ako je bog samo formalni uzrok bitka, ne bi bio nad svima, nego u svem, dapače od svega dio; a božanska je priroda različna od prirode stvari.¹⁷ Nije ih bog iz sebe stvorio, niti su stvari iz njega nastale prirodnim, nužnim razvojem, nego per modum scientiae et intellectus, u koliko ih bog umom zamišlja i voljom hoće. Unutrašnjom nuždom proizašle su iz boga samo božanske osobe i samo one su iz njega nastale per naturam, te su jedne prirode s njim. Sve ostalo što je nastalo, stvorio je on u vrijeme stvaranja slobodnom odlukom volje. Moglo bi se doduše reći, da bog kao apsolutni čin mora uvijek djelovati; to stoji, ali njegovo djelovanje ne

mora preći izvan njegova bića, niti se u pojavnome svijetu mora da r e a l i z u j e, ostvari, što je bog u idejama zamislio i uvijek zamišlja. Bog dakle ne stvara po p r i r o d i, i zato nijesu stvari samo dijelovi ili načini bitka (modi) ili pojavnii oblici njegova bića. R a z l i k a izmedju njega i stvari nije samo fenomenalna, nego realna. Izmedju njega i stvari ne postoji s t v a r n a sveza; što ih je iz intencionalnoga bitka stavio u realni, nastao je neki odnošaj, koji je samo p o m i š l j e n (secundum intelligentiae modum): s bogom su naime u svezi samo posredstvom uma njegova, koji ih zamišlja, a i čovjeku je svojstveno, da ih odnosi na boga; r e a l n i o d n o š a j n e postoji izmedju njih.¹⁸

Ovako se Toma uklanja panteističkom monizmu, u kojem je bog i svijet isto; ovdje se uzima, da je bog nada sve uzvišen, a svijet tako daleko pod njim, da i nema s t v a r n e s v e ž e izmedju njih. Tim nije kazano, da nema nikakve sveze; da što više: bog je svijet zamislio u idejama i u početku vremena stvorio, tako je on u idejnem odnošaju s njim, a taj odnošaj ostaje i po stvorenju, samo onda dobiva ime p r o v i d n o s t i. Uzme li se naime na početku svijeta umno biće, onda je sasvim prirodan zahtjev, da stvorenje i razvoj svijeta mora imati neki cilj — i da je zadaća stvoriteljeva upravljati ga k tome cilju. Providnost i upravljanje svijeta nužni su posljedci iz prijašnjih misli. Jednako nužno slijedi iz njih i to, da sve djelovanje u svijetu stoji u odnošaju k prvoj uzroku: uzroci prirodni podredjeni su prvoj uzroku; oni su samo svojstva, da se postigne konačni cilj: causae efficientes rade u istome smjeru, u kojem stoe causae finales. Ne samo bitak, istina i dobrota, nego i sve djelovanje izvodi su od pravilnog sveskog, tako te je bog principalis causa cuiuslibet actionis, p r v o t n i u z r o k s v a k o g a d j e l o v a n j a.¹⁹

Kako se dade pored dobrote i providnosti opravdati eksistencija zla u svijetu, već je spomenuto, a i ondje se već nametnulo pitanje o mogućnosti moralnoga zla. Ovo nam pitanje ovdje valja riješiti tim više, što se prema rečenome čini, da je u posljednjem redu uzročnik naših čina sam bog, po čem bi otpala svaka slobodna volja, a s njom i sva krivnja i zasluga. Toma sam veli: „Bog ne samo daje stvarima snagu, nego ni-

jedna stvar ne može vlastitom snagom djelovati, ako ne radi snagom njegovom. Ni čovjek se dakle ne može služiti snagom sebi danom, nego koliko radi snagom božjom. Ono ipak, čijom snagom činitelj čini, je uzrok ne samo snage nego i čina... bog je dakle uzrok u nama ne samo volje nego i htijenja... po njem hoćemo ovo ili ono“. I čina naših uzročnik je on : štogod naime čovjek čini, čini bog u njemu. A gdje je onda sloboda ljudska? Toma drži, da to ni malo ne dira u nju : bog naime ne radi neposredno (immediate) u nama, nego samo posredno — a i to secundum modum nostrum, t. j. kako odgovara prirodi čovjeka, naime da radi slobodno i bez prisilja. Gledamo li dakle čin u svezi s njegovom okolinom, onda mu je uzročnik čovjek, gledamo li ga u svezi uzroka, u k o z m i č k o m r e d u, onda mu je uzročnik bog. S tim dakle ne otpada odgovornost čovjeka pri činu, jer se učin djela ne može pripisati dijelom bogu, dijelom čovjeku ili možda sasvim bogu — kako bi to u panteističkom sustavu posve pristalo — nego se posvema mora pripisati jednome i drugome, svakome na svoj način, pri čem ostaje netaknuta i sloboda ljudska i odgovornost.

Prije nego podjemo dalje, valja nam još odgovoriti na pitanje : zašto je Toma uvrstio nauku o stvorenju svijeta medju vjerske istine? O tom raspravlja Toma u djelcu D e a e t e r n i t a t e m u n d i, dokazujući, da „e x n i h i l o“ ne znači istodobno „p o s t n i h i l u m“, t. j. da pojam stvorenja iz ništa ne izključuje mogućnost, da je svijet odvijeka; kaže li se, da je stvoren iz ništa, znači to samo toliko, da nije nastao iz nečega, što je prije njega bilo; sasvim je različno od toga pitanje, ima li se ono stanje ničesa uzeti kao v r i j e m e prije stvorenja u vremenu; dade se doduše vjerojatnom prikazati misao, da jest tako, jer mnogi razlozi govore protiv vječnosti svijeta; — ali niti to traži pojam stvorenja iz ništa, niti se dade jamačno ustvrditi. Čovjek dakle svojim razumom, drži Toma, ne bi došao do jamačne spoznaje, da je svijet nastao u vremenu; to ga uči vjera. S tom misli stoji Toma prilično osamljen u filozofiji kršćanskoj, a valja istaknuti, da i nije pravo razumljivo, kako on iz pojma stvorenja izlučuje početak u vremenu; ovakova naime misao pristajala bi zgodno u kakav

panteistički sustav emanacije, u red Tominih misli ne pristaje nikako. I u gvozdenoj konstrukciji njegove zgrade ostadoše neki slabi spojevi — najbolji dokaz, da nema savršenosti u dje-lima ljudi.

U *psihologiji* Tominoj sastajemo se s mislima poznatim već iz Aristotela; od tih je najznačnija ona, koja u postupnome nizu bića određuje čovjeku mjesto između duhovnoga i tvarnoga svijeta. Nad njim svijet duhovnih bića — u kojih krug po nauci kršćanskoj i čovjek dolazi, pod njim nerazumna životinja i neživa stvar. Čovjek sam se sastoji od duha i tvari, duše i tijela. Duša je prvi princip života zemaljskih bića, ona je *actus corporis*, budući da po njoj tijelo činom (*actu*) živi, ako je inače organsko i za život sposobno. Prema savršenosti, kojom se taj princip očituje, luči se život vegetativni, sensitivni i intelektualni; prvimi živu biljke, drugim životinje, trećim čovjek. Stoga se može govoriti i o duši vegetativnoj, sensitivnoj i intelektualnoj. Razlika je medju njima samo u tom, što jedino intelektualna duša ima svoj zasebni bitak, dok je vegetativna i sensitivna duša i postanjem i u vršenju funkcija vezana uz tvar; jedino umni život obavlja se bez tjelesnih organa.²⁰ Isto mišljenje zastupao je i Aristotel, kojemu je to najvažniji osnov u dokazivanju *bесmртности душе*. I što Toma iznosi u potkrepu te misli kao i ono, kako dokazuje netvarkost, jednostavnost duše, nije novo i posao njegov bio je tu poglavito posao sistematičara, koji je sabranim dokazima odredio mjesto. Misao, da bi duša bila produkt organskih funkcija odbija najodlučnije, veleći: „Radnja duše hranidbene već prekoračuje sposobnost tvarnih svojstava; pokazuje naime Aristotel, da vatra (toplina) nije uzrok rastenju, nego na neki način suuzrok, prvotni pak uzrok je duša, prema kojoj stoji toplina kao sredstvo prema zanatniku; ne može se dakle hranidbena duša izvesti iz mješavine tvari; još manje osjećanje i možni um“.²¹ Duša je dakle uopće samostalni princip, napose ljudska duša ima „*sубистентији*“ bitak. Ako je tako, pita se, sačinjava li ona sama ljudsko biće — ili zajedno s tijelom, ako je ovo potonje, nastaje drugo pitanje, kako je moguć spoj između njih. Da duša s tijelom ne sačinjava jedinstvo, da je s njim vezana samo *per contactum virtutis*

ili kako bi se danas reklo, dinamički, učio je Platon; zato i drži, da je cijela priroda čovjekova sadržana u duši. Toma se tome protivi; duša nije u tijelu samo kao pokretni uzrok, kao brodar u brodu, nego sačinjava s tijelom s t v a r n u z a j e d n i c u : prvo im je veliki dio radnja zajednički, što ne može biti, ako izmedju njih ne postoji realna sveza, a drugo — i glavno — duša je f o r m a t i j e l a ; po njoj se ono giba i živi; bez nje nije više isto, što i s njom; za mrtvo tijelo ne može se reći u pravome smislu, da je čovjek; a ako je tako, onda duša čini, da se neko tijelo zove čovjekom, ili drugim riječima, duša podaje tijelu odredjeni b i t a k , kojemu velimo : čovjekom biti. Priroda je ljudska jedinstvo tijela i duše : jedan i drugi dio jednak je važan za biće čovjek.²² S obzirom na pitanje, kako je moguć spoj izmedju dva heterogena principa, poziva se Toma na p o s t u p n o s t , koja postoji u svijetu : nigdje nema preloma, granice pojedinih vrsta nigdje nisu oštro odijeljene, neopazice gotovo prelazi carstvo ruda u bilinsko, ovo se opet dodire s najnižim životinjskim organizmima. Zašto bi onda bio jaz izmedju tvarnoga i duševnoga carstva? Ili zašto ne bi bila tvar na n a j v i š e m stupnju sposobna, da se spoji s najn i ž i m stupnjem duševnosti? Tako bi Toma odgovorio i na drugo pitanje. Preostaje da riješi suninju, koja bi se lako nadala — ne ima li možda čovjek tri duše : vegetativnu, sensitivnu i intelektualnu? Na to je odgovoriti, — veli²³ — da je Platon tako učio, određujući svakoj duši posebno mjesto, ali već Aristotel je zabacio njegovu misao; no Platonova misao bi se mogla održati, kad bi duša s tijelom bila vezana dinamički, ali budući da je ona forma tijela, naprosto je nemoguće, da bi u tijelu bilo više duša po biti različnih; živo biće naime, koje bi imalo više duša, ne bi bilo jedno, a pored toga bi nemoguće bilo, da radnje jedne duše sprečavaju radnje druge duše, što u čovjeka opažamo često; s tih razloga treba držati, da je sensitivna, intelektualna i hranidbena duša u čovjeku brojem jedna te ista. Jednostavnost duše izvod je dakle iz jedinstva ljudskoga bića, a utvrđuje se i tim, da svaka viša duševnost u sebi po možnosti sadržaje nižu; dakle i umna duša obuhvaća in sua virtute sensitivnu i vegetativnu dušu; budući pak da je baš umna duša supstancijalna forma ljudska, nije moguće, da se

pored nje nalazi koja druga supstancijalna forma;²⁴ jer i kad bi ih bilo više u jednomete biću, ipak bi samo jedna mogla uistinu biti supstancijalna mu forma; samo jedna mu naime može podati bitak i ime; a zove li se onim, što jest, poradi jedne — ne mogu one druge vrijediti kao supstancijalne forme; čovjek pak kao takav ima svoje ime po u m n o j duši, dakle je samo ona supstancijalna forma njegova.²⁵ Pitanje o mjestu duše u sklopu ovih misli zapravo i nema smisla : duša se naime ne može nikako smjestiti u prostor, jer po prirodi svojoj isključuje ne samo tvarnost, nego i što je s njom u svezi — prostornost i djelivost. No ako duša ljudskome tijelu podaje odredjeni bitak, onda ona čini, da se cijelo tijelo zove ljudskim i da se pojedini mu dijelovi smatraju čestima njegovim; ona dakle nije ni na koji organ vezana, nego je sva u c i j e l o m e t i j e l u i s v a u s v a k o m e j o j d i j e l u .²⁶ Iz odnošaja duše kao supstancijalne forme tijela nužno slijedi tako, a dosljedno istome shvaćanju rješava se u Tome i pitanje o postanju duše. Da bi duša bila emanacija iz božanskoga bića, ne može se dopustiti, ako treba da se održi realna razlika između boga i stvorenja; ne preostaje drugo, nego da je bog dušu stvorio; no budući da je ona forma tijela, to potpunost svoju ima s tijelom, s toga se zabacuje nauka o preeksistenciji duše; isto tako se zabacuje generacija i z a m , koliko se tiče ljudske duše. Za životinjsku se dušu, jer nema posebnoga bitka, dopušta, da nastaje r a d j a n j e m (generatio); u pogledu ljudske duše tvrdi se, da funkcije, u kojima radi i bez tijela, n. pr. u mišljenju, nijesu mogle nastati u organizima ; s toga se za ljudsku dušu odobrava k r e a c i j o n i z a m , koji uči, da bog dušu svakoga čovjeka napose stvara. O vremenu, kad to biva, imaju dva mnijenja. Jedni drže, da ona ulazi u tijelo u času začeća ; drugi drže, da zametak prije oživi hranidbenim životom, koji se kasnije proširi do života sensitivnoga, a tek kad tijelo postigne stanovitu organizaciju, da u nj stupe intelektualne sposobnosti. Ovome se mnijenju priključuje Toma.

Do razdiobe i razvrstanja duševnih stanja i sposobnosti dolazi Toma logičkom analizom njihovih termina, pri čem je želja za klasificiranjem i sistematiziranjem kad god jača bila od činjenica samih : to je u ostalom posljedica deduktivne me-

tode njegove u području psihologije. Osim pet izvanskih osjeta uzima još četiri unutrašnja : *sensus communis* (zajednički osjet), koji spoznaje sve, što se osjećalima spoznaje, a osim toga spoznaje i razlike pojedinih osjetnih područja ; drugi je *vis aestimativa*, ili što bi danas rekli instinkt, treći je *memoria*, kamo spada pamćenje i sjećanje, i najposlije *imaginatio* ili *masta*. Nad osjetima stoji *intellectus* ; on je osebina čovjekova i generično različan od osjeta. Ljudski je um slika uma božjega ; svjetlo razuma u čovjeku je kao neki utisak prve istine (*impressio luminis divini in nobis*). To podaje veliku cijenu duševnosti ljudskoj i daleko je rastavlja od životinjske. I područje teženja raspada se u dva dijela : niži zvan *appetitus sensitivus* i viši *appetitus intellectivus* ; prvi nastaje u povodu osjetnoga dobra ; kretnja, koja uslijed toga nastaje, može biti dvojaka : ili naprsto smjera na žudjeni predmet, ili se odvraća u zazoru ; sila, koja to provodi, zove se *concupiscibilis* (požudna), ili ako treba najprije ukloniti zapreke i utrti put konkupiscibilnim silama, zove se sila, koja to čini, i *irascibilis* (razdraživa). Afekti (*passiones*) dijelom su konkupiscibilni (na pr. ljubav, mržnja), dijelom irascibilni (na pr. nada, srdžba). U jednakom razmaku, u kojem stoji um prema osjetima, stoji prema osjetnoj težnji volja. Njezino glavno svojstvo je *samoodredjenje*, za koje su sposobna samo razumna bića ; nerazumna naime bića nužno slijede najjači poticaj, umnim bićima je dano, da biraju između više motiva. Nerazumna bića ne mogu se oteti utjecaju i navalama afekata i strasti, volja stoji nad njima i drži ih u vlasti. Pače volja stoji i nad svojim radnjama : neovisna od motiva može se sasvim slobodno odlučiti, hoće li, ne će li htjeti, hoće li ovo ili ono, ovako ili onako. Toma dakle zastupa u svakom pravcu potpuno *liberum arbitrium* i *indifferentiae*, pa stoga i veli : *Sumus domini nostrorum actorum, secundum quod possumus hoc vel illud agere.*²⁷ Volja stoji i nad svim ostalim moćima. „Volja se pokreće sama i sve ostale moći ; spoznajem naime, jer hoću, a slično se služim i ostalim moćima i sposobuostima, jer hoću“.²⁸

Prema tome bi se činilo, da je volja najviša moć u čovjeku. Toma sudi drukčije. On nalazi ponajprije ovisnost volje od

uma u tom, što je spoznaja dobra uvjet htijenju: nihil volitum nisi praecognitum. No to još ne bi bilo odlučno; važnije je ovo gledište, da je predmet spoznaje ratio boni appetibilis, dok je predmet volje dobro, kako ga je um spoznao; predmet uma je dakle jednostavniji, čišći, viši; dakle je i sposobnost uma takova; um je viši i plemenitiji od volje.²⁹

Prispjesmo napokon i do etike, kamo nas vodi najbliži put od psihologije. Dosadašnjim je nazorima put tako oboden, da je prema njima dosta odredjen i smjer etičkih misli Tominih. To je područje praktičkogauma i volje. Spomenuto je, da volja nije ničim determinirana: samo na jedno je po prirodi vezana, da naime teži za dobrom. Najveće dobro je blaženstvo, jer se u njemu smiruje sve teženje. Prema dosele rečenome nije teško dokučiti, da ovaj posljednji cilj teženja u kršćanskoj filozofiji može biti samo bog — i kao izvor dobrote i kao dobrota sama. Svrha čudorednoga života se dakle prenosi u onostrani svijet, preko granica zemaljskoga žića. I kao što je u spoznajnoj teoriji zastupao Toma mišljenje, da se istina ljudska određuje prema apsolutnoj istini, tako i ovdje drži, da dobrota i čudorednost dolazi čovjeku po apsolutnoj dobroti: od nje dobiva čovjek pravila svoga života. Valjanost volje nastaje po pravome odnošaju k posljednjem cilju.³⁰

Prvi je dakle princip čudoredja bog, u drugom redu je to um, koji pokazuje, što je pravo i dobro. Prema onome principu je čudorednost podudaranje s izvorom dobra, a prema ovome drugom sastoji se ona u suglasju k pravome razboru: causa et radix humani boni est ratio.³¹ Tim se nadaje odredjeni odnosaj osjetnoga i požudnoga dijela prema umu. Djelatnost ovoga sastoji se poglavito u tom, da odredi općene principe djelovanja; prirodno raspoloženje za te principe zove se sin-teresis, a radnja, kojom se primjenjuju na pojedine slučajeve, zove se s a v j e s t. Postane li pravi razbor (ratio recta) trajnom sposobnosti duše, koja omogućuje dobro djelovanje, onda se to zove krepost. Aristotelova razdioba kreposti u intelektualne i moralne pridržana je, isto tako i red osnovnih i teologičkih kreposti, što vodi dalje k razdiobi čudorednoga života u aktivni i kontemplativni, — pri čem potonji zapada više mjesto. O samoniklim mislima može se ovdje najmanje govoriti.

Svaka kršćanska etika je sa s o t e r i o l o g i j o m (naukom o spasenju) vezana po pojmu m i l o s t i . Budući da je naime cilj čudorednoga života u neizmjernosti, nastaje nužno pitanje, može li ga čovjek sam svojim silama postići. Kršćanstvo uzima, da je bilo jednom stanje, kad je čovjek bio obdaren svim dobroima vrhunaravnoga života, te je mogao moći svoje prirode postići posljednji cilj ; prvim grijehom izgubila se ta sposobnost, um je ljudski potamnio, požudnost je prevladala u njem i ta se slaboća prenosi od čovjeka na čovjeka. Po krstu se čovjek i opet izbavlja iz toga stanja i opet mu je dana mogućnost, da postane *particeps civitatis caelstis* — putem m i l o s t i , koju bog daje preko Krista. A daje li je svakome ? Koliko je do njega, bog je pripravan svima dati milost ; on želi, da se svi ljudi spasu i dodju do spoznaje istine . . . ali oni sami se lišavaju milosti, koji u sebi stavlju zapreke milosti.³² Na taj način uspjelo je Toma Akvinskome više nego ijednome kršćanskome filozofu dovesti u sklad p r e d e s t i n a c i j u s a s l o b o d o m v o l j e . Bog je odlučio ljude putem milosti spasiti, ali budući da milost ne može u svih djelovati, jer je neće da prihvate s voljom, ne spašavaju se ; za ove bog zna, da se ne će spasiti ; ovo znanje je i sva predestinacija, koja po tom i ne dolazi u sukob sa slobodom volje.

Aristotelova se etika nastavlja u politici. I Toma Akvinski je u djelu „D e r e g i m i n e p r i n c i p u m“ iscrpivo izložio, što sudi o društvu i državi, o vladavinskim oblicima i zakonima. Tu bismo uzalud tražili nešto posve novo : osnovne misli su Aristotelove, ako je što primjenjeno ili dodano, onda je to tražio ili duh vremena, ili sustav nauke. Stoga ćemo ovdje upozoriti samo na dva pitanja. Prvo radi o tom, smije li se ustati protiv javne oblasti ? To pitanje naime postaje važno upravo kroz to, što je u isto vrijeme bilo raznih misli o tome i što su neki (monarhomahи) tvrdili, da je dopušteno vladara silnika ubiti. Ovo posljednje sredstvo Toma u svakom slučaju odsudjuje ; neki su mislili, ako je nasilje tiranina nesnošljivo, da se slaže s vrlinama hrabrih ljudi, da ubiju tiranina i da se izvrgnu pogibelji smrti za spas mnoštva : ali to nije u skladu sa naukom kršćanstva. Tim nije kazano, da je otpor proti vlasti uopće nedopušten, pače kad vlast traži nešto, što je proti za-

konu, upravo je dužnost podanika uskratiti posluh. I cijeli narod smije uskratiti posluh, ali — veli Toma — ne privatnim nastojanjem pojedinaca, nego javnim ugledom i to u slučajevima, kad nasilje prevrši svaku mjeru. Ako to nasilje nije preveliko, neka ga podanici radije podnose zaradi pogibelji, u koje se stavljaju, ako ustani protiv njega, osobito za slučaj, da im otpor ne uspije, ili da bi po svrgnuću tirana nastale medju građanima razmirice. Nipošto pak nije dopušteno ustati protiv silnika, ako ima nad njim viša vlast, u koje se može tražiti zaštite i pomoći.³³

Drugo se pitanje tiče odnošaja svjetovne vlasti prema crkvenoj. Ishodište umovanju Tominu je odnošaj ljudskoga razuma prema božanstvenome ; kao što je ljudska istina neki udjel na božanskoj, tako je i zakon ljudski dobio sankciju i opravdanje u vječnome zakonu; prema tome ne smije biti medju njima spora. Svrha ljudskoga, državnoga zakona ne smije biti protivna konačnoj svrsi čovjeka ; no ne samo to, nego pače podredjen mora biti ljudski zakon božanstvenom, kao što treba pojedini ciljevi ljudski da su podredjeni posljednjima. I vlast državna treba da je ne samo u skladu, nego upravo podredjena onoj vlasti, koja je na svijetu zastupnica zakona božjega. Vladar mora biti crkvi podredjen ; crkva je vladar nad vladarima, koji može podanike riješiti od dužna posluha, ako vladar radi protiv zakona crkve. Te misli nijesu danas nikako poćudne : od početka novog vijeka državna vlast sve više ide za tim, da se otme tutorstvu crkve, a i teorija državna opravdava težnje države za samostalnošću. Za Tomu je dakako prema cijelomu načinu mišljenja bilo drugčije, i moralo biti drugčije. Da bi sveza izmedju crkve i države mogla biti samo izvanska, nije Toma kraj svog dubokog uvjerenja i pouzdanja u moć nauke kršćanske valjda ni pomisljao.

Mi smo na kraju. Stojimo pred sustavom, koji mnogi visoko cijene, a i mnogi se na nj obaraju, mnogi ga prosto kretom ruke odbacuju, i ako ga možda ne poznaju. E u e k e n hvali na njem veličajnost gradje i znanstvenu brižnost, kojom su pojedini dijelovi sastavljeni : nije doduše originalnosti u njem, ali tim više sistema. I to mu podaje veličinu i čovjek se mora diviti snazi duha, koji je tolikom silom obuhvatio sve pro-

bleme i sveo ih u cjelinu, koja se donjim krajem tiče zemlje, a vrhom svojim uzdiže se put neba, kao gotski hram, koji tankim stupovima i oštrim lukovima svojim puti duh u daljine, koje znače neizmjernost. I tko je ikada stajao pod visokom kupolom njegovom i prepustio se dojmu, očutio je kako ga veličajnošću zanosi i uzdiže; slično biva i onome tko zadje u filozofisku zgradu velikoga Akvinca: ne će izići iz nje bez dubokog poštivanja prema njezinom graditelju i gospodaru. Jasnoća i dubina misli, oština suda glavne su prednosti toga sustava, koji se u svemu prilagodio nauci crkvenoj, a zar da mu to bude prigovor? Ili može li uvjerenje biti ikome na prigovor? Toma je bio uvjeren o istinitosti nauke crkvene, a držao je um ljudi zabladama podvrgnut. Nije li mu se onda sama od sebe nadala ovisnost filozofije od teologije? On ju je i tvrdio i proveo kao ni jedan prije i poslije njega. Njegovo ime pripada ne samo teologiji, nego i filozofiji: „*Summa theologiae*“ je djelo uma i djelo vjerovanja. Znanost se tu nalazi na strani religije, kojoj podaje svoje dokaze i formule, a ova opet proširuje vidokrug znanosti. Prirodne, razumu pristupne istine, koje su u neku ruku osnov, na kojem kršćanstvo osniva svoje nadprirodne istine, nijesu nigdje tako iscrpivo, mnogostrano i dostoјno prikazane — to je sud jednoga ponajboljih poznavalača Tome nade, M. Jourdain-a, uz koji će svaki poznavalač i pravedni prosudjivač pristati. Svojemu je doba bio on sjajna luč, a ni kasnija vremena ne će mu moći poreći vrijednosti: veliki um se i u nestalnosti nazora i minijenja održaje.

Duns Scotus.

Oko Tome Akvinskoga okupiše se doskora mnogi pristaše, ali mu ustadoše i veliki protivnici. Najveći i najopasniji bio je Ivan Duns Scotus. Nije to tek slučajno, da je proizašao iz franjevačkog reda. Dominikovci i Franjevci su naime već otprije bili suparnici: radilo se o utjecaju i ugledu u crkvi. To je razlog, zašto Franjevci, premda su bili isprva prosjački red, nijesu zanemarili nauku, da i na tom polju ne zaostanu za Dominikovcima. Svaki od tih redova imao svoje uglednike, na koje bi se pozivao, u svakome od njih nastala

je stalna tradicija: Toma je zastupnik tradicija dominikovačkoga reda, Duns Scotus zastupa tradicije reda franjevačkog. Tako je po tečaju nauka i duhu svojega reda postao ozbilnjim protivnikom Tomi. A i sama priroda kao da ga je zato odredila: bio je eminentno kritički duh. Neumoljivom, gotovo nemilosrdnom oštrinom znade on raskidati nauke svojih protivnika i otkrivati slaboće njihove. Ali je strogo lučio izmedju dokaza i nauke: dokaze bi znao oboriti i u prahu satrvi; ali nauka je ostala netaknuta i čvrsta u njegovu uvjerenju; od vjere u istinitost nauke kršćanske nije ga dakle kritički duh odveo, ali ga je tim više spriječio, te nije nikad svojih misli sveo u sustavnu cjelinu. Dijelom ga je u tom spriječila i rana smrt.

Rodio se Duns Scotus u Irskoj 1265. (ili 1274.), učio je u Oxfordu i ondje postao učiteljem, otud bi poslan u Pariz, gdje je u raspri, što se zametnula de immaculata conceptione, zadobio naslov *doctor subtilis*. Iz Pariza bi pozvan u Köln i tu je naskoro umro — god. 1308. navršivši jedva 43 (po drugima 34) godine života. Spisi su njegovi velikim dijelom mentari Aristotelovih spisa; *Grammatica speculativa* pokazuje utjecaj oxfordske škole, koja je osobito posvećivala pažnju jeziku kao organu mišljenja, drugi spisi filozofiskog sadržaja su *Quaestiones quodlibetales*, *opus oxoniense*, u kojem je sadržana sva njegova nauka i skraćeno izdanje, popunjeno predavanjima držanim u Parisu, pod imenom *Reportata Parisiensia*. Ne smijemo propustiti da ne istaknemo, kako se kritički duh Scotov zaodio i u posebno odijelo: pa ako se skolastika uopće smije zvati duševnim viteštvom, onda prvi zaslужuje to ime Duns Scotus. Svako pitanje (*quaestio*) zaokružio je on razlozima za i proti, pa onda pobijanjem i opravdanjem njihovim, kao da se hoće od svih privgovora zaštiti, te se čini kao oklopjeni vitez, koji se oklopom i štitom sa svih strana osigurao, da mu nijedno oružje protivnika ne može doprijeti do tijela.

Duns Scotus bio je čovjek silna duha, te nije čudo, što je nauka njegova postala naukom reda franjevačkoga, ako i ne za dugo. Pristaše njegovi načiniše iz djela njegovih sustav pod imenom *Summa theologiae*; a je li to bilo prema njegovim nazorima? Scotus je ustao kao protivnik svih, koji su držali

da se nauka crkvena može svesti u naučni sustav; na filozofijsko utvrđivanje njezino gledao je vrlo skeptički, a nikako se nije mogao uvjeriti, da je Aristotelova nauka za to najpodesnija, a nekmo li jedina podloga. Već u komentarima k Aristotelovim djelima često nalazi prilike, da upozori na one strane nauke Aristotelove, kojima stoji usred antiknoga naturalizma i panteizma, daleko od kršćanstva, a uporedo namjenjuje kritičke udarce i nauci Tominoj, kad mu se čini, da krivo tumači Aristotela. Sam se pak često priključuje uz arapske učitelje, a isto je tako mnoge platoske i novoplatonske misli dobio preko Avicebrona, kojega je pomutnjom držao za Arapa. Uza sve to ostaje mu Aristotel „philosophus“, jer poput svih skolastika i on drži, da je u njem sadržano sve, što ljudski duh s a m z a s e b e , bez svjetlosti vjere, može doseći.

Scot je toga mišljenja, a nema baš ni krivo u tom, da duh ljudski, ako je sam sebi prepušten, misli n a t u r a l i s t i č k i ; to pak je dovoljno za Scota, da mu poreče sposobnost i pravo, da utvrđuje teološke istine. Za Tomu je stajala stvar nešto drugačije : on je spoznaju ljudsku držao za dio spoznaje božanske, a objavu kao njezino usavršenje; stoga je i mogao držati teologiju za nastavak filozofije. U smislu Scotovu to je neispravno. Filozofija može u najboljem slučaju podati neke pomoćne pojmove teologiji, inače su tako razdaleko jedna od druge, da se gotovo i ne dodiru. Što filozofija uči o posljednjem uzroku svega, nije nipošto isto, što teologija uči o bogu, najvažnije teološke istine o bogu ne dadu se iz razumskih principa izvesti. Ako to sve nije još dovoljno da dokaže dualizam teologije i filozofije, onda ih luči s v r h a : ovoj je naime svrha, da unaprijedi znanje čovjekovo, prvoj, da unaprijedi njegov spas — ili drugim riječima teologija je p r a k t i č k a n a u k a . Vjerovanje nije radnja uma, t. j. ne nastaje u povodu spoznaje, nego je odluka v o l j e . Kršćansko se uvjerenje ne oslanja na teoretski um, nego naprsto na vjerovanje — ili kad bismo govorili u riječima Kantovim, rekli bismo, da je Scot teološku spoznaju izlučio iz područja čistoga uma i dodijelio praktičnomu umu. Ni inače ne bi Scot s krivom dobio ime sredovječnoga Kanta. Bar da mu je duhom srođan, ne će se moći poreći. Ono Scotovo shvaćanje se u redu franjevačkom već dulje vremena

pripravljalo : mnogi su mislioci s nezadovoljstvom pratili razmah spekulacije u teologiji od Anzelma dalje; nikome nije više pristajalo nego franjevačkome redu, da upozori na praktičnu stranu vjere, a možda je tome vodila i ne posve svijesna misao, da se teologija ne smije tako vezati uz razumsku spoznaju, da bi s padom ove bila uzdrmana i ona. Otud je i razumljivo, da misao o dualizmu, pače o opreci filozofije i teologije nije Scota učinila manje strogim vjernikom, koji za nauke vjerske traži bezuvjetni posluh ugledu crkvenome. I Toma je isticao praktičnu zadaću teologije, ali još više teoretsku joj stranu; Duns Scotus protivan je tome, a ta protivština nije u historijskom pogledu neznatna. Ona je početak velikoga procesa, kojega posljednji utjecaji prelaze već u novi vijek, gdje se filozofija ne samo rastavlja od teologije nego i polazi svojim putem.

No može li se Scot kraj toga stajališta uopće služiti filozofijom? Može, ali samo tako, da kritički odredi, koliko vrijede od filozofije iznoseni dokazi. U tom poslu postupa vrlo strogo, te mnoga misao prijašnjih mislilaca mora pasti : jer on priznaje razumsku očevladnost i jamačnost samo onim tvrdnjama, za koje se može potpuni aposteriorni dokaz provesti. Tim se više nego ijednan sredovječni mislilac otima spekulativnome načinu i stavlja na slično stajalište, koje se u modernoj filozofiji zove pozitivizmom. Njegovi dokazi o bitku boga izvode se iz djelatnoga i svršnoga uzroka, od njih prelazi na neizmjernost i jedinstvo i ostala božanska svojstva.¹ Mi ga ne ćemo slijediti na cijelom viteškom putovanju i u svim turnirima s prvacima skolastike; njegovoj historijskoj pojavi protivilo bi se i to, kad bismo htjeli teološke i ostale misli njegove u sistematicnoj svezu prikazati, najvjerniju ćemo sliku njegova rada podati onda, ako samo glavne točke istaknemo, o koje se najviše zadjela njegova kritika.

Kao prvi problem stoji tu nauka o trojednom bogu. Scot drži, da o njoj nema aposteriorna dokaza, budući da ne poznajemo božansko biće tako, te bi se iz njega dala izvesti spomenuta nauka, a ne da se ni aposteriorno dokazati, budući da ni naša priroda ni pojavniv svijet ne podaje povoda, da dokučimo tu nauku, još manje pak da bi nas nukao, da je prihvativmo.² Moglo bi se doista reći, da ljudsko mišljenje prije odvraća od nje; upravo

toga radi potrebno je, da se um nekako s njom sprijatelji, što i opet čini, da je ne smije prepustiti samo vjerovanju. No utvrđujući je treba da se kloni s v a k o g a n a t u r a l i z m a : o to se po sudu Scotovu ogriješio Toma, kad ne može proizlaženje božanskih osoba tumačiti drukčije, nego da uzme biće božansko kao neku q u a s i-m a t e r i a , iz koje proizadjoše, a to bi odviše naličilo tvarnome postanju; tim je nadalje bio Toma primukan uzeti, da izmedju božanskih osoba postoji realni odnošaj, a povrh svega i to, da je ono postanje nužni proces u biću božanskome, koje u njem svoju prirodu razvija. Prema svemu tome uzima Scot naprsto samo dva proizlaženja: jedno od strane intelekta, drugo od strane volje; ova proizlaženja moraju biti istovetna s prirodom božjom, a ipak ne jedno te isto s njom; međutim u vidljivom svijetu opažamo, da je jedna te ista priroda u više hipostaza nazočna, tako isto moramo dakle uzeti, da su sve tri hipostaze jedno te isto božanstvo, ili drugim riječima, da se onim proizlaženjem božanska priroda nije nikada razdijelila. Nastao je naprsto odnošaj relacije, po kojoj je u prirodi božanskoj nazočan otac i sin i od obojice proizlazeći duh sveti.³ Vidi se, da Scot doista želi zaći u najveće dubine i potanko — sautilno — rašpraviti svaki problem: drugo je pitanje, je li tim problem shvaćanju dokučniji postao ili su se poteškoće još povećale. Svrha umovanju ne može biti, da zaplete misao kao u neki labirint, nego pokazati Arijadnu nit, koja iz labirinta vodi.

Kritika Skotova naperena je i protiv načina, kako je Toma pojam tvari i oblika odredio i upotrebio. Po Tomimom je shvatanju tvar puka možnost, samo nužni osnov, bez kojega se ne može pomisliti bitak tjelesa, ali sama nije o s n o v b i t k a ; to je jedino oblik. Tim se dobiva red bića od čisto tvarnih do čisto duševnih, budući da se duh uzima za čisti oblik bez tvari. Skotu se ne svidja ovo umovanje: ponajprije poriče, da je tvar samo možnost i da bi bez oblika bila kao ništa ; jer kad bi tako bilo, kako bi moguće bilo, da ona s oblikom čini r e a l n i sustav ? Ako se pak uzima, da je ona princip aktiviteta, pita se, kako može biti uopće princip nešto, što nije činom ; ne preostaje dakle drugo, nego uzeti, da materija ima bitak i bez oblika, makar i posve neodredjeni, i da u redu postanja ide prije

oblika.⁴ No Skot ide i dalje ; u redu franjevačkom bilo je uvjerenje, da je opreka oblika i tvari poganskoga porijetla i da joj je bila svrha protumačiti odnošaj boga k svijetu. Aristotelovom je shvaćanju moglo odgovarati, da se postupni niz bića kao posljednjim završuje s čistim oblikom ; kršćansko se mišljenje protivi tome, da bi bog ovako došao nekako u red s relativnim bićima, od kojih bi ga dijelio najposlije samo s t u-p a n j savršenstva. S toga je u redu franjevačkom već otprije postajala misao, da se oblik i tvar imadu smatrati sastavnim dijelovima svega stvorenja. I Skot uči tako ; ni duševna bića nijesu od toga izuzeta ; bestvarno je samo ono biće, koje je uvijek i po bivstvu činom, a to je jedini bog, sve stvoreno čas je u možnosti, čas opet činom, dakle je i sastavljeno od tvari i oblika ; što dakako više prevladava bitak činom, to više duh prožima tvar, to „intuijnija“ sveza nastaje izmedju njih ; to podaje onda bićima veću jedinstvenost i etersku lakoću, koja je prednost duhovnih bića. Prema tome nije svijet ljestvica, koja dosiže do boga, nego je svijet kao drvo najljepše, kojega je korijen i sjeme prva tvar, prolazno lišće su pripadnosti, grane i grančice su smrtna bića, cvijet razumna duša, a plod su angeli. Sve to pak upravlja ruka božja ili neposredno kao nebo, angjele i razumnu dušu, ili posredovanjem stvorenih uzroka, kao što je postajanje i propadanje.⁵

U svezi s tim uzima Scot i drugčije princip individualiduacije, nego Toma Akvinski. Materija je naime za Skota općeni princip, koji treba tek drugim jednim individualizirati, a taj princip može biti samo forma. I to ne općena forma, jer se njom materija determinira samo za rodni oblik, te se može ovaj na svakom individuu nalaziti, koji pod neki rod spada. Princip individuacije ne smije biti ni nekakova pripadnost, jer bi se individuum mogao pomicati i bez nje, a k tome pripadnost već traži g o t o v u individualnu supstancu. Treba dakle da se u pojedincu općena priroda (*natura communis*) odredi posve do pojedinačne prirode (*haecceitas*), koja čini, da n e š t o postaje o v o nešto. Ta pojedinačna priroda je princip individuacije.⁶ Tim je odredjeno i Scotovo stajalište prema univerzalijama. Općenost sama za sebe ne postoji objektivno u pojedincima ; objektivno postoje samo pojedinačne prirode.

U idejama božanskim postoji općenost prije stvari, ali su u njima preformirani i svi individualni oblici. Poslije stvari postoji općenost za um, koji posmatra sve sub ratione universalitatis. No kad bi posve tako bilo, kad naime općena priroda ne bi nikako bila u stvarima, ne bi se mogle stvari ni vrstati prema vrstama i redovima ; treba dakle uzeti, da su one u stvarima p o m o ž n o s t i , da um iz pojedinačnih priroda izvede općeni oblik. U toliko je općenost i u stvarima.⁷

U idejama je bog preformirao cijeli svijet sa svim mnoštvom pojava, od kojih samo neke postaju zbiljske. Otud slijedi, da je bog mogao i drugčiji svijet stvoriti. Ali ta spoznaja stvorenja nije istina razumska : razum naime drži nepokolebivo načelo : ex nihilo nihil fit, a stvorene je upravo negacija toga načela ; stvoriti naime znači učiniti, da iz ništa nastane nešta. Promatraljući zbivanje u svijetu, um ljudski ne bi nikad došao do uvjerenja, da je svijet stvoren iz ništa, prema tome to je v j e r s k a i s t i n a , koju bez objave um ne može dozнати. Drugo je pitanje, može li se pojam stvorenja složiti s v j e č n i m postojanjem. Toma Akvinski tvrdi, da to nije n e m o g u ē e , Duns Scotus naprotiv tvrdi, da je stvorenje esse post non esse, i da je već u pojmu stvorenja ležalo vremenito postanje ; od vijeka može se ono zvati samo u toliko, u koliko od vijeka postoje stvari u misli božanskoj.⁸ Drugčije nije razumljivo, kako bi stvari postojale od vijeka, a ipak sub potentia ad non esse.

U kršćansku teologiju spada i pitanje o postanju zla. Najveći umnici kršćanski na tom su si problemu razbijali glavu, jer je trebalo prikazati stvar tako, te se ne bi činilo, da je ikako bog sukrivac zla. Jer ako se naime i učini volja odgovornom za zlo, nije moguće izuzeti volju iz odnošaja k volji božjoj, bez koje nema ništa u svijetu. Augustin, Anzelmo, Toma Akvinski rekoše svoje mnjenje u tom pitanju, no Scot nije zadovoljan s njihovim rješavanjima, najviše prigovara Augustinu i Anzelmu, da kušajući riješiti boga od sukrivnje na zlu skoro rješavaju čovjeka od griješnosti. Sam drži, da je uzrok zlu volja ljudska, a bog se može zvati sudionikom samo po predznanju, nipošto pak po svojoj volji. Po svojem biću bog ne može зло htjeti — ili što bog hoće, nije зло.⁹

I u psihologiskim mislima se Skot kojegdje razilazi sa svojim predšasnicima. Tako uzima u opreci s Tomom, da duša nije realiter različna od svojih sposobnosti ; ove naime nijesu pripadnosti duševne supstance, nego se u njima baš očituje duša, i to prema načinu i smjeru očitovanja zovemo djelovanje njezino sad mišljenjem, sad voljom ili kako drukčije. Ovo shvaćanje u mnogome se približuje modernome aktuala-linome pojmu duše.¹⁰ Sloboduvolje priznaje Scot u potpunome smislu, ali ponešto drukčije određuje njezin odnosaj prema umu. Volja je doduše vezana na spoznaju ; ali intelekt nije causa movens volje ; spoznaja ne može determinirati volju ; volja obrnuto može utjecati na spoznajnu radnju, ona zapovijeda i ostalim duševnim silama i zato je ide pređenost pred svima.¹¹ Besmrtnost duše ne da se dokazati. Toma Akvinski tvrdio je realno jedinstvo duše i tijela u čovjeka ; uzimao je i to, da duša svoju potpunost postiže u svezi s tijelom ; ako je tako, onda ona ima svoj bitak s tijelom, a otud se ne da izvesti besmrtnost, ako pak ima bitak o sebi, kako je moguće, da se s tijelom realno ujedini u prirodu ljudsku ? Između ostalih dokaza ističe Scot i nedostatnost onoga, koji osniva besmrtnost duše na težnji čovjeka za trajnim životom, jer — veli — ta se težnja nalazi kod svih živih bića. Iz svega pak zaključuje, da ni besmrtnost duše nije istina razumska, nego vjerska.

Scotu je u svem raspravljanju više do toga, da odredi pravi smisao kršćanske nauke, nego da unaprijedi filozofjsko mišljenje : ovo je u njega samo sredstvo pretežitome teologiskom interesu. Scot je više teolog, nego filozof. Pa ipak je filozofijom kao sredstvom baratao vješto kao malo koji kršćanski misilac. Uz ime Toma Akvinskoga svagda će se dostojno spominjati i ime njegovo. Sudba je htjela, da ovaj zadobije lovoričku kršćanskih filozofa ; što je Scot nije zadobio, bit će kriva i teškoča raspravljanja i nesustavno prikazivanje, a pored ostalog i polemični način, koji radu njegovom podaje odviše negativni karakter. To će biti i razlog, zašto ni u svojem redu nije zauvijek osvojio onakovo mjesto, kakovo je stekao Toma u redu dominikovačkome, a kasnije i u katoličkoj crkvi u opće. To će biti i razlog, zašto sjaj imena njegova već poslije njegove

smrti sve više blijedi, te već za nekoliko vijekova gotovo i nema sljedbenika.

Od učenika njegovih spominje se Antonije Andreeae († 1320), Franciscus de Mayronis († 1325), Walter Burleigh (1275—1337). Znatniji mislioci toga doba su Henricus Gandavensis († 1293) i Richardus Middletonske († oko 1300).

* * *

Medju savremenicima velikih skolastika izišao je na glas Petrus Hispanus, kasniji papa Ivan XXI., i Raymundus Lullus (1234—1315). Ovoga potonjega ima zanimljiv spis: „*Duodecim principia philosophiae*“, u kojem se filozofija brani, da ne radi podmuklo protiv vjere; svi principi joj to potvrđuju, samo neće um, nego veli, da je bio u Parisu, i da se ondje sav zapleo u averoističke nauke; i ako kralj ne stane na put tome širenju, zagušit će se u onoj atmosferi. Sam Lullus voljan je pozvati državnu vlast na obranu protiv krive nauke; a doista su se i averoističke nauke u to vrijeme uvriježile na nekim visokim učilištima i potajno rušile nauku skolastičnu. Da taj posao bude imao nedužnije lice, poslužiše se naukom o dvojakoj istini, veleći, da može u filozofiji bit istinito, što teologija drži za neistinito, i obrnuto. Lullus je dobro vidio, kamo ta nauka smjera, te je svom oštrinom ustao protiv te na oko nedužne nauke — samo nije bio, da se struja, koja ju je iznijela, ne da više zadržati. U spisu „*Ars magna*“ podao je skrižaljku principa znanstvenih, po kojoj će se — veli — moći znati sve, što o kojem predmetu uče nauke. Ova je skrižaljka postala glasovita; Lullus joj je podavao pače toliku važnost, te je mislio, da će svojom kombinatorikom pojmove promijeniti sve nauke i sav svijet uvjeriti o istinitosti nauke kršćanske. Što on tako zove, zapravo je teosofski racionalizam, ispremiješan misticizmom, a zaokružen nekom tajanstvenošću, koja je u ono doba, puno praznovjerja i predrasuda, lako osvojila ljude i nametnula im poštovanje prema začetniku te nauke. Lullova nauka bi kasnije odsudjena, ali još dugo poslije vjerovalo se, da u njegovoju „*Ars magna*“ ima nekakova tajinstvena mudrost kao u Kabbali.

Prirodne nauke bile su u srednjem vijeku mnogo zanemarene : nije im prijao duh i način mišljenja, a koliko je bilo potrebno od njih za izgradnju filozofiskoga sustava, držalo se, da je sve zadržano u Aristotela. Stoga se priroda nije istraživala, nego se proučavala — iz Aristotelovih spisa ; toliko je bilo pouzdanje u njega, da se držalo : što nema u njegovim spisima, da nema ni u svijetu. Protiv toga načina učenja prirode ustao je Roger Bacon (1214—1294). Rodio se u Engleskoj; svršivši nauke, stupi u franjevački red i bude učiteljen u Oxfordu. Već kao mladić zanimalo se uz filozofiju i teologiju osobito prirodnim naukama, matematikom, astrologijom, medicinom ; neki držahu, da je izumio puščani prah. Njegovo mu je zanimanje pribavilo naziv „doctor mirabilis“, ali i glas čarobnjaka. Tako se dogodilo, da bi radi čarobnjaštva odsudjen i u tamnicu bačen, a njegovi spisi spaljeni ; kasnije se oslobođio tamnice ; umro je valjda 1294.

Glavno mu je djelo *O p u s m a j u s*, u kojem se pokazuje kao preteča svojega imenjaka Bacona Verulamskoga. Što onome nije uspjelo, to je proveo ovaj : da probudi interes za izučavanje prirode promatranjem i iskušavanjem. Roger Bacon se kao i njegov nastavljač Bacon Verulamski tuži na tadanji način učenja, obara se na Aristotela, jer dok njegov ugled u prirodnim naukama odlučuje, a ne iskustvo, dotle ne može biti napretka; neuspjeh u prirodnim naukama najbolje pokazuje svu pogrešnost dotadanjega učenja, kojega glavna mana leži u tom, što nije mario za iskustvo. *Sine experientia nihil sufficienter sciri potest* — to je njegovo uvjerenje; na njem je on sebi zamislio u mašti razvoj prirodnih nauka i tehnike, da se smionije ni danas ne može zamisliti. Evo kako veli : Dadu se sastaviti takovi strojevi, koji će i najveće ladje preko mora i rijeka goniti najvećom brzinom, a samo jedan će čovjek njima upravljati, kao da su pune veslača; i kola se dadu načiniti, koja će se strašnom brzinom voziti po cestama bez upotrebe životinja; a dade se sastaviti i stroj, pomoći kojega će čovjek umjetna krila gibati, te se tako sjedeći voziti zrakom . . . I još drugo štošta je Bacon sebi zamislio, gdješto fantastično, kao što je i razumljivo za ono vrijeme; on se nije mogao posvema otresti mišljenja svojega doba, da nisu ne bi prirodoznanstveno mišljenje

bilo izmiješano spekulacijom, misticizmom, magijom. To se vidi najbolje po tom, što pojmu i s k u s t v a podaje tako široko značenje, da u njem ima mjesta za sve ovo. On naime dijeli iskustvo na i z v a n j s k o, koje obuhvaća prirodu, te je osnov prirodnog spoznaji, koje je vrhunac filozofija, i na u n u t r a š n j e, kojim čovjek iskušava pojave i činjenice natprirodnoga života; najviši stupanj toga (unutrašnjega) iskustva je — ekstaza. S tim je mislima Bacon usred misticizma, no sve to neće moći osporiti historijsku važnost njegovu, koja stoji u tome, da je zapostavljenu m e t o d u i n d u k c i j e potisnuo na mjesto, gdje će je kasnija vremena zapaziti i prihvatići.

Na izmak srednjega vijeka.

U trinaestom stoljeću postigla je skolastika svoj vrhunac. Naživahniji književni rad se razmahao u to doba. Tko bi izbrojio sve mislioce ovoga doba, kojih imena išezavaju u sjaju imena Tome Akvinca i Dun Scotu? Ali i taj sjaj prodje: četrnaesti vijek vidio je samo posljednje trake toga sjaja. Skolastika je svoju zadaću u historiji ispunila i čini se, da se bliži vrijeme, kad će je zamijeniti druga filozofija. Počeci i zameci te nove filozofije nalaze se što u samome nastojanju skolastike, što u pojedinim joj sustavima. Najблиži dakako izvor joj je u nauci Skotovoj: on je na mnogo mjesta pokazao nedostatke spekulacije i tim upozorio na važnost empirizma; dokazujući pak, kako filozofija malo može u vjerskim pitanjima, išao je u susret struji, koja je pod utjecajem averoizma postala slobodnija i samostalnija prema ugledu crkvenome: Što manje se naime Aristotelova nauka dala složiti s naukom crkve, to je slobodnije i mišljenje postajalo. To je vrijeme, gdje se počelo razmišljati o tome, kako bi se nauka kršćanska na drugom kojem sustavu osnovala: tu je pokus Petra Aureola, Ivana od Baconthorpa, koji se osloniše na Avveroesa, Vilima Duranda, koji je ustao protiv Tome Akvinskoga kao tobože najboljega tumača nauke Aristotelove; najznatniji od svih je Vilim Occam — narodnjak Duns Scotu i Rogera Bacona, iz zemlje, otkud je od neko-

liko decenija samostalno mišljenje dolazilo, a do toga se i znatno osililo.

Occam je učio filozofiju i teologiju kod Duns Scotia postao učiteljem u Parisu. U to je vrijeme papa imao raspru s nekim knezovima i vladarima, u kojoj je ustao protiv pape; zato bi proglašen odmetnikom i morade bježati, te umrije valjda u progonstvu († 1347.). Od spisa njegovih znatna su raspravljanja *super libros Sententiarum, in libros Physicorum; Expositio aurea, Summa logicae* spisi su logički; osim *Quodlibeta septem* vrijedno je spomenuti političke spise, napose *Dialogo carskoj i papinskoj vlasti*, u kojoj više opravdava svjetovnu vlast nego crkvenu. Bio je čovjek odličnih sposobnosti, ali je došao u vrijeme, kad su one mogle poslužiti samo tome, da unaprijede — propast skolastike. Njegova opreka prema cijelome dotadanju mišljenju očito se vidi već u kritici spoznaje, gdje mnoge pojmove i razlučivanja skolastična zabacuje, jer „bez potrebe povećavaju broj principa tumanac enja“. To je sasvim moderno stanovište, kakovo opažamo već u prvo doba prirodoznanstvene filozofije novoga vijeka. Otud je samo jedan korak, da se iskustvu odredi pravo mjesto medju spoznajnim sredstvima i naturalizmu medju sustavima. Je li taj korak Occam učinio? On drži um za sposobnost, koja presiže iskustvo, ali ne nastaje bez njega. Prvo, što se spoznaje, su pojedinosti. U umu se najprije stvaraju duševne slike o predmetima; te slike ne moraju biti kopije (otisci) izvanjih predmeta; vjerojatno je, da su samo znakovici. Sve naše predodžbe su dakle takove: mi ne spoznajemo izvanjski svijet neposredno, t. j. kakav jest, nego posredno, u obliku naših znakova. I pojmovi su takova sredstva, koja posreduju našu spoznaju o izvanjskom svijetu. Ona ne moraju zato biti samovoljni znakovi, dašto više, ona izviru iz prirode ljudskoga načina mišljenja i spoznavanja, ali zato ne moraju biti ni bitno u stvarima. Occam zabacuje svaki realizam, koji u objektivnome svijetu ma kakav bitak podaje općenosti; općenost je ens in anima, nastajući nuždom naše prirode, koja pojedinosti zajedno shvaća pod općenim izrazom. U zbilji postoje samo pojedinosti, Vrstanje dakle predmeta i bića prema

općenostima, prema rodovima i vrstama, ima samo subjektivnu — ljudsku — spoznajnu vrijednost, i nije objektivno zazbiljno, ali ipak nije samovoljno, nego u ljudskoj prirodi osnovano. To je evo n o m i n a l i z a m Occamov. Misli su ove od velikoga zamašaja. One ga dovode blizu p o z i t i v i z m u, jer uzima principe iz iskustva: i doista Occam drži spoznajom samo ono, što se dade iz našega iskustva dokazati, sve ostalo je područje — vjerovanja. S toga i drži, da se prirodna spoznaja i prirodno umovanje osniva na iskustvu; što um ovako spoznaje, ne spada u teologiju; ako dakle o bogu što spoznaje ovim načinom, onda to nije vjerska spoznaja. U m u o p ē e n i j e p r i n c i p t e o l o g i j e: niti se ova ima oslanjati na nj, nego na čisto vjerovanje i na ugled. U pravom smislu teologija i nije znanost: njezina je svrha praktična (spas čovjeka), njezin osnov samo — uvjera (persuasio), a doseže se njom, što um ljudski ne može doseći. Hoće li um ljudski da shvati natprirodni sadržaj vjere, nnžno ga stisne na visinu shvaćanja ljudskoga, on ga racionalizira i ujedno naturalizira, kako je to već Duns Scotus tvrdio. Occam je samo do kraja proveo njegovu misao i učinio kraj s p e k u l a t i v n o j t e o l o g i j i.

Kao posljednje znatnije zastupnike sredovječne filozofije spominjemo R a j m u n d a i z S a b u n d e i I v a n a B u r i d a n a. Potonji bio je pristaša Occamov; u širim je krugovim poznat po „oslu“. To je osao, koji стоји pred dva svežnja sijena, jednak po veličini i po kakvoći u jednakoj udaljenosti; muči ga glad i on će umrijeti od gladi, jer se ne može da odluči, kojega bi se svežnja prihvatio. Čini se, da je ovaj Buridanov osao od protivnika (prema jednom Aristotelovom mjestu) izmišljen, da se učini smiješnim d e t e r m i z a m, koji kaže, da volju pokreće uvijek jači motiv, kao da su htjeli tim pokazati, da u slučaju p o s v e j e d n a k i h motiva ne bi bila moguća odluka, ako nema slobode volje.

Na kraju srednjega vijeka opaža se jača mistična struja. Dosta dugo se čovjek pouzdavao u um, da će mu riješiti zagonetke svijeta, smiriti njegove težnje i zadovoljiti njegovim nadama. Ali ga on iznevjerio. Kad se do te svijesti dodje, a biva to u gdjekoje vrijeme i pojedincu i cijelim narodima, kad se izgubi pouzdanje, da će um igda naći put k sreći, onda se utječe čovjek

č u v s t v u, da ga ono vodi. Tako bijaš i ovaj put. Na svojem vrhuncu je spekulativna teologija spoznala, da ne dostaje za rješavanje vjerskih problema, i ponukala vjersku nauku, da se osloni na uvjerenje srca. Ponosno znanje skolastike činilo se u tom vidu nešto preuzetno; čovjek se uzdigao nad tašto znanje i zaželio se mirnoga razmišljanja s čuvstvom, kontemplativnoga uživanja natprirodnih dobara. Takovo je doba povoljno za misticizam. Najznačniji su mu zastupnici u to doba Ivan Gerson i Eckhardt. Gerson je strogo pravovjeran, Eckhardtove misli u mnogome zanose na novoplatonizam. Utjecaj njegov na Ivana Taulera, Ivana Ruysbrocka, pa i na kasnije mistike njemačke, traži, da u glavnim crtama i njegovu nauku prikažemo.

Eckhardt bio je propovjednik i kao takav je izišao na glas, da uči krive nauke; stoga bi pozvan na odgovornost, te prisiljen, da opozove svoju nauku. Sa kršćanskoga stanovišta doista se moglo ustati protiv panteističnoga i naturalističnoga prikazivanja crkvene nauke. Eckhardt uči, da je bog općeni princip — ali tako, da u sebi ujedinjuje sve opreke, svu raznolikost, sve mnoštvo; on je jedinstvo, o kojem se ne može ništa reći, pače ni to, da jest — on je uvišen nad svako izricanje. U sebi obuhvaća sva bića u jedinstvo tako, da ovo pomišljanje izlazi na panteistički nazor, da cjelokupnost bića nije drugo nego bog. U duhu je novoplatonskoga panteizma, kad se bog ipak drži za nešto različno od bića; gledajući ga naime sa stanovišta apsolutne bivstvenosti, on je bez oznake, bez imena — ili drugim riječima, kao cjelokupnost bića, on je sve, kao jedinstvo njihovo nema ni bivstva ni bitka, on je — ništa. U diskretnom (razlučenom) stanju sve je dakako oduhovljeno; bog je u svem; sve izvire iz njega i ima bitak po njem. Uzalud se Eckhardt otima panteizmu, on se ne može oteti ni evoluciji božanskoga bića, kako je poznaje novoplatonizam: on mora držati, da se božansko biće u prirodi razvija od „ništa“ u „nešta“, te ništa ne kaže, kad tvrdi, da je bog ipak nad sva bića, jer je nad svakim bitkom, čista neshvatljivost. Realni odnošaj stvari k bogu vodi uvijek k panteizmu: svijet nije nego posebni oblik božanskoga bivstvovanja; u božanskome biću on je nerazlučno ništa i iz toga je proizišao

(to znači, da je stvoren iz ništa) i postao mnoštvo; ali kao dio bića božanskoga on je oduvijek.

Najvažnije u tom sustavu, kao uopće u svakom misticizmu, pitanje je o jedinstvu duše s bogom: i ono dobiva ovdje poseban oblik. Duša je posvom unutrašnjem bivstvu slika božanskoga bića — rodjenje sina božanskoga u čovjeku, u koliko se bog saopćio u njem, prelio u nj. To biva dakako tek onda, kad se čovjek u razmišljanju i kontemplaciji uzdigne do boga i kad se osjeća s njim jedno, te ga spoznaje i ljubi. Sastvom u duhu indijskoga emanatizma drži se grijeh kao uđivanje od boga, jer nije nego lutanje u svijetu mnoštva; čovjek treba da se sabere, da udje u sebe i tako uroni u biće božansko; onda se i bog prelije u nj. No u tom su indijski mislioci bili dosljedniji, da su kao vrhunac ovoga jedinstva smatrali stanje potpune individualne nesvijesti, dok bi Eckhardt rado ipak spasiti pojedinačni život i u bogu, prenda ovaj kao jedinstvo svih bića ne dopušta u sebi individualnoga bitka; Eckhardt hoće individualnu besmrtnost, što mu teško uspijeva složiti s panteističkom osnovom. Misticizam ovaj nije ni u kojem pogledu nov: u njem se ponavljaju novoplatonski motivi ispremiješani kršćanskim nazorima. Sa sličnim se mislima sastajemo i u novo doba u njemačkoj mistici.

KNJIGA ČETVRTA:
FILOZOFIJA NOVOGA VIJEKA DO KANTA.

§ 1. Preteče filozofije novoga doba.

*Homo sum, humani nil a me
alienum puto.*

Tertulijan.

Počevši od sredine 15. stoljeća zbivaju se u životu evropskih naroda goleme promjene, koje ne opravdavaju samo to, da svjetska povijest negdje u to doba odmjeri novi odsjek, nego i to, da se od toga vremena računa moderni nazor na svijet i život, filozofija novoga vijeka. Za pravo pada njezin početak u vrijeme, kad je Descartes izdao svoja *Principia philosophiae* (1644.), ali se djelo njegovo pripravljalo uz mnoge borbe i pokušaje već puna dva stoljeća, ili kako se može uzeti, od vremena, što ga je Nikola Cusanus (1401.—1464.) inaugurirao spisom *De docta ignorantia* (o učenome neznanju) i drugim djelima, sastavljujući nekako u sebi težnje doba, što nastaje, a sadržavajući i nastojanja doba, što je na izmaku. Pod kraj srednjega vijeka nastaje jaka struja mistička, a s njom filozofiji opet pritječu novoplatonske misli; ujedno počinje obilaziti ljudi sve veće ncpouzdanje u skolastičnu filozofiju; počinje se sumnjati, može li se um ljudski vinuti na visinu, s koje bi mogao zagledati u tajanstveni izvor objavljene nauke — ili je možda pokušaj skolastike u samoj jezgri svojoj nemoguć, te se valja odreći nade na s p o z n a j u najviših pitanja i zadovoljiti se onim znanjem i neznanjem, kojemu je čovjek podoban. Kad nestane pouzdanja u um, čovjek traži svome spoznanju oslona u osjećanju : i kad se ne može odvažiti više, da se umom zanosi u nadzemské krajeve, onda se nekako više drži zemlje i onoga, što je zemaljsko : gotovo kao da se preselio iz maglovitih krajeva uma i smirio i udomio u svijetu. Ovakove i slične skeptičke misli i uporedo s njima neki naturalistički pravac, kojega je mišljenje više svjetovno nego

upravljeni na duhovno carstvo, te obraća pažnju prirodi i njenoj spoznaji, opažamo u to doba a čovjek, što mu tu preostaje snage, mašte i zanosa čuvstva, tim će da se onda obrati i najvišim pitanjima, ali sa stalnim uvjerenjem, da o tome nema — znanja.

Takove su se struje javljale u duševnom životu na kraju srednjega vijeka pored dubokoga i iskrenoga vjerovanja i ođnosti. Cusanus sastavlja u sebi sve ove težnje, te čini prelaz od skolastike i mistike u novi vijek, udara osnov razvoju prirodnih nauka, jednim dijelom duše stoeći u prošlosti, drugim težeći k budućnosti, te ga jedni drže posljednjim skolastikom, a drugi osnivačem nove filozofije. Kao crkveni dostojanstvenik — a bio je biskup i kardinal — vjerno pristaje uz nauku crkvenu, ali se kao mislilac nije mogao oteti skeptičnome smjeru svojega vremena. U spisu *De conjecturis* izričito tvrdi, da je ljudsko znanje samo nagadjanje, da je ograničeno na osjetni svijet, koji se po tome znanju raspada u bezbroj pojedinosti. A kako će tko u tome mnoštvu vidjeti jedinstvo, kako će se te raznolike i oprečne slike ujediniti u jedno i kako će se spoznati, da je jedan svijet i jedan u njem bog, u kojem je sve, koji sve drži i svime upravlja? Boga — veli Cusanus — nije moguće spoznati ni osjećanjem ni umom, nego samo u m n i m z r e n j e m; to je nekakovo ekstatično uzdignuće nad osjetnost, neko spoznavanje bez mišljenja, neko tajanstveno gledanje bez osjećanja. Ljudski dakle um ne dosiže do b.o g a : opravdanija je stoga negativna teologija, koja o njem izriče, što nije, nego koja tvrdi, što jest; njegova svojstva, njegova priroda, nedokučivi su i samo mu se dovija, tko se zanosi ekstazom (Cusanus je zove „*raptus*“) u dubinu božanskoga bića. Najveće, najviše znanje stjeće se dakle u zanosu, gdje upravo prestaje ljudsko znanje: i to je evo *docta ignorantia*. Pored toga skepticizma i misticizma Cusanus ipak radi oko napretka ljudskog znanja; zanima se prirodnim naukama, matematikom i astronomijom, te u djelu *De reparatione calendarii* (1436.) predlaže promjene, kako su kasnije učinjene u gregorijanskom koledaru; u istom djelu iznosi i misao, da je zemlja okrugla i da se kreće oko svoje osi, čim je preteča novije fizike i astronomije.

Nikola Cusanus je najsjajniji predstavnik duševne atmosfere svoga doba. Na jednoj strani pristaje uz crkvenu nauku : sve misli s njom dovodi u sklad i sve prosudjuje s njezinu gledišta, na drugoj strani težnjama i zamislima, slutnjama i pokušajima potresa temelje skolastične zgrade. Skepticizmom je preteča Descartesu, misticizmom Cartanu, Paracelsu i Boehmu, pristajući uz novoplatonski pravac započeo je borbu protiv svevlasti Aristotelove u nauci, a zanimanjem matematičkim i astronomijskim preteča je Giordanu Brunu, Galileju, Kepleru, Koperniku. Iz njega potekoše sva nova nastojanja, a što je najznačajnije, on sam sebi, kao ni mnogi njegovih savremenika nije bio svjestan preloma, što se u njima zbiva, a ipak je već tu bio početak propasti skolastike i nastanku novoga nazora o životu i svijetu.

Duševni život srednjega vijeka bio je sav prožet vjerskim mislima : vjerski ciljevi i potrebe upravljače su njime i određivali mu pravac i tijek. I nauka i život podrediše vjeri i znanstvenu i čudorednu i političku svijest. Ali nauka je htjela da na umu utvrdi objavljenu nauku, da na filozofiji Aristotelovo osnuje crkvenu nauku, a tim je i previše htjela. Dopustiti naime, da se nauka crkvena osnuje na umu, znači priznati umu sposobnost, da rješava najviša pitanja, koje si sposobnosti, kad mu je jednom priznata, ne će dati poreći ni onda, ako se pokušaj skolastike izjalovi. Ova je u nauci Tome Akvincu došla do svojega vrhunca, no već i tu moralo se uvidjeti, da ima nauka vjere, do kojih filozofija ne dosiže, a to je prvi povod, da se teologija raskrsti s filozofijom i da svaka podje svojim putem. Drugi veliki skolastik Dun Scotus već je filozofiju odvojio od teologije i odredio joj posebnu oblast, a od onda se već nije dalo sprječiti, da utjecaj vjerskoga mišljenja sve više pada; duševni život će postati svjetovan. Dok se tako filozofija sve više odvajala od teologije, pokazala se potreba, da se nastale opreke nekako izmire ili kako drukčije odstrane. Za svoje doba i njegov način mišljenja značajna je nauka, koja je o tom nastala, nauka o dvojaku i stini: da naime nešto može biti s filozofiskoga stanovišta istinito, što s vjerskoga nije, i što je u vjeri istinito, da ne mora biti u filozofiji. Moglo bi se činiti, da je to samo formula, koju su

ljudi sebi lukavo smislili, da ne dodju u opreku s crkvenom naukom, a ipak da mogu nespriječeno razvijati slobodoumne misli svoje. Bilo je možda i takovih; ali u glavnome su ljudi onoga doba uzimali vrlo ozbiljno nauku o dvojakoj istini; njoj se najočitije odrazio unutrašnji prelom, u kojem su se nalazili.

Daljnji je razvoj bio, da se taj unutrašnji prelom prometnuo u očitu borbu protiv skolastike. Mnogi su dogadjaji tome pogodovali. Od ne mala utjecaja na razvoj modernoga mišljenja bili su izumi i otkrića, koji se sretnim slučajem desiše baš krajem 15. i 16 stoljeća. U prvom redu valja tu spomenuti izum tiskarstva, koji je znatno unaprijedio i oživio znanstveni rad i olakšao rasprostranjivanje misli. Tu je i izum puščanoga praha, koji je znatno pronijenio političke prilike; državno uredjenje i obrana države morale se udesiti prema novome načinu ratovanja. Tu je dalekozor, koji je unaprijedio znanje astronomijsko, da se i ne spominje kompas, koji je nesigurnome brodarenju postao siguran vodj i upravljač. Najednom se otvorise pred čovjekom novi krajevi, nove slike svijeta, koje su njegovo dotadašnje mišljenje znatno promijenile, osobito otkako se otkriće Amerike, nepoznatih dotada krajeva i mora geografsko znanje proširilo, a uz to ljudskome nastojanju nove puteve otvorilo i nove ciljeve pokazalo. Neko neobično pouzdanje obuzelo je čovjeka i samosvjesno čuvstvo prevladalo njime, te ga potaknulo na smionije misli i osnove. Otkriće Amerike utvrdilo je dotad samo naslućivanu misao, da je zemlja okrugla, a zamašaj te spoznaje bio je veći, nego se na oko čini: iz te misli slijedio je kasnije cijeli sustav Keplerov, a tim se promijenio i položaj zemlje u svemiru i čovjeka u svijetu uopće. Geocentrički sustav, držeći zemlju središtem svemira, oko kojega se svijet kreće, zamijenio se heliocentričkim, koji uzima, da se oko sunca kreće zemlja i planeti. I zemlja je postala dijelom svemira i to dijelom, koji veličinom i sjajem daleko zaostaje za zvijezdama prvoga reda, a ta spoznaja je znatno utjecala na sud o njoj i na sud o čovjeku na njoj. I to je posljedak te spoznaje bio, da se čovjek nekako približio opet prirodi, od koje ga je odijelio Aristotelov nazor, uzimajući, da su dva kraja svijeta: jedan pod mjesecom nesavršeni, drugi nad mjesecom

vječni, božanski. Zemlja je doduše došla po novome nazoru u red ostalih tjelesa, ali je i ona postala — nebesko tijelo i ona dobila mjesto u njoj, a i čovjek se morao ogledati, da se u novome tome svijetu snadje. Tako se na početku novoga doba osobito ističe umovanje o prirodi. Ljudi je počeše ne samo istraživati već odmah navratiše i nazor o životu i svijetu ne-kako u njezine staze: nazor je postao naturalističan, i jer se uplivu crkve oteo, s vjetovan. Porastao je smisao za prirodu i ljubav k ovome svijetu i život u njoj ukazao se ljepši i sjajniji, svijet se nije činio toliko zao, te se ne bi dopustio razvoj svim prirodnim silama u čovjeka. Ne držeći ni jednu za sebe zlom, nije čovjek osjećao potrebu, da se trapi ni da uništjuje svoje tijelo; naučio je uživati darove svijeta i tražio sreću u potpunome razvoju svih ljudskih sposobnosti. Čovjek sam i što je ljudsko, nije mi tudje — te su riječi Tertulijanove bile lozinka pokretu, koji se baš poradi toga s pravom zove humanistickim, jer smjera na razvoj ljudskih, humanih sila i darova. Samo onda se taj razvoj smatrao zlim, ako bi se njime možda htjela raskinuti cjelovitost i jedinstvo prirode ljudske. Naturalizam humanizma stoga nije bez nekih granica i mjera, kad traži razmerni razvoj sila prema njihovoj vrijednosti za život. Razan može sud biti o vrijednosti pojedinih faktora duševnih, te će prema tome i razna biti slika ljudskoga idejala, ali jedno je svim slikama zajedničko: da je idejal humanitet a dobio neko estetsko obilježje. S humanizmom je u svezi renesensa, preporod umjetničkoga čuvstva.

Umjetnost u životu naroda prva javlja nove promjene: po prirodi svojoj ona je najosjetljiviji dio ljudske kulture, te i prva uhvati titrage duše ljudske, dok su još posve neznatni i drugim organima kulture nepristupni. Početak preporoda u umjetnosti računa se tako već od početka 14. stoljeća, a preteča mu je Dante Alighieri (1265.—1321.). Dante pisa „Božansku komediju”, koja po sadržaju spada u srednji vijek, a po načinu i duhu vodi na prag novoga doba. Tu se vidi smisao za sve, što je prirodno, što dakle i ljudskoj prirodi odgovara, što je prema pojedincu i narodu. Dante je preteča individualizma osobnoga i narodnoga, koji se princip

razvija u novovjekoj kulturi, a i sam teži za razvojem individualnim, kojemu je udario čvrsti osnov, kad je prvi zapjevao talijanskim jezikom, te tako započeo razvoj talijanske knjige i kulture i najposlije talijanske države.

Krivo bi bilo držati, da je srednjem vijeku nedostajao umjetnički ukus : ali ljepota, koju su oni tražili, gotovo bi čovjek rekao, nije bila od ovoga svijeta; ambrozijanska glazba podizala je srce k nebu, kud su kao pokazivali i gotski hramovi sa visokim tornjevima svojim. Sav ostali život bio je umjetnosti dalek, nepoznat; ni priroda je nije privlačila — osim koliko je ljepota njena imala da svjedoči božansko djelo ; ni ljudsko srce, to neusahlo vrelo čuvstava, nije joj bilo poznato osim koliko ga strahopočitanje i odanost, ljubav ili kajanje podiže do gospodara neba i zemlje. Sredovječna umjetnost nije poznavala cijelih krajeva ljudske duše ili bar nije za njih marila. Kad se umjetničko čuvstvo probudio, kad je porastao smisao za ljepotu prirode, za nježna čuvstva ljudska, posve obična svakidašnja, a ne samo svečanim časovima vjerskoga uzdignuća, pravo je čudo, da vrijeme, u koje se to zbilo, nije tražilo izražaja neobičnim sredstvima. Mislio bi čovjek, dugo zatomljeno čuvstvo ljudsko svom će silom probiti, ali ga je držalo, nešto zadržavalo u granicama prirodnosti, umjerja i sklada : *b i o j e t o d u h s t a r i n e*. Prvi, koji ga je probudio na novi život, bio je *Francesco Petrarca* (1304.—1374.), sakupljući stare rukopise, dajući ih na prijepis, te su ih i drugi mogli čitati; što je sam uživao u bujnosti govora i ljepoti izražaja Ciceronova govora, htio je da i drugi očute i da odbace neugladjenu, oporu, tvrdu latinštinu sredovječnu. I Dante je već prije njega ovaj smisao za stare klasike budio, a kažu, da je i grčki znao; ako je tome tako, onda je on jedan od rijetkih ljudi onoga doba, koji su to znali : sam Petrarka oduševljavajući se osim klasika rimskih i za grčke, napose Homera, morao je priznati, da mu je Homer nijem ili je — kako reče -- on gluhi za Homera; uza sve to ga je često u ruku uzimao i grlio, ali ne dugo vremena iza toga bi nastojanjem njegova druga *Giov. Boccaccia* (1313.—1375.) osnovana u Fiorenzi stolica za izučavanje Homera (g. 1357.). To je početak humanističke struje novovjeke, koje se utjecaj doskora pokazao u cijelome životu. Napose u umjetnosti

prevlada smisao za snažnu, jaku, prirodnu ljepotu, punu života — kako je iznose L i o n a r d o d a V i n c i, R a f a e l S a n t i, M i c h e l a n g e l o. U skladnoj čovječnosti i opet se izmirio duh i priroda; čovjek je u duhu svojem vidio zrcalo svijeta, koji mu je toliko vrijedan koliko se i kako se u njemu odrazuje; prema sebi omjerio je sve, te tako čućenju i mišljenju podao nekako subjektivno i individualno obilježje. U poeziji i umjetnosti zavladalo je subjektivno čućenje i s njime sloboda, koja je u cijelu kulturu unijela života, smisla za prirodu i za prilike životne, za čovjeka, kakav jest u istinu, a ne kakav je — u knjigama Aristotelovim.

S tim je u svezi individualizovanje cjelokupne kulture. Nigdje nije bilo više prilike tome, da se razvije individualum, koji će svemu životu, cijeloj kulturi podati pečat duše svoje, kao što je bilo prilike tome u Italiji. Ondje je, kao nekoč u Grčkoj, bio znatno razvit život državni, svaka od tih malenih državica (Venecija, Milan, Genova, Bologna, Fiorenza, Rim i dr.) imade svoje zakone i uredbe, svoju upravu, svoje narječje; svoj posebni život. Tu se pojedinac mogao da razvije u posve samosvojnom obliku. Na početku novoga doba ta je težnja postala općena, zanijevši ne samo pojedince nego i cijeli narod: tako se na početku novoga doba kulturni narodi ujedinjuju u narodne cjeline, koje će u kasnijem životu sve više podati životu posebno individualno obilježje. Četiri su velika naroda, koji su u to kolo uhvatiše : Talijani, Francuzi, Nijemci i Englezi.

Samo izvanjski — i za razvoj novijega mišljenja manje važan dogadjaj, nego se to misli, bilo je i to, da su poslije pada Carigrada (1453.), došli grčki učenjaci u Italiju. Oni su tu našli već pripravljenu jednu struju, koja bi se bila razvila i da nije njih bilo, jer je sama imala ovdje moćnih zaštitnika i zagovornika, makar da se ne može reći, da je zahvatila i sam n a r o d : sav humanistički pokret zbiva se na visini društva, a još će dugo vremena proteći, dok bude zahvatio i u dubinu i u širinu.

Filozofija novijega doba počinje se rasprom o vrijednosti Aristotelove nauke. Aristotel je naime u srednjem vijeku malo pomalo najposlije postao — samovladar, koji je u carstvu

filozofije naprosto svojim ugledom rješavao sva pitanja i sporove. A neprilika bila je i to, da taj srednjem vijeku poznati Aristotel i nije bio pravi nasljednik u carstvu duha. Znalo se, da se iza propasti grčke filozofije Aristotelova nauka sklonila u Siriju, odonud je prešla Arapima i napokon došla u skočastiku, koja je već imala nekih prijevoda i komentara u latinskom jeziku. Proučavanje starine iz samih izvora, kako ga je započeo humanizam, pokazalo je, da se taj Aristotel — kao nekoč Aleksandar — podvrgao običajima i čudi istočnjaka i primio na se dosta istočnoga uresa i naprave, a to je bio povod novoj filozofiji, da se obori na skolastičnoga Aristotela i da ga zbaci s prijestolja, koje ga s pravom ne ide. No koga mu naći zamjenikom? — tko će se moći kao on složiti s naukom crkve? I neće li se borba protiv njega odmah shvatiti i kao borba protiv vjere same? A bili su u tom pokretu i visoki crkveni dostojanstvenici i uglednici, knezovi i pape, kojima ovakova misao nije bila ni na kraj pameti. Na sreću se medju grčkim misliocima našao jedan, kojega je sustav kršćanima odavna bio počudan, te su i sada poslali u borbu protiv Aristotela : bio je to Platon. Borba protiv Aristotela bila je tako u prvo vrijeme borba za Platona, koja ni počem nije mogla doći u sumnju, da joj je svrha oboriti ugled crkve. Tako se na početku novoga vijeka podiže platonika akademija : u njoj se istakao strastveni protivnik Aristotelizmu Gemisthos Phlethon (1370.—1452.), učeni kardinal Bessarion (1395.—1472.) i prevadjač Platonovih djela Marsilije Ficinus (1433.—1499.).

I sami pristaše Aristotelovi stajali su u dva tabora ; jedni su branili nauku onakovu, kako je poznata iz arapskih i grčkih komentara, i onih, koji su tražili čistu nauku Aristotelovu kao Teodor Gaza († 1478), Rudolf Agricola (1442—1485), Laurentius Valla i dr. Koji su se na komentare oslanjali i opet se podijeliše u dva tabora : jedan, koji se oslanjao na arapske komentare, napose na Avveroescov, drugi na grčke, napose na komentar Aleksandra iz Afrodizije. Averotiste i Aleksandriste stajahu u žestokoj borbi ; na jednoj se strani istakao osobito Nikola Vernias, Aleksandar Achillinus, August Niphus (1473—1546), dok je medju Aleksandristima najznačniji Petar Pomponazzi (1462—1525.),

kojega je djelo o besmrtnosti duše osobito žestoki odpor Averroista izazvalo.

Iz svih tih borba, u kojima je monarhički ugled Aristotelov znatno stradao, bilo je moguće da uskrsnu i drugi sustavi starine, mišljenje se oslobođilo štitništva ugleda i najednom nastane živi pokret duševnji, koji je na svim stranama htio, da preko svih dotad potegnutih granica prijedje, pokret vezan uz ime Macchiavellia, Montaignea, Giordana Bruna, Galileja: nastadoše novi ciljevi životni, način mišljenja postao je drukčiji, i s njim se promijenio i pogled na život. Sto ički je pravac obnovio *J u s t u s L i p s i u s* (1517—1606), a *E p i k u r o v u* nauku *P e t a r G a s s e n d i* (1592—1655). Ovo posljednje bilo je od zamašaja za razvoj prirodnih nauka, jer se s tom naukom prenijela iz starine u novi vijek atomistika, koju je Epikur učinio podlogom svojem sistemu: i onako je taj sustav bio jedini izvor za atomistiku. Što se u srednjem vijeku po jednostranom prikazivanju Ciceronovu o Epikuru krivo sudilo, nije smetalo Gassenda, da u njegovoj nauci odluči teoretsku podlogu, makar da nije s njom spajao i praktičke posljedice Epikurove ili koje se pod njegovim imenom raznose. Tako je atomistika bila namišljeno m e t o d i č k o s r e d s t v o, s kojim će se prirodne nauke u istraživanju i tumačenju služiti, a tek kasnije prometnula se ona u m a t e r i j a l i s t i č k i sustav.

Gdje je toliko raznih sustava već bilo, tamo nije mogao uzmanjkatи ni s k e p t i c i z a m. Ovome je osobiti zastupnik *M i c h e l M o n t a i g n e* (1533—1592). Montaigne je duhoviti Francuz, koji umije iznaći opreke i živo ih istaknuti. Zato i piše *E s s a i s - e i u njima* raspravlja o svem i svačem, kako mu što na pamet dodje. Mnogim se mislima i vidi, da su pod utjecajem časa nastale, te nije čudo, ako se što protivi kojoj tvrdnji na drugom mjestu izrečenoj, te je dosta mučno naći u svoj toj šarenoj gradji prave misli njegove. *Essais-i* nijesu naučno djelo, ali su tim više odraz svoga vremena i njegova duha. U ono je vrijeme Francuska bila upletena u izvanjske ratove, a u isto gotovo vrijeme su je unutrašnje borbe uznemirivale i oštećivale; veliki dio njenih gradjana pristavši uz reformaciju (t. zv. Hugenoti), nije mogao dobiti nikakovih prava, te se borio za slobodu vjeroispovijesti i za gradjansku jednakost. U Barto-

lomejivoj noći (1572) htjedoše nevjerničke Hugenote pokoljem uništiti, no sav taj užas još je silniji metež uzrokovao i borbe izazvao, dok nijesu Nanteskim ediktom (1598) i Hugenoti priznati gradjanima i dobili neku slobodu vjeroispovijesti. U svim tim prilikama morale su najviše stradati čudoredne prilike i izazvati sumnju u vječni i nepromjenljivi zakon; s toga je razumljivo, ako se Montaigneva skepsa tiče najviše čudoredja. U dokazivanju polazi od nestalnosti i nejednakosti spoznaje ljudske; otud prelazi na nejednakost nazora o dobru, te najposlijе dolazi do suda, da čovjek najbolje čini, ako se prilagodi prilikama, te se ne odvoji daleko od svoje okoline. Svrha je životu mirno proživjeti i udobno; životna umjeća, u koja filozofija upućuje, sastojat će se dakle u valjanome užitku. No Montaigne hoće, da uživa do posljednjega časa, on ne će ni da se mlad zasiti ni da onda izgubi svu nasladu, pa stoga svoj hedonizam ublažuje: krepostan nije, tko se posve nasladi prepusta, već tko umjereno živi. Tko tako živi, do kraja života će se nasladjivati i pred smrt ne će žaliti za životom: ta je krepost umjeća življenja i umiranja. Nazori Montaignevi zanimljivi su, jer se u njima vidi, kako se u njegovoј okolini — od koje se on po svojoj nauci valjda nije odijelio — sudilo o čudorednoj zadaći čovjeka; inače u svojim dokazima ne iznosi ništa, što ne bi bilo već zadržano u starinskoj skepsi. Skeptičko stanovište zauzima i Pierre Charon (1541—1603), koji se po mnogim mislima može smatrati pretečom Kantove etike. Vjerske i čudoredne nazore drži ovisnim od značaja naroda, prirode tla i općenih prilika životnih; vjeru samu ne drži osnovom čudoredju, nego završetkom; a čudorednost luči strogo od zakonitosti, polaže težište njezino u nutrinu čovjeka, te prema namišljenosti (*Gesinnung*) hoće da određuje čudorednu vrijednost čina.

Od svih područja kulture prva se za novim mislima povela politika. — Država je u srednjem vijeku stajala pod moćnim utjecajem crkve, a državne teorije pod utjecajem teologije. U pravnoj se filozofiji na početku novoga vijeka najprije opazilo nastojanje, da socijalno-političkome životu odredi posebno, samosvojno područje, da ga učini neovisnim od teoloških nazora, jednom riječi, da državu učini samostalnom i svjetovnom

institucijom. Društvene prilike i uredbe dodjoše pod druga gledišta, nego bijahu dosele, a iz njih je i nastajala druga svrha i drukčija zadaća državama: istodobno novija umovanja o pravu i državi ustaju i protiv univerzalizma crkvene vlasti i političkih težnja papinstva, a zabacuju i idejal Danteov o jednoj općenoj monarhiji, u kojoj bi se imali okupiti svi narodi pod vodstvom rimskoga naroda, kojega bi vladar bio i vladar svijeta. Moderna država imala je prema osnovi novije pravne filozofije biti narođena, a k tome i od svih vjerskih sporova i struja neovisna. Odijelivši se od teologije razumljivo je, da se odijelila i od etike, koja je i dalje ostala u svezi s religijom, te je postala uredbom sile. Takovom ju je zamislio Nicolo Bernardo dei Macchiavelli (1469—1527.). Od njegovih djela najznačnija su „Istorie Fiorentine” te „Il principe”. Osobito je posljednje djelo izazvalo negodovanje mnogih mislilaca i državnika; medju ostalima potaklo je i njemačkoga cara Fridrika II., da se u spisu „Antimachiavelli” usprotivi Macchiavellovim načorima o dužnostima i pravima vladara. Macchiavelli je realističan mislilac, koji za volju svrhe napušta sve idejalne zahtjeve. Glavno je u politici, da se postigne cilj, a dobro je svako sredstvo, koje k njemu vodi. Nije dakle potrebno, da se vladar služi samo čudorednim sredstvima: čudorednost se doduše čini i lijepa i vrijedna, ali opačine su uspješnije, a do toga je političaru više stalo; njima se lakše postizava cilj. To pak ispričaje i Cezara Borgiju i njegovo djelovanje, u kojem se držao načela, da: cilj posvećuje sredstva (*finis sanctificat media*). A najposlije što se ljudi zgražaju nad ovakovim mislima? Zar je običan čovjek uvijek dobar i krepostan? Macchiavelli je i tu realističan, što uzima prilike i ljude, kako jesu, te tako dopušta, da i vladar — budući da je čovjek kao i drugi — ne mora biti od njih bolji. Ako ga dakle varka ili okrutnost, nevjera i ubivstvo vodi k cilju, neka se i tim sredstvima služi, kad od njih ne zaziru drugi ljudi.

Macchiavelliju se prigovaralo, da je tim mislima svojim podao teoriju apsolutizmu, i da je prva praktička posljedica njegove nauke bila samovoljstvo vladara u 17. i 18. stoljeću. Od toga prikora ga je riješio Macaulay, kojega ugledni sud i danas Macchiavellija štiti od nepravednih prigovora. Misli

njegove naime imadu takodjer vrijednost prema svrsi, i sva njegova politička teorija ima vrijednost samo kao sredstvo za daleki cilj : slobodu te narodno jedinstvo Italije. Macchiavelli je gorljiv republikanac, zauzet za slobodu, kako se to vidi, kad hvalom uzdiže Bruta, te nipošto nije istina, da ne mari za vjeru i moral. No on je vidio, da su prilike u Italiji takove, da do slobode doći ne će, dok oštra ruka ne uzme u ruku vlast, te željeznom voljom ne privede narod i državu do željena cilja. U Italiji bilo je stotinu vladara, pa da su bili samo domaći, nego se i strani vladari svaki čas umiješaše u poslove Italije; papa je nemoćan bio, da ujedini gradove i državice ujedno, pa što je preostalo drugo, nego nastojati pokazati, da država može biti i samosvojna, da je ona uzvišena, suverena, a onda je trebalo pokazati i sredstva, kojima će se politički cilj postići. To po sudu Macchiavellijevu nije drukčije moglo biti, nego ako se na čas dopusti apsolutna vlast, koja će se osloniti samo na silu i silom provesti novi oblik države. U mislima je Macchiavellijevim sadržana ova posve ispravna misao, da svaka promjena društvenoga reda nanosi neke nepravde, pa tko bi zazirao od toga, da ove počini, ako njima može da ukloni veće, taj ne bi nikad ništa učinio, a očito nitko ne će misliti, da je moguće učiniti društveni red, koji ne bi nikakove nepravde nanosio nikome. Dok se dakle radi o većim nepravdama, ne smije političar zazirati od promjene društvenoga reda, makar da zna, da će i njegov imati svojih zlih strana. To je i Macchiavellijeva osnovna misao, koju on crta u jakim potezima, kojih je dojam to veći, što su iz živih prilika crpljene. No razlozi shodnosti (opportuniteta) vodili su ga i predaleko, te je politiku predaleko odvojio od prava i od čudoredja i oslonio je lih na silu. Ako državi i treba sile, da provede svoje ciljeve, ovi ciljevi ne smiju biti oprečni težnjama i potrebama gradjana, a to je razlog, zašto politika ne smije da se odvoji od pravnoga osjećanja i čudoredne svijesti gradjana. Macchiavelli je htio slobodu i jedinstvo Italije, koji cilj je ona tek u 19. vijeku postigla, ali njegova je teorija početak u razvoju evropskih država kao uredbi sile, a on sam je prvi zastupnik politike „željezne ruke”.

Macchiavelli je obnovio imperijalističku misao rimsku, da ujedini državice italske ; poradi prirode položaja i poradi

pripadnosti njihove jednomo plemenu ta je misao bila ne samo zgodna kao sredstvo k cilju, nego je reći bi upravo željama i potrebama, kulturnome cilju, pravnim i čudorednim nazorima išao u susret, ali nipošto nije mogla da vrijedi kao općena teorija državna. Razvoj prilika političkih doveo je do toga, da su se ipak manje ili više sve države razvile kao uredbe sile, a to je posljedak odjeljenja politike od ostalih područja kulture. S toga gledišta je Macchiavellijevu djelu znatno i u kulturno-historijskome pogledu: tim, što je odvojio politiku od teologije, započeo je proces diferenciranja kulturnih oblika uopće. Politika se i znanost odijeliла od vjere i čudoredja, kasnije i čudredni život traži da postane samostalan, a i umjetnička svijest nastoji, da postane samostalna prema ostalim područjima, napose prema politici, etici i religiji. Nema sumje, da je to odjeljenje bilo i potrebno i korisno, jer se tako za sebe svaki oblik do relativne savršenosti razvio, samo je neprilika bila u tom, da to se nije zabilo ni najednom ni jednako brzo, te se može reći, da se možda tek danas dovršuje. No kako se već koji od njih više razvio, tako je on nastojao cijelome životu podati svoje obilježje, te sva ostala područja kulture sebi podrediti ; svaki je od njih život vukao na svoju stazu, te precjenjujući jedne sposobnosti i potrebe prirode ljudske zanemarivao druge : izmedju raznih oblika kulture nastalo je trvanje i borba o to, koji će životu podati obilježje, a u toj borbi često je zlo prošla baš priroda ljudska, koja se prema prevlasti sad jednoga sad drugoga jednostrano razvijala. U posamostaljenju pojedinih dijelova kulture bila je dakle pogibelj, da se ljudska priroda ne će harmonično razviti, a i za naše je vrijeme osnovno kulturno pitanje, kako će se svi oblici ujediniti tako, te u njima bude moguć slobodan i skladan život. Kako je politika od svih oblika najprije stvorila svoju posebnu oblast, tako je u razvoju prilika lako došlo do toga, da se vrijednost te oblasti toliko precijenila, te se državi priznalo pravo na bitak i pored, pače i protiv (ne samo materijalnih nego i idejnih) interesa gradjana. Država je postala nekaki apstraktum, koji ima svoj posebni raison i posebni život : a ipak svagda, kad se to i gdje se dogodi, bilo je tim upravo zanijekano bivstvo države, koja je po prirodi — kako Aristotel veli — tu poradi života i poradi dobra, razumije

se, u materijalnom i idealnom pogledu dobra života gradjana. Gdje se to dogodi, tamo nastaje odnosađ države prema realnim pojedincima, koji je ideji države posve protivan. Uredbe državne i sve društvene prilike ne odgovaraju više razviti joj svijesti gradjana, a ipak se i poradi objektivnosti i eksistencije nad pojedincem održaju još i onda, kad im je u svijesti nestalo povoda i svrhe, te postaju prazne forme, koje s realnim čućenjem i mišljenjem gradjana ne stoje ni u kakvoj svezi. Samo na oko uredjuju one život, koji im, koliko može, izmiče i povodi se za subjektivnim potrebama i željama živih ljudi. Ni realne potrebe njihove ni ideja države u njihovoј svijesti ne podudara se s realnim oblikom države, te čovjek postaje toj državi neprijatelj, obara je i ruši, gdje može — ona postaje njemu neprijateljicom, koja ga veže i steže, koliko god može. Takove se prilike dešavaju i najjače osjećaju na početku nove kulture, koja donosi novu ideju države i prema njoj hoće da uredi zbiljske prilike. Tako je Platon u svoje vrijeme htio da državu grčku preudeši prema zahtjevima svoje umne i čudoredne prirode ; njegova je pogrješka bila, što nije omjerio idejal o zbilju, te se upustio u to, da samo konstruira ideju države. Na početku novoga vijeka, kad su što političke borbe, što opet razvoj gospodarskih i trgovačkih prilika tražile u mnogome novi društveni i državni poredak, povodi se za Platonom engleski mislilac T. M o r u s (1480—1535.), te u djelu „De optimo reipublicae statu deque insula Utopia“ mašta o nekakovome otoku, gdje su sve opreke dokinute, gdje vlada sloboda i jednakost, gdje nema siromaštva, a zato nema ni zločina ni kazne.

Dvije — veli — i to dvije najvažnije stvari dosadašnje su države zanemarile, ne zadovoljavajući tako dužnosti svojoj, da se brinu za dobro gradjana : zanemariše čudoredni odgoj i obrazivanje. Kao kaki propovijednik socijalizma spočitava im Morus, da samo unapredajuju interes bogataša i plemića, a za hiljade i hiljade, koji nemaju ni, što je za život potrebno, za te ne mare. Stvorise zakone, kojima štite pravo bogatih i moćnih, te upravo sile ljudi, da u pravednome gnjevu te zakone gaze. Države ih čine zločincima, jer ne mare za to, da im uredbe budu prema čudorednoj i pravoj svijesti gradjana, a kad ih učiniše zločincima, onda ih strogim zakonima još i kažnjuju, mjesto da od-

strane egoizam bogataša i mogućnika, mjesto da gradjanima osiguraju, što je najpotrebnije za život; uzgoj, što ga sada daju, uzgoj kaznama, nije nego ubivstvo na mnogima tisućama. Da, država neka postane uredba uzgojna, ali neka uzgaja k slobodi i jednakosti svih, jednakome pravu za sve. Kad bih htio — veli — teoriju platonske države ili običaje u državi Utopiji navesti, činilo bi se, da dolazim iz drugoga svijeta. Ali tamo nema nitko svojega vlasništva, nego je sve zajedničko, tamo nema ni posebnih društvenih klasa, nego svi gradjani vrše svaki posao. Budući da je poljodjelstvo osnov države, to su na Utopiji najvažnije gospodarske škole. Svaki gradjanin neko vrijeme obradjuje polje, a kad mu mine rok, dodje na njegovo mjesto drugi, a on ide u obrt, te tamo radi, i tako svaki posao. A da bude moguće pored toga i zabavljati se i odmarati, određuje Morus ovaj rad na 6 sati. Jutro je posvećeno nauci; onda se drže i javna predavanja, koja su svima pristupna, ostalo je vrijeme posvećeno zabavi i odmoru, a i za to se država skrbi. Sve to podsjeća mnogo na Platona, čija je i ta misao, kad u državi Utopiji ipak ima jedan stalež — mislilaca i učenjaka. Svako doduše dijete uči sve, ali nijesu sva za nauku; koja su osobito darovita, ta se posvete lih nauci i onda kasnije upravi. Tako Tome Mora Utopija dobiva neku aristokraciju prosvjete: iz te je i kralj, koji se bira doživotno, ali se može i svrgnuti. U vjerskom pogledu prepušta se svakome sloboda: svaka je vjera dopuštena, ali će razumni vjerovati samo u jednoga boga, u besmrtnost duše i blaženstvu dobrih na drugome svijetu. Toma Morus je vrlo živo iznio nedostatke države — ne samo svoje, nego još i današnje, jer i danas još država ne misli svagda na to, da joj je najviša zadaća raditi za obrazovanost i čudoredno usavršenje gradjana ali se odviše zanio u carstvo mašte: njegova je „Utopia“ državni roman i uzor svih kasnijih sličnih djela. Njemu pak samome uzor je Platon, kojega je idejalnu državu prenio u doba renesanse; ali Platon je morao iskusiti, da se ona ne da ostvariti u onim prilikama, pa se nije dala ostvariti ni u doba renesanse. „Utopia“ je znak živa zanimanja za državna i pravna pitanja, a Toma Morus je — pored sve fantastičnosti svojih misli — osobito u jednom pitanju začetnik novoga smjera, kad je s u-

verenite vladara osnovao u volji naroda. Tim je počeo red misililaca, koji uopće pravo i državu iz prirode izvode.

Medju prvima učinio je to Jean Bodin (1530—1597.). Svoje je nazore razložio u djelu „Six libres de la republique”, u kojem odobrava monarhiju kao najbolju vladavinsku formu, što mu, čini se, nije zapreka, da država ne bi bila uza sve to demokratična. Bodin je tako lučio državu od uprave, a što se tiče suverenitete, držao je, da narod na vladara prenosi svoju vlast, ali kad ju je jednom prenio, da mu je dužan bezuvjetno se pokoriti. Od svih misli najvažnija je ipak ona, gdje Bodin pravu nalazi historijski izvor, veleći, da su pravni nazori i državno uredjenje ovisni o značaju naroda i svim prilikama, u kojima se nalazi. O odnošaju prema vjeri bio je istoga uvjerenja kao T. Morus, da je naime država u vjerskim stvarima prema svim vjeroispovijestima jednak, a tu misao podržaje i Hugo Grotius (1583—1645), kojega je osobita zasluga i to, da je osnovao međunarodno pravo. U djelu „De iure belli et pacis” na neki je način sastavio sva nastojanja državne nauke u jedno, te se može reći, da je prvi državu doista odvojio od crkve i učinio samostalnom, a to je polučio tim, što je uzeo, da ima dvojako pravo: ljudsko i božansko — slično, kao što se u filozofiji uzelo, da ima dvojaka istina. S obzirom na ljudsko pravo dopuštao je s Bodinom, da su neke pravne norme historijski osnovane i nastale iz samih životnih prilika, to je t. zv. pozitivno pravo, kakovo je za-držano u zakonima i odredbama državnim. To je pravo prema prilikama promjenljivo, te se nikakovim načinom ne da iz nekih općenih načela izvesti. Ipak je, čini se, osjećao potrebu, da nadje neki izvor, iz kojega će izvirati jedno pravo za sve, kako se činilo, da to pojmom prava zahtijeva. To je našao — a preteča mu je u tome Albertus Gentilis (1551—1611.) — u ljudskoj prirodi. Po toj je prirodi čovjek druževno biće, te teži k zajednici, a uz to je i umno biće: iz te dvije ljudske oznake izvire pravo kao s u g l a s j e s p r i o d o m i s u m o m. No ako je tako, onda se može ljudsko pravo izvesti i neovisno od božanskoga, ili kako Grotius veli: pravo bi ljudsko postojalo i onda, kad boga ne bi bilo. Grotius, čini se po svem, što se o njem znade, nije nipošto bio bezbožan čovjek, da što

više bio je dosta vjeran, pa ipak je držao potrebnim, da odvoji pravo ljudsko od božanskoga, državu od crkve, koja odsele ne će više utjecati na državopravna pitanja. Tim je Grotius započeo evo novi pravac, koji državu smatra samostalnom, u kasnijem razvoju pače toliko samostalnom, da su je kad god držali svrhom samoj sebi (*Selbstzweck*), pri čem se često pregledalo, da je ona po prirodi svojoj u najužem dodiru sa životom i dobrobiti gradjana. To kao svrhu njezinu ističe i Grotius, kad kaže, da joj je dužnost njegovati pravo i unapredjivati općenu dobrohotnost. Izvodeći je dakako iz ljudske prirode Grotius si njen postanje pomišlja kao u g o v o r u m n i h i s l o b o d n i h g r a d j a n a . I tim je shvaćanjem poveo za sobom mnoge kasnije mislioce, ali nema sumnje o tom, da se tim postanje države prenosi u jedan vrlo visoki stupanj ljudskoga razvoja ili bolje reći, da se taj visoki stupanj podmeće već prirodnoj zajednici ljudskoj, u kojoj se o ovakovim svijesnim o d l u k a m a n e može govoriti. Na jednak način naime ugovorom raznih naroda nastaje i m e d j u n a r o d n o p r a v o , koje Grotius prvi put utvrđuje u svezi s pitanjem o opravdanosti rata.

Prirodno pravo po Grotiu ima dvije opreke. Ponajprije je u opreci s pravom, koje se izvodi iz natprirodnoga vrela, iz božanske volje. Po toj opreci je pravo postalo samostalno i s njim država kao nosilica prava, budući da je od vjerskih nazora neovisna, prema svim vjerama jednaka, sama za sebe bez odredjene vjeroispovijesti. Po drugoj opreci prirodno pravo stoji u opreci s h i s t o r i z m o m ; ono naime traži neki a p s o l u t n i smisao prava, ono traži razlog, zašto je pravo pravo ; razlog tome nalazi u p r i o d i l j u d s k o j . Sadržajno izvode se iz predmijevane jednakosti ljudske prirode neke općene norme, koje bi imale vrijediti za sva vremena ; po tom naturalizmu prirodno pravo dolazi u opreku s empirizmom, koji računa sa zbiljskim oblikom prava, kojemu je pravo takovim po samoj toj formalnoj strani, što se čovjek čuti obvezanim. I sam Grotius dolazi u nepriliku, da protumači, kako iz jednakе prirode ipak izviru historijski razni oblici prava. Da se te neprilike izbavi, uzima d v a stanja prirode: jedno prije istočnoga grijeha, u kojem je bila potpuna jednakost i jedinstvo, a tek poslije nastadoše razni narodi s raznom prirodom ; no u njih je ne-

prestana težnja k prvotnomu stanju tako, te nastaje u najraznijih naroda nešto zajedničko, i to zajedničko je prirodno pravo. Osim ovoga naturalističkoga oblika prirodno pravo ima i racionalistički oblik, jer se onaj izvor prava zove sad p r i - r o d o m naprosto, sad držeći narav ljudsku umnom od prirode, zove se u m o m, te se najposlijе i ne drži više pravom ono, što iz pravne svijesti izvire, osim ako se slaže s umom. Kao općeni princip i um traži apsolutni smisao, te i on dolazi u opreku s historizmom, pa se s toga pravo može reći, da je prirodno pravo n e h i s t o r i j s k i r a c i o n a l i z a m .

U načinu rješavanja tih svih pitanja odrazio se samo jedan dio općenoga s m i s l a z a p r i r o d u , koji počecima novijega doba podaje uopće naturalističko obilježje i koji je odmah u početku izazvao f i l o z o f i j u o p r i r o d i . Čovjek se ljubavlju i čežnjom obratio k prirodi i nekako se s njome istovetovao; u njoj je gledao očitovanje božanstva, te joj se sa strahopočitanjem približavao; promatranje prirode, oduševljenje za neizmjernu moć i ljepotu njezinu prometnulo se upravo u obožavanje prirode. Tako se filozofija o prirodi ovoga doba očituje iznajprije kao neki panteizam, pun novoplatonskih elemenata, sav prožet misticizmom i vjerovanjem u čarobnu moć prirode. Početnik je toga smjera I v a n P i c o d e M i - r a n d o l a (1463.—1494.); za njim se povodio I v . R e u c h l i n (1455.—1522.) — poznati pisac „Listova mračnjaka” — koji je upravo s novoplatonskim mislima spojio tajne nauke Kabbale. Pored njih valja spomenuti N i k o l u C u s a n a , koji se, kako je već istaknuto, bavio astronomijom ; osim toga se osobito zanimalo matematikom, koju je poput Pitagorovaca primijenio na prirodu. Makar da se simbolikom brojeva nije dala spoznati priroda, u njoj se ipak krila nejasna slutnja, da se svijet dade svesti na matematičke odnošaje. Kad je to uvjerenje postalo jasno, postala je matematika, koja se u to baš lijepo razvila, upravo neophodno nužnim sredstvom prirodoznanstvenoga spoznavanja. I nastavljač Cusanov H i e r o n y m u s C a r d a n u s (1501.—1576.) živo se bavi matematikom; ni on doduše nije izišao iz simbolike brojeva, ali je bio uvjeren o posvemašnjoj i neprekidnoj uzročnosti pojava prirodnih; priroda sama sastoji se od tvari; ovu svu prodire svjetska duša,

koja je istovetna sa svijetlom i toplinom, te uzrokuje u njoj gibanje. Na ovo, drži, trebalo bi sve pojave svesti, te je tako opet oživio misao o mehanizmu prirode. U tumačenju pojava u z r o č n i m načinom išao je tako daleko, da je i pojava duhova htio iz nekih zakona izvesti, a to ga je dovelo na put a s t r o l o g i j e : naposle je držao, da se iz odnošaja zviđanja imadu tumačiti pojave organskoga života, u prvom pak redu značaj, životne prilike i neprilike i usud ljudi. Sa spoznajom uzročne sveze spajala se onda i misao, da bi se iz nekih odnošaja dali drugi izvesti ili drugim riječima iz sadašnjih dokučiti budućnost ; vjerovalo se upravo djetinjskom lakovjernošću u mogućnost gatanja i proricanja, a povrh toga se držalo, da bi čovjek mogao nekako u svoju vlast dobiti i sile prirodne, te njima djelovati, što od prirode čovjeku nije moguće; vjerovalo se, da ima čarobnjaka, i da su otkrili tajne sile prirode i njima rade i spoznaju više nego obični ljudi. Koje čudo, ako onda A g r i p p a N e t t e s h e i m (1487.—1535.) piše djelo „De incertitudine et vanitate scientiarum”, u kojem dokazuje, da sve ljudsko znanje ništa ne vrijedi i da je jedina mudrost u „tajnoj filozofiji” („De occulta philosophia”). Tako je želja za spoznajom prirode izišla u fantastičnu m a g i j u , kojoj je poglaviti zastupnik Theophrastus B. Paracelsus (1493.—1541).

Iz tih suvjerjem i fantastičnošću natrunjenih početaka razvila se spoznaja prirode, koja se oslanja na opažanje i eksperiment : već je Cardanus bio neprijatelj svega istraživanja, koje ne polazi od činjenica iskustvenih, a opet magija pored sve čudesnosti svoje znatno je istakla eksperimentalnu metodu tražeći „kamen mudraca”. U gotovo isto doba već se čuju mnenja, koja traže, da se sve ljudsko osnuje na istraživanju prirode. Jedan od najznatnijih ljudi toga mišljenja bio je L u d o v i c o V i v e s (1494.—1540.) i L i o n a r d o d a V i n c i (1452.—1519.), koji je pozrat po tom, što je principe mehanike iznašao.

Sve je to u svezi s promjenama u astronomijskom naziranju, gdje sve više prevladava K o p e r n i k o v o shvaćanje, una prijedilo umovanje o prirodi. Ali se čini, kao da je novovjeka misao htita, neustrpljiva, te ne može da dočeka, dok joj istra

živanje poda gradju, već sama pretječe istraživanje i više maštom nego hladnjim razborom nastoji shvatiti, gotovo bi čovjek rekao, umjetničkim pogledom obujmiti prirodu. To je više poezija o prirodi nego slika čistoga uma, a ta je poezija nikla onđe, gdje je uopće renesansa i humanizam najmoćnije djelovao. Italija je središte umovanja o prirodi.

Red ovih mislilaca otvara Bernardino Telesio (1508.—1588.), koji piše djelo „*De natura rerum iuxta propria principia*”, u kojem zahtijeva čistu prirodnu nauku, slobodnu od mističkih ili magičkih primjesa, ali i neovisnu od ugleda napose Aristotelova. Aristotela bi po njegovu sudu uopće trebalo izbaciti iz svih učilišta. Dok se bude reklo, da u prirodi nema, čega nema u Aristotelu, dotle se o spoznaji prirode nije moglo govoriti; Telesio stoga postavlja prirodnu nauku samo na opažanje, u kojem um može da bude dobar pomoćnik, ali neka se nikad ne pouzda u svoju snagu, da će sam spoznati prirodu.

Za tumačenje prirode traži, da se uzme što manje principa, te sam sve nastoji izvesti iz topline i studeni ; toplina je uzrok nastajanju i razvijanju, studen uzrok propadanju i uništenju. Iz ta dva principa, koji se medjusobno bore i uzrokuju tako mijenu pojave prirodnih, te iz jedne prirodne tvari, izvodi Telesio sve nagujući očito nekome materijalizmu. I duša mu je tako nekakova fina tvar, ali dopušta ipak da bude besmrtna tim, što joj bog udahnuo povrh toga neku sposobnost, kojom se uzdiže u duhovno carstvo. No u posmatranju prirode se to Telesiu čini bez osobite važnosti ; ona u svijetu utječe kao tvarni elemenat, te je tako moguće prirodu shvatiti i bez utjecaja duševnih ili natprirodnih sila. Dosljedno osnovnome materijalizmu on izvodi sve iz tvari i sile ; duševne procese svodi na osjećanje, te je prema tome sensualista, a u èudorednom pogledu sve izvodi iz nagona za samoodržanjem, te je u toliko naturalista.

U redu odličnih mislilaca u početku novoga doba proslavio se i naš zemljak, Dalmatinac Franjo Petriš, poznat pod imenom Francisus Patricius. Rodio se god. 1529. i stekao u mladosti lijepu obrazovanost, ali ga nepovoljne prilike odbiše od nauke, te se istom nakon ponovnoga putovanja,

mogao posvetiti znanstvenome radu. Postavši učiteljem platonске filozofije u Ferrari napisao je najprije djelo o govorništvu, pa onda o pjesništvu, i to talijanskim jezikom. Već je s tim djelima izišao na glas, jer je zahvatio njima baš u pitanja, što su u ovo doba bila na dnevnome redu. Još je veću slavu stekao s druga dva djela, od kojih je prvo „*Discussiones peripateticae*“ izdao g. 1581., a drugo „*Nova de universis philosophia*“ deset godina kasnije. God. 1593. bi pozvan u Rim, da nauča platonsku filozofiju i umrije ondje 1597.

Petriš je žestoki protivnik Aristotelove, a gorljiv pristaša i hvalitelj nauke Platonove. To dvoje određuje i glavni sadržaj njegovu radu. „*Discussiones peripateticae*“ mogu se smatrati pripravom za „*Novu filozofiju*“, o kojoj radi drugo djelo. Trebalo je naime najprije obračunati s Aristotelom. Petriš vrlo iscrpivo opisuje život i rad Aristotelov, ali kako ga ne prati nikakovom naklonosću, razumljivo je, da jače ističe slabe i zle strane nego dobre ; da što više ne samo pomanjkanje naklonosti, nego mjestimice upravo protivnička mržnja zavodi ga, te i najnevjerljatnije vijesti o Aristotelu, ako su nepovoljne, podaje pod gotovu istinu, a i prema nauci njegovoj ne zauzima dosta mirno stajalište : bit će tome krive prilike, koje su strašveniju borbu tražile. Zato je svakako previše rečeno, što se u naslovu djela obećaje, da će se pokazati „*eleganter et eruditè*“ nedostaci Aristotelove filozofije ; jer to više nije pokazivanje nedostataka, nego naprsto raskomadanje ; od naučne zgrade njegove ne ostavi Petriš kamena na kamenu; što je dobra na njoj bilo, to su — veli — predjašnji filozofi prikupili, a što je zlo, to je Aristotel iskvario ; uz to je mišljenje njegovo protivno nauci kršćanskoj, pa bi je trebalo izbaciti iz škola, i mjesto nje uvesti drugu. Petriš nije ni čas u sumnji, da to mjesto pripada njegovoj nauci izloženoj u djelu „*Nova de universis philosophia*“. I ta je samosvijest razumljiva u doba snažnoga pokreta, kao što je bio ovaj na početku novoga doba, jer je posve prirodno, da se u borbi razvija uvjerenje o vlastitoj snazi i vrijednosti, pa i ako se ta snaga precijeni, valja to odbiti na neobičnost prilika. I Petriš očito s prevelikim pouzdanjem govori o toj „novoj“ filozofiji, koja, ako se uzme pravo, donosi tek nanovo pregrijane misli novoplatonske. Prvi dio spomenutoga djela, pod

naslovom *P a n a u g i a ili nauka o svijetlu*, u očitoj opreci s Aristotelom ne uzima za ishodište umovanju *g i b a n j e*, nego svjetlo (*lux*) i svjetlost (*lumen*), da tako dodje do prvoga uzroka. Poznato je naime, kako Aristotel gibanje, budući da po njem priroda neprestano prelazi iz stanja možnosti u čin, uzima kao razlog da ima jedan uzrok gibanja, jedan uzrok, koji čini, da gibanje nikad ne prestane ; ovaj sam, ako mora da bude vječan, mora biti negibiv, uvijek u činu, bez išta možnosti. To se umovanje ne svidja Petrišu. Oslanjajući se na pojave, koje očito pokazuju važnost svjetla za organski život, uzimajući k tome nešto metaforički, da je i gibanje život an-organskog svijeta, dolazi do misli, da je sva priroda kao ne-kakovo biće, iz kojega ključa toplina potrebna svemu životu, ova toplina — ili još bolje svjetlo kao njezin uzrok, čini, da se u prirodi sve giba, živi, raste. To je vrlo poetično i karakterizuje upravo način umovanja u onodobnoj filozofiji o prirodi ; to se može zaodjeti u lijepi i kićene riječi, to se može zanosno i s oduševljenjem propovijedati. Takovu je nauku tražilo ono vrijeme ; onda su ljudi čeznuli za prirodom, oduševljavali se za nju, osjećali i čuvstvovali s gorom i šumom i potočićem, divili se ljepotama njenim, a pod tim čuvtvovanjem i priroda je oživjela. Pa neka se kaže, da je to mišljenje, ako se izdaje pod nazor o svijetu, blizu mitskome shvaćanju ili hilozoizmu jonskih filozofa, Petriš je disao dahom svojega doba. Naturalistički zanos za prirodu nije mu dao, da prirodu smatra nrtvom tvari; sve, što u nj klije, cvjeta, svjedočilo je o životnoj snazi ; tako je nužno u mišljenju ljudi onoga doba priroda bila živa, oduhovljena, a povrh toga i lijepa. Nad svim pojavama njezinim lebdi neki čar i sjaj, a od svega najčarnije i najsjajnije i blagotvorno za život upravo je svjetlo sunčano. Koje čudo onda, ako je Petriš došao na misao, da gibanje nije posljednje u redu pojava, da je i ono posljedica uzroka, koji je prvtotniji od njega, a to je upravo svjetlo Ta je misao podavala mnoge prednosti. Više nego istinitu — da tako kažem — istinu tražili su ljudi istinu poetičnu, zanosnu, lijepu, u koju će moći vjerovati ; u takovo se vrijeme i filozofija zaodijeva pjesničkim ruhom, te dopušta, — dakako na račun jasnoće i odredjenosti — i mnogu slikovitu misao, koju može svaki tumačiti po volji, bolje reći po čuvtvu

i milome srcu, kako baš kome i kada treba. Takova je i misao, da je svijetlo osnovna pojava. Pobožnome vjerniku mogla je ona biti odsjev božanskoga sjaja. Kao po Platonu što od ideja sve dobiva i ljepotu i dobrotu i životnu snagu, tako i po svijetlu sve idje na boga kao svojega uzročnika. A Petriš i nema ništa protiv toga, da se svijetlo ovako shvati: od boga preko netvarne svjetlosti razlijeva se u prirodu snaga životna; jer on je život sam i od njega sve dobiva život. Svijetlo sunčano i ostalih nebeskih tjelesa, što u prirodi stvara gibanje i život, dolazi od netvarnoga svjetla svijeta, preko kojega božanske sile djeluju u svijetu. Iz svemirskih daljina spuštajući se na sunce i s visokoga neba dopirući na zemlju ovo je svijetlo — treba mu samo malo metaforički zaokrenuti značenje — najzgodniji nosilac kršćanske misli o božanskome stvaranju i upravljanju. Ne manje mogla je ta misao udovoljiti i prirodoznanstvenome mišljenju. Svijetlo je rasprostrto po cijelome prostoru; jer kao da nije tvorno, lako prodire sve, zalazi svuda i dopire u srce stvari, djeluje iz njih, stvara gibanje, toplinu, život. To su misli, o kojima je govor u dijelu „*P a n c o s m i a*“ ili nauci o svijetu. Tu se radi o počelima i uredjenju tvarnoga svijeta. Najprije prazni prostor, koji nekako čudno podsjeća na pomanjkanje svega na apsolutnu tminu, o kojoj se govorи u sv. pismu: A zemlja bijaše pusta i prazna i tmina bijaše nad ponorom. Tada se prazni prostor ispunio svijetom i nekakovom tekućinom; svijetlo stvori toplinu, ova pak tekućinu pretvorи ili u plinovito ili u kruto ili je ostavi u žitkome stanju. Nebeska se tjelesa nalaze u samome svijetlu, otud im sjaj i toplina; iz najviših krajeva pada svijetlo na zvijezde i sunce i mjesec, odovud na zemlju. Nebeska su tjelesa žarka, a što se više ohladjuju, to se više približuju kraju, koji podsjeća na Aristotelov sublunarni svijet, gdje se nalazi zemlja. I zemlja je takova zgušnuta tekućina, već prilično ohladjena; poput ostalih tjelesa lebdi slobodno u zraku; po obliku je kugla i kreće se oko svoje osi, a s mjesecom i oko sunca. I s tim mislima stoji Petriš na visini svojega doba. Svijetlo kao osnovni princip mogao je najposlijе zadovoljiti i onoga, koji traži jedinstveni nazor o svijetu, jer svijetlo, ako i jest tvorno, tako je blizu netvarnim bićima, kao da je netvarno, a po izvoru svojem stoji u svezi s najvišom

netvarnosti ; eto dakle prilike da zadovolji monističkoj težnji, koja je u to doba s antiknim naturalizmom i prirodno nastala i dosta jaka bila.

Uzdižući se od svijetla do boga pokazuje se „methodo Platonica”, kaošto naslov kaže, kako sav svijet proizlazi od boga, ali zapravo to nije platonski način nego n o v o p l a t o n s k i. Petriš naime nalazi, da je princip bivanja i gibanja duša, jer samo ono, što je samo gibivo, može drugo gibati ; gibanje dakle nastaje po duši, pa je Aristotel očito učinio dušu bogom, kad je pokretni uzrok uzeo odmah za posljednji uzrok svijeta. Po Petrišu valja se uspeti još nekoliko stuba po ljestvici bića, dok se dodje do zadnjega uzroka. Uzdižući se na toj ljestvici Petriša kao i njegova provodiča P l o t i n a zavodi riječ, da je u svijetu sve umno uredjeno, na misao, da duša djelujući u svijetu radi prema nekomu umu. To je više princip, koji sam nije gibiv, niti što giba. Sličnim metaforičkim zavojima pokazuje se, da um traži život, život bivstvo i biće, jer um može imati samo, što ima život, što dakle nekako j e s t, a to je biće. Onda se nalazi, da biće ne može biti, što nema jedinstva, jer biti može samo ono, što je u sebi jedno ; uzrok jedinstvu je ono neizrecivo neodredivo jedno — to je i posljednji uzrok, to je bog. Došavši na vrhunac ponavlja Petriš novoplatonske misli o nespoznatljivosti boga, budući da jedno, jer je jedno, ne dopušta ni logičko razdvojenje u subjekt i predikat, te se tako otima svakome označivanju. Ta je misao bila m i s t i č n o m e raspoloženju onoga doba vrlo počudna ; jer ako se o onome jednomo i ne da reći, kakovo je, moguće ga je tim više srcem obuhvatiti i u srcu čutjeti bitak njegov. A ljudi su onoga doba u toliko imali duboku i jaku vjersku potrebu, što su svuda tražili odnošaj k neizmjernosti, koja ih okružuje — i poštivali je u srcu dubokim strahopočitanjem. Tako su čvrsto vjerovali, da od onoga „jednoga” — i ako ga čovjek ne spoznaje — dolazi sav bitak i bivstvo i dobrota. Kao Platonova ideja dobra, ovo je jedno ne samo princip dobrote, nego, jer se održati može samo ono, što je u sebi valjano, ono je i princip bića, a povrh svega i princip bitka. Ono obuhvata u sebi sve, iz njega nastaje sve. Kad se pak ono apsolutno jedinstvo razluči, nastaje pojavno mnoštvo, sa svim onim obiljem predmeta, kojih svaki ima

svoje moći i svoja obilježja. Sve, što ovako pojedinačno postoji, vezano je u jedno veliko jedinstvo onako po prilici, kao prirodom što zovemo skup svih pojava. To jedinstvo je dakle i sve i jedno (un — *omnia*) : sve, u koliko nije ništa izvan njega, jedno, u koliko je sve po njem vezano u jedinstvo. To je sve jedini bog. Što se dalje izvodi u dijelu, koji nosi ime „*Panarchia*“ ili nauka o počelima stvari, nije nego ponavljanje novoplatonskoga sustava emanacije. Iz jednoga proizlazi jedinstvo, iz ovoga biće, onda život, um, duša i najposlijе tvarni svijet. Duša je po srijedi izmedju tmine i svjetla izmedju tvari i duha, nebitka i bitka. U toliko se četvrti dio „*Pampsychia*“ ili nauka o duši udaljuje od novoplatonizma, što uzima, da je sva priroda prožeta dušom. Priroda nije negativni pol prema apsolutnome biću, nije ni bez života ni zla u biću svome kao u Platona, nego živo očitovanje božanskoga uma. Otud se nadaje nekaki pampsizam, po kojem svijet ima svoju dušu. Ova „svjetska duša“ stoji najbliže do uma, ona je rasadište individualnih duša, po čem pojedinac stupa u najužu svezu s cijelom prirodom. Tim je i problem individualizma i univerzalizma riješen, kako ga je tražilo ono doba. Petriš je posvema dijete svojega vremena i jedan od najznačajnijih pobornika u novovjekome pokretu umnoma. To mu je i pribavilo ugled medju savremenicima, a tim, što je u sklopu svojih maštoma mnogo isprepletenih misli duhovito napsutio i mnoge kasnije teorije, zavrijedio je i hvalu pozniјih ljudi ; medju filozofima onoga doba zaprema jedno od najviših mjesto, a na toj visini gotovo da mu je jedini ozbiljni takmac samo Giordano Bruno (1548—1600).

Život je njegov vrlo buran. Rodio se u Noli u Italiji. Vrlo je rano stupio u dominikovački red, ali nije dugo ostao u njem. Slobodoumne misli, kojima ga napuniše Nikola Cusanus, Bernardino Telesio i ostali pravaci novoga smjera, nijesu bile počudi glavaru njegovu i on morade (g. 1576.) ostaviti red. Žestok i strastven kakav bijaše, poče odsada otvoreno i neustrašivo napadati ne samo skolastiku, već na kršćanski nazor o svijetu i životu uopće. Tim je navukao na sebe mržnju i progon, te morade bježati od kraja do kraja, od mjesta do mjesta. Tako je obašao gotovo cijelu prosvijetljenu Evropu svoga vremena ;

najposlije se ipak vratio u Italiju i dodje u ruke inkviziciji, koja je mislila najblaži sud izreći nad njim, kad mu je dosudila smrt bez prolića krvi. Stoga bi spaljen na lomači u Rimu 17. veljače 1600.

S Brunom se počinje red panteističkih mislilaca počevši od 16. stoljeća pa sve do danas. Središnji problem njegova mišljenja je odnošaj boga k svijetu. Priroda — to je svijet — je neizmjerna, a božanstvo je sila u njoj, koja je pokreće, koja u njoj djeluje i stvara, koja je oživljuje. Zbivanje dakle u prirodi zapravo je očitovanje božanske sile, a sva je živo, oduhovljeno biće : u svakoj stvari od sitnoga kamečka do velikih nebeskih tjelesa ima duša. A sad se u raznim varijacijama ponavlja novoplatonska misao, da božanska supstanca obuhvaća sve, da je ona u svemu i sve u njoj, sve nastaje po njoj i vraća se u nju : ona je svrha svijeta. Bruno se očito tim udaljuje i od mehanizma osnovana na atomistici i priklanja dinamičkom shvatanju, i to tako, da mu je duh tvorni elemenat u nepokretnoj, trimoj materiji. Zapravo je cijeli taj nazor nekaki vitailizam: priroda je živa, jer živi duh njom pokreće. Otud se onda uzdiže i do nekoga estetskoga shvaćanja, kojemu je osnov misao, da božanstvo kao najsavršeniji umjetnik u svakom času najbolje i najljepše stvara ; u svakoj se stvari nalazi dio božanske sile, a sva se nalazi u prirodi, koja je po tom jedinstvena, savršeno lijepa.

Božanstvo kao kozmička sila ujedinjuje u sebi sve opreke : ova se u pojedinim stvarima individualizira, a da tim ne izgubi ništa od svojega božanskog porijetla. Ona se nije mogla promjeniti u nešto drugo, nego što u cjelini svih sila ; stoga su i te individualizovane sile jednako božanske kao i njihov svjetski nosilac : svijet se sastoji od bezbroja božanskih monada, koje su njemu sastavni dijelovi, kao što su fizikalnome svijetu atomi. U svakoj od tih monada cijela je božanska sila nazočna, i tako posvudna. Svjetski um prodire svaku stvar i svaka je na taj način malena slika (mikrokozam) velikoga svijeta (makrokozma). Općenost se nalazi u pojedinosti, pojedinost u sebi nosi općenost. Tako se po Brunu rješava problem individualizma i univerzalizma. No Brunu je stalo do toga, da pojedinost ne utone bez traga u općenosti, već da ostane individualna

sila za sebe : da je to moguće i u tom odnošaju k svjetskoj sili, protumačio si je analogijom astronomijskih misli Kopernikovih, po kojima se svako tijelo doduše kreće oko središta, ali ima i svoje posebno kružno gibanje, svoj posebni djelokrug. Tako i unutar panteističkoga sustava Bruno hoće da spasi individualitet.

Bruno je više pjesnik nego filozof, više zanesenjak nego strogi mislilac : misli njegove ne izviru iz vrela hladnoga umra, nego ključaju iz nabujala izvora mašte njegove i udešavaju nazor prema potrebama čudi, koja je tražila, da za sebe riješi problem individualizma i univerzalizma. Umjetničkome zanosu njegovu za prirodu mogla je goditi samo misao, da je on jedan dijelak ovoga velikoga svijeta, koji oživljujućoj mašti njegovoju nije mogao ostati mrtav i hladan ; i svijet je morao oživjeti i približiti se biću njegovu : priroda je u cijelosti morala postati ono, što se njegovu srcu činila. Njegov subjektivni svijet proširio se tako do metafizičkoga nazora. U tom je sva veličina i nedostatak njegova mišljenja, koje je žarom duše zavolio, za nj živio i umro.

Sretniji od Bruna bio je Tomaso Campanella (1568—1639), makar da je i on svoje nazore morao okajati mnogogodišnjom tannicom, koje se tek desetak godina prije smrti izbavio. Žestok i strastven, bujne mašte Campanella je srođan Brunu, ali nije toliko smion ; manjka mu i veličina konceptije i dubina misli, koja uzdiže Bruna nad njegove savremenike. I Campanella se zanosio za prirodu, te zanimanje njom upravo odredio kao predmet filozofije, veleći : bog se očitovao u svetome pismu i u prirodi ; s onim očitovanjem i njegovim sadržajem neka se bavi teologija, s ovim potonjim bavi se filozofija. Prelazeći na pitanje o ljudskome znanju, drži, — a tim postaje preteča novijoj spoznajnoj teoriji, kako se razvija od Descartesa do Kanta — da ne spoznajemo stvari o sebi, nego kako nam se čine. Sva je spoznaja zapravo naša spoznaja, čovjek kao subjekt spoznao je mikrokozam, u kojem se odsjeva makrokozam, on vidi taj makrokozam samo u onom obliku i svijetu, što ga stvara i propušta njegovo biće. No ako je tako, činilo se Campanelli, da je dovoljno, ako čovjek zagleda u sebe, pa će moći iz sebe

razviti sliku svijeta : a tim je Campanella započeo idejalistični pravac u novijoj filozofiji.

U redu ovih mislilaca treba da se spomene i Galileo Galilei (1564—1642), koji doduše nije stvorio nikakav filozofski sustav, ali je njegova zasluga, da je metodu prirodnih nauka izveo iz mističnosti i fantastičnosti, kojom su je okružila simbolika brojeva još od Pitagorovaca ovamo. Za prirodne nauke svijet je po Galileju splet i sustav gibanja, a zadaća njihova ta gibanja prikazati u matematičkim i zravim ; osnov njihov je opažanje i iskustvo.

S Galilejem prestaje talijanska filozofija o prirodi. U njoj mnogo odlučuje mašta i stoga umovanje od iskustvenih činjenica naglo prelazi u područje metafizike, te poezije u filozofiji, i tu prepušteno utjecaju mašte u pjesničkom zanosu za ljepotu, veličajnost prirode ne rijetko prelazi u obožavanje njenog i u misticizam. Naturalizam je talijanskih filozofa odviše ispremiješan bujnom maštom, a da bi stao kod strogoga istraživanja prirode : to nije prijalo ni vrućoj i živoj naravi njihovoj, a ni poetičkome zanosu, u kojem se onda gotovo sva Italija nalazila. Taj posao moradoše talijanski mislioci prepustiti drugome narodu ; oni sami od početka 17. stoljeća i ne utječu na daljnji razvoj filozofije.

Ako su talijansku filozofiju mašta i umjetnički zanos vodili u područje metafizike, misli njemačkih filozofa ovoga doba vodi samo vjerska potreba : metafizika onih puna je umjetničkih motiva, ovih potonjih zadahnuta je motivima vjerskim. Već opreka k srednjem vijeku i k skolastici ima svoje težište u vjerskoj reformaciji. Ali bi krivo bilo držati ovu za isto, što je pokret humanistički. Ima duduše nekih zajedničkih crta ; tako se reformacija vraća na izvore kršćanske nauke, kao što se renesansa vraća na stare poganske pisce ; ona traži čistu nauku evangjeosku, dok humaniste traže nepomućena Aristotela ; i u tom je sličnost, što je reformacija ustala protiv vjerovanja u autoritet, te istakla pravo subjektivna uvjerenja, a to je isto tražio i humanistički pokret. K tome je reformacija bila i narodni pokret : sam Luther prevodi sv. pismo, u školama i crkvi, u cijelome društvenom i javnom životu čuje se narodna riječ ; a to je i klonulome vjerskome čuvstvu podalo

novoga života, te je ujedno i razlog, zašto se reformacija tako brzo širila i zašto je postala odlučan faktor u životu njemačkoga naroda. No na jednome se mjestu reformacija razilazi s novovjekim preporodom: protestantizam bio je humanizmu protivan upravo zato, jer je zabacivši skolastiku i Aristotela s njim zabacio sve poganske pisce; stavio se naime na stajalište, koje se često isticalo u doba patristike, da je ljudska narav od prirode kršćanska, a s tim je zabacio i svaki smjer, koji je išao na to, da duh poganskih klasika oživi. Protestantizam je zapravo kršćanski humanizam, i to humanističan je u njega smisao za ljude u prirodu čovjekovu, zašto i ne određuje transcendentne zahtjeve tako oštro prema zbilji, da se pri tom i smisao za ovaj život i njegove potrebe ne bi mogao razviti. Pa ipak ostaje neki neizgladjeni spor izmedju težnja upravljenih na ovaj i na onaj svijet, — jer nije za dugo moguće služiti dva gospodara. I protestantizam je tako doskora došao na raskršće, te mu je valjalo ili neodredjenome čuvstvu podati umstveni osnov i tako se malo-pomalo razviti u sustav nauke i tim približiti katolicizmu — ili je trebalo osnove kršćanstva racionalizirati, lišiti ih svakoga transcendentnoga karaktera, ali se tim ujedno i odreći kršćanstva. Oboje se u razvoju i dogodilo. Sam Luther znao je, da se religija srca može držati samo dotle, dok se um ne diže; zato je on ovu „zvijer” — kako zove um — stjerao u kut, da ne smeta srcu, da se prepusti mirnomu, sretnomu životu. Tome posve odgovara i to, kad mjesto javnoga hvali sreću obiteljskoga života, a javnost neka se prepusti vlasti; njoj je gradjanin toliko podredjen (— njezin pravi podanik —), da mora vjerovati i to, da $2 + 5 = 8$, ako ne kaže, da jest. To sve moglo je doista za neko vrijeme zadovoljiti težnji za unutrašnjim mirom i zadovoljstvom, gdje čovjek umovanje prepusti drugome, da uzmogne sam živjeti unutrašnjim, usrđnim životom, ali na ukom to nije moglo postati. A opet se ni duh nije dao za uvijek potisnuti. I da nije bilo Melanchtona (1497—1560), nikad se protestantizam ne bi bio raširio. Melanchton je naime uvidio, da on bez umstvene podloge, recimo, bez nekakove filozofije ne može postati na ukom crkvenom. Za osnov toj nauci uzeo je Aristotela, koji je ponjemu vladao u protestantskim školama do kraja 17. stoljeća.

Luter nije ni prvi ni jedini, koji je ustao na obranu srca, da odlučuje o potrebama i zahtjevima vjerskim. I prije njega u razno su vrijeme mistici branili to isto pravo. No poznaje li srce logiku? Može li se ono kad uzdignuti do općenosti, objektivnosti, ili ostaje svagda u granicama pojedinačnosti i subjektivnosti? Može li se na njem osnovati nauka? Protestantizam, koji je po svom postanju religija srca, doskora je zaplovio strujom racionalizma, kad je trebalo odrediti sadržaj prave religije. Tim je ali i porekao sama sebe i izazvao veliki otpor ljudi, koji nijesu rado gledali, što će se tako rano vjersko čuvstvo ustaliti u čvrstim naukama; gdjekoji bi rekao, da će se ukočiti. Od protivnika ovoga protestantizmu po biti tudjega smjera ističe se osobito Jakov Böhme (1575—1624). On je najprije protivnik službenoj znanosti i učenosti, koja se oslanja tobože samo na um, a zazire od pomoći srca, koje u prostodušnosti svojoj znade uroniti u najveće dubine, i od pomoći maštne, koja se u smjelom lijetu svojem uzdiže do najvećih visina. Nadalje je protivnik svih onih, koji vrelo znanja traže izvan sebe, a ne u sebi. On ne traži sebe iz prirode, nego prirodu iz sebe spoznati. Prvi njegov pogled u dušu zapeo je kod problema vjerskih i čudorednih: pažnju njegovu privuklo je pitanje, otkud zlo, otkud grijeh? Od toga se početka misli redom odmataju. On naime drži, da sve stvari imadu već od prirode u sebi opreku dobra i zla. U prabitku su se dakako ove i sve druge opreke gubile u nekakovoj nerazlučenoj cjelini, u nekakovome ništa —, jer se o njem nije moglo reći, ni da je veliko ni malo, ni lijepo ni ružno, ni dobro ni zlo. To je stanje, kad se božanstvo još nije očitovalo u prirodi: otkad je pak počelo razvijati iz sebe sve one opreke, onda je tek nastala priroda. Ovo očitovanje boga prikazuje se vrlo fantastičnim načinom; u glavnim crtama dakako ponavlja Böhme drugim pantističkim sustavima svojstvene misli. Razvoj boga mu je razvojem prirode, čovjek mu je slika božja, pa treba samo zagledati u svoju dušu, da u njoj upozna prirodu, a onda boga. Spoznaja sama sebe prelazi dakle najprije u spoznaju prirode, ova opet u spoznaju boga. Čovjek ne spoznaje samo svijet u sebi, već ga ima u sebi: u njegovu je srcu i nebo i pakao, koliko je u njem dobra i zla. Na sličan je način Böhme istumačio i druge vjerske nauke. Na gra-

nicu fantastičnosti dolazi pri tom, kad veli, da čovjek dušom nosi u sebi nebesko carstvo, duhom, što spoznaje, svijet, a tijelom pakao, i kad završuje apoteozom ljudskoga bića.

Ni Englezi nijesu zaostali za drugim narodima u novovjekom pokretu. Osobito se medju misliocima toga doba ističu Evard Digbeus († 1592) i William Tempellus (1553—1626). No kako ni u njih nije još dozrela misao moderne nauke, spadaju i oni u red preteča novovjeke filozofije.

§ 2. Englezki empirizam.

Sa dvije velike struje ulazi filozofija novoga doba u kulturni život evropskoga ljudstva. Iz kakovih je prilika nastala, nužno joj se nametnulo kao najvažnije pitanje o sredstvima ljudske spoznaje. Kad se naime jednom odustalo od ugleda Aristotelova, na kojem se sve mišljenje gradilo, kad se duh ljudski oslonio na sebe sama, onda je najvažnije pitanje bilo, koja će ga sposobnost njegova dovesti do spoznaje. — Dva su poglavito sredstva, kojima duh ljudski spoznaje: osjećala i um. Od svih naroda evropskih najviše je odgovaralo engleskome značaju i čudi, da računa sa iskustvom, da se drži onoga, što mu podaje zbilja, da to složi, poreda i sastavi. Tako je onda Engleskoj bilo sudjeno, da njezini mislioci istaknu spoznajnu vrijednost osjećanja, i da tako započnu smjer empirizma. Poletnomo duhu franceskome više je odgovaralo, da se od činjenica naglo uzdigne do visine principa, da otud jednim pogledom obuhvati svijet i ne videći na visini mnogih zapreka, što ih zbilja pruža. S toga je franceske zemlje sin bio odredjen, da istakne vrijednost uma za ljudsku spoznaju i da tim uvede u evropsko mišljenje racionalizam. Tako stoje u početku novoga doba Bacon (Bekn) i Descartes (Dekart) na čelu dviju struja, koje ni danas uz sve nastojanje mislilaca nijesu svedene u jedno korito.

Obadva su ova smjera proistekla iz jedne težnje: spoznati prirodu. Posve je prirodno bilo, da se filozofija obraća prirodnim naukama i u njih traži sredstva, kojima spoznaju. Prim tom je i opet Baconu zapelo oko više na onome dijelu njihovu,

kojim opazaju i iskušavaju, pribirući gradju, dovodeći je u svezu uzroka i posljedica i tako je redajući i vrstajući i ujedinjujući, — dok je Descartes stao kod onoga dijela, gdje se matematičkim načinom iz nekih osnovnih izvode sve ostale spoznaje. Ovaj je dakle matematičku dedukciju učinio metodom znanosti, onaj je prema praktičnoj čudi svojoj istakao opažanje i eksperiment kao metodu znanstvena mišljenja.

Francis Bacon.

Francis Bacon (1561—1626) rodio se u Londonu, gdje mu je otac bio čuvan državnoga pečata. Svršivši nauke u Cambridgeu i Parizu posvetio se državnoj službi ; za kralja Jakova I. uspeo se do najviših časti, ali bi 1621. poradi podmićivanja svrgnut. Od toga vremena bavio se naučnim radom, kojemu se podao svom ljubavi, kao što ga je prije sva želja vukla u javni život i gdje ga je prekomjerno častoljublje, pothlepa za novcem i raskoši odvratila od puta čestitosti.

Bacon se već i prije bavio naučnim radom. Tako je 1597. napisao : „*E s s a y s*”-e, kojih je 1625. izišlo treće prošireno izdanje. U njima se načinom, koji podsjeća na Montaignea, raspravlja o najraznijim pitanjima čudorednim i političkim, ne udaljujući se mnogo od najobičnjega mišljenja, a nijesu mnogo u tom pravcu promjenili ni kasniji spisi. Čudoredni se život posmatra lih s gledišta blagote, te se praktičnoj filozofiji kao u Montaignea ne nameće viša zadaća, nego da posluži životnoj umjeći (*Lebenskunst*). To je ujedno najviše gledište, prema kojemu se moralna pitanja orientiraju. S njega se zabacuje autarkija kreposti i poriče vrijednost kontemplativnog životu, jer smisao za potrebe života traži djelovno očitovanje. Ovo se može kretati u dva pravca ; smjerajući samo na vlastito dobro (*bonum suitatis*) i na općeno dobro (b. *communionis*), koje ide na blagotu društva. Teženje za drugim vrednije je i, ako čovjek nije iskvaren, bit će i jače nego teženje za onim prvim. Ipak se iz pukoga obzira na svoju blagotu pripisuje moralna vrijednost altruističkim motivima, dok se na drugoj strani uzima, da je ljudska priroda od ikona druževna, a prema tome se tvrdi, da je i prirodna ljubav najveća krepost, na kojoj se osniva

ćudorednost i sav socijalni poredak.¹ Tim je mislima Bacon preteča kasnijih moralista engleskih.

Gdje ćudorednost nema vrijednost o sebi, nego postaje samo sredstvo životnoj umjeći, tamo to isto biva i sa znanosću, kojoj Bacon ne podaje vrijednosti, ako nije plodna i od koristi. Taj se utilitarizam vidi već u njegovu načelu: Znanje je mnoć, a namisao njegova bila je podat isredstva, kako bi čovjek postao godospodarom prirode. Nije to dakle nipošto idejalno shvaćanje znanosti, kao što nije idealno bilo njegovo shvaćanje ćudorednosti, ali je zato — praktično, a prema fantastičnim neuspjelim pokusima magije i alkimije, koja je čarobnim silama htjela prirodu ukrotiti, njegovo je mišljenje trijezno, realno: prirodom može vladati, tko joj se pokori (natura parendo vincitur). Njegovo djelo Instauratio magna već u naslovu obećaje obnovljenje nauka; u prvom se dijelu (pod imenom De dignitate et augmentis scientiarum) podaje razdioba nauka prema tri duševne moći, kakovima se uzima pamćenje, mašta i razum; prema tome su osnovne nauke povijest, pjesništvo i filozofija, — predmet ove potonje je bog, priroda i čovjek; s ovim se posljednjima bavi i povijest, kad se radi o njihovu razvoju.² O načinu i sredstvima spoznavanja raspravlja drugi dio, koji je već god. 1612. izšao pod naslovom Cogitata et visa, a 1620. dobio je ime: Novum Organum, kad je u Baconu dozrela misao, da prema Aristotelovoj postavi svoju novu metodu. I tu je pogled njegov posve praktičan: on traži metodu, kojom će čovjek uhvatiti prirodu pri samome činu, da uzmogne raditi prema njoj. On dakle metodom svojom želi iznalaziti sile prirodne.

Osnov iznalaženju je iskustvo i to nepomućeno iskustvo. Tu je prvi put jasno istaknuta misao, da znanost osim osnovnih načela ljudskoga mišljenja ne smije ništa pretpostavljati, svega se čuvati, što bi čuvstvo ili želja uljepšala, ili bi običaji i navike sakrile. Istina se ukazuje samo onome, tko je čistom dušom gleda: treba se dakle riješiti svih varki, kojima je čovjek iznutra i izvana okružen. Da tih varki uopće ima, utvrđuje se pored bom, da ljudski duh nipošto nije kao ravno, glatko i jasno zrcalo, koje bi zrake stvari primalo i odrazivalo baš kako jesu,

već je više nalik nekakovome začaranome zrcalu, punoime praznovjerja i prikaza. Ima četiri vrsti takovih — Bacon veli — i d o l a : prve (*idola tribus*) nastaju po općenoj prirodi ljudskoj ; tako primjerice čovjek, budući da je sam supstancija jednaka i u sebi jednolična, uzima da i u prirodi ima više jednakosti i jednoličnosti, nego je u istinu ima; drugi nastaju po posebnoj prirodi ljudskoj, uslijed koje na pr. čovjek prirodno djelovanje pomišlja na način ljudski, pa onda prirodu oživljuje i oduhovljuje, podmeće joj svrhe i dr. (to su *idola specus*) ; treća vrsta varki (*idola fori*) najgora je, jer se nastajući iz nekoga muče priznatoga značenja imena i riječi uvlače u mišljenje ; no riječi i imena se nadijevaju često prema shvaćanju puka ; ovakove se onda riječi protive i boljemu opažanju i oštrijemu mišljenju ; ta se pogreška ljudskoga govora ne da ispraviti ni definicijama, jer se i one služe riječima, te ne preostaje drugo, već govoriti kao puk, a misliti kao mudrac ; najposlije četvrta vrsta (*idola theatri*) nastaje tim, da čovjek lakovjerno prima tudje mnjenje, ili se povodi za nekim načinima dokazivanja, medju koje spada i pozivanje na autoritete, mjesto da sam ispituje i sudi.³

Sve te varke treba najprije odstraniti, onda je tek moguće valjano istraživati. Tu pak treba ići od činjenica k zakonima tako, da se najprije pojave uoče; koliko je moguće, neka se i pokus obavi ; pokus je već jedan dio moći nad prirodom ; iz sabranih činjenica neka se izluči zajedničko obilježje ili karakteristična oznaka, pazeći osobito na stupanj razlike (*differentialia praerogativa*)⁴ i na jednake i oprečne slučajevе (*instantia negativa*). Taj postup zove Bacon indukcijom ; Aristotelovu indukciju zove pukim nabrajanjem, i drži je igrarijom (*res puerilis*).⁵ Držeći, da je u indukciji sav spas, pa zato i nije cijenio silogizma ; njim se, veli, samo poznate istine drukčijim redom iznose, ali se ne odkrivaju nove ; njim se može svladati protivnik, ali ne priroda. Zato je protiv „svadljive suptilnosti (*litigiosa subtilitas*)”, koja se na njem osniva, ustao riječima : „odbacimo silogizam“, a opravdavao je to i tim, da skolastična isprazna spekulacija nužno navodi u skepticizam ; jer ako čovjek vidi o svim pitanjima onu silu oprečnih mnjenja, što ih zastupaju toliki učeni ljudi, lako će mu se zamjeriti ta njihova istina ;

reći će, da nijedan od njih ne zna istinu, a kad vidi, kako se natežu i oko nevrijednih stvari, reći će, da su to naklapanja besposlenih staraca.⁶ Bacon je u svojem odsudjivanju silogizma išao predaleko, misleći valjda, da se iskrivljeno stablo može ispraviti, ako se na drugu stranu previje: tako je i on jednostrano istakao indukciju, te u silogistici nije vidio ništa drugo nego nadmudrivanje, poradi čega opet nije mogao dosta uvažiti vrijednost matematičkoga načina za spoznaju ljudsku. Ne valja pregledati ni to, da je indukcija njegova sasvijem nešto drugo, nego što se danas tim imenom zove. Uza sve to zasluga je njegova golema upravo stoga, što je znaustvenoj metodi udario osnov u iskustvu, a tih zasluga neće umanjiti ni to, da veći dio njegova obnovljenja nauka, kako ga je on zamislio, danas ne vrijedi. Njegovo će se ime uvijek spominjati uz Aristotelovo, kao što njegov Organum — prema svojemu doba i prema prilikama savremenim — dostoјno стоји uz Aristotelova osnovna djela ove ruke.

Za sve nauke tražio je Bacon tumačenje po uzrocima: verum scire est per causas scire.⁷ Tim se on odlučio za mehaničko tumačenje, a protiv teleologiskoga. No najposlije ima neka granica, gdje spoznaja staje, i gdje se ne vidi dalje: tu počinje vjerovanje. Tako mu se čini, ako prirodne nauke i ne nailaze na djelovanje božje u prirodi, da sklad i poredak, ljeptota i savršenstvo prirode puti na misao o nekome umnom stvorcu. Stoga drži, da površno poznavanje odvodi od boga, dok prava spoznaja k njemu privodi. Vjera sama i ne odlučujući u nauci postaje kruna naukama, jer se čovjek u njoj smiriće nad neriješenim zagonetkama svijeta. Je li Bacon ovo smirenje doista tražio ili je to iznio samo, da se ukloni prigovoru bezboštva, ne da se pouzdano reći.

Bacon je i odnošaj vjere prema državi naznačio, i to tako, da se u njoj može svaka vjeroispovijest očitovati, ali ne tako, da bi ikoja od njih mogla iz svojega djelokruga presegnuti u područje države. Njegova je politička teorija do skrajnosti provedena u *Tome Hobbesa* (1588—1679).

T. Hobbes.

Hobbes bio je savremenik Baconov. Rodio se u Malmesburyu, svršio nauke u Oxfordu, kasnije pošao u Francesku, gdje se upoznao s Gassendijem i Descartesom. Posljedica toga poznanstva bila je na jednoj strani, da se priklonio materijalizmu i senzualizmu, a na drugoj strani, da je matematičku metodu Descartesovu prenio u Englesku i njom upotpunio empirizam Baconov. Napisao je *Elementa philosophiae*, u kojima raspravlja o tijelu, o čovjeku i o gradjaninu; političke teorije razvio je u engleski pisanome djelu *Leviathan* (1651).

Mišljenje njegovo uopće se najviše bavi političkim životom; pa kao što je Bacon tražio metodu nauke, koja će dovesti do moći nad prirodom, Hobbesu je do toga, da nadje teoriju, kojom će osnovati vlast u državi. Osnovna ishodišna misao mu je, da je sve gibanje; na gibanja imadu se svesti sve pojave. Moći nad njima u prirodi sastoji se u tom, ako iz jednoga gibanja kao uzroka umijemo izvesti njezin posljedak, čim je Hobbes prema induktivnoj metodi Baconovoj nastojao istaknuti vrijednost deduktivne metode. Filozofija je upravo valjana spoznaja uzroka iz njihovih posljedaka i opet valjano doumljivanje posljedica iz uzroka. Hobbes je kao i Bacon istovetovao filozofiju s naukom o prirodi uopće, te prvi razvio potpuni mehanistički nazor, koji se oslanja na teoriju kauzaliteta, kojom određuje pojave kao gibanja iz nekih uzroka. Predmet filozofiji su tjesesa, jer sve što jest, je tijelo; svaka supstanca je tijelo, netvarnih supstancija nema; i duša je vrlo fina, ali ipak tvarno biće. Ovaj materijalizam Hobbesov je samo teoretičan, kako to izvire iz njegove spoznajne teorije.

Osnov duševnoga života su osjeti, i na njih se po mišljenju Hobbesovu dadu svesti sve duševne pojave. U toliko je on dakle senzualista. Općeni pojmovi nijesu mu nego imena, kojima se čovjek kao znakovima služi, a svi viši procesi uma samo su kao u matematici zbrajanje i odbijanje tih znakova. No, što je najvažnije, ti znakovi su naša tvorevina; svojstva, što ih o predmetima podaju, kvalitet su naše duše. Ali otkud se zna, da se ti kvaliteti podudaraju s kvalitetima predmeta? Tu se Hobbesu nameće misao, da je i sva spoznaja phantasma rei

existentis, slika — i ništa više nego slika izvanjskoga svijeta, te se i ne može raditi o tome, da se mišljenje naše slaže sa stvarima, nego da je u sebi neporječno, da se duševni znakovi sastave u jedan neporječni sustav nalik na sustav matematičkih zasada. I materijalizam — makar da mu se kadgod podaje i realno značenje — zapravo je samo fenomenologiski, za naše mišljenje i prema našemu načinu spoznavanja, koje nam sve podaje u simbolima materije.

Filozofija je dakle nauka o tjelesima. Tih tjelesa imade dvije vrsti : prirodna i umjetna ; medju ona spadaju sve stvari, medju ova spada država ; čovjek stoji po srijedi dijelom kao prirodno tijelo, dijelom kao član tijela umjetnoga. Tim se onda dobiva i razdioba nauka u fiziku, antropologiju i politiku. U fizici izvodi Hobbes, povodeći se Gassendijem, sve na mehaniku atoma, u psihologiji provodi mehaniku osjeta tako daleko, da u njoj sloboda volje posve iščezava, a napokon iz mehanizma nagona za samoodržanjem izvodi državu.

Čovjek je po njegovu mišljenju isprva samoživo biće ; iz egoizma razvija se u njega sve teženje i htijenje. Kao takav čovjek je jedan drugome od prirode nepriatelj ; prirodno je stanje bellum omnium contra omnes. Nastojeći si naime održati život dolazi u težnjama, željama i nastojanju u sukob s drugima, koji isto hoće ; izmedju njih se razvija nužno borba za opstanak. Ovako Hobbes u opreci s Grotijem drži, da od prirode čovjek nije druževan, nego ga je nužda prisilila, da to postane. Da naime u medjusobnoj borbi ne stradaju svi — jer nitko nije tako nemoćan, da ne bi drugima mogao škoditi, nitko tako moćan, da bi druge mogao svladati, te mu ne će ugroziti opstanak, — da dakle ne stradaju svi, ne preostaje drugo nego, da dogovorno urede državu. Razbor sili čovjeka, da od svojega egoizma nešto popusti : uvjeti ovi zadržani su u čudorednim i državnim zakonima. No mogao bi se tko kasnije i predomisliti, te odustati od prvotnoga ugovora. Da to ne bude moguće, potrebno je, drži Hobbes, da svi pravo svoje i svoju moć prenesu na državu. Država u sebi ujedinjuje svu moć, ona se stavlja nad državljanе, ona je — Leviathan, koji ih proždire. Teorija ugovora dala bi se i u demokratskom duhu tumačiti : no čini se, da su Hobbesa političke borbe i tr-

venja njegova doba dovele do uvjerenja, da će samo absolutna vlast zajamčiti mir i red u državi. Zato uzima, da se sva vlast prenosi na jednoga, koji je onda u potpunom smislu ono, što je Ljudevit XIV. za sebe rekao: ja sam država. Nitko mu više ne može vlasti oduzeti, njegova volja je zakon, on sam gospodar nad životom i smrti gradjana. Da što više, on je gospodar i njihove savjesti: ne samo da određuje zakon, kojega treba da se u izvanjskom životu drže, nego on određuje i što je dobro, što zlo, pače što treba — vjerovati i što se ne smije vjerovati. Hobbesu se naime činilo pogibeljnim, kad bi crkva pored države imala neku moć nad gradjanima, pa zato i vjeru podređuje volji absolutna vladara. Tim je Hobbes podao teoriju za državnu crkvu anglikansku.

Hobbesov je nazor do skrajnosti naturalističan: čudoredne vrijednosti u njem posve iščezavaju, čovjek postaje slijepo oruđje državnoga stroja. Isto je tako krivo, kad uzima, da stalno mjerilo za pravo i dobro može u državi nastati samo tako, da gradjani svoju savjest podrede samovolji samovladara. U svem je svakako ispravna misao, da se čudoredni život i društveni poredak, ako i nastaju iz prirodnih osnova, razvija pod utjecajem uma, ali nije ispravno, kad Hobbes uzima, da se taj utjecaj očituje u dogоворном načinu, čim se upravo prirodni razvoj izigrava. Njegovu teoriju ugovora prihvatiše i kasniji neki mislioci, a i senzualistična psihologija našla je u njegovih zemljaka nastavljača. To je historijska znatnost njegova mišljenja.

U prirodi je naturalizma, da je u neku ruku neracionalan, da radije operira s podsvijesnim elementima ljudske duše; beskrajni individualizam i politički imperijalizam posljedice su toga u moralnom i političkom životu, gdje sila nagona i podsvijesnih moći može dovesti do moći, i podati prilike razvoju bezobzirnoga egoizma individualnoga, baš kao i socijalnoga. No gdje sila egoizma ne vrijedi, gdje moć nagona ne odlučuje, tamo naturalizam i uzima u m u svoje krilo i proglašuje ga svojim, držeći prirodni držanje umno.

To se opaža najjasnije kod lorda Herberta od Cherburya (1581—1648), koji se ne bavi kao Hobbes političkim i moralnim, nego vjerskim životom. U djelu „De veritate“

nastroji on osnovati prirodnu religiju t. j. takovu, koja se ne oslanja ni na objavu ni na autoritete, nego samo na ljudski um i koja će prema tome biti u svih ljudi jednaka. Herbert se i trudi, da iznadje osnovne zasade te prirodne vjere, pa ih je i postavio pet: Ima jedno najviše biće; čovjek je dužan to biće štovati; štuje ga najbolje pobožnošću i čestitošću; tko se ogriješi o te dužnosti, treba da ih okaje; pravednost dakle zahtijeva da se zlo kazni, a dobrota traži, da se krepost ngradi u ovome i u onome svijetu. Tim je mislima Herbert htio osnovati ne samo vjeru nego i čudorednost: on dakle zapravo nastoji čudorednost osnovati na vjeri. Zato i pokazuje, koliko je vjera čovjeku prirodjena; ideja božanska je svima usadjena, te nema naroda bez nje. Samo pojedinci se nadju, koji poriču bitak boga i ne vjeruju u nj, ali — to je nerazumno, ludo i neprirodno. Tako Herbert najposlijе drži vjeru najznačajnijom odlikom čovjekovom uopće; ne misli pod tim nijednu pozitivnu vjeru; ove su sve natrunjene izmišljotinama pjesnika i svećenika, iskićene pričama i basnama, zavite u svakojake obrede; a u svoj toj napravi iščezava jezgra sama. Zato on i zabacuje sve vjeroispovijesti, te drži, da će ih moći svojim općenim pojmovima (*communes notitiae*) vjerskim nadomjestiti. Tim je Herbert začetnik engleskoga deizma ili prirodne religije.

§ 3. Racionalizam.

René Descartes.

Drugoj struji, koja ulazi u novi vijek, začetnik je René Descartes (Renatus Cartesius; 1596—1650). Rodio se on u Lahaye; odgojen u jezuitskoj školi u Laflècheu osobito se zanimao matematikom, što je za njegov kasniji rad bilo odlučno, jednako se istakao kasnije i u prirodnim naukama: unaprijedio je optiku, o postanju planeta iznio je misli, s kojima se sastajemo u Kant-Laplaceovoј teoriji, iznašao je analitičku geometriju. Svršivši nauke u Parisu i Poitiersu stupi u vojničku službu, no napusti je već 1628. i podje na putovanje. Još u vojništvu razmišljaо je o problemima filozofijskim, ali je zašao u tolike sumnje, da se zavjetovao poći na proštenje u

Loretto, ako ih se izbavi, što je 1624. i učinio. Onda ode u Pariz, ali mu se tu nije svidjalo : volio je mir i samoću. Otputova dakle u Nizozemsku, no nije imao stalna boravišta, jer nije htio, da se zna za nj. Jedino prijatelj mu Mersenne znao mu je za boravak ; njegovim posredovanjem podržavao je sveze s ostalim prijateljima i izdavao knjige. Tako je samotno živio do 1648. baveći se naukom. God. 1649. pozva ga kraljica Kristina u Švedsku, da osnuje akademiju i da bude učiteljem njezine kćeri. Tu ga zadesi smrt već početkom godine 1650.

Descartesu bilo je do istoga cilja kao i Baconu : on je tražio metodu znanosti, a hoće je osnovati na onom, što se zove razum. U djelu Discours de la methode (1637.) veli on : „Zdrav razum je najbolje podijeljena stvar u svijetu, jer njom „misli svaki, da je toliko obdaren, te ni oni, kojima je najteže „udovoljiti u drugim stvarima, ne običaju željeti više razuma, „nego li ga imadu. Stoga nije vjerojatno, da se svi varaju, a baš „to je najviš dokazom, da je u svih ljudi od prirode jednaka „sposobnost dobro suditi i razlučiti istinu od zablude — „a to upravo zove se zdrav razum. Ni razlika mnijenja dakle „ne dolazi otud, što bi neki bili razumniji od drugih, nego otud „što vodimo mišljenje naše raznim putem i ne posmatramo iste stvari. Nije naime dosta imati zdrav razum ; glavno „je dobro ga primijeniti. I najveći dusi sposobni su za najveće „mane baš kao za najveće vrline, a koji polako stupaju, daleko „naprijed dolaze, ako idu ravnim putem, što ne postižu oni, „koji bježe, ali se udaljuju od njega.“ — „Za sebe dakle nijesam „nikad uzimao, da mi je duh mala čem savršeniji „nego duh općeni... te se u tom povodim za općenim mišljenjem filozofa, koji vele, da samo u nebitnim stvarima „pojedinci roda imadu više ili manje, ali ne u oblicima i u „prirodi. — „Ne bojim se ni to reći, da sam, mislim, imao „dosta sreće i da sam se od mladosti nalazio na stalnom „putu, koji me je doveo na razmišljanje i na pravila, te „sam iz njih oblikovao metodu, koja mi, čini se, podaje sredstva, da uvećam znanje i da se pomalo uzdignem na najvišu „točku, što je srednje sposobnosti duha moga i kratkotrajnost „života dopuštaju dostići.“ — „Uza sve to, moguće je, da se „varam, te je možda samo komad bakra i stakla, što uzimam

„pod zlato i dragulje. Znam, koliko smo podvrgnuti tome, da „se varamo u onome, što se nas tiče i koliko nam puta moraju „biti sumnjivi i sudovi naših prijatelja, dok su nam u volji. „No ja ću se veseliti, ako pokažem puteve kojima sam išao, i „život svoj, da bi svaki mogao suditi.“ — „Nipošto dakle nije „moja nakana podati način, za kojim bi se morao svaki po- „voditi, da dobro upravi svoj razum, nego hoću pokazati, koji „sam ja odabrao za upravljanje svojega razuma.“

„Bio sam odgojen od djetinjstva u naukama ; a budući „da me uvjeravahu, da se ovim sredstvima može steći sigurno „i jasno znanje o svem, što je za život korisno, živo sam težio, „da si ga prisvojam. Kad sam svršio nauke, na kojih se svršetku „obično dolazilo u red učenjaka, promijenih svoj sud. Nadjoh „naime, da sam pun sumnja i zabluda, te mi se činilo, da nauka „nema druge koristi osim, što sam sve više otkrio svoje ne- „znanje.“ I dalje nastavlja taj novovjek Sokrat : „I ja sam „bio u jednoj od najglasovitijih škola evropskih — učio sam, „što su učili i drugi i ne zadovoljih se samo tim znanjem, što „ga naučahu, već sam pročitao knjige i o neobičnim i rijetkim „stvarima, koliko su mi do ruku došle. — Uz to nijesam vidio „da bi me manje cijenili od mojih saučenika, od kojih su bili „neki određeni, da zauzmu mjesto naših učitelja. — To mi „je dalo odvažnosti, da sudim i druge po sebi, i da mislim, da „nema takove nauke, o kojoj nam nekoč podadoše nadu. — „Nijesam zato prestao cijeniti posao, kojim se bavi škola . . . „ali sam držao, da sam dosta vremena posvetio jezicima pa „i čitanju starih knjiga, njihove povjesti i priča. Zabavljati „se naime s ljudima iz drugih vijekova isto je kao i putovati : „dobro je znati nešto o običajima onih naroda, da o svojima „zdravije sudimo i da ne mislimo, sve je smiješno i bezumno, „što je protiv naših običaja, kako to drže oni, koji nijesu ništa „vidjeli. No ako tko mnogo vremena potrati putovanjem, lako „dodje kući kao tudjinac u svom kraju, a i tko se odviše zanima „prilikama prošlih vijekova, redovito ne zna, što se zbiva u „njegovu . . . Osobito sam se rado bavio matematikom po- „radi izvjesnosti i očitosti njezinih dokaza, no nijesam joj „jošte poznavao prave koristi . . . O filozofiji reći ću samo to, da „su je njegovali najodličniji umovi, koji su živjeli od mnogo

„vijekova, pa ipak nema nijedne stvari, o kojoj nema pre- „pirke, odnosno o kojoj se ne bi moglo posumnjati tako, da „se nijesam nadao, da će mi se dogoditi bolje nego drugima. Gle- „dajući dakle, koliko ima raznih mnijenja o jednoj stvari, „što su ih branili učeni ljudi, dok može ipak samo jedno biti „istinito, d r ž a o s a m g o t o v o z a b l u d o m s v e, š t o „j e b i l o s a m o v j e r o j a t n o . . . A ipak sam uvijek imao „silnu želju, da razlučim istinu od zablude, kako bih jasno gledao „u svojem djelovanju i sigurno prošao u životu.“ — „Naučio „sam već u školi, da se ne može zamisliti ništa neobično i ne- „vjerljivo, što već ne bi bio rekao koji filozof, a putujući upo- „znao sam, da i oni, kojih je čućenje oprečno našemu, nijesu „zato ni barbari ni divljaci, već da se često jednako, pače i „bolje, služe razborom od nas. Vidio sam, kako isti čovjek „s istim duhom, ako je odgojen od mladosti u Francuskoj ili „Njemačkoj, postaje različan od onoga, kakav bi bio, da je „uvijek živio u Kini ili medju Kanibalima, kako nam se sve „do mode u našem odijevanju jedna te ista stvar, koja nam „se milila prije deset godina i koja će nam se možda svidjeti „i opet za deset godina, čini danas neobična i smiješna. Toliko „nas više drži običaj i primjer nego sigurna spoznaja, a naj- „poslijе mnoštvo glasova nipošto nije dokaz za istinu . . . Stoga „i nijesam naći mogao nikoga, kojega bi mi se mnijenje činilo „svakako vrednije od drugih ; tako sam bio kao ponukan, da „se kušam voditi sam.“ — „Kao čovjek koji sam putuje i u „tminu, odlučio sam ići polagano i oprezno ; pazio sam, da ne „posrnem, makar i sporo napredovao. — Dok sam još mlad „bio, bavio sam se nešto od filozofije logikom, a od matematike „analitičkom geometrijom i algebrrom, trim naukama, od kojih „sam se nadao, da će mi nešto podati za moj cilj. Ispitujući „dakle našao sam o logici, da njezini silogizmi i veći dio na- „putaka služi ponajviše tome, da razlažu, što već čovjek zna, „pače kao vještina Lullova, da se govori i bez suda o onome, „što čovjek ne zna, ali ne služe spoznavanju ; ona dakle sadr- „žaje mnogo lijepih i dobrih naputaka, ali ima često i drugih „medju njima, koji su štetni i suvišni i koji se iz onih teško „mogu izlučiti. Kod analize starijih i algebre modernih, nadjoh „da se odnose samo na apstraktne stvari, te se činilo, da mi

„ne će biti od koristi. — Zato sam držao, treba tražiti drugu „metodu. — Oni dugi vezovi poučaka posve jednostavni i laki, „kojima se služi geometrija, da dodje i do najtežih dokaza, „dali su mi povoda, da bih sve, što može biti predmet „ljudske spoznaje, jednakim načinom izveo; „pazeći samo, da se čovjek suzdrži, te ne „primi za istinu, što nije, i da pazi na red, „koji im treba izvoditi jedno iz drugoga „može se doći i do najdaljih predmeta i otkriti najviše sa- „krivene.“¹

U tim je riječima Descartes označio cijeli način svojega umovanja. Vidjeti je: metoda njegova odstupa od ukočenoga dogmatizma, te hoće da otvori svakome pogled, kako bi mogao i ne pitajući druge u sebi samome naći znanje, što mu je potrebno, da upravi život svoj.² S obzirom na točku orientacije ova je metoda subjektivna, a po obliku svojem ona je d e d u k t i v n a. Spoznaje su ljudske po Descartesu tako čudno povezane, da se dade jedna izvoditi iz druge ; sva se metoda sastoji u poredjaju i redu predmeta, kojima mora duh proći, da dodje do istine. Historijski je znatno, da je ova metoda gospodovala u filozofiji 17. i 18. vijeka, dok se nije samosvjesno pouzdanje Descartesovo u sposobnost uma izrodilo u preuzetnoj spekulaciji Hegelovoj ; sam Descartes nije mislio, da će istina iz mozga iskočiti kao Minerva iz glave Jupiterove, nego je držao, da se u labirint znanja ulazi držeći se niti Arijadnine. Jednostranost je njegova, što su mu ta nit samo formalne sposobnosti uma, te ne može dosta cijeniti iskustvo ; nužno se onda dogodilo, da u sustavu njegovu posebnim naukama vrijednost pada, one ne pomažu čovjeku proći kroz labirint znanja : ta zadaća prepušta se samoj filozofiji. Po Descartesovoj je metodi filozofija stupila u opreku s posebnim naukama i počela se — ne na svoju korist — razvijati pored njih, što se i opet osvećuje u spekulativnim sustavima u početku 19. vijeka. No i taj je utjecaj Descartesova čina, da se po njem filozofija zadovoljila, ako stvori u sebi skladan sustav, kojega valjanost stoji do unutrašnje uredjenosti i sustavnosti. Tim je započet i d e j a l i s t i č n i pravac, kakav se vidi u razvoju metafizike i spoznajne teorije. Descartes bio je i blizu *

tome, da poradi raznolikosti čudi i značaja i pored jednako podijeljena zdrava razbora izvede opravdani posljedak, da se o opravdanosti ljudskih mnijenja ne može govoriti, dok ne pozajemo udaljenost idejala istine, te ne preostaje nego zadovoljiti se unutrašnjom (formalnom) uredjenosti spoznaja — a ta je čerdnost u spoznajnoteoretskom pogledu već idejalistična.

Da do toga znanja dodje, postupa slično kao i Bacon, s kojim se slaže u tom, da nam od mladosti i uzgojem i utjecajem učitelja, a najposlije i prirodom našega osjećanja duh napuniše svakojaka mnijenja, koja treba pročistiti i u red dovesti. Samo u tom postupa nešto radikalnije nego njegov engleski drug: „treba sve jednom u životu do temelja oboriti i od prvih osnova iznova početi“ — ili drugim riječima treba sumnjati o svem, što si ikada držao istinitim i vrijednim: dakle o istinitosti osjećala, jer te već često prevariše; nadalje valja sumnjati o tom, da li uopće postoji osjećani ili pomišljani svijet: prvo zato, jer nas razbor nuka, da se ne pouzdajemo u osjećala, koja nam (n. pr. u iluziji) kao zbiljsko prikazaše, što nije zbiljsko, a drugo zato, što u snu svaki dan mnogo i vidimo i pomišljamo, čega nema, a opet nema — bar isprva — odredjena obilježja, po čem se san luči od budna života; najposlije ćemo posumnjati i o svem drugom, pa i o bitku boga, jer je moguće i to, da nas je stvorio takovima, da se uvijek varamo.³ No što sad? Lako je posumnjati o svem, ali kako iz sumnje izići? Kao u duboki vrtlog na jednom da se čovjek tim srušio, te ne može ni na dubini čvrsto stati ni na površinu isplivati: ali da se ne bude činilo, kao da je taj korak učinjen lakomisleno i nepomišljeno, valja pokušati poći istim putem, uklanjajući sve i malo sumnjivo i napredovati, dok se ne nadje nešto stalno. — A ima li uopće što stalno? Možda nema ništa? Odbacivši sve, o čem se ikako može sumnjati, lako ćemo uzeti, da nema boga, ni neba ni tjelesa, a mi sami da nemamo ni ruku ni nogu ni tijela uopće. Ali ne može se uzeti, da nema nas, koji mislimo. Porječno bi naime bilo držati, da ono, što misli, u času, kad misli, ne postoji. Stoga je spoznaja: mislim, da kle jesam od svih prva i najjasnija.⁴ O svem je moguće prevariti se, i o tom, dok čovjek šeta ili što drugo radi, da li je uistinu tako — ali se ne može.

varati o tom, da jest, dok misli. Mišljenje — koje se ovdje uzima u značenju svijesna duševna života — zajamčuje nam dakle i to neposredno bitak duha ; duh ne spoznaje ništa ni prije ni bolje ni jasnije od sama sebe. To je važna misao za filozofiju unapredak, jer je svratila mišljenje u pravcu k s p i r i t u a l i z m u , koji tumači cijelo iskustvo izrazima duha, te tako stoji u opreci s materijalizmom, koji obrnuto u izraze materije zaodijeva iskustvenu gradju. U Descartesovu sustavu važna je ta misao i stoga, što na njoj određuje kriterija istine. O spoznaji : ego cogito, ergo sum, ne može se sumnjati baš zato, jer u njoj samoj nema ništa nejasno ni mutno i jer je prema svim drugim spoznajama strogo odijeljena.⁵ Ono prvo čini je j a s n o m , ovo potonje r a z g o v i j e t n o m , a to dvoje čini je istinitom. „Istinito je dakle sve, što vrlo jasno i razgovijetno spoznajem. Više od toga ne ištem.“⁶

Arhimed je tražio, da mu dadu samo jednu točku, pa će maknuti zemlju s njezina puta : takovu točku misli i Descartes da je našao, u spoznaji : cogito ergo sum i nada se, da će svojom metodom s toga uporišta sazdati cijelu zgradu ljudskoga znanja, pazeći samo, da se ne uvuče nijedna nejasna i nerazgovjetna spoznaja. A koji je cilj svemu mišljenju, vidi se u djelu „Meditationes de prima philosophia“, koje radi o b i t k u b o g a i o r a z l i c i d u š e o d t i j e l a . To su središnje misli u Descartesovu sustavu, koji se od one ishodišnje misli dalje razvija evo ovako :

Razmotrimo li predodžbe, što ih u sebi imamo, nalazimo, da svaka prikazuje drugu stvar, a što je koja od njih savršenija, to mora da je savršeniji i njezin uzrok. Medju idejama ima i jedna, koja sve ostale nadvisuje : u njoj nalazimo i toliku neizmjernost, te već otud vidimo, da ju je moglo u nama uzrokovati samo neizmjerne biće. Predodžbe, što se u nama radjaju, mogu nastati samo po nekome uzoru u nama ili izvan nas : no očito je, da uzor predodžbe o bogu, budući da presiže našu prirodu ne može biti u nama, — dakle ono neizmjerne biće postoji izvan nas. To je drugi korak u spoznaji ideje boga, koji se utvrđuje još i slijedećim umovanjem. Predodžbe o supstancijama imaju više objektivne realnosti nego pomisli o pripadnostima (akcidentima), nužno će dakle i ideja o bogu

imati više objektivne realnosti, nego one, koje predstavljaju samo ograničene supstance. Ovakovo je mišljenje u spoznajno-teoretskom pogledu posve realistično, da misao obuhvata sadržaj same stvari, da se njom spoznaje objektivna realnost. Moglo bi se doduše reći, da se tim sve predodžbe prikazuju kao predodžbe o predmetima, premda nekim (n. pr. maštovim stvorenima) ne mora ništa realno odgovarati. No Descartes dopušta i to, da se neka svojstva (i to ona, što su još od Demokrita poznata pod imenom sekundarnih) dadu izvesti iz subjekta ; za druga (kao rasežnost, veličinu, oblik, položaj) drži, da imadu doduše uzrok u objektima, ali dopušta i mogućnost, da bi se dala i ova izvesti iz subjekta : tako primjerice, kad pomislijam, da postojim, mogu se sjetiti i prijašnjega postojanja, te i bez utjecaja objektivnoga svijeta može u meni nastati ideja o vremenu, — koju samo prenosim u izvanjski svijet. No onda bi najposlije sve u predodžbama bilo tvorevina subjektova i sve bi postojalo samo u mojojem mišljenju, a iz toga skrajnog idejalizma upravo solipsizma sama spoznaja : cogito ergo sum ne podaje izlaza. Zato se Descartes utječe ideji o bogu : predodžba ova, jer nadmašuje biće ljudsko, nije mogla u njem imati svoj uzrok ; samo naime onoliko savršenosti, koliko je u tom biću ima, moglo je imati svoj uzrok u njem, a što je preko toga — očito bi nastalo iz ništa, a to ne može da bude. Pomicao neizmjerne supstance nije dakle mogla nastati u ograničenom biću, i zato ona dokazuje, da ima bog.⁷

Sve je i opet u najljepšem redu ; izlaz iz nesnosnoga solipsizma (da bi sve postojalo samo kao moja ideja) je otvoren : ideja božanstva jamči, da i izvan subjekta-mislitelja nešto postoji, da ima objektivni svijet, te nije sve samo produkt duha. Ideja božanstva stupila je na mjesto samosvijesti, princip *cogito*, ergo sum proširio se do spoznaje : Deus cogitatur, ergo est — to je unapredak posljednji princip spoznavanja uopće. Najboljim putem umovanja ide, tko dakle iz spoznaje boga izvodi tumačenje svega stvorenja.⁸ Dok je još vrijedio samo princip samosvijesti, osim subjektova bitka, sve je ostalo bilo sumnjivo, no sad se iz naše ideje o bogu redom najprije konstruira njegovo biće : gledajući naime tu ideju, koje nijesmo sami stvorili, nego nam je prirodjena, vidimo, da je bog vječan,

sveznali, svemoćni, izvor sve dobrote i istine, stvoritelj svih stvari.⁹ Od tih je oznaka jedna osobito važna, naime da je bog „summe verax et dator omnis luminis“; a budući da je on takav, slijedi, da može zabluda potjecati samo od slaboće ljudske ili od straha ili zlobe, a ne može potjecati od njega ili drugim riječima slijedi, da nam je dao prirodno svijetlo, sposobnost za spoznanje, jer da nam toga nije dao, i da se varamo u sveim, pa i u onome, što spoznajemo jasno i razgovijetno, ne bi li se smio zvati varalicom? Budući pak da to nije moguće, rješava se tim i najveća sumnja, da se možda varamo i u najjasnijim i najrazgovijetnjim spoznajama.¹⁰ Pouzdanje u sposobnost duha utvrđeno je odozgo — i sad se može cijeli sustav deduktivno odmatati.

„Štogod je predmet našega spoznavanja, posmatramo ili kao stvari i njihove promjene ili kao vječne istine bez ikakova bitka izvan našega mišljenja.“ — Predmeta ima, koliko spoznajem, samo dvije vrste: jedna opseže predmete umstvene ili pomišljane, to jest takove, koji se odnose na duh ili na misao na supstanciju, druga predmete tvarne, koji se odnose na protegnutu supstanciju, to jest tijelo. — Pod supstancijom ne možemo ništa drugo razumijevati nego stvar, koja tako postoji, da za svoj bitak ne treba nijedne druge stvari. Zapravo pak može se pomišljati samo jedna supstancija, koja baš nijedne stvari ne treba, naime bog. Za ostale spoznajemo, da mogu postojati samo pomoću božjom. — Ipak se mogu i tvarna supstancija i duh ili misaona supstancija, premda stvorene, pomišljati pod tim zajedničkim imenom, jer su naime stvari, koje za bitak trebaju samu božju pripomoć. — U svakoj je supstanciji jedno osobito svojstvo, koje njegovu prirodu i bivstvo sačinjava, i na koje se sva ostala svode: tako pratezanje u dužinu, širinu i dubinu čini prirodu tvarne supstancije, a mišljenje čini prirodu misaone supstancije“.¹¹

Descartes se vara, ako misli, da ovome nizu nema prigovora. Ima ih više. Izlazi naime po ovome, da ima tri supstancije: bog, duh i tvar, a tvrdi se, da ima zapravo samo jednu; zašto nije Descartes ostao kod konsekvensije, koja iz definicije supstancije nužno slijedi? Jer bi neminovno zašao u panteizam, kako se to njegovu nastavljaču Spinozi desilo, a dosljedno bi

zašao i u monizam, koji bi ga znatno približio Elejcima ; kad je naime jednom supstanciju odredio pojmom bitka, smio ju je (kao Ksenofan ili Parmenid) uzeti samo u absolutnome smislu i poreći promjenu i gibanje i mnoštvo. No dopustivši i to, ne može se priznati opravdanost Descartesova određenja tvarne suptancije po protežnosti, a duha po mišljenju i ne gledeći na to, da njegov dualizam kao dvoglavi Jan očijuka s idejalizmom i s materijalizmom — te se i jedan i drugi mogu pozivati na nj kao svoga začetnika. Najvažnije je svakako to : Descartes se nije držao strogo svoje obećane metode, on nije išao redom, prevladavajući zapreke, koje mu zakrčiše put, on ih nije ni obišao, ali ih je elegantnim načinom — preskočio i našao se najednom u dualizmu.

Sad i opet može da napreduje umovanje. Spoznajući naime boga, izvjesno nam je, da on može proizvesti, što jasno spoznajemo ; n. pr. već otud, što imademo ideju supstancije protegnute ili tijela, ma da i ne znamo zasigurno, postoji li šta takovo, sigurni smo, da nešto takovo može postojati. — Sada treba da ispitamo i razloge, kojima se to jasno spoznaje. Sve naime, što osjećamo, bez sumnje nam dolazi od neke stvari, koja je od našega duha različna ; nije naime u našoj vlasti učiniti, da osjećamo jedno radije nego drugo, nego to ovisi o stvari onoj, koja naša osjećala podražuje. — Ako bi bog neposredno u nama uzrokovao u duhu našem ideju te protegnute tvari (a da ona i ne postoji), nema razloga, zašto ne bi držali, da nas je prevario. Spoznajemo naime jasno, da je ovaj predmet različan od nas, i čini nam se, da predodžba o njem dolazi od njega sama ; no već smo se prije uvjerili, da se protivi prirodi božjoj, da bi nas varao. Treba dakle držati, da protegnuta stvar uistinu postoji ; tu zovemo tijelo ili materija. — Njezina priroda ne стоји ni u tvrdoći ni u težini ni boji nego samo u protežnosti. — Ova čini i prirodu prostora. — Uzmimo primjerice kamen, pa odstranimo od njegove ideje sve, što smo spoznali, da ne spada na prirodu stvari ; odstranimo najprije tvrdoću, jer ako se kamen rastali ili satre ma u najsitniji prah, nestat će tvrdoće, ali ne će zato prestati biti kamen ; odstranimo i boju; ta vidjeli smo često već kamenje tako prozirno, da nije imalo nikakove boje ; odstranimo i težinu, jer ma da je oganj

najlakši, ipak se drži tvarju, odstranimo i studen i topotu i sva druga svojstva, koja se ili ne traže za svaki kamen ili, ako se promijene, ne drži se, da je kamen zato izgubio svoju prirodu. Tako ćemo opaziti, da u ideji o njemu nije ostalo ništa, osim da je protegnut u dužinu, širinu i dubinu, a to isto sadržaje i ideja prostora, ne samo ispunjena tjelesima nego i onoga, što se zove prazan. — Nemoguće je nadalje, da bi bili kakovi atomi ili dijelovi tvari po prirodi svojoj nedjelivi. Jer, ako ih ima, nužno moraju biti protegnuti, kako se god maleni pomisljavaju, a još uvijek se može misliti, da je svaki od njih u dva ili više manjih podijeljen, prema tome dakle i držati, da je djeliv. — Svijet, ili tvarna supstancija nema granice protezanju. Gdje god joj pomislimo kraj, uvijek još i s onu stranu ne samo zamišljamo nekakove u neizmjernost protegnute prostore, nego spoznajemo, da se uistinu dadu pomicati, dakle, da su zbiljski ; a u tom je sadržana i tvarna supstancija u neizmjernost protegnuta. — Otud se razbira, da ima samo jedan svijet i da se sve sastoji od jedne te iste tvari. — Sva svojstva tvari, koja u njoj jasno spoznajemo dadu se svesti na djelivost i gibanje. Ovo potonje nije drugo nego djelovanje, kojim tijelo putuje s jednoga mjesta na drugo. Ali se može za svaku stvar reći u isto vrijeme da miruje i da se giba ; na pr. tko sjedi na ladji, dok ona plovi iz luke, drži da se giba, ako gleda obale i vidi ih nepomičue, ali ne će tako držati, pogleda li na ladju, prema koje dijelovima zauzima uvijek isti položaj. — Bolje je stoga reći, da je gibanje prelaz česti tvari ili nekoga tijela iz susjedstva onih tjelesa, koja ga se neposredno dotiču i drže se mirnima, u susjedstvo drugih.¹² — Ovu svoju nauku o gibanju i mirovanju upotrebio je Descartes, da posreduje izmedju Kopernika i njegovih protivnika veleći : s obzirom na okolinu nebeska tjelesa miruju, ali se u nebeskoj materiji sva gibaju.

Uzrok gibanju je dvojaki. Općeni i prvi, koji je zajednički uzrok svih gibanja, što su u svijetu i zatim česni, koji stavlja pojedine tvari u gibanja, što ih nijesu prije imala. Ovaj općeni uzrok, očito se čini, nije drugi van bog sam, koji je u početku stvorio tvar simul motu et quiete i koliko je gibanja i mirovanja onda u nju stavio, toliko i uzdržaje u njoj. — Iz te ne-promjenljivosti slijede neki zakoni prirodnii, koji su

ujedno i drugotni uzroci gibanja : od tih prvi zakon jest, da bi svaka stvar, u koliko je jednostavna i nedjeliva, ostala u istom stanju i ne bi se mijenjala nego od izvanjskih uzroka. Što se giba, uvijek bi se gibalo, što miruje uvijek bi mirovalo. — Drugi je zakon prirodni, da svaka stvar nastoji gibrati se u pravcu. — Treći zakon govori o sukobu tjelesa.¹³ Očito je Descartes ovim razmatranjima i istraživanjima stekao velikih zasluga : izradio je cijelu gotovo nauku o gibanju (mekhaniku) i mnogo privredio razvoju prirodnih nauka. Gdjegdje je pronicavi duh njegov toliko uronio u tajne svijeta, da su ga u smionim mislima tek kasnija stoljeća mogla slijediti : vrijedi to navlastito za misli njegove o postanju svijeta. Sam ih doduše drži pukim hipotezama — a prema nauci vjerskoj, koja uči, da je svijet stvoren u početku savršen, te su bili u njem i sunce i zemlja i mjesec i zvijezde, drži ih pače neistinitima; ipak misli, kao što je za spoznavanje prirode bilja i ljudi bolje posmatrati, kako su postali iz sjemena, nego kako ih je stvorio bog — tako treba i postanje nebeskih tjelesa svesti na neke znanstvene principe, iz kojih bi se kao iz sjemena dalo izvesti. I sad uzima, da je u početku bila cijela tvar kao silna tekućina, u kojoj se vrteći načiniše neki vrtlozi ; ovi su postali središta pojedinih nebeskih sustava ; tih sustava ima neizmjeren broj, ali jednostavnosti radi uzimaju se tri neba ; prvo i drugo sačinjava sunčani sustav i zvijezde stajačice, a što je preko toga u nevidljivome kraju neizmernosti, to je treće nebo. Tvar pojedinih vrtloga po prirodnom je zakonu nastojala, da se što više udalje od središta, i tako se pomalo izlučiše iz nje pojedina nebeska tjelesa. Descartes ovu misao potanko razvija u trećoj knjizi svojih „Principia philosophiae“, i pripravlja time Kant - Laplaceovu teoriju.

U antropološkom se dijelu iskušavaju osnovi Descartesove nauke, jer tu treba pokazati, kako je kraj bitne razlike duha i tvari, kojoj pripada i tijelo ljudsko, moguć saobraćaj između duše i tijela. O načinu, kako će se taj jaz premostiti, ovisit će vrijednost dualizma Descartesova. No prije treba još osnovnu misao dosljedno provesti gledom na životne pojave. Organizam u Descartesovu sustavu ne može biti više nego naprosto s troj, koji radi lih po zakonima fizikalnim i kemijskim. Život, toplina

i gibanje ne dolazi mu od duše ni od kakove posebne životne sile (kako uzima vitalizam), nego je posljedak fizikalno-kemijskih procesa (kako uzima mechanizam). Samo krivim tumačenjem — veli — došlo je do toga, da se duša smatra uzročnikom topline životne i gibanja, dakle života uopće. Vidjelo se, da mrtvo tijelo nema topline i da se ne giba, pa se drži, da je uzrok tome, što nema u njem duše, ali to je krivo ; nije naime nestala toplina, jer nema duše, nego jer je nestalo topline, života — nestaje i duše iz tijela.¹⁴ Tako se dakle život održaje mehaničkim načinom i smrt istim nastaje. Nije naime duša kriva smrti, nego jer se iskvario koji glavni organ tijela. Živo se tijelo od mrtva razlikuje samo toliko, koliko se razlikuje ura ili automat, dok je u redu i imade u sebi princip gibanja, za koji je udešen — od automata ili ure, u kojoj je taj princip prestao djelovati.¹⁵ Descartes spominje i važnost Hareveye otkrića o djelovanju srca i optoku krvi za tumačenje fiziologičkih pojava : ali ne ostaje dugo kod toga i modernome stajalištu vrlo srodnoga mišljenja, nego ga pomućuje hipotezom, da se iz najfinijih čestica krvi razvijaju nekaki spiritus animales (životni dusi), nalik na čestice plamena, koji prolaze kroz cijelo tijelo, oživljuju ga, pokreću i uzrokuju nastanak osjeta. Tim se mehanističko shvaćanje fiziologičkih pojava i neopazice približilo vitalizmu : mjesto mistične životne sile rade ovdje mitički životni dusi (*les esprits*). Njihovu se djelovanju pripisuju i t. zv. refleksne kretanje, nastanak sanja, osjećanje svake vrsti, jednom riječi pojave nižega duševnoga života. I premda se za ove pojave, makar da nastaju utjecajem izvanjskih predmeta, a preko tijela, veli, da pripadaju duši u općenome smislu, u pravom smislu duševnima zove Descartes samo pojave sekundarnoga i tercijarnoga stupnja (kao pamćenje, maštanje, shvaćanje, htijenje). Dosljedno tome veli : Naše ideje su dvojake ; jedne dolaze od duše, druge od tijela. — Koje od tijela dolaze, većinom ovise od živaca, te kod njihova nastanka ne sudjeluje volja. Stoga se ne mogu zvati djelatnostima duše ; one nastaju, ako se životni dusi razno gibaju, udare na tragove prijašnjih utisaka u mozgu, te radije podiju ovim putem nego drugim. — Sve dakle, što duša spoznaje posredovanjem živaca, može nastati i slučajnim tijekom životnih

duhova.¹⁶ Ova je misao očito nastala iz neprilike, u kojoj se našao Descartes, kad je posve rastavio duh od tijela, a ovamo svakidašnje iskustvo pokazuje vrlo živi saobraćaj : tako je bio prisiljen duševnomu životu cijeli jedan dio oduzeti i prikazati ga kao mehanički posljedak životnih duhova. A što onda životinjama, u kojih preteže ovaj (osjetni i nagonski) život, poriče dušu, i u tu je nepriliku došao svojim skrajnim dualizmom, kojemu za volju mora iskustvene pojave mijenjati i drukčije tumačiti, da uzmognu pristati u njegov kalup.

U istoj se neprilici nalazi i onda, kad mu je razložiti svezu duše i tijela : i tu moraju životni dusi priskočiti u pomoć. Činilo se opravdano držati, da je duša s cijelim tijelom spojena ; ipak ima mjesto, gdje je ona u bližem dodiru s tijelom ; takovim se drži mozak ili srce : onaj jer prema njemu vode osjetni organi, ovo, jer se u njemu čute pobude (passiones) duševne. No iza pomnjava istraživanja, — veli — upoznao sam, da dio, u kojem duša neposredno djeluje, nije ni srce ni cijeli mozak, nego samo jedna unutrašnja čest njezina, neka mala žirka, u sredini moždanske tvari i tako postavljena nad provodnim putem, kojim životni dusi prednje i stražnje moždanske pole medjusobno opće, te i najmanje gibanje u životu utječe na tijek životnih duhova i obrnuto najmanja promjena u tijeku ovih duhova opet utječe na gibanje žirke. Zašto da duša baš u toj žirki ima svoje mjesto, opravdava se tim, što je tobože jedini dio u mozgu, koji nema para, te se čini najzgodniji, da se u njem ujedine svi dojmovi. Duša dakle imajući sijelo u žirki pomoću životnih duhova pušta trake u živce, krv i mišice i prima obrnuto od njih dojmove : žirka se naime na svaku promjenu u duši lako gane, i opet je tjelesni stroj tako udešen, da se svaka njegova promjena u žirki opaža i javlja duši.¹⁷ Očito je, da tim problem ni izdaleka nije riješen : mjesto cijelog tijela podmetnuta je žirka, koja je baš tako tvarna kao i cijelo tijelo, pa nije uvidjeti, kako može s njom u svezu doći netvarna duša — a baš to je Descartes propustio protumačiti. Je li ga samoga smela poteškoća ili je nije vidio? Svakako će ovdje već prvi nastavljajući tražiti, da dodju na čistac.

Iz psihologije vrijedno je još istaknuti, da je tvrdio, da ima prirodnih ideja ; ta je tvrdnja bila uzrok ve-

likim zabludama — kao i povod velikoj raspri u kasnijoj filozofiji.

Za Descartesovo stanovište prema čudorednosti svakako će biti odlučno to, da sve duševne pojave, dakle i očitovanja volje, obuhvaća pod imenom mišljenja (*cogitatio*) ; tako je već unaprijed vjerojatno, da će njegova etika biti i *rételektualistična*. Već u djelu „*Discours de la méthode*“ istakao je, koliko mu je do praktičnoga života stalo, kad veli : „Uvijek sam imao silnu želju, da razlučim istinu od zablude, kako bih jasno gledao u svojem djelovanju i sigurno prošao u životu.“ Ali kako u spoznaji nije našao ništa stalna, tako nije ni za praktični život našao čvrsta oslona : istu naime nestalnost i oprečnost, kakova je u mnijenjima filozofa, našao je i u običajima ljudi. Najveći mu je dakle dobitak bio, što ga je stekao proučavanjem običaja, — budući da se mnogo šta, što ram se čini neobično i smiješno, općeno prima i drži u drugih naroda, ne treba ništa držati za sigurno, što se primjerom i običajem podalo. Tako se evo i u čudorednom pogledu našao — u golemoj sumnji. Ali kod te nije moglo ostati : čovjek je u životu svagda prisiljen da radi, pa neće li da bude igra slučaja ili izvanjskih sила, mora makar kakova načela slijediti u svom radu : ako igdje, u čudorednom pogledu se skepticizam ne da provesti, izim ako se čovjek — kako su to skeptici i tražili — odreče svakoga djelovanja. To Descartes nije htio, pa je stoga morao makar kako iznaći neka načela, uz kojih presumptivnu vrijednost živjeti će sretno, dok ne dodje do stalnih i sigurnih. Ta su načela bila : zakone i običaje svoje otadžbine držati i ostati u vjeri, u kojoj je uzgojen i uopće slijediti nišli, koje su najdalje od svake skrajnosti, u djelu biti odlučan i čvrst, koliko je moguće, pa i dvojbeno mnijenje, kad mu se priklonio, držati, kao da je najsigurnije ; više nastojati sebe svladati nego udes i prije svoje želje promijeniti nego misliti, da će promijeniti red svijeta. Toliko je mislio, da je dovoljno za sretan i zadovoljan život, dok — ne dodje na pravi put znanja. Već onda bio je uvjeren : ako volja samo ono želi i izvršuje, što joj razum kao dobro svjetuje, onda je dosta prav sud za pravo djelovanje.¹⁸ Očito je već tim bio označen put, na kojem

će intelekat postati odlučan faktor čudorednoga života : zabluda i neznanje zahvaća i u čudoredno područje ; spoznaja je uvjet čudorednoga života ; strasti i požude, budući da su nejasne predodžbe, zavode na krive sudove — a prema tome na zlo djelovanje ; treba ih dakle prevladati ; sredstvo za to je jasna spoznaja ; u toj je spoznaji i s l o b o d a č o v j e k a, kojom se otima utjecaju nerazumnoga dijela ; moć duše nad pobudama nije doduše neograničena ; u borbi s njima vidi se jačina ili slaboca njezina, ali ona imade silno oružje ; to su čvrsta i stalna načela s obzirom na dobro i zlo, koja može prema mutnim spoznajama pobuda staviti i svoj život prema onima urediti. Pravo mišljenje vodi k pravome htijenju — pravo htijenje na pravi život. Koliku važnost Descartes podaje spoznaji za uređenje valjana života, najbolje se razbira iz djela o pobudama duše (*T r a i t é d e s p a s s i o n s d e l' â m e*), koje svakojako ponavlja posve sokratske i stoiceke motive. Zato mu i izlazi etika pretežito negativna ističući poglavito prevladavanje afekata, a s obzirom na sam život jednako kao i Sokratova i stoiceka etika blizu tome, da promaši djelovni cilj i da završi u idejalnom, ali nepraktičnom cilju : da je posljednji cilj i čudorednoga života — sama spoznaja.

Samo u nekoliko riječi da se osvrnemo na sustav Descartesov jer će biti prilike, da se na njega još češće vratimo. Sudbina je svih velikih nauka, da se iz njih razvijaju najoprečniji sustavi : jednostavni je razlog tome, što oni u najvišim pitanjima podaju jednostrano rješenje, dok se u razvoju te jednostranosti manje ili više izravnavaaju ; tim doduše nestaje osebujnosti sustava samoga, no u drugu ruku izravnavanje može poći i u protivnim pravcima, koji jednako vode na zajednički svoj izvor. Nije dakle čudo, ako se u Descartesovu dualizmu nadje klica spiritualizmu, idejalizmu, ali jednako i k materijalizmu, na što je mogla zavesti poglavito misao o prostornome odredjenju sijela duše; isto tako je u njem početak monizmu Spinozinu, koji je dosljednije od Descartesa proveo njegov pojam supstance, ali i monadnome pluralizmu Leibnizovu. Nije ni shvaćanje odnošaja duše i tijela moglo ostati netaknuto : pa se i tu nadovezuju razne teorije — a neka se ne pregleda ni to, da je svojim ishodišnjim skepticizmom za-

počeo kriticizam, što ga je na visinu doveo Kant. I pored svih slaboća, što mu ih nameće njegovo odredjenje duha i tvari, odredjenje supstance i što je s tim u svezi, ostat će njegov sustav jedan od najvažnijih u povjesti filozofije.

§ 4. Nastavak Descartove nauke u Francuskoj i Nizozemskoj.

Kao raspršeni traci svjetla — rekosmo — tako izviru iz velikih sustava najoprečniji smjerovi. Veliki je sustav kao tijelo oštih bridova, koje se ne priлагodjuje lako naravnim i vijugastim oblicima susjednim ; veliki sustavi se u većini pitanja stavljaju na odrešito, gotovo nepomirljivo stajalište, ne traže izmira, ali tim više traže rješenje, a gdje im se problemi ne podlažu, tamo ih poput gordijskoga čvora naprsto presijeku. Poradi tih svojstava svaki veliki sustav već od početka ima u sebi nešto, što potiče nastavljače, da oštare oblike malo uglade, da uzmu obzira i na protivna mnijenja, koja su početnici suvereno pregledali ; tako se pomalo odbruse nglovi — kao u kamena, što se s brda otkinuo oštar i uglat, te padajući udara na sve strane, a u toku rijeke se zaokruži i prilagodi uz ostalo kamenje. No kako ove promjene, ova modificiranja, ne idu istim pravcem ni jednako daleko, kako su obziri na protivna mnijenja razni i popuštanja od isprvična odredjenja sad veća, sad manja, dogodi se, da se iz istoga sustava izvirući smjerovi na krajevima toliko razidju, te ih ne veže više ni ono, što je za ishodišni sustav najznačajnije. Malo se gdje to vidi tako jasno kao na sustavu Descartesovu. Nema sumnje : taj je sustav za svoje vrijeme bio nešto novo, upravo smiono, pa nije čudo, da je uzbudio sav tadanji učeni svijet. Uzalud se Descartes povlačio u samoću, da ga ljudi ne vide, ideje su njegove same sebi krčile put do najviših svetišta nauke. U Nizozemskoj je uslijed ličnih poznanstva svratila na sebe pažnju nauka njegova, već god. 1640., u glasovitoj školi Port-Royal nastaje na njezinim osnovima god. 1662. logika (*L'art de penser* od Arnaulda i Nicolea) ; Sorbonna je doduše nauku njegovu zabacila i mnogi slobodoumni inače krugovi je ne prihvatiše, ali —

može se reći — sav svijet se njom bavio. Oko nje se razvila živa borba, a bilo je i dosta toga, čemu se moglo opravdano prigovoriti i što je nužno tražilo popravka. Najprije je trebalo zbližiti misaonu i rasežnu supstancu ; činilo se naime nemoguće, da duh ikako dodje u svezu s tijelom, ako su te supstance ama posve različne ; hipoteza o živim dusima nije mogla toga tumačiti, da što više, na njoj se očito vidjelo, da je za nevolju načinjena ; ni odnošaj tih supstanca k božanskoj supstanci nije zadovoljavao, jer postoje li po ovoj, onda nijesu više prave supstance. To je vodilo k m o n i z m u S p i n o z i n u. I to se pitalo, kako mogu supstance djelovati jedna na drugu, ako su različne i neovisne jedna od druge ; tu nije bilo izlaza, ako se pridrži Descartesovo odredjenje, nego napustiti uzajmično djelovanje i ustvrditi, da bog dovodi duh i tvar u svezu od časa do časa, prigodice, to je učinio o k a z i j o n a l i z a m, ili napustiti samostalnost duha i zači u materijalizam, to je učinio C o n d i l l a c, ili napustiti samostalnost tvari i preći na stranu idejalizma, to je učinio L e i b n i z. U spoznajno teoretskom pogledu prelazi racionalizam Descartesov na jednoj strani u misticizam, na drugoj u sensualizam, a završuje se u skepticizmu franceskih enciklopedista.

Red je, da tu promjenljivu sudbinu Descartova sustava izbliže ogledamo.

Iz definicije, da je duh svijestan, slijedilo je, da on mora znati za sve radnje svoje : što ne znaš, kako biva, to i nijesi učinio. Nuto duh ništa ne zna o tom, kako nastaje odnošaj izmedju njega i tijela — dakle ga duh i ne stvara, nego mora da je uzrok tome odnošenju izvan njega : bog ga dakle stvara u nama i to od časa do časa, kad to priliike (occasio) traže ; ako ima, da nastane u svijetu promjena, bog se brine, da i u našoj duši nastane svijest, znanje o toj promjeni i obrnuto, nastane li u nas težnja, bog posreduje, da ona predje u tjelesnu kretnju i tako zahвати u tvarni svijet. To je okazionalistička nauka Nizozemca A r n o l d a G e u l i n c x a (1625—1669.). Po toj nauci nema međusobna utjecanja izmedju duha i tvari ; samo u istome redu postoji uzročna sveza, dakle medju pojavama duševnim za sebe i tjelesnim za sebe ; prelaz iz jednoga reda u drugi nastaje posredovanjem božjim. Lako je uvidjeti, da je tim glavna tečevina Descartesove nauke posve propala. Descartes je naime ustvrdio, da je bog dao svijetu zakone, ali sam ne utječe neposredno na razvoj dogodjaja, te je uslijed toga tražio, da se iz tumačenja pojava izluče sve natprirodne sile, i da se pojave tumače jedne iz drugih ; iza njega evo dolazi Geulincx (Želens), uvodi božanstvo i opet kao neposredni

uzrok zbivanju, čim ujedno otima podlogu znanstvenomu spoznavanju svijeta, jer se može svaka nepoznata pojava odbiti na djelovanje božje, i ujedno otvara put — ravno u mitologiju. Posljedice te misli idu još i dalje. Ako duh i tvar ne djeluje međusobno, onda kao da im nestaje svake supstancijalnosti, kao da se promeću u puke nizove p o j a v a ; no ako je zagonetno djelovanje izmedju različnih bića, nije jasno ni uzročno djelovanje u istome redu ; može li se jasno reći, kako nastaje jedna tvarna pojava iz druge? Najbolje se i opet uteći bogu i ustvrditi, da bog sve i u svem djeluje ; tim se G e u l i n c x približuje S p i n o z i , ali mu se svijet raspada u niz čudesnih stvaranja božanskih. Da ovakovo rješenje ne zadovoljava, osjetio je i sam, pa je smislio jednostavnije tumačenje za međusobni odnosađ tvarnih i duševnih pojava : kao dvije ure što jednolično pokazuju vrijeme, ako ih je urar unaprijed udesio, tako su i tvarne i duševne pojave unaprijed udešene, da se u svakomu času podudaraju. Tim prelazi okazionalizam u prestabiliranu harmoniju ; taj put vodi od Geulincxa k Leibnizu.

U svezi s tim mislima stoje i Geulincxovi nazori o čudoredju. Tu vrijedi načelo : gdje ne možeš utjecati, tamo nemaš ništa tražiti ; ako je pak uzročnost relativnih bića iluzorna, onda čovjek u izvanjskom ne može ništa ; neka dakle i ne traži u njem zadovoljstvo ; neka ukloni iz sebe sve, što ga potiske na tvar ; krepost se onda sastoji u slobodi od požuda i strasti, a vrhunac joj je ljubav k bogu i razumnost, kojom se čovjek predaje u božansku providnost. Panteistički duh u Geulincxovoj nauci nužno je vodio do ovakova misticizma, ali ovaj ima osnov i u Descartesovoj nauci po tom, što se u njoj spoznaja svijeta i duha osniva na spoznaji boga, što nužno vodi do zahtjeva što više se složiti sa božanskim sviješću i ljubavlju uroniti u njegovo biće. Jasno se to vidi kod B. P a s c a l a (1623—1662.) i N. M a l e b r a n c h e a (1638—1715). P a s c a l u svojim „Mislima“ dopušta, da će duh držeći se valjane metode — takovom drži matematičku metodu Descartesovu — doći do velike visine u jamačnome znanju ; i kad taj uspjeh vidi, ne može se uspreći, da ne nazove čovjeka rizricom is'inc. No čas zatimi vidi, da je drugo znanje ljudsko nestalno, ništa mu ne kazuje istinu, sve ga zavodi ; osjećala i um su nepouzdani i napunjaju dušu čovjekovu zabludama i čine ga — skladištem neizvjesnosti. Na iste misli dolazi, kad motri čovjeka : sad mu se čini uzvišen nad sva bića, sad opet neznatni stvor prirode, bijedan i nemoćan, a baš ona veličina čini ga bijednim, jer ne može nigdje naći mira i tražeći sreću, tražeći znanje, koje će ga zadovoljiti, nalazi bijedu, neznanje, zabludu i neizvjesnost ; onda ga opet bijeda i slaboća podiže i čini sposobnim za veliko pregnuće. Tako se najposlije smiri u spoznaji svoje slaboće i predaje se u milost božju. On ne traži dokaza za bitak boga i besmrtnost duše, nego vjeruje glasom srca, koje to traži, vjeruje i u nestalni život i promjerljivi udes i ljudsku slaboću, što sve postaje čovjeku snošljivije ako se srcem vinuo k bogu i u njem našao potporu i utočište. Takav je Pascalov misti-

cizam, da ne traži spoznaju boga zrenjem, nego samo onu, koja izvire iz uvjerenje duše i čista srca ; gdje duboko vjersko čućenje čovjeka odvraća od preuzetnosti dogmatika i klonulosti skeptika ; to je spoznaja, koja čovjeka ne izdaje, ni ako mu pod nogama tlo izmiče, jer je nje-govò hvatište u vječnosti. To je filozofija srca, koje sebi udešava nazor o svijetu onako, kako njemu zadovoljava. Valja priznati, da je u pretjeranome isticanju uloge, što je um imade za stvaranje nazora o svijetu, posve razumljiv bio, a i opravdan glas, koji je naglasio i pravo srca, koje, kako Pascal kaže, ima svoj razbor, o kojemu razbor ništa ne zna. Zato i ne će da gleda svijet samo nmom, nego i srecem : njegove misli, kako zgodno veli Windelband, ne čine dojam velikoga umnoga rada, nego velike lčnosti, koja je to veća, što se od svojega doba ovako odvaja. Srođan mu je po mišljenju, ali nije tako dubok po čuvstvovanju Pierre Poirier (1646—1719.). N. Malebranche stoji bliže Geulincxu. Zajednička im je misao, da zapravo bog djeluje u svemu ; otud izvodi Malebranche posljedicu, da ni predodžbe o izvanjskome svijetu ne nastaju u nama po stvarima, nego utjecajem božjim; sve, što spoznajemo, dolazi dakle od boga — ili kako Malebranche kaže : *m i s v e s t v a r i g l e d a m o u b o g u*. Ali ne samo da ih gledamo, nego one i jesu u bogu : bog naime zamišlja svijet, a budući da je njegova misao žazbiljna, to je u tom zamišljanju pravi bitak stvari, dočim je t. zv. realni svijet (kao u Platona) samo slika božanskih ideja. A kao što je spoznavanje zronje ideja u bogu, tako je čudorednost *l j u b a v b o g a* ; a budući da je naime sve u bogu, čini se kao da su se stvari u svojem pojedinačnom bitku nekako odmetnule od boga, te prirodno onda teže natrag k njemu ; uslijed toga im je posljednji cilj u bogu. Sličan prelaz iz racionalizma u mističnu ljubav bogu nači ćemo i kod Spinoze.

Najvažniji nastavljач nauke Descartesove je Spinoza.

Baruch Spinoza (1632—1677.).

Baruch Spinoza se rodio god. 1632. u Amsterdamu od židovskih roditelja, koji ga prema običaju uzgojiše ; upoznavši se zarana s naukom Descartesovom odbio se od dje-dovske vjere, poradi čega se izvršao progona svojih suplemenika ; lutajući neko vrijeme od mjesta do mjesta naselio se 1659. u Haagu, gdje se bavio naučnim radom, a potrebna sredstva za život si je pribavljaо brušenjem leća. Teške životne prilike nijesu bez krivnjce na ranoj mu smrti god. 1677. Od njega mu je najznačnija „*Eтика*“ i „*Raspovata teologisko-politička*“.

Spinoza počinje s korekturom Descartesova mišljenja o supstančijama. Tako je Descartes nazvao ono, što za

svoj bitak ne treba ničije pripomoći, ali je čudnom nedosljednosti odmah našao, da se duh i tvar mogu zvati supstancijama, jer ne trebaju ničije pripomoći — osim božje. Spinoza ostaje kod prvoga odredjenja. Supstancija je ono, što postoji po sebi i što se poima po sebi. Ako je tako, onda u prirodi može biti samo jedna takova supstancija, jer ništa drugo ne postoji, bez nje ni izvan nje, nego se za sve nužno pomišlja, da postoji s njezinom pomoći, a jedino ono postoji bez ičije pomoći, samo po sebi. Ovu absolutnu supstanciju zove on bogom — ali naročito ističe, da ga ne zamišlja poput drugih ljudi prema čovječjem uzoru ; bog je za nj neizmjerno biće, koje u sebi obuhvaća svu prirodu, sve je u njemu, a ion je u svemu u toliko, u koliko su sve stvari samo oblici absolutne supstancije.¹ Ova božanska supstancija je tvorni uzrok svih stvari, a kako izvan nje nema ništa, slijedi, da je sam bog i po sebi uzrok stvari ; nema ništa izvana, što bi ga sililo ili poticalo, da djeluje ; bog je jedini slobodni uzrok. Ne valja ipak držati, da je on sloboden u smislu, da bi mogao, što hoće ; koji tako misle, mogli bi reći, da bi se bogu moglo prohtjeti, da odredjeni uzrok ne izazove posljedicu, a to je besmisleno,² nego se bog može zvati slobodnim samo u smislu slobode od izvanskih utjecaja ; iuače sve iz njegova krila izvire nuždom prirode njegove. Otud slijedi, da postanje stvari nije moglo ići drugim načinom i redom, nego je išlo, jer je to sve bilo odredjeno prirodom božjom.³ Od stvari jedne su neposredno nastale iz te prirode, a druge posredno; one prve slijede nužno iz absolutne prirode, te posreduju izmedju boga i svega ostalog, što se u prirodi zbiva, ali bez boga ni biti niti se pomišljati ne može. Ovo razlikovanje ima samo praktičnu vrijednost; posredno ili neposredno postanje u stvari je isto, jer što je neposredno i što je posredno nastalo, postoji po bogu ; sve je u njem i od njega ovisno. Ako je tako, onda nema ništa slučajna, jer bog nije slučajno biće, postoji nužno i sve je u njem, sve njegovom prirodom odredjeno, da nekako jest i djeluje. Apsolutna supstancija kao slobodni uzrok svega zove se natura naturalis, stvoriteljica — priroda, kao skup svih postojećih oblika, u kojima su se pojedina svojstva (atributi) njegove prirode očitovala, zove se natura naturalis, stvorenica — priroda.⁴ Iz gornjih misli proizlazi,

da stvari mogu djelovati samo onako, kako je od boga određeno, a ne mogu se u danoj prilici ni oteti djelovanju ; stvari moraju djelovati, kakovo im je bivstvo ; daljnja je posljedica toga, da sve nastaje nužno po predjašnjim uzrocima ; kao posljednji uzrok stoji iza svega božanska priroda. Za slobodu volje u tom sustavu nema mjesta.

Tu je priliike, da se koja spomene, što Spinoza sudi o predsudi, da zbijanje prirode ide prema nekim s v r h a m a. Kako je nastala ta, veli, predsuda? Ljudi su sebi svjesni htijenja i teženja, pri čem posmatraju stvari s gledišta koristi, koju im pružaju ; i uvjek nastoje upoznati svrhu stvari ; tako vide, da su im oči za gledanje, biljke i životinje za hranu, sunce za svijetlo ; a otud dolazi, da sve u prirodi drže sredstvima za svoje svrhe, a onda drže dalje, da i bogovi sve upravljaju na korist ljudi, da im se tim obvezu i da budu od njih čašćeni ; to je eto razlog, zašto ljudi nastoje konačne svrhe stvari upoznati. No dok tako nastoje pokazati, da priroda ništa ne čini bez razloga, t. j. što ne bi imalo nekakvu korist za čovjeka, ne će da vide, da u prirodi ima i mnogo beskorisnih, da štetnih stvari ; uza sve to ostaju pri svojoj predsudi, pa im je žao razrušiti tu labavu zgradu, u kojoj su se nekako udomili, pa se još i muči, da dokazu, kako priroda stoji neke svrhe, mjesto da upoznaju, da su te svrhe ljudi primislili prirodi.⁵ Misao o svršnosti se razbija već na osnovnoj tvrdnji, jer je sve u bogu, da sve nužno proizlazi iz prirode njegove, te ni bog sam ne djeluje „slobodnom voljom“, nego nuždom bića svoga. Ako to stoji, onda i izrazi dobar i zao, red i zbrka, lijepo i ružno dobivaju drukčije značenje, nego im se obično pridaje ; zato naime, što na nas neke stvari dјeluju povoljno, zovemo ih dobrima ili lijepima ; ali ta im oznaka pripada samo u odnošaju k nama ; tim se dakle tumaći samo k a k v o ď a n a š e g a p r e d o ď i v a n j a, a ni pošto p r i r o d a s t v a r i s a m i h. Spinoza prema tome misli, da „puk“ drži subjektivni ljudski način predočivanja objektivnim svojstvima stvari, t. j. da je mišljenje puka naivno realistično ; filozofija spoznaje stvari u odnošaju k apsolutnomu biću, njezina je spoznaja objektivno realistična. No tu se Spinoza upleo u zabludu, koja prati filozofiju — može se reći — već od starine, otkad joj se nametnula zadaća, da spozna „pravo“ bivstvo stvari, a pod tim se razumijevala spoznaja stvari izvan odnošaja k spoznajućemu subjektu ; to „pravo“ bivstvo je apstrakcija, na kojoj se može vježbati i vježbala se mašta filozofa ; nama je pristupna spoznaja samo onoga, što je stupilo u odnošaj k nama ; u toliko nam i gore spomenuti pojmovi kazuju o stvarima, koliko je z a n a s i n a š život potrebno, a „pučko“ je mišljenje baš u tom neosnovano, što drži, da njima spoznaje p r i r o d u s t v a r i. Sa svoga stajališta dakako Spinoza lako izmiče prigovoru, zašto u svijetu, koji je nuždom proizšao iz prirode božje, ima i nesavršenosti ; savršenost stvari — yeli — mora se prosudjivati prema njihovoj prirodi, a ne koliko čovjeku

prijaju, a samo opet u tom smislu može se o njima reći, da su savršene, lijepе ili dobre. Ljudi si najime prema svojim potrebama zamišljaju idejalne likove stvari; ako pak nadju nešto, što se s tim likovima ne podudara, misle, da je tu priroda učinila pogrešku.⁶ U smislu „prave spoznaje“ sva je priroda kao izliv božanske supstancije jednako savršena i dobra i lijepa. Nastanak one „pučke“ spoznaje, koja nije samo subjektivna nego i predrasudna, izvodi Spinoza iz osjećanja. Osjećanje podaje o stvarima neprimjerenu (inadekvatnu) spoznaju, t. j. prikazuje stvari u odnošaju k čovjeku, u kojem odnošaju za nas postaje štošta važno na njima, što u odnošaju k apsolutnomu bici nije važno. A kako nije moguće, da i za sve ljude bude jedno te isto i svagda važno, čini se Spinozi posve razumljivo, zašto se mišjenja ljudi razilaze; razlog je tomu upravo to, što prirodne stvari hoće predođba ma o stvarima protumačiti. Pravo se svijet spoznaje u mom; ideje njim stecene odaju svojstva stvari. Spinoza tu prihvata staru opreku racionalista između osjećanja i mišjenja, i to prihvata u smislu Descartesove nauke, dakako poput svih predšasnika i on drži svoje umovanje onom pravom spoznajom, koju čovjek traži; Descartesovoj nauci dodaje još jednu vrstu spoznavanja, naime — intuitivnu, koja — reći bi — u bogu spoznaje stvari i kojoj u etici odgovara kao najviši stupanj krenosti intelektualna ljubav k bogu.⁷

Božanska priroda nije spoznaji našoj posve nepristupna i ako nije posve dokučiva. Ono, što razum spoznaje, da pripada njenome bivstvu, zove se atribut. Tih atributa ima svaka stvar to više, što je savršenija; božanska priroda je u tom pogledu neizmjerna. Ipak se svi atributi, koliko možemo spoznati, dadu svrstati u dva glavna niza: u jednom se očituje bivstvo božje kao misao, u drugome kao protežnost; prema tome ima ovo i dva načina (moda) pojavnoga bivstvovanja; u svakoj se naime misli nekako i na neodredjen očituje prva strana božanskoga bića, u svakome tijelu druga strana; u tjelesima atribut protežnosti, u mišljenju i dušama atribut misaonosti. Kako sve nastaje po predjašnjim uzrocima, treba istaknuti, da svi pojavnji oblici jednoga niza imaju svoj uzrok samo pod onim atributom, koga očitovaljaju; tako dakle tvarni dogodjaji nastaju iz tvarnih, duševnih iz duševnih, te nije moguće jedne izvoditi iz drugih baš tako, kako nije moguće jedne attribute izvoditi iz drugih. Prema tome nema između dogadjaja u tvarnome svijetu i u svijesti neposrednoga saobraćaja, nego po tom, što obadva niza izvira iz jednoga bivstva božjega; zato i teku tako, da

redu i spoju ideja odgovara redi spoj stvari.⁸ Ovako Spinoza kauzalitet nadomješta paralelizmom, a što drži, da atribut mišljenja i protežnosti svuda idu uporedo, to ga dovodi do misli, da je svijet oduhovljen, da svakoj stvari odgovara u drugome nizu njezina ideja; mišljenje uopće nije nego duša protežnosti, duša svijeta.

Pojedina bića nemaju supstancijalnoga bitka, nego su samo stanja absolutne substance onako, kako su misli, težnje i djela stanja u čovjeku. Svaka je pojava nekaki oblik božanskih atributa; tako se u čovjeku očituje atribut mišljenja, te pravo uzevši u ljudskome duhu sam bog misli, jer što onaj spoznaje, to bog spoznaje u njemu, u koliko se prirodom ljudskom očitovao. Sve mišljenje svih umnih bića zajedno sačinjava božanski um, kao sve pojave tvarne što odaju njegovu protežnu prirodu. Duh je u čovjeku ideja ili spoznaja tijela, tijelo je ostvarenje (objekt) duha ; u tijelu se ništa ne zbiva, što duh ne bi znao; u svezi je s tim misao, da duh spoznaje svoje tijelo onako, kako jest.⁹

Sva bića nastoje, da ustraju u svojem bitku, no prilike se mijenjaju oko njih ne rijetko im ugrožavajući život ili opstanak; nužda ili potreba (unutrašnja ili izvanajska) sili ih na teženje, da se riješe neugodnoga stanja, u koje dodjoše ili da održe ugodu, koju stekoše; u goda i neugoda pokreću životom svih bića, pa i čovjeka. Stoga je ugoda uzevši je samu za se, dobra, neugoda zla ; dobro je, što priredjuje ugodu i koristi životu, zlo je, što zadaje bol, ili zadovoljenje onemogućuje, te tim oštećuje život, ili drugim riječima dobro je, što uždržanju našega bitka koristi ; zlo je ovome protivno.¹⁰ Ovaj na nagonu samoodržanja osnovani utilitaristički naturalizam umjerava se odovud dalje pitanjem : tko može da prosvudi, što je korisno? Naturalizam mora tu odluku prepustiti ili instinktivnome osjećanju organizma ili navici i prilagodjenju na prilike, Spinoza pak drži, da samo duh, kad jasno i razgovijetno spoznaje, može odrediti, što je prava korist. Ima naime i prividna ili časovita korist, koja ne prudi životu ; a umće najbolje znati, što prirodi ljudskoj koristi, t. j. što joj je uistinu korisno, i što vodi čovjeka do sve većega savršenstva. A kako je kreplost djelovanje prema zakonima prirode i um

najbolje sudi, što je prirodi protivno, to je on i najsigurniji provodič ka kreposti. On je dakle prije svega koristan za život, jer nema boljega života, nego ako je umom upravljan ; za krepošću pak treba težiti, jer podaje potpunu, pravu i istinitu korist.¹¹ Spinoza je tako naturalizam nastavio u intelektualističnome smjeru, no potonji rado odvodi od zemaljskoga žiča u carstvo ideja. Spinoza ga nije u tom slijedio možda i zato, što po njegovu mišljenju ideji nužno odgovara tvar, pa tako i idejalne težnje moraju imati objekt u realnome svijetu ili u društvu ljudskome. Evo što o tom veli na jednome mjestu : „Nikada ne možemo dotle doći, da ne bismo trebali za uzdržanje našega bitka izvanjskih stvari i da bismo živjeli bez saobraćaja s izvanjskim svijetom. Uzmemu li pak naš duh u obzir, bio bi očito naš razum manje savršen, da je duh od vanjštine odijeljen i da osim sebe ništa ne spoznaje. — Ima dakle izvan nas mnogo, što nam je korisno i za čim je vrijedno težiti. Medju tim stvarima i opet najodličnije, koliko se može misliti, je ono, što se posvema slaže s našom prirodom. Jer ako se n. pr. dva pojedinca od jednakе prirode združe, onda čine jedan individuum, koji dvostruko može od svakoga pojedinoga njih. Stoga čovjeku nije ništa korisnije od čovjeka. Ništa si odličnije ne mogu željeti za uzdržanje svoga bitka, nego da se svi u svem međusobno slažu tako, da bi baš svi dusi i sva tjelesa sačinjavala jedan duh i jedno tijelo, da bi jednako svi, koliko je moguće nastojali svoj bitak održati ali tako, da bi pri tom tražili ono, što je općeno nužno. Otud shledi, da ljudi, koji se dadu upravljati umom t. j. ljudi, koji s v o j u k o r i s t t r a z e pod upravom uma, da ti ljudi ništa ne traže za sebe, što ne bi i za druge ljude željeli i da su stoga pravedni, vjerni i pošteni“.¹²

Od ovako oplemenjenoga utilitarizma uzdiže se Spinoza u svojoj etici još za jednu stepenicu dalje. Ako je spoznaja najbolje sredstvo k sreći, najpotpuniju će sreću imati onaj, koji je, kako su već Stoici tražili, pregledao savez svega ; tako se i Spinozi čini, da je vrhunac teženja i sreće i n t e l e k t u a l n a ljubav k bogu.¹³ Ljubav ova nastaje iz potpune spoznaje, da je bog uzrok svēga, da je sve u njem i po njem, iz spoznaje, koja gleda svijet s gledišta vječnosti — sub specie aeternitatis. Takova spoznaja smiruje duh, lišava ga bolnih razočaranja,

očajnih uzbuda afekata, kad se što neočekivano ili protiv volje dogodi, i napunja ga zadovoljnim pouzdanjem u upravu svijeta. S tim se dubokim uvjerenjem završuje etika Spinozina : spoznaja vodi na put krepsti, a na vrhuncu svojem zalazi u mističnu ljubav k apsolutnome osnovu, koji sve obuhvaća.

U politici Spinoza povodeći se za Hobbesom prihvata teoriju ugovora. Ako naime bića prirodno teže za svojom dobrobiti, može se činiti, da se drukčije ne da doći do druge stvari nego udruženja, nego ako pojedinci dogovorno napuste nešto od svojega prirodnoga prava. Prirodno je dopušteno svakome raditi, što ga je volja i za što ima snage — ili drugim riječima prirodno pravo određuje požudu i moć. No kako je čovjeku korisnije živjeti bez straha i kako to ne može biti, ako će bezobzirno svoju dobrobit tražiti i kako je najposlijepotreban pomoći drugih, treba da svaki prirodnu požudu razborito ograniči. Ljudi se dakle, kad postanu razboriti, dogovorno odriču jednoga dijela svojega prirodnoga prava, ali to odricanje može vrijediti samo onda, ako njim čovjek u zamjenu dobiva neku veću dobrobit. Vrijednost ugovora ovisna je o koristi, koju podaje; čim nestane ove, pada i onaj. Odovud se Spinoza razilaže s Hobbesom, kad drži, da gradjani ne prenose svoje moći na državu bezuvjetno i za sva vremena ; čovjek je dužan pokoravati se državnoj vlasti samo dotle, dok ona zaštićuje interese gradjana; traži li što nerazumno, već je tim izgubila pravo na vlast, koja joj se podala. Čovjek u državi ne smije biti rob, koji služi samo interesima gospodara, ni dijete, koje radi prema odredbama roditelja, makar i na svoju korist, nego mora biti podanik, koji na zapovijed vlasti vrši, što služi zajedničkome, dakle i njegovome dobru ; to pokoravanje ne smije da bude slijepo i izvanjsko, nego treba da izvire iz znanja i uvjerenja. Odanost gradjana je zato najčvršći skup države. Desi li se pak, da vlast postane nerazborita, ne će je slijediti živa volja naroda, silom će se neko vrijeme održati, ali ne zadugo. Tako Spinoza Hobbesov apsolutizam vlasti umjerava u demokratskom smislu, po kojem je državna vlast odgovorna gradjanima, jer nije sebe radi nego njih radi. Vladar ima dužnosti prema narodu, a da ih može ispuniti, potrebno je, da bude uman i krepstan ; tim se pak

demokratski princip, koji bi lako zaveo na misao, da je državna vlast u svem dužna popuštati želji gradjana, umjerava aristokratizmom prosvjete. Država, kako je zamišljā Spinoza, služi gradjanima — ali ne treba da im ugadja, nego da ih privodi k odredjenju čovjeka, k obrazovanosti i kreposti. Tako se eto Spinoza uzdiže i ovdje, kao i u etici od naturalizma do idejalizma, u kojem je mjesto kulturnome napretku i čudorednemu usavršenju čovjeka.¹⁰

Spinoza kaže na jednom mjestu, da čovjek mjeri savršenstvo stvari prema uzorslikama, što si je načinio o njima ; to bi se isto moglo reći i za sustave pauteističke, da su savršeni, koliko se približuju Spinozinomu ; ni prije ni poslije njega nije nitko tako jasno i dosljedno razvio i proveo misao panteističku i za to se s pravom njegov sustav postavlja u z o r-s l i k o m p a n t e i z m a. Da je on zanio Lessinga, Herdera, Goethea, da je utjecao na Leibniza, jednom riječi, da su se kasniji mislioci ugledali u nj svagda, kad je svijet obuzelo panteističko raspoloženje, u tom je njegova historijska znatnost. Osim ove ima još nešto, što taj sustav visoko drži medju filozofijskim slikama o svijetu. Ne čini to samo jednostavna, prozirna, krepka logika, nego i duboko vjersko čuvstvo i povrh svega ljubežljiva težnja za istinom, blaga dobrohotnost i čovjekoljubivost i ljubav k čovječanstvu, kojega kulturnome napretku je namijenio svoja djela. Ali sudbina je njegova bila tragična, svijet je odbio njegov požrtvovni dar. Savremenici ne podnesoše otvorenu i iskrenu nauku njegovu ; činila im se — za čudo — bezbožna i pogibeljna, pa je stadoše suzbijati svim mogućim sredstvima; onako je htjedoše izbrisati iz svijeta, kako su njega izagnali iz društva u zatišje samotna života. Spinoza je sve to znao i sve to čutio na sebi, ali ni to nije moglo mržnju usaditi u srcu njegovu ; ni kao progonjenik ni kao izopćenik nije zamrzio društvo, koje ga je teško povrijedilo i tolike mu nepravde naijelo. To je znak visoka, plemenita ali i neslomiva značaja; ima tu nešto s o k r a t s k o g a, što Spinozu kao čovjeka čini milim i podiže ga medju prve ličnosti ljudstva.

§ 5. Engleska filozofija do kraja 18. stoljeća.

Iz borbe, što se od početka novoga doba vodi za samosvojnost duha, prvi je pobjednikom izšao duh engleski. On se prvi dovinuo zrelosti i razvio do posebnoga tipa ljudskoga mišljenja. Nemalo su tome doprinijele i političke prilike ; Engleska je naime od 15. stoljeća ovamo proživjela teške i velike krize, u kojima je sazrela politička i vjerska svijest naroda i cijelo društvo zadnjeno bilo slobodounnnim shvaćanjem gradjanskoga života. U toj slobodi mogla se i narav engleska razviti i ustaliti. Bilo je to vrijeme, o kom kaže Tacit : *rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis, et quae sentias dicere licet.* I mišljenje englesko zadobilo je u tom razvoju posebni pravac i zašlo u gotovo čvrste oblike, u kojima ostaje i kroz kasnija vremena. Značajna je za englesku prirodu treznoća, koja mišljenju ne dopušta previsoki lijet možda u krajeve mašte nego ga drži u granicama zbilje, zadovoljna „obično ljudskim“ shvaćanjem ; ni u životu se ne zanosi visokim idejalima, nego manje ili više računa s korišću, i ako se ne može poraći, da i s tim utilitarizmom, kako se zove, znade spojiti neke idejalne zahtjeve, koliko je potrebno, da se iz egoističkoga uzmognе doći do altruističnoga i moralnoga djelovanja i splesti vez izmedju pojedinca i društva.

I. John Locke (1632—1704.).

Takovo je već mišljenje prvaka medju filozofima engleskim, Johna Lockea. On je iskustvenjak, te sve spoznavanje izvodi iz iskustva ; umu dopušta, da to iskustvo preradjuje i preoblikuje, ali veće zadaće nema ; zato se i ne upušta u podrobna njegova mudrovanja, ili što bi drugi rekao : ne zadire dosta duboko u probleme, nego se drži više na površini. Locke to i ne žali, jer drži, da se baš tim nalazi bliže običnomu mišljenju ; njegova su razlučivanja jasna i ako nijesu do posljednje granice potanko izvedena, njegovo razlaganje i u najtežim pitanjima ne odstupa od prirodna razlaganja obična čovjeka, ne zaodijeva se u nerazumljivo ruho, da bi se činilo to učenijim ; sve je priprosto, jednostavno, pregledno poređano, više prema praktičnim, manje prema idejalnim zahtjevima udešeno.

Locke se rodio u Wrigtonu kraj Bristola god. 1632. Na život njegov i na mišljenje znatno su utjecale prilike onoga doba, gdje se parlament digao protiv svojega kralja, osudio ga na smrt i uveo republikanski ustav; ovaj doduše nije dugo ostao, i još se jednom kraljevstvo pridiglo, da se do kraja sudbina izdovolji ; poslije hirovitoga Karla i samovoljnoga Jakova došao je čas, kad se engleski narod riješio apsolutizma protjeravši Stuartoviće i pozvavši na prijestolje Vilima Oranjskoga; to je bio prvi kralj, koji će k r a l j e v a t i , dok će parlament v l a d a t i . U takovim je prilikama Locke uzrastao, a u zrelo doba i sudjelovao. Nauke je svršio u Westminsteru i Oxfordu, zanimao se osobito prirodnim naukama, liječništvom i filozofijom, te nema sumnje, da se već tada upoznao s naukom Baconovom i Descartesovom. Boraveći neko vrijeme izvan Engleske vrati se natrag u društvo grofa Shaftesburyja. Ovo je poznanstvo bilo za nj odlučno ; najprije postade uzgajateljem Shaftesburyjeva sina, a onda dodje i u državnu službu; kako je politički ugled njegova štititelja padao i rastao, tako je s prilikama i Locke padao i dizao se. Onda bi na neko vrijeme otisao iz Engleske. Posljednji put dogodilo se to 1685., kad je niorao bježati, jer je, čini se, bio zapleten u urotu protiv kralja. Nastupom Vilima Oranjskoga vrati se i dodje opet do časti i državne službe. U to se vrijeme bavio državopravnim i crkvenopolitičkim pitanjima, te napisa god. 1689. „D v i j e r a s - p r a v e o v l a d i ” i poče izdavati „L i s t o v e o t o l e r a n - c i j i ”, gdje poriče državi pravo utjecati na vjersko uvjerenje građana. God. 1693. napisa „M i s l i o u z g o j u ”. Svoje stanovište prema kršćanstvu označio je u djelu „U m n o s t k r š č a n s t v a ” (1695.). Glavno djelo : E s s a y c o n c e r - n i n g H u m a n U n d e r s t a n d i n g (rasprava o ljudskome razumu) zamislio je već davno prije toga vremena, a izdao ga je 1690. Po svem tom radu izišao je na glas : zahvaljuje to u jednu ruku sretnome slučaju, što je za političke prilike posljednjih godina našao teoriju, koja će smiriti i protivnike prevrata. U drugu ruku zahvaljuje to jasnoći, što njegova djela ne pokazuju ništa od one zloporabe, kojom neki misle učenost i dubokoumnost pokazati, kad nejasne i neodredjene izraze upotrebljavaju, a zapravo njima samo kao maglom hoće da

prekriju slaboće svoje. Locke ne će da mu govor bude neodredjen, zamršen više nego obični — tā zadaća je nauke, da u obično mišljenje unese jasnoću, a ne da ga još više zamrsi.¹ Ova prozirnost, jednostavnost pribavila mu je i hvalu savremenika i nastavljača ; Condillac opaža, da čitajući Lockea nije nikad bio u dvojbi o pravom značenju njegovih riječi ; stoga i veli: „Tko hoće da shvati nauku lako, neka najprije uči njegov (Lockeov) jezik”.

„R a s p r a v a o l j u d s k o m e r a z u m u”, radi poglavito o pitanjima spoznaje i na tom je području, — što se filozofije tiče, — historijska važnost Lockeova najveća. Moja je nakana — veli on — istražiti postanje, jamačnost i doseg ljudskoga znanja isto tako i osnove i stupnjeve vjerovanja, mnijenja i odobravanja. Pri tom, nastavlja, ne će zalažiti na „fizikalno” ispitivanje duše, niti će istraživati, u čemu se bivstvo njezino sastoji ni kojim gibanjem (Descartesovi) životni dusi ili kojim promjenama prolaze osjeti kroz osjećala i dolaze kao predodžbe u um. To sve može biti zanimljivo, ali je važnije na osnovi opažanja upoznati s r e d s t v a, kojima razum dolazi do pojmova i steći m j e r i l o za jamačnost znanja. Dva su dakle glavna pitanja : kako nastaju u nama i d e j e (razumijevajući pod tim sve, što može biti predmet mišljenju)², drugo: kakovo je naše znanje i kolika mu je sigurnost, jamačnost i doseg, a u svezi je s tim i treće pitanje: o osnovi i prirodi vjerovanja i mnijenja,³ jednom riječi radi se o s p o z n a j n o j v r i j e d n o s t i naših predodžbi. Tu pak u prvome redu dolazi u obzir t. zv. prirodjena načela ili ideje,⁴ koje mnogi primaju kao gotovu činjenicu i drže ih reći bi za znakove ubilježene u dušu ljudsku. Za dokaz pozivaju se na općenito priznavanje istih. Taj dokaz ne vrijedi mnogo, jer i kad bi bila ta t. zv. prirodjena načela i općeno priznavana, nije isključena mogućnost, da su i drukčije postala svojinom duha, te mu ne moraju biti prirodjena. No još je gore, da i nije istinita podloga dokaza, jer načela i predodžbe, koje se drže prirodjenima, niti nijesu općene. Najopćeniji ovakovi sudovi su načela: „sve, što jest, jest”, — i „Nemoguće je, da jedna te ista stvar (istodobno) jest i nije”. Pa i za ova načela mnogi ljudi, tako primjerice divlji narodi i djeca, ne z n a d u, a ipak bi trebalo, da z n a d u,

se upotrebljavanju općenih riječi. Tako se duša oprema predodžbama i riječima kao gradjom, na kojoj može vježbati svoje pojmovno mišljenje ; onda se uzdiže do sve općenijih predodžbi i riječi, a uporedo napreduje u upotrebi uma, idući od manje općenih spoznaja k sve općenijima, a ne obrnuto. Može li se reći, da dijete, kad spoznaje razlike izmedju jabuke i gorušice, to čini na osnovi načela, da ista stvar ne može istodobno biti i ne biti — ili je to načelo tek kasnije iscrpljeno iz mnogih i s-k-u-s-t-a-v-a? Ovo ne vri'edi samo za teoretske nego i za istine praktične (koje se tiču djelovanja), dakle za čudoredna načela. Kad bi ova bila prirodjena, ona bi morala biti općeno priznata od svih ljudi ; ali općeno priznatih načela nema. Ljudi se ne samo bitno razilaze u mišljenju o tom, što je pravo i dobro, nego i ne vrše ono, što drže vrlinom, a ipak kad bi duhu bila prirodjena načela, u čem bi se vidjela njihova nazočnost, nego u tom, da djeluju na čovjeka, da ga vode. Najposlije ako su ta načela prirodjena, kako da se toliko protive jedna drugima? Za ideju boga još bi se najprije dalo reći, da je prirodjena. Pa evo ni ta nije prirodjena, jer osim bogonijekalaca ima divljih naroda, koji prema pripovijedanju putnika i istraživača nijesu imali predodžbi ni o bogu ni o vjeri ; ta je činjenica to važnija, što se to zbiva kod divljih naroda, gdje ni uzgoj ni prosvjeta nije zahvatila, pa bi se prirodjena svojina, kad bi postojala, morala to jasnije vidjeti. Pored ideja, o kojima se dade utvrditi, da nijesu prirodjene, treba spomenuti i pojam supstancije, jer mnogi misle, da je prirodjen ; ali ako nam je priroda htjela dati pojmove kao gotovu svojinu, onda je trebalo, da to budu takovi, kojih ne možemo vlastitim silama steći, a vidi se protivno ; pojam supstancije, jer ga ne možemo steći istim načinom, kojim stječemo ostale predodžbe, mutan je. „Supstancija“ ne znači stoga ništa odredjeno, nego je prevrtljiva misao o nečem nepoznatome, t. j. o nečem, što ne pomišljamo jasno, a ipak držimo, da je podloga ili nosilac poznatih predodžbi.

Kritika prirođenih idejaispala je nešto odulje. Trebalо je naime najprije ukloniti zapreke i pripraviti put, što vodi k osnovima, na kojima će se sagraditi empiristička teorija spoznaje. Jezgra ove teorije jest, da je duša kao bijeli neispisani papir, na koji iskustvo bilježi svoje znakove,

ako imadu dušu ili um s ovakovim ubilježenim idejama, jer je posve nepomišljivo, kako bi nešto duši bilo od prirode utisnuto, a da ona za to ne bi znala. Pojmovi ili načela, o kojima nijesmo nikad imali svijesti, ne postoje u duši; prirodjene pak ideje morale bi uvijek biti u njoj, dakle bi morala duša o njima imati jasnu svijest. Kaže li se pak, da ona tu svijest može stići, onda ovo prirodjeno upečatanje nije nego s p o s o b n o s t duše, da prima znanje ; a tim cijelo pitanje o prirodjenim idejama postaje samo neumjesni način govora, — jer prividno tvrdi protivno, a za pravo tvrdi isto, što tvrde i protivnici prirodjenih ideja, naime, da je duša sposobna za spoznaju. Ako je naime sposobnost za stjecanje znanja prirodjena, čemu borba za neke prirodjene ideje, a mogu li neke istine biti u t i s n u t e u duhu, i da ih ne spoznaje, onda se s obzirom na postanje ničim ne razlikuju od istine, koju duša stječe s vremenom po sposobnosti spoznavanja. Onda su ili sve prirodjene ili sve stečene, te je uzaludan trud tražiti izmedju njih razliku. Ili su dakle prirodjene ideje duhu poznate, ili se ne razlikuju od stečenih. Kaže li se pak, da svi ljudi one ideje spoznaju, kad k umu dodju, ni to ne znači, da su prirodjene ; jer bi se to s jednakim pravom moglo ustvrditi ne samo za ove nego za sve istine, koje um sigurno spoznaje ; takova prirodjenost i opet ne znači drugo nego sposobnost duha za spoznavanje, kojemu su u tom smislu „prirodjene“ sve istine, što ih čovjek kao razumno biće upotrebljom svojih sila može steći. Najposlijе još i to : naprsto je nemoguće, da um istom otkriva spoznaje, koje, po tvrdnji o prirodjenim idejama, već posjeduje. Čudne su te prirodjene ideje ! Um ih ima i opet ih nema, jer ih mora tek otkrivati, on zna za njih, jer su u njemu, a ipak ne zna, jer ih mora tek kasnije upoznati. Još je čudnije ovo, da bi te ideje imale biti vodilje duha, da bi po smislu nauke o prirodjenosti imale biti preduvjeti spoznavanja, a uzima se, da se tek upotreblom razuma iznalaze? Svi ti a i drugi razlozi dokazuju, da se prirodjene istine ne razlikuju od stečenih. Sve znanje pa i ono, koje se drži prirodjenim, dolazi po iskustvu. Najprije osjećala ostavljaju pojedinačne predodžbe i urede još praznu izbu duše, ova pomalo upoznaje pojedine od njih, pohranjuje ih u pamćenje i daje im imena. Idući dalje luči ih prema pojmovima i nauči

pa se stoga na njemu in ultima alinea osniva sve znanje. Naše opažanje izvanskih dogadjaja ili osjećanje i opažanje u tom povodu nastalih unutrašnjih pojava — to su dva izvora našega znanja ; iz njih teku sve predodžbe, što ih imamo ili prirodno možemo imati.⁵

Prije nego ogledamo dalje nauku Lockeovu, zaustavimo se malo ovdje. Misao, da je duša bijeli list papira, nije ispravna, ali je Locke bio zaveden na nju po Descartesu, koji je učio, da se svijest i duh pokrivaju. Usljed toga nije mogao držati, da bi bilo i nesvijesnih ili bar dispozitivnih duševnih stanja. Ova padaju izvan granica njegove psihologije. Isto tako nije mogao dovoljno cijeniti fiziologiju podlogu svijesnoga života, koja svojom posebnom uredjenosti donosi već i posebnu uredjenost duše, sasvim posebnu kombinaciju psihičkih darova po jačini, ustrajnosti i opsegu — i koja čini, da se u pojedincu sastaje sva prošlost, kao da su se pri njegovu začeću svi predci sastali na vijećanje, što će mu i u kolikoj mjeri udjeliti od svojih sposobnosti. Ne bi to bilo potrebno isticati, da se misao o duši kao glatkoj ploči (u Lockeovu sustavu sasvim od sporedne vrijednosti) nije izrabila u smislu materijalističkom i sensualističkom, što je, kako će se vidjeti, cjelokupnome mišljenju njegovu skroz protivno. Važnije je istaknuti njegovu kritiku prirođenih ideja. To bijaše goruće pitanje onoga doba. Zametnuo ga je Descartes, otkad je navijestio, da duh spoznaje istinu, kad u sebi jasno i razgovjetno spoznaje; to je dovelo do psihologische teorije, da pravo znanje ne dolazi duhu izvana, već da mu je prirođeno. I Locke se stavlja na stanovište Descartesovo, te pobjija nauku o prirođenim idejama baš s pozivom na to, da duh, jer je svijestan, ne može imati nesvijesne misli, ako dakle uopće ima prirođenih ideja, morale bi biti svijesne i to od prvih početaka ; budući da to ne biva, slijedi, da ih nema. Locke se uspješno bori protiv Descartesa, i s pravom ističe uporedni razvoj duha pribiranjem iskustava, te nastanak općenih načela u povodu pojedinačnih doživljaja i u njima. Racionalizmu Descartesovu je tim odzvonilo — samo još u jednome obliku može se kasnije javiti, da naime duh, ako i ne daje iz sebe sadržaj, a ono sadržaju nameće svoj oblik ; racionalizam prirođenih ideja prijeći će u r a c i o n a l i z a m u m s t v e n i h

o b l i k a. Locke podaje tome prvi zalet tim, što stavlja uz o s j e č a n j e kao jednaki izvor spoznaje r e f l e k s i j u, Njihov se odnošaj tumači ovako: u dodiru s predmetima do-vode osjećala duši predodžbe o stvarima; to je područje i z-v a n j s k o g a z a m j e č i v a n j a ; predodžbe stečene njima povod su duši, da se njima bavi i tako joj nastaje novi red predodžbi i radnja, o kojima duša reflektira, te stječe znanje o svojem vlastitom djelovanju; to je područje u n u t r a š-n j e g a z a m j e č i v a n j a . Sve predodžbe pripadaju jed-nome od tih područja, makar da su možda po umu svakojako svezane i proširene. Duševni se život počinje zamjećivanjem, jer zamjećivanje i predočivanje je isto; nemoguće je zamisliti, da duša misli prije, nego je osjećala opskrbiše predodžbama, o kojima će misliti; što se više množe i proširuju ove, to se više razvija i razumska sposobnost duše. Na predodžbama stečenim po osjećanju razvija duša svoje radnje, pa je u svem tom više trpna: izvanjski svijet joj i bez volje nameće svoje utiske, same od sebe niču u njoj predodžbe i pomisli, a duša ih ne može otresti, baš kao zrcalo što ne može uskratiti sliku predmetu, koji je pred njim. Bacon reče jednom, da duh najbolje spoznaje prirodu, ako joj se prilagodi; možda se i Lockeu činilo, da će proces spoznavanja najlakše protumačiti, ako uzme, da je duša kao neko pozorište, na kojemu priroda sebe prikazuje, a duh je kao gledalac, koji samo mirno motri. Bilo kako mu drago, radi toga je mišljenja Locke okrivljen kao sensualista — a ne će se moći poreći, da je njim svakako pogodovao tome smjeru; njegovo je mišljenje, da se duša od prvih predodžbi uzdiže do visokih misli svojih, ali i onda, kad se najviše uspela, nije ni mrve dodala onome, što joj pružiše osjećala ili unutrašnje zamjećivanje.

Duša ne može stvarati novu gradju kao u tvarnome svijetu, što čovjek kraj sve vještine ne može stvarati materijala, nego samo gospodariti onim, što ga pruža priroda; i duša stvara najuzvišenije misli svoje samo raznolikom kombinacijom osnovnih predodžbi. Ove se zato i zovu jednostavne; one prve su sastavljene: jednostavnih predodžbi ne može duša odbiti, ako joj se nameću, ne može ih po volji stvarati, ali ni uništiti — sastavljene prepustene su na njezinu milost, da ih gradi i razgradije.

Jednostavne predodžbe nastaju bilo od jednoga osjećala (kao glasovi, boje), bilo od više njih (kao rasežnost, oblik, gibanje) ; sve ove nastaju posredovanjem živčevlja i to tako, da si prokrče put do mozga, koji je kao soba za „audijencije“, u kojoj razum prima vijesnike osjećala. I od unutrašnjega zamjećivanja nastaju neke jednostavne predodžbe (kao sjećanje, razlikovanje, sudjenje, vjerovanje), ima i takovih, koje nastaju od izvanjskoga i unutrašnjega zamjećivanja (kao ugoda, bol, bitak, jedinstvo, sila, vremenski slijed). Jednostavne su predodžbe gradivo za sve naše znanje ; nema sastavljenih, nema općene predodžbe, koja ne bi bila sačinjena od jednostavnih, kao da se od slova alfabeta sastavlja bezbroj riječi. U riječima je dovoljno gradiva i maštih i umijenjima i znanjima ljudskim.

S tom se mišlu Locke stavio na čelo psihologiji, koja će svijest izvoditi iz osjeta, a duševni život prikazivati kao mehaničku jednostavnih elemenata.⁶ Tu je misao prihvatio već David Hartley (1704—1754.), a za ovoga se zauzeo Josip Pристли (1733—1804.) i preko ove dvojice vuče engleska „asocijaciona psihologija“ svoj početak od Lockea. U svezi s tim bit će pravo, ako se spomene, da je Hartley psihičkomu mehanizmu prvi podmetnuo mehanizam fiziologiski, te tako uveo nazor, da su živčani procesi osnov svemu duševnome životu. Važno je i to, da je ove procese smatrao titrajima moždanske tvari i da je držao, da svakoj duševnoj pojavi odgovaraju titraji primjereno savršeni i komplikirani. To je zavelo Er. Darwina (1731—1802), a i mnoge druge poslije njega, na materijalizam, a mora se i priznati, da doista lako zavodi na nj misao, da duševna stanja prate fiziološke pojave ; lako se naime pomisli, da su fiziološki procesi ono pravo, što jest, a psihičke stanja, da su samo kao sjene, što se uz prave likove nadju. I na tu je skrajnost duh ljudski morao udariti, prije nego se namjerio na pravi put psihologiskoga istraživanja. Ali ne bi pravo bilo Hartleyu krivnju podati radi tih nastranosti ili možda rad njih mu ne priznati zasluge, što ih ima tim, da je fiziološke procese uzeo za podlogu zbivanju u duši.

Pored ovih Lockeovih utjecaja ne smije se pregledati zasluga, da je naglasio kao malo tko, da i skustvo nije samo ono, što osjećajem spoznajemo o izvanjskom svijetu, nego i ono, što refleksijom spoznajemo u sebi ; činjenice i radnje duševne jedan dio su cijelogra iskustva, kojega drugi dio sačinjavaju predodžbe o izvanjskom svijetu. Ako je pak tako, onda se psihologija bavi jednim dijelom prirode. To je djelo Lockeovo, da je približio psihologiju prirodnim naukama i stavio je u isti red s njima. Psihologija kao mehanika osjeta — izbavlja se iz zagrljaja metafizike slično kao

prirodna nauka, otkad se stavila na stanovište mehanizma. Ne može se reći, da je puki slučaj, što se to zbiva u isto gotovo vrijeme, kad mladij savremenik Lockeov Is a a k N e w t o n (1642—1727.) spaja Baconov empirizam s Descartesovom dedukcijom u jedinstvenu prirodoznanstvenu metodu, da valja opažanjem i pokusima činjenice ustanoviti, ali im priznavati jamačnost tek onda, ako se matematičkim postupom dadu izvesti, i kad iznosi misao, da su i prirodne pojave samo razni oblici jedne te iste sile ; samo veća ili manja g i b a n j a, a ovome ista uzročna sila, na zemlji kao i u sunčanome carstvu, da je primjerice pad jabuke k zemlji posljedak iste privlačive sile, koja drži planete oko sunca, i da na nju treba svesti sve pojave u prirodi. S tim mehanizmom spajao je Newton misao, da je svijet savršen ; jer ako i nastaje sve po djelujućim izrocima, sve pokazuje neku svrhu ; ova pak predstavlja neko umno biće, koje je učinilo, da mehanizam vodi k nekoj savršenoj uređenosti i ljepoti. To je Newtonu osnov dokaza za bitak boga. I nehotice priznao je tim Newton, da se i sa stajališta p r i o d n i h n a u k a smije i može govoriti o tom v j e r s k o m pitanju, a da je deizam tu nehotičnu priznaju izrabio za sebe, posve je razumljivo. U drugu je ruku zasluga Newtonova, da je prirodne nauke riješio svih čudesnih hipoteza, kojima su natrunile tumačenje pojava. Odsada je mogla vrijediti samo prirodna nauka, koja zbivanje svijeta izvodi iz mehanike atoma.

Od osjeta nastaje zamjećaj (perception), koji je prvi korak znanju ; daljnji korak čini duh tim, da dobivene predodžbe sadrži i to ili u p o s m a t r a n j u ili u p a m ē e n j u, ovomu potonjemu pomažu p a ž n j a i p o n a v l j a n j e. Pravo znanje nastaje radnjama uma, koje zovemo razlikovanje, poređenje, spajanje, podavanje imena,⁷ odlučivanje, čim nastaju o p ē e n e p r e d o d ž b e. Kad duša ovih ne bi mogla praviti — misli Locke — morala bi svaka pojedina stvar imati svoje ime. Ovako je moguće, da se mnogo pojedinih predodžbi stopi u jednoj općenoj, a to biva tako, da se pomišljaju neka zajednička obilježja izvan svih sveza, u kojima inače dolaze ; tim postaju one općene predodžbe zastupnice cijelih vrsta, te um prema njima reda stvari i daje im imena prema tome, s kojim se od ovih idejnih uzora najbolje slažu.⁸ Na spomenuti način stvara duša ideju o s u p s t a n c i j a m a tako, da joj neki skupovi predodžbi znače predmete, što sami za sebe postoje, nadalje ideju o s t a n j i m a i l i m o d i m a — tim, da pojedina očitovanja supstancija napose pomišlja i najposlije ideju o o d n o š a j i m a tim, da dvije predodžbe dovodi u takovu svezu,

da se jednim pogledom mogu pregledati i isporediti ; odnošaji se pomicaju među supstancijama, modi na supstancijama.⁹ No ako će tko pojam supstancije točno razmotri, upoznat će, da je to predodžba o nekom ne pobliže poznatom nosiocu svojstava ; ova (prema starome nazivu : akcidencija) pomicaju se, kao da vise o supstancijama. Pita li se, što je ono, na čem ta svojstva vise, onda nema jasna odgovora ; predodžba o supstanciji nije jasna ; ona je doduše čovjeku potrebna, pa se misli i govori o raznim vrstama supstancija, n. pr. konju ili kamenu, makar da je predodžba o njima samo s p o j j e d n o s t a v n i h o s j e t n i h s v o j s t a v a, koje na konju ili kamenu obično nalazimo ; a budući da n e m o ž e m o p o j m i t i, kako bi ta svojstva za sebe postojala, „u z i m a m o, da postoje na nekakvoj zajedničkoj p o d l o g i, koja ih nosi. Taj nosilac je supstancija, makar da o njoj nema jasne i razgovijetne predodžbe. Prema tome je supstancija samo p r e d p o s t a v l j a n i, ali n e p o z n a t i nosilac onih s v o j i h s v o j s t a v a, koja po našemu mnjenju ne mogu postojati sine re substante (bez neke podloge) t. j. bez nekoga nosioca.¹⁰

Ova izjava vrlo je važna ; evo, zašto. Ako su supstancije, kako se prema gornjem razlaganju čini, samo prepostavljeni nosioci pojave, nastaje pitanje, p o s t o j e l i u o p ē. Nejasnoća, kojom su obavite, mistični život, što ga iza pojave provode, ako ga provode, uzbudila je i u Lockea časovitu sumnju, ima li u zbilji takovo nešto, što ostaje nepromijenjeno u svim prilikama i mijenama? — Locke bio je doista blizu misli, danas nimalo neobičnoj, ali za ono doba još neočekivanoj, da supstancije — uopće nijesu stvari, zbiljska bića, nego m i š l e v i n e. A što je onda tvar? Što je duša? Ni o jednome ne znamo reći više, nego da je prva „stvar“ rasežna, oblikovana i gibiva — a o drugoj, da je ono nešto, što misli, znade, sumnja. Tvarna dakle supstancija v r i j e d i n a m kao općena podloga jednostavnih izvana prisjelih predodžbi, duševna supstancija v r i j e d i n a m kao podloga svih djelatnosti, što ih u sebi zamjećujemo. Ni o jednoj ni o drugoj ne znamo, što je zapravo ; tajinstvena i duboka priroda njihova otimlje se shvaćanju i spoznanju našemu. Locke se vrlo oprezno izražava. Ako bi se pravo uzelo, ove su dvije glavne supstance, a i sve pojedine vrsti njihove *

samo i m e n a , kojima se služimo, da naše doživljaje nekako svrstamo ; i tvar dakle i izvanjski svijet poznat nam je samo kao sadržaj duše ; otud bi pak slijedilo, da zapravo znademo samo za d o g a d j a j e s v i j e s t i , a tek preko njih o izvanjskom svijetu, te će nam predodžba o supstanciji tvarnoj nužno ostati svagda neznanićom. Još dalje vode ove misli : ako je naime sve tako, pitanje je, što se znade o t. zv. izvanjskom svijetu i postoji li on uopće? Može se naime činiti nemoguće, da naša svijest potvrđuje, da se što nalazi i z v a n n j e i n e - o v i s n o o d n j e , kad ima znanje s a m o po tom, ako se što nalazi u n j o j . Otud idu putevi k skrajnomu idejalizmu i iluzionizmu, da je „izvanjski“ svijet samo mišljevina ; ali ne manje čini se, da je i „unutrašnji svijet“ mišljevina ; iskustvo nam naime podaje samo p o j a v e u raznim odnošajima ; kako je broj tih pojava i odnošaja nepregledan, ne bismo se u njima snašli, ne bismo ih ni prepoznavali niti se mogli njima okoristiti, kad nam ne bi moguće bilo navući ih na neke općene kalupe ; tako smo se naviknuli, da pojavama podmećemo podloge, a ukazalo se zgodno i to, da doživljaje i p o j a v e razlučimo u dvije grupe, od kojih jedna nosi ime „izvanjski svijet“, druge „unutrašnji svijet“ ; ali ako je tako, onda se ništa ne zbiva u t. zv. izvanjskom svijetu, ništa se ne zbiva „u duši“, jer su to onda samo kao natpisi, kojima označujemo, što hoćemo, da nam bude pri ruci, kad god trebamo. Sve, što samo iz daleka podsjeća na nepomičnost, postojanost, što izgleda, kao da je nepromjenljivo — a takove bi baš imale biti supstancije — sve to je mišljevina ; zbilja poznaje samo neprestano b i v a n j e . U vječnoj riječi dogadjaja pojedina su bića i stvari samo točke, na kojima se redovito sastaju baš neke pojave i ostaju prilično zajedno, ne mijenjaju se naglo ; nego kad jedna nestane, još uvjek ostanu druge, a to im podaje prividnu s t v a r n o s t ; to je i povod bio, da je čovjek u spoznajne svrhe samovoljno podmetnuo bivanju — ukočeni bitak supstancialni, pojave razlučio u izvanjske i unutrašnje, podmetnuo jednima tvar, drugima duh, te time ne samo raskinuo prirodu u dvije pole, nego mu se dogodilo najposlije, što i djetetu, koje utvare svojega duha drži zazbiljnostima i za njima teži ; tako je i čovjek htio za pojava naći jezgru, koju im je sam podmetnuo. Tim i ta-

kovim mislima je Locke hotice ili nehotice utro put ; sam se izjavljuje vrlo oprezno. On uvidja, da je čudno, što držimo, da smo najbolje spoznali bitak, ako uhvatimo u a p s t r a k t n e oblike, pojmove i definicije ; moguće je — veli — da ni odnošaji, koje mišljenjem ustanovljujemo, nijesu odnošaji realnih stvari, moguće je dakle, da naša spoznaja ne odrazuje stvari, kako jesu, ali to, d a j e s u, da izvanjska priroda i useban duh postoji, — tu misao Locke ne napušta. U kratko : on je sklon eventualno dopustiti ideelnost spoznaje, ali sadržaje misao realnosti svijeta i konično ostaje pri dualističkom shvaćanju „obična čovjeka.“ Zanimljivo je (a gotovo i u čudnoj opreci s gornjim razlaganjem spoznajno-teoretskim), da baš bitak duha nastoji utvrditi i da u više navrata spominje, da o tjelesima nemamo nipošto jasniju spoznaju nego o netvarnom duhu, da je spoznaja duha baš tako jamačna kao spoznaja tijela, dok bi baš obrnuto trebalo spoznaju duha uzeti kao neposredniju, te s njom poreediti spoznaju tvari.¹¹ Valja to odbiti na realistično mišljenje Lockeovih zemljaka, kojima bi se idealistična teorija o spoznaji činila fantastičnom, da je nije opravdano tim, da spoznaja unutrašnja nije nipošto slabija od one, koja je po uvjerenju onih nedvojbeno jasna. Inače kad se radi o bitku, veli: ništa mi nije tako jasno, kao moj bitak : ja mislim razmišljam, čutim ugodu i bol, može li to biti bez mojega bitka? O tom ne samo da ne treba dokaza, nego ga i nema. Znanje o mojem bitku je zorno. Radi li se o bogu, onda se može znanje o bitku njegovu steći samo dokazom (demonstrativno znanje), koje se osniva na zahtjevima uma, da mora biti neki izvor svega bitka, vječan, svemoćan ; da ne smije biti besvijestan, jer ne bi mogao proizvesti iz sebe svijest, da mora dakle biti s v i e s n i u m n i d u h. O ostalim stvarima doznajemo samo z a m j e ē i v a n j e m, dakle ako na dušu djeluju, ali otud, što imamo predodžbu u svijesti, ne bismo još smjeli tvrditi, da predmeti u istinu postoje, kao što na osnovi slike ne smijemo tvrditi, da postoji čovjek, kojega ona prikazuje.¹² No baš o tome se i radi, da se utvrdi realna vrijednost osjetnih predodžbi, jer bi prema svemu prijašnjemu lako tko izveo, da je samo bitak duha nesumnjiv, a pored ostalog mogao bi se pozvati

i na to, da nas osjećala često obmamljuju. Iz te neprilike izlazi Locke ovako : zamjećaji (sensibles ideas) mora da imadu podlogu realnu, jer mogu doći u dušu samo preko osjećala ; komu su ova iskvarena, ne može osjećati ; a tko bi držao, da ih možda osjećala proizvode, tome odgovara, zašto oko u tmini ne vidi bojâ, ili nos u zimi ne miriše ruže. Kao drugi dokaz navodi razliku u duševnometanju, kad predmet osjećamo i kad ga samo pomicljamo, u pomicljaju smo slobodni, možemo po volji ovo ili ono pomicljati, ali ne možemo osjećati, što nas je volja ; treći je razlog za realni značaj osjeta u tom, što nam dovode često bol, dok na njih kasnije i bez boli mislimo, a najposlijе osjećala se medjusobno potpomažu u svjedočanstvu o zazbiljnosti izvanjskih stvari. Sve to dostaje i našoj sposobnosti i našem položaju. Jer naše sposobnosti nijesu udešene za cijelu protežnost bitka, pa niti za podpunkt, jasno, opsežno znanje stvari, bez svake sumnje i prigovora, nego služe, da se održimo mi, u kojima one jesu ; one su prilagodjene potrebama života i ispunjavaju svoju svrhu dosta dobro, ako nam o stvarima podaju sigurno znanje, koje je prilagodjeno nama — — neka ova sigurnost samo dostaje, da se postigne dobro i izbjegne zlo, što od izvanjskih stvari dolazi, više se ne traži.¹³

Mnogome se neće svidjeti ovo Lockeovo ograničenje spoznaje na praktične potrebe životne, ali važnije je to, što priznaje, da bitak izvanjskoga svijeta nije protiv svake sumnje utvrđen. Jamačnost njegova je tolika, kolika nam je potrebna, a to znači, da je više nego vjerojatno, da se ne varamo, kad vjerujemo u bitak izvanjskoga svijeta; ona je dosta utvrđena, ali nije neoboriva, pače nije ni tako velika, kao jamačnost zorne spoznaje naših duševnih stauja. Pravo uzevši imamo spoznaju samo o nama samima i pored nje vrlo osnovano, ne ipak nesumnjivo uvjerenje, da ima izvanjski svijet.

Odredivši, kakove je vrijednosti naša spoznaja o izvanjskom svijetu, preostaje pitanje, koliko možemo o svijetu zuati. Sebe spoznajemo direktno, za to i ne može biti sumuje o tome, da smo takovi, kako se spoznajemo. Dručije je sa stvarima ; ove naime spoznajemo samo preko predodžbi, dakle kad već

prodju kroz našu dušu. Moguće je, da se na tom putu s njima dogodila promjena ; onda one nijesu potpun odraz zbilje. Stoji li to, ne može se tražiti od njih, da se podudaraju s izvanskim stvarima ; onda nema z b i l j s k o g a z n a n j a (t. zv. metafizičke istine). Istina se može sastojati samo u podudaranju naših predodžbi medjusobno, jer nema nikakove poredbe s izvanskim originalima. Moglo bi se prigovoriti, da po tom nestaje odredjene granice izmedju fantazija, sanja i mišljenja, koje hoće, da ima odnošaj k stvarima. Na to odgovara Locke hladnokrvno, ako naše znanje doista svršava sa znanjem predodžbi, onda ni najozbiljnije mišljenje, ma da se koliko trudi, ne može preko te granice preći. Razlika pak izmedju sanjarija i ozbiljna mišljenja ne стоји u tome, što jednima manjka odnošaj k stvarima, dok ga druge imaju, nego u tom, što je ono drugo u sebi uredjeno, dok je ono prvo bezredno, nesustavno. Dade li se preko toga još odrediti odnošaj k zazbiljnosti, to je drugo pitanje. Mnoge misli, kojima se mišljenje bavi, ne traže toga odnošaja, k tome se čini, da je uopće nemoguće, da duša baveći se samo vlastitim predodžbama upozna, da se one s predmetima slažu. Locke vidi tu nepriliku, ali drži, da ima izlaz iz nje ; ali iz svijesti, koja spoznaje samo svoja stanja i od istine, koja ostaje unutar svijesti (imacentne), ne vode nikakovi puti do s p o z n a j e t r a n c e n d e n t n e. Zato je lakše bilo iskočiti iz te mreže, u koju se Locke upleo, nego izaći. Taj je skok bio pripravljen tim, što je prema starijim uzorima i Locke svojstva stvari podijelio u p r v o t n a (kao gustoća, rasežnost, oblik, i dr.) i d r u g o t n a (kao boje, zvukovi, okusi, mirisi)¹⁴; za ona prva rekao je već unaprijed, da su nerazdružena od stvari, pa su prema tome r e a l n a njihova svojstva ; ona druga nepostojana su i ovisna o subjektu, koji ih spoznaje ; makar da ni ona nijesu bez neke podloge u stvarima, jer upućuju na s p o s o b n o s t i, koje tjelesa imadu i kojima u subjektu bude n. pr. osjet crvene boje, ili ugodna mirisa. Ovako evo osjeti i ako su duševna stanja, dolaze u odnošaj k objektivnome svijetu : primarni po tom, što su „zbiljska“ svojstva stvari, koja bi joj pripadala i da ne bi bića bilo, koje bi ih zamjećivalo, sekundarni po tom, što imadu osnov u sposobnostima, koje ih proizvode.¹⁵ Da se to izvodjenje ipak ne slaže

posvema s navedenim mislima o spoznaji, vidljivo je na prvi mah. Locke nije smio dopustiti, da spoznaja igdje dopire do bivstva tvari, kakove su same za sebe, neovisno od svijesti, jer se tim vraća u metafiziku, koja se svedjer muči tražeći onu nepoznatu, nejasnu jezgru, što je iza pojava, da li je duh, da li tvar i tako neprestano koleba između materijalizma i (metafizičkoga) idejalizma. Locke je uzeo zamah, da se tomu ukloni — ali je sustao. To dakako ne može da umanji zasluge njegove za teoriju spoznaje, jer tko poznaje smjerove ove nauke u 19. vijeku, znat će, da njegov utjecaj, preko Berkeleya, Humea i Kanta dopire do današnjega dana.

Samo u kratko spomenuti je, što sudi o stupnjevima znanja i mnenja. Najviši je stupanj zorno znanje; u tom, da duša svoje predodžbe shvati, sastoji se zapravo sve naše znanje ; jamačnjega nema od njega. Do ovoga je znanje, koje se stječe dokazom ; i ono je doduše jasno, ali zaostaje za zrenjem kao slika, koja se iz jednoga zrcala u drugome odrazuje sa sve daljnijim odrazivanjem, što gubi na odredjenosti i jasnoći. Treći je, najniži stupanj, znanje od zamjećaja ; ovo je više od vjerojatnosti, ali nikad ne dostiže jamačnosti zornoga i dokaznoga znanja. Ovome pripada spoznaja izvanjskoga svijeta. Gdje nedostaje znanje, zadovoljavamo se mnenjem i vjerovanjem. Prema tim stupnjevima reda se sve, što je predmetom ljudskoga umovanja ; a to se tiče ili prirode ili čovjeka i njegovih svrha ili sredstava spoznaje. Prema tome nauke pripadaju jednomo od ova tri područja : nauči o prirodi, pod kojom se ne razumijeva samo nauka o tvari nego i „prirodoznanstvo“ duha ; svrha je ovoj spoznaja istine ; ili pripadaju ceticu, koja je središte nauka, što rade o dobru i korisnu djelovanju, svrha im nije samo znanje nego i pravo i njemu odgovarajuće držanje — ili napokon potpadaju nauci o znakovima, od kojih je logika najvažnija, budući da su i govorni znaci najvažniji.

Budući da je težište Lockeove nauke na strani spoznajne teorije, moći ćemo se na ostale nazore samo u kratko osvrnuti, ne možda zato, što bi bili bez većega zamašaja, nego zato, što ih ni sam Locke nije tako iscrpljivo razvio, kao misli o spoznaji. Što se utjecaja njegova, tiče može se reći, da je bio u svakom pravcu velik — možda i zato, jer je u svakom pravcu zauzeo ono stanovište, koje prosječnomu tipu engleskoga naroda i njegovoju čudi najbolje odgovara. Otud dolazi, da se i životu svoga naroda posve prilagodio, da je živim interesom pratilo političke prilike, njegove težnje podupirao i opravdavao. Tim je u neku

rukú postao govorník ne samo naroda svoga nego i onoga doba, kad je narod engleski najviše upro svoje sile, da izvojšti slobodu političku i vjersku, da se onda uzmogne nesmetano razvijati i podati individualizovanu sliku općeno ljudskoga tipa.

U vjerskim pitanjima zauzima stanovište deizma, samo što paralelno sa teorijom spoznaje, u kojoj spaja osjetnu spoznaju s umskom, i ovdje hoće da dovede u sklad ljudski razum s objavom; ova potonja dakako ne smije doći u opreku s onim; uslijed toga treba sadržaj vjera podvrći oštroj kritici i izbaciti sve, što se s razumom ne slaže i što bi pomutilo prirodni odnosaj čovjeka k bogu; to shvaćanje je racionalistično, jer ipak um odlučuje o istinama vjerskim i ujedno naturalistično, jer izvodi vjersko čućenje iz prirode ljudske. Inače Locke traži slobodu istraživanja i kritike i slobodu uvjerenja, — razumijevajući pod tim, da vjersko uvjerenje gradjana ne spada na državnu vlast. Kao nastavljači Lockeovih misli u tom smjeru poznati su M. Tindal (1656—1733), John Toland (1670—1722) i A. Collins (1676—1727).

O čudoredju sudi Locke u glavnome ovo. Čovjek ima sposobnost, da upravlja misli prema izvjesnoj nakani i da pomicanjem udova utječe u izvanjski svijet. Ova se sposobnost zove volja.¹⁶ Ali bog je dobro udesio, kad je s nekim mislima i predodžbama spojio ugodu i neugodu; jer kad te ne bi bilo, čovjek se ne bi ganuo, nego bi u neradu i nehaju sproveo život. Ovako ga ugoda i neugoda nagone na djelovanje, i to više neugoda nego ugoda.¹⁷ Teženje je stanje nekakova nezadovoljstva; ovo nezadovoljstvo je najbliže poticalo volje, bilo da teži za nenazočnim dobrom, bilo opet za odvraćanjem zla. Ni najveće dobro ne pokreće dakle volju, nego samo nezadovoljstvo: bogatstvo ne želi, tko u siromaštvu ne osjeća neugode; kreplosti ne želi, tko nije osjetio neugodu od zloće i nepoštenja, samo nezadovoljstvo može ponukati volju, da promijeni sadašnje stanje i da postigne blagotu. Ova je posljednji cilj teženja i djelovanja. Tumačeći postanje htijenja — pa onda i razvoj volje Locke je anticipirao neke misli one etike, koja čudorednost sinatra razvojnim produktom; prve dužnosti nastaju čovjeku izvana, prema prilikama društva i okoline; a kad se pod trajnim utjecajem njihovim razvije čudoredna svijest i izoštiri um, onda tek čovjek prestaje biti tvor prilika; nego nastoji prilike udesiti prema svojim zahtjevima. I ovi unutrašnji zahtjevi svijesti i izvanjski zahtjevi t. j. na

najnižem stupnju prilike prirodne, onda se kasniji društveni poredak i zakoni ukazuju kao nekakova zapovijed, koje neobdržavanje donosi kaznu, obdržanje nagradu. U tom podudaranju ili nepodudaranju čina s nekim pravilom sastoji se čudoredno djelovanje.¹⁸ Ovo pak može biti trovrsno prema trojim pravilima, koja su postavljena: to je zakon božji, koji je mjerilo grijeha i dužnosti; zakon gradjanski mjerilo je zločina i krivnje, a zakon mnijenja, časti i dobra glasa mjerilo je kreposti i opaćine. Ova je krepst postavljena od prilika i nazora društva i kraja, dakle posve konvencionalna. Javno mnijenje i čast moćnije određuje djelovanje nego svi zakoni.

Na tu se činjenicu vraća Locke osobito u „Mislima o uzgoju“, gdje postavlja krepst kao cilj uzgoja. Da se do toga cilja dodje, nije potrebno služiti se tjelesnim kaznama u tolikoj mjeri, koliko se misli; poglavito poticalo za čudoredno djelovanje je ugled u društvu i prijekor javnoga mnijenja. Zato treba poznati čuvtvo ponosa, časti, stida. Tako će se dijete najbolje uživjeti u prilike i čudoredni red, koji u društvu vladaju. Locke ovo prilagodjenje malo odviše praktično shvaća; on je takovo mišljenje pokazao već onda, kad drži, da se od spoznaje ne mora tražiti više, nego da nas upozna s povoljnim i nepovoljnim djelovanjem stvari, a to se i na njegovoj nauci o uzgoju opaža, gdje nekim idejalnim zahtjevima visinu određuje korisću. Ovaj je utilitarizam engleskoj čudi prirođen — pa mu se ni Locke nije mogao iznevjeriti. Zato i ne traži, da se u čovjeka razvije idejalni smisao za znanjem; dovoljno je, da se učenjem znanosti navikne valjano suditi i da zavoli istinu; ovo dvoje dostaje, da se u društvu bude cijenjen — jednom riječi dostaje za životnu mudrost. Zato se i nije čuditi, da su „Misli o uzgoju“ i prilagodjene posebnim prilikama engleskoga društva, za koje su i odredjene. S etičkom teorijom stoje još na jednome mjestu u živoj svezi, naime u pitanju uzgoja volje, kad drži, da se tijelo mora podrediti razumnoj volji. Taj zahtjev ide u posljednjem redu na Lockeovo shvaćanje slobode. Volja se — kako je kazano — pokreće čuvtvima, a u daljini joj kao cilj lebdi blagota. Ova dakle svakako određuje volju, a odredjuju je i razumski motivi. Volja prema tome nije slobodna, ako se pod tim misli, da je neovisna od motiva; zato nije pravo govoriti o slobodi volje, jer u samom činu volje nema slobode, ova je samo u tom, da čovjek u djelovanju volju svoju izvrši ili ne, a i ta sloboda seže samo dotle, dokle siže moć, da nešto čini ili ne čini. Ta je dakle sloboda samo neko veće ili manje sasmosto odredjene čovjeka prema tome, koliko sposobnosti je u nas, da mišljenjem i spoznanjem boljega odredujemo djelovanje. Radi se dakle o tome, da pri djelovanju budu sile duševne u nas tako poredane, da je uklonjena ili bar spriječena svaka nagla, neobična provala ne-

Locke je utjecao na etiku i toliko, što je dao poticaja za psihologjsko pretresanje u toj nauci, kako se to nadaje prema misli, da čudoredni zahtjevi izviru iz ljudske sposobnosti, iz koje se pod utjecajem prilika razvio umni red, što ga čudorednost traži. Čudorednost je po tom odraz prirode ljudske ; treba li joj dakle odrediti sadržaj, bit će potrebno najprije točno odrediti, što se ima pod prirodom ljudskom razumijevati. Hobbes ju je držao od iskona egoističnom ; Lockeov savremenik R. Cumber land (1632—1719) protivi se tome učeći, da je ona baš tako altruistična, dobrohotna od začetka svoga ; izmedju egoizma i altruizma je uvijek borba ; egoizam odbija čovjeka od društva ljudi, altruizam ga privlači onamo ; u pojedinim slučajevima prevladava kad koji ; no budući da je društveni život vredniji, dolazi Cumberland do zahtjeva : altruistični nagon treba da bude jači, općeno dobro mora biti svakome na srcu. Ovu nauku razvija dalje A. grof Shaftesbury (1673—1719) udešavajući je prema estetskim zahtjevima.²⁰ Kao član odlične porodice zadobivši valjan uzgoj upoznao se Shaftesbury s lijepim djelima starine, a s njima je primio i nešto od antiknoga mišljenja, koje je dobrotu spajalo s ljepotom. I njemu je tako dobrota samo sklad ljudskih sposobnosti — dakle ljepota, a razumijevao je pod njom jedinstvo u mnoštvu i sklad mnogolikih dijelova. Ta ljepota osnovni je princip svijeta i života ; gdje se više ljudi sastane, ne mogu se održati zajedno bez sklada, a i svijet bi se raspao, da ga ne drži zajedno vječna sila u neprekidnom skladu. I čovjek je ovakova mnogolikost u malom, kao što je svijet u velikome. To je čovjek u dvojakom pogledu. Ponajprije, u koliko je član društva i istodobno pojedinac ; otud nastaju u njem sporovi izmedju individualnih težnja i društvenih zahtjeva. Čudorednost je izravnjanje toga spora ; dobro je ono biće, u kojega stoji egoizam u ravnovjesu s altruizmom. Dobrota je sklad težnja, ona čuva sklad društva i pojedinca. Ona ne smije predaleko ići u zahtjevima svojim, da bi kraj toga morao pojedinac sebe zanemariti ili pače žrtvovati, to se utvrđuje posve helenskim razlaganjem, da, koji čovjek ne bi na sebe pazio, ne bi mogao ni drugome biti koristan ; ali ni individualne težnje, ne smiju prekoračiti svojih granica, da bi one moguće ili sprečavale društveni život. No kako su egoistični porivi pretežito jači od altruističnih, dok su društveni samo iznimno jači od pojedinačnih, razumljivo je, da se težište čudoredja stavlja u negovanje društvenoga nagona i dobrohotnosti, te se i harmonična dobrota čovjeka kao pojedinca i kao člana društva nagiba malo na stranu društva. U drugom je pogledu čovjek mnogolikost, u koliko ima raznih duševnih stanja : tu je um i srce i volja, a svako traži svoje pravo : krepst je i tu sklad, uspostavljen razboritim gospodstvom umu nad srcem i voljom. Ova krepst nije nego umijeća života — ali se i na njoj prepoznaje, da je helenskoga porijetla. Harmoničan čovjek ne čini zlo ni nečasno, on je ljubezan i susretljiv, te uživa čast i ugled društva ; ali i kad mu to ne bi zapalo, on je poradi sklada u sebi zadovoljan.

razumnih sposobnosti, kao strasti i jakih afekata, koji ne dopuštaju mirnu zdravu rasudu. Gospodstvo nad svima ujedno je sloboda. Pravi smjer našega držanja prema potpunoj blagoti jest, da prenaglo ne ispunjamo našu želje, da umjerimo i smirimo strasti, da može razum slobodno ispitati, a um nepokolebitivo suditi; — nitko, neka ne kaže, da ne može suspreći strasti, jer što može učiniti pred vladarom ili velikim čovjekom, može i pred sobom i pred bogom učiniti.¹⁹ Pripraviti ovu vlast nad požudama (koje hvala odaje Descartesa kao učitelja Lockea), posao je valjana uzgoja. Lockeova teorija uzgoja nije posve izgradjena, „Misli o uzgoju“ su i sadržajem i oblikom nedotjerane — pa nije čudo, da ih je svijet upoznao tek onda, kad ih je Rousseau razvio.

Političke nazore razvio je poglavito u „Dvije rasprave o vlasti“ (1689). Nadovezujući na mišljenje Hobbesovo, da država nastaje u grom, mijenja znatno njegov apsolutizam vlasti. Ako se pojedinac ograničio, ako se narod podvrgao zakonima i povjerio vlast nad sobom vladaru — nije prestao biti pravi suveren. Vladar samo u njegovo ime vrši vlast. Narod ne poznaje suverena nad sobom; zakoni su odraz njegove volje i toj se volji pokorava; a da se to u društvu što bolje postigne, izabrao je vladara, da u njegovo ime bdiye nad vršnjem zakona To je posve engleska formula o kralju, koji samo kraljuje, a u istinu vlada narod. Kralj je samo čuvar zakona i ustava. On sam i ne može stvoriti zakona, pravi stvaralac zakona je narod, koji putem svojih zastupnika svoje želje i zahtjeve iznosi. Zastupstvo naroda je legislativna vlast, vladaru i vlasti pripada samo pravo ekskutivne — i još pravo zaštite države prema vani (federalativna vlast). Vladarska je dakle čast stvar povjerenja; pogazi li on zakon, gubi povjerenje — a tim ujedno i vlast; suverenitet prelazi i opet u ruke naroda; ovaj si može birati drugoga vladara po volji. Uznastoji li onaj silom, da se održi, narodu pristaje pravo, da silom silu suzbije. Tim je Locke opravdavao revoluciju englesku od god. 1688., kojom je inauguirana nova forma ustavne vladavine. Misli Lockeove presadiše domala u Francusku, gdje se odigrava slična borba za ustavne slobostine. Sovom revolucionarnom Francuskom stoji i Locke po svojim mislima, a preko Montesquieua i Rousseua, u intelektualnoj svezi.

Kršćanstvu zamjera stoga Shaftesbury, što obećaje nagradu za krepot, kao da ova nije poželjna već sebe radi, nego radi one nagrade. Krepot sama u sebi ima svoju sreću. To je stara nauka o autarkiji kreposti; njom je, a i drugim mislima, Shaftesbury oživio antikni nazor u svijesti evropskih naroda i bio preteča čežnje za Grcima, koja je u 18. stoljeću zavladala Njemačkom, a započe je Herder i proslijediše osobito Schiller i Goethe.

Medju zemljacima svojim poveo je za sobom I. Butler (1692—1750) i F. Hutcheson (1694—1747). Potonji je još više od Shaftesburyja istakao altruističke porive i unio u čudorednost još jedan princip. Kao što je naime za prosudjivanje umjetnosti potreban razviti uкус, tako i čudoredno prosudjivanje nastaje u povodu sposobnosti, koju on zove „moralna čut“. Ova, budući da mora biti općena, treba da je prirodjena, a njezine presude bezuvjetne (kategorične); no da je nemoguće prihvati misao o prirodjenoj sposobnosti čudoredna prosudjivanja, a ne tvrditi istodobno i prirodjenost čudorednih ideja, to kao da nije ni opazio, a ni to nije opazio, da se tim već približio smjeru, što ga u to vrijeme zastupa R. Cudworth (1617—1688), kad uči, da čudoredne norme ne izviru ni iz iskustva ni iz vole, nego iz um a božanskoga. Tome mišljenju blizu je Samuel Clarke (1675—1729), koji nalazi princip čudoredja u razumnom redu svijeta; čudoredno je djelovanje, koje se ravna prema stvarima, kakove jesu, i tako ih upotrebljava; no onda bi nečudoredno djelovanje bilo više logička zabluda nego grijeh; taj je posljedak izveo W. Wollaston (1659—1724).

Ne bi pravo bilo, kad na ovome mjestu ne bismo spomenuli i duhovitoga liječnika Bernarda de Mandeville (1670—1733), koji je u pjesmi pod naslovom „Priča o pčelama ili privatne općine općena dobra“ iznio misao, da su općine za razvoj kulture vrednije nego krepoti. Gdje napreduje trgovina i obrt, gdje cvate umjetnost i znanost, gdje vlada sjaj i raskoš u državi, tamo ima i podmitljivosti i nadmudrivanja, prevare i kradje; tu se nadju lopovi, čankolizi, džepokradice, krivotvoritelji novaca. Da to dokaže, smislio je Mandeville priču o pčelama. U košnici (— ta ima da bude slika ljudskoga društva —) je sve napređovalo, dok su u njoj općine poticale stanovnike na najživljiji rad; jednoga se dana prosu košnicom glas, da će gradjani te države propasti poradi zloće. Gradjani se pretvaraju jedni pred drugima, da bi željeli biti čudoredni, a Zeus im je ispunio volju: riješio je državu svake zloće i napunio je svakom dobitkom. Onda zapeše najednom sva kolesa: sudnica opustje, liječnici ne imaju posla, svećenici postadoše suvišni, trgovina zape, obrt se ograničio na najnužnija dobra, svaki se zadovoljavao s poštenim dobitkom, unijeće i sposobnosti zamriješe i oskudica pade na državu; kako nije imala plaćeničkih četa, nije se ni protiv izvanjskih neprijatelja mogla braniti; samo malen broj pčela spasio se iz teškoga boja u šupljem drvetu, gdje su provodile

život sretne u čestitosti. Nema sumnje o tom, da je ovo razlaganje neispravno : ono bi moglo vrijediti samo onda, kad bi život, kako ga Mandeville opisuje, doista značio sreću i procvat naroda ; a tko će držati, da se o takovoj smije govoriti u državi, gdje je sve podmitljivo, iskvareno, gdje sve hlepi za novcem, samo da zadovolji požudama i širokoj volji. Pravo kaže Kreibig : to je sjaj, kojim se prelijeva meso, kad gnijije, što nam ga Mandeville podaje pod živu boju zdravoga tijela. Ipak ne valja pregledati, da je Mandevilleova zasluga, što je iznio na pretres pitanje kulturne filozofije, koje ćemo odsele češće susretati u povjeti filozofije.

2. George Berkeley (1685.—1753.).

Neposredni nastavljač spoznajne teorije Lockeove je G. Berkeley. On prihvata naime misao, da mišljenje ne spoznaje predmete nego samo predodžbe, te tu misao zaoštruje do subjektivnoga idealizma.

Rodio se Berkeley u Killerinu u Irskoj god. 1685. Filozofijom se počeo baviti, dok je još bio na naukama u Dublinu, gdje je proučio Bacona, Lockea, Descartesa. Iz Dublina ode u London, onda proputova Italijom i Franceskom i vrati se u London, gdje ostao je do 1728. Ove naime godine izvrši davnu nakanu, da podje u Ameriku i ondje da raširi kršćansku nauku. Vrativši se za kratko vrijeme natrag posta biskupom, koju je čast obnašao malo ne do svoje smrti. Dokolicu je svoju posvetio književnom radu, te izdao više spisa raznolikoga sadržaja, većinom o pitanjima vjere i čudoredja. Najvažnije djelo mu je : „Rasprava o principima ljudske spoznaje“ (1710). Ako je filozofija težnja za istinom, očekivalo bi se, koji joj se najviše mogu posvetiti, da će biti najmanje uznenireni smutnjama. Neuki su ljudi većinom zadowoljniji, jer ih ne smučuju neriješeni problemi, a to opet dolazi odatle, što ih vodi o bični ljudski razbor. Čim se nad taj uzdignemo, nastaju nam bezbrojna pitanja, zaplićemo se u sumnje i zablude, a najposlije ne mogući izići iz toga svega krivimo — vlastitu prirodu s nesavršenstvima i slaboće. U istinu pak biva nam kao onome, koji bi ponajprije podigao oblak praha, a onda se tužio, da ne vidi.¹ Tim mislima opravdava Berkeley svoje istraživanje o osnovima ljudske spoznaje, želeći pokazati, kako zla upotreba ljudskih sposobnosti sprečava

ili smućuje duh u spoznavanju. Na prvoome mjestu spominje Berkeley g o v o r kao sposobrost, koja unapredjuje spoznaju, ali je može isto tako i zavesti na krivi put ; biva to poglavito onda, kad nas zavodi, da pojmove supstantiviramo, da im podajemo b i t a k. Locke je tvrdio, da postoje samo pojedinosti, a pitanje, ima li što općeno, riješio je tako, da općenost doduše ne postoji o b j e k t i v n o, u stvarima, ali duh ljudski posjeduje sposobnost, da u pojedinostima odluči neka obilježja i da ih pomišlja napose ; prema tome bi općenost postojala u u m u.² Berkeley se tu upušta u borbu s Lockeom, a ne da se poreći — i uspješno ga pobija, dokazujući, da je pomišljanje o p ē n i h p o j m o v a uvijek vezano na konkretnu predodžbu; primjerice, ako geometar hoće pokazati, kako se pravac raspolavlja, narisat će, recimo, pravac od 2 palca ; ovaj je pravac za sebe nešto pojedinačno, posebno, ali on z a s t u p a (reprezentira) sve ostale tako, da za one vrijedi, što se o ovome dokaže. Ako je tako, onda su t. zv. općene predodžbe zapravo p o j e d i n a č n e s nekom posebnom zadaćom, a samo govor, podajući, mnogim pojedinostima jedno ime, zavodi na misao, da ovome imenu odgovara o p ē n a p o m i s a o. Tko je jednom spoznao, da ovih nema, taj će se riješiti i mnogih zabluda — a to je glavni cilj, kojemu je sva ova kritika bila samo pripravom. Radi se naime evo o tome. Što vrijedi za predodžbe i pojmove, vrijedi i za stvar i njihova svojstva. Svaka je stvar za sebe pojedinost i ima svoja posebna svojstva, ali nekakovo općeno svojstvo, n. pr. općena boja, ne postoji ; svaka je stvar i u nekome prostoru, ima svoj oblik, veličinu, trajanje, ali nekakova općena prostora ili vremena nema ; prema tome nijesu to o b j e k t i v n a svojstva stvari, nego samo posebni odnošaji, kojih ne smijemo držati slučajevima jednoga o p ē e-n o g a o b l i k a. No i „t v a r u o p ē e“ je nešto takovo, što zapravo ne postoji. To je evo posljednji cilj, na koji nišani Berkeley: dokazati, da nema t v a r n i h i da postoe samo duševne supstance. Subjektivni idejalizam u spoznajnoj teoriji završuje imaterijalizmom metafizičkim i spiritualizmom. Pustimo Berkeleya, da sam svoju stvar zastupa.

„Svakome, tko baci pogled na predmete ljudske spoznaje, jasno je, da su ove predodžbe dijelom ovaj čas izazvane osjetima, dijelom stečene opažanjem onoga, što duša trpi i čini, dijelom napokon stvorene pomoći pamćenja i mašte.” „Pored ove beskrajne množine spoznajnih predmeta ili ideja postoji nešto, što ih spoznaje, percipira i proizvodi na idejama razne djelatnosti kao htijenje, predočivanje, sjećanje. Ovo djelatno biće, koje percipira jest ono, što zovemo čud, duh, duša ili „ja”. Ovim riječima ne označujem neku od svojih ideja, nego biće od njih različno, u kojemu postoje, ili što isto znači, koje ih spoznaje; jer se bitak ideje sastoji u tom, da biva spoznavana.” — „Kažem li, da stol, na kojem pišem, postoji, onda to znači: vidim ga i osjećam; kad bih bio izvan moje sobice, onda bih mogao reći, da jest u tom smislu, da bih ga, kad bih u sobi bio, mogao zamijetiti, ili da ga neki drugi duh sada zamjećuje.” — „Bitak tih stvari dakle sto i u tom, da bivaju spoznavane, te nije moguće, da imadu bitak izvan duha ili misaonih bića, koji ih percipira.” — „U istinu pak ima napadno rašireno mišljenje, da kuće, brda, rijeke jednom riječi svi osjetni objekti imadu prirodni ili realni bitak, koji je različan od njihova spoznavanja po misaonome duhu.” — „Ako ovu misao temeljito ispitamo, lako će se pokazati, da se dade svesti na nauku o apstraktnim idejama, jer može li se apstrakcija do veće visine tjerati nego do lučenja bitka osjetnih stvari od njihova percipovanja, tako da se pomisljavaju, da postoje, i ako ne bivaju percipovane.” „Mišljenjem mojim mogu doista lučiti jedne od drugih i napose shvaćati predmete, koji osjećanjem nijesu nikada spoznati u takovom razlučenju . . . tako daleko, dopuštam, mogu apstrahirati . . . ali moja sposobnost misliti ili predočivati ne proteže se dalje nego mogućnost realnoga bitka ili percepcije. Kako mi je naime nemoguće koju stvar pipati i gledati bez zbiljskoga zamjećivanja, tako mi je isto nemoguće osjetno zamjećivani predmet ili objekt pomisljati odlučeno od osjetnoga zamjećaja ili percepcije istoga.” „Neke istine tako su blizu i tako jasne, da treba samo otvoriti oči duha, da ih spozna. Kovima brojim i važnu istinu, da . . . stvari, koje sačinjavaju zgradu svijeta, nemaju samostalna bitka izvan duha, da je bitak njihov u tom, da se percipuju

ili spoznaju; dok ih dakle ja u istinu ne spoznajem, ili dok nijesu u mojojem duhu ili u duhu drugoga kojega stvorenoga bića, dотle ili uopće ne postoje ili moraju postojati u duhu vječnoga bića, jer je uopće nepomišljivo te sadržaje u sebi svu pogrešnost apstrakcije, ako se kojemu dijelu njezinu pripisuje bitak neovisan od duha." — „Iz rečenoga slijedi, da nema druge supstancije, nego je duh ili ono, što percipira.“³ — Ne će biti zgorađena, ako odmah ovdje istaknemo neke osobujnosti ovoga mišljenja. Berkeley posve odlučno stoji uz idejalizam — i spoznajni i metafizički. S obzirom na spoznaju drži, da se zbiva u samome duhu ; svojstva stvari su po osjetima percipovane ideje, a stvari ništa drugo nego u našoj svijesti nalazeći se skup osjeta vezanih jednim imenom. Ako se naime opazilo, da neka boja, okus, miris, oblik i čvrstoća združeni dolaze, drže se za odredjenu stvar, koja se označuje n. pr. imenom jabuke. Sa stajališta psihologije ne može se ovome mišljenju poreći oštromlje — a historijski dovodi ono Berkeleya uza sve razlike u svezu s najnovijim strujama u savremenoj filozofiji. Neobičan je taj idejalizam i u tome što je zapravo senzualizam. Stariji sustavi ovoga smjera nastoje osjete ili prikazati kao nepravu spoznaju, ili ih naprosto izlučiti kao elemenat, koji uvijek upućuje na neki objektivni svijet. Zato je idejalizam i materialistična metafizika bila gotovo uvijek u svezi s racionalizmom ; u Berkeleyu se uzbunila engleska narav, da napusti osjetnu spoznaju, da, što više, on u smislu asociacione psihologije sav duševni život izvodi iz kombinacije osjeta, te tako zastupa senzualizam i spaja ga s idejalizmom — u koliko po toj nauci imadu bitak samo ideje, t. j. stvari su predodžbe u subjektu. Do toga je subjektivizma došao Berkeley tim, što je istovjetovao bitak stvari sa prihvaćanjem po duhu (esse = percipi). Istina je doduše, da duh ne može ustvrditi bitak onoga, što nije nikada postalo predmetom svijesti, odnosno spoznaje ; u toliko je doista bitak vezan na spoznavanje ; o čem nemamo svijesti, o tom ne možemo suditi, da jest. Bitak je u ovome smislu jedna oznaka, koja stvarima dolazi s njihovim spoznavanjem, a ne bez spoznavanja. Prigovor, da bitak predodžbe u svijesti nije istovetan s predodžbom o zazbiljnosti — jer

bi prema tome bilo sve zazbiljno, štogod pomislimo, vrlo je star, ali ne pada na Berkeleya tako teško, budući da on u kasnijem razlaganju podaje kriterij zazbiljnosti. Isto tako ga toliko ne bi smetao prigovor — da predmeti gube bitak, čim ih duh ne pomišlja, jer ih može pomišljati drugi koji duh relativni ili apsolutni tako, da su uvijek u nekoj svijesti. Samo prigovori, da i on čini apstrakciju posve jednaku onoj, koja vodi do pojma tvari, tome prigovoru ne može se oteti: istom naime apstrakcijom nastaje na protivnoj strani pojam duha, kojom je nastao pojam izvanjskih stvari. Kad naime „gledamo predmet” — onda imademo jedan jedinstveni doživljaj: tim, što pomišljamo „predmet” objektom „gledanja” počinjamo dvije apstrakcije; jedna vodi do pomisli o objektivnom svijetu (predmet) i u jednostranosti svojoj do skrajnjega materializma, drugom pomišljamo sebe kao subjekt gledanja; ova vodi u jednostranost, što ju je učinio Berkeley, do spiritualizma. U takovu pogrešku upada svaki smjer, koji tijekom raspravljanja smetne sumu suprotke, koji su doveli do spoznaje nekoga principa ili pojma: materijalista zaboravlja, da je pojam tvari mogao zamisliti samo u suprotku s pojmom duha; i obrnuto: spiritualista zaboravlja, da mu ideja duha nastaje u suprotku s pojmom tvari. Ni osjeti nijesu puka „psihička” stanja, ili ideje umama, jer „mi” sami smo simboli za isto takove skupove osjeta, predodžbi i t. d., kao što je „tvar” skupno ime za neke druge skupove, a na to je zaboravio spiritualista Berkeley, kad najviše grmi proti materializmu.

Misao, da bitak ima samo duh, a sve ostalo da ima bitak samo kao predodžbu u duhu, mogla je postati kobna. Ponajprije vodi ona klosipsizmu, t.j. stajalištu, da postoji sam spoznajući subjekt; svi predmeti, a i ostali dusi za ovaj su samo i opet predodžbe; u drugu ruku kao da je nestalo razlike izmedju onoga, što je u pomišljanju subjekta zazbiljno, što samo iluzija, mašta, san, — ta i ove predodžbe zbilja postoje u duhu, — a najposlije moglo se činiti vrlo čudno, da svijet postoji, dok ga duh pomišlja, a gdje je onda kad ga ne pomišlja? Ona se dakle pomisao nije dala provesti bez rekursa na neku svijest, koja nigda ne prestaje spoznavati.

Prije nego taj posljedak povuče, Berkeley se osvrće na prigovor, da su tobože neka svojstva stvari objektivna. I Locke je udarivši idejalističnim pravcem i došavši na ovo razmedje izbjegao subjektivizmu tim, što je razlučio svojstva u primarna i sekundarna. Berkeley pokazuje, da je ovo razlučivanje tek od nprilike, jer ni tako zvani primarni kvaliteti (rasežnost, oblik, gibanja) nijesu nego oznake spoznajućega duha, a o sebi nijesu ništa.⁴ U dalnjem razlaganju dakle pokazuje, da je pojam materije apstrakcija, — a u tom, valja priznati, ima pravo. Tvar je mišljevina — tvor našega duha, zazbiljnost je ne poznaje. Izvanjski svijet je skup osjetnih elemenata, a stvari o sebi, kao nosioci svojstava, prazne su riječi ; za njih ne zna iskustvo niti ih u opće ima. To je rezultat Berkeleyove kritike, kojemu se može prigovoriti samo toliko, da je pola istine, jer bi se jednakom analizom dalo pokazati, da nije samo supstancijalnost tvari nego i supstancijalnost duha mišljevina, koju duh stvara, da se uzmogne snaći u mnogolikosti pojava i njihovih odnošaja. „N e m a n e ž i v e n e p e r c i p o v a n e s u p s t a n c e” — to stoji, ali nije ni izvan svake sumnje, ima li supstanca duševnih. Ta misao još nije dozrela u Berkeleya, te preostaje za kasnija vremena. Na prigovor, da je mišljenje, koje drži, da stvari postoje izvan nas, jednostavnije, odgovara Berkeley posve pravo : što znači to, da one postoje izvan nas? Znači, da pomislijamo ideju predmeta, ali bez subjekta, koji ga spoznaje. To pak pokazuje samo, da čovjek ima sposobnost pomisljati objekte o sebi, ali ne znači još, da su ti objekti i z v a n duha, jer bi prije toga trebalo dokazati, da uopće ima nješto izvan duha, dakle i prije nego se spoznaje „izvanjskih” stvari, koje nam ne bi bile poznate tek kao ideje.⁵ I u tom se idejalizam Berkeleyov razlikuje od srodnih smjera, što ne poriče zazbiljnost izvanjskoga svijeta. Ovaj nije sjena kao u Platona ni iluzija, nego pravi pravcati svijet. Od predodžbi naime relativnoga duha jedne su posve samovoljne, one druge su neovisne od našega htijenja. Ako kraj zdravih očiju i za bijelog dana otvorim oči, ne stoji do mene, hoću li

vidjeti ili ne ču, a tako je sa svim idejama, što nastaju osjećanjem. Samo one ideje, koje stvaramo maštom, nastaju po nama samim. Ove su dosta bezredne, nesustavne, a manjka im i ona živost, jačina, kojom se odlikuju ideje osjećajem nastale; nazočnost ovih puti na nekoga uzročnika, koji je moćniji i mudriji od ljudskoga duha; a to je bog.⁶ Ideje po njemu izazvane u našoj svijesti zovu se zbiljske stvari; od onih drugih razlikuju se tim, što dušu jače obuzimaju i što nijesu ovisne od naše volje. — Na osnovi toga možemo i tvrditi, da imadu više zabiljnosti nego ideje relativnih bića. Tako — misli Berkeley — nestaje pogibelji, da će tko sanjarije svoje i tvorevine mašte držati zabiljnostima, a nestaje i neprilika, da bi svijet propadao i nanovo se stvarao. Dok se zna, da postoji samo relativni duh, neizbjegljiv je prigovor, da osjetne stvari nestaju, čim ih ne gledam, i da opet nanovo nastaju, čim ih pogledam. Moglo bi se doduše i onda ostati kod prvotnoga odredjenja, da nema bitka osim u spoznaju, ali sad i te neprilike nestaje, jer ima duh, koji ga uvijek spoznaje i tim zajamčuje trajni bitak „stvari“. Mogao bi tko to i ovako sebi zamisliti: bog doista zamišlja tvar, a onda ova direkte ili bog prema njoj stvara ideje u nama. Nijedno ni drugo po Berkeleyu nije moguće, jer je isključena mogućnost, da bi makar kako postojala tvar o sebi, isključeno je i to, da ona, koja je ništa, nekako djeluje na duh.⁷ Tko bi se pak nakon svega ipak pozivao na svjedočanstvo osjećala, te tvrdio, da stvari izvan nas postoje, njemu bi odgovorio: da ne sumnjaš u eksistenciju osjeta, ali ne razumije, kako se svjedočanstvo osjeta može uzeti kao dokaz za bitak predmeta, koji je — izvan osjeta.⁸

Ovako Berkeley sa svih strana nastoji utvrditi misao, da izvan duhova, samo za sebe, ne postoji ništa. Ako je tako, onda se ne može govoriti ni o tome, da stvari djeluju jedna na drugu, uslijed čega je Berkeley nužno protivnik mehanističkoga tumačenja prirode. Sve bivanje puti ga nužno na mudro, svrši shodno djelovanje apsolutnoga duha. Kao crkovnjak nastoji, a i ne uspjeva mu to teško, složiti ovaj svoj idejalizam s naukom o besmrtnosti duše; nešto teže ide sa slobodom volje, budući da je zapravo tvoran samo apsolutni duh, koji sve u svem

djeluje i po komu sve postoji, a za djelovanje relativnih bića ostaje malo mesta, najmanje pak utjecaju jednoga duha na drugi. Bez velikih poteškoća, čini se, prilagodjuje se taj sustav i ostalim naukama kršćanstva. Nuzgredna mu je svrha bila suzbiti ateizam i materializam. Što se ovoga tiče, istom je najnovije doba priznalo vrijednost Berkeleyovu nastojanju, inače je na razvoj filozofije utjecao samo neposredno, u prvom redu pak preko nastavljača svoga D. Humea.

3. David Hume (1711.—1776.).

Hume se rodio 1711. u Edinburgu od siromašne obitelji. Hoteći se posvetiti nauci, napose filozofiji, bi prisiljen stupiti u trgovački posao. Usred nemila i naporna posla sastavio je svoju „Raspravu o ljudskoj prirodi“ (Treatise upon human nature). Od nje se nadao uspjehu, da će doći na sveučilište edinburško, ali ga prevari nada. God. 1742. poče izdavati „Essays“ o pitanjima političkim i moralnim, no još uvijek ne s osobitim uspjehom. Na to prekinu naučni rad i proboravi neko vrijeme na putovanju. Vrativši se u Englesku naumi preraditi prvo djelo svoje; plod toga rada je „Istraživanje o ljudskom razumu“ (1748). Kasnije napisa djelo „Основама јудореда“ (1752), „Prirodnu povjest religije“ (1755). Medjuto je već radio na „Povjesti Engleske“, ali ni s tim djelom nije bilo zadovoljstva. Nemo propheta in patria — i tako se dobro desilo, da je god. 1763. otišao u Pariz, gdje ga tadanji ljudi od nauke enciklopedijske sjajuo primiše; s Rousseauom je stupio u bliži dodir, ali se kasnije otudjio. Vrativši se u Englesku dobi mjesto u ministarstvu za izvanske poslove, ali ga već za dvije godine napusti i smiri se u Edinburgu, gdje i umrije 1776. „Rasprava o ljudskoj prirodi“ u mnogom pogledu natkriljuje „Istraživanje o ljudskom razumu“; ali Hume sam želi, da se ovo drugo djelo smatra, kao koje sadržaje filozofske misli njegove; a moglo bi se reći, da mu je u tom povjest filozofije ispunila želju, kad ističe gotovo samo njegov rad u području teorije spoznaje.

Berkeleya je zanjela struja u spiritualizam, Hume do sljednje od njega naglašujući idealitet spoznaje dolazi do

skepticizma: da je spoznaja realnih supstancija nesamo tvarnih nego i duševnih nemognuća. Najprije se opire dualizmu osjeta i refleksije, koji je kriv kasnijemu metafizičkome dualizmu duha i tvari, te ga mijenja u posve senzualističkom smislu. On umije ovako: Predodžbe se razlikuju jačinom i živahnošću; manje živahne zovu se misli ili predodžbe; živahuje su one, koje nastaju, kad gledamo, slušamo, pipamo. Ove možemo zvati utiscima (impresijama). Može se činiti, da nema ništa tako neograničeno kao ljudsko mišljenje i da njime možemo zamisliti i ono, čega nikad ne vidjesmo; pa ipak tvorna snaga duše ne seže dalje nego sposobnost, da gradju osjetima i iskustvom stečnu spaja, preoblikuje, uvećava i umanjuje. Kad si zlatno brdo predučujemo, spajamo zajedno dvije predodžbe (zlatno i brdo), koje poznajemo otprije, a jednakost daje pokazati, da je sva gradja mišljenja uzeta iz zamjećivanja; sve naše predodžbe ili prijašnji osjeti su slike naših utisaka ili živahnih osjeta. Bez ove osjetne podloge nema nijedne predodžbe (ideje). To vrijedi i za predodžbe, koje su na oko daleko od toga izvora; tako predodžba o bogu; ali se daje pokazati, da je i ona načinjena iz spoznaje naših djelatnosti, kad se naime svojstva dobrote i mudrosti uvećaju do neizmjernosti. Svakajedakle predodžba prilika jednoga osjeta. Radi li se prema tome o onim prijepornim prirodjenim idejama, može se reći, da je u toj prepirci mnogo nejasnoće, ako naime prirodjeno znači ono, što je prirodno, onda su sve predodžbe jednakoj prirodjenoj; znači li ono, što je od prirode nazočno, onda postaje rasprlačljiva, jer je jedva vrijedno pitati, nastaje li mišljenje prije rodjenja, s rodjenjem ili poslije njega, a znači li prirodjeno, što je prvotno, onda su prirodjene impresije, a nipošto predodžbe.¹ U toj teoriji nema kriterija istine do osjeta; samo ideje, koje odgovaraju impresijama, mogu se zvati istinama; a zabluda nastaje tim, da se ideja dovodi u svezu s impresijama, od kojih nije nastala. Na pitanje, kako dolazi do toga, da se impresije spajaju s krivim predodžbama i obrnuto, odgovara se, da je to uloga maštice, koja ima sposobnost, da elemente iz jednih predodžbi premješta u druge, ali zajedno iz raznih predodžbi nove sastavlja. Bilo bi pače pomicljivo,

da čovjek sebi maštom stvori sasvim drukčiji svijet, nego što je zbiljski ; ni ta misao nije nemoguća, a samo posebnim prilikama, u kojima se duh ljudski razvio, imademo zahvaliti, što čovjek baš u odredjene kategorije (supstance, uzročnosti, prostora, vremena) reda svoje impresije ; kraj drukčijega razvoja moglo su i kategorije drukčije biti. Hume nije ovoj misli nesklon, no prije, nego to pokažemo, valja još istaknuti ovo. Dokinutu opreku izmedju osjetnih utisaka i predodžbenih slika slijedila je misao, da je duševni život sastav i kombinacija osjeta ; to spajanje osjetnih elemenata, kako se god čini, da je slučajno, ima u najširim granicama neke zakone. Humeova je i danas cijenjena zasluga, da je te zakone odredio, a ni današnja psihologija nema tome odredjenju mnogo da zabavi. Po Humeu ima dakle tri zakona za vezanje osjetnih utisaka : to je *z a k o n sličnosti* (i oprečnosti), *d o d i r a u p r o s t o r u i v r e m e n u* i *uzročnosti*. Prema prvome sjeća nas slika na svoj original, prema drugome dovodi nas pomisao o jednoj sobi kuće na pomisao ili razgovor o drugoj, a po trećem sjeća nas rana na boli, koje uzrokuje.² Može se činiti neprimjereno, da uz zakon sličnosti i dodira dolazi zakon uzročnoga veza, jer da je ovaj ipak nešto više nego puko udruženje predodžbi, pa je već Kant našao povoda, da tu ispravi Humea i podigne zakon uzročnosti u red umstvenih oblika, koji tek *o m o g ućju* u iskustvo, — ali Hume opravdava svoju razdiobu tim, da je i uzročnost samo „*a s o c i j a c i j a o č e k i v a n j a*“.

Hume to dokazuje u svezi s pitanjem, koliko naša *s p o z n a j a v r i j e d i*. Predmeti ljudskoga mišljenja i istraživanja dijele se u odnošaje, misli i činjenice. Kod prvih se radi o tome, da se misli dosljedno izvedu jedna iz druge, kao što primjerice čini geometrija, algebra, aritmetika ; ove naime nauke polazeći od nekih očvidnih pojmoveva i sudova izvode cijeli sustav spoznaja, kojima se ne može poreći jamačnost, makar da nastaju čistom djelatnosti mišljenja. Ovakova spoznaja bila je idejal i Descartesovoj filozofiji ; značajno je na njoj, da je neovisna o *b i t k a u s v i j e t u*. Uvjerenje o njezinoj istinitosti nije ovisno o realnome *b i t k u onih oblika* ; Euklidova geometrija je istinita, i ako u cijelome svijetu nema nijednoga kruga i nijednoga trokuta.³ Da se u iskustvenoj

struji engleskoj tolika prednost podaje spoznaji umstvenoj, koja se osniva na logičkim dedukcijama, svakako je čudno, a još čudnije, kad u svezi s tim e m p i r i z a m s a m s e b e p o r i č e. Hume naime drži, da znanje sačinjavaju n u ž n e sveze predodžbi, takovu podaje samo umstvena dedukcija ; iskustvo ih ne može podati, stoga dakle i s k u s t v e n a z n a n j a u potpunome smislu riječi, z n a n o s t o i s k u s t v u je n e m o g u ē a. Do toga dolazi Hume slijedećim umovanjem.

Iskustvene spoznaje ukazuju se nama kao č i n j e n i c e, imadu dakle uvijek neki odnošaj k z a z b i l j n o m e bitku ; ali ne će — veli se — biti zgorega, ako se ispita j a m a č n o s t toga uvjerenja, da se osjećanje proteže na č i n j e n i c e i n a z a z b i l j n i b i t a k. Kad nas tko pita, zašto vjerujemo u koju činjenicu, makar da je ne osjećamo neposredno, odgovaramo mu s razlogom, koji je ili neposredni zamjećaj ili sjećanje o njem. Sve naše sudjenje o činjenicama takovo je — ono se osniva na odnošaju u z r o k a i p o s l j e d i c e. Radi li se dakle o naravi jamačnosti, kojom tvrdimo, da je nešto č i n j e n i c a, valja nam ogledati, kako dolazimo do uzročno-posljedičnoga veza. Dade se već unaprijed reći : d a s e s p o z n a j a o v o g a o d n o š a j a n e d o b i v a m i š l j e n j e m a p r i o r i, n e g o d a p o t j e č e s a m o i z i s k u s t v a. Neka se — veli Hume — čovjeku ne znam kako umnu i sposobnu dade posve nov predmet, pa on ne će ni najpomnijim istraživanjem otkriti ni jedan njezin uzrok ni učin. — Kako bi tko mogao iz prozirnosti i žitkosti vode spoznati, da će ga ova zadušiti? Ili iz vatre, da će ga uništiti? Nijedan predmet ne odaje svojim osjetnim i osjećanim sposobnostima, kakovo bi djelovanje iz njega nastalo, i nitko živ si ne umišlja, da bi apriornim razlaganjem mogao iznaći snagu upaljivih tvari ili privlačivosti magneta — kao da bi čovjek najednom stavljen u svijet mogao znati, da jedna elastična kugla drugu odbija i prije nego li ga je o tom poučilo iskustvo. Tako je naime velika m o Ć n a v i k e — da ne samo sakriva naše neznanje, nego i sebe, te se čini, da je nema ni ondje, gdje najviše sudjeluje.⁴ M o Ć n a v i k e — a ne apriorni razlozi dovedoše nas do toga, da s nekim pojnavama kao uzrocima spajamo druge kao posljedice — ili bolje

reći, da iza nekih pojava o čemu je može baš odredjene druge. Tu se možda ne će svaki moći oteti prigovoru, ako tko samu vodu motri, teško će moći otud zaključiti, da bi ona ugušila ; ali voda sama nije uzrok ugušenju, nego voda u odnošaju k čovjeku, koji se u njoj ne kaže nalazi. I doista Hume promatra narav uzroka onda, kad nije uzrokom ; sudjenje kauzalno je sudjenje o odnosu, a Hume očito krivo čini, kad pojave iskida iz odnošaja, te veli, da se ni uzrok (sam) ni posljedica (sama) ne pokazuje u svome običajnome djelovanju. Puščani prah ne može napraviti prasnuti nego u određenom odnošaju k ognju ; ne će prasnuti, ako je oganj predaleko ili ako je prah odviše vlažan. Hume može imati pravo, kad veli, da je i pojam uzroka nastao iskustvom, a ima pravo i kad veli, da u osjećanju nema traga uzročnoj svezi, ali zar se baš mora naći u samome osjećaju? Ako je to jedno odnošenje, koje pripada vlasti umna, a ne osjećala — kako se ova mogu kriviti, što ne kazuju, za što im ne dostaže sposobnosti? Istina je, da ne vidimo niti uopće osjećalima dosežemo uzroke i da nam — ako se tako uzme — priroda skriva svoje sile, ne dajući nam zagledati u radionicu, da bismo vidjeli, kako uzroci stvaraju posljedice ; ali Humeovo se pomišljanje uzroka čini odviše supstancialno, da bi njegova kritika zahvatila kauzalno pomišljanje uopće, nego doseže samo ono kauzalno mišljenje, kojemu su uzroci kao nekakova bića, što djeluju. Samo za ovo a nimističko mišljenje vrijedi Humeova kritika. Ni razlaganje, da se uzročnost, jer se ne spoznaje zorno, t. j. osjećanjem, niti se dade demonstrativno t. j. umovanjem izvesti iz osjećanih svojstava pojava, uopće ne spoznaje, nije bez prigovora. I ako će možda tko dopustiti, da je uzročno-posljedično vezanje pojava plod manje ili više slučajnih istaknutih opažanja i da se pojam uzroka dade reducirati na impresije, ne će se složiti s Humeom u tome, što drži, da bi se uzroci morali upravo vidjeti. Pojam je uzroka nastavši u povodu impresija nama običajni oblik za vezanje i grupiranje naših doživljaja ; pri njegovu shvaćanju vodili su čovjeka biološki interesi, instinkтивno ga je prihvatio, a vrijeme je pokazalo, da je taj način za naše životne prilike vrlo podesan. To je moglo Humea potaknuti, da mu prizna vrijednost : jer nama može biti svejedno,

da li njime dosežemo realnost, kakova jest, samo kad se u njoj snalazimo ; nije li tu bilo prilike, da Hume završi predjašnju misao, kako zbiljsko znanje ne traži objektivni bitak? Ali on toga nije učinio; zato ga pojam uzroka, i ako je biološki opravdan, ne zadovoljava spoznajno-teoretski ; a u tom se sastoji njegov skepticizam. On naime postavlja pitanje, je li vez izmedju uzroka i posljedice uistinu nužan, kako se čini. To bi predpostavljalo misao, da će stvar, koja je jednom prema iskustvu nekako djelovala, svagda jednako djelovati, a gdje je dovoljni razlog tome uvjerenju? Mi poznajemo — veli — od stvari samo pojave u im stranu, ali ne unutrašnju bit ; otkud nam pravo, da na osnovi izvanjskoga i to samo sličnoga obličja sudimo na jednako ili slično djelovanje? Gdje je dovoljni razlog, da će jedna stvar uvijek jednako djelovati? Već je Locke istakao, da govoreći o čovjeku, kojega smo negda vidjeli, moramo računati s činjenicom, da se mijenja i da ovaj čas više ne vrijedi za nj sve, što po našem negdašnjem osjećanju vrijedilo ; isto i Hume drži, da nije ničim utvrđeno, gdje se sva priroda mijenja, da se ne bi mogle i stvari izmijeniti tako, te će prividno istini zamjećenim svojstvima odgovarati najednom drukčiji učini, nego smo ih navikli opažati. Ne možemo s tога nije dokazana umstvenim razlozima, nego je naše subjektivno mnjenje osnovano na navici.⁵ Na osnovi puke običajne asocijacije pojavā stvaramo misao, da slijed naših predodžbi odgovara slijedu prirode. A je li tome zbilja tako? To ne znamo. Mi samo znamo, da je tako za naš život i korisno i nužno, i da tako moramo misliti, ako hoćemo da dobro prodjemo. Jer kad ne bi nazočnost predmeta pobudila u nama predodžbu s njom obično spojenih stvari, bilo bi naše znanje ograničeno na uski krug sjećanja i zamjećivanja ; mi ne bismo mogli sredstva za ciljeve prirediti, da dobro postignemo, a zlu izbjegnemo.⁶ Prirodni neki nagon nuka nas, da prema unutrašnjim slikama stavljamo izvanske predmete, koji bi imali postojati izvan nas, te i ne sumnjamo, da su naše slike tih predmeta. Za stol, kojega bjelinu vidimo ili osjećamo tvrdoču, vjerujemo, da postoji neovisan od našega zamjećivanja, da mu naša nazočnost niti podaje niti oduzima bitak. Tako sudimo u povodu prirođenoga nagona, ali već površno umovanje može nas uvjeriti,

da nikakim načinom ne možemo prijeći preko našega zamjećivanja : predmeti su nam dani samo kao predodžbe — a što je preko toga, to je samovoljna predpostavka, koja se ne da dokazati. Kako će se dokazati, da su predodžbe u nama nastale djelovanjem izvanjskih predmeta? Hoćemo li se pozvati na iskustvo? Naša svijest poznaje samo predodžbe, a o spoju s izvanjskim predmetima iskustvo šuti ; tko je jednom ponukan umovanjem napustio prirodno instinkтивno stajalište, ne uteče više skepticizmu, da naša spoznaja ne doseže do izvanjskoga svijeta. Onaj t. zv. objektivni svijet u objektivnome prostoru i vremenu nije onda više drugo nego skup predodžbi : čovjek doživljuje i u njegovoј svijesti nastaju razne slike ; ponovni doživljaji u nečem su si slični, a to potiče maštu, da zajednička obilježja skupi u jednoj ideji ; i koliko se god mijenjale prilike, ova se obilježja nalaze zajedno ; to je našoj svijesti povod, da ove skupove, koji su relativno postojani, pomišlja kao stvari. Tako se izmedju naših doživljaja izluči jedna skupina, koju obuhvaćamo pod imenom izvanskočasnijetat. Kako povrh toga još dajemo i imena pojedinim onim idejama, što smo ili složili od mnogih pojedinačnih, sličnih doživljaja, razumljivo je, da u nama nastane pomisao o stvarima kao podlogama onih mnogih pojava, koje dolaze i odlaže i mijenjaju se ; one naime pojave, koje su gotovo uvijek zajedno, pomišljaju se kao jezgra, na kojoj vise svojstva.⁷ Ovako je čovjek navičao svoje doživljaje uredjivati — na osnovi toga podijelio je doživljaje u grupu stvari i grupu duševnih stanja, ovima podmetnuo stvarnu, ovima duševnu supstancu. Ovaj dualizam svakidašnjega mišljenja vrlo je jednostavan i za praktične potrebe zadovoljava, ali ne zadovoljava, veli Hume, spoznajnoteoretskim zahtjevima ; on je jasan, ali ipak porječan, protivi mu se iskustvo, koje ne pokazuje nigdje postojanosti, nego samo uvijek mijenu, protivi mu se i umovanje, koje odbivši svojstva od predmeta ne vidi ništa od one metafizičke jezgre, iz koje svojstva izviru. A stvari, a duh? Mi spoznajemo neke skupove pojava, koje svojim imenima označujemo, znamo za sebe, da pored sve mijene doživljaja ima nešto, što nam podaje svijest, da smo isti, koji smo bili jučer, prije godinu dana i više — ali do spoznaje bića duše

i t v a r i ne dopiremo. Nigdje ne izlazimo iz naše svijesti, a ova nas upoznaje samo s pojavama — ali upravo za to i nemamo pravo držati r e a l n i m a odnošaje pojave načinjene u našoj svijesti prema pojmovima supstancije i uzroka u prostoru i vremenu. Ničim se ne da dokazati, da su ti naši i takovi spjевi n u ž n i ; o iskustvu dakle nema znanosti. S tom sumnjom završuje se engleski empirizam. Hume je s k e p t i k , kad poriče metafizičku spoznaju ; on je skeptik i onda, kada dokazuje spoznajno-teoretsku nedostatnost najvažnije teorije za t u m a č e n j e pojava, teorije uzročnosti ; on je p o z i t i v i s t a , kad iskustveno znanje ograničuje na u t v r d j i v a n j e činjenica. S obzirom na preteče znači njegov sustav završetak ljudske misli u jednomu pravcu ; s tim je ispunjena i historijska zadaća njegova u napretku duha, jer su posljedci njegovi jedni kao kažiputi, koji će u napredak odvraćati duh ljudski od stranputica, drugi, kao prokaljena istina, koja prelazi u baštinu kasnijih pokoljenja. I kad je Hunie bio na umoru, već je Kant radio oko toga, kako će upotrijebivši rezultate njegova umovanja s jedne strane izbjegći dogmatizmu, ali s druge strane i prevladati skepticizam i započeti novo razdoblje filozofijskoga kriticizma.

Hume se i na drugima područjima filozofije ogledao, ali je tu njegov zamašaj kud i kamo manji. Tako je u „D i j a l o g u o p r i o d n o j r e l i g i j i“ pa u „P r i o d n o j p o v j e s t i v j e r e“ razvio vjersko-filozofske nazore svoje ; dosljedno spoznajno-teoretskome stajalištu poriče nadosjetnu spoznaju vjersku, te se tako stavlja u oprek u deizmu, koji je kako tako mislio, da se nauke vjerske dadu umom spoznati ; naproti tome ističe, da je i vjera kao i znanost i umjetnost jedna pojava u razvoju duha ljudskoga, koju valja razumjeti iz prilika, u kojima je nastala. U pitanjima čudoredja, o kojima osim drugoga dijela „R a s p r a v e o l j u d s k o j p r i o r o d i“ radi još i djelo „I s t r a ž i v a n j e o o s n o v i m a m o r a l a“ (1752.), Hume zauzima utilitariističko stajalište, a izvodi čudorečje iz čuvstva simpatije, koje čovjeka uzdiže nad vlastitu blagotu i dovodi u svezu s težnjama i ciljevima društva, u kojih unapredjivanju nalazi i svoju sreću. U tom se povodi za njim A d a m S m i t h (1733—1790), kao i u tom, što ne drži ovo čuvstvo prirođenom sposobnosti, makar da je u prirodi čovjeka kao bića društvenoga osnovano. U opreci s njim T o m a R e i d (1710—1796) postavlja kao princip prvočinu sposobnost prosudjivanja, koju zove c o m m o n - s e n s e ; to nije drugo nego estetski ukus prenesen na područje čudorednoga ocjenjivanja, kako je to učinio već Shaftesbury

i Hutcheson. U estetici zastupaju princip ovakove prvoćne sposobnosti prosudjivanja H. Homere i E. Burke. Medju moralistima onoga doba vrijedno je spomenuti još i A. Ferguson (1724—1816), koji je naglasio princip čudorednoga usavršivanja ; čovjek i kao pojedinac i kao pleme živi u tijeku vremena, te neprekidno napreduje ; zadaća čovjeka, a i sreća njegova, sastoji se u tome, da radi oko sve većega usavršenja i svojega i roda ljudskoga.

§ 6. Slobodoumna prosvjeta u Francuskoj u 18. stoljeću.

Duševni je život ljudstva u razvijanju i napredovanju nalik moru, koje, kad na jednoj strani uzavri, naokolo širi valove ; tko to sa udaljene točke matori, vidi najprije sitne valove, kako se pjene i talasaju, pa onda sve veće i veće dok se cijelo more ne uzljulja. Takovi su valovi u duševnom životu ideje, što se iz kraja, gdje su nastale, pronose širom obrazovana svijeta ; javljaju se pak najprije osamljeno, jer ih šire na čudo i užas savremenika samo pojedinci, onda se i drugi svijet počinje zanimati za njih, a najposlije uzbude cijeli narod. Dogodi se, da se na ishodišnemu kraju oluja već i slegla, zanos se stišao, misli, koje su nekoč uzbudile svijet, postale su svakidašnje, bilo što su izgubile čar, bilo što su već preše u život, te je nastupilo za neko vrijeme zadovoljstvo, a zadovoljstvo je mir ; a na drugom kraju ove iste ideje istom podizu široke vrste naroda i nagone u borbu. Tako je bilo u Franceskoj u 18. stoljeću. Iz Engleske dopriješe onamo slobodoumniye misli političke, vjerske, čudoredne, uzgojne i uzbudiše francusko društvo ; na francuskom se tlu zbiše u to vrijeme malo ne isti dogadjaji, koje je Engleska prepatila, ali se davno već i smirila nad njima. Francuska evo proživljuje gotovo jednaki proces sto godina kasnije. Već za Ljudevita XIV. (1640—1715) postale su političke, gospodarske i uopće društvene prilike takove, da nije mogao dugo izostati najoštriji otpor. Pod vladom njegovom procvala je doduše francuska književnost, što je prema vani podavalо sjajnu sliku baš kao i raskošne gradjevine podignute u to doba. Ali pod tim sjajem teško je stenjaо narod. Samovolja se banila po širokome carstvu, jer je sva vlast bila u rukama kraljevim i njegovih doglavnika, kojima je narod bio deveta briga. Uprava

državna služila je interesima plemstva, zloporabe i nasilja bile su svakidašnja stvar ; na kraljevskom se dvoru živjelo raskošno i razbludno, da su i državne blagajne presahnuće, a narod ojadjen i potišten zapao u skrajnu bijedu. Za nasljednika mu Ljude-vita XV. (1715—1774) nije već moglo biti gore, a u najgorem stanju ostavio je on vladu svojemu unuku Ljudevitu XVI., koji je bio pun dobre volje, ali preslab, da više od sto godina loše uprave ispravi u jednom životu. I prilike su već dотle доšле, da se nije više dala sustaviti bura, što je već od dugo prijetila. Ljudevit XVI. je nastojao provesti reforme i u upravi i gospodarstvu državnom, ali sve je to bilo prekasno ; Francuskom je prošao duh slobode, narod se podigao, da strese silnički jaram, stupovi države padaše i prijestol se srušio, a iz razvalina podiže se novi život kao ono prije sto godina u Engleskoj. U tom političkom i društvenom prevratu bili su Englez učitelji Francuzima, samo su učenici nadmašili učitelje strašću i bijesom, strahotom i krvoprolaćem. Takova je priroda francuska, da sve radi naglo, uzrujano, žestoko, strastveno. Nemiran je duh francuski, pa kako je poletan, ne staje kod realnosti i ne preda pred poteškoćama, nego lomi, što se svinuti ne da. To je duh, koji se lak uzdiže nad zbiljnost živom, da strastvenom energijom ; dade se voditi maštom, naglo promeće želje i misli u čine, te se čini čas lakouman, čas upravo obijestan, kad u žurbi i žestini ruši ograde tradicije i u nove staze tjera sadašnji, dosadni život. Neposredno prije prevrata bila je sva javnost francuska razdražena, uznemirena idejama unesenim iz Engleske ; u salonima pariskim — a to su bila stjecišta enciklopédistâ, vodjâ duševnoga pokreta onoga doba — raspravljalo se o državi i crkvi, o bogu i prirodi, a dobru i čudorednosti, i još mnogo čem, što obrazovana čovjeka zanima. Razgovori vodili su se, kako odgovara temperamentnoj i gibivoj prirodi francuskoj, lako i zabavno u brzom odmjenjivanju, gdje nagle misli kao bljesak sinu, naglijе se kažu, da ne promaše dojam u svom času, a onda ih isto tako naglo i nestaje. Mnogo je tu bilo sjajnije rečeno nego dublje promišljeno, duhovitije izbačeno nego iz dna duše i duboka uvjerenja crpeno, zašto se razgovor nije kretao samo oko jedne misli nego se u hitrim i hitnim prelazima odmatao, uz šalu i smijeh, ne bez ujedlji-

vosti, frivolna ruga i razorne sumnje. Nije to bilo strogog naučno raspravljanje, nego više nadmetanje duha, borba, koja budi samo i je p dojam. Borioci bili su ljudi, koji se umiju kretati u društvu, zabavljati ga zanimljivim, lijepim razgovorima, i ako nijesu baš u svakom pogledu osnovani. To se društvu htjelo; naučna raspravljanja, pa da su, ne znam kako, utvrđena, nijesu mu prijala; društvo se naklanjalo onima, koji su bili razgovorni, uglađeni i okretni, koji su ga znali zabljetati iskrama duha i igratom riječi, ali ga nijesu vodili predaleko u dubine problema. Društvo ne voli ljudi, koji mu se pokazuju učeni, nego one, koji mu se lijepi kažu i kojima može reći: s j a j a n d u l i. Takove je ljude tražilo ono doba; zahtjev onoga vremena bio je: b e l e s p r i t. No teško da bi sav taj salonski život ikada bio od većega utjecaja, da nijesu vodje pokreta toga već u početku upoznali, kako ideje moraju zaći u krv naroda, tko ih želi vidjeti ostvarene. O samome djelovanju enciklopedista može se suditi svakojako, ali to im ne može nitko poreći, da su načelo odgoja naroda jasno spoznali i odlučno proveli. Njihove su misli našle put do širokih vrsta naroda i odovud preobrazile društvo i tko drži revoluciju dobom preporoda francuskoga naroda, morat će priznati njihove zasluge pri tome i ako neće odobriti sve njihovo djelovanje, ali za volju dobra cilja mnogo se zala podnosi i prašta.

Voltaire (1694.—1778.).

Vodja u tom kolu bio je François M. Arouet le Jeune kao pisac poznat pod imenom Voltaire,¹ čovjek žive čudi, strastven, nešto i frivolan, častoljubiv i spletkar, zauzet za reforme i radin, ali u svem — koliko se slobodoumnoga pokreta tiče — više negativan duh. Kritika njegova razara, gdje je sumnja potkopala, ali ne izgradjuje; za ovo potonje nedostajalo mu je unutrašnje jedinstvenosti i skladnosti. Filozofiju drži najprije naukom, koja oslobadja od predsuda, a onda i životom, koji tako živi, dakle i djelovanjem, koje smjera na provedbu potrebnih reforma društvenih i političkih. S tim se odredjenje filozofije nekako približuje političkome programu; i doista je Voltaire filozofiju smatrao donekle strančarskom stvari svojom i drugova svojih, s kojima je za-

jedno radio na „Enciklopediji“. Rad je njegov mnogostran. Duboko uvjeren o pravu uma, da i u vjerskim pitanjima bude vrhovni sudić, presadio je u svoju domovinu de i z a m. Od svojih se engleskih uzora i istomišljenika razlikuje u jednoj važnoj točki. Engleski su deisti s nekim oprezom dirali u vjerska pitanja, bojeći se, da bi slobodoumlje moglo u neukoga puka postati pogibeljnim sredstvom prevrata ; Voltaire toga straha ne poznaće, već drži, da je slobodoumlje za sve (jer ako to nije, onda uopće nije ni za koga), te ni časa ne kasni, da ga rasturi u narod ; svom silom svoje sumnjom raskidane, te zato ozlovoljene i ujedljive duše pobijao je crkvenu nauku, — ne misleći, da bi te misli u širokim vrstama mogle razorno, revolucionarno djelovati, mjesto da reformiraju. Voltaire sam nije imao nakane, da svojom naukom rasklima društveni red ; najbolji je dokaz tome, što pobija P. Bayle (1647—1706), koji naučaše, da je bezboštvo neškodljivo u državi. Voltaire vjeruje u bitak boga, uzima, da svrhovito uređenje pretpostavlja umnoga stvoritelja, kako je to izvodio Newton, kojega je mehanističku nauku uz Mupertuisa (1698—1759) baš on raširio u Franceskoj. No kako je nepostojan bio, ima časova, kad sumnja o sveopćem mehanizmu, te vidi n. pr. u sudbini naroda prst božji, a ima opet časova, kad se ruga optimizmu, koji drže svijet lijepim i dobrim. U takovoj razdražljivosti zove svijet besmislenim, ismijeva se čudoredju, stavlja pustu silu pred pravo i hvali nasladu i uživanje. Takovih hirovitih izliva čudi, sad trajnijih, sad kraćih, ima u njega više ; oni učiniše, da je vjerske nazore često mijenjao ; najprije je zakrenuo u naturalizam ; božanski duh je sam drugi dio prirode, prema kojemu стоји vječna tvar ; zlo nastaje otud, što se tvar opire bogu, jer ovaj nije svemoćan, nego samo vrlo moćan. Još jedan korak i Voltaire se nalazi u materijalističnom monizmu ; onda tvrdi, da duševnih supstancija uopće nema, duševni je život nekakvo zbijanje na tvarnoj podlozi. Voltaire si to zamišlja tako, da jedan dio tvari ima sposobnost, da proizvodi psihičke pojave ; dosljedno tome tvrdi, da je mišljenje i htijenje ovisno od fizioloških funkcija, a budući da tu vlada mehanizam, onda on vrijedi u duševnom životu ; otud pak slijedi, da nema slobodne volje. Do toga de-

terminizma došao je tek kasnije ; isprva je držao, da se čudoredno htijenje ne da zamisliti bez slobodne volje ; i to je držao, da su čudoredni nazori osnovani u prirodi ljudskoj i da je vjera u boga najjače poticalo za čudoredno djelovanje.

Condillac (1715—1780.).

U spoznajnoj teoriji zastupa Voltaire Lockeov empirizam, i zaoštruje ga dakako do s e n z u a l i z m a . Na tom ga putu slijedi Etienne Bonuet de Condillac, a ovome je po mišljenju srođan Ch. Bonnet (1720—1793). Condillac se sâm drži upravo nastavljačem Lockeovim. Od Berkeleya se razlikuje s m j e r o m , kako ispravlja dualizam osjeta i refleksije. Berkeley naime ističe na osjetima više njihovu psihičku, usvjesnu stranu ; tako dolazi do senzualizma, koji je nužno idejalističan : osjećanje je spoznavanje u d u h u , izvanjski je svijet dan samo kao sadržaj duše. Condillac ide protivnim smjerom ; za nj su osjeti utisci i z v a n j s k o g a svijeta na dušu ; tako ostaje dualizam tvari i duha ; pojave tvarnoga svijeta odrazuju se u duši kao osjeti ; ali osjećanje nije samo osnovna nego i jedina sposobnost duše, sve t. zv. više duševne radnje samo su promijenjeni oblici ove sposobnosti. Tako se svijest prvimi utiscima obraća pažnjom, što ne znači drugo, nego da se sposobnost osjećanja više ili manje z a u z e l a za izvanjski dojam ; o tom ovisi, kako jak će od njega ostati utisak, kad nestane podražaja ; to se onda zove s j e č a n j e . Dodju li dva podražaja istodobno pred svijest, ne mogu se u sposobnosti osjećanja rastaviti, a da se ne usporede ; usporedjivanje pak nije drugo nego istodobno obraćanje pažnje dvjema predodžbama ; tako nastaje sudjenje, koje je zamjećivanje odnošaja medju onim predodžbama ; ponavljanjem i navikom ustali se posebni način poredjenja i sudjenja i nizovi predodžbi, koji se više ističu jačinom i ugodnošću. Ovi napokon zavladaju u duševnome životu. Uopće ugora i bol potiče dušu na djelovanje ; ugodne dojmova nastoji duša pridržati, neugodnih se riješiti ; čuvstvo neugodnosti ili lakoga nezadovoljstva stvara težnju, a iz ove se razvija volja. Skup svih duševnih stanja vezanih sviješću, da je b i Ć e ostalo i s t o , dok su se njezina stanja mijenjala, čini s a m o s v i j e s t . Condillac zamjera Pascalu, što osobu drži skupom svojstava

jer bi s promjenom svojstava nestalo i svijesti o istoti ; samo bog, koji se nikad ne mijenja, bio bi u pravom smislu osoba. Prigovor Condillacov medjutim ne stoji, jer se i stvari neprestano mijenjaju, a ipak ih držimo i s t i m a, dok se ne izmijene na jednom i posve svi, najvažniji dijelovi ili većina njih ; tako se i naše „ja” može mijenjati, samo treba da svagda preostane nekakova jezgra, onda ne će nestati ni svijesti o istoti ; no i bez toga je čudno, da Condillac suzbija mišljenje, koje bi iz njegovoga mehanizma osjeta najprirodnije slijedilo, da je naime i naše „ja” samo relativno postojani skup osjeta i njihovih kombinacija, kao da se bojao, da bi se osoba rasplinula do sjenaste eksistencije, da bi joj nestalo trupa, koji drži pojave na okupu; zato valjda ne će, da raskine pretpostavljeni dualizam duha i tvari. To se vidi i po tom, što drži, da osjeti, premda su promjene u duši, a ne svojstva predmeta, ipak imadu odnošaj k objektivnim stvarima ; pa ako i ne znadu reći, k a k o v e s u, dokazuju, d a jesu. Već od prirode prinuždena je duša s v o j e osjete držati znakovima promjena izvanjega svijeta. Duša je mjesto njihova nastanka, ona ih iz sebe stvara, a tijelo je pri-godični uzrok njihova postanja. U toj nauci ima mjesta i ide-jalističnim mislima, kao što je ona, da su za dušu tjelesa samo ujedinjeni osjeti svojstava, a ima mjesta i za materijalističku metafiziku. Nastavljači njegovi izveli su iz nje posljedak, ako se sve spoznaje osjetima, da u opće samo osjetni predmeti po-stoje — i drugi posljedak, da je osjetna naslada najviši cilj čo-vjeka. Ono prvo učinio je L a M e t t r i e, za njim H o l b a c h, ovo drugo H e l v e t i u s.

Helvetius (1715—1771.).

Glavno je djelo Helvetiusovo „D e l' c s p r i t“ (1758). U njem razlaže, da je čovjekova priroda takova, te sve čini sebe radi ; sebeljublje je posljednji motiv svemu, pa i čudorednome djelovanju, svakome prividno najuzvišenijem i najpožrtvovnijem činu. A jer je tako zakon prirode, nema višega zahtjeva od ovoga, neka čovjek sve radi za svoju ugodu i za svoju korist, i ništa mu se ne može kao dužnost nametnuti, nego što je u skladu s njegovom dobrobiti ili je unapredjuje. Iza prekomjerna užitka dolazi bol i neugoda, zločin ustopice slijedi kazna ; ovako

se već prirodno osvećuje zlo djelovanje. Priroda je podala sebe-ljublje, da nas čuva od zla, a državni zakon, društveni moral, ne smije od čovjeka tražiti ništa, što se protivi njegovu egoizmu. Helvetius je uvjeren, da će čovjek radeći iz pravo shvaćena egoizma svagda unapredjivati i blagotu društva ; jer da je ova to veća, što veća je blagota pojedinaca, koji ga sačinjavaju. Egoistično ovo djelovanje, što unapredjuje društvo, zove Helvetius krepošću ; država je dužna u toj kreposti uzgajati djecu, a sredstva za to su zakoni i čuvstvo časti, kako je to razložio u djelu : „O c o v j e k u , n j e g o v i m s p o s o b n o s t i m a i u z g o j u ”. Ako u državi nijesu zakoni dobri, onda dolaze u opreku s prirodnim zakonom egoizma. — Ništa nas ne može ponukati, da takve odredbe slijedimo ; hoće li država da joj služimo, mora nas predobiti za se. Stoga treba dokinuti sve odredbe, koje ne služe dobrobiti pojedinca i koje ga odbijaju od društva ; treba dokinuti sve, što čini razliku medju ljudima. Ova nije u prirodi osnovana : prilike je učiniše, a prilike se mogu uzgojem opet izravnati. Onda ne će ništa na putu stajati, da se i raznoliki posebni interesi podrede održanju državnoga reda. Taj se idejal ne da postići bez dovoljne uvidljavnosti, za to je glavna briga države uzgojiti razborite, jednako obrazovane ljude, a dakako treba i državu preuređiti — budući da zakoni vrijede kao najvažnije uzgojno sredstvo, i budući da je samo u valjano uredjenoj državi moguće doći do skладa izmedju zajedničke dobrobiti i prirodno osnovanoga egoizma. Valjan društven red stvara valjane ljude.

Socijalni pedagozi revolucije T a l l e y r a n d , C o n d o r c e t , B a n c a l ponavlјaju iste misli, pa se može reći, da je Helvetius pisao onako, kako je onda bilo općeno mnijenje. Da to ne vrijedi samo za političku teoriju, vidi se po tome, što su savremenici oba njegova djela s ushitom primili, te se može s pravom reći, da je bio govornik svoga doba, — ili, kako reče netko, da je u njegovim djelima sadržan e n c i k l o p e d i s k i r j e č n i k .

To veliko djelo slobodoumne prosvjete, na kojem su radili D i d e r o t , D' A l e m b e r t , V o l t a i r e , u p o č e t k u i R o u s s e a u , H o l b a c h , G r i m m i drugi, podaje potpunu sliku mišljenja i težnja onoga doba. Svrha mu je, da tečevine naučne obrazovanoga svijeta raširi, te tako pridigne prosvjetu, da suzbija predsude i utre put k re-

formi postojećih prilika društvenih, političkih i vjerskih. Djelo je skroz slobodoumno, ističe se oštrom, ali ne svagda i opravdanom ili pravednom kritikom tradicije i običaja ; stoji na stajalištu iskustva, ali se u mnogim pitanjima drži skeptično. Zanimljivo je, kako se na njem odrazuje talašanje onoga doba. Od 1751., kad je izšao prvi svezak, prošlo je gotovo 30 god., dok se djelo svršilo ; a kako je sve veća bila zlovolja, tako i enciklopedija udara sve oštije žice ; sumnja vjerska prometnula se ateizmom, kojemu je idejal Bayleova država, empirizam u spoznavanju prometnuo se senzualizmom, a onda prostim materijalizmom i u etici negacijom slobode, besmrtnosti duše i bezobzirnim eudemonizmom.

La Mettrie (1709—1751.).

Ovome je duhu izvan enciklopedije dao izražaja liječnik Julien Offroy de La Mettrie. Napisao je djelo *Histoire naturelle de l'âme* (1745); već tu je pripravljen materijalizam, što ga je u djelu „*L'homme machine*“ (1748.) nečuvenim još za onda načinom proglašio. Sve osim materije je iluzija, sve pojave su gibanja u tvari. Duše u opće nema ; što tako zovemo, samo je ime za onaj dio u nama, koji misli ; duševni je život svuda i svagda ovisan o moždanima. No ni ovako je ne valja držati za nešto posebno ; s vi jest je produkt tvari, tijelo naše stroj, koji pored drugih činidbi (funkcija) vrši i tu, da stvara misli, čuvstva, težnje, kao što se giba, tjera krv kroz žile i stvara toplinu. Kao što su pak ove funkcije ovisne o hranidbi, prilikama i tjelesnom ustrojstvu, tako sve to odlučuje i o duševnom životu. Izmedju čovjeka i životinje ima stoga razlike, ali ta je samo u stupnju visine, a nastaje po različnom tjelesnom ustrojstvu i razno razvitome mozgu. Dalje slijedi : Ako nema duše, nema ni besmrtnosti ; bitak boga ne da se nesumnjivo dokazati — a najposlije i čemu se i baviti tom misli, koja čovjeka samo uzneniruje. Tu ponavlja La Mettrie stare glase iz Epikurove škole : da misao o besmrtnosti duše i boga ne da čovjeku, da se poda miru i veselju ; k tome je vjera u boga uzrok bila velikim razmiricama i ratovima ; što sve pokazuje, da svijet ne će biti srctan, dok ne bude — bezbožan. A i čemu da se čovjek brine onim, što ne može spoznati ? Tko zna, nije li ovo jedini život, što nam je dan za življenje ? Posljedica toga umovanja jest odluka užiti svijet i život. I u tom slijedi La Mettrie Epikura, čiju nauku poznaje

preko svoga zemljaka Gassendija ; ali kao što je najbezobzirnije posljedice izveo iz materijalizma s obzirom na spoznaju, tako se ni ovdje ne uzdiže do višega, duševnoga užitka, nego ostaje u nizini tjelesnoga nasladjivanja. Čovjek mu je osjetno biće, osjetna naslada njegov od prirode postavljeni cilj, sve ostalo teženje ili je s ovim u svezi ili je odstupanje od prirode. La Mettrie ide pače tako daleko, da pita, n'je li viši duševni užitak, na pr. veselje od nauke, nastao zloporabom naših organskih sposobnosti ! Vrijedno je istaknuti, kako upravo vidljivom pohotom traži svaku priliku, da govori o seksualnim odnošajima; kajanja ne poznaje, a i kako bi smogao snagu, da se od surovoga egoizma uzdigne do shvaćanja čudorednih vrijednosti, nije pojmljivo. La Mettrieova djela odišu razvratnošću i cinizmom, koji graniči s ogavnošću; u materijalizmu i hedonizmu pobrao je najgore, što može služiti lakoumnome i hirovitom slodobodoumlju njegovu; na žalost, u tom nije osanlijen tip, nego predstavnik rastrovanoga društva francuskoga.

Holbach († 1789.).

U tom društvu živio je i bogati barun Holbach ; drži se naime, da je djelo „Système de la nature“ (1770, njegovo, iako je izdano pod pseudonimom i makar da je vjerojatno, da su mu prijatelji Lagrange, Grimm, pa i Diderot pomagali na njem. Holbach je bio po rodu i po krvi Nijemac) zato i kao stvoren da bude — sistemizator ovoga slobodoumnoga pokreta, što je poznatom tromosti njemačkom, ali savjesno i zdušno izvršio. Holbach stoji na stanovištu radikalnoga monizma. Najveću je zabludu počinio čovjek, kad je u neznanju svom rastavio duh od tvari, te tim podvostručio svoje biće i razdvojio i prirodu u tvarni svijet i božanski duh. Onda je u strahu smislio štovanje boga, besmrtnost duše, slobodu volje. Svih tih predsuda rješava se čovjek, kad slobodouumno i razumno promisli, da nam iskustvo podaje samo tvar, da je tvar gibiva, da zbivanje ide po stalnim mjerama zakona uzročnosti i da se dade privlačivom i odbojnom silom protumačiti. Duševni život je produkt moždjana, a razvija se iz osjeta. Osnov čudoredja je sebeljublje ; činimo drugome dobro, jer

očekujemo ili tražimo od njega probitak ; svrha je djelovanja vlastita blagota ; nerazumno teženje prirodno slijedi kazna. Sve su to poznate misli marljivo prikupljene i poredjane, te u cijelom djelu jedva ima što samoniklo ; samo suhoparni način raspravljanja — taj je u silnoj opreci s elegantnim obradnjem francuskim, koje zavodi i osvaja. S toga nije čudo da Holbachovo djelo nije uspjelo u Francuskoj, a i izvan Francuske nije moglo opravdati zanos, kojim se francuski svijet zanio materijalističkim i ateističkim nazorom. Povrh svega valja pak istaknuti, da je u Holbacha nestalo i ono malo poezije, što pritječeći od panteizma i zanosa za prirodu ublažuje oporost materijalizma i daje mu zamah k idejalnome nastojanju ; u Holbacha sve je to uništeno ; ostade samo vječni vrtlog bivanja bez poezije, bez čara, doista svijet bez duše. I drugi su mislioci u to doba naginjali k materijalizmu, i oni su napustili „hipotezu o bogu“ — ali su čutne vrijednosti, što su u svezi s tom idejom prenijeli na prirodu, i u njoj su obožavali neizmjernu moć, koja upravlja tijek svijeta. Tim su u beščutni stroj prirode unijeli života, ljepote i idejalnoga zanosa, koji mjestimice nosi karakter dubokoga vjerskoga osvjedočenja.

Takav bijaše osobito Denis Diderot (1713—1784) pa i Buffon (1708—1788) i I. Robine (1735—1820).

Buffon je stekao zasluga oko tumačenja organskih pojava. Otkad se počela priroda tumačiti mehanički, bilo je nastojanja, da se i organske pojave uvrste u mehanizam prirodnoga zbivanja ; ali to nije išlo lako. Smetala je tome poglavito svrhovita uredjenost i djelovanje njihovo, te se činilo, da ovakova svršnost ne bi mogla mehanički nastati. Medjutim je baš u doba ove slobodoumne prosvjete nastala misao, da su tvarne čestice, koje sačinjavaju organizme, nekako drukčije od ostalih čestica tvarnih, da osim općenih fizikalnih svojstava imadu još i sposobnost i djelatnost, što se u organizmu očituje kao sastavna i oblikovalna sila, kojom se živo tijelo gradi i izgradjuje. Buffon prihvata tu misao i provodi je tako, da i najsvršenije tvorbe organske tumači mehaničkim načinom iz ovih „organских“ čestica. Ova se nauka kasnije nastavlja u Lamarcku i Darwina. Za Buffona značila je ona prelom s prostim materijalizmom i približenje panteizmu, nalik na Spinozin, gdje se priroda i bog sljubljuju u jedno; priroda je i gradja i oblik svojih pojava, tvar i duh, jedno neizmjerno živo biće, koje svi proizvodi iz sebe. Ovakovome panteizmu još više naginje I. Robinet, samo uzima — pod utjecajem Leibnizovim —, da se i u najmanjoj čestici ogleda sva priroda. U prirodi ima i tvar i duh, protežnost i mišljenje

i život ; sve to već je u najmanjoj čestici sadržano ; uslijed toga zapravo i nema beživih bića — ali baš tako ih nema ni bez duše. Sva priroda živi i čuti od najsitnijega kamena do čovjeka, i sva se bića sastavljaju od iste gradje, ali u drugičjem razmjerju, prema čemu je i djelovanje njihovo. Koja jedva svjesno osjećaju, djeluju kao tvari, u kojih je svijest razvitija, djeluju kao duh. Izmedju najnjižih bića i najviših (čovjeka) ima postupni prelaz. Robinet tumači to tako, da svaki organizam ima odredjenu množinu energijâ ; prema tome, koliko ih na kojoj strani, na duševnoj ili tvarnoj, utroši, stoji na ljestvici bića više u redu duševnih bića ili niže u redu tvarnih.

Rousseau (1712—1778.).

Isprva je bilo moguće vidjeti u kolu enciklopedista čovjeka, koji je nekako nevoljko pratio duhovito površna i lakoumno razvratna raspravljanja ; to su bile za nj kriješnice, a njegov je duh tražio svijetlo i žar plamena. Bio je to Jean Jacques Rousseau. On nije mogao podnijeti, da se misao nabaci i da se dosjetkama ili ujedljivom primjetbom izigra, već je želio probleme rješavati, dok ih je društvo oko njega duhovito obilazilo. Kad se za koju misao zauzeo, bilo je to iz sve duše — jer je u njega sve bilo duboko, pročućeno, ozbiljno i savjesno. To ga nije učinilo dosta okretnim u društvu, koje se kreće na površini. Duboke rijeke ne brzaju, a ljudi, koji duboko čute, ne misle naglo. Za to mu se ne jednom dogodilo, da je zavodljivim izvodjenjima prigovorio ili lake prigovore suzbijao, kad je zabavljajuće se društvo prešlo već na sasvim drugo polje. Bilo je u takovim prilikama i smijeha i poruge na Rousseaua. Sve više je bio, da je životna ozbiljnost u potpunoj opreci s duhovitom igrom u tim salonima, čutio je, da ga ne može zadovoljiti ono vrcanje iskara, koje se sjaju, ali ne rasvjetljuju, zabavljaju, ali ne ogrijavaju, zavode, ali ne uvjeravaju. Njegov ideal nije bio blistavi sjaj duha, nego plemeniti žar srca, koje duboko čuti porječnosti i nesklad i živo nastoji, da ih ukloni; njegov je ideal bila — plemenička duša, bell'âme. Videći, da mu u onome kolu nema opstanka, raskrstio se s enciklopedistima, a ne najmanji razlog bit će svemu to, što nije bio od prave francuske krvi, da bi mu sav onaj život prijao.

Rodio se u Genevi 1712. od siromašnih roditelja, koji mu nijesu mogli podati ono, za čim je duša njegova težila. Potu-

cajući se od nemila do nedraga dospio je napokon u krug enciklopedista, gdje se sprijateljio s Voltaireom i Diderotom, ali uvjerivši se, da mu u tim salonima nije pravo mjesto, oputi se s Huimeom u Englesku. Ni ondje ne osta dugo. Vrativši se u Francusku nije zalazio u društva, provodeći sukroman život. Umro je god. 1778. Kako je bio čuvstven čovjek, ponešto sanjarske čudi, a i strastven, živo su ga se doimale savremene rastrovane prilike i poticale ga na razmišljanje, kako bi se dale ispraviti. Pri tom je u prvom redu mislio na svoj narod. Filozofima zamijera, što se zalijetaju u svemir i što se brinu za svijet, a pri tom im često nestaje smisla za ono, što ih okružuje, ili kako sam veli: „filozofi često ljube Tatare, da ne moraju ljubiti bližnje ga s voga“. Njega potiče na razmišljanje nesreća ljudi, da joj traži uzroke i lijeka. God. 1750., a ne dugo za tim u djelu „O izvoru nejednakosti medju ljudima“ (1753) okriviljuje kulturu radi društvenih neprilika. Sve je dobro — veli na početku „Emila“ — kako je izašlo iz ruku stvoritelja stvari, sve se izrodilo pod rukom čovjeka. Priroda je ljudska bila isprva dobra; njom je vladala nedužna ljubav za se, koje ne valja istovetovati sa sebičnošću; pored nje je već od iskona duši ljudskoj usadjena s amilost, kojom se čovjek uvodi u zadružni čivot i ograničuje se u njem ljubav za se. Spoznavajući naime svoju slaboću, čovjek se pridružio čovjeku, da mu pomogne i da se tako medjusobno podupiru; iz samilosti se onda rodiše sve društvene kreposti. Kultura je unijela medju ljudi razdor. Nije prirodno stanje, kako to tvrdi Hobbes, rat sviju protiv svih, něgo naprotiv kultura je stvorila rat i zamenjula egoistično takmljenje i ugnjetavanje. Otkad ljudi počeše težiti za bogatstvom i posjedom, onda nastadoše bogataši i siromasi, gospodari i robovi; sebičnost je zavladala, a s njom i sve zlo. Iz toga zla ima samo jedan izlaz: povratak k prirodi. Da Rousseau vidi samo zle strane kulture, svakako je jednostrano, ali žalbe su njegove opravdane, u koliko ciljaju na pörječnosti naše kulture, što je samo izvanjska. Društvo se naime ljudsko hvali napretkom, ali ne vidi golemo mnoštvo onih, koji stradaju; društvo se ljudsko diči prosvjetom, visokim čudorednim nastojanjem, čovjekoljubivošću, ali ne vidi, da je prosvjeta jedva doprla do srednjih vrsta naroda, da je čovjeko-

Ijublje i čudorednost samo za izgled i da se njim pokriju sebične težnje — drugim riječima, da kultume tečevine nijesu postale žive u nama. To je čutio Rousseau, da sva ta kultura ujde usadjena u srce, da je neiskrena, neistinita. Ne valja misliti, da Rousseau nije poznavao i vrijednost kulture i da je htio povratak u prirodno stanje. Ne, on traži, da društvene uredbe, znanost, čudorednost, vjera budu u živoj svezi s cijelom dušom, da iz nje proizviru onako neposredno, kako je izvirala u prirodnome stanju nedužna sebičnost i ne-sebična požrtvovnost i dobrohotnost i vodila život ljudski. Povratak k prirodi znači dakle povratak na put prirodnoga razvoja.

Ali kako doći do toga, kako skrenuti na pravi put? I o tome se Rousseau izjavio. U „Emili“ podaje sliku prirodnoga uzgoja, u „Društvenom ugovoru“ (Contrat social ; obadva su djela izšla u 1762.) sliku države prirodno uređene.

„Emil“ je pedagoški roman. Tu Rousseau snažnim i jakim potezima, čas pripovijedajući, čas razlažući i dokazujući ne-počinstva u dosadašnjem načinu uzgajanja na životu gojenca Emila pokazuje, kako bi se imao rod ljudski prirodno uzgajati. Sav se taj uzgojni sustav gradi na misli, da je narav ljudska dobra i na optimističnom pouzdanju, da je treba samo pustiti, neka se pod utjecajem prirode razvija. Prema tome je zadaća uzugajateljev poglavito negativna : on ima da uklanja zapreke prirodna uzgajanja, a sve ostalo treba da prepusti prirodi ; Emil će se zanimati za svaku stvar, kad dodje vrijeme ; a kad bude u sebi čutio potrebu za njom, razmišljat će o njoj, pitat će, što ne razumije — i u tom podupiranju probudjenih sposobnosti prirodnih sastoji se sav uzugajateljev rad. Protiv toga griješi društvo ljudsko, kad uzgaja mladež tako, da je stavљa pred gotove misli i nazore, sileći je, da im naprosto vjeruje ; tim se djeca odviknu sama motriti i ispitivati, ne pouzdaju se u svoje iskustvo, i što rade, rade prema onim izvana im nametnutim mislima. Tako je i došlo do toga, da je čovjek pod društvenim pritiskom mnoge nazore prihvatio, za koje mu se čuvstvo nije nikada zagrijalo. No zato se kao da i nije marilo, jer se gotovo sva briga posvetila razvitku u m a ; obrazovanost postala je sva razumska, a iz života hladnim razborom

prožeta nesto vedrine i prostodušna veselja. Čovjek se prometnuo strojem, koji je kulturom postajao sve savršeniji, ali i sve beščutniji. Kad je ovako okrnjio prirodu svoju i prepustio se društvenom pritisku, nesto mu i svijesti o samosvojnosti, pa gledajući na svoj položaj u društvu gotovo je i zaboravio, da je najprije čovjek; više je uzgajao mladež za posebno zvanje i službu, nego da u njem razvija sve ljudske sposobnosti. Sve to želi Rousseau ukloniti: ponajprije želi srušiti čuvstvu pribaviti pravo; ne mili mu se pretjerana umska obrazovanost slobodoumne prosvjete, ne mili mu se racionalizam, koji doduše raspršuje predsude, obara ugled i oslobadja čovjeka, ali mu i ubija srce; ne mili mu se — kako je u djelu „Profession du foi du vicaire savoyard“ istakao — ni prazni racionalizam vjerski i s njim u svezi razvratni ateizam i surovi materijalizam. Što koristi znanje, ako je beščutno? ako se nije duboko usadilo u srce? ako iz njega ne utječe na život? A onda Rousseau neće prirodu okrnjenu, već hoće da razvije čitavoga čovjeka, najposlijе hoće da razvije baš čovjeka. Emil se ne uzgaja za posebno zvanje; nego da znade u društvu i u svakom zvanju živjeti kao čovjek. Može se reći, da se tu ne cjeni dosta suradnja društva pri uzgoju, kad se Emil uzgaja izvan društvenih uredbi, a može se i to prigovoriti, da se ne uvažava dosta kulturna činjenica, da se dugim putem stečena dobra kratkim putem predaju potomstvu; ali neka svi ti i drugi prigovori stoje, Rousseau je istakao princip prirodnoga razvoja i individualita, makar da ga shvaća odviše naturalistički; i to bi već zavrijedilo, da se pohvalno istakne, sve kad i ne bi uz to bila još i plemenita težuja, da čovjeka iz tmurnih prilika izvede na vedrinu prirodna života.

I društvene prilike uzrok su zlu, jer su i one protivne prirodi. Kako bi ove trebalo preuređiti, o tom radi „Društveni ugovor“. Glavne su misli u njem Lockeove. Još prije Rousseaua presadio ih je u Francusku Montesquieu (1689—1755). Glavno mu je djelo „Duh zakona“ (1748.), gdje posvema prihvaca Lockeove misli o ustavnoj monarhiji, o državnoj vlasti i odijelenju zakonodavstva od uprave i sudstva; u tom ipak ide dalje od Lockea, što uredbe društvene ne smatra posljekom svjesnog ugovora, nego ih drži produktom

narodne duše. Ova je ovisna o prilikama izvanjskim, o čudo-redju, običajima, vjeri, te prema tome raznolika. I društvene uredbe i zakoni bit će prema tome razni za razne narode. Pravna snaga njihova leži upravo u tom, ako se s dušom narodnom podudaraju. Rousseau se vraća i opet na princip ugovora. Od prirode nema čovjek vlasti nad čovjekom. Otkud mu pak u državi ta vlast? Očito po nekom zajedničkom sporazumu. Taj se sastoji u tom, da svaki svu svoju moć i vlast preda zajednici, ova pak svakome daje njegovo prirodno pravo i zaštitu. Tako nastaje od mnogih pojedinaca jedna skupna osoba; ta se zove narod i ona je nosilac suvereniteta. Ova osoba ima i svoje mišljenje i htijenje, svoju moć, — to je ono, što se zove općeno mišljenje, općena volja (*volonté générale*). Potonja se sastavlja od mišljenja svih građana, od kojih je prema tome svaki dionik suverene vlasti državne. Ne smije se zaboraviti, da je Rousseau rodom švicarski republikanac i da mu je srcu prirastao demokratski princip, što više: on drži, da se bolje nego u velikim dade provesti u malim tvorbama državnim, jer su jednoličnije po prilikama i čudi građana; u njima stoga i lakše dolazi do toga, da općena volja bude volja svih (*volonté de tous*) i da uistinu svaki nosi dio državne vlasti izražene u zakonima. Narod ostaje svagda suveren, vladar je samo punovlasnik narodne volje. Ova se očituje u narodnim skupštinama. Kad se skupština sastane, prestaje vlast vladareva i prelazi u ruke naroda, koji onda odlučuje, hoće li vladaru i nadalje povjeriti vlast u istoj mjeri, ograničiti je, ili pače dokinuti. Narodna skupština stvara zakone i odlučuje o svim promjenama u državnom uređenju. Bude li sve tako, bit će zakoni odraz volje pojedinčeve, a čovjek će pokoravajući se zakonu zapravo vršiti svoju volju, čim će se društveno stanje najviše približiti slobodnome stanju prirodnemu. To se najlakše postizava u republici, stoga je republikanski ustav najprirodniji; u njem je moguća sloboda građana i jednakost najbliža prirodnemu stanju. Razlika je izmedju Rousseaua te Montesquieua i Lockea u tom, što traži, da narod suverenu vlast drži neposredno, u narodnoj skupštini, a ne tek preko zastupnika, i u tom, što ne da dijeliti državnu vlast; suverenome narodu, koji sam sve upravlja, to nije potrebno. No

Rousseau se kao u teoriji uzgoja i u politici podaje neosnovanome optimizmu ; ondje vjeruje u dobrotu čovjeka, pa ga pušta, da se slobodno razvija, ovdje vjeruje u dobrotu gradjana, kao kojih je volja već od prirode upravljena na dobro. Zato drži, da opća volja nikad ne grijesi, ali zaboravlja pri tom, da za takovo visoko stanje treba jednako visoka prosvjeta umna i edukacija i da je obrnuto pogibeljno predati vlast u ruke širokih vrsta, ako nijesu dovoljno prosvijetljene. To je potvrdila i skora budućnost, revolucija, koje Rousseau nije htio, ali ju je naukom svojom od česti izazvao. On je pronio narodom ideju slobode i jednakosti, kako je, po njegovu sudu, u prirodnome stanju bilo, ali prilike su pokazale, ako se razvežu svi vezovi društvenoga života, da iz toga ne nastaje idila Rousseauova, nego tragedija terorizma, rat svih protiv svih ; prilike su, veli Windelband, Hobbesu dale pravo, da je prirodno stanje pravije shvatio od Rousseaua.

§ 7. Leibniz.

Njemačka filozofija prije Kanta.

Na zapadu Evrope već se polovinom 17. stoljeća razvio bujni znanstveni život ; u Njemačkoj i u Austriji nije to bilo moguće, jer se još nijesu smirile prilike ni preboljele posljedice tri desetogodišnjega rata, u kojem je zemlja opustjela, narod osiromašio, a državna moć oslabila. U austrijskim zemljama nijesu se ni poslije toga rata sredile prilike ; poradi trajnih nasrtaja osmanlijskih četa bile su u neprestanoj trzavici, a dok treba braniti kuću i ognjište, ne može se misliti na naučni rad. U njemačkim stranama toga nije bilo ; zato se tamo doskora popraviše prilike, te se početkom 18. stoljeća Njemačka već može podićiti lijepim uspjesima kulturnim i stupiti kao drugarica pored Francuske i Engleske. Nije još samostalna, stoji još pod utjecajem njihovim, napose Francuske, onako kao što mi još i danas stojimo pod utjecajem Njemačke. Na dvorovima velmoža i knezova govorilo se većinom samo francuski, način odijevanja, običaji, društveni ton sve je to bilo francusko ; tako je bilo na sijelu ugladjenoga društva. Samo

tu i tamo čuju se glasovi, koji traže, da se narodnome govoru dade čast i prednost, da se narodni duh osloboди tudjinskoga jarma i da se u slobodi samosvojno razvije. I sve jača postaje ova struja, dok u 18. stoljeću ne ojača toliko, da je skršila premoćni utjecaj duha romanskoga ; latinski jezik, koji je vladao u nauci, i francuski, koji se banio u gospodskim dvorovima, zamijenio se narodnim govorom ; od to doba može se govoriti i o n j e m a č k o j filozofiji. Umnik pak, u čijoj se školi rodila njemačka filozofija, nije bio ni po krvi ni po odgoju Nijemac. Uzgojen sasvim u tadašnjem francuskom duhu, bio je davnom Slaven, potomak slavenske porodice, koja se kao na žalost i mnoge druge izgubila u njemačkom plemenn. Bio je to Gottfried Wilhelm Leibniz. Slavensko mu porijetlo odaje već ime, koje nipošto nije čisto njemačkoga zvuka, a još mu ga više odaje nauka : Leibniz je bio vrlo povodljiv, rado je primao utjecaje sa svih strana, da ih onda sve zajedno kao razrožnu braću blagošću svojom izmiri, njihove opreke izravna i usklada u harmoniju. Leibniz je i innoga učio i čitao ; poznavao je Demokrita, Platona, Aristotela, skolastičnu filozofiju, od novijih filozofa Bacona, Lockea, Descartesa, Spinozu, Malebranchea, poznat je bio sa gotovo svim odličnim ljudima svojega doba i dopisivao s njima, da im saopći svoje misli, da sasluša njihovo mišljenje — jer nije spadao, kako u jednome listu veli, medju one, koji se ne bi dali poučiti i koji misle, ako se za koju misao zauzmu, da je u tom već i razlog za nju.¹ Ova pomirljiva crta u značaju Leibnizovu, koja je učinila, da je u svojem sustavu nastojao složiti atomizam s teleološkim formalizmom Aristotelovim, uzročno djelovanje i svršno razvijanje, individualizam i univerzalizam, empirizam i racionalizam — pa onda povrh svega vjersko čuvstvo, kojim je sve to zadahnuo, poezija, koja sve to provejava, sve to je u njemu čisto slavensko, kako je to s pravom istakao francuski izdavač njegovih djela Foucher de Careil, a u nas prihvatio u „Estetici“ i dr. Fr. Marković.²

Život i djela.

Rodio se Leibniz god. 1646. u Leipzigu, gdje mu je otac bio profesorom. Kako bijaše nadaren napredovaše izvrsno u naucima, te je već god. 1666. — pošto je prošao sveučilišne

nauke u Leipzigu, Jeni i Altdorfu — stekao čast doktora prava i pozvan bio za profesora u Altdorfu. On to otkloni, jer nije imao nakane posvetiti se ovome zvanju. Ostavši neko vrijeme u Nürnbergu upozna se s barunom Boineburgom, koji ga dovede na dvor kneza-izbornika u Mainzu. Ovdje pomože kod reforme zakonodavstva i izda neke pravničke spise. U Mainzu osta do g. 1672., onda podje u Paris ; svrha je tome putu bila politička, ali je urodila više naučnim nego političkim plodom. Leibniz je naime htio Ljudevita XIV. odvratiti od Njemačke i osvajačku težnju njegovu navratiti na Egipat. Leibniz je i nadalje ostao politički aktivan, ne bez štete za svoj naučni rad. Ovaj put mu politička misija nije uspjela, ali se zato upoznao s učenjacima francuskim i engleskim. Bio je naime neko vrijeme i u Londonu. Proputovavši Nizozemsku podje kao dvorski savjetnik i bibliotekar na dvor kneza hanoveranskoga ; u toj službi, a u svrhu, da napiše povjest kneževske kuće, proputova veliki dio Njemačke, dodje u Beč i zadje sve u Italiju. Kad se Sofija Charlotta, kći kneževa, udala za Fridrika brandenburškoga, kasnijega kralja pruskog, upotrebi svoj upliv, da se osnuje u Berlinu akademija. To se ispunio god. 1700., a Leibniz, — koji je već od dolaska na hanoveranski dvor (g. 1676.) razvio veliku naučnu djelatnost, koji je god. 1682. osnovao časopis „Acta eruditorum“ i u njemu 1684. iznio svoju nauku o differencencijalnom računu, koji je mnogo suradjivao u francuskom časopisu „Journal des savants“ — postao je prvim predsjednikom novo osnovane akademije. Od to doba radi većinom oko filozofije. Onda zasnova i izradi djelo „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ (novi pokusi o ljudskom razumu), što ga je upravio protiv Lockeove nauke, ali ga poradi smrti Lockeove (1704.) nije izdao ; tako osta neizdano do pedeset godina iza njegove smrti ; prvi put bi izdano god. 1765. Na ponuku Sofije Charlotte, onda već kraljice pruske, napisala Teodiciju, izdanu god. 1710. ; u to doba napisao je i „Monadologiju“³ i spis „Principes de la nature et de la grâce“ (1714.). Politički rad smetao mu je, te nije nikad sustavno razvio cijelu nauku; spomenuti spisi podaju samo u krupnim crtama osnove njegove nauke ; iz časopisa i pisama može se ovaj obris tu i tamo ispuniti, ali

slike cijelog sustava posve razvite nema. Leibniz je i odviše svestran: bavio se matematikom i filozofijom, a osim toga jedva ima nauka, kojoj nije makar mali prinos dao i bilo u kojem je smjeru unaprijedio. Takova bi svestranost drugoga ras-kidala ili bi ga učinila površnim, a Leibniz je svuda temeljiti, dubok, pa neka ga poradi njegova optimizma protivnici zovu plitkim, on je misao o dobroti ovoga svijeta izveo iz načela dovoljna razloga i imao odlučnosti, da je dosljedno i neutrašivo provede. Kao čovjek bio je nešto tašt. Nije kao Descartes i Spinoza živio u samoći i posvetio se naučnome radu, nego boravio dane usred dvorskoga sjajnoga života, na površini obrazovana društva i tu ubirao ne samo slavu naučnjaka nego i odlikovanje dvoranina. Tim teže je morao osjetiti, kad je i njegova zvijezda počela zapadati. Dvorski je život sjajan, ali nepostojan; najprije se njegova prepirkica s Newtonom o prvenstvu izuma diferencijalnoga računa riješila protiv njegove nade i uzdrmala mu ugled; k tome dodjoše i dvorske spletke i izbacise ga iz milosti najviših krugova. Tako umrije ojadjen u Hanoveru 1716.

Slika svijeta.

Leibnizovo umovanje ide od pitanja, što ga je Descartes postavio: što je supstancija? Sve, što oko sebe vidimo, sastavljeno je; a od česa je sastavljeno, ili što je ono prvo, od čega nastaje sva mnogolikost. Descartes je uzeo, da se sva zazbiljnost svodi na dva principa, jedan, koji je rasežan — to je tvar, drugi, koji misli, — to je duh. Leibniza ne zadovoljava ovo razlučivanje; niti naime rasežnost iscrpljuje bivstvo tvari niti mišljenje, jer je nužno svjesno, potpuno označuje bivstvo duha, nego je i tvari i duhu bivstvo u djelovanju. Posljednji razlog gibanju u tvari je usadjena joj sila, prema kojoj djeluje, a isto vrijedi i za duh. Pojam sile odlučan je dakle za pravo shvaćanje supstancije, a budući da je zajednički i tvari i duhu, omogućuje, da se obadvoje svede na jedan princip, što Leibniz i čini, kad kaže: la substance est un être capable d'action — supstancija je biće sposobno za djelovanje. Ona je jednostavna ili sastavljena; jednostavna nema dijelova, sastavljena je skup jednostavnih supstanca ili monada.⁴ Monade — a to znači jedinke —

posve su jednostavne, nedjeljive; one su, a ne Demokritovi atomi elementi stvari ; nijesu fizikalne točke, jer bi bile djelive, nijesu ni matematičke točke, jer bi bile samo mišljevine, nego su metafizičke točke, realne jedinice, od kojih se sastavljaju i stvarni atomi i sve ostalo. Još jedno važno svojstvo imadu : svaka je svoje vrsti i ostaje svagda osebna, individualna, od svih različna. A nema ni načina, kako bi jedna na drugu utjecala, jer se ne može ništa u nju unijeti, ništa u njoj pobuditi, povećati ili umanjiti, kako je to moguće kod sastavljenih supstancija, gdje ima promjena u dijelovima. „*Mona de nemaj u prozora, na koje bi moglo išta unići ili i zaći*“. Moglo bi se činiti, da se monade, jer su prema vani zatvorene, ne mogu razvijati, ali tome nije tako. U svakoj naime ima unutrašnja sila, te monada iznutra, iz sebe stvara sva svoja djelovanja ; ona je neposredni uzrok svojih stanja i promjena, a razvoj njezin je očitovanje vlastite joj sile.⁵ U toliko se može reći, da za svoje djelovanje ne treba ništa drugo, da je sama sebi dostatna, svaka u sebi savršena. S razvijanjem usadjene sile u svezi je i to, da ima, akoprem je jedinstvena, mnoštvo, t. j. razna stanja i odnošaje, i ako nema česti.⁶ Razvijajući se dakle očituje ona svoje bivstvo onako po prilici, kao što to biva kod sjemena, u kojem je sadržana, recimo, cijela biljka, odredjen joj rast, oblik i plod ; monada je, reći bi, „netvarni automat“, koji radi organički, ali i po unaprijed određenome planu.⁷ Na početku stvaranja stoji um — stvoritelj, koji svakoj monadi određuje silu ili tvorni oblik, prema kojemu izvodi niz stanja i djelovanja svojih, a u tom se Leibniz udaljuje od Spinoze, gdje se sve djelovanje tumači kao neposredno djelovanje sve obuhvaćajuće supstancije.

Nastaje pitanje, ako monade nemaju prozora, kako mogu stajati u saobraćaju? Na to odgovara Leibniz ovako : ne стоји у saobraćaju, ako se misli medjusobno utjecanje (*influx reciproque*), ali su zato jednom za uvijek, prethodnim uredjenjem božanskim, udešene tako, da im se djelovanja slažu. Kao graditelj što određuje svakome radniku svoju zadaću, te se osebna djelovanja njihova skladno slažu u cilju, tako je i bog-vladar udesio svemir kao slobodnu državu, gdje se bića prema svojim zakonima radeći sastavljaju u skladnu cjelinu.⁸ Tim

Leibniz izmiče okazionalizmu, koji drži neprirodnim, kao primjerice što je neprirodno rješenje u drami poznato pod imenom deus ex machina. Monada dakle ne djeluje po prigodičnim uzrocima, nego po prethodnom određenju nastaje u njoj, što treba. Tako nastaje (idejalni) saobraćaj medju njima, tako zna svaka, što se u drugoj zbiva, pa makar nema prozora, vidi u sebi i osjeća u sebi cijeli svijet. Ona u sebi čita, što se u svijetu zbiva, jer se u svakoj zrcali svemir onako po prilici, kako jedan grad s raznih strana podaje razne slike, premda je predmet jedan; i u monadama se tako pomnožava svemir, samo se ne odrazuje u svima jednako jasno. Razlika izmedju monada nije dakle u sadržaju, jer sve su zrcala cijelog svemira, nego u načinu, kako ga u sebi vide.⁹

A što je uzrok toj razlici? Rečeno je, da je monada samotvorna jedinica. Ali kraj mnoštva stanja ne bi mogla biti jedinicom, kad ne bi imala sposobnost, da sve mnoštvo obuhvati u jedinstvo; a tu sposobnost zove Leibniz predočivanje i drži, da ona iscrpljuje pravo bivstvo monade.¹⁰ S tim određenjem postaju monade zapravo duše, a monadologija stupa u red idealističkih sustava, ali joj ujedno nastaje zadaća, da protumači tim nastalu porječnost, da se i tvar sastavlja od monada, koje predočuju, jer očito bez te sposobnosti ne može biti nijedna. Ta se neprilika za Leibniza rješava tim, da se predočivanju poda šire značenje, nego ga je podao Descartes, pa da se onda pomoći Aristotelove misli o postupici bića svede razlika izmedju duha i tvari na razliku u stupnju predočivanja. Stoga Leibniz uzima, da predočivanje prolazi više stupnjeva od sasvim nejasna doimanja (percepcije) do posve jasna razumijevanja (apercepcije); Descartesu zabavlja, što je mislio, da je predočivanje svagda svjesno, i drži, da ga je na to zavela misao, da su samo dusi monade, a životinje i druge stvari da nemaju duše; u Descartesovoj se školi nužno i duga nesvijest drži smrću, što sve Leibniz ne odobrava. Najprije upozoruje na činjenicu, da se naši svjesni dojmovi sastavljaju od mnogih za sebe nezamjetljivih utisaka; ispod razine svijesti mnogo doživljujemo, o čem nemamo svijesti; biva to poglavito, kad smo onesviješteni udarcem, padom, bolešću. Onda nastaju u nama nejasni, mutni zamjećaji, a nejasnoći je njihovoj uzrok,

što ih ne umijemo razlučivati, jer gdje nema razlučivanja, nema ni svijesti. Moguće je zamisliti bića, koja nikad ne dodju do te sposobnosti, da svoja stanja razlučuju, dakle da za njih znadu ; ima ih, koja sad znadu za njih, sad opet ne znadu, kao n. pr. čovjek u tvrdome snu ili nesvijesti, ili uvijek za njih znadu ; to bi bio svjesni um. Najniže se monade nalaze vječno u nesvijesti, njihova je slika svijeta nejasna kao u mutnome zrcalu gledana ; a nad njima stoje one, koje manje, više jasno predočuju i imadu sjećanje, a zovu se duše, još više stoje one, koje imadu samosvijest, a zovu se umne duše ili dusi. Od najniže do najviše ima postupni prelaz ; obična monada, duša i duh tri su vrste u ljestvici bića. Prema visini položaja umiju one manje ili više naći u sebi razlog za nastanak svojih doživljaja ; dogodi li se, da monada nešto doživi, a ne zna, kako je došla do toga, onda to znači, da joj se nešto dogodilo, da je nešto pretrpjela ; doživi li pak nešto, što i zna, kako je nastalo, onda ima svijest, da je to proizvela. Što jasnije monada predočuje, to više je tvorna, što nejasnije, to više trpi. Bez trpnosti nije nijedna stvorena monada, jedino božanska ima prednost, budući da sve savršeno predočuje, da je uvijek tvorna.¹¹ U tom se smislu može govoriti, da prema jačini svijesti, prema razmjeru tvornosti (aktiviteta) i trpnosti na monadu svijet djeluje i ona na svijet utječe. Utjecaj na jednometre mjestu očituje se razmjerno prema udaljenosti na svim mjestima, a otud slijedi, da je od svake monade isprepletен vez odnošaja k svim drugima, što čini, da je u prirodi sve kao ispunjeno. Priroda je kao skup točki, u kojoj se svjetle sve druge raznim svjetlom prema udaljenosti svojoj i prema čistoći same točke, u kojoj se odrazuju. Na vrh svega stoji monada, koja je kao svud nazočno središte, koja sve bivstvo i čisto odsijeva, bez ikakove sjenke ; otud se spuštajući sve više gine sjaj, ali posve ne iščezava ni na najdonjem kraju, te se može reći, da je cijev svijet oduhovljen, sastavljen od samih živih zrcala.¹²

Sad tek nastaje pitanje, što je tvar? Tim se imenom obično zove, što izvan svijesti postoji, a samo nema svijesti ; no kod najnižih monada biva, da o svojem predočivanju nemaju svijesti, i da su u djelovanju gotovo posve trpne, kao i tvar ; čini se upravo, kao da se na nju i zvana djeluje, a ona kao

da i nema usebnih doživljaja. Stoga se može reći, da je najniža monada po svojoj trpnosti tvarna. U tom je mišljenju lako raspoznati utjecaj Aristotelov. Ne bi ipak bilo pravo držati tvarnost za tjesnost. Svaka je naime monada manje ili više tvarna u gornjem značenju, jer svaka nešto trpi, svaka je jedinstvo svijesnih i izvansvjесnih doživljaja, tvornosti i trpnosti, duha i tvari, te nema duha bez tvari, kao što — spomenuto je već — nema ni tvari bez duha.¹³ Samo najviša monada kao čisti čin, uvijek tvorna, jest bestvarna. Drugo je opet tjesnost. Monade su jednostavne supstancije, tjelesa su pak sastavljene supstancije; takova sastavljena supstancija je već atom. I sastavljene supstancije moraju biti jedinstvo, pa je potrebno, da u svakoj skupini jedna monada preuzme vodstvo. One, koje se oko nje okupljaju, koje dolaze i odlaze — jer su tjelesa kao tekućice vode — one sačinjavaju tijelo središnje monade. Budući da su joj najbliže, očito ove susjedne monade sa središnjom stoje u najživljem saobraćaju i obrnuto središnja monada najjasnije spoznaje svoje „tijelo”, ali i tijelo utječe na njezin način spoznavanja. I medju sastavljenim monadama ima stupnjeva, te im vrijednost stoji do savršenstva središnje monade.¹⁴ Prema predjašnjim mislima očito je, da saobraćaj duše s tijelom nije neposredan, nego i opet unaprijed određen; to znači: duša radi po svojim zakonima i tijelo po svojima, ali prethodnim udešenjem (*harmonie préétablie*) tako je uredjeno, da se u djelovanju slažu, jer su sve monade očitovanja jednoga te istoga svemira i sve u sebi ponavljaju sve-mirsko zbivanje. Kad dakle duše rade prema svrham, a tjelesa prema uzrocima, odnosno: kad duša zamisli predodžbu, a tijelo prema tome izvodi potrebnu kretnju, onda je to zato, što je već od ikona sustav uzroka tvornih (*causes efficientes*) skladno udešen sa sustavom uzroka svršnih (*causes finales*). Niti duša zalazi u oblast tijela, niti tijelo smeta duši, nego složno rade, jer se orijentiraju na jednom te istom svemiru.¹⁵

Antropologija.

Čovjek stoji već prilično visoko na ljestvici bića. Središte njegovo je razumna duša. Kao zrcalo svemira i on ima dosta nejasnih predodžbi; ovamo spadaju ne samo čutna stanja,

nego i osjetna spoznaja. Čuvstva drži Leibniz prethodnim stupnjem spoznavanja. Čuvstvima — veli — spoznajemo skladno razmjerje, što ga u obliku prestabilirane harmonije spoznajemo umom. Izmedju čuvstva i umu postoji dakle neka protivnost, jer ne samo da raščinjavanje umstveno ubija estetski užitak (— to doista biva —), nego i um mora da prevlada čuvstva, poezija uzmiče pred naukom (to pak je pretjerani intelektualizam). No kao monade što se ne razlikuju sadržajem, nego načinom, tako se i estetsko čućenje razlikuje od znanstvenoga mišljenja, stupnjem : estetika je priprava logici — ili estetska slika svijeta je čutni pendant suhoparnoj slici naučnoj. Napose je Leibnizovu estetičku nauku razvio A l e k s. B a u m g a r t e n (1714—1762) u djelu, po kojem je „nauka o ljepoti” prozvana e s t e t i k o m (Aesthetica 1750.).¹⁶ I osjetno spoznavanje je slabije vrijednosti, jer nema n u ž n o s t i u njem. Ono podaje primjere, to će reći djelomične i posebne istine, ali svi primjeri, navedeni u potvrdu općene istine, da ih je neizmjeren broj, ne mogu utvrditi općenu n u ž d u one istine;¹⁷ stoga nije moguće znanje osnovati na iskustvu „t. j. na indukciji i primjerima”. Tu se Leibniz usprotivio Lockeu ; djelo njegovo „Novi pokusi o razumu ljudskom” imali su protiv e m p i r i z m a opravdati r a c i o n a l i z a m . Za Leibniza je naime nemoguće uzeti, da je duša kao prazna ploča, još manje može dopustiti, da u nju što dolazi izvana, budući da je monada bez prozora. Što dakle radi, radi iz sebe, a u toliko su joj s v e i d e j e p r i o d j e n e . Dakako da je ta prirođenost drukčija nego je Descartesu podmetnuo Locke. Leibniz naime dopušta, da osjećanje ide prije mišljenja, ali mu je iskustvo samo poticalo duši, da počne iz sebe djelovati. Stoga upotpunjuje Lockeovu riječ, da nema ništa u umu, čega nema u osjećalimia, dodatkou : osim sam um. To će reći : iskustvo ne može iz sebe stvoriti umski način spoznavanja, nego je on duši svojstven ; duša ima svoje zakone, prema kojima radi, a iskustvo daje samo priliku, da ih u sebi razvijemo i njima se poslužimo. Mišlju, da je način spoznavanja, ne samo ideje nego i prostorni i vremenski zor, ljudskoj duši po prirodi njenoj usadjen, kao b i v s t v e n a joj s p o s o b n o s t , čini Leibniza pretečom Kantu. Jednako se Leibniz protivi Lockeu tvrdeći, da duša uvijek misli, jer do-

ušta i „nesvijesno mišljenje”. Što se u pravom smislu zove mišljenje, osniva se na načelu porječnosti (kontradiktornosti) i dovoljnoga razloga. Istine su dvojake: zbiljske i utvrđene. Potonje su nužne, opreka njihova nemoguća je, a spadaju ovamo napose zasade matematike; zbiljske ili iskustvene istine nijesu nužne; ničim naime nije isključena mogućnost, da ne bi moglo biti i protivno od onoga, što one izriču. Poradi toga, što u iskustvenim istinama nema dokazne snage, koliko u umstvenim razlaganjima, naklanja se Leibniz racionalizmu: ovaj pak je već od prije spomenute važnosti metafizičke, da je savršenije biće, koje može iz sebe podati razloge onome, što se u drugima dogadja.¹⁸

Ako iskustveno znanje nije nužno, nije zato još slučajno; njegov osnov je u zasobici pojava. Tko mu dakako hoće naći potpun razlog, mora posegnuti preko samih stvari do stvoritelja, u samome se iskustvu ne može smiriti već zato, jer je mnoštvo pojava tako ogromno, da nikad nijesmo kadri navesti sve uzroke gibanju, kao što nijesmo kadri navesti ni svih razloga našim hotnjama poradi bezbroja sitnih nagnuća i neopaženih poriva. Na toj činjenici osniva se i svi jest o slobođu: držimo se neovisnim, kad ne znamo svojemu htijenju uzroka. Ipak držimo, da sve pojave tvarne idu na tvorče uzroke, a pojave duševne na uzroke svršne, da sve biva — automatično. Ako je pak i duša ovakav automate spirituel, onda očito sloboda volje postaje prijeporna. Evo kako se Leibniz toga rješava. „Uvijek neki odlučni razlog vodi volju do izbora i da se očuva sloboda, dosta je, da ovaj razlog n u k a, a l i n e s i l i (incline, sans nécessiter). To je mišljenje i svih starih, Platono, Aristotelovo, Augustinovo. Volju potiče na djelovanje uvijek predodžba o dobru, koja prevladava oprečne joj predodžbe. To vrijedi i s obzirom na boga, angjele i blažene duše, pa ipak se spoznaje, da zato nijesu manje slobodne. Bog ne propušta izabratи bolje, ali on ga nije prisiljen izvršiti, pače u samom predmetu izbora božjega nema ni malo sile, jer je i drukčiji slijed stvari jednako moguć. Baš zato i jest izbor slobodan i prost od nužde, jer biva između više mogućih i jer volju određuje samo prevladavajuća dobrota predmeta. To dakle nije nedostatak ni u bogu ni u angjelima, naprotiv

bio bi nedostatak, ili većma očita nepomišljivost, kad bi bilo drukčije, pače i kod ljudi ovdje dolje, kad bi bili kadri raditi bez ikakova razloga, koji bi ih nukao". „Bezbroj velikih i malih motiva unutrašnjih i izvanjskih sastaju se s nama, a često ih i ne opažamo, ali ja sam već rekao, i kad čovjek izlazi iz sobe, ima razloga, koji ga nukaju, da baš ovom nogom naprijed stupi, da i ne misli ; nema naime svuda roba, kao u kući Trimalkijevoj kod Petronija, koji bi nam vikao : desnom nogom naprijed !”¹⁹ Leibniz dakle odrešito zastupa determinizam, a svijest o slobodi izvodi iz neosjećanja motiva ; izrazom : da motivi nukaju, ali ne sile, drži, da je izbjegao fatalizmu. No čini se, da je i sam osjetio, da tim nije pitanje riješio, kao što nije slobodu utvrđio ni prema prethodnom udešenju, veleći, da se ovo sastoји samo u tom, da bog zna sve razloge svih budućih čina. Zato je podao još jedan smisao slobodi, po kojem se sloboda ne sudi po n e n a z o č n o s t i motiva, nego po k a k v o Ć i n a z o č n i h motiva. U tom se smislu može govoriti o slobodi, gdje je duša prosta od pobrkanih predodžbi, afekata, strasti, i kad njom upravlja spoznaja. Čovjek je na razmedju umnosti i razumnosti ; taj položaj nameće mu d u ž n o s t, da što više mjesta dade u sebi razumnome mišljenju, da tim steče što više tvornosti i slobode. Č o v j e k j e o d r e d j e n z a s l o b o d u. Leibniz je uvjeren, da su tim uklonjene sve posljedice determinizma, jer drži, da je moralni smisao čovjeku prirodno dan, te s pouzdanjem govoriti, kako se osjetna naslada i korist promeće u nasladu umnu. Kad se to zbude, onda se nagnuća i čudoredni zahtjevi slažu, a čovjek jest sloboden. Taj je optimizam Leibniz ubrao u filozofiji grčkoj. Aristotelovi utjecaji su i tu jasni, kako se vidi po tom, što se kao posljednji cilj postavlja blažen o zrenje. Čovjek, koji samo ugadja osjećalima i strasti, ne zna ništa o užitku, što ga ima drugi, koji je pregledao savršeni red svijeta, koji je upoznao, da je sve učinjeno za dobro, i budući da to zna, povjerava se — (takovih motiva ima i u Spinoze !) — upravi božanskoj. Za ograničena bića ta spoznaja nigda nije dovršena, otud pak Leibniz dolazi do ideje usavršivanja (perfekcijonizma) : ljudska sreća nije stajanje nego napredovanje. Privežemo li se uz jedan užitak, nestaje nam skoro i veselja za nj; zato sreća naša može biti

samo — dans un progrès perpetuel à des nouveaux plaisirs et nouvelles perfections, u napredovanju k novim veseljima i novim savršenostima.²⁰

Teologija i teodiceja.

To su glavne misli Leibnizove o svijetu i čovjeku. Treba još razložiti, u kakovu ih odnošaju pomišlja prema bogu, a Leibniz nalazi često prilike, da se o tom izjasni. On ne uvidja, kako bi izmedju uma i vjere bilo nesuglasja, jer ako su vjerske istine nadnaravne, nijesu protunaravne; što više, monadologija se upravo kao u Aristotela završuje u „teologiji”; najmanje, što može podati, jest dokaz za bitak boga. Tu ponavlja Leibniz k o z m o l o š k i dokaz, kad veli, da pored bića, koja mogu, ali ne moraju biti, mora biti biće, koje n u ž n o eksistira, a to mu dostaje, da apriori spozna bitak boga. Otud sada izvodi dalje. Budući da je ta nužna supstancija, koja se zove bog, dovoljan razlog svih pojedinosti, to ima i samo j e d a n bog i taj dostaje ; isto tako treba uzeti, da je ovaj jedini, nužno bitkujući bog, izvan kojega ništa ne postoji neovisno od njega, bez granica, i da ima toliko zazbiljnosti, koliko je najviše moguće.²¹ Tu je uključen ontološki dokaz, koji se osniva na pretpostavci, da mora biti biće, koje posjeduje punoču bitka ; k svemu pri dolazi još i fizikoteološki dokaz, koji iz savršenosti svijeta zaključuje na bitak savršene umnosti, koja je sve to uredila. Sve to umovanje podupiru i druge misli, najpače ona o pret hodno uredjenome skladu i misao, da monada ne može p r i r o d n i m načinom ni nastati ni propasti. Tako su učili već atomiste, da elementi stvari ne propadaju. Od te misli vodi put na jednu stranu k tezi o vječnosti tvari — ovim putem Leibniz ne će da ide; na drugu stranu vodi put k ideji stvaranja veleći: monade mogu početi biti samo stvorenjem i prestati biti samo uništenjem;²² tako bitak monada nužno puti na stvarajuće božanstvo. U prapočetku bog je jedina jednostavna supstanca, ostale su monade stvorene, ali kako? Leibniz veli : „neprekidnim isijevanjem” iz božanstva, ali ta slika ima očito neprilično pi tanje da odvrati, jer s postanjem monada nekako nije sve na čistu. Nadalje: bog nije samo stvorio svijet, nego ga i uzdržava, i to neposrednim trajnim utjecajem (influence immédiate per-

pétuelle), kako to ovisnost stvorova traži, a to je isto, kao da kažemo, da bog svijet uzdržava neprestanim stvaranjem. Moglo bi se reći, da bog onda stvara grijesne ljude, premda je u početku stvorio čovjeka bez grijeha i sve drugo tako ; ali to ne стоји, veli Leibniz ; jer bog ne upravlja svojom moći sva djelovanja i ne sprečava svaku samostalnost stvorenih bića ; njegovo djelovanje ide na to, da im omogući sve, što je u njih dobro i potpuno, nedostaci pak i mane idu na račun njihove nesavršenosti, koja mora nastati, čim je biće ograničeno, jer u ograničenosti leži već neki manjak, nemogućnost. Bog daje milost, krivnja je čovjekova ; bog sudjeluje kod svih čina, u koliko je djelovanje čovjekovo (i ostalih bića) očitovanje savršenosti njegove prirode. Nesavršenostima krivo je stvorenje upravo tako, kao što je struja rijeke uzrok pomicanju teške ladje, ali zaostajanju, sporome napredovanju kriva je sama ladja. Na pitanje, zašto je bog stvorio baš ovaki svijet, odgovara Leibniz : jer je n a j b o l j i. Mnogi su prigovarali tome optimizmu, pa je bio prisiljen napisati djelo „*T h e o d i c é e*”, što znači opravdanje boga, a učinio je to napose protiv *B a y l e a*. Leibniz opravdava svoj optimizam ovim umovanjem. Ako načelo dovoljna razloga vrijedi za umna bića, vrijedit će kud i kamo više za boga, tā kako bi najumnije biće radilo bezrazložno ? Svaki dakle čin božanski nastao je očito iz najboljega izbora. Kad je dakle bog stvarao svijet, vidio je pred sobom više mogućih svijetova, ali samo jedan je mogao biti stvoren ; da je izbor ovako ispašao, znak je, da je ovaj svijet bio n a j p r i k l a d n i j i, jer o prikladnosti, t. j. stupnju savršenstva ovisi pravo na bitak i opstanak. To je evo uzrok, da je stvoren svijet, kakav je mogao biti, najbolji ; mudrost božja ga je spoznala, dobrota izabrala, a moć ostvarila.²³ Brani pak svoj optimizam Leibniz na više načina. Um je naš preneznat, da upozna pravo vrijednost na oko nevrijednih stvari ; iskustvo nas svagdan puti na korist koječega u svjetskom kućanstvu, što smo do nedavna zanemarivali ili kudili. Ali uzmimo, da tko i dokaže, da ima u svijetu pojedinih stvari, koje su zle, to ne obara gore istaknuti optimizam, jer se ne radi o pojedinome zlu, nego se radi o cijelome svijetu, koji je od svih svijetova najbolji, i ako u njem ima zla, jer bi ga u drukčijem svijetu bilo još više. A najposlije što

je to : zlo? Može se uzeti, da je neka stvar nepotpuna, nesavršena, ta je meta fizički zla ; može se uzeti, da je uzrok boli, ta je fizički zla; a može biti i uzrok grijehu, onda je moralno zla.²⁴ Glede onoga prvoga očito je, da ograničena bića moraju imati i nekih nepotpunosti, nesavršenosti, jer bog nije mogao stvorenjima sve podati, a da ih ne učini bogovima ; nužno dakle ima raznih stupnjeva u savršenstvu i ograničenosti. Fizičko zlo, bol, mogao je bog htjeti poradi drugoga većega dobra ; uostalom je ono ponajviše i opet individualno, za jednoga zla, ali za drugoga dobro, a u svjetskom kućanstvu potrebno ; često je i posljedak moralnoga zla. A što se moralnoga zla tiče — pitanje je, čemu je? Čemu grijeh u najboljem svijetu? Je li ga bog mogao, dà morao htjeti, kad je stvarao svijet? Leibniz se najprije tješi, da je bog kao dobar kipar, što iz mramora izkleše najbolje, stvorio od tvari i od duhova najbolji svijet, što je mogao uopće biti, a nazočnost zla i fizičkoga i moralnoga dokazom mu je, da bi bez ovoga bilo još veće zlo neizbjegivo ; onda pak svaljuje krivnju radi moralnoga zla na stvorenja i iskvarenu volju njihovu, koja hoće zlo, dok ga bog po mogućnosti sprečava.²⁵ No svim tim nije ovo pitanje riješeno ; optimizam se ne da protiv svih prigovora utvrditi ni onda, ako se prizove u pomoć estetski princip harmonije, koji se provlači kroz cijeli sustav, i ako se uzme, da je zlo u svijetu isto, što nesklad u muzici ; kao što ovaj povisuje ljepotno čućenje, tako i zlo da je zato tu, da se bolje vidi i upozna dobro. Nazočnost bar moralnoga zla nije protiv svake sumnje opravdana.

U posebnom odnošaju k bogu stoje d u s i. Oni nijesu samo zrcala svemira, nego i slika boga, stvoritelja prirode, te umiju svijet ne samo spoznavati nego i stvaranje božansko donekle naslijedovati (imiter), jer je svaki duh u svojem krugu kao malo božanstvo. To čini, da su dusi kadri na neki način stati u društvo s bogom, a ovaj prema njima nije samo kao izumilac prema svojemu izumu, nego kao vladar prema podanicima, pače kao otac prema djeci. Skupština duhova može se smatrati državom u v o m b o ž a n s k o m, to jest najsavršenijom državom pod najsavršenijim samovladarom.²⁶

Leibnizova nauka zaprema u povjesti filozofije odlično mjesto ; ima to da zahvali velikim dijelom svojoj svestranoj

pomirljivosti, kojom ide u susret svim sustavima, te i s najoprečnjim traži dodirne točke ; tako se izmiruje materijalizam i idejalizam, mehanizam i teleologija, individualizam i univerzalizam i druge oprečne struje, a to podaje sustavu njegovu bujnost i šarovitu mnogolikost. No krivo bi bilo držati, da su te struje na silu sastavljene zajedno ; baš naprotiv nigrdje se ne opaža, da se Leibniz možda pogadja s protivničkim naukama, da mučno s a s t a v l j a nauku ; toliko je naime svojim velikim umom i jakim duhom prevladao sve smjerove, da njegov sustav organički izvire iz njegove — duše, kao i njegova monada što se sama iz sebe razvija. Njegova je narav bila pomirljiva i susretljiva, zato umije sve oštchine sistema ublažiti, izglađiti, što mu je kad god i pribavilo prikor, da nije dosta odlučan, da je nastojeći drugima pravo učiniti sebi učinio krivo. No taj prigovor nije opravdan : blagost je doista crta u Leibnizovu značaju, a život ga je uveo i u krugove, gdje se i s protivnikom postupa susretljivo, udvorno ; no zato poricati Leibnizu muževnu odlučnost znači pregledati, kakovom je ustrajnošću svoje nazore branio. Duša njegova u stvaranju je pomirljiva, ali od stvorenoga ne odstupa ; pri stvaranju naime pušta, da na nju svi utjecaji djeluju, ali onda ih prirođenom snagom u sebi preradi i ovako preradjene iz sebe daje : ali ne više kao mehanički vosak, koji se i dalje može mijenjati, nego kao isklesani kamen, na kojem se više ništa ne mijenja. Vidi se to najbolje po tom, što je cijelome sustavu podao i jedinstveno obilježje : ne samo u naukama i smjerovima nego i u izgradnji svoje nauke, u postupici bića i u sastavu svemira proveo je princip skладa, po čem je cijela nauka njegova u sebi jedna, skladna, lijepa. Nije doduše bez prigovora. Neki su već izneseni, a treba istaknuti još i to. Monadologija se ne da složiti s idejom apsolutne monade ; jer ako je monada unutrašnji uzrok svih svojih stanja, ako nije prirodno nastala i ne može propasti, zašto baš da bude stvorena ? Čim se može opravdati, da je bitak njezin osnovan u izvanjskom uzroku ? Misao o vječnosti monade bila bi očito dosljednija, tim više, što je i njihov odnošaj prema stvoritelju, i ne govoreći o samome stvaranju, prilično nejasan. Moglo bi se pače kazati, da Leibniz uopće nije mogao pisati — monadologiju, jer otkud dolazi ljudska duša, kao monada negdje u

sredini ljestvice bića, da jasno spoznaje i ono, što je više od nje? Možda je to ponukalo Kanta, da zabaci metafizičku spoznaju i da se ograniči na onu, koju prema prirodi svojoj čovjek može postići? Ali možda je to Fichtea dovelo na misao, da „s a m o t v o r n o j a“ iz sebe ne samo stvara spoznaju nego i svijet, ili je možda Hegela potaknulo, da u s a m o s v i j e s t i traži vrhunac očitovanja apsolutnoga duha — stalno je, da su to sasvim prirodni nastavci monadologije, i ako se historijski ne dadu bez ostatka svesti na nju. Najmanje stoji toliko, da je misao samotvorne monade sa svojim urodjenim sposobnostima lebdila pred očima i Kantu, kad je zamislio svoje apriorne pojmove i zorove, i Fichteu, kad je smislio svoje „samotvorno ja“, i Hegelu, kad je uzeo, da se apsolutni duh postupno razvija i da u čovjeku dolazi do samosvijesti. Sve su to Leibnizovi utjecaji, kao što ih ima i Schelling, kad uzima i drži prirodu vidljivim duhom, a duh nevidljivom prirodom, te se može s pravom reći, da je Leibniz dao poticaja idejalističnoj filozofiji njemačkoj, kako se razvila malo iz njega. Utjecao je i na F. Herbartha, H. Lotzea i od današnjih filozofa na W. Wundta. Po njima utječe i na sadašnjost, a i da nije njih, sam bi sustav, kako je veličajno zamišljen, žalivože ne jednako izведен, nazlazio priznanje i opravdao poštovanje prema velikome duhu Leibnizovu, što mu ga i sadašnjost podaje.

U vrijeme Leibnizovo ističu se kao mislioci grof Walter von Tschihausen (1651—1708) i Christian Thomasius (1655—1728). Ova dvojica prikazuju i dva smjera, kojima je pošlo prosvjetno nastojanje u Njemačkoj. Prvi otvara put naučne filozofije, kojim nastavlja Leibnizovu nauku Christian Wolff (1679—1754), iz čije škole izidjoše mnogi učenici; napose stekose glas Aleks. Baumgarteni Gottsched, znameniti književnik njemački. Wolff ima za njemačku filozofiju necijenivih zasluga. Nije to možda poradi novih ideja ili velikih nacrta, kojima bi utjecao na kasniji razvoj; za sve to manjkalo mu je originalnosti. On je sav u stopama Leibnizovim kojega je nauku sveo u sustav, mijenjajući tu i tamo neke misli, što bi bolje bio učinio, da nije učinio. Zasluge njegove leže na drugoj strani. Leibniz je raspravljaо duhovito, načinom udvorna čovjeka, zanimljivo, što nije svagda baš na uhar te m e l j i t o s t i, Wolffu se to ne svidja; on voli strogo logičku, saveznu, makar i suhoparnu nauku, nego duhovitu naučnu zabavu. Wolff je u njemačku filozofiju uveo te m e l j i t o s t (Gründlichkeit), što mu već Kant u hvalu upisuje, uveo način sustavna, shematična, do najmanje sitnice razjašnjena, podrobnoga

raspravljanja, a povrh svega je izradio veliki dio njemačkoga nazivlja za filozofske izraze, čim je podao poticaja, da filozofija njemačka razvije ne samo duhom (nego i oblikom svojim). Od misli njegovih vrijedno je istaknuti, da je filozofiju držao općenom naukom i ujedno u praviljicom života; u onom pogledu treba da poda izvjesno znanje, u ovom pogledu treba da je od koristi za život. Stoga ju dijelio u teoretičku i praktičku; teoretičku dijeli u ontologiju (o bitku), racionalnu kozmologiju (o svijetu) i racionalnu psihologiju (o duši); praktičku dijeli u etiku (o čovjeku kao čudorednom biću), ekonomiku i politiku (o čovjeku kao gradjaninu). Sve su ove nauke umstvene, t. j. izgradjuju se čisto umstvenim načinom, pojmovnim razumljavanjem i silogističkim zaključivanjem. Prema njima stoje i skustvene nauke (fizika, skustvena psihologija, tehnologija); one iznose činjenice skustvene, redaju ih i opisuju, što umstvene iz ravnoga izvode (deduciraju); tako se umstvena i skustvena spoznaja sastaju, jer jedna izgradjuje znanje odozdo gore, dok druga ide odozgo dolje. Kako to nastaje, Wolff, ne kazuje, a čini se, da mu i nije do toga sklada mnogo stalo, kad i onako samo umstvenu spoznaju cijeni. Učenik Wolffov G. Bilfinger (1693—1750) nazvao je ovu nauku na neveselje svojega učitelja filozofije Leibnitz-Wolffiana. Koliko se u toj filozofiji uvriježio sistematički duh, vidi se najbolje po tom, da je Baumgarten stvorio estetiku gotovo samo poradi sustavne potpunosti. Baumgarten nije imao, zgodno veli Windelband, ni osobiti lični interes na umjetničkome životu ni smisao za fino prosudjivanje pjesničkih djela, nego kako je Wolffovu sistemmatiku do pojedinosti i do kraja detaljirao i mnoge sporedne grane znanja posebnim imenima nazvao, tako je stvorio i estetiku, jer je u Wolffovoj enciklopediji otkrio prazninu. Prema Gottschеду stoji u nekoj opreci kroz to, što je ovaj unjetnost htio prikazati kao posve umstvenu djelatnost, koja postupa metodički i prema određenim pravilima, te ju je prema tome i prosudjivao, dok Baumgarten dopušta, da u njoj ima nešto, što se ne da u pravila stisnuti, nešto samorodno, instinkтивno.

Medju filozofima onoga doba valja spomenuti protivnike Wolffove škole A. n. d. Rüdiger i Chr. Aug. Crusiusa, i prethodnike Kantu I. Heinr. Lambertu (1728—1777), I. Nikolu Tetensa (1736—1805). Uporedo s tim naučnim djelovanjem ide drugi pravac, što ga započe Thomasius; s njim ulazi filozofija u širok e vrste, a osvaja si odlično mjesto i u književnosti. Zastupnici ove filozofije su Moses Mendelsohn, Fridrik Nicolai, prevodilac filozofske spisa Chr. Garve, G. Chr. Lichtenberg, I. I. Engel i dr. Medjutim je do Njemačke dopro i utjecaj engleskih deista i naišao ovdje na već pripravljeno tlo, otkad su Spener i Francke ustali protiv struje u protestantizmu, koja je vjerski život stegnula u nauku, a čuvstvo vjersko zanemarila; medju pristašama deizma ističe se II. S. Reinmarus (1694—1768), pjesnik Lessing i Fridrik Veliki; prema njima стоји u opreci sličnoj kao Rousseau prema enciklopedistima I. G. Hamannu, F. H. Jacobi, Joh. Gottfr. Herder,

BILJEŠKE.

Filozofija helenističko-rimská.

I. Burckhardt: Griechische Kulturgegeschichte IV. — I. Kaerst: Gesch. des hellenistischen Zeitalters. — I. Kaerst: Die Antike Idee der Oekumene. Lpzg. 1903.

Odsjek prvi.

§. 1. Stoici.

Zenon (oko 340—264). Kleant (331—351). Hrizip (oko 281—208). Panetije (izmedju 185—110). Posidonije (135—84). Seneka (4—65 posl. Kr.). Epiktet (umro oko 135). Mark Aurelije (121—180).

Fragmente starijih stoika izdao je Joch. ab Arnim: Stoicorum veterum fragm. Lpzg. 1901—1903.

O samej nauci osim Zellera i Windelbanda isporedi:

R. Hirzel: Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften u drugom sv. o razvoju nauke stoičke.

A. Dyrhoff: Ethik d. alten Stoa. Berliner Studien für Kläss. Phil. u. Archaeol. Brl. 1897.

L. Stein: Die Psych. d. alten Stoa. Brl. 1886. (I.) Die Erkenntnistheorie der Stoa. Brl. 1888. (II.).

P. Barth: Die Stoa. Frommanns Klassiker d. Philos. XVI. Stuttgart 1903.

Ad. Bonhöffer: Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890. (I.), die Ethik des Stokers Epiktet. Stuttg. 1894. (II.).

¹ Frgm. II. 35. Nauka starijih stoika prikazana je poglavito s obzirom na Hrizipa, koji se može smatrati sistematičarom stoicizma. — ² Frag. II. 42. 44. Diog. L. VII. 40. — ³ Diog. L. VII. 41. 42. — ⁴ Plot. Ennead. VI. 1. 25. — ⁵ Diog. L. VII. 49. — ⁶ Diog. L. VII. 46. Frag. II. 83. — ⁷ Frgm. II. 54. izvodi riječ φαντασία od φάσ. — ⁸ O toj φαντασία απαληπτική isp. Barth: Stoa str. 66. — ⁹ Na ovaj argumenat rado nadovezuje skepsa; osobito Karnead ističe često, da se narodi u pojedinim pitanjima razilaze u mišljenju; u stoikā je ovaj argumenat sv. kako čudan, budući da su baš oni govorili, da se treba uznijeti nad obično mišljenje. — ¹⁰ Diog. L. VII. 134. Sen. Ep. 65. 2. — ¹¹ Frag. II. 418. — ¹² August. d. civ. d. VIII. 5. — ¹³ Sext. Emp. adv. M. X. 52. — ¹⁴ Frag. II. 503. 509—521; 357. — ¹⁵ Frg. II. 525. —

¹⁶ Frg. II. 529. — ¹⁷ Frg. II. 635. — ¹⁸ Sen. Ep. 92. 30. Cic. d. nat. d. II. 14. 58. — ¹⁹ Cic. de div. I. 55. 125.; stojičku nauku o sudbini razlaže Ciceron u spisu „De fato“, a o providnosti u drugoj knjizi djela „De natura deorum“. — ²⁰ Plot. Ennead. III. 1. 4. Diog. L. VII. 135. — ²¹ Cic. d. fato 11. 30. de div. I. 56. — ²² Cic. d. fato 41. Aug. d. civ. d. V. 10. — ²³ Gell. Noct. Att. VII. 2. Frg. II. 975. 979. — ²⁴ Cic. Tusc. disp. I. 77 Diog. L. VII. 157. — ²⁵ Isp. Stein I. str. 122. Diog. L. VII. 110. 157. Sen. ep. 113. 23. Frgm. 836. 879. Ar nim sa- stavio je u frgm. 911. nauku Hrizipovu prema sačuvanim odlomcima iz Galena. — ²⁶ Sen. de ira I. 8. — ²⁷ Stein II. 133. — ²⁸ O postanju govora i Epikurovci drže, da je prirodno, ali ne uzimaju, da izmedju riječi i pojma postoji od prirode veza, zašto i drže riječi samo konven-cionalnim znakovima. Isp. o tom Steinhthal: Gesch. d. Sprachwiss. bei den Gr. und Röm. I. Brl. 1890. — ²⁹ Diog. L. VII. 11. — ³⁰ Cic. Tusc. disp. IV. 14. Bonhöffer I. 266. — ³¹ Bonhöffer I. 285. Barth. 95. Stein I. 12. — ³² Cic. de fin. bon. IV. 14. — ³³ Cic. d. legg. I. 8. 25.: Est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum producta natura. — ³⁴ Sen. Ep. 49. 11. — ³⁵ Cic. Tusc. disp. V. 48. Beata vita virtute conficitur. — ³⁶ Diog. L. VII. 102. Da ova razdioba potječe već od Zenona, svjedoči Diog. L. i Cic. d. fin. III. 50. — ³⁷ Diog. L. VII. 94. 108. — ³⁸ Ova je dioba vjerojatno nastala tek u kasnijoj nauci. — ³⁹ Cic. Acad. post. I. 36. Bonhöffer II. 208. — ⁴⁰ Bonhöffer II. 212. — ⁴¹ Diog. L. VII. 127. Cic. d. fin. II. 14. 48. IV. 7. 6. — ⁴² O Hrizipu i Kleantu v. Diog. L. VII. 92. 125. — ⁴³ Stein I. 73. — ⁴⁴ Sen. Ep. 92. 30. — ⁴⁵ To je smisao Kleantovih stihova, što ih je zabilježio Epiktet Ench. 52., a Sen. Ep. 107. II. preveo. — ⁴⁶ Stoici kajanje shvaćaju intelektualistički (kao znak zablude) i negativno (kao znak nečega, što nije trebalo da bude, nikad pozitivno i voluntaristički (kao povratak k dobru). — ⁴⁷ Cic. Tusc. d. III. 14. De fin. bon. III. 26. 75. III. 18. 60. Diog. L. VII. 13. VII. 124. — ⁴⁸ Sen. ep. 68. 2. — ⁴⁹ Windelband: Gesch. d. a. Phil. str. 187.]

*

O srednjoj stoji radi: A. Schmekel: Die Phil. d. mittleren Stoa. Brl. 1892.

⁵⁰ Cic. Tusc. disp. I. 42. dc div. I. 3. — ⁵¹ Barth 55. Bonhöffer I. 72. 78. — ⁵² Bonhöffer I. 27. Hirzel II. 721. Panetijev spis o dužnosti bio je osnov Ciceronovu istoimenome djelu. — ⁵³ Cic. Rep. I. 2. 3. de off. I. 72. 92. — ⁵⁴ De off. II. 24. — ⁵⁵ Bonhöffer II. 99.

* * *

⁵⁶ Sen. Ep. 94. I. 95. 4.

Lucije Anđe Seneke (4—65) rodjen u Kordovi, bavio se i pjesništvom; filozofijska mu djela pretežito su etička; od slabe su vrijednosti fizikalne „Naturales quaestiones“; od etičkih spomenuti je: Dialogorum XII., gdje se raspravljavaju pitanja čudoredna i vjerska, tako o providnosti, o blaženu životu i miru duše, pa onda De clementia II.,

De beneficiis VII., i Epistolarum moralium libri XX. Djela su puna nakanita govorničkoga, a i odišu patetičnim duhom. Kako su stočke misli sadržajem najbliže kršćanskima, nastala je lako kriva misao, da je Seneka utjecao na kršćanstvo, kaogod što je kriva i obrnuta misao, da je kršćanstvo utjecalo na Seneku, pače da je bio bar ovisan od apostola Pavla, ako i ne njegov učenik. Sačuvana korespondencija između njih dvojice, apokrifna je. Isp. o tom F. Bauer: *Sen. und Paulus. Ztsch. f. wiss. Theol. Jena 1858.* Kasnije izdano od Zellera u „*Drei Abh. zur Gesch. d. alten Phil. in ihrem Verh. zum Christenth. 1876.* B. A. Bentzinger: *Seneca Album. Freiburg 1899.* No ako se iz podudaranja u mislima i ne da dokazati ovisnost, dade se razumjeti, zašto je Seneka u kršćanskim krugovima uživao veliki ugled; jedan dio ide svakako na račun toga, što je nauka stočka uopće — uza sve razlike od kršćanske, — sva prožeta dubokim vjerskim osjećajem i duhom. Od nebrojenih mjesto Senekinih, koja bi pristajala i kršćaninu, ispor. Ep. 16. 5. 31. 10. 107. 12. Dial. VII. 8. 4. VII. 15. 5. Ben. IV. 25. 1. 2. VII. 7. 3. VII. 4. 6. VII. 31. 2. N. Q. II. 36. Od Seneka bio je i po mislima i po stilu ovisan K. Tacit. Isp. Zimmermann: *De Tac. Senecae phil. imitatore. Breslauer Abh. Breslau 1899.* — O Seneki: Salomon Rubin: *Die Ethik Sen. in ihrem Verh. zur älteren und mittleren Stoa. München 1901.* C. Pascal: *Seneca. Catania 1906.*

⁵⁷ Ep. 95. — ⁵⁸ Ep. 33. 11. N. Q. VII. 25. 7. — ⁵⁹ De ben. IV. 7. 1. VIII. 4. 2. N. Q. I. praef. 16. Ep. 6. 5.; Dial. I. 5. 9. približuje se Platonovu shvaćanju tvari kao uzroku nesvršnih (disteleologih) pojava. O udesu isp. Dial. I. 5. 8. Ep. 16. 5. 31. 10. de Ben. IV. 23. Ep. 65. 12. — ⁶⁰ Ep. 44. 1. 76. 32. 92. 27. 92. 30. 66. 112. Dial. VII. 5. 5. XII. 6. 7. — ⁶¹ Ep. 117. 2. — ⁶² N. Q. VII. 25. 2. O besmrtnosti duše Seneka sudi svakojako, a nemoguće je sve oprečne misli svesti na jednu, pa valja držati, da ni Seneka nije ovaj stari spor u nauci stočkoj riješio. — ⁶³ Ep. 65. 16. corpus hoc animi pondus ac poena; 65. 21., 120. 14. — ⁶⁴ Ep. 8. 5., 14. 1. 2., 92. 33. — ⁶⁵ Ep. 11. 1—7. 65. 10—12. 57. 4—5. 85. 3. 85. 29. — ⁶⁶ Ep. 76. 10., 20. 2. Seneka pridržaje staru stočku misao o jednakosti kreposti (Ep. 66. 29. 113. 16.), ali ne pridržaje misao o jednakosti svih grijeha i svake zloče, što se dade razumjeti otud, što je držao, da je doduše krepost neovisna od sadržaja (virtutem materia non mutat Ep. 66. 15.), ali se ipak u pojedinim slučajevima razno mora čovjek u prilikama snaći, a te prilike onda prema poteskoćama, pogibeljima, zaprekama i sličnim smetnjama dopuštaju za pogreške veću ili manju izmjeru kazne; po ovoj izvanjskoj razlici onda Seneka i pogreške dijeli u veće i manje i odstupati od stočkoga rigorizma. Bitnost kreposti nazrijeva u dosljednosti Ep. 20. 5. — ⁶⁷ Ep. 50. 7. 8. Dial. XII. 13. 2. Dial. VII. 16. Ep. 44. 2. 38. 2. 108. 8. 50. 8. — ⁶⁸ Dial. XII. 13. 3. Ep. 37. 4. 92. 27. — ⁶⁹ Ep. 11. 1. N. Q. III. 30. 8. Ep. 97. 10. 116. 8. — ⁷⁰ Dial. VII. 4. 4. II. 9. 2. IV. 6. 3. Ep. 59. 8. 76. 35. 9. 14. 54. 7. 61. 3. Ben. VII. 2. 4. VII. 3. 3. II. 18. 4. Dial. II. 7. 2. Ep. 70. 4. Dial. X. 11. 2. — ⁷¹ Ep. 81. 12. 123. 15. 99. 18. 83. 17. — ⁷² Dial. II. 71. Ep. 42. 1.

— ⁷³ Seneka je znatan i kao pedagog. Mudrac je po njegovu sudu paedagogus generis humani (Ep. 89. 13); svrha uzgajanju dvojaka: pobožnost i čestitost; a plod njezin uzgoj (Dial. VI. 12. 2. fructus educationis ipsa educatio). Prema stoičkom osnovu razumljivo je, da nauku smatra najboljim sredstvom uzgojnim, ali kraj toga uvidja, da longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla (Ep. 6. 5.); a praktična strana stoičke kreposti vodi ga na to, da i u pedagogijskom pogledu pokudi rationalizam, koji se naukom služi in supervacuum, te uči za školu, a ne za život. (Ep. 106. 12.) Prvi uvjet uredjena duha jest, da pri svem, što prima, stane, da se pozabavi; nije stalo do toga, koliko se uči i čita, nego kako se čita: certis ingenii immorari et innutrirri oportet, si velis aliquid trahere, quod in animo sedeat. N u s q u a m e s t, q u i u b i q u e e s t (Ep. 2. 2.). Naukom — ili kako bi Seneka rekao — mudrošću ne mogu se doduše prirodne sklonosti odstraniti ili uništiti, ali se dadu ublažiti (Ep. 104. 3.), pa da uzgoj postigne svoj cilj, treba za rana početi i učiti se sav život (Ep. 76. 3). Nikad čovjek nije gotov, a i druge kad poučuje, sam uči (docendo discimus).

E p i k t e t (umro negdje oko 135.) sam nije pisao ništa; zabilježio je njegova predavanja A r i j a n. U Epicteti Dissertationes ab Arrianio digestae. Rec. H. Schenkl. Lipsiae Teubner 1894. dodani su i fragmenți i 'Εγχειρίδιον. Ovaj posljednji je na srpski preveden: Септиме или ручна књижница стоичког морала, превео М. И. М. Лесковац 1882. Najbolji poznavalač Epiktetove nauke je A d. Bonhöffer. Osim njegovih već spomenutih djela isp. za E. Fr. Drtinu: Stoika Epikteta Rukovět mravních naučení. Prag 1901.²

— ⁷⁴ Kao u Seneke filozof je obrazovatelj društva Diss. III. 27. 17. O odnošaju filozofije k životu isp. Diss. I. 15. 2. IV. 1. 118. III. 21. 9. Znanje je potrebno za dobro djelovanje I. 12. 15. I. 22. 9. IV. 4. II.; I. 29. 58. zove se čovjek φιλοθέων ζῆσαν; Diss. II. 11. raspravlja o početku filozofije, okaniti se predsuda; isp. s tim II. 17. 1. III. 14. 8. — ⁷⁵ Diss. III. 9. 2. I. 11. 33. osobito III. 3. Tome pristaje fragm. iz Stob. flor. 13. 33. — ⁷⁶ Gell. N. att. XVII. 19. 5.: ἀρέχον καὶ ἀπέχον jezgra je nauke Epiktetove. — ⁷⁷ Diss. I. 1. 23—24. I. 18. 17. I. 2. 19—22. isp. III. 7. 29—36. — ⁷⁸ Diss. IV. 1. 1—5. 54—58. os. 128—131.

— ⁷⁹ Što se metafizike Epiktetove tiče, drži Bonhöffer (I. 83.) protiv Steina (1. 200), da je Epiktet dosljedni monista; neispravan je i Zellerov sud (III. 1. 746.), da Epiktet o besmrtnosti nestalno sudi, kako je to pokazao Bonhöffer (I. 65), da se Epiktet strogo drži stare, neiskvarene nauke stoičke. Što se besmrtnosti tiče, ona nije Epiktetu individualna, osobna, nego kozmička: Diss. III. 24. 92. II. 1. 18. isp. Diss. III. 13. 15. IV. 7. 15. II. 5. 13. — ⁸⁰ Diss. I. 9. 13. I. 13. 3. II. 16. 14. I. 14. 14. — ⁸¹ Diss. I. 6. 19. II. 14. 11. isp. napose I. 16. — ⁸² Diss. IV. 6. 11. III. 4. 10. I. 19. 10. — ⁸³ I. 9. 1. 2. II. 10. 3. II. 23. 29.

U prvom i drugom stoljeću poslije Krista neki hoće, da obnove k i n i z a m : medju ovima se spominje osobito Demetrij, savremenik, Senekin, Demonaks, Teagen; osobiti protivnik njihov bio je satirik L u c i j a n iz Samozate (u 2. stolj.).

Mark Aurelije Antonin (121—180), napisao je djelo, koje se obično navodi pod imenom *Tōv eis ēavtōv* u 12 knjiga ; po obliku je aforistično, jednostavnošću i jezgrovitošću prikazuje se kao djelo starijega smijera stoičkoga, pa ako i nema u njemu više one sistemske snage, ipak je i po sadržaju i po obliku jedno od najsjajnijih tvorevina stoičkoga pravca, a po vremenu i posljednje znatno djelo stoičke literature. U vrlo simpatičnoj slici toga vladara, a u opreci s njegovim nazorima, čudno se doima njegovo držanje prema kršćanstvu, što je dalo povoda nepravednom sudu o njemu kao čovjeku i misliocu. O naukama svojim govori sam u prvoj knjizi, otkud se razbira, da je poznavao Epikteta i bio pod njegovim utjecajem, ako i nije toliko doslijedan i čvrst, kao onaj rob, koji se jačinom svojega duha u životu održao ; Mark Antonije bio je meka, nježna priroda, čovjek od srca, dok je Epiktet bio više čovjek hladna razbora i značajne odlučnosti.

⁸⁴ I. 7. II. 15. III. 13. — ⁸⁵ II. 17. VII. 9. ispor. IV. 40. VI. 36. VII. 23. 25. 75. — ⁸⁶ V. 24. II. 3. VII. 11. VII. 13. — ⁸⁷ X. 6. — ⁸⁸ V. 30. II. 1. 16. IV. 4. III. 4. IV. 3. VIII. 59. IX. 23. V. 20. VIII. 26. XI. 18. — ⁸⁹ II. 2. III. 16. V. 13. VI. 32. — ⁹⁰ II. 2. IV. 3. V. 33. IX. 19. III. 17. IV. 35. 37. 43. IX. 19. II. 4 III. 4. — ⁹¹ V. 21. 27. IV. 23. V. 8. — ⁹² VII. 31. — ⁹³ VII. 3. VII. 59. VII. 28. IV. 3. — ⁹⁴ IX. 2. 3. VI. 28. — ⁹⁵ Lauthardt: Die antike Ethik. Lpzg. 1887. str. 163.

§. 2. Epikurova škola.

Epikur (341—270); Metrodor, Lukrecije Kar (94—54).

Kritičko izdanje fragmenata Epikurovih djela : Usener Epicurea. Lpzg. 1887. — O nauci njegovoj radi X. knjiga Diogena Laertija, koji je sačuvao i tri lista Epikurova. Nauku fizikalnu činilo mi se najzgodnije prikazati po Lukrecijevu djelu : De rerum natura.

O ovome smjeru isporedi osim Zellera i Windelbanda :

Lange : Geschichte des Materialismus 1896⁶ i ostala djela spomenuta kod Demokrita (I. 313).

Natorp : Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnissproblems im Altertum. Brl. 1884.

P. v. Gyžicki : Einleitende Bemerkungen zu einer Unters. über den Wert der Naturphil. des Epikur. Brl. 1884.

Guyau : La morale d' Epicure. Paris 1878.

Kreibig : Epikur. Wien 1886.

O. Weissenfels : Lucrez und Epikur. Analyse des Lehrged. De rerum natura von Lucretius und Darlegung der darin verherrlichten Welt und Naturanschauung, sowie der auf dieselbe gegründeten Sittenlehre. Neues Lausitzisches Magazin. Görlitz 1889. Bnd. 65.

U nas podaje mali „psihološko-kritički prikaz Lukrecijeve nauke s obzirom na Epikura“ Dr. V. Lozovina : Lukr. pjesmotvor de rerum natura Split 1903.

O Epikuru radi i Ciceron u djelu : De natura deorum v. R. Hirzel : Unters. zu den phil. Schr. Cicero's, i u djelu : De finibus bonorum et malorum, gdje u I. knjizi Lucije Torkvat razlaže nauku Epikurovu. — ¹ Diog. Laerti. X. 139—154. — ² Sext. Eup. adv. M. XI. 169. — ³ Diog. L. X. 85. Cic. de fin. bon. I. 19. — ⁴ Lucr. C. des rer. nat. I. 56. — ⁵ Diog. L. 38. Lucr. I. 160. — ⁶ Diog. L. X. 39. Lucr. I. 261—264. — ⁷ Lucr. I. 326. — ⁸ Lucr. II. 216. Cic. de nat. deor. I. 25. — ⁹ Lucr. V. 180. — ¹⁰ Lucr. V. 834. — ¹¹ Lucr. V. 925—1027. i dalje. — ¹² Lucr. V. 1161—1240. — ¹³ Lucr. III. 27. Diog. L. X. 124. : Smrt nas se ne tiče : jer dok smo mi, ne bude nje, a kad bude nje, ne bude nas. Ovakovim prozirnim sofizmom dokazuje se ncopravdanost straha pred smrti ; ujedno je to i dokaz, s kako malo ozbiljnosti uzimala su se i najviša pitanja ; k tome čini se, da ovo pitanje i nije spadalo medju osnovne misli, pa je bilo i svakome na slobodu, da o njemu sudi kako hoće. — ¹⁴ Lucr. III. 1021. — ¹⁵ Diog. L. X. 47. — ¹⁶ Sext. adv. M. VII. 203. 206. Diog. L. X. 52. — ¹⁷ Diog. X. 91. Kako je površno Epikur tu uzeo spoznajnoteoretske izraze Aristotelove : πρός ημᾶς οι τῇ φύσει. — ¹⁸ Diog. L. X. 51—53. — ¹⁹ Cic. de fin. bon. I. 7. Diog. L. X. 30. 50. 51. — ²⁰ Lange : Gesch. d. M. I. str. 109. — ²¹ Windelband sp. dj. 195. st. — ²² Cic. d. fin. bonorum et n. al. I. 6. — ²³ Diog. L. X. 122—135. — ²⁴ Diog. L. X. 6. — ²⁵ O Epikurovskom mudraeu isp. Cic. de fin. bon. et. mal. I. — 19. 62—64. Diog. L. X. 151. — ²⁶ Sen. de otio 30. — ²⁷ Windelband : spom. dj. 194. str.

§. 3. Skepticizam.

Stariji skeptici: Piron iz Elide (376—288), Timon Flumčanin (320—230 po prilici).

Srednja skepsa nastaje u Platonovoј akademiji: Arkesilaj (315—241), Karnead (214—129); Filon iz Larisa; Antioh iz Askala.

Mladji skeptici: Nastavljač Pironove skepse Enesidem (naučaše negdje oko 80—60) Seksto Empirik.

Za Skepticizam isporedi osobito :

Natorp: Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnissproblems 1884.

Raoul Richter: Skepticismus in d. Philosophie. Lpzg 1903.

E. Pappenheim: Die Tropen der Skeptiker 1885. — Pyrrhonische Grundzüge. Uebers. und erläutert. Kirchmanns philos. Bibl.

Jos. Clem. Kreibig: Gesch. u. Kritik des eth. Skepticismus. Wien 1896.

V. Brochard: Les sceptiques grecs. Paris 1887.

Skepticizam ne čini jedan smjer, već je način mišljenja, koji u svakoj školi može zavladati. Zajednički osnov svim skeptičkim smjerovima u starini bili su Pironovi načini, pa ih to sve dovodi blizu zajedno. Prijeporno je pitanje, je li Piron sastavio svih onih deset na-

čina, zapravo razloga, kojima se dade dokazati nemogućnost spoznaje. Zeller drži načine Enesidemovima, no Kreibig s pravom podsjeća na Sext. Emp. Pyrr. hyp. I. 180., gdje se spominje Enesidemovih 8 načina, dok je prema Pyrrh. h. I. 36. Pironovih deset bilo. Pitanje ovo danas je još neriješeno.

¹ Diog. L. IX. 61. — ² Natorp ne drži Enesidema čistim skeptikom, nego više pristašom Heraklitove nauke, dok Brochard uzima u njegovu mišljenju dva razdoblja : skeptičko jedno i drugo heraklitsko. O tom : E. Pappenheim: Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Aenesidemos. Brl. 1889.

O životu Seksta Empirika gotovo se ništa ne zna. Zna se, da je bio liječnik i za to je — empirik. Djela su mu : „Piromske osnove“ i „Protiv matematičara“.

³ Pyrrh. hyp. I. 8. 10. — ⁴ Na sp. mj. I. 36. 37. — ⁵ I. 4. — ⁶ I. 15. — ⁷ I. 118—123. — ⁸ I. 145—163. — ⁹ III. 239—242.

§. 4. Eklekticizam. Rimská filozofija.

O eklektičnom smjeru u stoji i akademiji bilo je već govora na drugim mjestima.

Za filozofiju u Rimljana ispor. : Zeller Religion und Philos. d. Römer. Berl. 1866.

¹ Tusc. disp. I. I. — ² Tusc. disp. IV. 3. — ³ Marquart Mommsen : Handb. d. röm. Altertümern VII. I. str. 1.

M. Tuli je Ciceron rođio se 106. u Arpinu, učio je u Ateni i na Rodu, bavio se politikom i govorništvom, a tek pod kraj života počeo je pisati filozofska djela. Od tih su najznačajnija : Academica, De finibus bonorum et malorum u 5 knjiga, Tusculanarum disputationum, lib. V., De natura deorum u 3 knjige, De divinatione u 2 knjige, De officiis libri III., De senectute, De amicitia ; De legibus, De fato; ova posljednja djela nijesu potpuna, a ima ih, od kojih su ostali samo odломci.

O njem isporedi napose : Lüthardt : Die antike Ethik. Leipzig 1887. — Weissenfels : Cicero als Schulschriftsteller. Lpzg. 1892. (I.); Ciceros Philos. Schriften. Lpzg. 1891. (II.). — Th. Zielinski : Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Lpzg. Teubner.

August Horneffer : Das klassische Ideal. Lpzg. str. 94—129.: Cicero und die Gegenwart je kćena obrana Cicerona.

⁴ Nat. deor. I. 5. De off. II. I. Acad. II. 3. — ⁵ Weissenfels Cicero als Schnellschriftsteller str. 183. — ⁶ Seneca Dialog X. 10. I. — ⁷ De nat. deor. I. 21. II. 32. — ⁸ Falkenberg : Gesch. d. neueren Phil. 1905. str. 3. — ⁹ Weissenfels : Spom. djelo str. 189. — ¹⁰ De fin. bon. et mal. V. 12. — ¹¹ De off. III. 20. isp. II. II. — ¹² De off. I. 7.

Medju eklektike spada i liječnik Klaudije Galen iz Pergama (131—201), koji je u povjeti logike poznat poradi toga, što je trima

Aristotelovim silogističkim figurama dodao jednu nevaljanu četvrtu ; istakao se kao liječnik i filozof ; u filozofiji se povodi za Aristotelom, dodajući mu neke platonske i stoičke elemente.

Odsjek drugi.

§. 5. Novoplatonizam.

Mladji Pitagorovci: Nigidije Figul (umro 45. pr. Kr.), Apolonije iz Tijane, Moderatez Gada.

Za nauku isp. Zellera i Windelbanda.

¹ Windelband str. 205. — ² O demonologiji i mantici novopitagorovačkoj isp. Windelband str. 206. — ³ Ovisan od mlađih Pitagoraca je Plutarh iz Herone je, poznati životopisac (po prilici 48—125 posl. Kr.) i Apulej iz Mađaure.

Filon Aleksandrinac (30 pr. Kr. do 50 posl. Kr.).

Za nauku osim Zellera i Windelbanda isp. A. F. Dähne : Geschiichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie. Halle 1834. Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung hrsg. und erkl. von J. G. Müller. Btl. 1841. M. Friedländer: Der griech. phil. im A. T. Btl. 1904. E. Sælin: Die Spuren d. gr. phil. im A. T. Lpzg. 1905. Bois Henri: Essai sur les origines de la phil. judéo-alex. Weisse S.: Philo von Alex. und Moses Maimonides Halle 1884. U najnovije doba počeo je izdavati spise židovsko-helenističke književnost dr. Cohn ; I. sv. donosi u prijevodu Philona.

⁴ U aleksandrinškoj školi je nastala misao o ovisnosti grčke filozofije od židovstva, a u vrijeme patristike se ta misao uvriježila ; u I. sv. ove knjige (str. 56—58) istaknut je Zellerov sud o neosnovanosti te misli.

Amonije Sakka (175—242). Plotin (204—270). Jamblih († 330). Plotinove spise izdao je u „Eneada“ učenik mu Porfirije, koji je u srednjem vijeku znatan bio po djelu *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας*.

Isp. A. Richter: Neuplat. Studien. 5. Heftc 1864.—1867.

Volkmann R.: Die Höhe d. ant. Aesthetik od. Plotins Abh. vom Schönen. Stettin 1860.

Kichner H. De Phil. d. Plotin. Halle 1854.

Horst C.: Plotins Aesthetik I. 1905.

⁵ I. 7. 5. V. 3. 13. VI. 8. 11. III. 8. 9. — ⁶ IV. 3. 1. I. 2. 3. IV. 22. — ⁷ III. 9. 3. — ⁸ III. 6. 13. — ⁹ I. 8. 5. I. 1. 14. —

¹⁰ O estetici Plotinovoj vidi u nas dra. F. pl. Markovića: Razvoj i sustav estetike str. 118—120. — ¹¹ I. 2. 3. I. 66. — ¹² I. 5. 10. I. 4. 11. — ¹³ I. 3. 2. isp. III. 5. VI. 7. 35. V. 8. 10. VI. 9. 11. —

¹⁴ I. 2. 6. VI. 7. 35. III. 9. 2. — ¹⁵ III. 9. 3.

Filozofija u srednjem vijeku.

Izuvezši arapsku i židovsku filozofiju sva je filozofija srednjega vijeka k r š c a n s k a .

Historijski nadovezuje ona na ž i d o v s t v o . Ovo je sa svojim monoteizmom, vjerom u jednoga osobnoga boga, koji stoji nad svijetom i izvan njega, mišljenje zapadno navratilo u pravac, gdje je cijeli nazor o svijetu i životu dobio posve novi oblik. Što se samoga židovstva tiče, valja istaknuti, da ni u mišljenju njegovu ne manjkaju naturalistički elementi: Jahve bio je bog grmljavine i oluje, te se takav i ukazuje Mojsiji na Sinaju; jednako se i u čudorednim zapovijedima i zabranama vidi prirodna sveza s životnim prilikama naroda, i one su toliko plod duha narodnoga, kojemu tragovi vode do najstarijih vremena. Ali kako je stara svijest naroda, tako je staro u njoj i uvjerenje o o b j a v i . Ovo uvjerenje sve više potiskuje naturalistične misli: ideja božanstva rješava se svih naturalističkih primjesa i dovija se čistome m o n o t e i z m u , koji osobito jasno izriču proroci. Bog se pomišlja kao biće uzvišeno, sveto, pravedno i mudro. Što je življe i jače bilo u koje vrijeme ovo uvjerenje, to je življci etičko-religiozni odnošaj postojao izmedju naroda izraelskoga i Jchove ; kadgod bi pak ovo uvjerenje oslabilo, narod bi zapao u naturalizam i kumirstvo. Iz onoga etičkoga i religioznoga odnošaja proizašao je onda i t e o k r a t s k i sustav državnog: kralj je ujedno i vrhovni svećenik, jer je sav narod bogu posvećen i stvorio s njim ugovor, da će držati vjeru njegovu ; bog i otac naroda, što si ga je izabrao, a znak toga ugovora je kovčeg zavjetni. No bog naroda izraelskoga je ujedno i bog svijeta, proroci su naviještali, da će doći mesija, koji će sve narode privesti na put prave vjere, koju čuva odabrani narod, — to su bili povodi, da narodno vjerovanje židovsko dobije izrazitu tendenciju k univerzalizmu. Ovo se izvršuje u kršćanstvu.

Prema onome etičko-religioznom odnošaju udesiše se sve životne prilike u naroda židovskoga. Mojsija je sa Sinaja donio zakon, koji određuje odnošaj naroda prema bogu i čovjeku prema čovjeku i to prema roditeljima, prema životu, imetu, javnome poštenju, bližnjemu i ženi bližnjega u zaštitu obiteljskoga života, koji je i danas još u Židova uzoran kao malo gdje. Sve ove odredbe vrijede dakako samo unutar granica židovskoga naroda, — ali ovo narodno ograničenje čudorednosti prema svim je prilikama posve razumljivo ; ta ležalo je već u ideji odabranoga naroda, da se što manje pomiješa s nevjernicima i da što čišću sačuva vjeru, dok dodje čas, kad će biti naviještena cijelome ljudstvu. K onim dakle zapovijestima dolaze još i druge o lihvi, o plaćanju zarade, o potpori siromaha, udovica i siročadi, o poštovanju staraca, o postupanju sa strancima, u kojima se vidi vrlo h u m a n o osjećanje. Sva ova čudorednost se veže uz jedan viši stožer : ljubav k bogu, i jedan niži : ljubav k bližnjemu. K tome pridolaze još i propisi o obredima i žrtvama. Ovi učiniše, da se u vremenu unutrašnja strana čudorednosti sve više zanemarivala ; čudorednost postajala je izvanska, na mjesto žive vjere

dolazi obdržavanje zakona ; u svezi s tim nastaje posebna vrsta učenjaštva, koje izučava zakone i tumači u sinagogama. Na drugoj strani opaža se — osobito oko mrtvoga mora — prilično brojna sljedba, koja traži priprost, jednostavan život uz zajedništvo dobara, traži uzdržaljivost — pače i od bračnoga života i zahtijeva blago, ponizno, milosrdno djelovanje, a pored svega strogo obdržavanje zakona i obreda. Ova upravo asketska i pustinjačka sljedba Esejaca stoji u čudnoj opreci s nadutim farizom. Istodobno dolazi iz Aleksandrije pravac, koji nastoji židovski nazor helenskoime shvaćanju prilagoditi. — To su evo jedne, historijske pretpostavke kršćanstva.

Druge sačinjavaju općeno raspoloženje, kojemu ne mali dio donešoše općene političke prilike. Kako je pokazano u drugoj knjizi ove povjesti, mišljenje se pod kraj staroga vijeka nagnulo vjerskom raspoloženju ; nada u spasenje bila je to življa, što se veća potreba za njim osjećala. Proroštva su utrla laki put toj nadi, a želja ju je podržavala. Što je čovjek želio, u to je i vjerovao. Čudesni znakovi se vidjaju i sve je putilo na to, da je blizu čas, kad će doći spas svijeta. Ne radi se o tom, kako si je priprost čovjek to spasenje pomisljao, važnije je ovo, da je slično raspoloženje bilo ne samo kod Židova nego i kod pogana. Kod potonjih su osobito platonske i novopitagorovačke misli stvorile raspoloženje, koje je išlo u susret davnim nadama naroda izraelskog. Ne valja pregledati ni ovaj momenat, da su Grci kao najkulturniji elemenat u velikom rimskom carstvu i Židovi imali jednakost slavnu prošlost, koje uskrsnuće su željeli, a neki i vjerovali u nj. Rimsko pak carstvo, koje se protezalo od Babilona do Gada bilo je najzgodnije mjesto da se u njem razvije svjetsko gradjanstvo, univerzalistična religija i etika.

U središtu pak cijelogova ovoga raspoloženja, nadanja i željenja stoji božanska ličnost Isusova. Poznato je dosta, kako ga kršćanstvo prikazuje, pa nije ovdje mjesto, da se to ponavlja ; u ostalom o tom pobliže u Welter-Weltzeovu: Kirchenlexicon pod riječu „Jesus“, i isto tako u Realencyclop. für prot. Theologie und Kirche. Ovdje nam je spomenuti najvažnija djela, koja su poradi svojega racionalističkoga i kritičkoga stanovišta u pitanju života i ličnosti Isusove izšla na glas. U prvom je redu ovdje Renanovo životopis, koji je pisan načinom, kakovim samo Francuz može pisati. E. Renan tumači ličnost Isusovu psihologiski: Isus je samo nosilac općenoga raspoloženja, sanjar, koji je premalo volje imao, da se opre raspoloženju, koje ga je proglašilo mesijom ; jednom riječi, čovjek iz Renanova djela dobiva dojam, da Isus nije ni malo kriv, što je — postao bogom. Drugi poznatiji životopis Isusov potječe od D. Straussa, koji naprosto proglašuje evangjelja za legende, koje su načinjene prema potrebama onoga doba i proročanstvima iz starine. Što se inače o tom pitanju mislio i tvrdilo sa historijsko-kritičkoga stanovišta, vidi u Dictionnaire des sciences religieuses VII. sv. pod riječju Jésus.

- O svem pak isporedi ova djela :
- F. C. Baur : Apollonius von Thyana und Christus. Verhältniss des Pythag. zum Christent.
- I. Döllinger : Heidentum und Judentum. Regensburg 1857.
- Fr. Drtina : Krest'anství. Prag 1889.
- O. Flügel : Die Sittenlehre Jesu. Langensalza 1888.
- M. Friedländer : Die relig. Bewegungen innerhalb des Judent. im Zeitalter Jesu. 1903.
- Ad. Harnack : Das Wesen des Christentums 1903.
- O. Pfeiderer : Die Entst. des Christent. 1903.
- E. Renan : Gesch. d. Volkes Israel (njem. prijevod u Brl. 1894.). Schanz : Apologie des Christentums.
- A. M. Weiss : Apologie des Christentums.
- Za povijest filozofije srednjega vijeka znatni su autori E r d - m a n n , S t ö c k l , U e b e r w e g ; napose čemo spomenuti ovdje :
- Z. Gonzalez : Histoire de la philos. Trad. par. G. Pascal. Paris 1890—1891.
- Mannheimer : Gesch. d. Phil. II. 1904.
- Marbach : Gesch. d. Phil. des M.-A. Lpgz. 1841.
- Fr. Picavet : Esquisse d' une hist. générale et comp. d. philos., médiév. Paris 1904.
- H. Ritter : Die christl. Philos. Göttingen 1858—1859.
- M. De Wulf : Hist. de la philos. médiév. 1900.
- O. Willmann : Gesch. d. Idealismus II. sv.
- Za pojedine nauke : Za psihologiju najbolje je djelo Siebeckovo : rasprava o skolast. psihologiji spominje se na drugom mjestu. — Za logiku znatna je P r a n t l o v a povijest logike. — Za e t i k u ispr. Lut-hardt ; Gesch. d. chr. Eth. I. 1898. — Ziegler : Gesch. d. chr. Ethik.
- O sredovječnom nazrijevanju i mišljenju uopće :
- Eicken : Gesch. und syst. d. m.-alt. Weltanschauung Stuttg. 1887.
- G. Grupp : Kulturgesch. d. M.-A. Stuttg. 1894—1895.
- H. Reuter : Gesch. d. relig. Aufklärung im M.-A. 2 sv. 1875—1877.
- Od većih zbirka djela spomenuti je M i g n e o v a Patrologia, u dva niza, najveć dosada izdanje latinskih i grčkih pisaca iz doba patristike, ali nije posve pouzdana. Daleko vrednija su izdanja b e ē k e i b c r l i n s k e akademije sredovječnih pisaca; napose spomenuti je još V. Cousinovo izdanje : Fragments d. phil. du moyen âge. Par. 1856.

* * *

Na ovome mjestu pristat će, ako se kaže nekoliko riječi o tome, zašto je povijest filozofije srednjega vijeka opširnije prikazana, nego je to inače običaj. Jedan je razlog tome, što je za sada ova knjiga jedina u nas, koja o tome predmetu radi, drugi je pak i to, što joj je do pravednjega prosudjivanja sredovječne filozofije, nego to obično biva. O njoj se naime vrlo često krivo sudi : dijelom iz nepoznavanja, dijelom zato,

što se ne luči dosta onih pojava u sredovječnoj kulturi, koje s njom ne stoje ni u kakvoj svezi (kao što je n. pr. vjerovanje u vještice i sl.), a najposlije i zato, što se u drugu ruku ne uvažuju dosta one prilike, iz kojih je sredovječni nazor nikao. Ovdje se dakako radi samo o filozofiji srednjega vijeka. Pri njezinom prosudjivanju ne smije se zaboraviti, da je nastala u vrijeme, kojemu je najpreči bio religiozni interes, kao što je drugim vremenima preči interes politički, znanstveni, umjetnički, etički ; u toliko pak srednji vijek prikazuje jednu fazu u razvoju ljudskom, koja pored svih zabluda, što su je pratile, ne smije u cijelini duševnoga života čovjekova manjkati. Bar ovu historijsko-kulturnu vrijednost ostaviti će objektivna nauka srednjemu vijeku uvijek — to tim više, što će stalnije biti njezino uvjerenje o relativnosti ljudskoga mišljenja, dakle i onoga, sa kojega se određuje vrijednost pojedinim filozofijskim sustavima prijašnjih vremena. Onda ne će pobijajući jedno dogmatičko mišljenje samo zapasti u drugo. Veli se, da je srednji vijek bio nesloboden u mišljenju ; tome ipak nije tako. Srednji vijek nije ni poznavao slobode nauke — a ignoti nulla cupido ; što čovjek ne poznaje, za tim i ne teži. Mislioci su srednjega vijeka u svojim djelima dali izraza svojemu uvjerenju i uvjerenju svoga doba, oni nijesu ni osjećali, da ih nauka crkvena steže. Kršćanske su dogme bile za njih objektivni duh, kojemu su se podredili baš tako, kao što se današnji čovjek podređuje općenome duhu svjetovnoga nazrijevanja ; uzme li se to na um, ne će se moći kazati, da ljudi kao Anzelmo, Albert Veliki, Toma Akv., Duns Scotus nijesu bili slobodni. Srednji je vijek stvorio iz svojega uvjerenja kršćansku filozofiju ; iz općenih pretpostava njihova mišljenja nije se ni moglo misliti drugo, nego da filozofija bude ancilla theologiae. Srednji vijek dakle ne poznaje slobodu nauke, ali i ne čezne za njom — dakle se i ne osjeća vezan, neslobodan. Što se pak govori o srednjem vijeku kao vijeku mračnjaštva, nazatka, to je davno objektivna nauka zabacila. „Daleko — veli Freudenthal u Archivu za povijest filozofije — i za nas leži vrijeme, kad je površna i nepravedna povijest srednjeg vijeka naprsto odsudila. Gdje se prije vidjelo neznanje i praznovjerje, besmisleno prosto ponavljanje starinskih misli, slijepo vjerovanje, danas se vidi mnogošto znanstvenih radova odličnih misilaca, cijela jedna kultura, kojoj se ne samo umjetnost nego i znanost današnjega doba mnogo zadužila. (Zur Beurtheilung d. Schol. A. für Gesch. d. Phil. III. 22—49. isp. Alzog : Universalgesch. d. christ. Kirche I.⁹ str. 402.)

* * *

Raspored gradje ide u glavnome prema razdiobi Ueberwegovoj (Grundr. d. Gesch. d. Phil. II.).

Patriстика.

Опćeniznačajpatristike. Patriстикастојиisprvานа stajalištu, da je kršćanstvo prava filozofija; u njem nazrijeva očitovanje božanskoguma, koje se u umovanju ljudskom prije kršćanstva samo djelomično očitovalo. S tim su se vezale i neke povjesnofilozofijskimisli. No već u gnosticizmu kršćanska nauka poprima helensko odijelo, te je bila pogibelj, da će se u opće stopiti s poganskim shvaćanjem. Pa ipak je sve očitija bila potreba, da i ona dobije sustavni oblik; tako je onda kršćanstvo nastupilo baštinu poganstva. Isprva su crkvenioci razne sustave antikne filozofije upotrebljavali, kao osnovkršćanskogamišljenja, čim se više nego 1000 godina podržavala sveza sa starim svijetom. Pod kraj ovoga doba opaža se već, da će ugled Aristotelovprevladati.

O ovom razdoblju isporedi:

Alzog: Grundriss d. Patrologie 1884.

Baur: Das Christent. der 3. ersten Jahrh. Tübingen 1860.

Ad. Harnack: Lehrb. d. Dogmengesch. 1894—1897.

I. Huber: Die Phil. d. Kirchenväter. München 1859.

Alb. Stöckl: Gesch. d. Philos. zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.

§ 1.

K ovome odsjeku ispor. napose:

Denis: De la philos. d' Origène Paris 1884.

C. Ernesti: Die Ethik des T. F. Clemens von Alex. Paderb. 1900.

§ 2.

Gregorije iz Nise. — Augustin. — Boetije.

¹ Or. catech. mag. cap. I. — ² Na ist. mj. cap. 3. — ³ Na ist. mj. c. 10. — ⁴ Na ist. mj. c. 11.

Augustinova djela izdana su u Migneovoj patrologiji series lat. 32—47; osim toga u Corpus scriptorum ecclesiast. bečke akademije.

O njem rade ova djela:

Joh. Biegler: Die civ. Dei des hl. Aug. Paderb. 1894.

T h. Gang auf: Des hl. Aug. Lehre von Gott. Augsb. 1883.

G. v. Hertling: Der Untergang d. ant. kult. Augustin. Meinz 1902.

W. Kahl: Die Lehre vom Primat des Willens bei Aug., Duns Scotus und Desc. Strassburg 1886.

Poujoulat: Histoire de saint August. Paris 1852.

S torz: Die Phil. d. hl. August. 1882.

K. Scipio: Des Aur. Aug. Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel Lpzg. 1886.

⁵ De trin. 13. 3. — ⁶ De vita beata cap. II. — ⁷ Soliloq. II. 1. De vita beata II. De lib. arb. II. 7. — ⁸ Confes. XII. 25. De lib. arb.

II. 12. — ⁹ De ord. II. 16. — ¹⁰ De gen. ad litt. 4. c. 12. quae virtus... si aliquando cessaret, natura concideret. — ¹¹ De civ. Dei XIV. 11. XIX. 13. — ¹² De quant. an. c. 33. De civ. Dei XXI. c. 10 — ¹³ De civ. dei XIV. 6. — ¹⁴ Plot. Enn. V. 2. s.

Skolastika.

O p Ć e n i z n a č a j. Skolastika postavlja oštru razliku izmedju filozofijske i teologijske spoznaje, onu u punoj mjeri podaje po njezinu mišljenju Aristotel, ovu nauka crkve; po odredjenju medjusobna im odnosa, po krugu slobode, a prema tome i po većoj ili manjoj sposobnosti, koju pripisuju filozofiji za rješavanje posljednjih pitanja, razlikuju se sustavi ovoga doba. Inače svi podržavajući razliku izmedju spoznaje ljudske i božanske dopuštaju, da mišljenje ljudsko može i smije obuhvatiti sve, pa i vjerski sadržaj: a u tom baš leži snaga skolastike, ali ujedno i klica, koja ju je iz nje same morala rastrošiti. Ona je doduše u to doba i sluškinja teologije i podvrgava se manje više ugledu crkve i drži se dogma crkvenih — ali u biti svojoj ona je „emancipacija duha“, iz koje kao zreli plod izvire zahtjev samostalnoga neovisnog filozofijskoga mišljenja u novo doba. Ona je, kako kaže Feuerbach, očitovanje probudjena života razumova, koji se unutar crkvenoga duha samo tako mogao očitovati, kako se očitovao; po svojem značenju i odredjenju ona je afirmacija slobode duha, da istražuje i ispituje sve, te je po historijskoj zadaći tu slobodu i rodila, a ako joj je kada bila protivna, onda to vrijedi za skolastiku, koja nije bila više nego — mrtva historijska relikvija. (Isp. o tom: Schmidt Gesch. d. Paedag. II. 271—272.) Cijelom skolastikom provlači se jedna ideja, ali se ipak u raznim krajevima prilagodjuje narodnoj osobujnosti. Pojedini veliki skolastici zastupaju pojedine velike narodnosti: Abelard po cijelome nemirnom, lakouninom biću i duhu zastupaju pleme francusko, Albert Veliki po svojem sistematičarskom duhu plenie njemačko, Tomi Akvinski pleme talijansko, koje se ne ističe toliko „kritikom onoga, što mu je dano, koliko nadziranjem i upravljanjem produktivne djelatnosti duha“ — a Duns Scotus (i W. Occam) predstavljaju pleme englesko i njegovu filozofiju „zdrava razuma“, koja kritički ustaje protiv umjetnih silogizama skolastike i pokazuje put iz nje u oslonu — na iskustvo.

R a z d i o b a. V. Cousin dijeli skolastiku u tri doba, koja označuje riječima o odnosa filozofije i teologije kao subordination absolute u Anzelma, alliance u Tome Akv. i commencement d'une séparation u Duns Scota. Neće biti manje opravdano, ako se utjecaj arapske filozofije uzme kao najznačniji dogadjaj, kojemu skolastika ima zahvaliti svoj razvoj u 13. stoljeću, prema čemu se onda skolastika raspada u doba od IX. do XIII. stoljeća i u doba procvata u XIII. stoljeću, nakon čega brzo nastupa propadanje. O tome razdoblju isporedi osim V. Cousina

B. Hauréau: Hist. de la phil. scolast. 3. sv. 1872—1880.

M. Schneid: Aristoteles in d. Schol. 1875.

H. Siebeck : Zur Psych. d. Scholastik A. f. Gesch. d. Phil. I. II. III.
 A. Stöckl : Gesch. d. Phil. des M.-A. Mainz I. 1863. II. 1865.
 Prijegled skolastike podao je F. Picavet u Revue philos. XXXV.
 (1893.).

§ 3.

I v. Skot. Erigena — Roscelin — Anzelmo — Abelard.

Ivan Skot. Erigena. Najznatnije mu je djelo De divisione naturae ; preveo je k tome djela Dion. Areopagite. Radi kriva naučauja bi svrgnut od pape Nikole I. s učiteljske stolice na Sorboni ; on se utekao Alfredu Velikome, ali bi po pripovijedanju ubijen od redovnikâ, kojima bijaše opatom u Malmesbury-ju. Razum mu je drukčiji oblik objave, oboje potječe od boga — te ne može doći u opreku. Ove ga misli čine prvim skolastikom.

O njem isp. I. Huber : Joh. Sc. Erigena. München 1861. I u Ersch-Gruberovoј enciklopediji ima o njemu članak. Djelo mu je na njemački preveo L. Noack (u 2. sv. 1871—1874.).

¹ De div. naturae II. 15. III. 17. IV. 16. II. 16. — ² Ibid. I. 66. 69. — ³ Ibid. I. 64. — ⁴ Ibid. III. 19. I. 2. II. 28. Novopl. elem. je u njem i to, da bog stvaranjem razrešuje svoju neodredjenu prirodu u duh i tvar i sve, što jest. Isp. I. 13. III. 20. — ⁵ II. 29. — ⁶ II. 25. — ⁷ II. 23. V. 20. 25. — ⁸ V. Cousin i D. Hauréau drže cijelu skolastiku samo rasprrom o univerzalijama. Tome se protivi F. Picavet. Revue intern. de l'enseig. Paris 1893. Da taj problem nije ni jedini ni najznatniji, sudi i De Wulf: Introd. de la phil. néoscolastique. Louvain-Paris. 1904. str. 124. O razvoju samoga problema vidi članak od istoga pisca u Arch. f. G. d. Phil. IX. str. 427—444. i spomenutu raspr. Siebeckovu.

*

Od Roscelina (II. stolj.) nema spisa. Nauka je njegova poznata iz djela Anzelmovih i Abelardovih.

⁹ Ans. d. fide. tr. c. 2. — ¹⁰ Na istom mj. c. 1.

*

Djela Anzelmova imadu svagda povod u nekome drugom djelu ili nauci ; uslijed toga su i raznolikoga sadržaja, ali se ipak u svima zapiža sustavno mišljenje, kojim je utro put skolastici. Djela su mu :

Dialogus de veritate, Monologium, De fide Trinitatis, De libero arbitrio, Cur Deus homo, De conceptu virginali.

Editio princeps Lyon 1651.

O njem isp. : Hasse : Ans. v. Cant. Lpzg. 1843. (u 2 sv.).

¹¹ O tom raspr. Monol. c. 7. isp. i cap. 31. 34. — ¹² Monol. cap. 33. — ¹³ Monol. cap. 45—54. De trin. c. 8., gdje se za dogmat o trojed-

nome bogu navodi poredba s izvorom, rijekom i jezerom, u koje se rijeka izljeva ; sve troje je iste prirode, i može imati isto ime, svako je za sebe nešto, a ipak sve troje jedno. — ¹⁴ Prosl. c. 1. — ¹⁵ Monol. c. 1. u kojem se dokazu Anzelmo povodi za Augustinom. — ¹⁶ Monol. 67. — ¹⁷ De lib. arb. c. 1. — ¹⁸ De lib. arb. c. 11. — ¹⁹ Na ist. mj. c. 7. — ²⁰ Na ist. mj. c. 2. 5. — ²¹ De casu diaboli c. 27. — ²² Cur Deus homo I. 5. 13. 19. — ²³ Cur Deus sv. I. c. 11. — ²⁴ Iz pojma slobode izvodi u spisu De conc. virg. bezgrešno zaćeće (isp. os. c. 18. 21.) i brani Anzelmo, kako ga je poslijе njega jedino još Duns Scotus branio kao nauku, koja iz pretpostava kršćanske nauke nužno izvire. — ²⁵ Windelb. Gesch. d. neueren Phil. I. 1899. str. 4. — ²⁶ Cur D. homo I. 2. — ²⁷ Ibid. — ²⁸ prosl. c. .

*

Abelard (1079—1142) opisao je svoj život u djelu Historia calamitatum. Proživio je buran život, općeno je poznata njegova ljubav k Heloizi. Od djela mu bi Introductio ad theologiam od-sudjena (1121), ni Theol. Christiana nije prošla bolje ; etičko djelo Se ite ipsum pokazuje empiristično psihologjsko shvaćanje u etici ; kao slobodoumnoga mislioca očituje ga djelo Sic et non, u kojem uz svaku dogmu navodi oprečna mnenja crkvenih učitelja, pri čem mu je bila očito namjera opravdati svoje slobodoumno stano-vište prema autoritetu.

Djela mu je izdao V. Cousin u Parizu 1849—1859. u 2 sv.
O njem isporedi : A. Hausrath : Ab. Lebensbild Lpzg. 1893.
²⁹ Theol. chr. II. 3. — ³⁰ II. 22. 62. — ³¹ II. 23. Kao svuda drži, da bi se i nauka o bož. trojstvu morala dokazivati razlozima iz onih pisaci, koje protivnici one nauke cijene i drže za ugled. Sam čini to pozivajući se ponajviše na Platona. — ³² Prantl II. 174. — ³³ Eth. c. 3. — ³⁴ Ibid. — ³⁵ Ibid. — ³⁶ Eth. cap. 13.

§ 4.

O nastavku grčke filozofije u bizantskoj nauci isp. :
Die Continuität der griech. Phil. in der Gedankenwelt der Byz.
A. f. Gesch. d. Phil. IX. 225—246,
K. Krumbacher : Gesch. d. byz. Lit. München 1891.
O arapskoj filozofiji ispr. bibliografsko djelo :
C. Brockelmann : Gesch. d. arab. Lit. I. II. Weimar 1898—1902..
gdje se i filozofij. literatura spominje.

Napose radi o njoj :
Ritter : Gesch. d. Philos. VII. VIII.
L. Stein : Das erste Auftreten der gr. Phil. unter den Arabern
A. f. G. d. Phil. VII. 350.—361.
A. Stöckl u II. sv. povijesti fil. srednj. vijeka.
O Averroesu je najbolje djelo još i danas :

Renan : Avveroës et l' Avveroïsme Paris 1852.

A l f â r â b i , kojega neki drže najvećim misliocem Islama, još nije našao svojega Renana.

O ž i d o v s k o j filozofiji u odnošaju prema školastici radi I. Gutt-mann : Die Schol. d. 13. Jahrh. in ihren Bez. zum Judent. Breslau 1902.

Druga su djela :

M. Eisler : Vorles. über die jüd. Philos. des M. A.

S. Munk : Mélanges de phil. juive et arabe.

(S. Rubin : Heident. und Kabbala. Die Kabbal. Mystik. Wien 1893.)

O Maimonidesu napose : L. G. Lévy : La metaph. de Maimonide Dijon 1905.

Albert Veliki. — Tomo Akvinski. — Duns Scotus.

Albert Veliki je prvi upotrebio eijeloga Aristotela ; njegova su djela većinom raspravljanje o sadržaju Aristotelovih djela ; no da ne bi tko o tom poslu njegovu krivo studio, navest će se ovdje sud Cezara Cantua o njemu : Više vrlo učeni komplilator i osobito spretni tumač nego originalni mislilac, premda ga njegova neprestana razmišljanja dovode do novih rezultata, protumačio je (Albert) gotovo sva djela Aristotelova, pri čem je upotrebo i djela Arapa i Novoplatonika. Ako dakle nije on istraživanja u logici, metafizici, moralu i teologiji učinio temeljitijim, a ono ih je proširio. Usprkos kasnijem napretku nauke može se još uvijek nešto novo naučiti iz njegovih djela o fizici, a ima pače i takovih istina u njima, kakovima se čovjek u ono doba i ne bi nadoa.“ (Isp. Gonzalez : Die Phil. d. hl. Th. v. Aq. I. 1885. str. 44. u prijevodu Nolteovu.)

Edictio princeps Lyon 1651.

Novije izdanje je Borgnetovo, Paris 1890—1899. u 38 vol.

¹ De caus. et process. univ. lib. 2. tract. 3. cap. 12. — ² Summa theol. I. tr. 3. quaest. 13. — ³ U ist. dj. q. 17. — ⁴ U ist. dj. I. tr. 4. q. 20. — ⁵ U ist. dj. II. tr. 1. q. 4. act. 5.

*

O Tomi Akvinskom ispor. slijedeća djela :

Eucken: Die Phil. der Th. v. Aq. und die Kult. d. Neuzeit Halle 1886.

I. Frohschamer : Die Ph. d. Th. v. Aq. Lpzg. 1889.

M. Glossner : Die Phil. d. hl. Th. v. Aq. (Philos. Festschr. zum Jub. s. H. Leo des XIII. hrsg. von Prof. dr. E. Crommer) Münster 1887.

Gonzalez : Die Phil. d. hl. Th. v. Aq. (prev. Nolte) Regensb. 1885. u 3 sv.

Jourdain : La phil. de Th. d' Aq. Paris 1888.

Sachs Jos. : Grundzüge der Met. im Geiste des hl. Thom. v. Aq. Paderborn.

Schneid. Mat. : Psychol. im Geiste des hl. Th. v. Aq. 1892.

Schneid. Mat. : Naturphil. im Geiste des hl. Th. v. Aq. 1891.

- Werner : Der hl. Th. von Aq. 3 sv. Regensb. 1858—1859.
De Wulf : Etud. hist. sur l'estet. d. St. Th. d'Aq. Louv. 1896.
I. Žmauc : Die Prinz. d. Moral bei Th. v. Aq. A. Gesch. d. Phil.
XII. 290—302.
Editio princeps 1593.
Summa theologiae izdana je nebrojeno puta ; ima i izdanje Migneovo.
Par. 1860—61.
Cjelokupno izdanje prirediše St. Fretté et P. Maré, Par 1873—1882.
u 42 sv.

¹ Summa theor. pars. I. quaest. 25. art. 3. — ² O tom, kako
Toma određuje pojam biti isp. de ente et ess. cap. 1. — ³ S. th. I. qu.
11. art. 1. Ispor. Disp. de ver. qu. 1. art. 1. — ⁴ Summa contra gent. I.
cap. 62. — ⁵ De ver. qn. 1. art. 4. — ⁶ S. c. g. I. cap. 3. — ⁷ Disp.
d. ver. q. 21. art. 5. — ⁸ Disp. de ver. qu. 21. art. 1. — ⁹ Disp. de
malo q. 1. art. 3. Summa theor. I. q. 49. a. 1. — ¹⁰ De malo q. 1. a. 3.
— ¹¹ Contra gent. III. cap. o. — ¹² Summa th. I. q. 2. ar. 1. ; contr.
gent. I. cap. 11. — ¹³ S. th. I. q. 3. a. 4. — ¹⁴ U ist. dj. q. 19. a. 3.
— ¹⁵ Ibid. q. 93. a. 4. — ¹⁶ In libr. sent. 2. d. 1. q. 1. art. 1. ; S. th.
I. q. 45. a. 1. ; contra geut. II. 15. — ¹⁷ Isp. o tom Summa c. gent.
I. 26. — ¹⁸ Disp. d. pot. q. 3. art. 15. ; q. 7. art. 8. Contra gent. II. 13.
— ¹⁹ Contra gent. III. 67. — ²⁰ S. th. I. q. 75. art. 3. — ²¹ De anim.
quaest. un. art. 1. — ²² C. gent. II. 57. — ²³ S. th. I. q. 76. art. 3. —
²⁴ S. th. I. q. 76. art. 4. — ²⁵ Ibid. I. q. 76. art. 1. — ²⁶ S. th. I. q.
76. art. 8. C. gent. I. 72. — ²⁷ S. th. I. q. 82. art. 1. — ²⁸ De malo
q. 1. art. 1. — ²⁹ S. th. I. q. 82 art. 3. — ³⁰ S. th. I. 2. q. 1. art. 5 ;
q. 4. art. 4. — ³¹ S. th. I. 2. q. 66. art. 1. — ³² C. gent. III. 159. —
³³ De reg. princ. c. 6.

*

D u n s S c o t u s . O njem isporedi :

K. Werner : Die Scholast. des späteren Mittelalt. I. Band : Duus
Scotus Wien 1881.

Die Psych. und Erkeunisslehre de Joh. D. Sc. Denkschr. bećke
akad. 1877. Phil.-hist. Cl. XXVI.

Die Sprachlogik des I. Duns Scotus. Sitzungsber. bećke akad.
Phil.-hist. Cl. 75. Bud. 1877.

Editio princeps. Lyon 1639.

Sva djela izdao je u novije doba Walding u 24. vol. Par. 1896.

¹ In libr. sent. (op. ox) 1. dist. 2. q. 3. — ² Quaest. quodl. 14. —
³ 1. dist. 2. q. 4. ; dist. 5. q. 2. — ⁴ De rerum princ. q. 7. art. 1. art. 2.
— ⁵ Ibid. q. 8. art. 4. — ⁶ 2. dist. 3. q. 2. i dalje. — ⁷ 2. dist. 3. q. 1.
— ⁸ Ibid. dist. 1. q. 2. i 3. — ⁹ Ibid. dist. 37. q. 2. De lib. arb. c. 8.
— ¹⁰ Ibid. dist. 16. q. 1. — ¹¹ Ibid. dist. 42. q. 4.

* * *

R o g e r B a c o je pored Alberta Velikoga gotovo jedini, koji se bavio prirodnim naukama ; ali ne valja ni kod njega pregledati, da mu ideja iskustvene nauke još nije bila posve jasna. O njem radi :

L. Schneider : R. Baco, Augsburg 1873.

*

Za O c c a m a ispor. : Karl Werner : Die Schol. des spät. Mittelalt.
II. svezak.

E c k h a r d t o v a djela izdana su prvi put u Baselu 1521.

O njem ispor. :

Greger W. Gesch. d. deutschen Mystik u I. sv.

Bach : Meister Eckhardt. Vater d. deutschen Speculation Wien 1864.

H. Denifle : Meister Eckhardt. Arch. für Lit. und Kirchengeschichte
II. 1886.

*

Skolastika se poslije 14. stoljeća gubi s poprišta filozofije, ali se javlja opet u 16. vijeku ; i to u duhu tomističkome. Pokret ovaj nastaje u Španiji, osobito pak zauzeše se u njem za Tominu nauku J e z u i t e, medju kojima se istakao osobito F r a n j o S u a r e z (1548—1617). Još i danas je velik njegov ugled kod katoličkih pisaca.

Knjiga četvrta.

Filozofija novoga vijeka do Kanta.

O p ē c e n o o b i l j e ž e filozofije ovoga doba jest, da postaje svjetovna, koja je u srednjem vijeku služila gotovo isključivo samo vjerskome interesu i utvrđivanju vjerskih nauka. Početak joj se ne da točno osjeći, kao što se uopće u povjesti dňha ne dadu oštре granice povući, budući da često spadaju zajedno mislioci, koji su po vremenu rastavljeni, a i po nazorima srođni, a ne dadu se povući ni zato, što nijedan smjer ne nastaje odjednom, nepripravljen. To je i razlog, zašto se i pisci povjesti filozofije ne slažu svagda u tom, tko spada j o š u srednji vijek ili v e c u novi vijek ; tako baš N. Cusanus stoji sa svim svojim mišljenjem na razmedju, a ima i drugih misilaca u ovo doba, koji su mu u tom pogledu slični ; uza to se opet na drugoj strani u kojecom razilaze, te gotovo nije moguće pregledati svu onu raznolikost misli i nazora. Ali tako i biva u prelazno vrijeme, pa valja cijelo ovo doba uzeti za se kao kaos, iz kojega se izljeva u novu filozofiju na jednoj strani empirizam (Baconov), na drugoj racionalizam (Descartesov) ; onaj se prvi nastavlja u engleskoj filozofiji i završuje skepticizmom (Humeovim), drugi se nastavlja u Nizozemskoj, a onda prelazi (s Leibnizom) u njemačku filozofiju ; uporedo s tim radi se oko prosvjećenja u pogledu političkom, čudorednom i vjerskom i kod Engleza i kod Nijemaca, samo kod Francuza dobiva ono pod utjecajem engleskih misli revolucionarni karakter.

Srednji jc vijek, budući da se oko jedne nauke kretao sav život i duševno zanimanje, imao gotovo jedinstveno obilježje ; imao je i po jedno središte : u vjorskim je stvarima odlučivao Rim, u naučnim za dugo vremena Pariz. S novim doba započinje se decentralizacija najprije nastajanjem narodnih književnosti i državnim ujedinjenjem istrodnih plemena, a onda i u vjerskom pogledu nastajanjem i razvojem narodnih vjeroispovijesti : Rim dobi suparnika u Wittenbergu, Genfu (Luther i reformacija), Londonu (anglikanska crkva), a s Parizom zapodješe utakmicu svećilišta (Prag, Leipzig i dr.) u ostaloj Evropi. Posljedak svega bio je taj, da je mišljenje i nazrijevanje ljudi postalo raznoliko, dok je u srednjem vijeku pored sve mnogolikosti ipak bilo nekako jedno ; mišljenje i nazrijevanje ljudi novoga doba nije se moglo oteti raznim utjecajima prirode i okoline duha narodnoga, a opažalo se to više nego ikada u srednjem vijeku, tako, te bi bilo vjerojatno krenulo na oprečne strane, da nije ovu razrožnu težnju ublaživao sve živiji duševni saobraćaj. No taj nije bio toliko jak, da bi filozofiji bio oteo obilježje narodno, kako ga nije imala od grčkih vremena. Toj se činjenici ne podaje svagda dovoljna važnost, kada se govori o svezi novije kulture s antičnom, premda ona pokazuje, da se pod utjecajem starine razvezala i djelovala isto tako elementarna prirodna snaga duha, jača od izvanjskih utjecaja, kakova je negda djelovala pri stvaranju antične kulture ; stoga neka ona činjenica bude još jednom spomenuta.

Fischer Kuno: Geschichte der neueren Philosophie podaje opsežnu povjest nauke Descartesove (sv. 1.), Spinozine (sv. 2.), Leibnizove (sv. 3.) ; zatim Kantove, Fichtove, Schellingove, Hegelove i Schopenhauerove (sv. 4—9.) ; napokon ima (sv. 10.) prikaz nauke Baconove i njegove škole.

Erdmann J. E.: Grundriss d. Geschichte d. Philos. bearb. v. B. Erdmann 1896.*

Eucken R.: Die Lebensanschauungen der grossen Denker 1904.*

Falckenberg R.: Geschichte d. neueren Philosophie 1905.* Česki prijevod od Fr. X. Procházke Praha (Laichter) 1899.

Jul. Bergmann: Gesch. d. Philosophie 1892.—1893. Prvi svezak radi o filozofiji prije Kanta.

Höffding H.: Gesch. d. neueren Philosophie (u njem u prijevodu od Bendixena u dva sv. 1895.—1896.) ističe osobito kulturno-historijsku stranu, polažući važnost i ličnostima pojedinih filozofa.

Windelband W.: Die Gesch. der neueren Philosophie 1899.:

Petronijević dr. B.: Istorija novije filozofije. I. deo od renesansa do Kanta. Beograd 1903.

Od priručnih djela valja osim već spomenutih (v. sv. I. str. 302) navesti :

R. Eisler: Geschichte der Philosophie im Grundriss 1895.

Vorländer K.: Gesch. d. Philosophie 1909.*

Goswin Uphues: Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik 1909.

E. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie 1894.

Osim toga su za ovo doba znatna djela: E. d. Grimm: Gesch. der Erkenntniskritik von Bacon zu Hume, 1890. — M. Vörländer: Gesch. d. philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen 1855. — F. Jodl: Gesch. d. Ethik u dva sv. — A. Chiarapelli: Le dottrine della realtà del mondo esterno nella filosofia moderna prima di Kant. 1886. — Gius. Rossi: La continuità filosofica dal Galileo al Kant. Catania 1901.

§. 1.

Za povijest prelaznoga doba napose vrijedna su djela:

A. Biese: Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. Leipzig 1889.

J. Burckhardt: Cultur der Renaissance in Italien (izd. 2. Geiger 1899).

M. Carriere: Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit u z sv. 1887.

W. Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh. (Arch. f. Gesch. d. Phil. IV. 604—651. V. 337—400).

Drews P.: Humanismus u. Reformation. Lpzg 1889.

F. Drtina: Myšlenkovy vývoj evrop. lidstva. Praha 1902.

F. Fiorentino: Il risorgimento filos. nel Quattrocento. Napoli 1885.

E. Gebhardt: La renaissance italienne 1887.

L. Geiger: Renaiss. und Hum. in Italien und Deutschland 1892.

Michelet: Die Cult. der Renaissance. Leipzig 1869.

Schellwien R.: Der Geist d. neueren Philosophie 1895.

*

O Cusanovu mjestu u povijesti filozofije ispr. R. Eucken: Beiträge zu Gesch. d. neueren Phil. Nic. v. Kues als Bahnbrecher neuer Ideen. Heidelberg 1886.; Eucken nalazi u Cusanusa žametak filozofiji Leibnizovoj, Wundtovoj, Spencerovoj i dr., što je svakako pretjerano, ali razumljivo baš kod Nijemaca, koji ponoseći se tim, da je njihov čovjek na početku filozofije novoga doba, njega uzdižu, makar da ga pri tom precjenjuju.

O Gemistu Fletonu isp. Schultze F.: Gesch. d. Philos. der Renaiss. I. Jena 1874.

Skepticizam.

M. Montaigne (1533—1592.) je prvi, koji je pisao eseje, rasprave lako i duhovito pisane, pristupačne širokim vrstama. Izdao je I. i II. knj. 1580. III. knj. 1588. O njem isp. I. v. Georgeow: Montaigne als Vertreter des Relativismus. Leipzig 1889. i Kreibig spom. djelō

str. 65—77. — Ne samo kao filozof znatan je Montaigne, nego i kao pedagog ; u povesti pedagogije osvojio si je mjesto poglavito tim, što je u pojedinim poglavljima svojih eseja duhovitim, ali ujedljivim načinom isticao nedostatke u tadanjem uzgoju i obuci, i još više tim, što je naglasio važnost materinskoga jezika u obuci i potrebu učenja promatranjem i upoznavanjem stvari. Ispor. o njem R. H. Quicke prijevodu Br. Foustke : *Vychovatelští reformatori*. Praha (Laichter) 1897. — Uz Charona (1541—1603.) spada medju skeptike i F. Sanchez, koji je tako daleko zašao u sumnju, da svako umovanje završuje čudjenjem, što drugi drži, da zna, i priznanjem, da on sam ne zna. („Tu scis ne ? — At ego nescio“).

Pravna filozofija.

Macchiavelli (1469—1527.) — *T. Morus* (1480—1535.) — *Jean Bodin* (1530—1597.) — *Albericus Gentilis* (od 1551. do 1611.) — *H. Grotius* (1583—1645.)

Macchiavelli pisa rasprave o prvih deset knjiga Livijevih pod naslovom *Discorsi*, zatim djelo *Il principe* (1532). Osim toga *Istorie fiorentine* (1538). O njem pisa *Macaylay*, *Gerwinus* (*Hist. Schriften* I.). Vrijedno je djelo R. Fester Macchiavelli, Stuttg. 1900. Je li *Macchiavelli* poznavao Aristotela i služio se njim ? O tom pisa raspravu *W. Lutoslavski*: *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassung nach Plato, Aristoteles und Macchiavelli*, Breslau 1888., tvrdeći, da jest, ali ga je pobio H. Leo, dokazavši, da M. nije poznavao Aristotela, kad je pisao svoga „*Principia*“. — Protivnici naučanja *Macchiavellijeva* su protestantski pravni učitelji, napose *Melancthon*, od katoličkih učitelja *Bellarmin* (od 1542. do 1621.) i *Juan Maria* (1537—1624.); napokon ne valja zaboraviti ni carskoga protivnika *Fridrika II.*

T. Morus je prvi istakao načelo snosljivosti. Njegovo je djelo *De optimo rei publicae statu* izdano u Londonu 1516. — *Bodin* je i raspravom *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566.) zaslužan. — *H. Grotia* djelo *De inre belli et pacis prevedeno je u z sv. u Kirchmannovoj filozof. biblioteci.*

Filozofija prirode.

L. Vives znatan je i kao pedagog ; pobijajući naime školaščinu logiku i oslanjajući se na svojega zemljaka *Raym. od Sabunde*, istakao je vrijednost iskustva za ljudsko znanje (po čem je preteča *Bacon*), i u svezi s tim vrijednost zornoga obučavanja, po čem je preteča *I. A. Komenskome*.

F. Patricius. Gdje se išto pisalo o njem, kao i popis njegovih djela, sabrao je F. pl. *Marković* u svojem rektorskom govoru „*Filoz. struke pisci*“ bilj. 1. Šteta, da rasprava istoga učenjaka o Fr. Petrišu, čitana u akademiji do danas još nije objelodanjena. — Pored Pe-

triša ističu se i drugi naši zemljaci dijelom pristajući uz stariji smjer, dijelom ugadjavajući novijoj struji. Od potonjih vrijedno je bar istaknuti, dok im još nije pobliže istražen rad, Jurja Dobrotića kao pristašu novoplatonizma (pod kraj 15. i početak 16. vijeka), onda Jurja Dubrovčanina, koji je kao čisti aristotelovac ustao protiv Cesara Cremomina, onda Antuna Medusa, koji je nešto mlađi od P. Petriša, pa i Nikolu Gučetića, koji (osobito u pitanju besmrtnosti duše naginjaše Averoistima. O svem tom isp. rekt. govor dr. F. p. Markovića: Filoz. struke pisci Zgb. 1882.

O Giordanu Brunu (1548.—1600.) isp. W. Dilthey. G. Br. und Spinoza (A. f. Gesch. d. Ph. VII. 269.—283.). Sigwart. Kleine Schr. I. str. 49. Najbolje izdanje njegovih talijanskih djela je De Lagardeovo. Göttingen 1888., latinskih izd. Fiorentino, Vitelli i Tosco. Napulj i Fiorencia 1879.—1891.

Galileja je prvi put istakao kao filozofa Tönnies (Anmerk. über die Phil. d. Hobbes Vjschr. f. wiss. Phil. II.). O utjecaju Demokritova na nj V. Löwenheim (A. f. G. d. Phil. VII. 230.—268.), koji u obnovljenju Dem. nauke vidi moćan razlog odsudi Galilejevoj. Onjem u Newtonu isp. Vorreden und Einl. zu klass. Werken der Mechanik hrsg. von den Mitgliedern der philos. Gesellschaft, Lipzg. 1899. — K. Lasswitz Gesch. d. Atomistik, Hamburg 1889.—1890.

§ 2.

Bacon Verulamski (1561.—1626.) — T. Hobbes (1588.—1679.)
— Herbert od Cherburya (1581.—1648.)

Baconova djela: Essays 1597. posljednji put 1625. latinski im je naslov Sermones fideles. Zamišljeno Obnovljenje nauka (instauratio magna) nije izvedeno; „De dignitate et augmēntis Scientiarum“ izd. 1623.; Cogitata et visa preradjena 1620. u „Novum Organum.“

Nova Atlantis je fantastična slika najbolje države, kao P. Mora „Utopija“ i Cardanova „Civitas Solis“. Bacon je međutim u svojoj Atlantis u odsjeku „Dominus Salomonis“ anticipirao gotovo sav razvoj prirodnih nauka i tehnike.

Onjem osim K. Fischera napose F. Heussler: F. Bacon, Bresslau 1889. — Ch. Adam: Philos. d. F. Bacon, Paris 1890. — Reichel E. Wer schrieb das „Nov. Org.“ Stuttg. 1886. — želi dokazati iz porječnosti, da B nije pisao „Nov. Org.“, te skoro proglašuje Shakespearea autrom, ali i sam priznaje, da bi to bila presmjela misao.

¹ O moral. nazorima Baconovim isp. osim Essaysa i razna mjesto u De dign. et. augm. scient., tako osobito VII. 1—2. — ² De dign. et. augm. III. 1. — ³ Nov. Org. I. 39. 44. De augm. V. 4. — ⁴ Nov. org. II. 94. — ⁵ De augm. V. 2. N. D. I. 105. — ⁶ Nov. org. I. 14. — ⁷ Nov. org. II. 2.

Hobbesova djela: Elementa philosophiae: de corpore (1655.), de homine (1658.), de cive (izdano prije; g. 1642.)

Leviathan ili o obliku i autoritetu državne vlasti (engleski pisano ; g. 1651.). Najbolji poznavač Hobbesove nauke Tönnies napisao je o njem lijepu monografiju : Hobbes, Leben und Lehre. Frommanns Klassiker II. Protiv Hobesa ustali su neki pristaše cambridgeske škole, kojima se nije mehanički i na materijalizam zanoseći način Hobbesov svidio, te su voljeli platonskim mislima ; spomenuti valja R. Cudwortha, S. Parkera, H. Morea.

Za engleski deizam značajne su riječi *Bolingbrokeove*: „U salonima je dopušteno smijati se nesklapnim predodžbama crkvenim, u javnom su životu neophodno potrebne ; one naime stvaraju poslušnost inoštva“. Zato i nijesu Englezi svoje slobodoumlje — (izraz slobodoumnik potječe od Collinса) — iznosili u narod, kao Francuzi.

§. 5.

René Descartes (1596.—1650.).

Djela : *Discours de la méthode* — zajedno izdano s drugim raspravama pod naslovom *Essais philosophiques*. 1637. — *Meditationes de prima philosophia* 1641. — *Principia philosophiae* u četiri knjige (1644.) prikazuju sustavno njegovu nauku. — *Traité des passions de l'âme* posljednje mu je djelo, izdano poslije smrti mu 1650. — *Règles pour la direction de l'esprit* izdano takodjer poslije smrti. 1701.

Izdanja njegovih djela : francusko od V. Cousina, njemačko u Kirchmannovoj filozofijskoj knjižnici.

U svezi s tim neki bude spomenut i naš zemljak Benedict Stay, koji je u mladosti žiru — kako veli Bošković — prikao nauku Descartesovu u pjesničkom ruhu (*Benedicti Stay Rigusini Philosophia versibus tradita*, Venetis 1744.). Kasnije je odbio od nje. V. o tom spomenuti govor dr. F. pl. Mirkovića.

O Descartesovu životu i radu osim K. Fischera i naprijed spomenutih kompendija i poj. djela ispor. P. Natorp : *Descartes Erkenntnistheorie* Marburg 1882. — A. Koch : *Die Psych. Descartes*, München 1884. — A. Fouilleé : *Descartes*, Paris 1883. — Hoffmann : *Descartes Frommann Klassiker I.*

¹ Disc. d. I. méth. I. (Oevr izd. Cousin. I. str. 121—132.) II. (Oeuvres II. 138.—146.) passim. — ² Rech. de la vérité par les lumières naturelles (Oeuvres XI. str. 334. Isp. Règles. XI. 222. —

³ Medit. de prima phil. I. (Oeuvr. XI. str. 350). Princ. philos. I. 4. 5. Rech. d. I. vérité. — ⁴ Medit. d. prima phil. II. Princ. philos. I. 7—9. — ⁵ Princ. ph. I. 44—45. Medit III. — ⁶ Medit. de prima phil. Objections et. respons. VII. — ⁷ Princ. ph. I. 17. 18. — ⁸ Ibid. I. 24. —

⁹ Princ. ph. I. 22. — ¹⁰ Princ. I. 29—30. — ¹¹ Princ. I. 48. 51—53. —

¹² Princ. I. 60. Medit. VI. Princ. II. I. 4. 9. 11. O eksist. tjelesa isp. Princ. II. 20—25. — ¹³ Princ. III. 36—40. — ¹⁴ Traité des pass. de l'âme I. 7. — ¹⁵ Pass. d. l'âme I. 6. — ¹⁶ Med. I. 19. 21. 26. — ⁷ Ibid. 30 i dalje. — ¹⁸ Disc. de la méth. III.

§. 4.

A. Geulincx (1624—1669.) — B. Pascal (1623—1662.) — N. Malebranche (1638.—1715.) B. Spinoza (1632.—1677.).

Geulincxova skupna djela izdana od Landa, Haag 1891.—1893. Pascalove Pensées sur la religion (1669.) svakojako mijenjane, posljednje izdanje od Moliniera 1877.—79. — Njem. prijevod s opaskama Voltaireovim u Reclamovoj biblioteci. — O njem E. Droz.: Étude sur le scepticisme du P. Paris 1887.

Malebrancheova skupna djela izdana od I. Simona 1871. Spinoza. Mladenačko djelo Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate (1659.) sačuvano je samo u holand. prepisu; o autentičnosti se njegovo danas ne sumnja više. Rano je napisano i nedovršeno djelo De intellectus emendatione. Za života izašla su dva djela. 1. Diktati o Descart. filozofiji s dodatkom cogitata metaphysica (1663.). Joel drži, da je to izbor iz židovskih filozofa saставljen u svrhu, da se protumače neriješena ili nerješiva pitanja Descart. filozofije. K. Fischer drži, da je njima htio označiti razliku svoje filozofije od Descarterove, ali je kasnije prihvatio Freudenthal uopće dokazuje ovisnost Spinozinu od mladje skolastike, te ispravlja Joela, Sigvarta, Avenariusa, koji panteizmu njegovu traže izvor u židovskoj skolastici i Giord. Brunnu, u čem se i opet slaže s K. Fischerom, koji drži, da je Spinoza panteističku nauku svoju iz Descarterove ne samo mogao nego dosljednjim izvodjenjem i morao izvesti. 2. Tractatus theologicco-politicus (1670.).

Najznatnije djelo: Ethica ordine geometrico demonstrata izdano je malo po njegovo smrti.

O njem ispor. osim K. Fischer i drugih povjesnih djela:

T. Cassirer: Die Lehre Spinozas 1877,
M. Grünwald: Spinoza in Deutschland, Brl. 1897. (vrlo lijepo izlaže odnošaj kasnijih mislilaca k Spinozi).

Tönnies: Studien zum Entwicklungsg. des Sp. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. VII. 1883.)

A. Baltzer: Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888.

J. Freudenthal: Spinoza und die Scholastik. Phil. Aufsätze Ed. Zeller zu seinem 50. Doctorjubil. Lpzg. 1886.

R. Wahle: Ueber die geom. Meth. des Spinoza. Sitzungsber. bečke akad. 106. (1888.) — Ueber das Verhältn. zwischen Substanz u. Attribut im Spin. Ethik. Sitzungsb. bečke akad. 107. (1889.)

Nauka je njegova prikazana premi samo „Ethici“, koja je ne samo najznatniji, nego i najsustavnije djelo njegovo.

¹ Eth. I. poučak 1.—16. — ² Eth. I. 17. bilj. — ³ Eth. I. 33. — ⁴ I. 22—89. O izrazu „natura naturans“ vidi u K. Fischeru bilješke na kraju. — ⁵ U pobijanju teleologije ponavljaju se poznati argumenti epi-

kurovskoga smjera, da bog, ako čini što radi svrhe, mora biti nečega potreban, a uslijed toga ne bi bio savršen. Blizu je misao, da se bog ne brine ljudima (isp. dodatak k prvome dijelu etike). — ⁶ Isp. predgovor k IV. dijelu. — ⁷ Eth. II. 9. i dalje. — ⁸ Eth. II. 7. isp. I. 10. bilj. — ⁹ Eth. II. 11. dokaz i dodatak 12. 13. 19. — ¹⁰ Eth. III. 7. 33. IV. predgovor i definicije, nadalje IV. 8. 41. — ¹¹ Eth. IV. 18. 24.26. i dodatak k ovome dijelu. — ¹² Eth. IV. 18. — ¹³ Eth. III. 28. IV. 25. — ¹⁴ O svemu tome radi teološko-politički traktat. —

§. 5.

Locke (1632—1704) — Berkeley (1685—1753) — Hume (1711—1776).

Skupna djela Lockeova izdana prvi put 1714. Prijevod „Rasprave o ljudskom razumu“ u Kirchmannovoj filoz. biblioteci. „Misi o uzgoju“ prevedene od Širole izdao je pedag.-knjiž. zbor, češki prijevod s uvodom izdalo je Dědictví Komenského.

O njem: V. Cousin: Philos. de Locke.

A. Fries: Die Substanzenlehre John Lockes 1879.

R. Sommer: Lockes Verh. zu Descartes, Brln. 1887.

E. Fechtner: Lockes Ged. über Erziehung, Wien 1894.

G. Benoit: Darstellung der L. Erkenntnistheorie. Bern 1869.

H. Marion J. Locke: Sa vie et ses oeuvres, Paris 1878.

¹ Essay III. 10. — ² I. 1. § 8. — ³ I. 1. § 2. 3. — ⁴ Kritika prirođenih ideja u I. 2—4. — ⁵ II. 1. § 2. — ⁶ O svem tom rade prva poglavljia II. knjige. — ⁷ Sto Locke podaje toliku važnost riječi — a cijela treća knjiga radi o njima — pokazuje ga kao sljedbenika engleskih nominalista. — ⁸ II. 11. § 9. Na ovo nadovezuje Berkeley. — ⁹ II. 12. § 3—7. — ¹⁰ II. 23. § 2. 4—5. 15—16. — ¹¹ Takovih zamaha na biološko tumačenje ima više; II. 23. § 12. — ¹² IV. 3. § 9—11. — ¹³ IV. 11 § 3—8. — ¹⁴ IV. 4. § 1 i dalje. — ¹⁵ II. 30. § 4—5. 31. § 2. dr. — ¹⁶ II. 21. § 5. — ¹⁷ II. 7. § 3—4. 21. § 31—37. — ¹⁸ II. 28. § 4—15. — ¹⁹ O tome radi pogl. II. 21. — ²⁰ O Shaftesburyju kao estetičaru ispor. Marković, Estetika str. 130—132. O onim ostalim misliocima isp. Windebanda i Falckenberga. Za Mandevillea isp. Sackmann Paul: B. de Mandev. und die Bienenfabelcontroverse, Freiburg 1897. Kreibig Spom. djelo str. 85—97.

Berkeleyeva skupna djela izdao je Fraser 1899. Glavno mu djelo „Treatise concerning the principles of human Knowledge 1710. prevedeno u Kirchmannovoj filoz. biblioteci.

¹ Uvod 1—6. — ² Berkeley najprije pokazuje, da ima tri načina apstrakcije (Uvod VII., VIII., IX.) ; od tih dopušta samo jedno, da se naime može apstrahirati, što se u osjećanju nalazi zasebno ; apstrakcije svojstava bilo od pojedinih predmeta bilo od cijelih radova ne priznaje i drži je zabludom školske filozofije. Pri prost čovjek — sa zdravim razumom — ne poznaje takvih apstraktnih pojmova ; treba li da za-

misli općenu predodžbu, služi se pojedinačnom kao zastupnicom. Od te B. nauke o reprezentativnoj predodžbi nema daleko do nauke, da pojam uopće nije s a d r ž a j nego r a d n j a, poseban način radnje, kojim se obilježja u predodžbama redaju. To čini nauku B. vrednijom, nego li joj se to dosele u povjeti priznavalo. — ³ Princ. 1—7. — ⁴ Princ. 18—21. — ⁶ Princ. 22. — ⁶ Princ. 28. — ⁷ Princ. 48. — ³ Princ. 40.

H u m e o v i h djela skupnoga izdanja nema. „Istraživanje o ljudskom razumu“ prevedeno je u Kirchmannovoj filoz. biblioteci. Traktat o ljudskoj prirodi I. o razumu preveo je E. Köttgen s bilj. T. Lippa Hamb. 1895. Češki prijevod Zkomani o zasadach mrvnosti a zkoumaní o rozumu lidském od J. Škode. Praha (Laichter) 1899. Isto tako ima češki prijevod J. Škode Humeove prirod. povj. vjere. Praha 1890.

A. M e i n o n g : Hume-Studien 1877—1882.

P f l e i d e r E.: Empir. und Skept. in D. Hume's Philos. Brl. 1874. Da je Hume svoj skepticizam u „Istraživanju“ znatno ublažio prema „Raspravi“ (Treatise), poznato je; (isp. Ed. Grimm: Zur Gesch. des Erkenntnisprobl. 1890.), ovđe nije htio ni da čuje o općenoj vrijednosti matem.-geom. istina, što ondje dopušta. Postanje vjere izvodi iz straha i čudjenja, a razvoj tumači joj kao prelaz od politeizma preko henoteizma k monoteizmu.

¹ Istr. o ljudskom razumu II. Treat. I. 1. — ³ Istr. II. 1. Treat. I. 1. sect. IV. — ⁶ Locke Ess. IV. 4. § 8. — ⁴ Istr. IV. Treat. s. 3. sect. 2. — ⁶ Istr. V. — ⁶ Ibid. — ⁷ Treat. I. 1. sect. VI.

O Adamu Smithu, kojega je djelo o „Bogatstvu naroda“ (1776.) za narodno gospodarstvo vrlo važno, ispr. J. Schubert: A. S. Moralphilosophie Philos. Stud. VI. — U X. s v. Schmollerovi drž. i socijalnopolit. istraživanja (Brl. 1890.) ima rasprava o općeuoj filozof. podlozi njegove političke ekonomije. Za načelo čudoredno postavio je zasadu: „Posmatraj čuvstvovanje i djelovanje svoje s gledišta, sa koga se ukazuje nepristranome gledaocu“.

§. 6.

Za ovaj odsjek ispor. D a m i r o n : Memoires pour servir à l' histoire de la philos. au XVIII. siècle (1858—1864).

P. B a r n i : Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII. siècle zgodna je knjižica, te podaje općeni pregled prilika.

O V o l t a i r e u, kojega je ime načinjeno od isprcmetnutih slova imena A r o u e t (le) j(eune) ispor.:

D. S t r a u s : Voltaire 1870.

H a g m a n n : Die Kulturhist. Bedeutung V. Hamb. 1891.

P. S a c k m a n n : Voltaire als Phil. (A. f. g. d. Ph. XVIII. 1905). Kao preteča Helvetiusov u teoriji egoizma poznat je La R o c h e f o u - c a u l d sa svojim više duhovitim nego ispravnim Reflexions ou sentences et maximes morales (1665).

O R o u s s e a u u ispor.:

R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie
Stuttg. 1890.

G e i g e r : Augustinus, Petrarca, Rousseau, Brl. 1893.

H. Hö f f d i n g : Rousseau und seine Philosophie Frommann IV.

§. 7.

L e i b n i z (1646—1716).

Glavno mu je djelo „Monadologija“ i „Teodiceja“. Izdanja njegovih djela ima od Erdmanna Gerhardta, P. Janeta, Foucher de Careila. O odnošaju njegovu k Spinozi ispor. mišljenje L. Hein a (Leibniz in seinem Verh. zu Spinoza, Sitzungsber. berl. Ak. 1888.) i C. J. Gerhardt a (Leibniz und Spinoza, Sitzungsber. 1889.) ; prvi tvrdi, drugi poriče ovisnost Leibnizovu od Spinoze. F. Rintel e n (Leibniz. Beziehungen zur Schol. A. f. g. d. Ph. XVI. 1903.) drži, da je odnošaj L. k skolastici samo općene naravi ; o razvoju monadologije isp. raspravu Selver a Daida u Wundtovim Philos. Studien III. ; krivo čini, što precjenjuje utjecaj Descartesov, a skolastičkoga kao da uopće ne vidi, premda se u L. filoz. vjere ne može pregledati.

O njem osim već spomenutih povj. djela :

L. Couturat : La logique de L. Paris 1901.

Cassirer E. : Leibniz' System in seinen wiss. Grundl., Marb. 1902.

F. Nourisson : La phil. d. L. Paris 1860.

Sécretan C. : La phil. d. L. Généve et Par. 1840.

¹ Eclaircissement du nouv. syst. de la comunic. des substances (1696.) Izd. Janetovo II. 539. „što ne djeluje, ne zaslružuje ime supstan- cije.“ Isp. Theod. II. 393. Sur la nature § 9. — ² Marković : Razvoj i sustav općenite estetike str. 143. — ³ Izdavač L. djela Gerhardt pobija misao, da bi bio izdao monadologiju na ponuku Eugena Savojskoga. — ⁴ Monadol. § 3. — ⁵ Monad. § 7—11. Theod. § 400. Syst. nouveau § 11. — ⁶ Monadol. § 13. U tom se vidi jak utjecaj Aristotelov. Princ. d. gr. § 2. — ⁷ Monad. § 18. Isp. De la nat. en elle mèmme § 2. — ⁸ Sur la nat. § 10. — ⁹ Monadol. § 56. — ¹⁰ Princ. d. gr. § 13. — ¹¹ Monadol. § 14. 21. 24—29. 49—52. Theod. II. 66. — ¹² Monad. § 51. (influence idéale) Monad. § 61. Princ. d. gr. 3. (tout est plein dans la nature) § 13. — ¹³ Monad. § 72. Theod. II. 90. 124. — ¹⁴ Princ. d. gr. § 3. Monad. 62. i dr. Da i ostale monade imadu dušu, isp. Monad. § 71. — ¹⁵ Monadol. § 78. Pr. d. gr. § 3. — ¹⁶ O tom vidi Marković : Sust. i razv. općenite estetike str. 148—151 — ¹⁷ Princ. d. gr. § 5. — ¹⁸ Theod. II. 44. K tome Monad. § 31—34. Spoznajna vrijednost matematičke leži u analitičkom i demonstrativnom, značaju njezinom, kako je bio običaj u ono doba držati. Princ. d. gr. § 5. — ¹⁹ Theod. I. 52. 46. 45. II. 371. — ²⁰ Monadol. § 90. Princ. d. gr. § 18. — ²¹ Monadol. § 6. — ²² Theod. II. 27. Monad. § 72. — ²³ Theod. II. 7. Monad. § 53—55. Theod. II. 196. II. 414. — ²⁴ Theod. II. 21. — ²⁵ Theod. II. 130. 167. — ²⁶ Monadol. § 83. 87.

SADRŽAJ.

	Strana
Knjiga druga: Filozofija helenističko-rimská	6—85
§ 1. Stoički smjer	11
§ 2. Epikurova škola	45
§ 3. Skepticizam	61
§ 4. Elekticizam. Rimská filozofija	67
§ 5. Novoplatonizam	77
Knjiga treća: Filozofija u srednjem vijeku	87—181
Patristika	99—119
§ 1. Do nicejskoga sabora	99
§ 2. Poslije nicejskoga sabora	106
Skolastika	120 181
§ 3. Od I. Scota Erigene do Alberta Velikoga	123
§ 4. Cvijet skolastike	136
Knjiga četvrta: Filozofija novoga vijeta do Manta	183—316
§ 1. Preteči filozofije novoga doba	185
§ 2. Englezki empirizam	215
§ 3. Racionalizam	223
§ 4. Nastavak Descartesove filozofije	239
§ 5. Engleska filozofija do kraja 18. stoljeća	250
§ 6. Slobodoumna prosvjeta u Franceskoj u 18. stoljeću	285
§ 7. Leibniz	300
Bilješke	317—344

