

СХВАТАЊЕ БОГА КОД КАНТА И БОГ У БИБЛИЈСКОМ ИСКУСТВУ

Апстракт: У овом раду аутор покушава да прикаже колизију која се налази између Кантовог схватања Бога којим је заокупљен практички ум и библијског схватања Бога у оквиру светоотачког богословља. Ова колизија је управо она граница гдје се дужност и блаженство доводе у исту равн Кантовим етичким системом, и гдје се као такви пројектују на човјекову свијест. Као опречан став, од кога колизија и започиње, управо је светоотачка мисао која се темељи на љубави и свијести о човјековој немоћи да се преко дужности досегне блаженство вјечне славе Божије. Као образац такве љубави поставља се оваплоћени Син Божији – Христос, који кроз себе објављује Оца и Духа.

Кључне ријечи: опстојност Бога, практички ум, воља, морални закон, богопознање, библијско искуство, личност, љубав, Христос

Имајући хришћанска увјерења, Кант није могао свој филозофски систем оставити без „оностраног” темеља, уводећи тако појам и неопходност божанског постојања у просторе дјеловања практичког ума. Овај темељ, по Канту, не може остати

¹ duronjcaleksandar@gmail.com

само у оквирима библијског искуства, који има своје полазиште у божанском откривењу – објави Бога, него тај темељ потребује увјерење које човјек изводи из свог цјелокупног моралног дјеловања. Он треба да се темељи на спознаји која се не противи божанском откривењу, због чега се „између ума и Светог писма треба да изнађе не само подношљивост него и јединственост, тако да онај који следи једно (под водством моралних закона) неће пропустити да се суочи и с другима.”² Ова потреба ума, да спозна Бога, могућа је само уколико оставимо простор за вјеру и укинемо знање у његовој аподиктичкој примјени. Кант је стога морао да уништи неосноване претензије чистог теоријског ума како би на основу тога у практичкој употреби ума могао доказати слободу из које се изводи наше морално дјеловање и увјерење за Божију опстојност. Сâмо дјеловање из дужности према моралном закону говори ми о томе да заиста јесам слободан. Кант тако покушава да нас кроз философски увид који почиње од човјека и са човјеком, уведе у истински битак, кога и по Хусерлу „нема већ с евиденцијом ‘ego sum’, него га има и може имати само у облику рвања око његове истине, стога да учини сама себе истинским.”³ Ово рвање огледа се у постављању одређења највише сврхе, како би наше (морално) дјеловање било смислено.

Расвјетљавање Кантове позиције из које он изводи дубље увјерење о божанском постојању, биће примарни дио овога рада, али и довођење у непосредну везу са библијским поимањем Бога, са њеног православног аспекта. Не треба заборавити да је Кант у свом философском опусу праћен протестантским гледиштима на свијет живота из кога и изводи своја сазнања о Богу, те на тај начин дијалог са православним богословљем отвара могућност једне конструктивне расправе.

² Imanuel Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1990, str. 13.

³ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Zagreb: Globus, 1990, str. 19.

КАНТОВА КРИТИКА СПЕКУЛАТИВНИХ ДОКАЗА ЗА ОПСТОЈНОСТ БОГА

Питање опстојности највишег бића, које се поставља пред људски ум, јесте нешто што се евидентира већ са обичним искуством. Оно не почиње од појмова, стога што људски ум у самој својој структури опажа оно идеално. Ум тражи егзистенцију неког бића које ће бити узрок свему ономе што случајно егзистира. Кант сматра да је такве „каквоће природан ток људског ума. Најпре се уверава о опстојаности неког нужног бића. У овом нужном бићу спознаје безусловну егзистенцију. Сада он тражи појам онога што је независно од сваког услова, па га налази у ономе што је само довољан услов за све друго, тј. у ономе што садржава сав реалитет.”⁴ Такав појам се не може оспорити, ако говоримо у оквиру вјеровања у опстојност нужног прабића, нарочито ако изузмемо темељне анализе трансценденталног појма које и воде ум једном таквом закључку. Да је овакво стање ствари било заступљено кроз цјелокупно човјеково битисање, свједочи Кант својим критикама онтолошког, космолошког и физикотеолошког доказа за опстојност Бога.

„Традиционална онтологија лежи иза чак тако фундаменталног дијела аналитике као што су три категорије квалитета: реалност, негација и ограничење.”⁵ Стога, да би нека ствар била ствар потребно је да има своју реалност – свој субјекат, али и своју негацију. Ово прихвата и Кант, будући да „инсистира на томе да се реалности разликују једна од друге кроз ништа друго него негацијом.”⁶ Међутим, када у овим категоријама мислимо о Богу, о бићу са највише реалности и основи

⁴ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1984, str. 271.

⁵ Allen W. Wood, *Kant's rational theology*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, p. 31.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

могућности свих других ствари, јавља се апорија у погледу његових предиката. Његов реалитет за Канта није упитан, али оно што је требало подвргнути критици јесу особине Божанског бића које је традиционална онтологија приписивала Богу независно од откривења. Због тога Кант и поставља питање: „Је ли предмет тог појма стваран?”⁷

Постављајући питање на овакав начин, Кант је свјестан да горе поменути проблеми не потичу од ствари и њихове реалне егзистенције, него од судова које тим стварима приписујемо. Суд нам само говори о условној нужности предиката саме ствари. Узмемо ли за примјер један троугао чију основицу чине три угла, суд о троуглу нам не говори да углови нужно постоје, него да своје постојање дугују својој апостериорној сазнатљивости. Но, уколико укинемо предикат троугла, укидамо и сам троугао, тј. предикат дате ствари нужно припада субјекту те ствари. Када овај логички принцип примијенимо на постојање Бога и његову традиционалну онтологију, Кант увиђа да противрјечје настаје у појму ствари коју смо хтјели промишљати само на основу њених могућности које смо му у суду приписали. Кант стога износи тезу да „сам субјект може предикати о самом себи, јер логика апстрахира од сваког садржаја. Али одређење је предикат који придлази поврх појма субјекта, па га повећава. Дакле одређење не мора бити садржано у њему.”⁸ Због тога, користећи суд „Бог је свемогућ“, ријечју „је“ стављамо предикат у директан однос са субјектом. Ово могу избјећи само „ако саберем субјект (Бог) са свим његовим предикатима (којима припада и свемогућност) и ако кажем: Бог јесте или Бог постоји, онда ја појму Бог не додајем нов предикат, него само субјект сам о себи са свим његовим предикатима, и то предмет у односу према мојему појму. И

⁷ Имануел Кант, *Увод у филозофско учење о религији*, Филозофски годишњак 3.3 (2006), стр. 323.

⁸ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1984, str. 276.

предмет и појам морају садржавати тачно једно исто, а стога појму који изражава само могућност не може ништа више придоби само из тог разлога што ја његов предмет (помоћу израза: он јесте) помишљам као управо дан. И тако оно што је збиљско не садржава ништа више него оно што је само могуће.”⁹

Извођењем критике онтолошког доказа који је по својој нарави трансценденталан, независан од емпиријских начела, Кант у ову групу ставља и критику космолошког доказа за опстојност Бога. Апорије које се јављају налазе се у самој структури овог доказа, онако како их Лајбниц изводи. „Као што онтолошки аргумент са највише ‘реалности’ бића закључује на нужност његовог постојања, тако космолошки доказ, са унапред дате неусловљене нужности једног бића, закључује на његову неограничену реалност. Тај доказ, дакле, претпоставља да се полази од искуства, или још боље: од предмета сваког могућег искуства, од стварног света.”¹⁰ Стога, најједноставније искуство од кога могу поћи јесте искуство онога „ја јесам“. Међутим, поставља се питање да ли је „ја јесам“ нужно или случајно. Као доказ да „ја јесам“ случајно, Кант наводи да све промјене које се дешавају у нашем бићу, односно, сва трошност нашег бића, доказује да ја нисам нужно. Због тога нам је потребан крајњи ослонац нашег бића, нешто што је изван мене, што је апсолутно нужно. „То апсолутно нужно биће мора, међутим, садржавати у себи основу своје егзистенције, дакле такође цијелог свијета; јер, цијели свијет је случајан, и не може у себи садржавати разлог због кога је он такав, а не другачији. Насупрот томе, оно биће које у себи садржи основу постојања свих ствари, мора такође у себи садржавати основу свог властитог постојања; јер, нема ништа од чега би могло бити изведено.

⁹ *Ibidem*, str. 276.

¹⁰ Ханс-Георг Гадамер, *Кант и питање о Богу*, у "Хегелова Дијалектика", Београд: Плато, 2003, стр. 138.

А то је Бог!"¹¹ Користећи се овом аналогијом, космолошки доказ се наводно служи искуством како би се дошло до опстојности нужног бића, али не и до његових својстава потврђених емпиријским начелом. То је разлог, како Кант сматра, да овај доказ за опстојност Бога не доноси ништа ново, будући да се ум код питања о његовим својствима растаје од искуства и окреће појмовима. Ум тако долази само до чињенице да је то биће апсолутно-нужно, што је већ претпостављао и сам онтолошки доказ. „Ти приговори воде томе да се уочи и дијалектички привид који се крије иза ове аргументације. Једно *per se* нужно биће већ унапред садржи нонсенс онтолошког аргумента. У његовом појму би требало да је већ садржано постојање. Зато Кант трансцендентални идеал једног апсолутно нужног бића не посматра као један објективни принцип који припада самој ствари, него само као један субјективни принцип ума, регулативну идеју. Само, да би се у нашу спознају увело системско јединство – извесно оправдано проширење нашег ума – мора се претпоставити један нужни први темељ.”¹²

За разлику од пређашња два, физикотеолошки доказ је посве емпиријске природе. Он је, стога, и најпримјеренији обичном људском уму, због чега га Кант и сматра најстаријим. Физикотеолошки доказ не почиње као космолошки од неког одређеног искуства о стварима овога свијета, него посматрајући цјелисходност природе, њен поредак који према свом изворном нахођењу тежи некој одређеној (вишој) сврси, изводи се постојање узвишеног узрока који је створио овај свијет. „Али појам тог узрока мора нам дати да спознамо нешто посве одређено о њему, па према томе може он бити само доказ о бићу у којег је свака моћ, мудрост итд., једном речју свака савршеност као у сведостатнога бића. Предикат о

¹¹ Имануел Кант, *Увод у филозофско учење о религији*, Филозофски годишњак 3.3 (2006), стр. 324.

¹² Ханс-Георг Гадамер, *Кант и питање о Богу*, у "Хегелова Дијалектика", Београд: Плато, 2003, стр. 138–139.

веома великој, о зачудној, о неизмерној моћи и ваљаности не даје никакав одређени појам и заправо не каже шта је ствар само о себи.”¹³ То је по Канту само претпоставка коју људски ум изводи из посматрања свијета. „Отуда природни теиста који тражи доказ за постојање *ens realissimum* мора, у овом тренутку, оставити иза себе емпиријске доказе и пасти у чисто трансценденталне закључке да заврши свој доказ.”¹⁴ Због тога је сасвим немогуће остати на емпиријском путу физикотеолошког доказа, будући да нам искуство на коме се он темељи не даје појам којег је могуће апостериори спознати. Отуда Кант изричито и наводи да физикотеолошки доказ „сам никада не може доказати опстојност неког највишег бића, него да увек онтологијскоме доказу (којему он служи само као интродукција) мора препустити да тај недостатак надопуни. Дакле, онтологијски доказ још увек садржава једино могуће доказно начело (уколико уопште постоји спекулативни доказ), што га ни један људски ум не може мимоићи.”¹⁵ Он нас само доводи до трансценденталног појма, да „Бог јесте“, због чега Кант жели направити корак даље и учинити могућом вјеру у Бога. Она је, по Кантовом запажању, неопходна за практички ум, те је он као такву изводи из моралних принципа априори.

ЗАХТЈЕВИ ПРАКТИЧКОГ УМА ЗА БОЖИЈУ

ОПСТОЈНОСТ

Увиђајући недостатке спекулативних доказа за опстојност Бога, јаз који они доносе између појма и предмета, наводе Канта да заснује једно сигурније убјеђење, али не аподи-

¹³ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1984, str. 286.

¹⁴ Allen W. Wood, *Kant's rational theology*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, p. 131.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1984, str. 285.

кличко, за Божију опстојност. Пошто су они „само чисти умни појмови који не могу да буду дати ни у каквом искуству, питања о њима која нам поставља ум не задају се посредством предмета, него једино посредством максима ума ради њиховог самозадовољења,¹⁶ потребно је изнаћи једно синтетичко јединство на коме ће се прецизније одредити појам Бога, а сами тим и избјећи било која могућност његовог оповргавања. Кант ово јединство заснива на захтјевима практичког ума.

Потребе практичког ума, у самој својој структури, разликују се од потреба чистог теоријског ума, који у својој спекулативној употреби води ум само до хипотеза. Ум ове хипотезе разлаже и проширује по сопственом нахођењу, те не увиђа потребу да им приступи на суштински начин како би се увјерио у њихову стварност, него се задовољава претпоставком да постоји неко божанство којим објашњава узрок постојања. Насупрот томе, практички ум нас води до постулата који „полазе од начела моралитета, који није постулат него закон помоћу којег ум непосредно одређује вољу. Ова воља, управо стога што је тако одређена, као чиста воља захтева те нужне услове покоривања своје пропису. Ти постулати нису теоријске догме, већ претпоставке у нужно практичном смислу.”¹⁷ Кант ове постулате не види као могућности за проширивање спекулативних доказа, него као потврде њиховог реалитета. Они само у свом односу према оном што је практично, имају могућност и право да буду појмови.

Постулати чистог практичког ума „јесу постулати: ‘бесмртности’, ‘слободе’ посматране позитивно (као каузалитет бића уколико оно припада интелигибилном свету) и ‘постојање Бога’. Први проистиче из практички нужног услова примерености трајања ради испуњавања моралног закона; други проистиче из нужне претпоставке независности од чулног света и моћи одређивања своје воље према закону интелигибилног

¹⁶ Имануел Кант, *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Београд: Плато, 2005, стр. 99.

¹⁷ Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1979, str. 147.

света, то јест слободе; трећи проистиче из нужности услова за такав интелегибилни свет, да би он био највише добро, на основу претпоставке о највишем самосталном добру, то јест о постојању Бога.¹⁸ Ови постулати практичког ума, постојање Бога и бесмртности, представљају ствари вјеровања, односно, ствари чисте умне вјере. „Кант је славно изјавио да његов разум мора одбацити знање како би направио простор за вјеру. Он држи да иако нас теоријски разум може припремити да мудра, добронамјерна и праведна Провиденција доводи свијет у ред, без познавања Бога, без доказа о постојању Бога, практична разматрања могу оправдати вјеру, барем у сврху моралног дјеловања.”¹⁹ Уводећи овдје вјеру као морални начин мишљења ума, Кант настоји да повеже и поистовијети дужност и блаженство.

Проширивањем нашег сазнања у практичном погледу, омогућује нам да отклонимо све оне опречне тврдње по питању опстојности највишег бића. Само моралном теологијом можемо вјеровати у живог Бога, те се докази за опстојност највишег бића с правом постулирају, а не само претпостављају. „Апсолутно је немогуће да се егзистенција тог бића сазна из самих појмова, јер је сваки егзистенцијални став – то јест онај који о неком бићу о коме стварам појам кажем да оно егзистира – синтетички став, то јест такав помоћу кога излазимо изван тог појма и о том бићу кажем више него што је у појму било мишљено: наиме да том појму у разуму одговара још један предмет изван разума, што је, очигледно, немогуће извести неким закључком. Дакле, уму преостаје само један једини поступак да дође до тог сазнања, да наиме као чист ум, полазећи од врховног принципа своје практичке употребе (будући да је она и тако усмерена само на егзистенцију нечега као

¹⁸ *Ibidem*, str. 147–148.

¹⁹ Allen W. Wood, *Kant* (цитирани дио превео А. Дуроњић), Blackwell Publishing Ltd, Wiley–Blackwell, 2005, p. 180.

последница ума), одреди свој објекат.”²⁰ Морални закон нам тада налаже да то највише (добро) биће поставимо као предмет своје тежње и да га учинимо себи посљедњим предметом свога понашања. Ово је могуће само уколико усагласимо своју вољу са вољом највишег бића и да тако путем сагласности са том вољом доспијемо до њега.

КАНТОВА МОРАЛНА ТЕОЛОГИЈА

„Слободно људско дјеловање, осмишљавање, ‘давање смисла’ цјелини живота кроз њега, слобода напросто, предмет је Кантове практичне философије, као што је то, уосталом, тема практичне филозофије као такве.”²¹ Но, овом слободном људском дјеловању потребна је крајња сврха, како би његово дјеловање било смислено. Износећи учење о радикалном злу у људској природи, Кант сматра да је ту природу могуће учинити добром, само преко воље која је у служби моралних закона. Кант, стога, указује да уколико само претпоставимо врховни узрок из кога све произилази, могућа је идеја и остварење највишег добра. То одређење врховног узрока повезано је са захтјевима практичног ума, „будући да је уму ипак немогуће да буде равнодушан према томе какав може да испадне одговор на питање: шта потом произилази из тог нашег правог деловања.”²² Практична спознаја нас чини кадрим да свом (моралном) дјеловању дамо крајњи темељ, али и да се упитамо о својствима највишег бића. „Према томе, ми морамо да претпоставимо морални узрок света (неког створитеља света) да бисмо, сходно моралном закону, поставили себи крајњу сврху;

²⁰ Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1979, str. 153.

²¹ Алекса Буха, „Кантова филозофија религије унутар његове практичке филозофије“, у: *Ка темељним извјесностима*, Београд: Плато, 1999, стр. 35.

²² Imanuel Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1990, str. 6.

и уколико је моралан закон нужен, утолико је (то јесте у истом степену и из истог разлога) такође нужно да се претпостави оно прво: наиме да постоји један Бог.”²³

Презасићени догматизмом и скептицизмом који ништа не обећава, спекулативни докази за Божију опстојност не дају нам тачно одређене појмове о божанским својствима, те тако они остају само на нивоу хипотеза, што се не може сматрати примјереним појму највишег бића. Атрибути које ови докази приписују Богу у ствари су претпоставке ума, како би се описала бескрајна творчева свемоћ, без стварног увида. Међутим, пошто је појам о Богу практички нужен, он је морални појам, те нас он са већом извјесношћу увјерава о постојању једнога Бога. „Ту налазим да га (тј. појам) морално начело допушта као могућег само под претпоставком да постоји творац света који поседује ‘највише савршенство’. Он мора бити ‘свезнајући’, како би моје понашање сазнао до најдубље унутрашњости мог настројења у свим могућим случајевима и за свако будуће време; мора бити ‘свемогућ’, како би мом понашању доделио примерене последице; исто тако ‘свеприсутан’, ‘вечан’, и тако даље. Према томе, морални закон помоћу појма највишег добра, као предмета чистог практичког ума, обезбеђује појам прабића ‘као највишег’ бића.”²⁴

То највише биће, кроз кога треба да буде дат реалитет моралним дужностима, треба да посједује и „светост“, „доброту“ и „праведност“. Кроз ова својства ми добијамо цјелокупни морални појам о Богу, те у нашим представама она стоје једна од других одвојена, будући да човјек уколико их само препознаје понаособ, може да усагласи своја морална дјеловања у односу на највише биће. Бог, као највећи морални законодавац, у себи обједињује сва ова својства, због чега га ми препознајемо и као „добронамјерног“ и „праведног судију“.

²³ Imanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, Beograd: Dereta, 2004, str. 249.

²⁴ Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1979, str. 154.

„Свето биће не смије бити ни најситнијом тежњом афицирано против морала. Мора му бити немогуће да хоће нешто што би било противно моралним законима. У таквом разумјевању није свето никоје друго биће осим Бога; јер свако створење има ипак још увијек неке потребе, и, ако хоће да их задовољи, такође тежње, које се не подударају свагда са моралношћу. Према томе, човјек не може никад бити свет, али свакако може бити крепостан; јер врлина се и састоји у самонадмашавању.”²⁵ Стога, човјек колико год тежио савршенству, не може да се назове светим у смислу у коме то Бог јесте. Такво мишљење Кант износи и по питању доброте, будући да је доброта уживање у добробити других, те се сасвим чиста и савршена доброта налази само у Богу. Човјек због својих потреба, које му се свакодневно намећу, не може у потпуности да ужива у добробити других, али свакако томе његова воља, кроз морално дјеловање, треба непрестано да тежи. Будући да Бог нема никаквих потреба, те због тога није ограничен субјективним разлозима у чињењу добра, он је самостална доброта. Тако и добро које Бог награђује проистиче из његове доброте, а не из његове праведности, зато што само у том случају ми не можемо од Бога ништа захтијевати. Правда би подразумевала да ми, уколико Бог нешто обећа, можемо то неизоставно од њега и захтијевати, што није случај са добротом. Водећи поријекло од његове доброте, Божије награде не садрже обавезност.

Што се тиче Божије казне, она мора бити у складу са правилима правде, како би имала педагошки значај на саму кажњену особу. Правда кажњава, не због тога да би постигла да он или неко други буде добар, него зато што је он прекршио моралне законе и учинио себе недостојним блаженства. Но, ова Божија казна не може се схватати као Божија освета, будући да освета подразумијева осјећај бола који нас нагони

²⁵ Имануел Кант, *Увод у филозофско учење о религији*, Филозофски годишњак 3.3 (2006), стр. 335.

да повредиоцу учинимо исто. Како то није случај са Богом, она се више може схватати у оквирима Божије доброте која се, приликом додјеливања једне такве правде, ограничава према законима светости. Кант, стога, и наводи да се у томе „баш и састоји стрпљивост Бога, да он своје казне над злом извршава само тек након унапријед одаслате прилике злочинцу за побољшање, али тада ће његова правда и бити неумољива. Јер, неки судија који опрашта не може се уопште замислити. Противно томе, он мора свако понашање одвагати строго према законима светости, и свакоме додијелити само ону мјеру блаженства, која је сразмјерна његовој достојанствености. Доста је да од божанске доброте можемо очекивати да ће нам она већ у овом животу дати моћ да се можемо придржавати закона моралности, како бисмо тиме постали достојни блаженства.”²⁶

БОГОПОЗНАЊЕ У БИБЛИЈИ

Имајући у плану да људском постојању и његовом моралном дјеловању да чврст темељ, Кант у својој моралној филозофији, као нужну претпоставку, уводи постојање Бога. Како ова претпоставка не може бити ствар науке, он се користи начелима практичког ума да успостави и допуни вјеру. Она покреће човјеково морално дјеловање у свјетло категоричког императива, чиме човјек постаје достојан блаженства и спознаје Бога.²⁷ Ова спознаја, по Канту, креће од човјека и

²⁶ *Ibidem*, стр. 346.

²⁷ Овдје је потребно направити малу дигресију и указати на типичну протестанску црту у Кантовој моралној филозофији, гдје „религиозни виртуоз може себи да обезбједи своје стање милости било тиме што ће се осјећати као суд или, пак, као оруђе божије моћи. У првом случају његов религиозни живот нагиње мистичкој осјећајној култури, а у посљедњем – аскетском дјеловању. Првом типу био је ближи Лутер, посљедњем је припадао Калвин. И реформирани је хтио да се спасе »*sola fide*« (само вјером). Али како су већ по Калвиновом схватању сва пука чувства и

могућа је само посредством моралног дјеловања. Но, уколико овом Кантовом ставу супротставимо став библијског богопознања, увидјећемо темељне разлике у њиховом полазишту. Истина библијског богопознања темељи се на човјековој свијести о сопственој немоћи, будући да је „откривење Божији искорак према човеку у којем он долази до самопоказивања, само што се његовом енергијом оно не показује у потпуности, увек задржава нешто скривено, а свакако задржава у потпуности скривеним своју трансценденталну страну. Онај који (се) открива приступа човеку, раствара своју скривицу и нуди себе у заједништво. Садржај откривења је, тако, пројављивање личности и славе Божије.”²⁸ Познање Бога је немогуће уколико не претходи Божије дјеловање и привлачење, као акт огромне љубави Бога према човјеку. Стога, као врхунац Божије љубави, Божанског откривења јесте Оваплоћење Сина Божијег, који нам је открио „највећу тајну Свете Тројице. Он ‘нам је показао Оца’ (Јн. 14, 8–9). Кроз Њега смо добили и искуствено упознали Духа Светога.”²⁹

Будући да је садржај откривења пројављивање славе Божије и историје спасења, „богопознање се одвија тако да Бог прихвата човека”.³⁰ Кроз акт Божијег откривења, човјек Бога препознаје као свог творца и спаситеља. Ово је живи сусрет Бога и човјека, због чега се у откривењу подразумејева и чо-

расположења, колико год она изгледала узвишена, варљива, вјеровање се, да би могло служити као сигурна подлога »certitudo salutis« (сигурност у спасење), мора потврђивати у својим објективним дјеловањима, оно мора да буде »fides efficax« (дјелотворна вјера), а позивање на спас »effectual calling« (дјелотворан позив).” Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Сарајево: Veselin Masleša–Svjetlost, 1989, стр. 94–95.

²⁸ Панаяотис Христу, *Тајна Бога – Тајна човека*, Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1999, стр. 117–118.

²⁹ Архимандрит Софроније, *Видети Бога као што јесте*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2001, стр. 57.

³⁰ Епископ Јован (Пурић), *Руковети из богословља*, Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2007, стр. 17.

вјекова слобода, да слободно прихвати његов садржај. Бог не нарушава човјекову слободу и не сили га на заједницу са Њим, на примање откривења. Бог је увијек присутан у свијету и увијек се обраћа човјеку, међутим, овај позив може само да схвати човјек који има извјежбане духовне антене. „Да би се слика Божија очувала чистом, потребна је нека врста етичке марљивости. Јер, Бога могу видети они којима су умне очи чисте и здраве. Чистота унутрашње слике је први услов за стварање оног стања које ће допустити развој активности богопознања.”³¹ Но, овдје је потребно напоменути, како не бисмо упали у недоумицу, да нису етичке норме те које уводе човјека у истину богопознања и које спасавају човјека, него је то Богочовјек Христос. Он нас спасава Својом личношћу, Својим богочовјечанским и спасоносним дјелима. У Христовој личности остварује се наше спасење и вјечни живот, Он је то спасење, а не средство преко којег га задобијамо. Ову истину Црква свједочи на Евхаристијском сабрању, чиме се сматра да хришћанско богословље може одржати склад са апостолским и патристичким свједочењем. „Другим речима, хришћански живот не значи оснивање свог постојања на природи, и само на телесном рођењу, не живот по природи, већ поновно рођење Духом Светим, као улажење у заједницу са Господом Исусом Христом, који ће на крају историје доћи у свет, чија је икона епископ и све друге службе возглављене у епископу, на есхатолошком, последњем догађају. Бити члан Цркве значи живети вером и бити икона свога истинског постојања као сина Божијег, које ће се остварити другим доласком Христовим на земљу.”³²

³¹ Панајотис Христу, *Тајна Бога – Тајна човека*, Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1999, стр. 137–137.

³² Епископ пожаревачко-браничевски др Игњатије (Мидић), *Сећање на будућност*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2009, стр. 187.

БОГ У БИБЛИЈСКОМ ИСКУСТВУ

Формулишући догму о божанском начину постојања, хришћански Оци су полазили од наслијеђене библијске, новозавјетне вјере у Бога, који је превасходно Отац, Син и Свети Дух, али је при томе морала да констатује и савремена филозофска струјања како би хришћанство било разумљиво онима којима се и проповиједало. Основни проблем је био како не нарушити библијску вјеру у Свету Тројицу, а ипак остати на становишту да Бог јесте Један. Рјешавање овог питања било је од кључног значаја за хришћански свијет, јер говорити о човјековој личности без тројичног богословља, било би обично филозофско спекулисање које не би имало своју реалну основу. Овим питањем су се нарочито позабавили кападокијски Оци 4. вијека, који превазилазе Савелијански појам личности, тако што ријечима и називима дају једно ново значење и нови смисао. Оно што су кападокијски Оци урадили било је следеће: иако је до тада израз ипостас поистовјећиван са изразом суштина (*οὐσία*), они раздвајају та два појма. „У вези са овим Кападокијци кажу: израз суштина истозначан је са изразом природа и користи се да би указао на јединственост (= једину) Божију, односно, на једнога Бога. Бог је, дакле, једна суштина или једна природа. Са друге стране, међутим, израз ипостас поприма ново значење, да би се на концу изједначио и поистоветио са изразом личност”³³ и од тада се Бог дефинише као Један по суштини (природи), а Тројица по питању Личности (ипостаси).

Разрјешавајући енигму о начину постојања Божијег долазимо до кључног питања за нашу тему: шта је узрок у бићу Божијем – суштина или личност? Овим питањем су се бавили јелински филозофи, који су биће Божије поистовјећивали са суштином – Бог постоји зато што га његова суштина примом-

³³ Митрополит пергамски Јован Зизјулас, *Догматске теме*, Нови Сад: Беседа, 2001, стр. 135.

рава на постојање.³⁴ Овим путем кренула је и западна мисао, а слободно можемо рећи да је зачетник оваког мишљења у западној теологији блажени Августин. Док је „за оце Истока јединство Божије, један Бог и онтолошко начело или ‘узрок’ личног тројичног живота Бога не чини једна суштина Божија него ипостас (ὕποστασις), то јест личност Оца. Један Бог није једна суштина него један Отац, који је и узрок рођења Сина и исхођења Духа Светога. Дакле, онтолошко начело се узводи на личност. Тако кад кажемо да Бог ‘јесте’, тиме не везујемо личну слободу Божију (биће Божије није онтолошка датост или нека проста стварност за Бога), него узводимо биће Божије његовој личној слободи. Конкретније ово значи да Бог као Отац, а не као суштина, тиме што ‘јесте’ стално потврђује своју слободну вољу да постоји, и ова потврда управо чини Његово тројично постојање. Отац из љубави, тј. слободно, рађа Сина и исходи Духа. Ако постоји Бог, то је зато што постоји Отац, тј. Онај који из љубави слободно рађа Сина и исходи Духа. Тако Бог као личност, као ипостас Очева, чини једну божанску суштину да буде оно што јесте: један Бог.”³⁵ Овакво постојање Бога се не односи само на план богословља (теологије), него Бог овако постоји и на икономијском плану (у свом односу према свијету).

„Заиста, већ први аспект, назван ‘тријадолошки’ можемо схватити само кроз Откривење Свете Тројице кроз Христа и у Христу, јер нам је баш Христос у свом Оваплоћењу открио и показао у Себи истину о Богу, суштину и Личности, тако да је разлика између личности и природе основа христолошке теологије. Зато Свети Григорије Палама с правом каже: Да се Логос (Син) Божији није оваплотио, Бог се не би објавио у својој суштини и Личностима, већ би био сматран само као извесна

³⁴ Оваквим ставом недвосмислено одише и Кантов појам о Богу, кога он претпоставља као нужно биће које постоји, не као личност, већ као суштина.

³⁵ Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, Србиње–Београд–Ваљево-Минхен: Хришћанска мисао, 1998, стр. 23.

енергија (=дејство) у створењима.”³⁶ Силазак Сина Божијега на земљу уводи нас у једну нову стварност људског постојања. „Кроз веру у њега људи имају живот вечни. Оваплоћење Логоса представља пресудни догађај у односима између Бога и света.”³⁷ Човјек почиње да се схвата као нова твар у Христу. О овоме нам у својој основи свједочи евхаристијско сабрање, јер „у заједници ‘светих’ (тј. светих дарова на св. Литургији) који се дају ‘светима’, стрелице компаса аутоматски указују на ‘јединог Светог, јединог Господа, Исуса Христа’, Онога у коме човек, сједињен кроз свету заједницу (тј. свето причешће), постаје оно што стварно и јесте: потпуни човек.”³⁸ Према томе, човјек може да постане потпун и савршен само поистовјећивањем са Христом, односно, крштењем човјек постаје усиновљен од Бога и почиње да постоји на начин на који постоји Тројични Бог, као личност, као љубав, као заједница. Јер благодарећи Христу човјек потврђује своје постојање, не на основу непремостивих закона природе, већ на основу љубави и слободног односа са Богом, поистовјећујући тако свој однос са Христовим односом као Сина Божијег са Оцем. Тек са доласком Христа – Логоса Божијег, човјек поново има могућност да се сједини са Богом, кроз благодат Духа Светог. „Сви богослови Цркве који су се првенствено занимали питањем пада, озбиљно су узимали у обзир учење Новог Завета о стицању савршенства. За њих пад није ни у ком случају представљао јуридикчко питање, него је он више питање човековог неуспеха да доспе до савршенства и до обожења.”³⁹ Враћање творевине и човјека првобитном одређењу остварује се кроз задобијање (благодати) Духа Светога. Стицање савршенства

³⁶ Јеромонах Атанасије Јевтић, *Аскетика*, Београд–Србиње–Ваљево: Хришћанска мисао, 2002, стр. 33-34.

³⁷ Јоанис Каравидопулос, *Увод у Нови завет*, Београд – Шибеник: Истина, 2005, стр. 151.

³⁸ Митополит Јован Зизјулас, *Евхаристијско виђење света*, у "Православна теологија", Београд: Богословски факултет, 1995, стр. 19.

³⁹ Јован Романидис, *Прародитељски грех*, Нови Сад: Беседа, 2001, стр. 165.

не бива кроз индивидуални однос човјека према Богу, него кроз љубав према свим људима о чему нам говори и запо-вијест Христова: „Да љубите једни друге, као што ја вас љубих, да и ви љубите једни друге” (Јн. 13,34).

* * *

Имајући у виду до сада речено, питање о Богу је, свакако, најважније питање којим се даје смисао људском битку и његовом свеукупном дјеловању. Свако тражење Бога, повећава његово присуство, што човјека нагони да изађе из своје љуштуре и да се окрене према Другом. Човјек тада не исцрпљује своје постојање у оковима природе, превазилази мњење да је овај свијет његов једини свијет и почиње да тражи смисао изнад свог индивидуалног настројења. У Кантовом етичком систему овај излазак се суштински и не дешава, будући да је други само средство преко којег се задобија блаженство. Други је само ту како би оно „ја” испунило своју моралну дужност. Кант, у ствари, и не очекује од Бога спасење, него овај залог ставља у човјеково морално дјеловање, односно, испуњавајући (вјечне) моралне законе човјек постаје достојан блаженства. Знање је то које мијења и чини човјека кадрим да усвоји и дјела по моралним законима. У таквом једном процесу Бог је само ниједи посматрач чија је основна сврха да награди, односно, да казни човјека за свако кршење моралног закона. Бог не позива у вјечну заједницу са Њим, него очекује да је човјек својим моралним дјеловањем заслужи. Кант ништа не препушта случају, него у центар свог опуса о Богу ставља дужност којим практички ум треба да се води.

Хришћанско схватање и познање Бога има потпуно друга-чију перцепцију. Није дужност та којом човјек остварује вјечну заједницу са Богом, него је то љубав. Она је та која човјека мијења и чини га кадрим да прихвати Божије откривење, и

управо та иста љубав, Божанска љубав, прихвата и одабира човјека и саопштава му своју вољу. Човјек треба да пође од сопствене немоћи у свјетло Божанског откривења, како би избјегао мишљење да он то може заслужити својим (моралним) дјеловањем. Хришћанство пак не одбацује морално дјеловање као такво, али свакако да га не прихвата у кантовском духу, као дужност којом се обезбјеђује блаженство. Тек у Христу и кроз Христа, човјек потврђује своје постојање, које превазилази његову природну нужност, превазилази његову индивидуалност и чини га кадрим да кроз љубав оствари своје назначење и тако постане учесник незалазне славе Божије.

ЛИТЕРАТУРА

- Буха, Алекса: *Кантова филозофија религије унутар његове практичке филозофије*, у “Ка темељним извјесностима”, Београд: Плато, 1999.
- Гадамер, Ханс-Георг: *Кант и питање о Богу*, у “Хегелова дијалектика”, Београд: Плато, 2003.
- Зизјулас, Јован митрополит пергамски: *Догматске теме*, Нови Сад: Беседа, 2001.
- Зизјулас, Јован митрополит пергамски: *Евхаристијско виђење света*, у “Православна теологија”, Београд: Богословски факултет, 1995.
- Зизјулас, Јован митрополит пергамски: *Од маске до личности*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен: Хришћанска мисао, 1998.
- Јевтић, Атанасије јеромонах: *Аскетика*, Београд – Србиње – Ваљево: Хришћанска мисао, 2002.

- Каравидопулос, Јоанис: *Увод у Нови завет*, Београд – Шибеник: Истина, 2005.
- Кант, Имануел: *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Београд: Плато, 2005.
- Кант, Имануел; *Увод у филозофско учење о религији*, Филозофски годишњак 3.3 (2006).
- Kant, Immanuel: *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1984.
- Kant, Immanuel: *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1979.
- Kant, Immanuel: *Kritika moći suđenja*, Beograd: Dereta, 2004.
- Kant, Immanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1990.
- Мидић, др Игњатије епископ пожаревачко-браничевски: *Сећање на будућност*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2009.
- Пурић, Јован епископ: *Руковети из богословља*, Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2007.
- Романидис, Јован: *Прародитељски грех*, Нови Сад: Беседа, 2001.
- Софроније, архимандрит: *Видети Бога као што јесте*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2001.
- Христу, Панајотис: *Тајна Бога – Тајна човека*, Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1999.
- Husserl, Edmund: *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Zagreb: Globus, 1990.
- Weber, Max: *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sara-

jevo: Veselin Masleša–Svjetlost, 1989.

- Wood, Allen W.: *Kant*, Blackwell Publishing Ltd, Wiley-Blackwell, 2005.
- Wood, Allen W.: *Kant's rational theology*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.