

Марко Вилотић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

Катедра за философију

mvilotic@bfspc.bg.ac.rs

Проблем односа вере и (раз)ума у српској периодици XX века

(1. део)

Проблем којим ћу се бавити у овом раду* закупа људску мисао већ миленијумима. Њему је приступано на различите начине, а различито је и именован. Било да говоримо о проблему вере и знања, вере и (раз)ума, философског и теолошког мишљења, утисак је да се ради о једном те истом, или међусобно веома сродним проблемима. У овом случају, интересује нас како је дати проблем третиран у српској философској и богословској периодици у XX веку. Међутим, тема је, чини се, преширока да би ваљано била обрађена у оквирима само једног текста. У најмању руку, делује логично позабавити се одвојено са једне стране философском, а са друге теолошком периодиком. У овом раду осврћу се конкретно на философску периодику, тачније једног њеног значајног представника, по питању проблема који нас нарочито интересује – часопис THEORIA Српског филозофског друштва. Током његове дугогодишње историје, на страницама овог часописа нашој теми је, што експлицитно што имплицитно, у мањој или већој мери пажња посвећивана у више наврата. Кренимо редом:

Анкета о односу философској и теолошкој мишљења

Најважнија и најинтересантнија свеска часописа THEORIA за тему којом се бавимо јесте она под бројем 2-3 из 1981. године. Тема читавог броја гласи: „Филозофија и теолошко мишљење“. Опет, у оквирима самог тог броја најинтересантнији прилог представља анкета са истоименом темом, којој претходи и веома интересантан уводни текст. Овај текст је непотписан, те га можемо приписати уредништву.¹ Посебно с обзиром на време и место на коме је настао, текст садржи значајне и врло интересантне увиде.

* 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 Поприлично изненађење, макар за аутора ових редова, представља чињеница да је, имајући у виду тадашњи режим и стање у друштву, уопште било могуће да један у својој области веома угледан часопис, какав THEORIA засигурно јесте, посвети читав број једној оваквој теми. (И) због тога чини ми се да тадашњи чланови уредништва заслужују да на овом месту буду поименце наведени. У питању су следећа господа: Здравко Кучинар – главни и одговорни уредник, Младен Козомара – заменик главног и одговорног уредника, Слободан Жуњић, Милорад Беланчић и Душан Бошковић.

Упркос тада владајућем становишту истиче се важност и значај тематике односа философског и теолошког мишљења. Наглашене су аналогне проблемске ситуације које важе за обе дисциплине, као и потреба да се упореди како се једна и друга у датим ситуацијама сналазе. Тако је, као заједничка како за философски тако и за теолошки дискурс, истакнута потреба да задрже своју особеност, истовремено се разграничавајући од, са једне стране научног, а с друге потеског језика. Проблем је, на пример, како говорити о Богу несавршеним и недостојним језиком, који је, опет, једино средство комуникације које нам је на располагању. У том смислу, теолог који говори о Богу и философ који треба да говори о бивствовању или о ништа налазе се пред сличним изазовом. Наиме, како прецизно одредити садржај ових термина, а да се не претвори ништа у нешто, бивствовање у бивствујуће, Бог у идола?²

Уредништво затим јасно истиче да, упркос увреженом мишљењу, сматра да је теологија, која се по њима налази у својеврсном процепу између рационалистичке регионалне онтологије и тумачења свештених списа, *релевантна и занимљива философија у оба ња смисла* (дакле, не само уколико се остварује као рационална онтологија).³

Надаље, наилазимо на критику такође увреженог става да се разлика између философије и теологије поистовећује са границом између разума и вере. Напротив, истиче се у тексту, иако разликовање вере разума свакако има смисла, ово разликовање је наслеђе *како теологије тако и философије*. Дакле, не ради се о томе да се у философији очитује разум, а у теологији вера, већ унутар сваке од ове две дисциплине налазимо и једно и друго. Ово наравно није неповезано са чињеницом да теологију и философију веже заједничка, хиљадугодишња историја. Поново на супрот тада уобичајеном становишту, уредништво ову заједничку историју међусобног преплитања две дисциплине не сматра теретом, већ то преплитање сматра продуктивним. Такође, инсистира се на томе да се овај период преплитања није завршио са Дамаскином или Томом Аквинским, већ да Хајдегер има право када читаву историју западне метафизике одређује као онто-теологију. Подсећа се и на то да теологија, не би ли изрекла било који од својих догматских ставова, користи *par excellence* философске појмове попут *theia physis*, *summum bonum*, *akiniton kinoun*, трансценденција, Дух, Апсолут итд... Свим овим се не жели негирати разлика између две дисциплине али се тврди да, чак и у оној мери у којој се испоставља да за теологију разум баш и није коначни критеријум на основу којег се процењује неко сазнање, из тога не следи да философија сме да игнорише теолошки начин мишљења, већ напротив, *управо као философија* дужна је да респектује сазнајне специфичности теологије.⁴

Наредна занимљива тачка јесте то да се подсећа на чињеницу да „новија дијалектичка теологија Бултмана и Барта“ инсистира на нераскидивој повезаности теологије и антропологије, односно испитивања Бога са испитивањем човека, што

² „Filozofija i teološko mišljenje“ у: THEORIA, бр. 2-3, 1981, 3-4.

³ *Ibidem*, 4.

⁴ *Ibidem*, 4-5.

је, по мишљењу уредништва, стара философска пракса (као пример наводи се Платонов дијалог *Горија*) да се оно људско одређује у односу на божанско, без обзира на то постоје ли заиста божанска бића или не, и колико их је.⁵

Као нарочито важне теме које би морале бити заједничке обема деисциплинама помињу се егзистенцијални појмови бриге, стрепње, патње, греха, смрти. Уредништво изражава уверење да су ови појмови „рехабилитовани“ из теолошке антропологије, те да се философија, све до егзистенцијализма, премало бавила сократовским захтевом за „вођењем бриге о смрти“. Још један веома битан мотив јесте нада, а као веома значајни примери третирања овог проблема помињу се философија Ернста Блоха и теологије Ј. Молтмана и Ј. Б. Меца.⁶

На крају увода, уредништво се осврће на локални контекст и мотив зае за састављање овакве анкете и читавог броја. Дотадашњи дијалози између философије (конкретно марксизма) и теологије били су, по њима, нажалост оскудни и врло скромних домета, због оптерећености предрасудама. Овај тематски број не представља одраз претензије да се одмах понуде било какви дефинитивни одговори, већ је он требало да представља први корак на путу дијалога, за који су се надали да ће у будућности постати нормална и редовна појава. Такође, инсистира се на томе да дијалог треба да буде вођен не на социјалној или некој другој, него управо на теоријској основи. На тај начин, иако свакако не треба инсистирати на разликовању просто ради разликовања, уредништво сматра да испољене разлике могу бити драгоцене уколико извиру из теоријски формулисаних разлога, а не просто из чињенице припадништва одређеној конфесији или философској школи.⁷

Коначно, у добронамерно-критичком тону уредништво колегама философима поручује „да је дошло време да се филозофи код нас ослободе наивне и игнорантске просвећености која запречава сагледавање филозофске релеванције теолошких питања као и особеног начина постављања тих питања“, док теолозима поручују: „С друге стране, рачунамо да ће теолози из наше земље показати бар део оног интересовања са којима модерна теологија у свету, ослобођена ускогрудог фанатизма и превазиђеног зазирања, прати развој појединих филозофских метода и њихову примену на одређене проблеме који у особеним формулацијама одвајкада тиште и теологе и филозофе.“ Нажалост, стиче се утисак да овај апел, упућен како философима тако (нарочито) и теолозима, у пракси никада није „услишен“, те и дан данас звучи крајње смислено и актуелно.⁸

Осврнимо се сада на саму анкету. У њој је учествовало осам испитаника. Сем у нашим теолошким круговима добро познатих бивших професора нашег факултета Атанасија (Јевтића) и Димитрија Калезића, свој допринос анкети дали су још Томислав Иванчић (шеф катедре фундаменталне теологије у Загребу), Јанез Јухант (словеначки теолог и филозоф, редовни професор Теолошког факултета у Љубљани), Андрија Крешић (предавао философију (онтологију, гносеологију и логику)

⁵ *Ibidem*, 6.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, 7-8.

⁸ *Ibidem*, 8.

на Филозофском факултету у Сарајеву, а у Београду радио као шеф одељења за филозофију при Институту друштвених наука), Антон Стрес (надбискуп љубљански, доскора председник словеначке бискупске конференције), Иван (Иво) Урбанчић (словеначки филозоф, студирао у Љубљани, докторирао у Загребу, радио на Институту за социологију и филозофију Љубљанског универзитета) и Томо Вереш (хрватски доминиканац рођен у Суботици где је и одрастао; најпознатији је по бављењу Томом Аквинским чији је рад приближио овдашњој јавности; сматра се најзначајнијим представником томизма у другој половини XX века на нашим просторима). У анкети је на изврстан начин учествовао и митрополит Амфилохије (Радовић), тако што је, уместо одговара на конкретна питања послао краћи интегрални текст као сопствени прилог темама третираним у анкети. Још људи позвано је да учествују, али нису послали своје одговоре. Међу њима су и нека веома угледна имена: Никола Милошевић, Бранко Павловић, Жарко Видовић, Бранко Бошњак. Одговорност за мањи број учесника од планираног на себе делимично преузима и уредништво, и у томе можемо видети једину ману читавог пројекта. Наиме, потенцијалним учесницима остављено је исувише мало времена да пошаљу своје одговоре, што је највероватније главни разлог због кога неки нису одговорили уопште, а неки нису стигли да одговоре на сва питања (нпр. владика Атанасије). Посебно велика штета је у томе што није бар још неко од филозофа успео да одговори на анкети, те нам, због бројчане доминације теолога (6 према 2, рачунајући митрополита Амфилохија чак 7 према 2, мада су многи од теолога, нарочито римокатоличких студирали и филозофију), ова анкета можда пре може послужити да проценимо каква је евентуална разлика по датим питањима између православних и римокатолика, него између теолога и филозофа.

Анкета је структурирана тако што је подељена на следећих 12 питања: 1) Какав статус (реторски, логички, егзистенцијални) има за Вас теолошка беседа (хомилија, дискурс)? Какав је однос између теологије као регионалне онтологије и теологије као тумачења текста открочења? 2) О чему уопште говори теолог кад говори о Богу? У ком смислу се његове тешкоће могу упоредити са тешкоћама филозофа који се одважује да говори о „Ништа“? 3) Какав смисао за Вас данас има традиционално разликовање између вере и разума, односно знања? Како замишљате однос између теологије и вере? 4) Да ли је „хришћанска филозофија“ могућа и шта за Вас значи израз „филозофска вера“? 5) У ком смислу испитивање Божијег бивствовања (биства, јестаства, суштаства) представља услов и оквир за разумевање људске егзистенције? Да ли разумевање људске егзистенције може бити повод и полазиште за суочавање са божанском егзистенцијом и у којој мери? 6) Који је удео љубави односно самољубља у односу према другоме, ближњем? Колико је други, ближњи значајан за разумевање трансценденције? 7) Како гледате на тезу о кризи трансценденције? 8) Какав смисао има за Вас разликовање вечног и временитог, бесконачног и коначног, изворног и отуђеног? 9) Да ли се смрт сме заборавити? Шта мислите о тези да је човек егоиста у том смислу што себе жели вечно? 10) Чему се, и с којим правом можемо надати? 11) Да ли је човек слободан и индивидуално одговоран? У ком смислу човек може бити одговоран према себи, другом, заједници, трансценденцији? 12) Да ли се појединачно зло, патња и бол могу

оправдати добром целине, садашњим или будућим? Прихватате ли кажњавање односно испаштање невиних у било ком виду? Да ли усвајате начело да је добро зло, ако стоји на путу већем добру?

За нашу тему најинтересантније и најрелевантније делују првих пет питања. Посебно важна јесу питања под бројем 3) и 4), која се најдиректније тичу управо односа вере и (раз)ума, односно смислености постојања хришћанске философије. У овом раду свакако нема простора за детаљно излагање одговора чак ни на ова два најважнија питања, али скренућемо пажњу на неколико најзанимљивијих идеја. Што се тиче традиционалног разликовања разума и вере, практично сви учесници се слажу да оно традиционално потиче из схоластике, те римокатолички теолози дају школски одговор у том стилу: вера и разум се не искључују, вера такође доноси сазнање, оно до кога разум не може стићи. Вера је над-разумна али не и неразумна, тј. није разуму супротстављена. Владика Атанасије такође истиче да се ради о западној подели, а да је на истоку од почетка било говора о посебном гнозису вере, те према томе није било јасног раздвајања ове две ствари. Што се тиче односа теологије и вере, по Јуханту, теологија је научна обрада човековог односа према Богу. Вереш се начелно такође слаже да је теологија наука о вери, али као проблематично види то што се данас све мање говори о самом Богу, а све више о неким аспектима овоземаљског живота, те тако имамо теологију болести, напретка, ослобођења... Други проблем, по њему, је тај што се теологија исувише одвојила од вере простог народа и према њој се чак односи презриво.⁹

У вези са питањем смислености израза „хришћанска философија“, ставови су врло различити и донекле изненађујући. Наиме, понеки од теолога означавају га неприкладним (Јухант) и веома проблематичним (Стрес), а са друге стране, марксистички настројени Крешић без икакве оgrade тврди да хришћанска философија постоји и постојала је од првих векова хришћанства. Други философ, Урбанчић, пак одбацује хришћанску философију као „јавни неспоразум“, а философску веру као „празну синтагму“. Занимљив одговор даје владика Атанасије, цитирајући Аристотела који каже „ако треба философирати, онда треба философирати. Ако ли пак не треба философирати, онда о томе треба философирати. Дакле, свакако треба философирати“ Према томе, чак и ако бисмо хтели да оспоримо хришћански философију морали бисмо то учинили философирањем о томе, те се у том смислу, хришћанска философија на неки начин не може избећи. Надаље, владика цитира Платона који каже да је „у уму човека по природи присутна извесна философија“. На основу тога, као и етимолошке анализе речи философија (љубав према мудрости), владика закључује да је философија свакако оно што је карактеристично за хришћане, и њима потребно. На примеру Византијске философије он истиче да хришћанска философија није само благодатно-подвижнички живот, али ни једностраност силогистичких конструкција, већ јединство овог двога у целоумљу и смиренуумљу.¹⁰

На самом крају говора о овој интересантној и значајној анкети, чини ми се да је важно приметити и различит приступ одговорима на питања између римокато-

⁹ Упореди: *Ibidem*, 27-33.

¹⁰ Упореди: *Ibidem*, 33-9.

лика и православних. Са једне стране, римокатолички богослови су у својим одговорима остајали неутрални, неконфесионални, тј. тежили су да дају одговоре који су хришћански уопште и нису инсистирали на разликовању у односу на православне. Са друге стране, еп. Атанасије, као један од два православна представника, у готово сваком одговору подвлачи источни, православни карактер онога што тврди и инсистира на томе да се православно учење одреди насупрот неприхватљивом западном. С обзиром на контекст појављивања анкете (тачније, имајући у виду чињеницу да је било својеврсно чудо да теолози уопште добију толики простор на таквом месту да презентују своје идеје) овакав приступ не чини ми се баш стратешки најпримеренијим, те да би боље било да се тежило томе да се са хришћанских позиција покуша наступити јединствено. Ово не значи порицање разлика на унутархришћанском плану, али мислим да ове разлике, тамо где постоје, у најмању руку није требало (пре)наглашавати.

2. *Полемика о дOMETИМА логичке анализе појма о Богу*

Следећа важна ствар на коју наилазимо у часопису THEORIA када је у питању наша тема јесте својеврсна расправа о дOMETИМА логичке анализе појма Бог, отпочета текстом „О методи побивања теизма“ Александра Пражића,¹¹ настављена у наредном броју реакцијом на Пражићев текст Душана Бошковића,¹² а потом довршена још једним Пражићевим одговором.¹³

У првом тексту, Пражић жели да испита какав допринос расправи између теиста и атеиста може дати логичка анализа. Он, додуше, одмах признаје да је овај допринос у практичном смислу крајње ограничених домета јер, како каже, нико никада није због пуке логичке анализе преобраћен у неку религију, нити због ње престао да верује у Бога. Он признаје скромне психолошке ефекте логичких аргумената, али са правом примећује да то никако не значи да су логичке анализе ирелевантне и бескорисне у сваком контексту. Са логичких позиција он такође тачно примећује, са једне стране, да научници морају бити свесни да њихов (евентуални) атеистички став није потврђен научно, него да представља својеврстан скок који није научно оправдан и који сама наука никада не врши. Са друге стране, религиозним људима поручује да својеврсна субјективна извесност или ауторитет на којима се заснива њихова вера, нису довољни за избегавање потенцијалних логичких приговора. Односно, из тога што разум није довољан за постизање одређене врсте сазнања и даље не следи да могућност непротивречног промишљања предмета овог знања не представљају нужни услов постојања овог предмета сазнања.¹⁴

Пражић надаље тврди да је предуслов сваког говора и расправе о Богу то да постоји некаква јасна идеја, појам о томе шта се под том речју мисли. Тако, задатак логичке анализе био би практично процена ове идеје Бога. Овде Пражић истиче и

¹¹ Aleksandar Pražić, „O metodi pobijanja teizma“ у: THEORIA, свеска 2-3, 1981, 100-106.

¹² Dušan Bošković, „Logika i Bog. O granicama logičke analize“, у: THEORIA, свеска 4, 1981, 73-77.

¹³ Aleksandar Pražić, „Beleška o tekstu ‘Logika i Bog’“ у: THEORIA, свеска 1-2, 1982, 137-9.

¹⁴ Aleksandar Pražić, „O metodi pobijanja teizma“, 100-101.

једну од својих најинтересантнијих тврдњи. Наиме, њему се чини да ова логичка анализа мало тога може допринети у корист теистичке позиције. Односно, можемо рећи да, у складу са бројним критичарима онтолошког доказа, Пражић сматра да се из појма Бога никако не може извести његова егзистенција. Са друге стране, логичка анализа може бити од круцијалне важности за атеисте и то на следећи начин: уколико би се показало да је појам о Богу самопротивречан, то би онда нужно значило да не може постојати предмет на који се такав појам односи (тј. сами Бог). Према томе, логика би могла послужити као метод побигања теизма, те би атеисти сву пажњу требало да посвете проналажењу, рецимо тако, онтолошког доказа за непостојање Бога. Наравно, Пражићу је јасно да ни у овом случају не би била доказана неегзистенција Бога, већ у најбољем случају неегзистенција таквог Бога о коме говоримо, али ни то никако није мала ствар, јер би се одређених Божијих својстава, по његовом мишљењу, сваки теиста тешко одрекао. У том смислу, Пражић се прво осврће на познати аргумент који има за циљ да покаже контрадикторност идеје о Богу као свемогућем бићу. Овај од средњег века чувени аргумент везује се за питање може ли Бог да створи камен толико тежак да ни сам не може да га подигне. Уколико би одговор био потврдан онда постоји некакав камен који Бог не може да подигне, а ако би пак био одричан, тада постоји камен који не може да створи. У оба случаја јасно је да Бог није свемоћан. За Пражића је, међутим, у овом аргументу реч о обичном софизму.¹⁵ На потпуно аналоган начин он дискредитује и аргумент који се тиче порицања Божијег свезнања. Значи ли то онда да логика ипак ни атеистима не може пружити довољно снажан аргумент? По Пражићу, одговор на ово питање је одричан, односно, ипак постоји тип аргумента који, по њему, може послужити сврси атеиста.¹⁶

Иако се показало да је немогуће логички ваљано оспорити неку од појединачних особина које теисти по правилу приписују Богу, могуће је, тврди Пражић, показати неконзистентност твђења конјункције више својстава. Конкретно, по њему, немогуће је конзистентно истовремено тврдити и Божије свезнање и његову свемоћ. Пример који нам даје је следећи: Уколико је Бог свемоћан, он може и да куша. Да је то заиста тако, показује нам нпр. прича о Авраму и Исаку. Али, како би Бог заиста некога ставио у искушење и желео да види како ће овај поступити, подразумева се Божије незнање у вези предмета кушење. Ако би он већ унапред знао како ће Аврам поступити, онда се не ради о истинској кушењи, те Бог није свемоћан, а ако не зна унапред исход кушања – онда није свезнајући. Тако, изгледа јасно да је појам свемоћног и свезнајућег Бога самопротивречан, те да се он не може од-

¹⁵ Како би то на најјаснији начин исказао, он аргумент излаже у форми силогизма, чија велика премиса би гласила: Ниједно биће које не може да уради макар једну ствар није свемоћно, а мала: Бог је биће које не може да створи камен тако тежак да не може да га подигне. Закључак који на први поглед следи је: Бог није свемоћан. Међутим, по Пражићевом мишљењу услед језичке непрецизности дошло је до типичне логичке грешке учетворостручења појмова. Наиме, средњи појам овде само привидно постоји јер се глагол моћи у великој премиси односи на могућност да се нешто учини, а у малој на логичку могућност. Зато би се мала премиса могла изрећи и овако: Бог је биће које по дефиницији не може да створи камен који не може да подигне, или – логички је немогућ камен толико тежак да Бог не може да га подигне. Према томе, из ње не следи некаква Божија немоћ, него само одсуство логичке могућности одређене ствари.

¹⁶ *Ibidem*, 101-4.

носити на неки реално постојећи предмет. Ово је, понављамо, за Пражића круцијално постигнуће јер он сматра да су како свезнање тако и свемоћ атрибути Божији којих се теисти никако не би желели одрећи. На тај начин, теисти су његовом аргументацијом принуђени или да се одрекну свог појма Бога, или да га задрже упркос неконзистентности, односно кријући се иза максиме *credo quia absurdum est*, и само-искључујући се на тај начин из класе рационалних бића.¹⁷

У свом тексту „Логика и Бог“, Душан Бошковић се критички осврће на Пражићево излагање. Иако тврди да се ради о „вредном, занимљивом и инспиративном“ излагању, он изнетом аргументацијом ипак није задовољан, и то из више разлога од којих ћемо овде навести само неколико који делују најинспиративније. Прво, Бошковић замера Пражићу то да се поставио тако као да логика може ићи у прилог само једној од две могуће тезе – теистичкој или атеистичкој, а да притом потпуно занемарује трећу, подједнако легитимну опцију – агностичку, која је, по Бошковићу, управо једино могуће исходиште логичких расправа о Богу.¹⁸ Наредна важна Бошковићева теза тиче се констатације да су говор и мисао о Богу у толикој мери разноврсни и богати, да, иако нема сумње у Пражићеву намеру да теистички став интерпретира у најјачем облику, може поставити питање колико је заправо оправдана претензија да се формулише један појам Бога који би био задовољавајући за све вернике. Односно, увек остаје опасност да се појам Бога који анализирамо заправо не односи ни на кога и ни на шта.¹⁹ Надаље, Бошковићу се, са правом, чини да Пражић оперише исувише суженим појмом рационалности. Смислено није само оно што је логички непротивречно. Онда бисмо као бесмислену морали одбацити рецимо и поезију, а то ипак не чинимо. Пражић је могао одабрати и да теистички став интерпретира као поетски, а не логички, али онда би читава његова дебата била беспредметна. Било како било, Бошковићева поента је да је Бог исувише различит предмет истраживања од нпр. круга, па тако ни огругли четвороугао не може бити основа доказу да Бога има или нема. Он такође сматра да теисти тешко могу логички доказати свој избор, али га својим животом сведоче, те да ми тај избор морамо поштовати, и не можемо теисте аутоматски искључити из класе разумних бића, јер „односи рационалности не постоје само у формалним системима – између антенценденса и консеквенса, него и између циља и средства“.²⁰ Што се тиче саме логичке анализе коју је Пражић извршио, Бошковић поново има интересантне примедбе. Прво, по њему, из тога да неко биће може да учини све, уопште не следи да ће учинити било шта. Напротив, онај који може све нема потребе да чини било шта, јер нема потребе да „осигурава извесност властите моћи путем деловања“. На тај начин се и Пражићева расправа о томе може ли свезнајући Бог да куша на неки начин заправо показује беспредметном. Са чисто формалног аспекта, Бошковићу смета то што у својој аргументацији Пражић на сцену уводи човека, као нови ентитет, уз помоћ кога се треба проверити Божија свемоћ. По њему, овде

¹⁷ *Ibidem*, 105-6.

¹⁸ Dušan Bošković, „Logika i Bog. O granicama logičke analize“, 73.

¹⁹ *Ibidem*, 74.

²⁰ *Ibidem*, 75.

су прекршени „добри логички обичаји“ да се увођење сваког новог бића образложи. Сама чињеница да је Пражићу било неопходно увођење човека, по Бошковићу је последица тога што постоје логичке тешкоће да се било шта тврди о Богу, те је, по њему, и Пражићева претензија да логички докаже Божије непостојање заправо намећање логици задатка већег од оног за који је способна, те би часније било читаво питање препустити вери.²¹

У свом другом тексту, Пражић се укратко осврће на Бошковићеве критике. Он истиче да текст нема полемички већ информативни карактер, односно, Пражић нема намеру да са Бошковићем даље полемише већ само да читаоца информише о тачкама у којима сматра да га је Бошковић погрешно интерпретирао. Ових тачака је много, тј. Пражић практично Бошковићу спочитава апсолутно нераумевање његове интенције и изнетих идеја. Овде ћемо се осврнути само на један аспект у коме се чини да Пражићу морамо дати за право. Наиме, Пражић истиче да му никако није био циљ доказивање атеизма, већ предлагање одређене методе за побијање теизма, а то свакако нису исте ствари, нити једно имплицира друго. Он са правом скреће пажњу на то да он не говори ништа о неком Богу са великим почетним словом (о таквом Богу му ништа није познато), већ само о конкретном појму бога, за који показује да је противречан те да се не може односити ни на шта. Сама чињеница да на неколико места Пражић истиче то да о неком Богу који се пише великим словом он не зна ништа, заправо сама за себе сведочи да је његов став са којим наступа заправо агностички, те се по том питању Бошковићева критика показује неоправданом.

На крају овог осврта на расправу о дOMETИМА логичке анализе идеје Бога, између неколико напомена које ми се чине важним из угла хришћанске теологије. Наиме, слажући се са поменутом Бошковићевом опаском да је тешко прецизирати одређени појам Бога са којим би се сви сложили, чини ми се да се са правом можемо запитати у којој мери су логичке расправе о Богу *као скућу свих савршенстава* адекватне с обзиром на самог хришћанског Бога. Говор о Богу као свемоћном, свезнајућем, непроменљивом, нестрадалном представља заправо, по мом мишљењу, манир позајмљен од стране (античких) филозофа, конкретно из начина на који су они говорили о (највишем) бићу, независно од тога како су га конкретно именовали. Иако на први поглед делује сасвим логично да хришћани ове атрибуте преузму и припишу своме Богу, нешто дубља анализа ипак показује да је то спорно, те да се понека од ових својстава врло тешко могу усагласити са библијском, и посебно хришћанском сликом Бога. Наиме, може ли се заиста оправдано тврдити да је непроменљив онај Бог који од тренутка оваплоћења Логоса несливено и неразделљиво повезану са својом божанском ипостазира и људску природу? Да ли је заиста нестрадалан Бог који плаче за Лазаром и умире због нас на крсту? Да ли је немогуће замислити да, поштујући слободу као највећу од вредности коју нам је дао, Бог одустаје од свезнања? Хришћански Бог није некакав бог који има потребу да демонстрира супериорност над својим створењима, који не сме да покаже никакву слабост, те стога мора да константно пројављује пуноћу својих савршених својста-

²¹ *Ibidem*, 76-7.

ва. Напротив, он је Бог који се „не стиди“ да постане човек, плаче, страда због нас. И управо у томе састоји се не његова слабост, него величина и предност у односу на све друге „богове“. Имајући на уму таквога Бога, оно што нам је о себи рекао и све што је за нас учинио, делује ми помало бизарно да као хришћани пристајемо на то да учествујемо у расправама које за циљ имају да „процене“ тог Бога, на основу питања попут оног може ли да створи камен који не може да подигне. Чак и са чисто формалног гледишта, на основу реченог чини ми се јасним да хришћани нису дужни да бране појам Бога као стедишта свих могућих савршенстава. Вративши се на Пражићев пример, чак и ако би се недвосмислено показало да Бог не може истовремено бити свезнајући и свемогућ – хришћани не би требало да ово доживе као неки одлучујући ударарац против *њихово* Бога.

3. *Остали текстови (посредно) релевантни за однос вере и (раз)ума*

У вишегодишњој историји часописа THEORIA има још чланака које морамо поменути као релевантне за проблематику односа филозофског и теолошког мишљења, додуше више на посредан начин. Ради се о текстовима који тему не експлицирају директно, али их читалац заинтересован за нашу тему свакако не може ни описати као сасвим неинтересантне. Пошто се ипак не баве директно нашим, већ другим проблемима који су по себи прилично комплексни и интересантни, у оквирима овог рада морамо одустати од било какве исцрпне анализе њиховог садржаја, те се ограничити на набрајање и рудиментарну дескрипцију датих текстова. Међу њима се издваја својеврсна подгрупа која третира поједине доказе за Божије постојање. Хронолошки, у питању су следећи текстови Еве Камерер који се бави аргументом из дизајна (2008),²² Мирославе Анђелковић која се бави природом онтолошког доказа (2011)²³ и Драга Ђурића који разматра расправу по питању космолошког аргумента (2012).²⁴ Поред њих, морамо поменути још и текст Машана Богдановског,²⁵ који се у форми критичког осврта на књигу Џона Бишопа осврће на проблем моралног и епистемичког статуса религиозних веровања, као и расправу

²² Eva Kamerer, „Božanski časovničar i njegovi artefakti“ у: THEORIA, свеска 4, 2009, стр. 85-99. Текст се осврће на аргумент из дизајна, посебно у виду чувеног примера „божанског часовничара“ који је изнео Пејли. Намера ауторке је да покаже да је аргумент неуспешан, не зато што су разлике између артефакта и живих бића исувише велике, него зато што аргумент почива на спорној претпоставци да се организмима могу приписати сврхе и функције у *истом смислу* као и артефактима.

²³ Miroslava Anđelković, „Logičko-epistemološka priroda ontičkih i ontoloških dokaza“ у: THEORIA, свеска 4, 2011, 17-29. Ауторка покушава да анализира валидност онтолошког доказа са становишта савремене логике. Она показује да овај доказ није могуће одбацити са становишта Фрегове критике да исказ „Бог постоји“ није добро формиран. Са друге стране, иако не сматра да је доказ семантички валидан, она, уз помоћ закључака који следе из тзв. Кибурговог парадокса лутрије показује да је рационално веровати у његов закључак.

²⁴ Drago Đurić, „Kosmološki argument za a/teizam – Krejgova i Smitova interpretacija big beng kosmlogije“, у: THEORIA, свеска 3, 2011, 81-97. Аутор излаже главни ток и најинтересантије аргументе произашле из дугогодишње дебате између Вилијема Лејна Крејга и Квентина Смита, у којој Крејг покушава да покаже да је биг бенг теорија компатибилна са његовом верзијом космолошког аргумента, те да је према томе Бог узрок биг бенга, док Смит покушава да покаже слабости космолошког доказа и аргументе за тезу да творац биг бенга није Бог.

²⁵ Mašan Bogdanovski, „Epistemička i moralna procena religioznih verovanja“ у: THEORIA, свеска 1, 2010, 135-140.

о проблему теодицеје, изазвану текстом Слободана Жуњића,²⁶ на који су реаговали Александар Празић²⁷ и Светлана Књазев-Адамовић.²⁸

Треба поменути и то да је у броју 1-2 за 2006. годину посвећен приличан простор симпосиону под насловом „Религија и епистемологија“, одржаном на Филозофском факултету БУ, под покровитељством Српског филозофског друштва 19-21. 06. 2005. године. Осим уводног текста Петра Грујића²⁹ који даје опште информације о самом симпосиону, у овој свесци објављено је и пет излагања³⁰ са самог симпосиона, не по неком вредносном критеријуму, у смислу да је уредништво сматрало та излагања за најуспелија, већ због свог теоријско-филозофског карактера који је прилагођен карактеру и намени часописа.³¹

Закључак

Имајући у виду све горе речено, сматрам да је број прилога који се директно или индиректно тичу теме односа теолошког и филозофског мишљења у часопису THEORIA, посебно у поређењу са другим сродним часописима, заиста респектабилан. Свакако да би сјајно било да је он још већи, али имајући у виду све релевантне околности, међу којима је свакако не најмање значајан историјски контекст, (објективно не превеликим) бројем, те врстом и квалитетом текстова на ову тему ипак морамо бити задовољни. У том смислу, посебно поштовање, штавише дивљење, изазива првопоменути број из 1981. године који се најдиректније тиче односа филозофске и теолошке мисли. Задовољство изазива и чињеница да се ишчитавањем текстова, чак и оних који, да се тако изразимо, не иду у прилог теистичком становишту, нигде не стиче утисак да су аутори мотивисани идеолошки, или да становиште супротно своме желе да дискредитују на било ком плану осим оном теоријском. Из текстова, чини ми се, исијава жеља аутора да проблемима приступе максимално одговорно и објективно, непристрасном анализом теоријских ставова, односно, делује ми сасвим очигледна њихова намера да расправама приступе максимално интелектуално поштено (наравно, у мери у којој је то могуће, поразумевајући да је свако од нас нужно детерминисан извесним предрасудама).

За жаљење је, са друге стране, то што је за нашу тему најважнији број заправо и хронолошки најстарији. То је доказ да се наде уредништва о којима смо писали, да ће тај број и помињана анкета као његов централни део бити само први корак и увод у дијалог који би требало да постане редовна појава, нажалост нису оствариле. Остаје нада да ће нове генерације успети да ову чињеницу измене. При-

²⁶ Slobodan Žunjić, „O smislu sveta i pravdi Boga“ у: THEORIA, свеска 2-3, 1981, 83-93. На примедбе Празића и Књазев-Адамовић, Жуњић је одговорио текстом „O uznemirenosti i čudenju. Odgovor A. Praziću i S. Knjazev“, у: THEORIA, свеска 1-2, 1982, 143-150.

²⁷ Aleksandar Prazić, „Ponovo o teodiceji“ у: THEORIA, свеска 4, 1981, 69-72.

²⁸ Svetlana Knjazev-Adamović, „Čiji je smisao istorije?“ у: THEORIA, свеска 1-2, 1982, 140-42.

²⁹ Petar Grujić, „Simposijum ‘Religija i epistemologija’“, у: THEORIA, свеска 1-2, 2006, 7-9.

³⁰ Aleksej Tarasjev, „Evoluciona biologija i epistemologija“ (стр. 11-19), Milan M. Ćirković, „Zloupotreba antropičkog načela: kvazireligiozna kvazinauka uhvaćena na delu“ (21-35), Ivan Vuković, „Religijski smisao transcendentalnog idalizma“ (37-44), Radimir Đorđević, „Religija i epistemologija“ (45-50), Miroslav Ivanović, „Status simboličkog u religioznom iskustvu“ (51-9).

³¹ Упореди: Petar Grujić, „Simposijum ‘Religija i epistemologija’“, 9.

том, ми теолози не смемо на себе узимати искључиво пасивну улогу и ишчекивати хоће ли се можда појавити неко од представника сродних дисциплина ко ће нас позвати на дијалог. У тренутку када не можемо порећи да наш глас у друштву све слабије одјекује, дужни смо да се сами боримо да покажемо да и даље и те како имамо шта да понудимо савременом човеку. Један од логичних начина на који би требало да се прецизно позиционирамо на интелектуалној сцени, јесте и путем дијалога и поређења са другим дисциплинама. Међу њима, свакако посебно место има она са којом је читава историја богословља нераскидиво испреплетана – философија. Зато се надам да ће и теолози исказати иницијативу за добронамерним и конструктивним дијалогом, у маниру у коме је то учињено нпр. у помињаном броју THEORIA-е.