

проф. др **Владан Перишић**
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за Патрологију
vperisic@bfspc.bg.ac.rs

Хегелова тријадологија*

„Зашто Хегел није за протестантски свет постао нешто слично ономе што је за римокатолички свет био Тома Аквински?“

К. Барт

„Тешко да је иједан од великих мислилаца модерног доба учинио тако много као Хегел да хришћанску религију врати на трон са којег ју је просветитељство било збацило.“

В. Паненберг

1. Када у својим Предавањима из философије религије¹ Хегел полемиче са становиштима која су неспојива са његовим, онда су то углавном просветитељство с једне и пијетизам с друге стране. Просветитељство и пијетизам су становишта која су, с једне стране супротстављена једно другом, а с друге оба заговарају непомирљивост (спекулативне) философије са теологијом, па су самим тим, и управо због тога, оба супротстављена Хегеловом.² Но, пошто код Хегела ништа није баш сасвим црно као ни сасвим бело, тако то нису ни ови супарници његовог философског става о религији – просветитељство и пијетизам. Оно позитивно у просветитељству Хегел је видео у његовом бескомпромисном инсистирању на томе да ако човек треба да прихвати било шта (мисао, принцип, правило, закон, догму итд) онда „људски ум има право да се са тим сагласи и да на то пристане.“³ Могло би се, парадоксално,

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 („Српска теологија у 20. веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Хегел је у четири наврата држао предавања из философије религије: 1821. (сачуван је рукопис припрема ових предавања), 1824. (од ових предавања сачуване су студентске белешке), 1827. (и од ових предавања сачуване су студентске белешке) и 1831. (сачуване су студентске белешке за део ових предавања). Хегел је и сам користио студентске белешке из 1824. за своја предавања из 1827. Поређења предавања ове четири академске године откривају fine нијансе у изменама и допунама из године у годину. Поред *Предавања из философије религије*, Хегел о Тројници говори још и у *Феноменологији духа* и *Енциклопедији философских наука*.

² Хегелово најдубље уверење било је не само да философија и теологија нису непомирљиве, него да је философија у ствари (права) теологија, и штавише „служење Богу“. Дориен с правом примећује да је „Хегел постојано називао себе хришћанским философом чији је цео философски пројекат био посвећен експлицирању истине хришћанства“, Garry Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, 2012, p. 190.

³ *Историја философије* 3, Култура, Београд, 1970, стр. 400. „Отуда се оно што је достојно дивљења у француским философским списима ... састоји у чудноватој енергији и снази појма насупрот егзи-

рећи да оно позитивно у француској философији просветитељства Хегел види у њеној негативној страни⁴ која је „разорнички усмерена против онога што позитивно⁵ постоји: против религије,⁶ против навика, обичаја,⁷ мњења ...“⁸ Осећај самосвесне слободе, толико карактеристичан за ову философију, био је такав да за старе установе друштва у њиховој слици света више није било места.

Међутим, оно негативно у просветитељству Хегел је видео у томе што су његови протагонисти били обузети раскринкавањем владајућег празноверја и лажних ауторитета до те мере да су на крају завршили у простој форми истине која није имала никаквог реалног садржаја. Ово је, наравно, важило и за истину садржану у религији, која је за Хегела била апсолутна. Француски просветитељи су се, према Хегеловом суду, исцрпили у проналажењу и елиминисању грешака и заблуда, тако да „оно што је [после њихове жестоке критике] од религије остало био је [просто] теизам, ... то јест вера уопште.“⁹ На тај начин просветитељство је, по његовом суду, одустало од праве и суштинске потраге за истином (у религији) и остало заробљено у samozадовољним апстракцијама¹⁰ о деистичком Богу. Оправдан и људском духу иманентан нагон за развејавањем предрасуда, сујеверја, испразности, грамзивости и бешчашћа, истрошио се у негирању постојећег не успевши да оно против чега је био замени бољим. Томе насупрот, Хегел је био дубоко уверен у то да се у хришћанској религији крије најдубља истина, само што јој треба омогућити да се покаже у пуном светлу. Управо то је он видео као задатак своје спекулативне философије.

стенцији, насупрот вери, насупрот свакој моћи ауторитета од пре хиљаду година. Значајан је карактер осећања најдубљег узбуђења против свега тога важећег које за самосвест представља неко туђе суштатство које полаже право на то да постоји без онога у чему оно не налази само себе; – једна поузданост у истинитост ума која се хвата у коштац са целим удаљеним интелектуал-светом, и сигурна је у његово разорење. Она је разбила све предрасуде и однела је победу“, *Историја филозофије* 3, 394–395.

⁴ „Та позитивност јесте негативност ума“, *Историја филозофије* 3, стр. 398.

⁵ Термин „позитивно“ овде, као и највећим делом код Хегела, није вредносни термин којим се нешто оцењује као позитивно (за разлику од нечега негативног), него означава *de facto* стање ствари (као што нпр. данашњи израз „позитивно право“ означава просто „важеће право“ у којем, међутим, може бити, и по правилу и има, много штошта негативног).

⁶ „Узалудно је да Французима чинимо прекоре због њиховог напада против религије и против државе. [Да бисмо те нападе правилно разумели] Морамо имати верну слику о ужасном друштвеном стању, о беди и подлости који су [тада] владали у Француској, па да [тек онда] увидимо заслуге које су они [философи просветитељства] стекли [иступајући против свега тога]. Данас су лицемерје, богомољство, тиранија која увиђа да је лишена свога плена, и слабоумље, у стању да [исхитрено или злонамерно] кажу да су они философи нападали религију, државу и обичаје. *Али коју религију!* [курзив ВП] Не ону коју је [од сличних наноса] очистио Лутер, већ најсрамније празноверје, поповштину, глупост, изопаченост нарави, а пре свега проћердавање богатства и наслеђивање овоземаљских добара, поред свеопште беде“, (*Историја филозофије* 3, стр. 399). „... они су видели да је [истински] знак крста [у таквим институцијама] био понижен. Јер, у знаку крста [у њима је] победила лаж, победила је подвала, под тим су се печатом [тадашње] институције такорећи окоштале и претвориле у сваку врсту нитковлука; [што је довело до тога да се] тај знак замишљао као скуп свих зала и као њихов корен“, (*Историја филозофије* 3, стр. 407–408).

⁷ „Обичаји су [у то доба] само одговарали изопачености [постојећих] установа“, *Историја филозофије* 3, стр. 399. Очигледно не само у то доба?

⁸ *Историја филозофије* 3, стр. 398.

⁹ *Историја филозофије* 3, стр. 397.

¹⁰ Тако се просветитељска мисао о Богу показала „ничим другим до апстрактним разумом прерушеним под именом ума“, G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, trs. R. F. Brown et al., vol. I: *Introduction and the Concept of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 126.

2. Када је, с друге стране, реч о пијетизму оно позитивно у њему Хегел је видео у његовом наглашавању субјективне стране религије коју је пијетизам препознао у осећању.¹¹ Ово препознавање свести о важности субјективности Хегел је оценио као „апсолутни моменат“ религије, пошто је, по њему, велика грешка (која се често сусреће у религијским ставовима) када се Бог држи за нешто (за некакав, макар и најузвишенији, објекат) удаљено од субјекта. Иако уопште није сматрао да је баш осећање највиша форма субјективности,¹² Хегел је ипак мислио да је у осећању, као у нечему што припада унутрашњости срца, она претпостављена раздвојеност између човека и Бога (на неки начин) превазиђена. И управо у овом надилажењу раздвојености божанског и људског Хегел је видео оно истинито и позитивно у пијетизму.

Наравно, оно што је у ставу пијетиста, по њему, било погрешно било је то што су они ово осећање на којем су толико инсистирали супротставили мишљењу, што је резултовало губитком сваке могућности објективног сазнања. Наиме, по пијетистима, како их разуме Хегел, „Бога не можемо сазнати као објект, ми га [уопште и] не можемо сазнати.“¹³ Њихово пренаглашавање субјективности и осећања водило је стога у агностицизам. Тако је и философија пијетизма, баш као и просветитељства, само из другачијих мотива, одустала од трагања за истином (у религији). Хегел је сматрао погубним повратак религијских мислилаца на принцип субјективности. Ако хришћански теолози нису вољни да бране рационалност, умност или словесност хришћанске вере, размишљао је Хегел, онда ће неко други то морати да чини.¹⁴ А тај неко остаје да буде само философ. Зато ће насупрот пијетистима Хегел тврдити да је философско поимање Бога могуће, а насупрот просветитељима да у религији заиста постоји садржај који би трагање за истином у њој и те како оправдао. Оно једино што може измирити (чинио се неизмирљива) осећања пијетизма и рационалност просветитељства, држи Хегел, јесте спекулативна философија.

3. Проблем са религијом, како га види Хегел, није у томе што (како би то помислили неки рационалисти) у њој нема истине. Напротив, уверен је Хегел, религија садржи истину, и то апсолутну истину,¹⁵ али је садржи у истини неадекватној

¹¹ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III: *The Consummate Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 140–142. „Пијетизам је у овом смислу био изданац старе немачке духовне традиције која сеже до [доминиканских мистика] Екарта и [његовог ученика] Таулера и пролази кроз [такође мистика] Бемеа – традиције из које је црпео и сам Лутер – која је средиштем учинила унутрашњи сусрет душе са Богом“, Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975 (17. издање 2005).

¹² Напротив, „... облик осећања је најнижи облик за духовну садржину. Ова садржина, сам Бог, у истинитости је само у мишљењу и то као у мишљењу.“ *Наука логице*, Просвета, Београд, 1973, § 19, стр. 83. (Реч је о тзв „средњој логици“ на основу трећег издања из 1830. године.)

¹³ *Philosophy of Religion*, vol. III, pp. 166–167. Хегеловом становишту тешко да се може пронаћи неко супротстављеније од нпр. Цинцендорфовог: „Онај ко жели да појми Бога својим умом постаје атеиста“.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I, p. 269.

¹⁵ Ова „апсолутна истина“ је апсолутно биће, тј. Бог. Философија нема потребе да доказује Божије постојање. За њу, „... Бог је стваран – он је нешто најстварније – он је једини права стварност ...“, *Наука логице*, [тзв. Средња логика] § 6, стр. 68.

форми.¹⁶ Наиме, облик у којем религија садржи истину је облик представе, а представа има тај недостатак што не допушта истини да буде захваћена у свој својој пуноћи, тј. не допушта јој да буде захваћена појмом. Зато је неопходно направити прелаз од представног ка појмовном мишљењу. Неопходно је ону истину која је садржана у представи пројавити у новом и њој адекватнијем руху – у појму. Уосталом, пројављена у представи истина је много изложенија оправданој рационалистичкој критици (која неретко води и њеном потпуном одбацивању). Тек на нивоу појма (а то је ниво ума) схватамо да је рационалистичка критика (која се у ствари одвија на нивоу разума) једнострана и тиме неодржива,¹⁷ те да је отуда и сам садржај религијске представе истинит иако представљен у неадекватном руху.

Да бисмо боље схватили Хегелову позицију неопходно је појаснити његову употребу још неколико кључних појмова. Тако, 1) *чулно ојажсање* има особине непосредности неке датости у којој се објект даје субјекту без посредовања. (Тако су нпр. Исуса, док је некада као историјско биће живео на земљи, његови следбеници, као уосталом и противници, опажали чулно – гледали су га, слушали, додиривали.) 2) *Предсјтава* је на вишем нивоу од чулности, али на нижем од мишљења. На нивоу представе чулни предмет није више дат непосредно, него у виду замисли. Овде је, међутим, реч о сликовитом (а не појмовном) мишљењу, пошто представа сачињава комбинацију пластичних или сликовитих црта чулности с једне, и универзалности појмовног мишљења с друге стране. У њој је чулни објект некако „увучен“ унутар субјекта. Није му више дат споља, него субјект о њему размишља. Ипак, на нивоу представе он о њему размишља уз помоћ слика а не уз помоћ несlikовитог појмовног мишљења. (Тако нпр. данас Исусови следбеници њега не могу непосредно да виде или чују, али о њему могу да имају представу и могу о њему да размишљају, додуше не уз помоћ појма пошто се појам тиче само оног општег, него уз помоћ представе – тј. сликовитог мишљења – која га замишља као одређену људску јединку са њему својственим карактеристикама. И анђели и демони су такође примери представног мишљења пошто у вези са њима код људи постоји и нека мисао али таква да не успевамо да је захватимо појмовно него је због тога заодевамо у чулне слике какве су крила, светлост, ореоли у случају анђела или пак гротескна злурада бића у случају демона.) И на крају, 3) *појмовно мишљење* карактерише универзалност, пошто је оно у додиру са истином а ова је ствар општости.

4. Имајући у виду ова прелиминарна разјашњења, није тешко погодити да је према Хегеловој процени учење цркве о Светој Тројици у потпуности на нивоу представе. У цркви се, наиме, Тројица замишља (= сликовито представља) као три небеска бића међусобно повезана неком врстом природних породичних веза

¹⁶ Наравно, по Хегелу ово се односи на сваку религију, али обично када помиње неадекватност или чак кривоверје Хегел помишља на њему савремену црквену теологију.

¹⁷ Тако, примера ради, против типично рационалистичког приговора да у тријадологији три имплицира један, што је, наравно, неприхватљиво, „Хегел тврди да ова(ква) критика барата са схватањем личности које у потпуности зависи од идеје о изолованој индивидуи. Ако, међутим, [насупротив томе] личност постаје личност једино путем даривања себе другима (Hingabe), тврди Хегел, онда се Божија троличност лакше схвата: божанске личности су [у ствари] Божија личност(ност) у чину узвратног [узајамног] предавања самој себи.“ Michael Schulz, “The Trinitarian Concept of Essence and Substance”, in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Wozniak and Giulio Maspero, t & t clark, 2012, pp. 146–176, 150.

(отац–син и сл) за које се опет користе природни термини као што је „рађање“ (нпр. Отац „рађа“ Сина). Како форма представе држи раздвојеним оно чему припада суштинско јединство, тако се и у форми религијске представе Тројица приказује као три одвојена бића. Томе слично, и Бог и свет представљају се као раздвојени, пошто се Бог представља као биће одвојено од света и сасвим изван домета људске мисли. На нивоу религијске представе Бог је, дакле, схваћен као онај други, одвојени. Ова раздвојеност је, додуше, унеколико превазиђена у вери и у осећању, али у њима није превладана на задовољавајући (што за њега значи – појмован) начин. Но, упркос овој неспретној форми представе, Хегел чврсто верује у то да садржај црквеног учења о Тројици у себи крије најдубљу истину¹⁸ и стога предузима покушај да тај садржај уздигне од представног до појмовног облика како би се он показао у јаснијој и себи достојнијој форми. Форма појма нам, наиме, показује не само пуку фактичност, него и нужност сваке, па тако и тројичне, истине, тј. ми тек појмовно схватамо зашто Бог јесте Тројица, док форма представе то није у стању да покаже. Зато се на нивоу представе учење о Богу као Тројици темељи на ауторитету цркве, а не на мишљењу саме истине.

Ово Хегелово инсистирање на појмовном мишљењу, за разлику од представног мишљења, можда је понајбоље разумети у контрасту са Кантом. Када о било чему размишљамо разумом (*Verstand*)¹⁹ то чинимо уз помоћ категорија чију је употребу, али и ограниченост, Кант већ утврдио.²⁰ Генерално гледано, Хегел се слаже са том анализом. Оно што има да дода јесте да је управо мишљење тог типа, а то је мишљење уз помоћ представа, неспособно да истину схвати на појмовни начин, а управо је на такав начин схвата ум (*Vernunft*). Отуда, Хегелова критика религијских учења цркве не тиче се садржаја тих учења (који Хегел држи за истинит), него је управљена према начину на који црквена учења износе тај садржај, тј. према једностраности (и самим тим мањкавости) представног мишљења које је функција разума (за разлику од ума). Разум, по себи аналитичан, не само што разлажући раздваја своје предмете један од другог, него и нас раздваја од стварности (уместо да нас спаја са њом). Тако код Канта субјект остаје са појмовима уз помоћ којих мисли о стварима с једне, а саме те ствари као „ствари по себи“ остају с друге стране. Будући да мисао не трансцендира мислећи субјект, објект мишљења остаје нешто мишљењу спољашње и страна. А пошто се према Канту разумско мишљење храни

¹⁸ Паненбер тврди да је највећа Хегелова заслуга за хришћанску теологију управо у томе што је својим схватањем тринитарног учења он у 19. веку обновио интересовање за тријадологију, која је у црквеним догматикама предхегеловске епохе била потиснута на маргине (Волфхарт Паненберг, *Теологија и филозофија*, Плато, Београд, 2003, стр. 216). „Хегелу је с правом приписана репутација обнављача староцрквене догме, пре свега учења о Тројици“, *Теологија и филозофија*, стр. 210–211. Чини се да је Хегел тога био потпуно свестан. Он, у својим *Предавањима из филозофије религије*, с уверењем тврди да су „темељна учења хришћанства [у његово доба] углавном нестала из догматика. У садашње време филозофија је та која није само правоверна, него је правоверна *par excellence*. И она је [у ствари] та која заступа и очувава принципе које је одувек држала за добре – темељне истине хришћанства.“

¹⁹ „... разум се састоји у томе да се појмовне одредбе схвате само у својој *ајсиракцији* и тиме у својој једностраности и крајности ...“, *Наука логике*, [тзв. Средња логика] Предговор другом издању, стр. 42.

²⁰ „Кант је први повукао разлику између разума и ума, и то на тај начин што је утврђивао да разум има за предмет оно што је ограничено и условљено, а ум има за предмет оно што је безгранично и безусловно“, *Наука логике*, [тзв. Средња логика] § 45, стр. 127.

само чулним садржајем (који такође не прелази границе сазнајног субјекта), појмовно мишљење о Богу остаје немогуће. Зато је за Канта црквено учење о Тројници или погрешно (уколико претендује да заиста представи Бога) или је нека врста шифре која упућује на наш морални однос према Богу.²¹

За разлику од разума, ум карактерише дијалектичко мишљење које је, по Хегелу, једини истински метод²² сваког правог сазнања (па тако и сазнања Бога). Разлог томе је што је све што постоји (па чак и сам Бог) јединство супротности и стога у себи мора да садржи неку врсту дијалектичког кретања. Пример таквог „кретања“ Хегел даје у својој *Науци логики*.²³ Семе је биљка у својој неразвијеној, тј. не(ис)посред(ова)ној форми. Да би постало биљка, оно мора бити „негирано“;²⁴ тј. форма семена мора бити одбачена тиме што ће произвести нешто што она сама није – биљку. Производ ове негације је „нов појам, али виши, богатији појам од оног који му је претходио.“ Тако, негација није поништење оног негираног, него порицање да је његов садржај апсолутан и дефинитиван (у конкретном случају – порицање да ће семе заувек остати семе). Резонујући разум би ове две форме (семе и биљку) држао као сваку по себи утврђену и (Хегеловим језиком речено) непомичну, те стога као међусобно раздвојене. Дијалектички ум би их, међутим, схватио као органски уједињене. Противречност форми (а то је у Хегеловом језику опис тога да, разумски гледано, једна форма негира, тј. искључује другу) сачињава суштину онога што стварно постоји. Другим речима, бити стваран значи учествовати у дијалектичком кретању живота (у којем оно непосредно дато производи своју негацију да би на крају било са њом сједињено у тзв. јединству супротности).²⁵ Упрошћено: разум раздваја, ум спаја; разум има посла са статичним, ум са динамичним; разум умртвљује, ум оживљава. Са оваквим карактеристикама разум је очито неспособан да мисли Бога живе вере. Зато код Хегела и не наилазимо на супротност између ума и вере, него између ума и разума. Другим речима, вери се може супротстављати разум, али никада ум (пошто садржај вере он препознаје као свој сопствени).

5. Принципе умског, за разлику од разумског, философског приступа Хегел је изложио (у својој *Науци логики*) својим специфичним тумачењем дијалектичког мишљења које, по његовом уверењу, верно описује дијалектичко „кретање“ саме стварности. Притом, а овде се морамо ограничити на то, религијски термин „Бог“ означава оно што Хегел у својој философији назива „апсолутним духом“, који нити је изједначен са светом, нити је од света у потпуности одвојен, него је тоталитет који у себе укључује, боље речено – измирује, мисао (логику) и биће (свет природе и коначних духова). Дијалектичка спекулација (за разлику од свих осталих видо-

²¹ Види: Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, 2001, p. 112.

²² Методско мишљење је по себи важно јер „... једино метод може укротити мисао и привести је ствари и у њој одржати“, *Наука логики*, [тзв. Средња логика] Предговор другом издању, стр. 41.

²³ Хегелова *Наука логики*, која је у ствари својеврсна метафизика, показује Бога какав је у својој вечној суштини пре стварања природе и коначних духова. О дијалектичком методу види: *Наука логики* 3, [тзв. Велика логика] БИГЗ, Београд, 1979, стр. 235–251.

²⁴ Упореди: „... ако зрно пшенице паднувши на земљу не умре, онда једно остане; ако ли умре, род многи доноси“ (Јн 12, 24).

²⁵ Види: Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, pp. 112–113.

ва мишљења који за тако нешто нису способни) раскрива логику овог измирења и тиме нас уводи у разумевање тајне самога Бога. Наиме, за разлику од оних који тврде да Бог није сазнатљив, Хегел је жесток заговорник тезе да јесте.²⁶ Величина хришћанства огледа се и у томе што у њему Бога знамо онаквог какав заиста јесте, али само уколико му приступимо на њему адекватан начин.²⁷ У супротном, разум ће откривењске моменте кретања духа видети као једне другима супротстављене, међусобно искључиве и отуда несхватљиве. То је разлог због којег и Тројица за разум (за разлику од ума) остаје непојмљива тајна. Ум, међутим, у свом дијалектичком начину мишљења, увиђа да они momenti који су разуму изгледали као међусобно искључиви у ствари то нису. Ум, пратећи логичко кретање од једног до другог, ове узајамно супротстављене моменте сада почиње да схвата као међусобно зависне, тј. тако да један имплицира други. На тај начин он, уместо да их супротставља, „измирује“ их показујући да ни један од њих не садржи целу истину, него у најбољем случају само један њен део. Томе насупрот, цела истина схваћена је као тоталитет чији су momenti сви они који су се разуму чинили неизмирљиви, њихово међусобно супротстављање, њихово међусобно измирење, резултат овог процеса као и процес сам.²⁸ Све то заједно, а не само добијени резултат, сачињава целу истину чији су поједини momenti додуше превазиђени („негирани“), али никако заборављени, него су уграђени као градивно ткиво („елементи“, „momenti“) од којег се састоји пуна истина.²⁹ Управо у томе је смисао Хегелове максиме „Истина је целина“³⁰.

²⁶ Пре Канта, вели Хегел, целокупна наука била је наука о Богу, а после Канта се образовани људи хвале тиме што о Богу не знају ништа. Види и *Енциклопедија филозофских знаности*, Веселин Маслеша – Свјетлост, Сарајево, 1987, § 564 где се Хегел супротставља „новим уверавањима да човек не може сазнати Бога“ а која су „утолико недоследнија уколико се чине унутар једне религије која се изричито зове *објављена* религија; тако би она, према тим уверавањима, била, напротив, религија у којој о Богу *ништа* не би било *очито*, у којој он себе *није* објавио, па би тако њени припадници били ‘пагани који ништа не знају о Богу’... Ако се размисли о тешкоћи сазнања Бога као духа, које више не може остати при једноставним представама вере, него које напредује до мишљења, ... онда се није чудити што су тако многи, поглавито теолози, који су поближе позвани да се баве тим идејама, пали на то да лакше изађу на крај с тиме па су тако [драго]вољно прихватили оно што им се у ту сврху пружило. Најлакши је наведени резултат: да човек ништа не зна о Богу. Шта је Бог као дух, да се то исправно и одређено схвати у мислима, за то се захтева темељна спекулација [за коју такви теолози очигледно нису способни].“

²⁷ Тако према Хегелу „хришћанство [заиста] јесте довршена [испуњена, савршена] религија зато што је у њему идеја по први пут осликана адекватно (иако у оквиру граница религијског језика, [тј.] својом употребом слика)“, Samuel M. Powell. “Rethinking Trinitarian Theology: Theology since the Reformation” in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero, t & t clark, 2012, pp. 44–68, 59.

²⁸ Пуна истина је Бог, али само ако је схваћен као дух, а опет „Бог може бити назван духом једино уколико је сазнат као онај који себе у себи самом са собом посредује [тј. посредујући објављује]“, *Наука логице*, [тзв. Средња логика] § 74.

²⁹ За разлику од Канта за кога је предмет разума оно ограничено и условљено, а предмет ума оно безгранично и безусловно, при чему се безгранично схвата као проста супротстављеност ограниченом, а обоје као међусобно искључиви, за Хегела „се безусловност ума не може сводити само на апстрактну идентичност са самим собом [као различитим и чак супротстављеним разуму] која искључује сваку разлику. Пошто је на овај начин ум просто издигнут изнад ограничености и условљености разума, у ствари је тиме сам ум поново гурнут у ограниченост [јер будући да *није* разум, не може ни залазити у његово подручје – што Кант уосталом јасно и каже] и условљеност [услов за ум је да *не буде* разум], јер оно што је стварно безгранично није нешто што би стајало с оне стране ограниченог, већ безгранично садржи у себи самом оно што је ограничено, али као превазиђено и укинуто“, *Наука логице*, [тзв. Средња логика] § 45, стр. 127–128.

³⁰ Хегел, *Феноменологија духа*, Предговор II. 1, БИГЗ, 1974, стр. 11.

Како сада овако скицирано дијалектичко „кретање“ изгледа на примеру Божијег откривења? Ако мисао крене од оног најопштијег (а то је нужно, будући да се до конкретних атрибута који се један по један придају општем долази тек постепено) онда се испоставља да је то најопштије уједно и најапстрактније (пошто му не можемо приписати никаква конкретна својства). Да би постало нешто посебно оно мора добити одређене атрибуте који га конкретизују. Добијањем конкретних атрибута опште на неки начин „негира“ себе (као оно неодређено-опште) и себе (као оно које има одређена својства) од себе (као од чисте општости без конкретних својстава) разликује. Овај дијалектички прелаз из универзалног у партикуларно (при чему је партикуларно у ствари партикуларизовано универзално, а не нешто њему потпуно страном) Хегел идентификује као (Божије) стварање (света). Стварање је, дакле, (само)откривање којим оно универзално производи оно партикуларно – а то је свет природе. Ако је природа Божија творевина којом он на изврстан начин открива себе, то откривање ипак не треба схватити тако као да оно повлачи за собом да сазнајући природу ми можемо доћи до неких Божијих атрибута (Хегелу је страна ова врста природне теологије). Свет природе, као „моменат“ партикуларног, „моменат“ је живота Бога. Наравно, свет није Бог, али је, као самопартикуларизација универзалног, део, аспект или „моменат“ Божијег живота. Он је оно „друго“ од Бога – он је Божија другост. Зато је Божије откривење (као моменат Божијег себенегирајућег³¹ себеподругојачења) истовремено и стварање (света природе и коначних духова, а потом нарочито и човека Исуса).³² Творевина је притом заиста *novum*, нови моменат у Божијем животу. Посебно је Бог у Исусу Христу „изашао“ из своје универзалности (= открио се) и ушао у област партикуларног – постао је конкретно људско биће. И док је у својој универзалности Бог предмет мишљења, докле се у његовом партикуларном бићу он може и опажати. За чула је, дакле, Бог присутан у оваплоћеном Исусу, али „строго као дух присутан је једино у духу“.³³

6. Вратимо се сада Светој Тројици. Ако правимо разлику између иманентне и икономијске Тројице (која је посебно у расправама двадесетог века дошла до изражаја), онда одмах треба рећи да је за Хегела Тројица само иманентна или онтолошка Тројица, тј. Бог какав је по себи у свом (пре)вечном бићу без обзира на то да ли свет постоји или не. Бога у својим историјским манифестацијама он никада не назива икономијском Тројицом, нити уопште Тројицом.³⁴ Међутим, Бог у исто-

³¹ Теолози би рекли – „кентичког“.

³² Утолико што је Бог дух или субјект, њему, према Хегелу, припада да се открива, јер суштина Бога као духа је у томе „да буде за другог“. „Бог је овај процес постављања другог а онда његовог превазилажења у свом вечном кретању. Тако је суштина духа у томе да се појављује себи, да себе манифестује“, G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III, 170.

³³ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I, p. 130.

³⁴ Термин „Тројица“ Хегел не употребљава ни у *Феноменологији духа*, ни у *Енциклопедији филозофских наука*, мада помиње и „Оца“ и „Сина“ и „Светога Духа“, при чему и самог Исуса ретко назива Сином. Његова употреба термина „Син“ многима је правила посебне тешкоће, пошто је Син с једне стране Очев пород у превечној Тројици, а с друге тај термин код Хегела понекад као да упућује на целокупност партикуларног света (тј. света природе и коначних духова), како се јасно види из *Предавања из философије религије* из 1831. године. Ово, међутим, не мора једно с другим бити непомирљиво или неразумљиво уколико се има у виду посебна улога Сина у вези са стварањем и спасењем творевине коју му иначе приписује целокупна ортодоксна теолошка традиција.

рији није само одраз Тројице у вечности, него њено директно остварење. Ако је за Платона време било „покретна слика вечности“³⁵, онда се нешто слично може рећи и за Хегела – за њега је икономијска Тројица покретна слика иманентне Тројице. И иманентна и историјска Тројица имају исту структуру, само што се ванвремена структура иманентне Тројице „развија“, тако рећи – „одмотава“, у простору и времену историјске Тројице. Такве Хегелове формулације, међутим, не престају да изазивају недоумице и противљења пошто се чини да имплицирају да је биће Бога суштински историјско.

Но, за Хегела Тројица није Бог у уобичајеном свакодневном смислу те речи под којим подразумевамо једно трансцендентно биће које постоји негде на небесима (паралелно са светом који је створио). Он није предмет (Gegenstand) човекове процене (одвојен од њега као и сваки други), него је пре темељ (Grund) који стоји у самом средишту људског бића и који се оприсутњује чинећи тако себе доступним човековом сазнању и општењу. Уобичајено приказивања тројичног Бога по њему је (неуспео) покушај представе да прикаже истину. Хегел представу (Vorstellung), и самим тим сазнање уз помоћ представе, разуме као (по)стављање (stellen) истине као засебног објекта који је одвојен, и који као њему спољашњи (по)стоји пред (vor) сазнајним субјектом. На тај начин религијска, и на њој заснована теолошка, представа чини Бога, као и јединство човека и Бога у Христу, „предметом“ одвојеним од човека, а то се, према Хегеловом уверењу, супротставља основној истини хришћанства – оваплоћеном јединству човека и Бога које човек себи не може представити, али га зато може појмити. Но, како се истина, према Хегелу, не односи не неко дато биће онакво какво оно по себи јесте, него на дијалектичко кретање подругојачења и (повратног) измирења, она у религијском (представном) мишљењу мора бити приказана у њој неодговарајућем облику (трију божанских бића). Када се у црквеним догматикама каже да Отац рађа Сина и (кроз Сина) исходи Духа, то за Хегела означава један сликовити покушај да се изрази нешто што по својој природи уопште није сликовито, а то је (божанска) дијалектика подругојачења и измирења. Када први моменат духа негира себе производећи своју сопствену другост, то религијска свест доживљава као Очево рађање Сина.³⁶ А то што је другост духа такође дух, за религијску свест значи да је и Син Бог баш као и Отац. Но, другост духа не остаје на својој чистој негацији, тј. не остаје заувек просто оно друго, него се враћа свом извору измирујући се са њим, што религијска свест види као нешто што се односи на Светога Духа као на свезу љубави између Оца (извора) и Сина (другости).

Ако бисмо желели да Хегелово схватање Светога Духа и његово „место“ унутар Свете Тројице сместимо у неку теолошку традицију, онда би то свакако била она августиновска која је, преко нпр. Анселма Кентербериског па и Лесинга, дошла до Хегела, а која односе (јединства и различитости) између личности Троји-

³⁵ Тимај 37с–е.

³⁶ Ово подругојачење у сфери универзалног, тј. у сфери чистог мишљења, не треба помешати са самопартикуларизацијом универзалног која доводи до стварања природе и коначних духова. Или, теолошким језиком: рађање Сина не треба помешати са стварањем света. Због тога је Хегелова Тројица дух у форми универзалног, а не никакво посебно (макар и небеско) биће.

це представља по аналогији са релацијама (јединства и различитости) које постоје у људској души. Наравно, за Августина је у питању била само једна аналогија и нипошто му није падало на памет да тврди да су тројични односи једнаки односима који постоје између душевних моћи. Још мање Хегелу. У томе се ова традиција слаже са нпр. кападокијском. Ајрис ставља Хегелово тринитарно учење у шири историјски контекст и тврди да „да бисмо разумели Хегелову визију Тројице морамо схватити да он стоји у једној традицији која коначно зависи од модификовања – или чак кварења – позног средњовековног класичног тринитаријанизма, [тј.] тринитарне традиције натопљене платонским принципима који су омогућили поимање божанског кретања које је такође [истовремено] мировање и пуноћа. Модификовање или кварење те традиције код Бемеа а потом и код Хегела ослања се на Лутерове описе божанског раскривања и тиме сугерише један могући опис божанског самоодређења кроз тројичну заједницу и размену.“³⁷

7. Хегел често истиче да црквено учење о Тројици, имајући чисто спекулативан садржај, садржи „целу истину“, мада само у форми представе. Задатак филозофије, за разлику од религије, је да овај исти садржај схвати уз помоћ прецизних појмова, насупрот непрецизним и стога заводећим представама: „са уметношћу и са религијом философија има исту садржину и исту сврху, али философија је највиши начин схватања апсолутне идеје, јер је њен начин највиши – појам.“³⁸

Оно што је истинито у концепту Тројице може, тврди Хегел, или бити појмљено (спекулативно-дијалектичком) философијом или бити прихваћено вером. Једино разумски приступ не обећава успех. Додуше, иако вера почива на „радосно наивним облицима представљања“ (за разлику од којих је, по Хегелу, појам љубави далеко погоднији за изражавање истине), ипак се њоме прихвата црквено учење, а са учењем и истина (макар и у неадекватном облику). У ономе што се прихвата вером разум (*Verstand*) открива противречности и одбацујући их одбацује и садржај вере.³⁹ Тиме разум, хотећи да дође до истине, у ствари постиже управо супротно – себе лишаваша сазнања истине. За разлику од разумског приступа, Хегел, не поричући нпр. у учењу о Тројици постојање противречности које је открио разум, пориче да ове противречности имплицирају одсуство истине. Томе насупрот, Хегел настоји да покаже да су те противречности неотклоњиве све док смо (и само док смо) на нивоу разума, али да се оне превазилазе на нивоу ума (*Vernunft*). Противречности, дакле, нису привидне него стварне, али само уколико останемо на нивоу разума. На нивоу ума оне се показују просто као неопходан корак ка свом разрешењу у коме су измирене у ономе што их надилази, тј. показују се само као неопходне станице на путу који води њиховом превазилажењу. На примеру Тројице ово значи да разум Бога схвата као јединствено биће и да му као таквом не допушта никакво унутарње диференцирање и разликовање. Када би унутар Бога постојала икаква разликовања, то би за разум значило да то више није један јединствени Бог, и зато он то не може допустити

³⁷ Lewis Ayres, “Into the Cloud of Witnesses: Catholic Trinitarian Theology Beyond and Before its Modern ‘Revivals’” in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero, t & t clark, 2012, pp. 3–25, 7.

³⁸ *Наука логики* 3, [тзв. Велика логика] стр. 234.

³⁹ Класичан пример таквог поступања је просветитељство.

(јер то не може схватити). Но, такав јединствени и монолитни Бог (каким га види разум) по Хегелу је ништа више до једна апстракција којом је Бог представљен као самотњак који постоји насупрот света и који са светом има само спољашње односе.⁴⁰ Будући да у њему одсуствују било какви унутрашњи односи такав Бог не само што је једнострана слика Бога, него он, по Хегелу, уопште и не може бити дух, пошто је за дух неопходно да поставља и разрешава (превазилази) противречности произашле из себеподругојачења. Поимање Бога као духа стога није могуће разумом, али јесте (религијском) вером и нарочито (спекулативним) појмом. Отуда Хегел каже да се за учење о Тројици може рећи да је тајна, али додаје да је то тајна само за разум и за оно мишљење које се темељи на опажању и (на њему заснованом) представљању. Како за веру, тако и за појмовно схватање оно није тајна, будући да је и у једном и у другом Бог сасвим знан: „Чим је Бог одређен као дух [као што је то у спекулативној философији], спољашњост је превазиђена, а за чулност то [и] јесте тајна; [јер] за чулност све је свему спољашње.“⁴¹

8. Према Хегелу, већ сам појам личности садржи у себи појам другости. Тројичне личности⁴² нису мултипликације једне личности. Оне се једна од друге разликују. У Тројици једна личност рађа другу (као своју другост), која иако је и сама личност ипак се од прве разликује. Но, ако се ова разлика схвати као апсолутна (што резултира раздвајањем личности – чему је разум са својим представама склон), онда се запада у тритеизам: уместо три различите личности добијамо три различита Бога. Једини начин да се ово превазиђе Хегел види у појму љубави, пошто једино он у себи истовремено садржи (измирује) „јединство“ и „разлику“ као два момента живота духа. Љубав не може постојати ако поред онога ко воли не постоји и (од њега различит) онај који је вољен. Но, та разлика која између њих постоји превазилази се јединством које они постижу у својој љубави. Тако је љубав најбољи пример дијалектичког кретања: исконска једност – њено подругојачење негирањем себе (као једне) – превазилажење ове разлике повратком у (сада обогашено) јединство. Овако протумачена љубав онемогућава апсолутизовање и раздвајање тројичних личности, будући да свака од њих своје биће има само у другима. Као и свака духовна реалност и Бог је јединство-у-разлици, а не просто неиздиференцирана једност.⁴³ А то (себе)диференцирање није само оно које се догађа приликом стварања света (то је другост друге врсте), него пре свега оно које се догађа идеји док је још у елементу универзалног, тј. у елементу мишљења. Она као таква садржи дијалектичко кретање и управо то јој и омогућава да може бити сазната.

⁴⁰ Упореди нпр. Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, p. 125.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, trs. R. F. Brown et al., vol. III: *The Consummate Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 192.

⁴² Шлит с правом примећује да за Хегела „... једино уколико је Бог схваћен као Тројица, Бог може бити установљен као дух, то јест као конкретан субјект и личност“, Dale M. Schlitt, *Hegel's Trinitarian Claim: A Critical Reflection*, State University of New York 2012 (прво издање: E. J. Brill, 1984), p. 150.

⁴³ „Отац, Син и Дух означавају редом субјект (непосредност, биће, идентитет, појам, универзалност), објект (посредовање, ништа, разлику, партикуларност) и њихово јединство (посредовану непосредност, постајање, јединство идентитета и разлике, сингуларитет)“, Michael Schulz, “The Trinitarian Concept of Essence and Substance” in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero), t & t clark, 2012, pp. 146–176, 149.

9. Иманентна Тројица, међутим, постаје икономијска Тројица. Нужно или слободно? Ово питање Хегел не поставља, можда зато што би оно, по њему, било погрешно питање. Моменат којим Тројица приводи свет у биће Хегел, додуше, понегде објашњава изразима који имплицирају неку врсту логичке нужности овог „покрета“. Но, овде се одмах морамо присетити, на шта с пуним правом подсећа и Паненберг, да „за Хегела слобода и нужност нису међусобно искључиве“⁴⁴ и да он слободу схвата као „истину нужности.“⁴⁵ Слобода се, наиме, мора разви(ја)ти пратећи унутрашњу нужност садржаја који јој је иманентан (нужност појма). Тако је за Хегела слобода у ствари нужно самоодређивање. Из овога је одмах јасно да је права слобода сасвим нешто друго од индивидуалне самовоље. Права слобода се, наиме, стиче тек кроз увид у оно опште.⁴⁶ Међутим, када је у питању проблем Божије слободне нужности или нужне слободе, онда се мора рећи да је то један од највећих философско-теолошких изазова, и чини се да је Хегел досегао унутрашње границе његовог поимања. Наиме, према његовим увидима, уколико се Божија слобода схвати као својство божанског бића за које се тврди да је (због тога) слободно, али на тај начин да оно сâмо утемељује чинове своје слободе, тада се чин божанске слободе јавља или 1) као нешто споља додато Божијем бићу (слободна нужност), или 2) као израз самог Божијег бића и тиме као пројава његовог идентитета, тј. као нешто што му је нужно инхерентно (нужна слобода). Како год проценили Хегелово становиште, Паненберг тврди да „традиционално теолошко учење о Богу нема решења за ову дилему.“⁴⁷

С друге стране, за Хегела Бог мора бити схваћен и као субјект (што се историјски гледано, по њему, догађа већ у религији Израела), а то самим тим значи да свет не може из Божијег бића еманирати на новоплатонски начин, него се „апсолутна слобода“ идеје мора и те како узети у обзир. Будући апсолутно слободни субјект,⁴⁸ Бог мора бити личност. А из таквог апсолута свет не може просто „еманирати“ сам од себе (тј. нужно). За Хегела је, дакле, апсолут сам по себи већ субјект и личност. Будући апсолут, он је права бесконачност. А права бесконачност није оно што је само супротнo коначном, пошто је нешто такво самим тим и сâмо коначно будући

⁴⁴ Wolfhart Pannenberg, “The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel” in *Basic Questions in Theology* Vol III, SCM Press LTD, London, 1973, pp 144–177, 164. (Реч је о предавању које је Пененберг одржао у Штутгарту 14. јула 1970. на Конгресу о Хегелу, а потом публикувао више пута.)

⁴⁵ Чини се да је Хегел веома рано дошао до оваквог схватања, пошто га налазимо већ у његовом првом озбиљнијем философском спису – *Разлика између Фихтеевој и Шелинџевој сисџема философије* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801, стр. 86 и даље).

⁴⁶ Парадоксално, за Хегела је слободан само онај (појединац) који је послушан закону (= општем), будући да је на тај начин он у ствари послушан самоме себи и (ту у закону) пребива у самоме себи.

⁴⁷ W. Pannenberg, “The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel”, 173.

⁴⁸ Изузетно је важно стално имати на уму Хегелову суштинску опаску да „Хегелову суштинску опаску „да се оно што је истинито [треба да] схвати и изрази не као супстанција, већ исто тако [и] као субјект“ (*Феноменологија духа*, Предговор II. 1, БИГЗ, 1974, стр. 9).. Хегелов апсолут је субјект који се (вероватно по угледу на раног Фихтеа) оспољава у односу на самога себе, да би себе као оспољеног сусрео као своју другост насупротив самом себи (свестан да је са њом идентичан). Паненберг тврди да је Хегел по том моделу осмислио и хришћанско тринитарно учење: „Отац самога себе као друго(ст) (про)изводи у Сину, а истовремено је свестан да је са њим идентичан“, В. Паненберг, *Теологија и филозофија*, стр. 215, и на истом месту: „... идентитет апсолутног субјекта са самим собом је посредован оним другим њега самог, које је сам произвео“.

да је оно нешто што „није коначно“, што је „ограничено“ коначним, што је „пар“ коначном, што је коначном „супротно“. Да би постала права бесконачност, она мора како надилазити коначност, тако је и садржати у себи као свој превазиђени моменат (а не као нешто себи супротстављено).⁴⁹ Права бесконачност, дакле, јесте супротна коначном, али она истовремено и превазилази ту супротстављеност. Без тог другог момента, и она остаје пука коначност (или апстрактна бесконачност). То је добро схватио Паненберг: „Став да стварно бесконачно не може бити само супротно коначном почива на томе да је оно бесконачно које се мисли искључиво као супротност коначном и само још увек коначно, јер је формални појам коначног одређен тиме да оно што је коначно јесте само супротност нечега другог. Зато оно стварно бесконачно може бити само оно бесконачно које сâмо није супротност нечему другом од онога што јесте, него тај свој однос према другом мора на самом себи да посредује као сопствени моменат.“⁵⁰ Ако се ово схвати онда је јасно да се, према Хегелу, Бог у чину оваплоћења открива у својој апсолутности, пошто се управо у оваплоћењу свога Сина у створеном и коначном свету он (про)налази као да је код себе самог. Он ту не стоји коначном свету насупрот, него га, као свој моменат, у себе укључује, и истовремено као коначног превазилази. Оваплоћење је и иначе, према Хегеловом уверењу, средишња мисао хришћанства, пошто је његов смисао управо у јединству бесконачног (Бога) и коначног (човека). Ово јединство постигнуто је у Исусу Христу (али и у свима који га прихватају) који управо тиме пројављује један од суштинских момената живота апсолута – измирење. У Христу откривен, и у њему са човеком измирен, Бог више није апстрактна бесконачност (која своје биће потврђује разликовањем од коначног), него права бесконачност која превазилази своју (иницијалну) разлику од коначног тиме што се (том коначном) открива и саопштава, а оно, прихватајући је у себе у ствари бива прихваћено од ње. Управо на примеру оваплоћења јасно је да права бесконачност може бити само она која не искључује оно што она није (или која не искључује оно друго од онога што она јесте). Напротив, она тај моменат према другом мора инкорпорирати у себе и усвојити до те мере да без њега она и не би била то што јесте (тј. права бесконачност).

А права или конкретна бесконачност у ствари је индивидуалност. Пошто је у природи духа да „напредује“ од универзалног, преко партикуларног до индивидуалног, то значи да и партикуларно (које је другост универзалног и тиме негација његове апсолутности) и само мора бити негирано (али и, у том самопревазилажењу, сачувано).

10. Дакле, ако дух жели да се у потпуности реализује (а жели), онда подругојачење идеје не може бити попут онога које се религијској свести приказује као рађање Сина од стране Оца (где још увек остајемо у унутарбожанској сфери), него као настанак посебних бића (која су на неки начин Богу спољашња). Потребно је увек правити разлику између ова два „оспољења“ или „подругојачења“. Једно је, дакле, унутрашња диференцијација идеје у елементу мишљења, а друго спољашња

⁴⁹ Хегелов аксиом би се могао овако формулисати: ако се Бог схвати као биће које постоји насупрот коначном и ограниченом свету, онда се и он нужно мора схватити као коначно и ограничено биће. Апстрактни дуализам коначног и бесконачног и сам апсолут чини коначним.

⁵⁰ В. Паненберг, *Теологија и филозофија*, стр. 214–215.

диференцијација идеје у елементу простора и времена.⁵¹ Но, како је Хегел настанак света описао као „слободно отпуштање идеје“, многи су то, већ за време његовог живота⁵² па све до данас, схватили као својеврстан пантеизам.⁵³ Хегел је, међутим, одмах реаговао тврдњом да није пантеиста,⁵⁴ штавише, тврдио је, никада није постојао ниједан пантеиста, уколико је то онај који заговара да су „... све појединачне ствари узете заједно, у својој индивидуалности и контингентности ... Бог.“ Наиме, једно је тврдити да је Бог све (што, према њему, не тврди нико), а сасвим друго да је оно божанско у свим стварима универзални аспект њиховог садржаја, или да је оно „суштина [свих] ствари“. Штавише, када би Бог заиста био све, он би управо тиме, по Хегелу, био негиран. Но, он тако нешто не заговара. Ипак, тврди да је Бог актуалан⁵⁵ само у историјском процесу који у себе укључује свет природе и коначних духова.⁵⁶ Такве Хегелове ставове већ је Штраус интерпретирао тако као да Хегел тврди да „Син није могао да буде надсветско, духовно биће, него је и сам могао бити само у свету, [тј.] бити коначна свест.“⁵⁷ Од свих који су Хегела тумачили на овај (пантеистички) начин, чини се да је Штраус био најутицајнији.⁵⁸ Међутим, пажљивије проучавање Хегела показује да „постоје недвосмислени Хегелови

⁵¹ Ову круцијалну разлику између иманентног живота тринитарног Бога и његовог откривења кроз творевину и даљег змирења са њом, превиђали су како многе Хегелове присталице, тако и многи његови противници. Хегел је, међутим, нарочито у свом позном периоду, правило недвосмислену разлику између тога двога.

⁵² Први је Хегела (већ 1826. г) за пантеизам оптужио млади пијетистички теолог Friedrich August Gottreu Tholuck, забринут што су људи са проблематичним хришћанским квалификацијама (пре свега Хегел који је иначе припадао Евангеличкој цркви Пруске уније) словили као водећи хришћански мислиоци. Иначе, за Толука је учење о Тројици било несрећна позајмица из аристотелске и новоплатонске философије (те је, према томе, било боље заборавити га, него, попут Хегела, инсистирати на њему).

⁵³ „Пантеистичко тумачење Хегела од стране једног [тзв. левог] крила његове сопствене школе је нанело најтежу замисливу штету када је у питању његов утицај на теолошку мисао, која је потврдила оправданост свог негативног става против идеалистичке философије и пренела га на Хегела. Слабости Хегелове интерпретације хришћанства нису биле ништа веће од слабости, на пример, Шлајермахерове теологије, која при схватању Бога као личности није имала ништа мање потешкоћа од Хегелове философије. Притом је Шлајермахер презриво одбио помоћ тринитарног учења, а његова је представа о Богу као творцу била далеко мање исправна него Хегелова. Чињеница да је Шлајермахер и поред тога у историју теологије ушао као црквени отац модерног протестантизма, док је Хегел остао ван ње, не може да се објасни ни на који други начин осим као последица пантеистичког тумачења Хегела, чему су допринели и његови следбеници.“ В. Паненберг, *Теологија и философија*, стр. 210.

⁵⁴ Према Хегелу чак ни Спиноза (коме су ово сви приписивали) не заговара пантеизам, него акомизам. Види Хегелову аргументацију у: *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, trs. R. F. Brown et al., vol. I: *Introduction and the Concept of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 375–377. О пантеизму уопште види примедбу на § 573 у *Енциклопедији философских наука*.

⁵⁵ Што је различито од „идеала“, а не од „непостојећи“.

⁵⁶ Упореди: Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, pp. 128–131, посебно његово језгро-вито формулисање Хегеловог становишта изразом – „свет је део Божијег живота.“

⁵⁷ David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre I*, 1840, стр. 490. Истини за вољу, Штраус ово приписује раном Шелингу, али одмах додаје да се и Хегелово становиште „слаже са тим“. Паненберг тврди да је овим „Хегелова позиција приказана на веома искривљен начин“, будући да Штраус „пре-небрегава разлику коју је Хегел наглашавао између иманентног тринитарног живота Бога, са једне, и његовог откривења кроз његову творевину и помирење са светом, са друге стране“, В. Паненберг, *Теологија и философија*, стр. 210.

⁵⁸ Штраусовском читању Хегела није успео да се одупре ни Samuel M. Powell (у иначе веома до-број студији *The Trinity in German Thought*), а чини се ни Christine Helmer, “Between history and speculation: Christian trinitarian thinking after the Reformation”, in: *The Cambridge Companion to the Trinity*, (ed. Peter C. Phan), Cambridge University Press, 2011, 149–169, посебно 159–162.

ставови који противрече овом [штраусовском] гледишту,⁵⁹ те да се, сходно томе, о Хегелу не може говорити као о пантеисти. Разлику између рађања Сина и стварања света, тј. између кретања Бога унутар Тројице и процесâ који се одвијају унутар створеног света, Хегел је правио већ у својој *Феноменологији духа*, а потом је повремено понављао све до *Предавања о философији религије*.⁶⁰ Он жели да у исто време задржи разликовање између живота реалног света коначних бића и идеалне форме тог света, и да тврди како идеални живот у елементу мишљења нема своју пуноћу без актуелности реалних бића, тј. да је он без њих само апстрактан. Али ни реалних бића нема уколико нису подругојаченост која у свом повратку тежи својој истини. Није, дакле, тачно да је свет коначних бића, узет по себи, Бог (тј. није тачно да је пантеизам истинит). У ствари, могло би се рећи да свет коначних и контингентних бића није ништа више по себи стваран него што је то (у класичној философији) материја без форме. Као такав он је пука апстракција. Он је, међутим, стваран не по себи, него једино у свом јединству са идејом Бога. Иако ово важи за свет у целини, то је највидљивије на примеру оваплоћења. Ту, међутим, да подсетимо, треба разликовати две врсте подругојачења: једна је она у елементу универзалног где Син означава моменат диференцијације од Оца унутар тиме ненарушеног јединства идеје, а друга она у елементу партикуларног где се он појављује као коначно биће међу коначним бићима.

11. Као што смо видели, у темељу Хегеловог схватања Тројице лежи његово учење о апсолутној идеји која се у односу на себе подругојачује и тиме оспољава, да би се из тог „момента“ оспољеног постојања вратила јединству са самом собом. Ова његова визија самопостављања апсолута кроз сопствено подругојачење многим је изгледала тако као да не изражава староцрквени смисао учења о Тројици. Углавном се такав њихов став заснивао на схватању „једнаког ранга“ личности Тројице за који се подозревало да је код Хегела био угрожен. Наравно, имајући у виду да је у теологији ранохришћанских отаца само Отац „извор“, „принцип“ и „узрок“ Сина и Духа (а да обратно не важи), и питање „једнаког ранга“ могло је доћи у питање. Ово се најчешће решавало тако што се једнакост тројичних личности тражила у њиховој једнакој суштини или природи, али не и у узрочно-последичним односима (који никако нису били реципрочни). Дакле, извесна неједнакост прихватана је и у најортодокснијим учењима о Тројици. Хегелу уопште не би било неприхватљиво једно такво становиште. Оно што би њему у томе било неприхватљиво јесте да је Тројица једна статична датост. Неприхватљива би му била монолитност Бога у коме се ништа не дешава. Живот уопште, а живот Бога (као извора сваког живота) нарочито, по њему је немогућ без подругојачења изворног „узрока“, без настајања слике другог,⁶¹ његовог (непросторног и

⁵⁹ Wolfhart Pannenberg, „The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel”, p. 163.

⁶⁰ У њима недвосмислено говори о томе да се у вези са његовим ставовима „може јавити *поједино* тумачење ... по коме је вечни Очев Син *истио* што и физички и духовни свет“, (курзив ВП), G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III: *The Consummate Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 87. Разрешење овог „неспоразума“ треба тражити у Хегеловој христологији.

⁶¹ Упореди Јованово: „Ко види мене [Исуса] види [у ствари] онога који ме је послао [тј. види Оца]“ (Јн 12, 45), и Василијево: Исус Христос је „слика твоје [Очеве] доброте, печат истоветни, који у себи показује [у ствари] тебе [Оца]“ (Литургија св. Василија Великог, молитва анафоре).

безвременог) оспољавања, као и без повратка оном једином, али сада „искуством“ другости обогатеном, извору.

Ако је Бог дух (а за Хегела он је једино тако прихватљив) онда се у њему мора одвијати (безвремени) „процес“ у коме оно апстрактно универзално⁶², преко свог подругојачења и са собом измирења, долази до правог универзалног које све ове „моменте“ као своје богатство садржи у себи. Овим се жели рећи да апсолутни дух (= истина као таква) себе остварује једино кроз развој. Сама његова природа је у томе да не буде датост него резултат или „спонтано постајање собом“, а „Тројица је кључ тога како је [апсолутни] дух експлициран [развијен]“.⁶³ Апсолут је, дакле, самоодређујући и саморефлексивни себепреображавајући процес, а не нека посебна (= божанска) врста супстанције. Тринитарним језиком речено, то би значило да Бог Отац Божије сопство чини предметом Божијег сопства (а то је Син), остајући (при овом диференцирању Божијег сопства унутар Божијег сопства) неподељене суштине. У овом диференцирању Бог воли своје (диференцирано) сопство, остајући притом идентичан Божијем сопству (а та љубав је Дух).⁶⁴ На овај начин Хегел је настојао да одбрани и објасни вечну истину, како је чврсто веровао, најдубље суштине хришћанског учења – ону о вечном и духовном животу, животворне и духо-творне Тројице. Истину која је страна и неприступачна разуму, али зато блиска и присна вери и уму.

⁶² Апстрактно универзално никада реално не постоји као биће или као ствар. Зато и јесте „апстрактно“. Аналогно томе, Отац никада реално не постоји без Сина и Духа. Када би постојао, могли бисмо га хегеловски означити као „апстрактно“ Оца.

⁶³ Garry Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, p. 211. Тако се показује да је Тројица „угаони камен“ Хегеловог философског система, Christine Helmer, “Between history and speculation”, 162.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I, pp. 126–127.