

FRANJO RAČKI KAO FILOZOFSKI PISAC I TEORETIK »NARODNE« ZNANOSTI

Franjo Zenko

UVOD

Poznat kao povjesničar, političar i organizator znanstvenih institucija, Franjo Rački je vrlo malo poznat kao filozofski pisac. Međutim, upravo od njega potječu prve rasprave kojima sredinom prošlog stoljeća (1848—1854) započinje oživljavanje i njegovanje filozofije na narodnom jeziku. Tako ga ubrajamo među one filozofske pisce u nas koji su se prvi suočavali s problemom stvaranja hrvatskoga filozofijskog jezika. Držim da je već i sama ta činjenica dovoljna da Rački postane zanimljiv i za povijest naše domaće filozofije.

Manje zanimljiva, bar za našu ne samo filozofsku baštinu nego i nacionalnu duhovnu povijest, nije sama zamisao i ambicija Račkoga kao filozofskog pisca: na temeljima novovjekovne, dekartovski usmjerene filozofije i pod utjecajem tada suvremenoga njemačkog idealizma u nas obnoviti prosvjetiteljstvom dezorijentiranu kršćansku filozofiju ugledajući se na u ono doba učestale takve pokušaje u katoličkoj Evropi. Pri tome je Rački za studija teologije u Beču dospio pod izravan utjecaj Antona Günthera, koji je, razvivši u prvoj polovici 19. stoljeća najutjecajnije teološko-filozofsku školu na njemačkom jezičnom području, u sadržajima teologije vidio samo relativno nadnaravne istine koje je filozofija u svom napredovanju iz nekoliko osnovnih principa kršćanstva razvila, a crkva naknadno usvojila. Filozofija je, međutim, dostigla punu svoju zrelost te svojom spekulativno-dijalektičkom metodom može izvesti svaki sadržaj vjerskog nauka, tako da crkva, slijedeći napredak ljudskog znanja, samo potvrđuje konačna dostignuća filozofije. U tom hegelijanskom duhu piše i Rački svoje članke i rasprave u kojima u antitezi prema teologijskom pozitivizmu brani tezu o jedino mogućem i nužnom spekulativnom razvoju vjerskih istina. To je, naime, autentičan način da se postigne muževno »punodobje« — izraz pod kojim Rački usvaja i na svoj način razvija prosvjetiteljsku ideju o punoljetnosti čovjeka i čovje-

čanstva — na koje smo upućeni ne samo razvojnim ustrojstvom svojega individualnog postojanja nego i svojim vijekom, koji je, prema Račkom, u teoretskom smjeru posve »spekulativan«.

S tom inicijativom u kojoj mu je tematika i problematika određena kršćansko-katoličkim vjerezakonom i naročito samim studijem teologije, Rački se kao filozofski pisac javlja tada kad u hrvatskoj filozofiji vlada gotovo potpuno mrtvilo. Osim crkveno-skolastičke filozofije, koja budući da je još sva u funkciji teološke propedeutike i apologetike, nema nikakva odjeka među tankim doduše, ali preporodom probuđenim intelektualnim slojem građanstva, nema još institucioniranih žarišta gdje bi se sustavno podučavale filozofije i drugih orijentacija. Pluralizam u našoj filozofiji javlja se tek potpunom uspostavom hrvatskog sveučilišta u Zagrebu 1874, kad crkva gubi monopol nad filozofijom jer svjetovnjaci preuzimaju podučavanje filozofije na svjetovnoj visokoškolskoj ustanovi. U takvoj konstelaciji u jednostoljetnom mrtvilo u hrvatskoj filozofiji — ono nastupa posljednjih desetljeća 18. stoljeća, tj. nakon Kačića, Boškovića i Stojkovića, i traje do 70-tih godina 19. stoljeća, tj. do Kržana, Markovića, Arnolda i Bauera — Rački sa svojim filozofskim spisima pridonosi stvaranju hrvatskoga filozofijskog jezika i modernog načina filozofijskog raspravljanja, napuštajući latinski jezik i skolastičku formu. On pokušava filozofiju izvući iz zatvorenosti samostanskih i sjemenišnih zidina i dodijeliti joj središnje mjesto u »narodnoj prosvjeti«, jer, kaže u članku *Kakva da bude naša prosvjeta* (1850): »Iz uma se radjaju pomisli — svēt theoretički, a pomisli skupčane slobodnom voljom sa sercem prelaze u spoljašnost, te sačinjaju svēt praktičan.«

Kasnije, kad se više ne bude bavio filozofijom i teologijom, posvetivši se pozitivnoj povijesnoj znanosti, nastupit će u svojstvu (prvog) predsjednika Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti kao ideolog »narodne znanosti« i odrediti onaj pravac i »narodni duh« u sustavnom znanstvenom istraživanju u nas u kojem će 70-tih godina i »filozofska radnja hrvatskoga naroda« (Marković) donekle započeti iznova.

OD TEOLOGIJSKO-FILOZOFIJSKOG INTERESA PREMA NACIONALNO-POVIJESNOJ ZNANOSTI

Rački je, kako rekoh, nepoznat kao filozofski pisac i ideolog »narodne znanosti«.¹ Njegovo se zanimanje za filozofiju budi dok je studirao teologiju, a pitanje »narodne znanosti« nametalo mu se dok je vodio

¹ Ne spominje se ni u jednom pregledu hrvatske filozofije. Vidi: Stjepan Zimmermann: *Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj*, Zagreb 1929; Kruno Krstić: *Filozofija u Hrvatskoj*, Zagreb 1943. Josip Harapin: *Razvitak filozofije kod Hrvata*, u »Croatia Sacra«, Zagreb 20-21/1943, str. 153-172. Ne spominje ga ni Albert Bazala u prikazu: *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma ovamo*, Zagreb 1936. — Historiografi koji su se bavili životom i djelom Račkoga samo usput spominju njegovo zanimanje za filozofiju i teologiju tokom studija. Njegovim teološko-filozofskim spisima ne

najviši znanstveni zavod kod nas, kojemu nastoji odrediti funkciju s obzirom na ekonomski, politički i kulturni život naroda, s jedne strane, i s obzirom na »svjetsku znanost«, s druge strane.

Podrijetlom iz bogate trgovačke obitelji, rođen 25. 11. 1828. u Fužinama, u »čisto kršćanskoj hrvatskoj obitelji«, kako piše njegov biograf Smičiklas,² Rački je nakon gimnazije i jedne godine bogoslovije na Rijeci studirao filozofiju u Senju (1847—1849) na tamošnjem filozof-

pridaju drugo značenje osim što »naznačuju tendencije njegova duha u tom času« (Vladimir Zagorsky: François Rački et la renaissance scientifique et politique de la Croatie (1828—1894), Paris 1909, str. 41). Spominju općenito da je u Beču »usvojio i filozofske nazore reformne struje u katolicizmu, koje je tada zastupao A. Günther i koja je bila bliska njegovom širokom i tolerantnom poimanju religije u modernom svijetu« (J. Šidak, Encikl. Jug., sv. 7, str. 5). — Kao filozofskog pisca prvi put ga spominje Zlatko Posavac u svom faktografski bogatom pregledu: Filozofija u Hrvatskoj 19. stoljeća, »Praxis« 3/1967, str. 385-405. Tu o Račkome stoji ovo: »Tačno sredinom stoljeća započet će ozbiljnija teorijska djelatnost pisaca u Hrvatskoj. Ime pisca tih prvih rasprava propuštaju registrirati autori pregleda nacionalnih filozofijskih nastojanja. Možda zato što se rad tog autora smatra osnivačkim za druga znanstvena područja (povijest). Rijječ je o raspravama što ih je napisao Franjo Rački (1828—1894). Prva od njih, 'Razum i vjera', publicirana je u zagrebačkom Katoličkom listu 1849. godine. Objavljujući slijedećih godina još nekoliko rasprava filozofsko-teološkog karaktera Rački je bio prvi koji je morao direktno savladavati, boriti se s problemima apstraktne terminologije. Ma i nesiguran, smiono obavlja posao, istom zdušnošću kojom je prije Suleka počeo rješavati terminologiju kemije ('lučba'). U pogledu sadržaja njegovih rasprava istaknuti je da se Rački nalazio iznad nivoa standardnog načina klerikalnog mišljenja: nije uskogrudan; u relaciji razuma i vjere nastoji naći pomirljivo stanovište po kojem vjera ne mora biti forsirana ispred ili nasuprot razumu. Kasnije Rački svoje sposobnosti posvećuje drugim aktivnostima i ne vraća se eksplicitnije više ni filozofiji ni teologiji. Samo je još 1888. objavio monografski rad 'Život i djelo R. J. Boškovića', koji i danas citira npr. sovjetska enciklopedija, (str. 392-393). — Citirao sam cijeli pasus koji se odnosi na Račkoga da se vidi što je o njemu kao filozofskom piscu rečeno i od čega je trebalo poći. Trebalo bi primijetiti s obzirom na faktografiju da je prva raspravica od Račkoga objavljena nekoliko tjedana prije one koju Posavac navodi kao prvu, a pod naslovom »Kršćanstvo i čovečanstvo« također u Katoličkom listu zagrebačkom, br. 16/1849, str. 127-128. Da se ne stekne pogrešan dojam kao da je u radu o Boškoviću prikazana i njegova nauka i filozofija, a ne samo životopis, korespondencija i bibliografija, trebalo je možda napomenuti da je taj rad Račkoga zapravo dio kolektivnog rada koji je akademija 1887 organizirala prilikom stogodišnjice smrti Boškovića, u kojem je J. Torbar prikazao i ocijenio njegovu astronomiju (R. Bošković i njegov rad na polju astronomije i meteorologije), V. Dvorak njegovu fiziku (Boškovićev rad na polju fizike) i F. Marković njegovu filozofiju (Filosofijski rad Rudera Boškovića), a sve objavljeno u Radu JA br. 87, 88, i 90, 1887—88). Skupni rad o Boškoviću ocijenio je Rački vrlo visoko: »Naša je akademija povodom stogodišnjice slavnoga Rugjera Josipa Boškovića ocijenila u tri knjige njegova znanstvena djela tako opširno i temeljito, kako nisu još ni u svjetskoj literaturi ocijenjena« (Ljetopis VII, str. 116. Citirano prema: Tadej Smičiklas: Život i djela Dra. Franje Račkoga. U Zagrebu 1895, str. 145. — To djelo o Račkome još je uvijek standardno i pouzdano te se na nj oslanjaju svi koji pišu o njemu i danas. Zbog iscrpno citiranih općih mjesta iz djela, govora i pisama Račkoga to djelo služi mnogima i kao mala antologija tekstova te nerijetko i citiraju prema njemu. Tu i tamo činim to i ja.).

² Smičiklas, cit. dj. str. 4.

skom institutu, koji je za potrebe modruško-senjske dijeceze osnovao biskup Mirko Ožegović. Tu, na rubu uzburkane Austro-Ugarske Monarhije, u samotnom ali veoma nemirnom Senju, na malom provincijskom učilištu bez slavnih učitelja i bogatih knjižnica,³ uz intenzivan proces samoidentifikacije,⁴ marljivo i s odličnim uspjehom svladava program filozofske propedeutike i pomoćnih teoloških disciplina.⁵ Nalazi i dovoljno poticaja u predavanjima za vlastita razmišljanja, koja počinje i literarno oblikovati. I tako dok Jelačić s vojskom maršira na pobunjeni Beč, Rački, spriječen da ode na studij na Bečko ili Peštansko sveučilište, kamo ga namjerava poslati njegov biskup, piše prve svoje teološko-filozofske sastavke pod ambicioznim naslovima *Kršćanstvo i Čovječanstvo* i *Razum i vjera*. Objavljuje ih u novoosnovanom »Katoličkom listu zagrebačkom«, stručnom tjedniku za pitanja katoličke religije i organu obnovc katolicizma u Hrvatskoj, koji počinje izlaziti 6. siječnja 1849. u Zagrebu.⁶

U jesen 1849. godine Rački odlazi u Beč, gdje nastavlja i završava teologiju. Javlja se redovito kratkim dopisima *Iz Beča*. Iz njih se vidi da marljivo prati tekuću teološku i filozofsku literaturu. Izvještava o sadržaju pojedinih brojeva tamošnjeg časopisa »za sveopće katoličko bogoslovje« s kratkim recenzentskim primjedbama uz pojedini prilog. Iz tih izvještaja vidi se da se oduševljava idejama Antona Günthera, bečkog teologa i filozofa, za koga kaže da »zaslužuje se nazivati ures Beča i čitave carevine«. Osim tih dopisa iz tog razdoblja potječe i članak o narodnoj prosvjeti pod naslovom *Kakova da bude naša prosvjeta* (1850), a i pokušaj kršćansko-filozofske interpretacije univerzalne povijesti, koji je izveo u opširnom eseju *Sredotočje povestnice* (1850), pisanom pod utjecajem romantičkih filozofa povijesti, posebice Herdera, Novalisa, Schellinga i Schlegela, djela kojih često spominje i citira.

Završivši studij 1852. godine, vraća se u Senj, gdje na dijecezanskoj gimnaziji treba predavati matematiku i fiziku. Da bi gimnazija dobila pravo javnosti, biskup Ožegović šalje profesore da završe odgovarajuće fakultete. Tako Rački ponovno odlazi u Beč i postaje student fizike i

³ Prema vlastitom »Zapismiku knjigah narodne Knjižnice. Franje Rački-a, Bogoslovca g. 1848«, Arhiv JA u Zagrebu, XII D/c₁, vidi se da je imao samo pri ruci nekoliko priručnika skolastičke filozofije i nekoliko drugorazrednih filozofskih knjiga na njemačkom.

⁴ Što se može razabrati iz njegovih pjesama religioznog i rodoljubnog sadržaja. Na žalost, u tom pogledu nema nikakvih detaljnijih analiza u članku o Račkom kao pjesniku: Pjesme Franje Račkoga. (Priredio Marko Čutić) Grada JAZU, 1956, knj. 27.

⁵ U svjedodžbi (Attestatum Studiorum) koju mu je izdao Institutum Philosophicum Segniense, navedeni su ovi predmeti »ex Studiis Philosophicis: (1847—1849): Doctrina Religionis, Philosophia, Historia Naturalis, Mathesis, Latina Philologia, Historia Universalis, Physica i Mechanica. Dokument se nalazi u Arhivu JAZU u Zagrebu.

⁶ 1851. godine mijenja naslov u Zagrebački katolički list i u njemu Rački objavljuje i ostale filozofske rasprave i članke. Citirat ću skraćeno Z. k. l. i naznačiti broj, godinu i stranu.

matematike. Smičiklas taj njegov ponovni boravak u Beču komentira ovako: »Sav je u filozofiji i prirodnim naukama.«⁷ Zbog slabe pripreme i gotovo nikakve sklonosti za prirodne znanosti prekida studij fizike i matematike, što uzrokuje malu osobnu krizu koju prebolijeva u roditeljskoj kući. Međutim, upravo za toga drugog boravka u Beču bio je kao filozofski pisac literarno najaktivniji. Upoznavši već za prvoga svog boravka suvremena strujanja u teologiji i filozofiji, o kojima je izvještavao, i ponovno izvještava, u dopisima *Iz Beča*, odvažio se sada podati »maleni obris vladajućih spekulativnih sastavah« u raspravi pod naslovom *Okostnica sadašnje Spekulatie* (1852). Taj je članak svakako s tematskog i jezičnog stajališta jedan od najzanimljivijih, pa će se u analitičko-interpretativnom dijelu na njemu i najviše zadržati. Osim toga, za svoga drugog boravka u Beču počeo je pisati priloge iz povijesti kršćanske filozofije u epistularnom obliku. U prva dva nastavka pod naslovom *Spekulatia poganstva*, s podnaslovom »Kano prispevak k povesnici kerstijanskog mudroslovja u prijateljskih poslanicah« (Z. k. l., 30/1852, 31/1852. i 46/1852) obradio je povijest filozofije do Platona, a u kasnijim nastavcima pod naslovima *Poslanica III* (Z. k. l., 18/1854) i *Poslanica IV* (Z. k. l., 51/1854. i 52/1854) Platonovu i Aristotelovu filozofiju.

Više za povijest znanosti nego za povijest filozofije u užem smislu zanimljiv je i njegov rad iz tog razdoblja pod naslovom *Pokus narodno ludžbenog nazivlja*. Osim zanimljivoga jezičnog eksperimentiranja pri stvaranju hrvatske kemijske terminologije u tom spisu nalazimo već i njegovo stanovište o nacionalno-političkoj funkciji znanosti, karakteristično za kasnije razdoblje njegova rada. U uvodu, naime, kaže: »Ona (znanost) će nas medju prosvijećene narode uvrstiti, ona od tudjega upliva, koji se samo u neukom i siromašnom narodu ugnijezditi može jamačno osloboditi. (...) Krika i vika jošte nijedan narod spasile nisu.«⁸

Nakon prekida studija fizike i matematike, Rački prihvaća biskupovu ponudu da se ponovno vrati u Beč na dalje nauke. Ovaj put predlaže mu da se pripravi za doktorat iz teologije. I tako po treći put odlazi u prijestolnicu Monarhije u kolovozu 1853. godine, što Smičiklas ponovno komentira: »Opet je sretan i opet kano novim životom prione uz omiljene sebi nauke. Nastavlja svoja razmatranja o filozofiji i teologiji.« Smičiklas misli na već prije spomenute priloge iz povijesti kršćanske filozofije i na raspravu pod naslovom *Crkva i umstvovanje* iz 1854. god. U toj raspravi pod utjecajem i u atmosferi oštrih rasprava za i protiv Günthera obrazlaže odnos između teologije i filozofije dokazujući kako je crkva uvijek tolerirala borbu mišljenja u teologiji i filozofiji. Na svoj način brani spekulativni duh. Tu obranu suprotstavlja onima koji vide u filozofskoj spekulaciji samo smučivanje prostodušnih i pogibelj za vjeru. U to doba piše i u nastavcima objavljuje opsežnu kontroverzisu-

⁷ Cit. dj., str. 6.

⁸ »Kolo« 9/1853, str. 106.

tičku raspravu *Zapad i Istok* (Z. k. l. u br. 26 od 32/1854). Kroz historijsku ekleziološko-teološku polemiku u toj se raspravi isprepleću filozofsko-povijesna razmišljanja. Time se završava niz ranih radova Račkoga u kojima dominira filozofijska i povijesno-teološka problematika.

Člancima kao što su *Nabožne misli na dan sv. Cirila i Methoda* (Z. k. l., 12/1854) i *Prvi dolazak Rusa u Carigrad* (Neven 8—10/1855), a pogotovu velikim radom pod naslovom *Slavi slavenskih apoštola* (Z. k. l. u br. 10 do 24 i u 26/1855), zasnovanom i djelomično napisanom već u Beču, Rački jasno nagovještava da kod njega prevladava sve življiji interes za povijesne teme u užem smislu. Nije to ništa drugo nego izraz njegove želje da se posveti povijesti, kako se to kasnije vidi iz pisma od 6. siječnja 1856. što ga kao mladi doktor teologije i profesor kanonskog prava i crkvene povijesti u Senju šalje Ivanu Kukuljeviću: »Odkako se oprostih školskoga praha«, piše ocu moderne hrvatske historiografije, »ko što mi od negda vruća želja bijaše: posvetih se isključivo povjestnici, i to na koliko mi moguće — narodno-crkvenoj.«⁹ Kako razumjeti tu preorijentaciju Račkoga?

Sigurno je da su Kaiserova predavanja iz stanije austrijsko-državne povijesti¹⁰ i komuniciranje s Kukuljevićem i Safarićkom utjecali na Račkoga da se odlučio za povijesne znanosti. Ipak ono što je omogućilo taj utjecaj, bilo je dublje u samom Račkom. Tijekom svoje formacije Rački je pokazivao dovoljno znakova koji su upućivali na to da u sebi nosi pretpostavke da se razvije u dobra teologa i filozofa: uz nastojanje oko autentične religioznosti budno je pratio kako mu »vjerozakon« stoji doktrinarno, teoretski. Nije pripadao, niti je želio pripadati, »konzervativcima-pospancima«, kako je krstio one katolike koji »ne razbijaju glavu stim kako im vjerozakon njihov stoji«.¹¹ Međutim, dok su se neki nadali da će se posvetiti isključivo crkvi i postati njezin »vredni zatočnik« i »čvrsti stup Siona«, paralelno religiozno-konfesionalnom duhu javlja se i progresivno razvija u njemu i drugi, »novi duh« (Smičiklas), duh modernoga evropskog nacionalizma.¹² Već kao đak potpisuje se u

⁹ Smičiklas, cit. dj., str. 157. U »prilozima« Smičiklas objavljuje pisma što ih Rački piše Kukuljeviću iz Senja i Rima od 1856. do 1860.

¹⁰ Osim teologije dozvolom ministarstva od 25. siječnja 1850. Rački sluša predavanja i polaže ispit iz starije austrijske državne povijesti. Smičiklas misli da su ta predavanja utjecala na mladog bogoslova na ovaj način: »Pred mladim bogoslovom jamačno prvi put otkrila se slika slavenskih zemalja u velikom prostoru njihovu i u sukobu sa Njemstvom i Magjarstvom«. Cit. dj., str. 5.

¹¹ »Iz Beča«, Z. k. l., 17/1851. str. 135.

¹² Takvu nadu izražava npr. bogoslov Rajčić Ivan koji piše Račkom iz Gorice o njegovim objavljenim spisima kako kroz njih »pravi duh Cerkve Isukrstove diše«, ali ga u istom pismu opominje da mu prevelika revnost za stvari domovine ne umanjuje pobožnost. Kako je to jedan od rijetkih dokumenata o utjecaju koji je Rački već kao student vršio na svoje kolege studente teologije u smislu nacionalnog osvješćivanja, zanimljivo je vidjeti jedan slučaj uskogrudnog klerikalnog reagiranja na taj i takav utjecaj Račkoga. U tom pismu Rajčić piše: »Što se pako tiče tvojih spisih na nas određenih, ne bih ja hotio, da bi

pismima »Ilir iz Hrvatske« (1845), a kao student filozofije u Senju, ulazeći u dublje povijesno razumijevanje ideologije narodnog preporoda i stvaranja nacijâ općenito, angažirano i tada uobičajenom preporodnom retorikom postavlja dilemu s obzirom na perspektivu povijesnog opstanka vlastitog i drugih slavenskih naroda koji spram romanskih i germanskih naroda zaostaju u formiranju svoje nacionalne individualnosti: »Preporoditi se valja dakle, ili uzdići istrošenom telu hladni grob.«¹³ Usvojivši i šireći već za studentskih dana ideologiju narodnog preporoda, što su neki već tada pratili sa strahom da mu zanimanje za »stvari domovine« ne umanjí zanimanje za vjeru i crkvu, Rački je nakon doktorata iz teologije našao u povijesnoj znanosti najadekvatnije sredstvo nastavljanja borbe za narodnoprporodne ideale koje je bečkim centralističkim apsolutizmom već slomljeni hrvatski književno-politički pokret isticao od 1830. godine.¹⁴ Kao profesor crkvene povijesti u Senju, marljivo istra-

ona prevelika revnost, koja ti serce za stvari Domovine toliko zauzima, Tebi u nijednom obziru škodila. Nebih hotio, da Ti pobožnost umaljava — niti najmanje ... Zato u tvojim s' Matkom Bastian-om priaznim obćenju ono bih želio, da tvoje spise, koje na njega odrediti budeš, s' onim duhom nakitiš, koji tako silno pokazuje se u Tvojih člancih Kat. Lista Zagrebačkog, to jest duh Isukrstov ... To onamo smèra, da nama, koji se sasvim službi Božjoj posvetismo, taj isti duh duboko u serca naša uliješ, s' kojim napunjeni sva naša mnènja, òutjenja, svi pokreti naši biti će u suglasju sa svetom našom vèrom, jerbo protivno quod non est ex fide, peccatum est; ...« To pismo od 21. V. 1851, iz Gorice upućeno Račkome nalazi se u Arhivu JA u Zagrebu pod br. 603. Ne znamo što je i da li je Rački na to odgovorio, ali se može smatrati da bi Rački na to odgovorio u onom duhu kako započinje radnju *Slavi slavenskih apoštola*: »Mi ne spadamo ni u vrst narodnih zanešenjaka niti u vrst beznarodnih crkvenjaka, već želimo nasljedovati naše slavne apoštole ...« (Kat. list 10) 1855. To je sigurno najadekvatnija autokarakterizacija temperamenta i ponašanja Račkoga u čitavom njegovom narodnoprosvjetiteljskom djelovanju pri čemu se mora konstatirati i to da je on, zajedno sa svojim pokroviteljem i prijateljem biskupom Strossmayerom, posredovao onu liberalizaciju i u krajnoj liniji laicizaciju naših najviših nacionalnih znanstvenih i prosvjetnih ustanova, koja se u drugim evropskim katoličkim zemljama postizavala redovito uz žešći »Kulturkampf«.

¹³ »Predgovor« »Kratkom pregledu Pravilah českoga jezika sastavljen Po-lag Tome Buriana, i Frelicha Slovnica«, u rukopisu iz 1849. Arhiv JA u Zagrebu, XII D/c₂.

¹⁴ Općenita je bila pojava pedesetih i šezdesetih godina da su se mnogi povlačili iz javne političke djelatnosti u učenjačku tišinu da bi se na znanstvenom polju koje je dostatno »neutralno« da bar u početku ne povlači veće političke konzekvencije, kako to točno zapaža Z. Posavac, slijedilo dalje »ilirski impuls«. Upravo se primjerom Račkoga potvrđuje opća karakterizacija znanstvenog usmjerenja u postilirskom desetljeću: »Djelomično će to biti ona ista, samo donekle predugojačena i sada samo prividno drugačija usmjerenost ilirskog impulsa, a djelomično opet ipak i općenito nova orijentacija strukturiranja javnog, ovaj puta znanstvenog života u naciji i za naciju koja ga do tada — upravo kao formu zajedništva javnog života u modernom obliku nije imala.« (Z. Posavac: Dva desetljeća znanstvene priprave, »Forum« 7-8/1973, str. 320). Tome treba dodati i to da upravo u tom strukturiranju javnoga znanstvenog života u naciji i za naciju pripada prvorazredno mjesto Račkome kao organizatoru akademije i animatoru cjelokupnog znanstvenog istraživanja za njegova dvadesetogodišnjeg vođenja najviše znanstvene ustanove.

žuje narodno crkvenu povijest, što nastavlja kasnije i u Rimu, objavljujući »crtice iz domaće crkvene povjestnice« kako bi zainteresirao i održavao budnim u prvom redu svećenstvo, onaj društveni »razred« koji je najizravnije angažiran u duhovnom odgoju naroda. Napredujući u istraživanju nacionalne povijesti, sve mu se više širila problematska perspektiva, a smisao bavljenja povijesnom znanošću postajao je univerzalniji. Imajući pred očima mjesta gdje je sve očitovao svrhu povijesnog istraživanja narodne prošlosti, mogli bismo program i smisao toga istraživanja formulirati kao nastojanje da se odgovori na pitanje: kako se razvijala naša »narodna historičko-kulturna osebnost« najprije posredovanjem grčko-latinskoga kršćanskog univerzalizma u uvjetima agresivnih rimskih, bizantskih, franačkih i osmanlijskih imperijalizama, a kasnije, u novom vijeku, posredovanjem onog »novog« duha evropskog nacionalizma u uvjetima agresivnih ekspanzionizama susjednih velikih evropskih nacija? S tog stanovišta trebalo je rasvijetliti ponajprije »velike događaje«, jer kako u jednoj od svojih svećanih »bšedaa« kao predsjednik akademije kaže: »Ne ima gotovo velikog događaja kojim se novo razdoblje u razvitku zapadne Evrope označuje, koji se nije kosnuo našega naroda, osobito zapadnoga mu ogranka, nas Hrvata.«¹⁵

Prvim »velikim događajem« u navedenom smislu Rački smatra slavenski crkveno-književni pokret koji su začeli Ćiril i Metodije u Moravskoj, ali koji je postao svojimom »đitavog Slovjenstva«. Taj je pokret na ovaj ili onaj način bio posrednikom »historičko-kulturne« individualizacije u borbi za crkveno-političku, a time ujedno i za nacionalnu državnu autonomiju gotovo u svih slavenskih naroda. Stoga se više puta Rački intenzivno bavio tim pokretom.¹⁶ Također »jedno od znatnih pitanja narodne nam prošlosti« jest prema Račkom drugi, ovaj put »vje-rozakonski pokret« bogumila. Rački se počeo zanimati za taj pokret već za svoga studijskog boravka u Beču.¹⁷ Osobito ga je zanimala »filozofičko-dogmatička stranka« tog pokreta kojom je izazivao duboke socijalne krize¹⁸ u sredoviječnim društvenim zajednicama i, potresajući crkvom i državom, uzdrmao cjelokupni feudalni sustav. Račkoga zanima odakle je izvirala tolika snaga i po ondašnje društvo tolika opasnost tih »dobrih

¹⁵ Rad JA 17., str. 162.

¹⁶ Od prvog napisu posvećenog toj temi pod naslovom *Nabožne misli o sv. Ćirilu i Metodu* (Z. k. 1., 12/1854) preko velike studije *Slavi slavenskih apoštola* (Z. k. 1., 10-24, 26/1855), do djela u dva sveska *Viek i djelovanje sv. Ćirilla i Metoda slovjenskih apoštolov*, Zagreb, 1857, I sv. i 1859, II; i konačno prilikom tisućgodisnjice izdaje *Književni rad sv. Ćirilla i Metoda*, Zagreb 1863.

¹⁷ »Pitanje ovo od negda me jako zanimalo«, piše Kukuljeviću 6. siječnja 1856. iz Senja, »osobito njegova filozofičko-dogmatička stranka, koja zasieca u doba predkršćansko; te svojijem dualizmom vrlo je srodna slavenskom bajoslovju«. Stoga već tada očituje spremnost da se primi toga tegobnog ali »za nas toli važnoga pitanja«: »Što bi želio za vaš Arkiv prirediti jest: povjestnica o Patarenih.« Smičiklas, cit. dj., str. 158. — No tek mnogo kasnije objavit će rezultate svoga istraživanja i u zasebnoj knjizi *Bogomili i patareni*, Zagreb 1870, iz koje dalje citiram.

¹⁸ Bogomili . . . , str. 49.

krstjana«, kako su se isključivo nazivali pripadnici tog pokreta, dok su im sva ostala imena dali njihovi protivnici. Odgovor na to pitanje nalazi Rački u iznimnosti bogumilstva spram svih drugih dotadašnjih i tadašnjih hereza. Zaključujući raspravu o tom pitanju, Rački kaže: »Iz svega se toga vidi, da se vjerzakonska općina Bogomila i Patarena ne može po svojoj osnovnoj nauci smatrati slijedbom postalom odcjepljenjem od crkve, nego vjerskom zadrugom, koja imade korijen u dualizmu i poganskoj theosofiji, dakle izvan kršćanstva a kršćansku si dogmu prisvaja samo u toliko, u koliko se ona razgovijetno ne opire dualističkom nazoru. Slijedbe, koje su prvih stoljeća na iztoku nastale odijelivši se od crkve, zatajiše samo pojedine članke njezine, podvrgav jih omiljeloj si speculaciji; tako su antitrinitarii IV i III vijeka racionalistički tumačili članak vjere o trih osobah u božanstvu; arijanci, apollinariste, monophysite i monothelete krivo shvaćali božanstvo λόγος-a i sjedinjenje božanske i čovječje naravi u Kristu. Ali one su dualističke sljedbe zametnule i izopačile sav 'depositum fidei' iztočne i zapadne crkve i potresle s osnovom kršćanstva, monotheizmom; pa se za to ne mogu s onimi sljedbami u isti red uvrstiti.«¹⁹ S obzirom na podrijetlo bogumilske dualističke doktrine, koja se pojavila, širila i najduže zadržala na slavenskom tlu, na pitanje nema li ta dualistička sljedba svoje korijene upravo u praslavenskoj mitologiji, Rački oprezno odgovara: »Sudeć po ostancih slavenskoga mytha i po nekih svjedočanstvih i drevnih uspomelah poganska vjera slavenskoga plemena bijaše takodjer dualistička; tiem dakle laglje mogaše naći na slavenskom jugu tlo sljedba, koja je dualizam podmetnula kršćanskoj nauci. Ovakova pako reformacija prikupila je medju Grci one življe, koji su, kako znamo naukom dualističkih slijedba, razprostranivši se pram zapadu, jurve zaraženi bili; prenesena pako na zapad bude prihvaćena u mnogih krugovih kojim je prijala njezina jednostavna nauka, njezino strožije čudoredje, njezin prost ustroj, a i opreka proti možnoj katoličkoj hierarhiji.«²⁰ S obzirom na bogumilsku socijalnu oporbu protiv feudalne crkve i njezine hierarhije općenito Rački izvodi dalekosežne zaključke u vezi s kasnijim pokretima takve vrste sve do samog protestantizma. On smatra da su bogumili preteče heretičkog pokreta valdenza, »lyonskih siromaha«, jer je pop Bogumil prije Waldusa, trgovca iz Lyona, istakao dva radikalna načela: tj. »sveobće svećenstvo i sveto pismo, bez obzira na ugled crkve, slobodno tumačeno kano jedini izvor vjere«.²¹ Nadalje dovodi u vezu s valdenzima češke husite te na taj način smatra da su upravo bogumili začeli onu žestoku borbu protiv hierarhije i tradicije koja se kasnije razvila na Zapadu i kulminirala u protestantizmu. U tom smislu i zaključuje svoju radnju te o utjecaju bogumilskog pokreta na kasniji evropski duhovni razvoj izrijekom kaže: »Ako i nisu učenici Bogomila, kojim se poslije polovice XIII stoljeća nalaze u Českoj tragovi, bili

¹⁹ Isto, str. 267.

²⁰ Isto, str. 267.

²¹ Isto, str. 267-268.

karika u toj svezi: ne može se ipak sumnjati, da je bugarski reformator kroz ona dva načela, na kojih je on polovicom X stoljeća kršćanski diel svoje nauke osnovao, posredni učestnik žestoke borbe, na zapadu mnogo kasnije zapodjenute proti hierarhiji i tradiciji. I ovdje se potvrđuje ona povješću zasvjedočena istina, da se misli ljudske vriježe dalekim prostorom i dugim vremenom. — Mislim, a to budi opravdanje ovomu zalasku, da bih položaj sekte, obnovljene popom Bogomilom, bio samo jednostrano označio, kada se ne bih osvrnuo na zapad, koj je načela u iztoku posijana po svojem običaju razvio i većom jih smjelošću izvodio.«²²

U oblikovanju i afirmaciji svijesti o »historičko-kulturnoj osebnosti« slavenskih naroda, osobito u Hrvata, posebno je mjesto zauzeo renesansno-humanistički pokret, jedan od »velikih događaja« u razvoju Evrope, kojemu bi Rački također želio svratiti više pozornosti nego što su mu dopuštali drugi poslovi: »Sav svoj život gorio je za ovim sjajnim predmetom«, svjedoči Smičiklas, »samo ga žalibože mnogi drugi poslovi spriječiše, da potanje obradi kako i koliko je porod knjige hrvatske svezan sa zapadnim evropskim preporodom.«²³ Premda nije uspio napisati sintetsko djelo o tom predmetu, kao što je to učinio u crkveno-slavenskom književnom i bogumilskom vjerezakonskom pokretu, nego dati samo *Priloge za povijest humanizma i renesanse u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj* (Rad 54), ipak je u raznim prilikama, na temelju onog što je sâm istražio ili drugi na njegov poticaj, pokušao precizirati značenje i tog pokreta s obzirom na formiranje hrvatske duhovnopovijesne »osebnosti« i osobnosti. Naišavši u Rimu (1860) na djela Stjepana Gradića (1613—1683) i Ilije Cuijevića (1464 do 1520), piše Ivanu Kukuljeviću kako su ta djela od osobite važnosti za književnu povijest onog doba te je stoga i on obratio »osobitu pozornost na onu zanemaranu žalibože stranu naše povijesti, iz koje bi se moglo vidjeti da i mi zauzemo njeko mjesto u civilizaciji čovječanstva, dočim nitko ne dvojii, da bijasmo junaci na oružju.«²⁴ Međutim, Rački vrlo kritički sudi o značenju te »jedine svjetle točke« na prosvjetnom obzorju naše prošlosti kada u jednoj od svojih »bšedaa« kao predsjednik akademije, govoreći o diskontinuitetu u historičko-kulturnom razvoju naroda na balkanskom poluotoku, kaže o značenju humanizma i renesanse u procesu hrvatsko-nacionalne kulturne individualizacije ovo: »Daleko budi od mene misao koprenom neuvaženja zastrti ovu jedinu svjetlu točku na prosvjetnom obzorju prošlosti naše; ali to će mi se dopustiti, da se luč njezina nije daleko po narodu rasprostirala. I od pojedinih umnih sinova, kojih djela znanosti i umjetnosti ispunjuju listove tudje povjesti, slabu je korist narod naš imao. Uz Franju Patricija, uz Anselma Bandurića, uz M. Antuna Domina, uz Marina Getaldića, Bartola i Rudjera Boškovića, uz Jurja Baliva, uz Julija Klovija, Andriju Medulića, Martina Kolunića i Lucijana Vranjanina, ležale su u zemlji Hrvatskoj na ugaru filozofija i

²² Isto, str. 269.

²³ Cit. dj., str. 25.

²⁴ Isto, str. 214.

arheologija, matematika i astronomija, fizika i medicina, slikarija, rezbanija i graditeljstvo. Ovih i drugih učenjaka i umjetnika imena mogu se u našoj povjesti spominjati gotovo samo toliko, što nas sjećaju, da duševna sveza između hrvatskoga naroda i zapada nije prestala ni onda kada se mačem u ruci borio za svoj život, i da su nauke i umjetnosti zapada našle dičnih zastupnika i u domovini našoj i u crnih danih njezinih.«²⁵

Nije ni Rački bio pošteđen od krize nacionalne kulturno-historijske svijesti, u koju su povremeno zapadali preporoditelji prve i druge generacije. Tadašnja su istraživanja kulturno-historijske prošlosti, čini se, samo opravdavala i produbljivala tu krizu, jer i Rački, koji je kao animator i moderator sveukupnog znanstvenog istraživanja imao pregled nad svime do čega se došlo i dolazilo u radu i nastojanju oko legitimiranja nacionalne »kulturno historičke osebnosti«, mora konstatirati: »Naši indi učeni i učevni zavodi, koji su u naše doba iz probudjene svijesti narodne nikli, našli su i nalaze prekinutu nit prosvjetne predaje u domovini — a izvan nje nepregledivu zalihu umnih plodova, koju je duh ljudski posljednjih stoljeća postupice i neprekidno sakupljao.«²⁶ Taj negativni sud o kontinuitetu nacionalne kulture Rački, međutim, ispravlja u svečanom govoru prilikom proslave pedesetogodišnjice preporoda hrvatske knjige 1885. godine. Spomenuvši kako tok zapadne prosvjete u hrvatskoj zemlji nije nikada »ni presušio ni prekinut bio«, tako da su misli koje su za izobraženi svijet izvirale iz općeg zajedničkog vrela »priticale (su) u hrvatsko društvo bud općenitim latinskim, bud drugim stranim živim jezikom«, Rački nastavlja: »Viši razredi hrvatskoga društva stajali su za zapadnima i u stališkom i u prosvjetnom doticaju: Hrvatska je zemlja koliko se je i mienjao opseg njezine državne neovisnosti, uvijek toliko samosvojnosti uživala, da si je i u tom pogledu svoje osebnosti svijestna ostala. Pače i hrvatskom jeziku i hrvatskoj knjizi nije bila nit predaje pretrgana. Jezik Hidje i Bruerovića, Katančića i Relkovića, Bunića Luke i Vida Došena, Kanižlića i Kačića prislanja se preko Gjorgjića na jezik Gundulića i Palmotića, Ranjine i Lučića, Vetranića i Marulića, tako da ima iza sebe neprekidnu književnu poviest od četiri stoljeća. A taj je jezik tekao iz ustiju puka uz veću ili manju čistoću.«²⁷

Ne ide u okvir ovog rada ispitivanje koliko je navedena promjena u sudu temeljena na rezultatima povijesnih istraživanja postignutim od 1867. do 1875, a koliko je eventualno samo plod zanesenosti u euforičnom raspoloženju prilikom proslave narodnog preporoda.²⁸ Svrha osvrta

²⁵ Rad JAZU 37, str. 209.

²⁶ Isto, str. 209.

²⁷ Rad JAZU 58, str. 8.

²⁸ Spomenimo da današnja povijesnojezikoslovna i književna znanost pozitivno odgovara na pitanje kontinuiteta hrvatske kulture te i najnovija istraživanja hrvatske latinističke književnosti potvrđuju navedenu tvrdnju Račkoga iz 1855. godine. Vidi: Vladimir Vratović: *Mediteranska konstanta u književnoj kulturi hrvatskoj*. »Republika« 7-8/1973, str. 696-703.

na neke kasnije radove čisto historijskog karaktera bila je pružiti kratak pregled tematike iz duhovno-kulturne povijesti i tako pokazati u kom je pravcu narodnoproperodna ideologija, kao refleks evropskog nacionalizma u nas, transformirala kod Račkog njegovo prvotno zanimanje za teologijsku i filozofijsku spekulaciju u zanimanje za pozitivnu nacionalnopolovijesnu znanost.

Pragmatičko povezivanje čisto znanstvenog interesa s interesima nacionalno-političke ideologije nije bez svojih specifičnih problema na koje je naišao i Rački.²⁹ Po svom značaju ti problemi prelaze okvire pozitivne povijesne znanosti i zadiru u metapovijesna i metaznanstvena pitanja. Takva je značaja i problem koji nameće Račkijeva ideja »narodne znanosti«³⁰ te će stoga o tome biti govora u slijedećem dijelu u kojem ću detaljnije analizirati najprije njegove teologijsko-filozofijske ideje, a zatim, u zaključnom poglavlju, ideju »narodne znanosti«.

VJERA KOJA TRAŽI RAZUM

Polazeći od iskustva moralnog zla — »opačinah«, »tminah skrajnih bezzakonah« — u koje je čovjek od pamtivijeka ogrezao, Rački se na samom početku samostalnog razmišljanja pita kakva je funkcija kršćanstva u oslobađanju čovječanstva od moralnog zla.³¹ Drži se odgovora kršćanske filozofije univerzalne povijesti: otkako čovjek »iz razuma svoga izbrisa onoga, na koga sliku bi stvoren«, svi narodi su tamarali iz jedne zablude na drugu osim »puka žudinskoga«, kojega je providnost odredila da pripravi put onome koji ima »osloboditi čovječanstvo«. Položaj mudraca koji su izvan izabranog naroda boljom uporabom razuma mogli sami po sebi spoznati temeljne istine o svijetu i životu Rački komentira ovako: »Bio je doduše gdje koji mudrac, koji kroz bolje upotrebljenje razuma, jasnije upozna njekoje istine, ali ne imajući tverdogo temelja, na kojim uzdigao bi tverdjavu istine 'štovao je' kako piše sv. Augustin o Seneki, 'što kudi; činio, što kori; onomu, što objedi (culpabat), klanjao se' (De Civ. Dei I.VII.C.lo.). Sokrates, zatočnik neumrlosti, kada imadiše izpiti otrova čašu, klonu duhom, te poče dvojitii o istini, koju do sad toli vatreno je štutio. 'Vrijeme je vam, slabim glasom opomenu nazočne priatelje, odavde odlaziti, ja da umrem, a vi da živite: koje da li jest bolje neumrli bozi znadu — nitko izmedju ljudih, mniem, nezna

²⁹ Vidi posljednje poglavlje o Račkom kao ideologu »narodne znanosti« na strani 39.

³⁰ Spomenimo usput da se nakon 1848. godine javlja termin »kršćanska znanost« s restaurativno-konzervativnim refleksom u antitezi prema radikalno-liberalnim i socijalističko-komunističkim idejama, koji susrećemo i u Račkoga, češće u ranim, a rjeđe ili vrlo rijetko u kasnijim radovima, kao što se, s druge strane, opet javlja termin »socijalistička znanost« u antitezi prema znanosti koja služi racionalizaciji interesa povlaštene klase.

³¹ Kerštjanstvo i čovječanstvo. K. 1. z., 16/1849, str. 127-128.

ovo'.³² Taj komentar Račkoga zasniva se na tezi o moralnoj pomoći koju vjera pruža razumu da svojim prirodnim spoznajnim moćima sigurnije dođe do istinâ koje ulaze u njegov djelokrug. O toj tezi te o komplikacijama i implikacijama koje iz nje proizlaze bit će govora u analizi i komentaru drugog spisa *Razum i vjera*, u kojem Rački tematizira problem razuma i vjere.

Nastavljajući razmatranje o kršćanstvu i posebice o katoličkoj crkvi kao »stupu istine«, aktualizirajući pitanje oslobodilačke funkcije kršćanstva u povijesti čovječanstva, Rački poziva svojevrsnom religiozno-političkom retorikom »bijedni narod slavjanski« da u Kristovoj nauci nađe »slobodu, jednakost i bratimstvo«, a ne u kakvoj drugoj ideologiji koja nudi samo »izvanjsku slobodu«, koja »bez unutarnje (slobode) . . . jest sablast, mašta, ništa.«³³ Na kraju spisa *Kršćanstvo i čovječanstvo*, Rački onima koji crkvi predbacuju »nekakvi obskurantizam, jezuitizam itd. kao da svakomu ona protivi se napredku i prosvjeti« odvrća protu-prigovorom: »Koji ova govori, u istinu nepozna duh crkve, inostranin je u dogodovštini.«³⁴ Kasnije, kad bude više saznao iz »dogodovštine«, istražujući je sâm, posebice o sukobu između autoriteta vlasti i umstvovanja unutar institucije, koju, razumljivo, kao oduševljeni dvadesetogodišnji klerik idealizira, kritičnije će suditi i raspravljati o funkciji kršćanstva, posebice katoličke crkve u procesu humanizacije ljudskog roda. Neće proći ni pet godina i on će osobno, braneći svog učitelja Günthera od optužbi da je heretik, morati kao posljednji argument dobaciti sucima slavnog teologa i filozofa ovaj memento: »Nu i od protivnikah zahtijevati možemo, da nas svojim nerazsudjenim i naglim 'haeresis est' nesijećaju onih vremenah, kojih spomen rani srce svakog kršćanina.«³⁵

U drugom, formalno dotjeranijem i sadržajno bogatijem, spisu *Razum i vjera* Rački se u uvodu najprije osvrće na sudbinu razuma kako ga vidi teologija: vremenski primarniji nego vjera razum se prije pada pojavljuje kao »vladaoc inih duševnih silah« koji neposredno gleda Stvoritelja, vrhovni predmet svog naravnog teženja. Nakon pada »potamni sjajnost razuma«, a »suglasje se ono u vjekoviti medjusobni boj pretvori«. Od tada razum nikada više neće moći »na duhovna popeti se prijestolja«, nego će padati iz »jedne bludnje u drugu«. Pa i nakon neposredne božje objave u Kristu, koji je došao da ono »što čovjek nepo-

³² Isto, str. 127

³³ Isto, str. 128. Očita je aluzija na ideologiju francuske revolucije, iako je Rački ne imenuje. Tu se vidi, međutim, tendencija već kod mladog Račkoga da asimilira nove ideje, tražeći, dakako, uporište u svojoj vlastitoj kršćansko-katoličkoj tradiciji. Ta načelna otvorenost omogućit će mu da u relativno kratkom vremenu upozna i usvoji nove ideje koje se u ono doba javljaju u katoličkoj teološko-filozofskoj spekulaciji, kako će kasnije biti pokazano i dokumentirano, a s njima i temeljnu ideju prosvjetiteljstva, toga glavnog protivnika konzervativnog katolicizma.

³⁴ Isto, str. 128.

³⁵ Crkva i umstvovanje, Z. k. l. 45/1854, str. 354.

kornostju svojom pokvari, pokornostju tja do smrti križa popravi«, položaj razuma se ne mijenja jer »prvobitna ona jasnost razumu u dio pasti nemogaše«. ³⁶

Prelazeći na pitanje u kojem više nema slaganja među teolozima i filozofima, Rački onima koji, »pred očima imajući samo ljage, kojima nagrđen bioše razum kroz padnutje praroditelja« tvrde da »razum čovječanski nijednu istinu po sebi iznači kadar nije«, odgovara da je takvo shvaćanje pogubno za filozofiju kojoj su se utjecali za pomoć svikoliki oci u tumačenju objavljenih istina: »Usljed mnijenja napomenutoga mudroznanstvo, kojemu kano štitu proti nasrtaju krivovjeracah svikoliki oci odani bijahu, iskorijeniti bi se imalo.« Zauzimajući pozitivno stanovište u polemici s fideistima, tj. da »zdravi razum pravo od krivoga, te istine, koje u krug njegov spadaju, vlastitom moćju iznači može«, Rački izvodi spoznajnu moć razuma iz njegova prirodnog ustrojstva na ovaj način: »Kazati: da zdravi razum do nikakve istine sebi primjerene nemože doprijeti, znači: prirodjeno mu nagnutje ili nepoznati, ili tvrdokorno nijekati; svakoga bo tja do groba prati neodoliva istinu tražiti požuda. Ntreba primjerah, gdje samo izskustvo uči. A odkuda nagon ovi? Odkuda razlika ona, koja ma i u najvećem zločinu se pojavi, medju dobrim i zlim? Odkuda strah onaj, koga svaki u iztraživanju čuti, strah velim, da neuzme zlo za dobro, ako jedno od drugoga razlučiti nebi mogao, ako istinu prigrliti kadar nebi bio? Tko dvoji o stvarnosti činah ovih? Ovi vendar u protivnom slučaju nebi bili nego same mečte, puke chimere«. ³⁷

Analogan eudajmonološkom dokazu u teodiceji, taj dokaz Račkoga pretpostavlja dokazanim ili pak po sebi evidentnim racionalno ustrojstvo razuma i dosljedno racionalnost njegove spontane spoznajne težnje koja bi se kao racionalna morala moći smiriti u sigurnoj spoznaji istine. I ona se de facto smirivala prema Račkome, koji u tome slijedi, da tako reknemo, spoznajno-teoretski optimizam stare klasične i skolastičke filozofske tradicije. ³⁸ U tom smislu osim apriornog navodi i aposteriorni dokaz, prema kojem na temelju povijesti ljudske spoznaje, posebno spoznaje vrhovnog bića i njegovih svojstava, prisutne u svim narodima,

³⁶ Razum i vèra, Z. k. I. 25/1849, str. 195.

³⁷ Isto, str. 195.

³⁸ Taj spoznajni optimizam uzdrmat će najprije Descartes svojim samo metodološkim skepticizmom. Dublje će ga potkopati Kant svojim metafizičkim agnosticizmom, klasičnom jednostavnošću izrečenim u prvoj rečenici predgovora, s kojom uz izraziti tragični prizvuk intonira *Kritiku čistoga uma*: »Ljudski um ima posebnu sudbinu u jednoj vrsti svojih spoznaja: mučen je pitanjima koja ne može otkloniti jer su mu zadana samom njegovom prirodom, ali na koja ne može ni odgovoriti jer nadilaze sve njegove moći. — U tu nepriliku dospijeva bez svoje krivnje«. Citiram u vlastitom prijevodu prema, Kant Werke in zwölf Bänden, Suhrkamp Verlag, Bd. III, str. 11. Budući da Rački dospijeva pod utjecaj Hegelove filozofije, ne susreće se sa spoznajnoteoretskim pitanjem na taj način da bi ga ono navodilo u polemiku s Kantom, kao što će to biti slučaj s novoskolasticima, posebno s našim Zimmermannom. Vidi njegovu knjigu: Kant i neoskolastika, Zagreb 1920 (I dio) i 1921 (II dio).

zaključuje da je razum mogao prodrijeti »kroz svekolike tmine do istine«. Oslanja se pri tome na ono mjesto u poslanici Rimljanima gdje Pavao govori o tome da se ljudi ne mogu ispričati za svoju bezbožnost i nepravednost zbog nemogućnosti spoznaje Boga i njegovih svojstava. To mjesto glasi: »Jer njima je očito ono što se može doznati o Bogu: Bog im je to zapravo objavio. Uistinu, njegova se nevidljiva svojstva, njegova vječna moć i božanstvo, promatrana po njihovim djelima, opažaju od postanka svijeta. Tako nemaju isprike.«³⁹

Spomenuvši ukratko teze specijalnih metafizika kao »istine, na kojih poznanje razum vlastitom moćju dospie« i koje se izvode iz prvih istina o vrhovnom biću i njegovim svojstvima — od njih »najkratji mu (razumu) je put za upoznati neumrlost duše čovječanske kao vrhunaravnog sućtva (substantia), jer za nju jamči svetost, dobrota, mudrost i pravednost božja. A slobodu, nerazdruživu drugaricu svoju nemože, bez da sebe neuništi, zatajiti«⁴⁰ — Rački prelazi na raspravu o situaciji u kojoj se razum našao nastupom vjere kao drugog izvora istine. Polemizirajući s prosvjetiteljskim racionalistima koji »neprestano viču: da vjera protivnica jest razumu, koja ga iz kruga svoga izključuje, te ga konačno sasvime udušiti nastoji« i s teozozima »koji neznam iz kakvog uzroka, dragovoljno dopuštaju razumu mjesto u naravskih, nipošto u predmetih tiućih se vjere«, Rački zaključuje raspravu o odnosu razuma i vjere stavom »da razum niti u istinah objavljenih kao predmetu vjere nesmie prestati djelovati«. Djelatnost je razuma, međutim, još ograničena u smislu apologetike, na utvrđivanje kriterija vjerodostojnosti onoga što treba vjerovati, naime da »nedvojbeno potraži biljege, jeda li ono, što kao objavljeno predstavlja se, odzgor dolazi« kako bi vjera postala razumna, prosvijećena vjera a ne »slijepo priznanje«.⁴¹

Nisu zanimljiva za Račkoga kao filozofskog pisca njegova dalja razmatranja o »vrhurazumskom«, a ne »proturazumskom« karakteru vjerskih istina i o potrebi »autoriteta« u stvarima vjerozakona da bi se očuvalo jedinstvo bez kojeg »vjerozakon postati će jedan sastav filozofički, a sljedbe tolike akademie, u kojih prepiranju neće biti konca«. Ono što je bitno i čime treba zaključiti komentar prvih dvaju spisa Račkoga nastalih u Senju krajem 1848. i početkom 1849. godine jest da je Rački u razmišljanjima o načelnim stavovima racionalizma, s jedne strane, i fideizma, s druge strane, uvidio određenu jakost razuma spram vjere dodijelivši mu funkciju određivanja kriterija vjerodostojnosti onoga što treba vjerovati. Logički korak dalje učinit će u Beču, gdje će doći do zaključka da se teološki sadržaji mogu i moraju dati spekulativno izvesti.

Prije nego nastavim prikazom i komentarom spisa koji su nastali za njegova boravka u Beču od 1849. do 1854. godine, nije naodmet imati

³⁹ Rim I 19-20. Citirano prema *Biblija*, Zgb. 1968.

⁴⁰ Razum i vèra, Z. kl. 25/1849, str. 195.

⁴¹ Isto, str. 196.

pred očima položaj u koji je katolička teologija i filozofija dospjela tokom i nakon prosvjetiteljstva, a koji je determinirao atmosferu u teološko-filozofskim raspravama koje je Rački zatekao došavši na studij teologije u jesen 1849. godine na Bečko sveučilište.

DILEME U KATOLIČKOJ TEOLOGIJI IZAZVANE PROSVJETITELJSTVOM

Prosvjetiteljstvo, koje ima svoje korijene u engleskoj (Toland, Collins, Tindal), francuskoj (Bayle, Voltaire, Rousseau, enciklopedisti) i racionalističkoj Leibniz-Wolffovoj filozofiji, izvršilo je zajedno s Kantovim kritičizmom i njegovom filozofijom religije («Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft») snažniji utjecaj na protestantsku teologiju koja je bez uporišta u strogom crkvenom autoritetu i dugoj tradiciji. Racionalistička kritika Biblije i sentimentalno kršćanstvo pijetizma poznati su učinci prosvjetiteljstva u njemačkom protestantizmu.

Nije ostala, međutim, ni katolička teologija pošteđena od posljedica prosvjetiteljskih strujanja koja su prodrli i na njezina područja. Skolastička filozofija kao temelj teološkoj sistematici i spekulaciji nema više duhovne životnosti srednjovjekovne ili španjolske skolastike 16. i 17. stoljeća. S jedne strane, premalo je osjećala s novonastalom mehaničko-matematičkom znanostu i modernom filozofijom koja je pod utjecajem te znanosti. S druge strane, preuzimajući elemente filozofije Descartesa, Leibniza, Wolffa i drugih, gubila je svoju osebnost i prestala biti prikladan organon spekulativne teologije. Tako oslabljene našle su se teologija i njezina pomoćnica skolastička filozofija pred prosvjetiteljstvom, posljednjim velikim duhovnim pokretom koji je zahvatio sav zapadni misaoni svijet, svladao srednjovjekovnu povezanost čovjeka sa zastarjelim misaonim životnim oblicima i oglasio punoljetnim autonomnog čovjeka, sposobnog da se služi svojim razumom, a da pri tom ne treba vodstvo drugog čovjeka, kako je rekao Kant označivši cilj i bit prosvjetiteljskog pokreta.⁴²

Utjecaji prosvjetiteljstva prodirali su u teologiju i filozofiju najprije indirektno, posredovanjem aristokratiziranog i posvjetovljenog visokog klera, koji je kao takav bio prijemljiv za prosvjetiteljske ideje (u nas Vrhovac, Strossmayer), ali i za ideje (galikanizma, episkopalizma i febronijanizma), kojima se suprotstavljao rimskom centralizmu, čime je išao opet na ruku državnom apsolutizmu koji je nastojao sa svoje strane što više smanjiti papinska prava i crkvu potčiniti državi. To potiskivanje središnjocrkvenog utjecaja i pojačano potčinjavanje crkve pod vlast apsolutne države, što je osobito došlo do izražaja u Austriji, uzrokovalo je direktni utjecaj prosvjetiteljstva u teologiji i filozofiji u re-

⁴² U kratkom spisu »Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?« iz 1784. Vidi: Kant, Werke iz zwölf Bänden, Suhrkamp, Bd. XI, str. 53-61.

formama Josipa II. U duhu njegovih reformi, koje su išle za stvaranjem državne crkve, reorganiziran je i studij teologije na sveučilištima u nasljednim zemljama Austrijske monarhije prema nastavnom planu koji je po kraljevskom nalogu izradio benediktinski opat, profesor teologije u Pragu, Stephan Rautenstrauch († 1785). Taj novi plan ostao je na snazi sve do 1857. te je po njemu studirao, diplomirao i doktorirao i Rački, nigdje drugdje nego upravo u samom središtu jozefinizma — Beču.

Reformiranim studijem dokinuta je skolastička metoda, a nizom novouvedenih disciplina čisto utilitarnog značaja potisnuta je dogmatika, izgubivši svoje središnje mjesto. Teologija kao »doctrina sacra« prestala je biti »scientia una« u skolastičkom smislu. To raspadanje nutarnjeg jedinstva teologije našlo je svoj izraz u novom literarnom rodu: enciklopedija teologijskih znanosti. Izvještavajući o svom studiju, Rački s radošću priopćava u dopisu *Iz Beča* od 28. listopada 1851. da su uvedeni novi predmeti među kojima i »Encyclopedia theologičkih znanosti«. S radošću, jer je i Rački dijelio nadu koju je novi oblik, posuđen od filozofije koja je nakon kriticiističke krize također ostala bez svoje središnje discipline, metafizike, i isto tako tražila nove putove konstituiranja i literarnog oblikovanja, pobuđivao u sretno izlaženje iz krize. Ostavši, međutim, bez svog uporišta u filozofiji — skolastička filozofija životari, ili, kako je Rački rekao, »scholasticizam visi o klinu« — teologija postaje »pozitivna znanost«, tj. ograničuje se na pozitivno izlaganje dogmi i njihovo strogo bibličko dokumentiranje bez ulaženja u bogate patrističke komentare, a pogotovo bez spekulativnog prodiranja u njihov smisao i sadržaj. Takva je situacija i u Beču i Rački se na nju žali: »U ovdašnjem bogoslovnom fakultetu nikakve promjene, premda svi se nadijahu, ljetos (1850) učinjene nisu. O oco- i saboroslovju (patristika i sinodologija) ni spomena; o mudroslovlju iz katoličkog gledišta također ni riječi, premda nitko njegovu potrebu zanijekati ne će, koji i malo na sadašnje obučavanje pogleda.«⁴³

Teološki pozitivizam bio je jedan odgovor prosvjetiteljstvu, racionalizmu i uopće novovjekovnoj filozofiji, koja se sve više autonomizira u metodi i konstituiranju vlastite problematike, nezavisno od potreba teologije. Drugi odgovor bili su pokušaji da se upravo pomoću modernih filozofija, u Njemačkoj pomoću Leibniz-Wolffove, djelomice Kantove filozofije i posebice njemačkog idealizma spekulativno izvedu i sistematiziraju sadržaji teologije. Uz Georga Hermesa († 1831), koji je pod utjecajem Kanta i Fichtea pokušao filozofijski utemeljiti dogmatiku, postavljajući um normom i motivom vjere, najpoznatiji je Günther, koji je, kako veli Martin Grabmann, neusporedivo uvjerljivijom literarnom formom nego Hermes pokušao pomoću Descartesove filozofije i Hegelove dijalektike racionalno zasnovati i prožeti objavljenu nauku.⁴⁴

⁴³ »Iz Beča«, Z. k. l. 1/1851, str. 7.

⁴⁴ Martin Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, 1961. (2. izd.), str. 217.

Utjecaj Günthera bio je i na Bečkom teološkom fakultetu vrlo velik. O tome svjedoče i prikazi i recenzije što ih Rački daje o pojedinim brojevima časopisa »za sveobće katoličko bogoslovlje« koji izdaje »ovdašnji (tj. bečki) teologički fakultet«. Taj časopis Rački općenito karakterizira na ovaj način: »Namjera jest takodjer istoga časopisa, da poznate učini čitatelje s bogoslovljem spekulativnim, koga ocem, ko što je svima znano, zaslužuje se nazivati ures Beča i čitave carevine, Dr. Günther.«⁴⁵

Günther i njegova škola utječu neposredno i na Račkoga. Taj utjecaj može se konstatirati već i po izvanjskim znacima, tj. po čestom citiranju djela samoga Günthera i njegovih tada najjačih sljedbenika, Baltzera i Knoodta. Osim toga, Rački i izričito veli da ima zahvaliti učitelju za ideje koje je usvojio u pogledu kritike panteizma.⁴⁶ Nadasve se pak taj utjecaj vidi u njegova dva spisa *Okostnica sadašnje spekulacije* i *Crkva i umstvovanje*, koji će biti predmet detaljnije analize u slijedećem poglavlju. Stoga ću ovdje ukratko iznijeti osnovne teze samog Günthera.⁴⁷

Nakon lektire Descartesa, Kanta, Schellinga i Hegela sav svoj talent i originalnost posvećuje sebi postavljenom filozofijskom cilju: prevladati idealistički panteizam i izvesti strogi teizam. Polazi od dvojstva Bog—svijet, a svijet dalje razlaže na dvojstvo priroda—duh u smislu Descartesova dualističkog supstancijalizma. On se naziva »Cartesius correctus«. Prema Güntheru prirodnoj supstanciji pripada duševni život u sebi: unutrašnjost, osjećanje, predočivanje, maštanje, sposobnost tvorbe pojmova, sudjenja i zaključivanja. Duša je u životinjskim organizmima po-

⁴⁵ »Iz Beča«, Z. k. l. 1/1851, str. 7.

⁴⁶ *Okostnica sadašnje spekulacije*, Z. k. l. 17/1852, str. 130.

⁴⁷ Anton Günther, rođen 1783. u Lindenau, nakon studija filozofije i prava u Pragu i teologije na akademiji Raab u Mađarskoj, reden je za svećenika 1820, stupio u isusovački red 1822. i nakon dvije godine iz njega izišao. Njegovi teologijsko-filozofijski spisi stavljeni su na indeks 1853, a nauku u njima sadržanu Rim je osudio 1857. Pokorivši se Rimu i odbivši katedre koje su mu nudene u Njemačkoj, živio je povučeno u Beču, gdje je i umro 1863. godine. — Najvažnija djela: *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums* (u dva sveska: prvi o stvaranju, drugi o utjelovljenju), Beč 1828. i 1829; *Süd- und Nordlichter am Horizont spekulativer Theologie*, Beč 1832; *Der Letzte Symboliker*, Beč 1834; *Thomas a scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit*, Beč 1835; *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, Beč 1838; *Euristeus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen*, Beč 1843; *Janusköpfe für Philosophie und Theologie (protiv Baadera)*, Beč 1833; zajedno s J. E. Veithom izdavao je filozofski časopis *Lydia*, philosophisches Taschenbuch od 1849. do 1854. *Gesammelte Werke* 1882, 9 Bde. — Iz opsežne literature za i protiv Günthera navedimo samo nekoliko naslova: *Sorg: Die Unhaltbarkeit des spekulativen Systems der Güntherianer*, Graz 1851; I. Clemens: *Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre*, Köln 1853; P. Knoodt: *Anton Günther*, 2 Bde., Wien 1881. (Opsežna biografija iz pera jednog od njegovih učenika). I jedno novije djelo: E. K. Winter: *die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931. Tu možemo sad dodati i spis Račkoga: *Crkva i umstvovanje* (1854), u kojem se stavlja na stranu branitelja Günthera, o čemu će biti kasnije govora.

seban i subjektivno funkcionirajući princip prirode. Duh je, za razliku od duše i suprotno od prirode, nematerijalni nosilac samosvijesti i djelalnog mišljenja i htijenja. Duh i duša uzajamno djeluju jedno na drugo. Dvije primordijalne supstancije, priroda i duh, po sebi antiteitičke, susreću se u čovjeku i nalaze svojevrсну sintezu u njemu na način da je niža supstancija, priroda, pripojena po svijesti.

U učenju o svijesti polazi od Descartesova cogito ergo sum, s time što se ja u konačnoj samosvijesti ne može kao objekt neposredno zahvatiti nego posredno putem stimulansa vanjskih, prirodnih pojava. Ti poticaji dovode do unutarnjih stanja koja duh shvaća kao svoja vlastita stanja, ali ujedno i kao različita od sebe, tj. kao objekte. Ta unutarnja stanja i predmete koji mu se pokazuju kao suprotnost samog sebe duh konačno razotkriva kao zbilju identičnu sebi i od njega uzrokovanu i ovisnu. Duh postaje tako potpuno svjestan sebe i konstituira se u osobu. Božansko ja ne podliježe ograničenju konačnog ja te je ono sposobno za neposredno samoshvaćanje u aktu samosvijesti, u kojem se božja jedinstvena sveukupna svijest raščlanjuje u tri posebne svijesti: Otac, Sin i Duh.

Iz učenja o svijesti i samosvijesti Günther izvodi učenje o kategorijama. Ja nije jedna od ideja ili kategorija. Ja je jednostavno ideja. Pojedine kategorije označuju momente u procesu u kojem duh od ne-svjesnog stanja dospijeva do samosvijesti. Prvotna je ili prakategorija odnos. Postoje tri odnosne kategorije: supstacijalnost, kauzalnost i uzajamno djelovanje. Kategorijama pripadaju i prostor i vrijeme te označuju sukcesivnost ili simultanost moći u jastvu. Prostor i vrijeme opći su oblici stvorenog bitka. Prema Güntheru apodiktička sigurnost i izvjesnost pripadaju kategorijama samo kad su primijenjene u sferi svjesnog konačnog duha, dok primjenljivost kategorija na sferu prirode i sferu apsoluta može biti samo aposteriorna.

U filozofiji beskonačnog duha Günther je spekulativno-dijalektičkom metodom izvodio temeljne sadržaje kršćanskoga vjerskog nauka — troosobnost božansku, stvaranje i utjelovljenje — polazeći od toga da je Krist u svojem propovijedanju navijestio samo nekoliko općih principa (summa credendorum principia) iz kojih se zahvaljujući filozofiji, njezinu poslu distingviranja, razvio dogmatski svijet. Crkva se zapravo ponašala tako da je slijedeći progres ljudskog znanja potvrđivala i usvajala dostignuća filozofije. U tom objektivnom progresu dogme, u evoluciji vjerske nauke, filozofijska spekulacija dobiva prevlast nad pozitivnim teologom, odnosno spekulativna teologija i spekulativna filozofija postaju jedno te isto. Model takva srašćivanja vidio je Günther u njemačkoj idealističkoj filozofiji, posebice u Hegelovu sustavu u kojem se religija, a onda i teologija ukidaju u spekulativnoj filozofiji.⁴⁸

⁴⁸ Te Güntherove ideje osvojile su mnoge »ne osrednje duhove«, kako kaže Antonio Piolanti, pisac članka o Güntheru u Enciclopedia Cattolica, t. VI, stupac 1307-1309. Na taj su način prodrle i do katedara na mnogim bogoslovskim fakultetima i visokim školama na njemačkom jezičnom području i na-

Pod neposrednim utjecajem tih i takvih Güntherovih ideja razvija se Rački kao filozofski pisac od 1849. do 1855. godine. Do koje je mjere Rački usvojio te ideje i relativno samostalno izvodio svoje misli u güntherijansko-hegelijanskom duhu, svjedoče već prije spomenuta njegova dva, od svih ostalih, i najbolja i najzanimljivija spisa *Okostnica sadašnje spekulacije* iz 1852. i *Crkva i umstvovanje* iz 1854. Spomenemo li i to da se ti eseji javljaju u doba vrlo oskudne hrvatske filozofske literature na latinskom, a na hrvatskom je tada uopće nema,⁴⁹ tada rani, teološko-filozofski spisi Račkoga, posebice dva upravo spomenuta, mogu i treba da upozore na sebe povijest hrvatske filozofije novijega razdoblja.

FILOZOFIJA KONAČNOG BIĆA I BESKONAČNOG DUHA

Spis *Okostnica sadašnje spekulacije* motiviran je uvjerenjem Račkoga da filozofija ima sve veće značenje te je odlučio »podati maleni obris vladajućih spekulativnih sastavah«. Pri tome misli na revolucio-

sljdnim zemljama habsburške monarhije. Privukle su simpatije i nekih visokih crkvenih osoba, u prvi mah i kardinala D'Andrea, tadašnjeg prefekta Kongregacije indeksa, te se činilo da će »intelektualna avantura güntherizma imati dugi vijek« (Piolanti). Međutim, već se počela obavljati skolastika i güntherijanci su naišli na jake protivnike upravo u novoskolasticima, kao što su J. Clemens, H. Denzinger, J. Kleutgen i drugi, koji su sa stanovišta i duha tradicionalne katoličke doktrine podvrgli oštroj kritici Güntherove ideje. Informirajući Rim, Viale Prelà, tadašnji nuncij u Beču, ocijenio je Güntherov sustav kao »opasan put«. Otvorivši istragu, Kongregacija indeksa postavila je javne branitelje novog sustava, među njima i izvrsne güntherijance Baltzera i Knoodta, i nakon »šest godina brižnog istraživanja i bučnih debata« (Piolanti) papa Pio IX. je brevcem *Eximiam tuam* od 15. lipnja 1857. osudio Güntherove trinitarne, kristološke, antropološke i kozmološke »zablude« i odbacio teoriju evolucije dogme. Günther se pokorio, u čemu su ga slijedili i neki učenici, dok je Baltzer ostao vjeran osuđenoj doktrini, pa je i njega osobno apostrofirao isti papa pismom *Dolore haud mediocri* 1860. Vatikanski je koncil definitivno osudio sustav. (Vidi: Denzinger 1783, 1795-96, 1800, 1805, 1816, 1818.) — Kada pada prva osuda Günthera 1857, Rački se već u Senju posve okrenuo narodno-crkvenoj povijesti i zadubljen baš u to vrijeme u pismena Bašćanske ploče daleko je od zbivanja takve vrste. Kako bi se on ponio da se dalje bavio teologijom i filozofijom, nastavljaajući kao oduševljeni güntherijanac, nije teško pretpostaviti ako se ima na umu jedno mjesto iz spisa *Crkva i umstvovanje* u kojem inteligentno i hrabro brani učitelja, ali gdje kaže i ovo: »Međutim uvjereni smo, da se Rim neće pustiti zabuniti ovom krikom (tj. krikom Güntherovih kritičara, op. F. Z.), već da će ova sredstva (tj. službeno ispitivanje Güntherove nauke, op. F. Z.) upotřebiti, da nestavnost otu, što prije na korist crkve i znanosti reši; kao što opet punim pravom od razboritosti i prionosti Güntherove ka glavi crkve očekivamo, da će on, ako se sblja što proti dogmam katoličkim nalazi u učioni njegovoj, bez oklevanja odsuditi. Nu i od protivnikah zahtevati možemo, da nas sa svojim nerazsudjenim i naglim 'haeresis est' nesjećaju onih vremenah, kojih spomen rani sërce svakog këršćanina.« (Z. k. l. 45/1854, str. 354).

⁴⁹ Vidi opis stanja filozofske literature u nas u to doba u radu Z. Posavca: »Filozofija u Hrvatskoj 19. stoljeća«, »Praxis« 3/1967. Posebno str. 390-395.

narne pokrete koji su samo vanjski izraz raznih spekulativnih sustava. Filozofska znanost ne »roji se samo u glavi tako zvanih prosvjetjenikah...; doprla je ona do grudih takodjer nižeg građanina i seljaka... Dogadjaji prošlih godinah to jasno svjedoče.«⁵⁰

U uvodu Rački će reći »dviije tri o zadaći philosophie u obće« da bi čitaoci lakše mogli uvidjeti koliko su u tome uspjeli »sastavi« o kojima će biti govora.

Zadaća filozofije proizlazi iz spontane spoznajne težnje »sveznati-željna čovjeka« kojemu ništa ne ostaje sakrito: »ni zagonetne sile prirode« koje kroz vjekove ispituje da ih »tim lasnie sebi pokori«; ni njegova nutarnost u koju »silazeći uči se poznavati moći i sile svoje«; ni povijesna prošlost koju »sa sadašnjostju spojjući zaviruje u daleku budućnost«. Predmet je njegova razmatranja i »beskonačno bitje« u kojem nalazi »jedinstvo raznovrstnih svojih spoznaja« i »početak i svršetak djelovanja svoga«. Produbivši i »razna indi znanja na čast 'znanosti' uzvisiv čovjek postane: Bogo-prirodo- (u najširem značenju) i čovjekoslovcem.«⁵¹

Ako pojedine znanosti obuhvaćaju sve što pripada »području uma«, čemu onda filozofija, »što da ostane mudroslovlju?«, pita se i Rački tada kad zbog bujnog razvitka znanosti mnogi misle da je mudroslovlje »suvišno«. Rački ne smatra da se »um znamenitog svog uresa u naše doba« treba odreći, jer: »Dočim rečene znanosti pomencutimi predmeti izključivo se bave: u djelokrug mudroslovlja spada znanje istih znanostih, spadaju hvaljeni predmeti u njihovoj obćenitosti, zamjenitom odnošenju; ono traži posljednje njih temelje i razloge. Vlastitosti ote priznaje mu cijela povjestnica razvitka čovječanstva.« Premda to određenje mudroslovlja više zvuči aristotelijanski, Rački se ne poziva na Aristotela, autoritet tomistički orijentirane skolastike, nego na Platona, vječni izvor osvježenja filozofskog. Konačnu formulaciju zadaće filozofije daje Rački ipak u duhu Güntherove prakategorije odnosa: »Zadaća njezina bit će točno označiti i utvrditi opreku (odnošenje) među bezkonačnim i konačnim jestvom (Sein, ens) medju Tvorcem i stvorom.«⁵²

To određenje filozofije u Račkoga podsjeća na cilj koji je Günther odredio svom filozofiranju: prevladati panteističku filozofiju i obraniti strogi teizam. Kao što se zadaća filozofije ni u Günthera ne iscrpljuje u negativnoj, apologetskoj funkciji, nego se produžuje u spekulativnoj reprodukciji svih teologijskih sadržaja, tako se ni spekulacija u Račkog neće zadovoljiti samo kritikom panteizma. I u njega filozofija može i mora ići dalje. Filozofija, »zaručnica duha znajućeg duboka otajstva božja može nam podat dovoljni nauk.«⁵³

Osjećajući dalekosežnost tog svog shvaćanja filozofije, koje bi neki tradicionalist tada mogao proglasiti racionalističkom zabludom, budući

⁵⁰ Z. k. l. 16/1852, str. 121.

⁵¹ Isto, str. 122.

⁵² Isto, str. 122.

⁵³ Isto, str. 122.

da se pretpostavlja da se filozofskom spekulacijom mogu dokučiti vjerske dogme, Rački se ograda na način koji je karakterističan za ono doba kad Rim redom osuđuje pokušaje obnove teologije i filozofije na drugim, crkveno-skolastičkoj tradiciji stranim temeljima. On kaže: »Neka me nitko krivovjersvom ili zanešenostju neobjedi što hvalu takovu prikazujem philosophii — kao što iz gore rečenih lasno se vidi. Ja želim philosophiiu krstjansku, kakove se sv. otcii stidili nisu, koju je propovijedao jedan Cyprian, Athanasio, Clemens, Augustin, Anzelmo, Toma, i ostali uresi crkve Kristove, ...« Karakterističan je zaključak u kojem Rački izdiže filozofiju iz službeničkog položaja na istorodno dostojanstvo s teologijom, tvrdeći za filozofiju, koju on želi i koju smatra kršćanskom, ovo: »Takova philosophia nerazdruživa je posestrma bogoslovja.« U takav prvotni »savez« s teologijom privesti »zabludivšu spekulatiu« cilj je Račkog kao filozofskog pisca, koji sugerira i drugima: »K tomu cilju, što tko može, neka doprinese!«⁵⁴ Pogledajmo njegov doprinos, odnosno način na koji se on nastoji približiti sebi postavljenom cilju.

U drugom, središnjem dijelu, u kojem pozitivno izlaže svoje ideje, Rački, usvajajući kartezijansko stanovište subjektivizma, polazi od »samosvijesti (Selbstbewußtsein) svakog razumnog čovjeka«. Ta samosvijest je »zaklad, na kojem svu svoju velelijepnu i oriašku sgradu spekulatia diže«. Rački razlikuje »nižju ili obću« i »višju, philosophičku« samosvijest. Prva, »od svake lukavštine prosta«, označuje »sučinitelje (coefficientes) opreke« kao »dana i postavljena jestva« koja druga filozofička samosvijest »objašnjava« i »utvrđuje«.

Kao znanje svijesti o samoj sebi samosvijest razlučuje svoje vlastito »jastvo od svakog inostranog«, zatim pojave od njihova uzroka, »tj. phoenomena od noumenah, pripadke (adhaerentia) od njim za temelj služeće podstate (substantia)«. Kako raznovrsnost pojava zahtijeva i raznovrsne supstancije, samosvijest razlučuje »u svemiru dvostručna bitno, ne samo postupno (gradualiter) razna jestva: duh i prirodu, kojih metaphisičko jedinstvo jest 'čovjek'«. Pojave se predstavljaju samosvijesti »pod dvoličnim gledištem: trpljenja i učinkovanja, kojim u oba dva jestva odgovara dvostručna sila — u duhu: um (sila passivna) i volja (aktivna); u prirodi: privlačnost (passivna) i odboj (aktivna)«. ⁵⁵ Glavna je moć svakog bića »misao« zbog koje ono teži »k samosvijesti doći«. Ta se težnja ispunjava, međutim, samo u čovjeku »posredničtvom duha«. Ostala živa priroda uzdiže se u spomenutoj težnji samo »u shodno ustrojenih prilikah svojih, u životinjah, 'do svijesti' o učinkujućih na nju izvanjskih pojavih«. Svijest je u životinja »tamna«, njezina »općenitost« sastoji se u »nekakvom šematiziranju« i njezin »utvar (forma) zove se 'pojam'«, za razliku od »utvara (forme)« čovjekova mišljenja koji se zove »'idea', naški umozor«. Objašnjavanje razlike između čo-

⁵⁴ Isto, str. 122.

⁵⁵ Isto, str. 1221.

vjekove samosvijesti i svijesti u životinja Rački završava općenitim zaključkom: »Umozor dakle i pojam razlučivaju se bitno, kao što duh i priroda. Ova čami u svom krugu, on se nad sobom uzdići može, da od vlastite sustavke (synthese) razstaviti (abstrahere).«⁵⁶

Samosvijest, međutim, nema samo pozitivni moment, u kojem konačni duh dolazi do samoizvjesnosti svoga »jestva« i »jastva«. Ona pokazuje i svoj negativni moment. Način na koji ona prelazi iz stanja moći u stanje sile, tj. ne iz sebe same, nego posredovanjem vanjskih pojava, svjedoči o njezinoj konačnosti: »Samosvijest nemože takodjer zamijekati, da prelaz oni iz stanja puke moći (facultas) u stanje sile (vis) i djelateljnosti neima sebi, već izvanjskom učinkovanju od strane probudjene jur samosvijesti prepisati, tj. da je uvjetna (conditionata), — . . . da probuđena jurve djelateljnost njezina nadodje na svakdanje granice, . . . tj. da je ograničena.«⁵⁷ Putem samosvijesti dolazi dakle konačni duh, čovjek, i do svog određenja kao »konačnog bitja«.

Slično kao i Descartes, koji, razmišljajući o sumnji kao manjem savršenstvu u odnosu prema spoznaji koja je veće savršenstvo, dolazi do ideje o savršenom biću, i Rački negativnim putem dolazi do ideje beskonačnog bića, tj. polazeći od konačnog bića koje nema uzrok svog jestva u sebi: »Bitje takovo, uslijed neizbrisivih zakonah samosvijesti, čma uzrok jestva svoga ne u sebi, već u bezkonačnom, tj. bezuvjetnom i neograničenom bitju, koje mi 'Bogom' imenujemo.«⁵⁸ Spoznaja prauzroka do koje se dolazi analizom ograničene svijesti konačnog bića najsigurnija je, prema Račkom, jer se »na umozornom mišljenju osniva«, što znači na neposrednoj evidenciji koju klasični dokazi u teodiceji ne pružaju. »Svi obični dovodi argumenta«, zaključuje Rački, »kano: onto-kosmo-phisco-teleo-logički, modulirani kako mu drago, važnost znanstvenu samo onda zadobivaju, ako se na rečenom opiru.«⁵⁹

Govoreći dalje o beskonačnom biću, Rački polazi od dvije pretpostavke: prvo, da je ideja beskonačnog bića, koje naziva Bogom, dostigla »najveće savršenstvo u kršćanstvu«; drugo, da »jur na ovom svijetu približit se može« nutarnjem božjem životu. Na koji način? Ne tako da svojstva konačnog duhovnog bića analogijski prenosimo na beskonačno biće, kako to čini teodiceja, nego na direktan način, tj. da »bezkonačna od njegova sućva nerazdruživa svojstva načinom bezkonačnim nanj prenašamo«.⁶⁰

Bitna je forma svakog duhovnog bića svijest. Pomoću nje ono se osvjeđuje o svom jestvu. Njezinu strukturu Rački određuje ovako: »U njoj tri momenta razlučiti valja: a) podmet predstavljajući ili stav-

⁵⁶ Isto, str. 123.

⁵⁷ Isto, str. 123.

⁵⁸ Isto, str. 123. — Uz riječ Bog Rački u bilješci daje ovo etimologijsko objašnjenje: »Rječ 'Bog' vjerojatno znamenuje 'prauzrok', što svjedoči obična jošte čestica 'bo', 'jer-bo'. Polag inih srodno sa sanskritskim: 'bhagavan', persianskim 'baga', bogati, blagi, blažen (beatus, venerabilis).«

⁵⁹ Isto, str. 123.

⁶⁰ Isto, str. 123.

ku (thesis) — b) od predstavljena predmeta protustavku (antithesis) — c) kao i obadva od ravnostavke ili predstavke, u kojoj se obadva prva sjedinjuju, te kao takova nađu i poznaju.« Odnos među momentima određuje stupanj savršenstva svijesti te se može reći da — što više treći moment odgovara prvom i drugom, to je savršenija svijest. Razliku između svijesti i samosvijesti Rački vidi samo u tome što u samosvijesti »predmet i podmet sačinjava isti duh«. Razlika je između konačne samosvijesti i samosvijesti beskonačnog bića u tome što »konačna samosvijest o sebi za temelj stojećoj podstati osvjedočit se može posredno, svedodžbom naime izvanjskih pojavah« te je stoga »pojavno samozrenje« (phocnomenica sui ipsius intuitio), dok u beskonačnom biću, koje je »kroz, i iz sebe«, nema te nesavršenosti u samosvijesti. Samosvijest beskonačnog bića jest »neposredno, podstatno (sučno, substantialis) samozrenje«, što znači da »Bog samog sebe u svojoj bitnosti, kao predmet samozrenja neposrednog, gleda, . . . da on svoje jestvo, samog sebi u sebi, kano podstatu stvarno protustavi, ili putem emanacije podvostruči«. S obzirom na zazbiljnost oba momenta samosvijesti beskonačnog bića, tj. »podmet« i »predmet«, jesu »realni, jednake podstate« iz kojih proizlazi »treći princip«. Zahvaćajući globalno čitav proces samosvijesti beskonačnog bića, Rački otkriva da se služi metodom i jezikom Hegelove znanosti iskustva svijesti jednako kao i njegov učitelj Günther. Da bi se to vidjelo, navest ću pasus u cjelini. »Na taj način«, zaključuje Rački razmatranje o samosvijesti beskonačnog bića, »ovi čin osvjedočenja dokonča se i zaključuje s dva glavna momenta u trih faktorih. Prvi bo moment protustavljenja predpoložuje jedan princip, kano prvi faktor, koj se napram protustavci, kano drugom faktoru, odnosi kao podmet prama predmetu. Obadva faktora osvjedočuju se o svojoj uzajemnoj istovjetnosti kroz drugi protustavljenja moment u tretjem (putem dvostrane emanacije) faktoru, u kojem istovjetnost ova jestva obadvuih (njihova ravnostavka u protustavci) predmetnostvarno zrenje dostigne, — kao što i on stoji u jednakom odnošenju prama obadvjema, kano stavka naprama dvostrukoj uzročnosti (causalitas).«⁶¹

Prisjetimo li se da je filozofijski program güntherizma, i Račkoga kao predstavnika te struje u nas, izveo spekulativne teološke sadržaje, tada je očito da je u navedenom pasusu Rački filozofski izrazio kršćansko-teološku nauku o troosobnom božjem životu. Štoviše, nasuprot onima koji tvrde da se božanska samosvijest razvijala i raščlanjivala postupno, i u vremenu, da je stvaranjem svijeta nastupio bitno novi moment, Rački misli da se spekulativno može pokazati »da je Bog od vjekovah samosvijestan bio, a time i troosoban«, a ne da je to postao, odnosno postajao. I Račkome se, međutim, postavlja prastaro pitanje; naime, ako je božanski život oduvijek u sebi savršen i završen, što je moglo nagnati Boga da »bitja izvan sebe postavi«? Ne nalazi drugog rješenja osim starog odgovora: da je neizmerna ljubav prema bićima navela Boga

⁶¹ Z. k. I. 17/1852, str. 129.

da je očitovao svoje »jestvo«. Iako preuzima neizmijenjeno staro pitanje i tradicionalan odgovor, ipak, čini se, Rački prilično hegelijanski tumači božje očitovanje, smatrajući da ono prema stvorenju stoji »kano svrha prema sredstvu«, a spram cjelokupne zbilje »izvanjsko očitovanje« treba da odgovara »unutarnjem«, da bude »stvarni odbljesak vječnog samozrenja«, odnosno da »ona tri momenta u nutarnjem očitovanju opet se nalaze u izvanjskom — u duhu, prirodi i živom jedinstvu oba-
dvijuh«. ⁶²

Nacrt filozofije samosvijesti Rački završava kritičkim osvrtom na filozofiranje općenito kojemu je ishodište samosvijest. Prigovara čitavoj novovjekovnoj filozofiji da je zanemarila predmetnu stranu samosvijesti te je stoga nužno zapala u subjektivizam i idealizam. Uzme li se u obzir »općenitost« samosvijesti, koja prema Račkome predstavlja njezinu »predmetnu« stranu te »mirnim i bezstrastnim umom« razmotri taj sustav, tada »opasna, te protestantska — uslijed mnijenja mnogih — slika subjektivizma (podmetnosti) spadne s ledjah njegovih.« Postaje, naime, jasno da »sastav oti oslanja se na općoj samosvijesti, te radi toga nije samo podmetni, već i predmetni«, što znači da je moment transcendentizma prisutan i u Račkoga. Drže li se oba momenta zajedno, tada »na neoborivom subjektivizmu podiže se nepobjedivi objektivizam«. Rastavljena od podmetnosti predmetnost priliči »osamjelov vodi, odaljenoj od vrutka svoga, te s vremenom mora zasmrđjeti«. S druge strane: »Podmetnost puka izrodi se u phantome i mečtanja bez svake realnosti, na ukor i sramotu umstvujućega bitja.« ⁶³

Odvajanje podmetnosti od predmetnosti u novijoj filozofiji Rački povezuje s pojavom protestantizma. Od tada se u evropskoj, posebice u njemačkoj, filozofiji, koja je bliska protestantizmu, sve više uvlači i ukorjenjuje »okorjeli subjektivizam«, a na drugoj, katoličkoj strani učvršćuje se nepomični i ustajali objektivizam. Rački se pita kako da se tom »raskolništvu« doskoči i kako da se »oprečne spekulatie« približe. O tom se problemu u ono doba mnogo raspravljalo u güntherističkom krugu. Prevladavalo je mišljenje da u smislu samokritike treba najprije podržati kritici katolički objektivizam. U tom smislu Rački citira Baltzera, radikalnog Güntherova sljedbenika, koji je taj uvjet zblizenja precizi-

⁶² Isto, str. 129. — Kako ga nitko ne bi mogao optužiti zbog »troboštva Tritheismus« što jednu božansku supstanciju »u tri faktora opetovano postavlja(mo)«, Rački se poziva na one crkvene oce koji su supstancijalnost smatrali temeljem osobnosti, pa prema tome, naglašava on, ni crkva u tom smislu ne osuđuje »tropodstatnost (trosupstancijalnost; F. Z.) božju, inače morala bi i njegovu troosobnost zanijekati«. Stoga smatra da je točnije govoriti o jednoj biti i tri supstancije, kako su govorili i grčki oci (dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae), a ne o jednoj biti i tri osobe, kako su govorili zapadni latinski oci (a Latinis autem una essentia, tres personae). Osim toga poziva se na Augustinovo svjedočanstvo (De Trinitate, cap. IV), prema kojem je crkva bila iz pedagoških razloga »prisiljena« uvesti i čvrsto se držati »načina govorenja« latinskih otaca kako bi se osigurala od tadašnjih hereza.

⁶³ Isto, str. 130.

rao ovako: »Znanstveno izravnanje s reformacijom nastale suprotnosti između katolicizma i protestantizma je nemoguće ako se katolicizam prema protestantizmu želi isticati samo u svojoj povijesno-simboličkoj i čisto autoritativnoj strani mjesto da se, štoviše, u vlastitom subjektivizmu nutarnjim otvaranjem preobrazi kao prava i najviša znanost; jer samo tako se u stvari može pokazati da katolička dogma, pojavljujući se na povijesnom tlu kao stalno svjetsko čudo, stupa pred nas u svom živom razvoju kao pravo stablo u objektivizmu ukorijenjene subjektivne znanosti, dok se protestantska dogma nakon tri stoljeća u svom principijelnom razvoju kao objektivizam sasvim ukinula, a na subjektivnom planu isparila u racionalizam i panteizam, lišen svakog pozitivnog kršćanstva.«⁶⁴

Aludirajući na proces koji je Rim pokrenuo protiv Günthera i njegovih sljedbenika, Rački, komentirajući navedeni citat, apostrofira krugove koji takve procese iniciraju i daje im lekciju: »Ova slova crpljena iz okolnosti i potrebe našega vijeka neka uvaže dobro svikolici, kojim čuvanje i uzdizanje carstva božjega leži na sercu, — te ako i njim nije dano na krilih katoličke spekulacije uzletjeti u više strane, neka ne priječe ine, kojih um podnijeti može visinu, bez da u vrtlog padne, te neka njihovo iznašastje u miru uživaju, radujući se s toga, što se u njihovom krugu i takovi umovi nalaze.«⁶⁵ Rački se neće zadovoljiti samo takvim odgovorom protivnicima Güntherizma. On piše apologiju Günthera pod naslovom »*Crkva i umstvovanje*«, u kojoj pokazuje kako je spekulacija bitni sastavni element kršćanske tradicije od samog njezina početka, te dokazuje da je patristika i čitava kasnija skolastička teološko-filozofska tradicija razumijevala »napredovanje« kršćanstva, nakon što je izravna Kristova poruka bila zaključena, kao »znanstveni razvitak objavljenih istina«. Općenito se može reći da ta rasprava prerasta u svojevrsnu obranu spekulativnog duha uopće.

VJERA KOJA ŽELI POSTATI ZNANJEM

Obrana spekulativnog duha sadržana u spisu »*Crkva i umstvovanje*« pisana je pod dojmom straha od spekulacije koja vlada u filozofiji katoličke orijentacije, a u nju se uvukao, kako misli Rački, nakon reformacije. Od tada pa na ovamo ima sve više onih »među katoličkim bogoslovcima, ... koji u svakoj spekulaciji vide ili prenapetost slaboga duha, ili pogibelj crkvi prijeteću.«⁶⁶ S druge strane, Rački prihvaća prosvjetiteljsku ideju o punoljetnosti čovjeka i čovječanstva, ili, kako on kaže, »punodobju« do kojeg se dolazi upravo slobodnim umstvovanjem oslobađajući se naivne vjere svog djetinjstva, a time i svakog tutorstva

⁶⁴ Isto, str. 131. Citat iz Baltzerovog djela: *Beiträge zur Vermittelung eines richtigen Urtheiles über Katholizismus und Protestantismus*. Breslau, 1840, II. Bd., S. 100.

⁶⁵ Isto, str. 131.

⁶⁶ Z. k. l. 44/1854; str. 345.

autoriteta. Intencija mu je da pokaže kako strah od spekulacije ne postoji u predtridentskom razdoblju, već, naprotiv, da kršćanska religija svoju duhovno-povijesnu vitalnost ima zahvaliti upravo spekulativnom duhu koji je prisutan u najranijim kršćanskim spisima, a koji kasnije sve više jača i razvija se. To pokazuje i dokazuje Rački vrlo vješto, pri čemu dolazi do izražaja njegovo poznavanje patrističke i skolastičke literature, koju opširno citira u izvornom jeziku, ne prevodeći na hrvatski.

Polazeći od ponašanja prijašnjih crkvenih pisaca, za koje kaže da nisu prezirali »formalnu, gdešto i realnu vrijednost platoničke i aristoteličke filozofije«, Rački nalazi ideju »punodobja«, dakako ne gotovu, nego njezine elemente, već u spisima samih otaca. Ne želi, naime, »aksiom« muževnog »punodobja« dokazivati a priori — »Taj aksiom onim, koji ga za takova ne drže, dao bi se a priori dokazati« — nego upravo »mnenje crkveno o tom navesti, koje sve do tz. Reformacije jednako u tom smislu glasi.«⁶⁷ Tako ideju napretka kršćanske doktrine — a bez ideje napretka nemoguće je govoriti o ideji »punodobja« — nalazi upravo u Vinka Lirinškoga, rigoroznog teoretičara tradicije. I taj kršćanski pisac, koji je prvi formulirao princip katoličke tradicije (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), prema kojemu, čini se, nije moguć nikakav napredak u kršćanskoj doktrini, dopušta mogućnost njezina razvoja kad kaže da se stare dogme »nebeske filozofije« s vremenom smiju razvijati i brusiti, ali tako da se ne promijene, ne krnje, ne mijenjaju. Mogu postići očevidnost, ali da zadrže puninu, čitavost, vlastitost.⁶⁸ Rački popraćuje citat komentatom koji je zapravo njegova hegelijansko-güntherijanska interpretacija sudbine kršćanske religije, tj. da ona treba napredovati prema svom znanstvenom i spekulativnom samorazumijevanju. On, naime, kaže: »Tko ne vidi u tih jasnih rečih tvrdo osvedočenje, da što je u bitnosti nepromjenjivo u kršćanstvu, imade u znanstvenom i spekulativnom obziru napredovati do muževnog, cerkovnog pundobja?«⁶⁹

U Augustina pak, tog »Platona kršćanskog«, nalazi drugi bitni element ideje »punodobja«: izmirenje uma i vjere, filozofije i religije, njihovo jedinstvo, ili, još bolje, kako to i u Augustina stoji, istost filozofije i religije (*non aliam esse philosophiam et aliam religionem*). Tim duhom prožeta su djela i ostalih »kršćanskih mudroslovaca«, npr. Ate-nagore, Klementa Aleksandrijskoga, Origena, Teofila Aleksandrijskoga, Euzebija Cezarejskoga, Laktancija, Ambrozija, Jeronima i drugih, koji nisu »zatvarali oči pred duhom i težnjom svoga vremena« nego su raz-

⁶⁷ Z. k. l. 42/1854, str. 330.

⁶⁸ »Fas est etenim ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurrentur, limentur, poliantur; sed nefas est, ut commutentur; nefas, ut detruncentur, ut mutantur; accipiant licet evidentiam; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem«. — Vinko Lirinški (+ oko 450 g.) napisao je djelo »Commonitorium pro Catholicae Ecclesiae antiquitate et universalitate adversus profanas omnium haereticorum novitates« (434. g.). Rački citira tog pisca na latinskom ne navodeći izvor.

⁶⁹ Isto, str. 330

lučivši »ugled od uma«, po Augustinovu načelu (*tempore auctoritas re autem ratio prior est*), nastojali pomiriti oboje, polazući tako temelj »kerstjanskoj spekulaciji, koja se od poganske uprav tima razlučava, da u svoj obseg i veru ili ugled (*auctoritas prima*)«. ⁷⁰

Prije no što je poprimila funkciju napredovanja prema »punodobju« prevladavajući naivnu vjeru, kršćanska spekulacija trebala je prevladati dualizam objavljene vjere i poganskog uma. Taj se dualizam susreće u starih kršćanskih pisaca u kojima se još bori »kršćanski bogoslovac« i »platonički i aristotelički mudroslovac«. Dinamika i značaj te borbe odaju da umstvovanje kršćansko nije u sebi osamostaljeno te još nema ni pretpostavku da se autonomno razvija prema naznačenoj funkciji. Značaj tog sukoba Rački opisuje ovako: »Čim veće opstojaje sporazumljenje i podupiranje medju njimi, no tako da je u bogoslovca uvijek svoj princip prevažen bio, tim bezbednije stupaše učiona verujući i znajući napred na stazi istine. U protivnom slučaju, nastalo je cepanje i razdvajanje, koje je za kršćanskog bogoslovca i keršćanski nauk moglo tim opasnije izpasti ako je bogoslovac više premahivao u Platonovu ili Aristotelovu učionu, a nije nastojao da umstvuje na polju keršćanskog objavljenja.« Te i takve psihološke i doktrinarne komplikacije trebale su nestati s konstituiranjem kršćanske filozofije: »Za da pogibelj otu i za mnoge manje duhove odstrane, počеше misliti o čistoj keršćanskoj filozofiji.« ⁷¹

Pretpostavka za konstituiranje kršćanske filozofije bila je stvorena tek onda kada je mlada kršćanska vjerska zajednica postala toliko prožeta svojom vjerom da više nije postojala opasnost remećenja sigurnosti izvana, tj. od drugih religija i drugih filozofija. Taj proces psihološkog stabiliziranja dovršavao se prema Račkom nekako usporedno sa smirivanjem seobe naroda. Tada su učitelji kršćanskim narodima počeli pružati osim vjere, te jedine duhovne hrane, ili, kako Rački kaže, »jednog mlijeka«, i elemente poganske »starodavne prosvjete«. Ta tvrda hrana trebala je pospješiti muževno »punodobje« kršćanskih naroda, te se i iz te težnje za »punodobjem« općenito radalo i skolastičko bogoslovlje kao svojevrсна sinteza vjere i uma. Evo kako to Rački kaže: »Čim se kolebanje narodah, naselivših se na podertinah izobraženog Rima i umstvjućeg Athena, nešto utaloži, ogleдах se odgojitelji njihovi — katolički svećenici za starodavnom prosvetom, te počеше decu svoju ne više jedinim mlekom, već i tverdom hranom pitati, da im muževno punodobje čim više pospeše. Težnji otoj imademo zahvaliti školastično bogoslovlje, nad koje se svaki prosvedečeni bogo- i mudroslovac, uzprkos kojekakvim klevetam neznačah, ponosom obazreti može.« ⁷²

Ako je očito da se razumijevanje starih kršćanskih pisaca do Anselma kreće u Račkoga u pravcu njegove ideje »punodobja«, njegovo tumačenje skolastičkih pisaca od Scota Eriugene i Anselma nadalje —

⁷⁰ Isto, str. 331.

⁷¹ Isto, str. 330.

⁷² Z. k. l. 43/1854, str. 337.

na »andjeoskog naučitelja sv. Tomu suvišno bi bilo se pozivati jer iz svakog lista njegove 'summae' najdublji spekulativni duh niče« — još je eksplicitnije u tom smislu. Kod Eriugene, a pogotovu kod Anselma, naglašava jasno probudenu težnju vjere za umom, pregnantno izraženu u formuli: *fides querens intellectum* te navodi i psihološko tumačenje koje daje sam Anselmo: »Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christiana fidei credamus, prius quam ea praesumamus ratione discutere: *ita negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere*« (istaknuo sam Rački).⁷³ Interpretirajući općenito »spekulativno bogoslovje« kao ozbiljenje težnje vjere za samorazumijevanjem, Rački tumači proces koji u sebi skriva konstituiranje skolastike još radikalnijom formulom: »Iz vjere postaje znanje.« Stoga će skolasticizam usprkos svojoj kasnijoj dekadenciji u »prekojnom dlakoceparenju« ostati »u veke živim spomenikom« onog spekulativnog duha kojem su još dužno poštovanje iskazivali oci Tridentuskog sabora: »I u vreme tridentinskog sabora življaše u sakupljenih otcih stari predreformatorski duh, koj je spekulaciji u obće, a školastici napose dužno počitanje izkazivao.«⁷⁴

Taj bujni razvitak »spekulacije na cerkvenom temelju« sve do reformacije nestajao je postupno, te su se poslije nje pojavili čak i takvi katolički bogoslovci »koji si pevaju s pesnikom: 'Für einen einzigen Tag allein / Möcht' ich auch einmal der Teufel sein, / In dem wärmsten und größten Ofen / Müßten wir braten die Philosophen — / Sie werden von Tag zu Tag dreister / Und bestricken die frömmsten Geister'.«⁷⁵ Odakle taj zazor od spekulacije koji Rački osjeća u nekim krugovima teologa, posebno onih koji pretendiraju na to da budu i onih koji po svom položaju faktično jesu predstavnici službene teološko-filozofske doktrine.

Podrijetlo tog straha od spekulacije Rački nalazi u protestantizmu. On objašnjava tu za njega na prvi pogled nelogičnu situaciju. Nevjerojatno je, naime, kako je sam Luther zasijao sjeme »straha pred speculatiom«. On koji je dvanaest godina učio »školastično bogoslovje« postao je zakleti antiracionalist, jer »razum mu je 'Hure, der man die Augen ausstechen, die blinde Nārin, die Bestie, die man erwürgen sollte'«. Stoga Luther nije zasnovao, niti je mogao zasnovati kakvu samostalnu filozofiju, kako to mnogi tvrde. On je samo dao povoda da nastane »protestantska filozofija« u liku »njemačke panteističke filozofije« u

⁷³ Isto, str. 337. U prijevodu navedeno mjesto iz Anselma glasilo bi: »Kao što pravi red zahtijeva da duboke tajne kršćanske vjere najprije vjerujemo da bi o njima mogli racionalno raspravljati, tako mi se čini da je znak nemarnosti ako ne nastojimo, pošto smo sigurni u vjeni, razumjeti ono što vjerujemo«. — Nedavno je o Anselmu pisao u nas i Pavao Vuk Pavlović u svojoj raspravi »Slikar u ontologičkome bogokazu Anselma Canterburyjskog«, objavljenj u »Godišen zbornik na Filozofskiot fakultet na Univerzitetot vo Skopje, Kniga 23 (1971)«, str. 65-79. Rad je izdan i u separatu.

⁷⁴ Isto, str. 338.

⁷⁵ Z. k. l. 44/1854, str. 345.

kojoj se ugnijezdio subjektivizam. Ta filozofija zaniijekala je svaki »positivizam — u nabožnom, znanstvenom i društvenom životu« te iz nje proistječe »humanizam noviji, iliti novo poganstvo; odavde sveboštvo; odavde socijalizam i komunizam s jedne, a apsolutizam s druge strane«. ⁷⁶

Trovrсно je bilo reagiranje katoličke teologije i filozofije na tu situaciju prema Račkome. Jedni su se priklonili teološkom pozitivizmu i držali se »druge krajnosti — okorele pozitivnosti«, te ne samo što nisu htjeli »na pol puta, što im slobodno bijaše, ususret ići protivnikom svojim, već su im se sve više uklanjali, te su iz svojih odaljenih položaja kadšto udarali, bez da bi ih zerni svojimi doseći kadri bili«. Drugi su postali renegati koji su se »dušmanu pridružili da spojenim silami 'gnijezdo odurne tmine' unište«. Ta ponašanja Rački tumači tako što oni koji postadoše renegati »snivahu o nekoj ostarjelosti kršćanstva«, a pozitivisti »neverovahu u punodobje koje se ima steći u Kristu«. Pozitivisti su tvrdili »materijalnu ili realnu«, a renegati su nijekali i »formalnu« savršenost kršćanstva. Renegati »okužiše znanost i život«, a pozitivisti uvedoše »stagnaciju u spekulaciju«. ⁷⁷

Tim negativnim reakcijama suprotstavili su se oni koji su si poput Günthera stavili u zadaću da obnove predreformatorski spekulativni duh katoličke filozofije i teologije osluškujući težnju suvremenog svijeta. Započeli su obnovu ne iz tradicije vremenu neprimjerenog skolacisticizma, nego polazeći od dostignuća novovjekovne filozofije, na primjer od principa kartezijanizma i Hegelove dijalektičko-spekulativne metode, kao što je to učinio Günther, u čemu su ga slijedili brojni spekulativno nadareni i moralno hrabri učenici, među koje pripada svakako i naš Rački.

Güntherov pokušaj nije uspio. Vatikan mu se suprotstavio administrativnim mjerama, a inicijativu obnove katoličke teologije i filozofije preuzeli su drugi koji su se u antitezi prema güntherizmu i sličnim pokušajima oslanjali na autentičnu skolastičku tradiciju, posebice školu Tome Akvinskoga. Kada güntherizam (50-tih godina) doživljuje svoj slom, Rački završava doktorat iz teologije, vraća se u domovinu i posvećuje povijesnoj znanosti smatrajući je za nas urgentnijom od čiste spekulacije. Jer, kako će kasnije kao ideolog »narodne znanosti«, opravdavajući tu urgentnost, reći: »A dočim su rješavanje obćenitih zagonetaka čovječijega duha preuzeli veliki narodi, skrb o spoznaji samih sebe nam je prepuštena; pa ne riešismo li ove zagonetke, prieći će prieko nas kolo svjetskih događaja.« ⁷⁸ Tako je filozofska misao u Hrvatskoj ostala tada bez impulsa koji je obećavao ne samo njezino buđenje iz gotovo stoljetnog drijemeža nego i — vjerojatno prvi takav pokušaj u nas — njezino oslobađanje iz službeničkog položaja prema teologiji. Kako nitko nije nastavio na Račkog niti se kasnije, osvrtao na njegove filo-

⁷⁶ Isto, str. 345-346.

⁷⁷ Isto, str. 346.

⁷⁸ Rad JAZU 50, str. 201.

zofijske radove, posebice od 70-tih godina dalje, kada i hrvatska filozofija doživljuje svoj preporod — Marković istražuje samo filozofske pisce s onu stranu Velebita od XV. do XVIII. stoljeća, i to ne da bi na njih idejno nadovezivao, nego da mu posluže kao »putni list« u iznova započetoj »filozofskoj radnji«⁷⁹ — razumljivo je da nisu ni ideje ni filozofskoterminološka rješenja Račkoga imala utjecaja u preporodu i razvoju novije hrvatske filozofije. Pokušaj Račkoga kao filozofskog pisca dakle ostaje započeti i u začetku svome prekinuti pokušaj obnove hrvatske filozofije na narodnom jeziku, a spomen i historijski osvrt na taj pokušaj pruža nam uvid u problematični položaj spekulativnog duha u Hrvatskoj tada kad se radilo o tom da hrvatski narod nestane ili opstane kao »historičko-kulturna osebnost«. Angažirajući se kao historik oko osvješćivanja te »osebnosti«, Rački je smatrao da i znanost, a ne samo lijepa književnost, može i treba pri tome izravnije pomoći. U pragmatičkom povezivanju nacionalno-političkog i čisto znanstvenog interesa, oko kojeg povezivanja je nastojao, kako smo već pokazali, on osobno, a htio je da nastoji i akademija kao najviša znanstvena ustanova, nametao mu se kompleks pitanja koja su izvirala iz aporije »narodne znanosti«: kako znanost s njezinim »kozmpolitskim«, univerzalnim karakterom staviti u službu partikularnih nacionalnih interesa a da pri tome ne bude iznevjereno ni jedno ni drugo? Opravdanje ideje »narodne znanosti« i rješenje aporije koju ta ideja u sebi skriva vidjet ćemo u slijedećem i posljednjem dijelu ovog rada.

RAČKI — KAO IDEOLOG »NARODNE ZNANOSTI«

Kao predsjednik Akademije (1867. do 1887) Rački je dvadesetak godina animator, organizator i moderator znanstvenog istraživanja u nas. Pri tome je nužno postajao i teoretičar znanosti. Elemente njegove teorije »narodne znanosti« nalazimo u »besëdama«, kojima je prili-

⁷⁹ Marković je ovako odredio pragmatički smisao proučavanja naših starih filozofskih pisaca: »... s njimi ćemo upoznati Platona, Aristotela i Plotina, s njimi krasno doba talijanske i u obće evropske renaissance, s njimi ćemo stupiti u uzvišeni hram umlja svjetskog — ne doduše kao već domaći, nu premda kao kasne pridošlice, to bar s častnim *putnim listom* iz dobe duševnoga preporoda Evrope.« (dr. F. Marković: Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljeću XV. do XVIII. Rektorski govor. Zagreb 1882, str. 17.) — Marković se nije držao zacrtanog programa obnavljanja hrvatske filozofije na nacionalnim temeljima. Njegov nasljednik Albert Bazala komentira to ovako: »Naučnu filozofiju (...) zastupa Franjo Marković — u herbartovskom pravcu. Njegovo stajalište prema filozofijskom problemu određeno je ponajprije tim, da je na 'pisce s onu stranu Velebita' ne idejno nego kao historijski dokument ('putni list') nadovezivao nanovo započeti rad oko filozofije kao nauke — a onda tim, da ni Herbartovu nauku nije zapravo uzeo kao tobože adekvatni izraz hrvatskoga duha, već kao najpodesniji osnov za uvođenje naučne radnje filozofijske.« (Dr. Albert Bazala: Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma ovamo. Zasebni otisak iz spomen-knjige »Obzora«. Zagreb, 1936, str. 14.)

kom svečanih godišnjih sjednica Akademije običavao — smatrajući to dužnošću predsjednika — »crtati obćenite prosvjetne odnošaje naše«. Tako je u svakoj od 22 svoje »besjede« raspravio po jedno načelno pitanje socijalno-političke biti i funkcije akademije i od nje koordiniranoga znanstvenog istraživanja.

Već u svom prvom predsjedničkom govoru od 18. srpnja 1867, zacrtaavajući program i smjernice rada najvišega nacionalnog učenog zavnoda, postavlja ovo načelo: »Akademija neće gajiti znanosti u pravcu idealnom nego obzirom na potrebe i na korist našega naroda i naše domovine.«⁸⁰ Općenita »potreba« naroda određena je tada još uvijek kao preporod narodnog duha, osvješćenje njegove osebnosti, kako ne bi tada kad »narodi romanskog i germanskog roda« stvaraju »gorostasne narodne i državne zadruge« postao »plijen« ogromnim »izobraženim zadrugam«. Traži se dakle način i metoda kako da se omogući narodu samospoznaja. U duhu prosvjetiteljstva Rački određuje tu metodu kao »narodno prosvjeđivanje«, jer prosvjeta, po njemu, obuhvaća »cjelokupno područje sveukupnoga duševnog života jednog naroda«. Određujući dublje sadržaj narodne prosvjete, Rački ne može a da ne uđe u područje opće i socijalne antropologije. On nastavlja: »U tom području imade jurve *danih* (istaknuo Rački) živalja, koji se dakle ne mogu tek stvoriti već se imadu skladno i sustavno razviti. Ovamo spada narodno biće i glavni mu izraz narodna čud, koja je samo vrst, ogradnak obće ljudske čudi te obujma sva svojstva i sve sile naroda, kako se u većini njegovih članova očituju. U narodnom biću i narodnoj čudi imaju svoj korien jezik, osjećaj i običaj, kojimi se narod od naroda pleme od plemena razlikuje, i koji na svekolike odnošaje sveukupnoga duševnog života tako bitno djeluju, da općoj prosvjeti u ovom ili onom narodu ili plemenu ili narodnoj skupini daju posebno, često dosta izrazito lice. Sila narodnoga bića opaža se osobito u oblicima sukromnoga i javnoga života u obitelji, društvu, u državnih i vjerskih uredabah.«⁸¹ S obzirom na takvo općenito određenje narodne prosvjete zadobiva i znanost svoju specifičnu funkciju. Na njoj je ne da stvara, nego da posreduje narodno prosvjeđivanje samospoznajom, jer je njezina specifičnost upravo u tome da »traži svakome pojavu bliži skrajnji uzrok, svakoj tvrdnji pravi razlog, služila se indukcijom ili dedukcijom«. Tako postupa ispitujući ne samo »prirodu i duh« nego i »zemlju i narod, narodni život u prošlosti i sadašnjosti«. Tako nalazi zakone po kojima se neki narod razvija, uzroke i razloge zbog kojih je jačao ili propadao, a nerijetko je određivala i »liek za bolest, okrepu za slabost«. Analizirajući na raznim mjestima i u raznim prilikama ulogu znanosti u formiranju ostalih, posebno modernih nacija, Rački upozorava općenito na činjenicu da je kod »svih prosvjetljenih naroda« znanost mnogo sudjelovala oko »probudjenja njihova na nov život i oko ujedinjavanja sudbinom rastr-

⁸⁰ Rad JAZU 1, str. 156.

⁸¹ Rad 68, str. 195.

ganih uda njihovih«. U tom smislu određuje i uvijek iznova ponavlja svrhu Akademije: »Svrha i namjera našega zavoda, kano što vam je gospodo! dobro poznato, nije druga, nego da naukom i knjigom potpomogne razviti ovdje na slavenskom jugu samostalnu historičko-kulturnu osebnost, koja će se na onu ostalih srodnih plemena prisloniti i nju popuniti.«⁸²

Odgovarajući na prigovore da se idejom »narodne znanosti« pokušava samo racionalizirati, a i produbiti »prosvjetna isključivost« koju je evropski nacionalizam inauguirao s težnjom za nacionalnom, političkom, ekonomskom i kulturnom autonomijom, Rački upućuje na onu revoluciju evropske prosvjete koja je transformirala i univerzalni kozmopolitski značaj znanosti u njezin današnji »narodni značaj«, a zatim upućuje na uzajamnu dijalektičku komplementarnost »narodne« i tzv. »univerzalne« znanosti u novome vijeku. Nekadašnje »sredovječno društvo« odgajalo je čovjeka tako da se najprije osjeća biti »članom velike ljudske zadruge«, kako bi nakon toga došao do »svijesti svoje plemenske suvislosti«, što se postizalo »na iztoku grštinom, na zapadu latinštinom«. S novim vijekom taj je red preokrenut te se čovjek najprije osjeća »članom naroda« kojemu po krvi ili postojbini pripada i putem te »uže zadruge« postaje članom i dionikom prava i dužnosti »ukupne ljudske zadruge«, cijeloga čovječanstva. Taj obrat revolucionirao je univerzalne značajke subjektivnog i objektivnog duha počevši od jezika, državnih tvorbi, religioznih i crkvenih ustanova sve do intimnog doživljavanja zemlje na kojoj i zajednice u kojoj živi. Od tog prevrata nije mogla ostati izuzeta ni znanost: »Odavle je znanost novoga vieka svagdje narodna. Ona se obazire prije svega na potrebe i probitke zemlje, u kojoj se obradjuje, i naroda, kojega pripomaže odgajati. Ona si usvaja volju naroda, te ju ostalom svjetu zagovara i tumači.«⁸³ Iz toga proizlazi i subjektivan odnos znanstvenika prema vlastitom narodu: »Odavle pravi znanstvenici, koji su dušom svojom zbilja uronili u duh svoga naroda, ne mogu a da mu ne budu vjerni sinovi, iskreni prijatelji, očiti propovjednici i tumači volje i težnje, vjestnici prošlosti i proroci budućnosti njegove.« Tako njihov umni rad potpada i pod socijalno-etičko prosuđivanje: »Gdje čovjek nauke i knjige sa svojim narodom ne živi jednim životom, gdje mu umni rad nije u skladu s težnjama naroda, ili je onaj rad u nesuglasju s dieli: ondje ili je ona učenost samo prividna ili stoji u službi sebičnosti.«⁸⁴

Povijesno-genetskim tumačenjem narodnog značaja znanosti nije još dano i rješenje aporije koja se javlja između »nacionalnog« i »kozmpolitskog« značaja znanosti. Rački se češće vraća na to pitanje, a njegov odgovor mogli bismo ovako formulirati: S nacionalnom pluralizacijom ne nestaje jedinstvo ljudskog roda. Samospoznajom određenog naroda ne negira se samospoznaja čovječanstva. Naprotiv. Samospoznaja

⁸² Rad 17, str. 161.

⁸³ Rad 73, str. 187.

⁸⁴ Isto, str. 188.

čovječanstva u novovjekovnom antro-po-nacionalnom režimu moguća je samo posredovanjem samospoznajama pojedinih naroda, tako da »samo slobodan narod, koji si sačuva jezik, običaje, misli i čustva, svoje društveno i državno biće može usvojiti si i za se preraditi plodove obćenite i inostrane obrazovanosti«. U tom smislu postoji obaveza nacionalne znanosti da ponajprije prouče nacionalni jezik, književnost, religiozna vjerovanja, pravne i državne uredbe — iz čega se može doći i do »narodne filozofije« — jednom riječju, znanstveno osvijetliti iskustvo postojanja u zadanom nacionalnom prostoru. Primjenjujući to na Akademiju i znanstveno istraživanje u nas, njihova je obaveza prema univerzalnoj znanosti »otkriti osebnosti slavenskoga juga«. Ni jedan narod ne može u samospoznajnom pogledu izvršiti obavezu drugog naroda, pa prema tome ni obavezu prema »svjetskoj nauci«, što opet, primijenjeno na obavezu akademije i znanost koju zastupa, znači da »bez poznavanja prošlosti slavenskog juga ostaje nauci povijest južno-istočne Evrope knjiga zatvorena sa sedam pečata«. Rački pri tom upućuje i na »univerzalno« značenje upravo ovog prostora: »A kano što biaše on (tj. slavenski jug) nekada pozorištem svjetskih događajaja, koji su imali na viekove zamašan upliv na cieli stari svijet, tako vidimo ga u naše doba prelaziti u novu mienu, koja zanima jednako državnika, učenjaka i proletnika.«⁸⁵

Dijalogom »narodnih znanosti« u navedenom smislu posreduje se općenita ljudska prosvjeta i duševni razvitak cijeloga čovječanstva, stvara jedinstveni duhovni svijet u kojemu veliki i mali narodi stoje u istom položaju i pred istim obavezama. Govoreći o malim narodima i svjetskoj znanosti, uzdižući se do najopćenitijeg, upravo filozofskog pogleda na problem nacionalnih »kulturno-historičkih osebnosti« i univerzalnoga jedinstvenog »duhovnog svijeta«, u jednoj od svojih »besjeda« Rački kaže: »Tako je svaki narod, velik ili malen, pozvan da uloži svoje sile za duševni razvitak celog čovječanstva. Raznolikost jezika i narodnih osebina ne samo ne smeta ovomu zadatku, nego dapače ona stvara divno suglasje u divnom svietu, koje stojeći pod zakonom slobode tiem jest divnije i uzvišenije od sklada u raznolikoj naravi. Veliki i maleni narodi jesu tjelesa na vasionom prostoru duhovnoga svieta, te se svikolici imadu skladno kretati oko jedne središnje točke — istine i pravde. Samo onaj narod, koj se od ove točke udalji, izgubi ravnotežu u onom beskrajnom prostoru, te bez obzira na njegovu veličinu hrli u neuklonivu propast. U takova naroda postane i nauka kumirom slavo-hleplja i strasti.«⁸⁶

Iznesene i ovdje neiznesene misli Račkoga o »narodnoj znanosti« nisu dakle neke samo slobodne asocijacije na tu temu, nego su gotovi elementi za jednu teoriju znanosti sa stanovišta modernoga evropskog nacionalizma. Sjetimo li se da je nacionalna ideja uz religioznu i soci-

⁸⁵ Rad 21, str. 191.

⁸⁶ Isto, str. 190-191.

jalnu te njihovih međusobnih spojeva jedno od najeksplozivnijih sredstava kojim se mase pokreću u određenom momentu te je poput prirodne vatre ambivalentna s obzirom na opstanak ljudi, tada nije čudo što je Rački vrlo oprezno teoretizirao o ideji »narodne znanosti«, koja je na neki način još opasnija jer lako postaje neposrednim instrumentom razjarivanja nacionalnih konflikata. Ali i racionaliziranja u smjeru njihova rješenja u autentično humanističkom duhu. Ta opreznost osigurala je Račkome takva rješenja aporije »narodne znanosti« koja i kasnija historijsko-sociologijska istraživanja znanosti kao nacionalne institucije prije nadopunjuju nego što bi ih demantirala.

Već smo u prvom dijelu upozorili na to kako je Rački zahvaćen »novim duhom« evropskog nacionalizma napustio teologijsko-filozofsku spekulaciju i predao se pozitivnoj nacionalno-povijesnoj znanosti. Sada na kraju ovog poglavlja o Račkome kao ideologu »narodne znanosti« podsjetimo se na snagu onog duha koji je tada drmao Evropom i koji je Račkome odredio sadržaj i smisao njegove egzistencije kao političara, znanstvenika i narodnog prosvjetitelja — jednom riječju, kao demagoga u eminentnom etimologijskom smislu, tj. kao odgojitelja naroda u momentu formiranja i sazrijevanja njegove »historijsko-kulturne osobnosti« i osobnosti. Silovitosti i značenja tog novog duha bio je svjestan i Rački kad je uzimajući kormilo najvišega novoosnovanoga znanstvenog zavoda u svoje ruke u uvodu jednom svom radu pisao: »Duh, koji sada Evropom trese te ju goni na razvitak toli na umnom koli na materijalnom polju, tako jest silovit, da mu ni Kina svoj gorostasani zid, ni Japon svoje more oprijeti ne može, kamoli da mu koji evropski narod vrata zatvori. U taj duševni pokret svikolici narodi manje-više jesu povučeni; oni ga ne mogu odrinuti; te u njih jest jedino: ili da se razvijaju na narodnom temelju ili da u inih okretnijih narodnih iščeznu. Ni jedan narod u Evropi ne može sada na miru stajati ili u dreselju sanak snivati.«⁸⁷

ZAKLJUČAK

Franjo Rački kao filozofski pisac zanimljiv je za povijest hrvatske filozofije, posebice njezina novijeg razdoblja, zato što se njegovi teološko-filozofski spisi javljaju kad narodnoprporodni književno-politički pokret zalazi u svoju »posljednju fazu agonije« (Šidak) ne ostavivši za sobom ni jedno hrvatski napisano filozofijsko djelo kao znak probude-nosti i »filozofijske težnje« (Bazala) u duhovnom životu Hrvatske.

Inicijativom da u modernom hegelijansko-güntherijanskom duhu obnovi kršćansku filozofiju u narodu, kod kojega je katolička religija zbog stoljetne subsidijarne funkcije u borbi za kolektivnu egzistenciju

⁸⁷ »Naša književnost« (1867), citirano prema »Pet stoljeća hrvatske književnosti« 33, str. 40.

bila redovito u doktorinarnom pogledu konzervativna, Rački, polazeći u svom filozofiranju od samosvijesti, usvajajući pozitivne elemente protestantskog i uopće novovjekovnog subjektivizma, nastoji oko harmonije između aktualnih religioznih potreba i zahtjeva spekulativnog uma. U tom nastojanju spekulativni um želi svojim autonomnim moćima reproducirati dogmatske sadržaje iz samog sebe dovodeći tako u pitanje njihov radikalno transcendentni značaj. Razumljivo je što je ta tendencija (güntherizam), začeta prosvjetiteljskim duhom ovostranosti, morala naići na osudu službene crkve.

Kao filozofski pisac Rački nije izravno utjecao na dalji razvoj novije hrvatske filozofske misli, kao što je kao povjesničar utjecao na razvoj naše historiografije ili kao ideolog narodne stranke na razvoj političke misli u nas. Kada je novoskolasticizam posljednjih desetljeća prošlog stoljeća dopirao i do nas — a on se u Španjolskoj, Italiji i Njemačkoj počeo buditi već 50-tih godina najvećma upravo kao neposredna antiteza Güntherovu hegelijanizmu — naši su predstavnici novoskolasticizma zaboravili, odnosno nikad nisu ni znali da smo i mi tada, 50-tih godina, u mladom teologu Račkom imali jednog gütherijanca koji je ostavio iza sebe na hrvatskom napisanu i objavljenu obranu Günthera od onih začetnika evropskog novoskolasticizma koji su kasnije bili opet njihovi neposredni učitelji.

I kad je nakon 1855. napustio teologiju i filozofiju, posvetivši se isključivo pozitivnoj povijesnoj znanosti, njegovo zanimanje za teoretska pitanja ne popušta. On se usmjeruje na modernu, rekli bismo čisto »ovostranu« problematiku. Nastojeći u duhu književno-političkog narodno-preporodnog pokreta (1835—1850), koji smatra refleksom općenitog duha evropskog nacionalizma, oko pragmatičkog povezivanja interesa stroge znanosti s interesima nacionalne politike, Rački traži i u ideji »narodne znanosti« nalazi teoretsko opravdanje takvu svom nastojanju. Tom svojom idejom osvjetljuje općenito položaj univerzalne spoznaje i samospoznaje čovječanstva koja u novovjekovnom antroponacionalnom režimu biva posredovana spoznajama i samospoznajama pojedinih naroda tako da pri tome samo slobodan narod koji si je sačuvao jezik i običaje, misli i čuvstva, autonomno društveno i državno biće, može usvojiti i za sebe preraditi plodove inozemne obrazovanosti i prosvijećenosti. Tako se dijalogom narodnih znanosti posreduje općenita ljudska prosvjeta i duševni razvitak cijeloga čovječanstva, stvara jedinstveni duhovni svijet u kojem veliki i mali narodi stoje u istom položaju s obzirom na središnje točke toga svijeta, istinu i pravdu.

Nemajući kao filozofski pisac izravno značenje, Rački sa svojom idejom »narodne znanosti« zadobiva ipak veliko posredno značenje i za razvoj novije hrvatske filozofije. Kao ideolog »narodne znanosti« on je odredio pravac razvoja najvišem nacionalnom znanstvenom zavodu i unio onaj nacionalni duh u znanstvena istraživanja u kojem će i Franjo Marković iznova započetu filozofijsku radnju hrvatskoga naroda pokušati

izvlačenjem iz zaborava naših starih filozofskih pisaca kako bi s njima i preko njih i filozofija pridonijela svoj dio pri stvaranju skupne narodne duševne osobnosti.

Historiografskim osvrtom na Račkog kao filozofskog pisca osvjetljava se tako ona šira politička i duhovna pozadina iz koje je potekao impuls snažnijeg i bržeg razvoja hrvatske znanosti i filozofije u drugoj polovici 19. stoljeća.

ZUSAMMENFASSUNG

Bisher hauptsächlich als Historiker und Politiker bekannt, wird Franjo Rački (1828—1894) hier als philosophischer Schriftsteller und Theoretiker der »nationalen« Wissenschaft dargestellt.

Im ersten biographisch-bibliographischen Teil wird seine Ausbildung in Senj und in Wien sowie seine schriftstellerische Tätigkeit beschrieben. Schon als Theologiestudent in Senj (1849) begann er, theologisch-philosophische Aufsätze in Zagreb zu veröffentlichen. In Wien schloß er das Theologiestudium ab und begann nachher, Mathematik und Physik zu studieren, was er wegen Interessenmangels für Naturwissenschaften aufgeben hatte. Schließlich bestand er dort sein Dokorexamen in Theologie. Während dieser Studienjahre gelangt er unter den Einfluß von Anton Günther (1783—1863), einem zu seiner Zeit sehr einflußreichen, vom Vatikan aber verurteilten Theologen und Philosophen. Begeistert von der kroatischen literarisch-politischen Bewegung (narodni preporod), in der sonst bei niemandem ein besonderes Interesse für Philosophie bestand, beschäftigt sich Rački mit dem Gedanken, man solle die christliche Philosophie ebenfalls in Kroatien erneuern, so wie das, nachdem die scholastische Philosophie scheiterte, damals überall im katholischen Europa versucht wird. Der Versuch von Günther, in dem er nicht vom Erbe der scholastischen Tradition, sondern von dem cartesianischen Subjektivismus einerseits, und der hegelianischen Dialektik des Geistes andererseits ausgeht, scheint Rački unserem wesentlich »spekulativen« Zeitalter der angemessenste zu sein. Gegen den theologischen Positivismus und pietistischen Fideismus verteidigt Rački in seinen Frühschriften das Recht der philosophisch spekulativen Entwicklung des Glaubensinhaltes, die einzig imstande sei, dem Glaubenden zu verhelfen, sich von der naiven Gläubigkeit zur vollen Mündigkeit weg selbstzuziehen.

Nach seinem Dokorexamen in Theologie (1855) widmet sich Rački ausschließlich der nationalen Geschichtsforschung mit der Motivation, die Geschichtswissenschaft, als die zutreffendste Vermittlung der Selbsterkenntnis einer Volksgemeinschaft, sei wichtiger für sein eigenes Volk in der Zeit, in welcher es sich, gleich anderen Völkern, die unter der kolonialen oder halbkolonialen Herrschaft stehen, in folgendem Dilemma

befindet: entweder die Befreiung zu erkämpfen und sich auf seinen eigenen Grundlagen weiter zu entwickeln, oder durch Zusammenschmelzen in der stärkeren und entwickelteren Nachbarnation aufzugehen.

Die allgemeinere sinngebende Funktion der wissenschaftlichen Forschung unter den Bedingungen der neuzeitlichen nationalen Verästelung der Menschheit, versucht Rački in seiner Theorie der »nationalen Wissenschaft« zu bestimmen. Diese Theorie entwickelt er in seinen »Festreden«, die er als (erster) Präsident (1866—1886) anlässlich der jährlichen Sitzungen der Akademie während dieser 20 Jahre gehalten hatte. Mit der Erörterung der Aporie der »nationalen Wissenschaft«, sowie mit der von Rački vorgeschlagenen Lösung dieser Aporie durch die wechselseitige, dialektische Vermittlung des Selbsterkennens der einzelnen Völker mit eigenen Sprachen, Gedanken, Gefühlen, Gebräuchen, sozialen Institutionen, und des Selbsterkennens der »universalen« Menschheit, schließt die Arbeit ab.