

55): »Sadržajno ili kontekstualno prekidati ili lomiti Skalićeve rečenice, izričajne sklopove ili čitave promišljajne odlomke znači zapravo povezivati ih ili premošćivati na mjestima gdje mu množina navrle misaone građe nije dopustila biti misaono konzistentniji, dosljedniji, dorečeniji, zaokruženiji, te time i jasniji.« Nadalje, način navođenja literature nije baš uvijek prema akademskim uzusima (usp. str. 110, bilj. 72: »Aristotel je u svojim *Kategorijama* (par. 61) [...]«; ili str. 131: »[...] Aristotel (*O svijetu*) [...]«). Nadalje, Čvrljak ponekad ima impresionističke analize i prosudbe zamršenih problema, osobito onih koji se tiču antičke filozofije, ili ih samo *en passant* spominje (npr. na str. 183 samo se ovlaš spominje problem »duše svijeta«). Čvrljkova se analiza, dakle, nalazi na razmeđu povijesno-kulturološko-(auto)biografskog pregleda i filozofske analize, a to je možda baš primjereno konkordističkom, možda baš skalićevskom stilu pisanja. U svakom slučaju bilo bi uputno, uz Čvrljkovu knjigu, imati i original Skalićeve *Enciklopedije* (koja, nažalost, osim prvog sipsa *Epistemon*a nije ponovo objavljena nakon 16. stoljeća) tako da se mogu paralelno pratiti oba teksta.

Ne treba zaobići pohvale Čvrljkovu inspirativnom jezičnom izrazu i stilu koji će upasti u oči svakom čitatelju, gotovo virtuosno-barokna zaigranost hrvatskog nazivlja i iskričavost (prividnih) neologizama koja ponekad graniči s jezičnim akrobatizmom. Kao primjer navodim str. 186: »Doseg, dopanuće, domašaj, zaposjednuće ili zadobiće ciljani su ishodi prohoda kroz vrata ili hoda putovima.« Pritom nas ne bi smjele previše zasmetati neke nedosljednosti (npr. str. 150: »nadočutna« kao prijevod za *intelligibilis*, a na str. 182 nalazimo »nadočutni svijet« za *mundus intellectualis*). Poneki možda nezgrapni latinizmi (»rezurekcija« se na str. 72–73 spominje triput) mogu se pripisati autorovoj ljubavi spram latinskog jezika koja je očita u mnoštvu sentencija i izraza koji rese tekst.

LUKA BORŠIĆ

### *Josip Oslić, Vjera i um – neoskolastički i suvremeni pristupi, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2004, 297 str.*

---

Ova je knjiga strukturirana u tri glavna tematska poglavlja: osim predgovora, literature i uvodnog poglavlja (označeno brojkom 0 i naslovljeno »Razmeđa filozofije u okrilju hrvatske neoskolastike«), imamo poglavlje: »Bog metafizike i Bog egzistencije – Zimmermann prema Jaspersovu egzistencijalizmu« (s dva potpoglavlja: »Zimmermannov neoskolastički pristup Jaspersovu egzistencijalizmu« i »Kršćanska filozofija egzistencije? Zimmermannovi pogledi na odnos transcencije i imanencije«), zatim »Religijski osjećaj i racionalno opravdanje – Vilim (Wilhelm) Keilbach« (s tri potpoglavlja: »Keilbachovo opravdanje religijskoga pluralizma«,

»Etički elementi u Keilbachovoj filozofiji religije« i »Iskustvo vjere s onu stranu iracionalizma i racionalizma«, te zadnje poglavlje »Sinteza skolastičkoga duha u duhu suvremene filozofije – Vjekoslav Bajsić« (s dva potpoglavlja: »Samorazumijevanje kršćanske filozofije u djelu Edith Stein« i »Suvremeni dometi 'integralne skolastike'«). Ti su tekstovi potpoglavlja dijelom već bili prije objavljeni pod drugim naslovima, dijelom prvi put objavljeni u ovoj knjizi na što autor upućuje na str. 291.

U uvodnom poglavlju autor kratkim povijesnim pregledom upućuje čitatelja na to da Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu ima već trostoljetnu znanstvenu tradiciju koja slijedi najznačajnija zbivanja unutar i izvan Katoličke crkve. Pritom autor osobito naglašava da se tijekom cijele te znanstvene tradicije insistiralo na studiju filozofije kao pretpostavci studija teologije (filozofska je katedra jedna od najstarijih na bogosloviji) pa na nekoliko primjera (npr. odnos J. Stadlera prema enciklici *Aeterni Patris*) pokazuje kako su se bogoslovi nosili, s jedne strane, s filozofskom asimilacijom nekih najznačajnijih modernih i suvremenih crkvenih enciklika (osim već navedene *Aeterni Patris*, spominje se i *Humani generis*, a u fokusu je i *Fides et ratio*), a s druge kako su se navlastito suočavali s izazovima sekularnog svijeta (modernizam, liberalizam, darvinizam, materijalizam, marksizam, egzistencijalizam, dijalog sa znanostima). J. Oslić analizira svaki od tih pojmova te iznosi »obje strane«, ukazujući na to da bogoslovi u Hrvatskoj (i u Bosni i Hercegovini) nisu samo zatvoreni u skolastičku i novoskolastičku problematiku. U tom svjetlu čitamo i blagu kritiku (str. 29): »S 'darwinizmom' je raspravljao već Josip Stadler u svojoj *Kosmologiji*, [...] no valja primijetiti da povrh službenog crkvenog stava, većina profesora KBF-a izbjegava izravno očitovanje o ovoj temi, nego se radije opredjeljuje za kritiku modernizma, materijalizma i nihilizma [...].«

U prvom poglavlju Oslić sučeljava filozofiju K. Jaspersa s odgovorom S. Zimmermanna na Jaspersovo viđenje egzistencijalizma. Radi se pritom o analizi Zimmermannova postumno objavljena spisa *Jaspersov egzistencijalizam*. U tom se spisu otvara ključno pitanje za svakog filozofa-kršćanina (ili kršćanskog filozofa): je li moguća »kršćanska filozofija«? To se pitanje razvija na razmeđi problema »racionalne metafizike« i »metafizike vjere« ili, drugim riječima, sukobu »racionalno utemeljene vjere« i »iracionalizma vjerničkog osjećaja«. Zimmermann je Jaspersovu poziciju označio kao »ateističku«, budući da »Jaspers ne priznaje razumni govor o Bogu, tj. on nije čuo mogućnost postojanja jedne racionalne metafizike koja počiva na logičkim dokazima i zaključivanju« (str. 76). Osnovno stajalište Jaspersova (subjektivističkog) egzistencijalizma je to da se ne priznaje razumska mogućnost spoznavanja kršćanskih sadržaja vjere, a ni mogućnost postavljanja općevažećih moralnih normi: »filozof ne može razumski (znanstveno) osigurati znanje o Bogu« (str. 60). Put do transcendencije, za Jaspersa, ide preko »granične situacije« egzistencije, na primjer, na Kierkegaardovu tragu, na temelju čovjekova iskustvenog doživljaja tjeskobe. Naime »prema Zimmermannovu sudu, Jaspers dopušta samo 'logičku' istinu koja vrijedi u iskustvenom svijetu prirodnih znanosti, ali on ne dopušta spoznavanje one životne istine u kojoj je utjelovljen 'smisao'. Dakle, za Jaspersa postoji samo 'pragmatička istina' koju egzistencija živi u osiguravanju jednog 'zadovoljnog' opstanka.« (str. 89). Zimmermann pak ustraje na svojoj pozi-

ciji »racionalne metafizike« tako da, kao što Oslić sa žaljenjem utvrđuje u obilnom njemačkom sažetku svoje knjige (str. 286), jedva pronalazi puta u svijet iskustvenog života pa stoga, zaključuje Oslić (str. 114): »[...] je razumljivo da Zimmermann, upravo polazeći od te tradicije racionalne metafizike, teško prihvaća Jaspersove razloge za takvo razumijevanje vjere i ponekad se čini da gotovo u potpunosti izostaje onaj nužno kritički dijalog s Jaspersom, u kojem bi i sam Zimmermann mogao izvući korist za vlastitu poziciju.« Pritom Oslić ne propušta istaknuti Zimmermannovu »otvorenost duhovnoj povijesti zapada«.

U drugom poglavlju Oslić prikazuje filozofsku misao Vilima Keilbacha. Keilbachu je osobito bilo stalo proniknuti u utemeljenje »filozofije religije«. Keilbach postavlja trostruku zadaću pred tu filozofsku disciplinu: »1. Filozofsko utemeljenje religije ili religioznosti; 2. filozofsko istraživanje i kritičko preispitivanje faktičnosti činjenično prisutnog mnoštva religijskih ispovijesti; i 3. filozofski dokaz da razumno može postojati samo jedna jedina istinska religija.« (str. 125). Pritom Keilbach pristupa »filozofiji religije« od antropoloških pitanja, tj. od »faktičnosti čovjekove kontingencije« i njegova »neuspjeha« [sic! *L. B.*]: »Čovjekov duh mora po sebi jednom neuspjeti, mora se jednom doživjeti upitnim, da bi se izdigao iznad sebe i da bi istraživao egzistenciju bezuvjetnog bitka.« (str. 126). No prema Keilbachu, taj osobni »neuspjeh« ne znači ujedno i posvemašnju egzistencijalnu tragediju: čovjek je biće otvorenih mogućnosti kojemu je dano da sposobnošću uma i volje dođe do smisla i istine. Temeljni (i prema Keilbachu jedini ispravni) čovjekov stav je »otvorenost« prema »transcendenciji«. Tu se zapravo radi o još jednom, verbalno možda malo modificiranom, pokušaju obrane »naravne religije«: čovjeku je njegovom naravljju i (umskim) sposobnostima (Keilbach to naziva »svjetlom razuma«) dano da se sam usmjerava prema najvišem cilju, tj. Bogu. To je za Keilbacha »put odozdo«: »to je po naravi stvari antropološki put kojim čovjek ide da bi snagom spoznaje i volje postigao konačnu svrhu.« (str. 127). Takav antropološki pristup omogućuje Keilbachu da prilazi religioznosti s dvije strane: s jedne čije psihološko-filozofsko utemeljenje otvara prostor za »metafiziku individualne religijske problematike« (str. 127) i s druge, sociološko-kulturnopovijesne. Prvi pristup obilježava individualnost religioznog iskustva, njemu je »bliža praksa nego teorija, empirija nego spekulacija« (str. 170). Drugi se put temelji na Keilbachovu uvjerenju da je okolina »bitan čimbenik u oblikovanju uma i volje« (str. 141) – taj je drugi pristup »povijesno-etnološki« koji u sebi uključuje fenomenologiju i sociologiju religije, »te kulminira u filozofiji religije kao mogućem kriteriju koji garantira objektivnost« (str. 170). Sintetizirajući empirijski doživljaj religije i metafizičke temelje Keilbach *eo ipso* stavlja naglasak na *filozofiju*, a ne na *sociologiju* religije. No taj put »odozdo« omogućuje Keilbachu da pokaže kako filozofija religije stoji u uskoj svezi s etikom.

U trećem poglavlju Oslić izlaže tri vida Bajsićeva filozofiranja. Ponajprije se bavi Bajsićevom interpretacijom filozofije Edith Stein. Bajsić, prema Osliću, naglašava moment sinteze kod Edith Stein, a ona se sastoji u pokušaju ujedinjavanja, s jedne strane, fenomenologije E. Husserla i M. Heideggera, a s druge strane skolastike, posebice Tome. Ta sinteza kod Edith Stein glasi: »ne radi se samo o nekim teorijskim pristupima nego o praktičnom pitanju kako i na koji način zapravo vjera pogađa

čovjekove životne situacije.« Pri pokušaju te sinteze glavne karakteristike ljudske egzistencije postaju »otvorenost« i stremljenje k »zaštićenosti« i »punini«. Dalje se Oslić bavi pojmom »integralne skolastike« (pojam koji, prema njemu, potječe od K. Balića) kao pojmom koji najbolje opisuje Bajsićevo filozofsko pregnuće: radi se o »duhu sinteze« na tragu Edith Stein, koja je odigrala značajnu ulogu pri oblikovanju Bajsićeve filozofske misli. Temelj »integralne skolastike« sastoji se u integraciji filozofije i teologije kao i otvorenosti – današnjim popularnim terminom izraženo – interdisciplinarnosti. Upravo je, prema Osliću i Bajsiću, to »duh sinteze« koji se javlja ne samo kod Tome već i u renesansnoj filozofiji i pritom Oslić spominje F. Grisogona, M. A. de Dominisa i R. Boškovića kao hrvatske začetnike takvog sintetičkog pristupa i otvorenosti prirodnoznanstvenim istraživanjima. »Integralna skolastika« zapravo je antecedirani odgovor na »zahtjev« koji je Ivan Pavao II. formulirao u enciklici *Fides et ratio*: »Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih.« (str. 217). Bajsić se tu, prema Osliću, odazvao na zov K. Balića (»kod sv. Tome ne nalazi se sva istina pa treba proučavati integralnu skolastiku i prihvatiti istinu gdje je nađemo«, str. 221). Oslić ovako – gotovo kao moto – objašnjava temelje Bajsićeva »projekta« (str. 230): »[...] sinteza koju zahtijeva Bajsić znači ne samo ponovo oživljavanje 'universitas', zajednice onih koji misle najrazličitije, koji dolaze iz najrazličitijih naroda i kulturno-povijesnih tradicija, onih koji su istodobno filozofi, teolozi, znanstvenici i 'ponekad' sveci, već isto tako i premošćivanje svih onih povijesnih točki napetosti na kojima se [...] sve htjelo svesti na jedan 'Weltanschauung', neutralizirati i ukinuti u svojoj različitosti i 'originalnosti'.«

Josip Oslić u ovoj knjizi čini puno više od »samog« izlaganja filozofijā trojice hrvatskih bogoslova – što bi već sam po sebi bio hvalevrijedan pothvat. Jedna od najvećih vrlina te knjige, po mome mišljenju jednog od najbolje napisanih pregleda filozofije hrvatskih mislilaca, umješno je i – *sit venia verbo!* – didaktično uvođenje problematike kojom su se dotični mislioci (Zimmermann, Keilbach i Bajsić) bavili. Autor svojim doista *u-mjerenim* i fokusiranim prikazima povijesti stanovitih problema i upućivanjem na najznačajnije mislioce koji su utjecali na naše filozofe pokazuje širinu i dubinu svog hermeneutičkog pristupa problemima.

Ova je knjiga ujedno jedan od »najplatoniskije« napisanih prikaza. Oslić, naime, u toj knjizi višeslojno filozofira. Što pritom mislim, objasniti ću na primjeru iz trećeg poglavlja. Tamo autor razlaže filozofiju V. Bajsića, koji je bio u filozofskom dijalogu s Edith Stein, koja je opet bila pod snažnim i izravnim utjecajem E. Husserla i M. Heideggera. Pritom Oslić podjednaku pozornost pridaje svim navedenim misliocima u nizu tako da se zapravo zbiva kompleksan transtemporalni dijalog na relaciji Oslić-Bajsić-Stein-Heidegger-Husserl. Pritom se, u dobrom »platonskom« stilu, Oslićevo »ja« nigdje ne pojavljuje, no, kao što se veli, odsutnost je dvostruka prisutnost: između redaka mogu se iščitati Oslićevi stavovi. Iza njegova »objektivnog« prikaza može se iščitati sklonost k sintezi i dijalogu s drugim disciplinama i otvorenosti (»otvorenost« je inače pojam koji se provlači kroz prikaze sve trojice filozofa). Pritom Oslić daje prednost teologiji pa bi se možda ove riječi mogle uzeti kao emblem njegova temeljnog pristupa (str. 47): »Za filozofiju teologija pak može danas sigurno značiti kao mogućí putokaz k onoj slobodi koja je oslobođa njezina

apsolutnog zasnivanja na samoj sebi, upućuje je na ono drugo, na ono što filozofija mora uvijek iznova usvajati kao takvo [...]. Taj teološki korektiv filozofije mogao bi i danas samu filozofiju ponovo vratiti u prostor one otvorenosti, u kojoj svaka njezina odluka tek dobiva značenje slobode.« Pritom je – kao što i naslov knjige upućuje – Oslić na tragu onoga što je Ivan Pavao II. objavio u enciklici *Fides et ratio* pa stoga i ne začuđuje da se Oslić na ključnim mjestima poziva na tu encikliku.

Netko bi autoru možda mogao zamjeriti repetitivnost nekih problema, što je zapravo razumljiva posljedica pisanja knjige u formi zbirke članaka, no problemi kojima se Oslić u knjizi bavi sami su vrlo kompleksni tako da repeticija može biti samo od pomoći.

LUKA BORŠIĆ

Zbornik radova o 100. obljetnici rođenja Nikole Šopa, *RAD HAZU*, 493, *Razred za književnost, knj. 27 (ur. Miroslav Šicel), Zagreb, 2006, 379 str.*

---

Dvadesetsedma knjiga RADA u izdanju Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti (Razred za književnost) rezultat je Međunarodnog znanstvenog skupa o 100. obljetnici Šopova rođenja održanog u Zagrebu 18. i 19. studenog 2004. godine na kojem se okupio veliki broj kompetentnih i relevantnih poznavatelja djela Nikole Šopa (Jajce, 1904 – Zagreb, 1982) koji su, zahvaljujući različitim pristupima i iščitavanjem njegove pjesničke, prozne (Branimir Donat, »Tri okvira proza Nikole Šopa: mitsko, narodno i stvarno«), radio-dramske (Natka Badurina, »Pjesnikov povratak među smrtnike. *Pjesnikovi rasprodani prostori*«) te prevoditeljske (Stjepan Pavić, »Nikola Šop kao prevoditelj latinske poezije«) ostavštine pridonijeli boljem osvjetljenju i razumijevanju svevremene misli ovog metafizičkog pjesnika. Tako ga naime određuje Fedora Ferluga-Petronio, sveučilišna profesorica kroatistike u Udinama, autorica više studija i rasprava, organizatorica i sudionica domaćih i međunarodnih skupova o N. Šopu, naposljetku i autorica monografije *Kozmički svijet Nikole Šopa. Život i rad metafizičkog pjesnika* (prev. s tal. Lj. Hofman, Rijeka, 2005).

Izuzetna pjesnička ličnost 20. stoljeća, taj »siromašni sin« koji svoj životni pogled i pjesnički izričaj gradi na temeljnim porukama kršćanstva, uzimajući sv. Franju i Isusa za duhovne učitelje i uzore, osvježavajući se, zadržavši uvijek vlastitu originalnost, na istom izvoru s francuskim pjesnikom, prijateljem Francisom Jammesom (Cvijeta Pavlović, »Što je *žamizam* u pjesništvu Nikole Šopa«), već u prvim zbirkama (*Pjesme siromašnog sina, Isus i moja sjena, Za kasnim stolom, Tajanstvena prela, Od ranih do kasnih pijetlova* i dr.), obilježenima, kako ih u svojem