

ДРАГО ЂУРИЋ, ПОСТОЈАЊЕ БОГА,
ЗАВОД ЗА УЏБЕНИКЕ, СРПСКО
ФИЛОЗОФСКО ДРУШТВО, БЕОГРАД 2011

Новак Малешевић

Књига Драге Ђурића *Постојање Бога* даје детаљан преглед важнијих расправа о питању Божијег постојања. Постојање Бога, или питање вјере у *свемоћно, свейрисућно, свезнајуће* биће (односно, Другог који ће својим постојањем постати упоришна тачка око које наша егзистенција треба да се формира) јесте у крајњој линији егзистенцијално питање; питање које одређује и детерминише аксиолошке поретке (посебно оне моралне) не само великих „класичних религија“ (под овим се мисли на три главне монотеистичке религије: хришћанство, јудаизам и ислам), него и сопствене, личне погледе на свијет. Отуд је питање Божијег постојања, између осталог, дубоко лично питање.

483

С тим у вези, дубоко лично питање остаје и начин на који ћемо приступити овој теми. Од начина приступања овом проблему могу зависити и закључци који се односе на суштинско питање филозофије религије: постоји ли, наиме, Бог? Ђурић, у уводу своје књиге каже: „У основи све три религије стоји религијски мит, односно света књига, на којој се заснива веровање у постојање Бога. Поред тога, све три традиције признају или су, краће или дуже време, поред теолошког, признавале (или макар нису спречавале) филозофско разматрање питања божијег постојања.“ (с. 13) На овај начин, направљене су смјернице којима ће се кретати теоријски проблеми који ће се у књизи обрађивати. С једне стране, „теолошки“ приступ проблему подразумијеваће „теистичку“ позицију, која ће се ослањати на „у светим књигама откривене истине“

(исто), односно на текст светих књига чија се истинитост неће доводити у питање, док, са друге стране, „филозофска разматрања“ ударају темеље критичком схватању одређених значења светих текстова, доводећи у питање њихову истинитост. Ђурић успијева да успостави дијалектички баланс између аргумената који полазе из ових двају различитих приступа питању постојања Бога. Отуд су проблемске цјелине које актуализују ово питање структурно одређене на следећи начин: 1) Претпостављена истина која се може ишчитати у светим списима и која се у теолошком приступу не доводи у питање (теза), 2) Подривање те истине аналитичким аргументима (антитеза) 3) Ауторово критичко освртање и на 1) и на 2) и њихово релативизовање (синтеза).

484

Релативизацијом теистичких и атеистичких аргумената аутор нам сугерише логичку немогућност коначног одговора на постављено питање. Коначан одговор и није циљ књиге. Аутор каже: „Мало је вероватно да су аргументи у прилог хипотези за постојање Бога или аргументи у прилог хипотези да Бог не постоји од било кога атеисте начинили теисту, или од теисте начинили атеисту. (...) Циљ разматрања у овој књизи није да оно некога учини теистом, атеистом или агностиком. Овдје ћемо само испитати вредност аргумената који су понуђени или се нуде у прилог неког од ових становишта.“ (с. 18) Аутор се дакле није непосредно бавио питањем: да ли Бог постоји? Он жели да одговори на питање у којој мјери су аргументи који говоре у прилог тезама за

и против Божијег постојања валидни. Са друге стране, аутор жели да види колико врста таквих аргумената постоји. На крају књиге он поставља питање да ли се синтезом различитих врста аргумената који говоре за или против Божијег постојања може доћи корак ближе у одговору на „коначно питање“?

Књига *Посиђојање Боја* састављена је из петнаест поглавља. У сваком од поглавља изложена је аргументација инхерентна врсти проблема који се осврће на тему Божијег постојања. Поглавља у књизи дају историјску перспективу развоја аргументативног низа (који је структурисан у дијалектичкој форми), гдје се аргументи за и против Божијег постојања наизмјенично смјењују. Расправа се дакле усмјерава ка аргументима који одговарају на већ формиране (анти)теистичке концепте. На тај начин, аутор нам прво представља врсту проблема (односно, врсту аргумената која карактерише одређену (анти)теистичку концепцију), да би нам затим дао историјску перспективу развоја датог проблема кроз „дијалошку“ форму у којој се смјењују различити аргументи о могућности Божијег постојања. *Посиђојање Боја* састоји се из следећих поглавља: 1) Веровање и знање, 2) Епистемологија религије 3) Језик религије 4) Аргументи о религиозном искуству 5) Онтолошки аргумент 6) Космолошки аргумент 7) Телеолошки аргумент 8) Разборитост веровања у Бога 9) Аргументи засновани на моралу 10) Аргументи засновани на постојању чуда 11) Аргументи о постојању зла у свету 12) Аргументи

о Божијој свемоћи 13) Аргументи о Божијој вечности 14) Аргументи о Божијем свезнању 15) Божије предзнање и слободна воља.

Прва три поглавља књиге тичу се могућности сазнања и именовања Бога. Наиме, увођењем разлике између вјеровања и знања ми смо имплицитно поставили услове за епистемичку прихватљивост феномена у које вјерујемо, односно које спознајемо. Другим ријечима, поставља се питање на који начин можемо оправдати вјеровање у Бога уколико за то немамо епистемички прихватљивих доказа. Аутор нам скреће пажњу на евиденцијалистичку критику вјеровања у Божије постојање. Евиденцијалисти сматрају да ниједно вјеровање није оправдано уколико не постоји евиденција која гарантује *присусиво* те ствари у датим реалним условима. Евиденцијалистичка критика вјеровања у Божије постојање имала би стога следећу структуру:

1. Вјеровање у постојање Бога разложно је ако и само ако за то имамо довољну евиденцију.
2. Немамо довољну евиденцију за постојање Бога.
3. Дакле, вјеровање у постојање Бога није оправдано. (с. 34)

Недостатак евиденције која би потврдила Божије постојање чини сам чин вјеровања бесмисленим. Ђурић подсјећа на Хјумове ријечи да књиге које немају емпиријско упориште треба бацити у ватру. На ово становиште надовезују се чланови Бечког круга који заговарају принцип верификације. „Они у основи сматрају

да су сви метафизички искази, у које спадају и искази у којима се тврди божије постојање, бесмислени.“ (с. 35) Јасно је да би покушај оправдања Божијег постојања који би се заснивао на евиденцијалистичким аргументима унапријед био осуђен на пропаст. Отуд су теисти морали да пољуљају претпоставку да евиденцијализам нужно условљава епистемички ваљано закључивање. На тај начин, дата је препоставка да чулна перцепција не мора нужно да пружи исправне закључке. Занимљиво је поменути Плантингину критику евиденцијализма која се базира на мањку евидентности (дакле, на основном критеријуму којим евиденцијализам нормира услов сазнања). За Августина, религијско искуство не формира се на основу чулних представа. Религијско искуство за овог аутора је искључиво ствар вјеровања. Међутим, то не значи да је оно рационално непојмљиво (па имплицитно да је и само спознавање Бога непојмљиво), него да рационалном поимању претходи *вјера* у Бога. Овдје се успоставља нека врста епистемичке хијерархије; вјеровање у Бога је нужни услов за достизање знања о Богу. „До истина о Богу можемо доћи једино напредовањем од веровања у божије постојање ка разумевању тог постојања. Али, до тог разумевања нећемо доћи ако пре тога не верујемо. Вера у Бога претходи његовом сазнању. Ако верујемо, пише Августин, онда ће нам “Бог помоћи и учинити да разумемо оно у шта верујемо.“ (с. 43)

Међутим, тешко је замислити саму могућност промишљања без материјала

који нам обезбјеђује чулност. Отуд, Тома Аквински не одбацује чулне представе када је ријеч о могућности поимања Бога. Размишљања о Богу (као натчулној представи) могућа су управо захваљујући материјалности датог свијета (односно могућности чулне спознаје те материјалности), гдје се принципом *аналогије* може успоставити веза са нематеријалним, натчулним свијетом, односно Богом. Отуд се за Аквинског епистемолошка хијерархија не успоставља више на принципу вјера-знање о Богу (као код Августина), него на принципу: спознаја чулног свијета-спознаје нематеријалног свијета (односно Бога). Јасно је да је проблем који се јавља у списима Аквинског базиран на премошћивању јаза између материјалног и нематеријалног. Ако је тај јаз премошћен принципом *аналогије*, онда слиједи да је однос материјалног и нематеријалног заснован на сличности („Чулни предмети су Божија дела и они до неке мере манифестују Бога“ (с. 45)). Међутим, управо та потенцијална сличност између чулног и натчулног може да створи проблем у самом схватању Бога, односно атрибута којима га описујемо. Ако на примјер кажемо: „Бог је свемоћан“, да ли то значи да придјев свемоћан семантичку референцију гради у уобичајеном, свакодневном контексту (тј. рећи ћемо за неког да је свемоћан ако и само ако може да уради све ствари које теоријски могу бити урађене)? Ђурић, у трећем поглављу своје књиге, овај проблем поставља овако: „Да ли рећи да је наш сусед Петар у моралном смислу добар значи исто што и рећи да је Бог добар? Шире гледано

поставља се питање да ли атрибути употребљени у религији имају исто значење као атрибути употребљени у филозофији, науци или свакодневном животу“. (с. 62) Језик којим можемо да опишемо Бога нема своје значењско упориште у свакодневном језику. Отуд су божији атрибути само покушај да се Божија суштина приближи здравом разуму. Испада да се о Богу може говорити само кроз негативне термине (не описујући њима шта Бог јесте, него описујући само оно што он није, дакле за Бога можемо рећи да је: непропадив, нестворен и сл.). Ђурић нам скицира расправу о овом проблему излажући ставове Јована Дамаскина, Мозеса Мајмонида и Томе Аквинског. На крају овог поглавља аутор нам предочава тезе о аутономији религијског језика. На овај начин, језик религије стиче семантичку независност од других употреба језика специфичних за одређене језичке игре. Позивајући се на Д. З. Филипса, који преузима Витгенштајнове идеје о „језичким играма“, Ђурић нам нуди један од могућих одговора на питање које се тиче премошћавања јаза између значења употребљених при описивању Бога и описивању материјалног свијета. Дајући теолошком језику аутономију, Филипс га семантички измјешта из филозофске дискурзивне логике, чиме га уједно спасава од напада који долазе из сфере те језичке игре. „Витгенштајн инсистира на томе да различите језичке игре имају различите односе према евиденцији, чињеницама, истини, оправдању итд.“ (с. 77) Међутим, како Ђурић примјећује, пратећи логику „језичке игре“, могуће је релативизовати (или негирати) било који

језички исказ тиме што бисмо га проматрали из угла друге језичке игре, односно другог дискурзивног склопа карактеристичног за дату социјалну заједницу. „Могли бисмо, на пример, претпоставити језичку игру алкохолчара, у којој би посебно значење имала обрнута технологија, технологија претварања крви у вино, при чему би нарочито били заинтересовани за Христову технологију претварања крви у вино.“ (исто) На овај начин, били бисмо у могућности да формирамо онолико језичких заједница колико има (различитих) тврђења о особинама неког феномена. Проблем који овдје искрсава тиче се разлике у ставовима између научно потврђених истина и нове језичке игре која би те истине негирала (разлика која рецимо може да се изведе из закључака који су продуковани у доменима језичких игара хемије и алхемије).

Ђурић након расправе о језику религије прелази на аргумент који је базиран на религиозном искуству. То је уједно и четврто поглавље књиге. Тврди се, наиме, да се докази о Божијем постојању могу пронаћи у религиозним искуствима појединаца. На овај вид искуства ослањају се и хришћанство и ислам. Хришћани сматрају да је религиозно искуство могуће достићи аскезом и контемплацијом, док се у исламу сматра да је пут ка Богу могућ „посредством речи, делима и нашим унутрашњим стањем.“ (с. 83) Религиозно искуство, како аутор аргументује, настоји се код одређених теистичких мислилаца изједначити са базичним вјеровањима, тј. вјеровањима за чије оправдање

није потребно логичко закључивање. У такве чињенице (чињенице настале на базичним вјеровањима) ми несумњиво вјерујемо, оне су нам непосредно откривене. Примјер за базично вјеровање био би осјећај страха или бола. Када осјећамо бол, нико нас не пита за логички ход којим смо дошли до тог закључка. Аналогно томе „неки сматрају да су религиозна и мистичка искуства непосредна и да се исказима у којима се она износе изражавају базична вјеровања.“ (с. 86) Аутор нас потом упознаје са становиштима Вилијама Џејмса, Ричарда Свинберна и Бертранда Расела. Вилијам Џејмс, након што нам представи „четири основна обележја религиозног искуства“, закључује да је религиозно искуство чињеница која се не смије занемарити. На тај начин, рационалисти, који немају ту врсту искуства, не смију да проглашавају свој начин поимања свијета за исправан или барем за једини постојећи. Разумије се да ни мистик нема права да „од нас захтева прихватање његових необичних искустава“. Свинберн говори о принципу повјерљивости, у којем се не доводи у питање исказ субјекта уколико сам субјекат вјерује у тај исказ. Субјектова вјера треба да буде базирана на његовом претходном искуству. Међутим, како Ђурић увиђа, овакав вид прихватања *ојравдања* Божијег постојања може имати „озбиљне посљедице“. На исти начин као што аргумент заснован на принципу „језичке игре“ у претходном поглављу пада у воду због потенцијалне релативизације било ког суда, овдје прихватањем принципа оправдања долазимо у опасност да сваки суд у који се вјерује

окарактеришемо као епистемолошки валидан суд. Бертранд Расел у потпуности одбацује валидност мистичног искуства. Оцјењујући то искуство као научно неутемељено, Расел сматра да оно, сходно томе, треба да буде одбачено. На крају овог поглавља Ђурић нас упознаје са натуралистичком критиком овог аргумента која сматра да стање религиозног искуства ништа друго до стање напрегнутих можда-них активности. Другим ријечима, тврди се да је узрок тих стања појачана психичка активност, која је научно објашњива. Ђурић релативизује ово становиште тврдњом да није немогуће да повећана психичка активност има узрок у Богу који је на тај начин хтио да нам објелодани своје постојање. Наиме, ако неко сматра да је узрок мистичких спознаја повећана можда-на активност (а не постојање Бога), зашто не би било могуће аргументовати да је узрок можда-не активности (па имплицитно и мистичких спознаја) сам Бог?

Пето поглавље у Ђурићевој књизи бави се онтолошким доказом Божијег постојања. Овај аргумент је *a priori* аналитички аргумент. Он доказе за постојање Бога базира на премисама које су инхерентне самом појму Бога, „без увођења независних премиса“ (с. 99). Онтолошки аргумент први је формулисао Анселмо Кантрберијски. Његов аргумент заснива се на дефиницији Бога као бића од кога се веће не може замислити. Само то биће је замисливо, то јест постоји у разуму. Међутим, према Анселму: „Али оно од чега ништа веће не може да се замисли не постоји само у разуму, већ оно

што је уистину у разуму може бити мишљено и као оно што постоји и у реалности, а то је оно највеће. Према томе, ако биће од којег се веће не може замислити постоји само у разуму, само ово биће од којег се веће не може замислити јесте биће од којег се веће може замислити. Али ово је очигледно немогуће. Дакле, апсолутно нема сумње да постоји неко биће од којег се веће не може замислити, а које постоји и у разуму и у реалности.“ (с. 100) На овај начин Анселмо претпоставкама: да је Бог биће од којег се веће не може замислити (1), да је 1 замисливо (2), да је биће које постоји и у реалности и замишљеном облику веће од бића које постоји само у реалности (3) закључује да Бог постоји и у реалности (у супротном, уколико би Бог постојао само у разуму од њега би се могло замислити веће биће, тј. биће које постоји и у реалности и као замишљено биће). Касније Анселмо аргументује да се Бог, као биће од кога се веће не може замислити, не може ни мислити као непостојеће. Аргументација коју при томе Анселмо користи је следећа: Биће чије се непостојање не може замислити, веће је од бића чије се непостојање може замислити (1), Бог је биће од кога се не може замислити веће (2), дакле, Божије непостојање се не може замислити (у случају да се његово непостојање може замислити, Бог не би био највеће биће). Ђурић на следећи начин структурира овај Анселмов аргумент:

1. Замисливо је постојање бића од којег се не може замислити постојање већег бића, и за које се не може замислити да не постоји.

2. Бог од којег се не може замислити постојање већег бића, и за које се не може замислити да не постоји, не постоји (претпоставка за *reductio*).
3. Дакле, замисливо је да не постоји биће за које се не може замислити да не постоји.
4. Незамисливо је да не постоји биће за које се не може замислити да не постоји.
5. Према томе, биће од којег се не може замислити постојање већег бића, и чије се непостојање не може замислити, постоји и у замисли и у реалности. (с. 102)

Међутим, Анселмов аргумент наилази на критике. Једна од њих је Гуанилова критика. Он каже да следећи Анселмову аргументацију западамо у опасност да за реалне ствари прогласимо оне које не постоје. „Наиме, сматра Гуанило, из чињенице да разумемо о постојању каквих бића се говори, не можемо закључити да таква бића стварно и постоје.“ (с. 103) Аналогија коју Гуанило изводи са аргументом о постојању Бога заснива се на постојању острва. Примјењујући исти аргументативни ток који Анселмо примјењује при доказивању Божијег постојања, Гуанило, на крају, закључује: „Ако, кажем, неко жели да ме увери да то острво ван сваке сумње постоји, ја бих, или мислио да се он шали, или бих сматрао да је тешко одлучити којег би од нас требало прогласити већом будалом – мене, ако се сложим са њим, или њега, ако мисли да је са потпуном извесношћу доказао постојање овог острва...“ (с. 104) Ђурић нам након тога детаљно представља Анселмов одговор Гуанилу

(заснован на сингуларној карактеристици његовог аргумента). Аутор нам даље редом представља онтолошке аргументе које су дали Рене Декарт (аргумент заснован на истинитости и непромјењивости постојања феномена које је могуће замислити у сопственом разуму), Спиноза (његова четири онтолошка аргумента о Божијем постојању), Лајбниц (однос између постојања и бића, као основ за доказ проблематичне Декартове тврдње: „Ако је могуће да Бог постоји, онда Бог постоји“), Хјум (критика тврдње која Божије постојање заснива на аргументима на божанској природи представљеној *a priori* аргументима), Кант (критика постојања апсолутно нужног бића, заснована на дистинкцији између нужности судова и нужности стварности), завршавајући са Фрегеовом и Раселовом критиком онтолошког аргумента (који ће тврдити да је постојање предикат другог реда, разликујући при томе својства која потпадају под појам од својстава самог појма). На крају овог поглавља аутор нам даје увид у савремена онтолошка разматрања постојања Бога, наглашавајући, при томе, Малколмов и Плантингин модални онтолошки аргумент (заснован на критици Анселмовог аргумента).

Космолошки и телеолошки аргументи спадају у *a posteriori* аргументе. То значи да се теза о постојању Бога покушава утемељити на искуству постојања свијета. Другим ријечима, из чињенице да свијет постоји (и да је као такав уређен на одређен начин) настоји се закључити да Бог постоји. Космолошки аргумент базира се на нужности постојања узрока свих

ствари, па тако и свијета. Како тај узрок не смије да има сопствени узрок (иначе би се узрочни низ протезао *ad infinitum*, што би водило у апсурд), претпоставља се да је тај почетни узрок (који није ничим узрокован, него одувијек постоји) Бог. Јасно је да се проблем, који теисти у овом случају морају да бране, тиче временског аспекта постојања свијета. Наиме, претпоставка о вјечности свијета укидала би могућност првог узрока (узрока од кога је свијет потекао). Отуд је Јован Филипон, као један од првих заступника космолошког аргумента, морао у својим расправама да крене од оспоравања Аристотелове тезе о вјечности свијета. Филипон каже: „Ако је свет вечан, односно, ако свет нема почетак, онда би бесконачан број година и генерација требало да буде актуело пређен, а тако се никада не би дошло до садашњости.“ (с. 149–150) Филипонов аргумент заснива се дакле на тези да уколико бисмо претпоставили вјечност свијета, сама садашњост не би била могућа управо због тога што вријеме, као сукцесивна смјена тренутака, никада не би дошло до садашњег, актуалног тренутка. Оно би, ријечју, остало заробљено у бесконачности. Управо су ове двије струје, „аристотеловска“ и „филипоновска“ одредиле смјернице расправи о космолошком аргументу о постојању Бога. Ђурић нам даје увид у суштинска размимоилажења аутора двају струја (Аристотелову струју заступају

аутори Ал-Фарабија, Авецене и Авероеса, док филипоновцима припадају Ал-Кинди и Ал-Газили. Они се називају и *калам* филозофима). Аутор нас даље упознаје са хришћанским приступом овом проблему, који је базиран на тези о коначности свијета (наслањајући се дакле на филипоновску или *калам* традицију). Овај аргумент заступа Тома Аквински, обрађујући га на пет начина („пет путева“). Након тога, аутор нам редом представља Лајбницов космолошки аргумент (базиран на принципу довољног разлога), затим космолошки аргумент Семјуела Клерка (заснован на тези о контингенцији свијета), да би завршио представљајући нам Крејгеров *калам* космолошки аргумент (структуриран на два дедуктивна и два индуктивна аргумента). Телеолошки аргумент има за циљ да докаже постојање Бога, као творца савршено уређеног свијета. Имајући у виду поредак и уређеност у свијету, заступници овог аргумента тврде да је та врста уређености могла бити посљедица разумне интервенције неког врховног бића – Бога. На тај начин, свијет се посматра као посљедица Божије промисли и као такав усмјерен је ка неком циљу. Критику на овај аргумент дао је Дејвид Хјум. Он полази од чињенице да свијет није савршено уређен (постојање зла у њему је довољан доказ за несавршеност)¹ што имплицира несавршеност самог творца. Даље, Хјум аргументује

1 Ово ће, како ћемо касније видјети, бити један од главних аргумената којима се негира атрибут Божије свемоћи или атрибут Божије апсолутне добротe. Наиме, поставља се питање зашто Бог није спријечио постојање зла у свијету. Ако није хтио да га спријечи, посљедице су да Бог није апсолутно добар, ако није могао да га спријечи, онда доводимо у питање његову свемоћ. И један и други аргумент иду против класичног, теолошког схватања Бога.

против аналогije базиране на разумном стварању која се успоставља на релацији Бог-човјек (и један и други стварају и уређују свијет са одређеном сврхом, циљем), тиме што је радикализује (аналогiju), наглашавајући притом, посљедице које при томе могу настати. Посљедице су следеће: зашто не можемо претпоставити да има више богова, као што има и много људи. Да ли би чињеница да више људи гради кућу, могла да се искористи у прилог тези да је свијет уредило више богова. На Хјумову критику одговара Вилијам Пејли, који избјегава приговор о аналогiji тиме што утврђује индикаторе за интелигентно стварање. Пошто те индикаторе проналази у уређености свијета, закључује да је та уређеност посљедица интелигентне замисли (абдуктивно изведен суд). Ђурић нам онда предочава утицај теорије еволуције на тезу о постојању Бога засноваоној на телеолошком аргументу. Импликације Дарвинове теорије биле би да Бог не уређује природне карактеристике живих биће, него да су те карактеристике посљедица еволутивног процеса. Јасно, након овога слиједи критика теорије еволуције (њоме се не може објаснити почетни стваралачки импулс, којем не може да претходи еволутивни низ), да би се поглавље завршило модерном расправом о телеолошком аргументу базираној на Бихијевом термину *предуцибилне диолошке комилексносии*.

Осмо поглавље Ђурићеве књиге насловљено је „Разборитост веровања у Бога“. У овом поглављу аутор нам предочава Паскалов аргумент заснован на прагматичној користи посљедица

самог вјеровања. Паскал аргументује да је немогуће знати да ли Бог постоји. Из те перспективе он поставља питање које се тиче саме разборитости вјеровања и посљедица које се могу очекивати у случају (не)вјеровања. Чињеница да о Божијем постојању (као и о његовом непостојању) не можемо имати никаквих емпиријских доказа оставља нам педесет одсто вјероватноће да Бог заиста постоји. Паскал закључује да је у том случају најбоље могуће рјешење „кладити се“ на Божије постојање. Уколико добијемо опкладу, добићемо спасење, уколико, са друге стране, опкладу изгубимо, губитак ће бити занемарљив. Клађење на Божије непостојање оставља много теже посљедице. Уколико, у том случају, изгубимо опкладу, доводимо у питање наше спасење, уколико пак добијемо опкладу, наша реална добит је практично занемарљива (она се огледа само у чињеници да смо опкладу добили). Драго Ђурић на следећи начин структурира Паскалов аргумент:

1. *Ойклада у йосйојање Боја*

- А) Верујем да Бог постоји и Бог постоји
- Б) Верујем да Бог постоји и Бог не постоји

2. *Ойклада у нейосйојање Боја*

- А) Не верујем да Бог постоји и Бог не постоји
- Б) Не верујем да Бог постоји и Бог постоји (с. 203)

Из могућности 1А видимо да нам слиједи велика добит (спасење), док 1Б значи малу добит (добитак опкладе). Са друге стране, 2А значи малу добит (добитак опкладе), док 2Б

подразумијева велики губитак (пакао). Из овога се јасно види да су опције под бројем један разумније за одабир. Стога, закључује Паскал, боље је кладити се у Божије постојање. Међутим, Паскалови аргументи бивају критиковани по два основа: 1) Казна и награда коју Паскал узима у обзир, не морају бити распоређени на начин на који је то Паскал предвидео. У супротном, то би значило да атеиста и вјерник који не припадају „одговарајућој“ вјери не могу отићи у рај. 2) Прерасподјела вјероватноће није добро начињена. Наиме, неки сматрају да је вјероватноћа да Бог не постоји већа. Отуд би разумније било кладити се на 2. На тај начин, овоземаљском животу обезбјеђујемо уживање које би било ускраћено уколико бисмо се обавезали на слијеђење моралних норми вјере. Ђурић нас даље упознаје са Клифордовим становиштем у којем се каже да вјера не смије да се претпостави евиденцији. С тим у вези, свако наше будуће дјеловање мора бити засновано на чињеницама, а не на вјери. На Клифордово становиште одговара Вилијем Џејмс, који каже да евиденција не узима увијек примат у односу на вјеровање када је ријеч о доласку до истинитих становишта. На крају поглавља, аутор се осврће а Кјеркегорово гледиште који заговара аутономију религијског језика (становиште које ће касније преузети Витгенштајн). На тај начин, религијске чињенице остају неподривене филозофским дискурзивним апаратом.

Аргумент заснован на моралу базиран је на, за неке мислиоце, нужној вези између морала и Бога. Премиса

од које се у овом случају полази гласила би да морални осјећај има смисла једино уколико постоји Бог који је творац моралности као такве. Аутор нас овдје подсећа на чувену реченицу из романа *Браћа Карамасови*: Уколико нема Бога—све је допуштено. Ђурић на следећи начин структурира аргумент заснован на моралу:

1. Моралне вредности и норме су апсолутне и објективне.
2. Нужно, моралне вредности и норме су апсолутне и објективне само ако постоји Бог.
3. Према томе, Бог постоји.

Међутим, Платон у вези са односом Бога и морала поставља следећу дилему: 1) Да ли су одређена дјела добра по себи или су добра 2) зато што Бог тако жели. Испоставља се да ниједан од понуђених одговора не задовољава теисте. Наиме, уколико претпоставимо да су одређена дјела добра *по себи*, онда доводимо у питање њихову везу (зависност) од Бога. Уколико бисмо се одредили за другу опцију (одређена дјела су добра зато што Бог тако жели), онда бисмо запали у опасност безусловне наметнутости Божије воље. Само по себи, то се не би могло сматрати као моралан чин. Ђурић наводи ријечи Џона Мекија који каже да је „подвргавање моралним правилима само мудра али ропска сагласност са произвољним захтевима неког хировитог тиранина“. (с. 229) Кант, са друге стране, каже да је услов постизања највишег добра постојање Бога. Расел, међутим, поставља тезу да се не може очекивати неки свијет, мимо овога, на којем би све неправде,

почињене на овом свијету, биле исправљене. Закључујући по аналогји Расел каже да сваки свијет мора бити неправедно уређен, баш као што је то случај са нашим свијетом. Отуд не постоји надокнада за пропаћен живот на овом свијету, што имплицира непостојање Бога, који у хришћанској религији ту надокнаду обећава. Постоје аутори који тврде да је морал супротан религији (Рејчелс), управо зато што прихватање религијских моралних стандарда значи уништење сопствене воље за избором. У томе случају, наше чињење добра било би резултат поштовања правила, а не слободног избора ка одабиру доброг. „Таква преданост је потпуно супротна моралности, пошто“, каже он, бити моралан „значи бити аутономан или самоусмеравајући делатник“. (с. 239) На крају овог поглавља аутор се осврће на ауторе који тврде како су морални захтјеви ипак доказ за постојање Бога. Овен, на примјер, истиче да је осјећај кривице приликом неморалног чињења оно што потврђује божије постојање, док Тритовен тврди да је „свест о обавези свест о Богу.“

Десето поглавље у Ђурићевој књизи посвећено је аргументу да Бог постоји, базираном на постојању чуда у свијету. Суштина тог аргумента је у претпоставци да уколико прихватимо могућност постојања чуда, онда морамо да закључимо да Бог постоји, јер нико други та чуда не би могао да начини. Структурно гледано, Ђурић овај аргумент овако одређује:

1) Постоје чуда у свету (пред Мојсијем се поделило Црвено море).

2) Само Бог може учинити чуда (поделити Црвено море).

3) Дакле, Бог постоји. (с. 246)

Тома Аквински говори о три врсте божијих чуда. „У прву врсту спадају они догађаји ‘у којима је Бог учинио нешто што природа никада не би могла да учини’. (...) У следећу врсту чуда спадају догађаји ‘у којима је Бог учинио нешто што природа може учинити, али не тим редом’ (...) И на крају, као трећу врсту чуда Аквински наводи оне догађаје у којима ‘Бог чини оно што обично бива учињено деловањем природе, али без функционисања начела природе‘“. (с. 247) Хјум је, са друге стране, сматрао да нам вијест о божијим чудима увијек стиже нечијим свједочанством. Само свједочанство не можемо узети као објективни критеријум да бисмо потврдили да чуда постоје. Хјум наглашава да мјерила којима треба да процјењујемо истините догађаје јесу искуство и опажање. Како Ђурић наглашава, Хјум „недвосмислено (...) мисли како је много вероватније да људи лажу и варају, него да мртвац оживи.“ Ниједном чуду, хјумовски речено, нисмо у могућности да потврдимо аутентичност. Слично Хјумовом становишту је натуралистичко становиште. Заступници овог становишта тврде да се сви догађаји у свијету могу рационално, природно објаснити и да ту нема мјеста за чуда. Сва потенцијална чуда (дакле, оне појаве које још увијек немају натуралистичко објашњење) биће демистификована науком и изгубиће свој статус. Аутор ово поглавље завршава теистичким тезама Ричарда Свинберна.

Овај аутор каже да у историји можемо пронаћи трагове божјијег јављања и интервенције у свијету. На тај начин, Свинберн прави разлику између чуда која су недискутабилна и чуда чија се истинитост не може потврдити. У недискутабилна чуда Свинберн убраја ширење и устоличење хришћанске религије. У дискутабилна чуда спадају приче о васкрснућу, претварању воде у вино и сл.

494

Од XI до XV поглавља Ђурић нам представља аргументе базиране на схватању одређених божјих атрибута. Проблем настаје због логичке инконсистентности тих атрибута уколико се њихова значења узму у апсолутном смислу. Тако се редом доводе у питање божји атрибути доброте, свемоћи, вјечности, свезнања и на крају односа Божијег предзнања (као врсте свезнања) и људске слободне воље. Аргументом о постојању зла у свијету подрива се претпоставка о Божијој апсолутној свемоћи или његовој апсолутној доброту. Наиме, из чињенице да зло у свијету постоји, један од ова два Божија атрибута логички отпада. Уколико, можемо да закључимо, Бог није хтио да уклони зло у свијету то значи да он није добар; уколико, са друге стране, Бог није могао да уклони зло из свијета то значи да он није свемоћан. Било која опција инконсистентна је са класичним схватањем

Бога. Међутим, Алвин Плантинга покушава да ријешу овај парадокс тиме што каже да би услов за укидање зла био укидање слободне воље код људи, што би било много веће зло. Зло је посљедица човјекових одлука (његове могућности да бира својом слободном вољом), укинути зло значило би укинути слободну вољу. Плантинга даказује да би могао постојати свијет без зла, само уколико би људи одлучили (својом слободном вољом) да то зло не чине. Међутим, неки аутори сматрају да се овим не објашњава постојање зла које долази из природног окружења (поплаве, земљотреси и сл.), гдје само зло није условљено човјечијим избором. Неки аутори незадовољни су и самим Плантингиним рјешењем, аргументујући да би Бог у случајевима велике патње могао да интервенише не угрожавајући на тај начин аутономију човјекове воље.² Сем Роу, рецимо, наводи примјер неоправдане патње ланета. Он каже: „Није разумно веровати да постоји тако велико добро које је тако чврсто повезано са том патњом да чак ни неко свемоћно, свезнајуће биће не би могло одржати то тобро а да не допусти ту патњу или неко зло које би било исто тако велико зло“. (с. 280) Другим ријечима, Роу инсистира на томе да би Бог као свемоћно биће морао да реагује у случају велике (неоправдане)

2 Треба истаћи да постојање зла у свијету не води само ка атеизму (већ имплицираном аргументативном обрасцу, по којем Бог не може да постоји уколико постоји и зло у свијету). Сама чињеница неоправданости (бесмислености) патње (нарочито дјечије патње), води неке мислиоце у антитеизам. Тако ће јунак Достојевског „вратити улазницу“ за вјечно спасење уколико је цјена карте праћена неоправданом патњом. Овим становиштем изражавао би се отпор према Божијој аритметици којом би се патња у овом свијету надокнадила у неком будућем свијету. Могућност да ми у неком новом свијету будемо срећни не може оправдати саму чињеницу патње на овом свијету. У питању би дакле била побуна против Божијих устројстава свијета, а не невјеровање у њега. Занимљиво је да Драго Ђурић не посвећује пажњу проблему антитеизма у својој књизи.

патње, гдје би његова свемоћ била гарант неузроковања већег зла. Међутим, аргумент о Божијој свемоћи такође се може довести у питање. Да ли Бог може учинити да $1 + 1$ не буде 2? Јасно је да неки мислиоци доводе у питање Божију свемоћ тако што могућности њеног дјеловања детерминишу логичким устројствима свијета. Ријечју, сматрају они, Бог не може да учини ништа што логички није могуће учинити. Познат је аргумент који носи назив „Парадокс камена“. Парадокс гласи: да ли Бог може створити толико велики камен који не може да подигне? Оба одговора нарушавају Божију свемоћност; уколико Бог може створити камен који не може да подигне, није свемоћан зато што не може да подигне камен; уколико пак не може да створи тај камен, није свемоћан зато што не може да га створи. Тома Аквински који прихвата становиште да Бог може да уради само оно што је логички могуће каже да „све што не имплицира противречности у терминима убраја у оно што је могуће, у ком смислу се Бог назива свемоћним; док све оно што имплицира противречност не спада у Божију свемоћ.“ (с. 295) Међутим, Рене Декарт каже да Божија свемоћ не смије да пати од ограничења логике. Тим прије што је Бог створио саме логичке принципе. Бог је према Декарту створио свијет и логичка устројства инхерентна том свијету. Бог је усљед своје свемоћности могао створити свијет по другим логичким узусима (гдје би дакле било могуће да $1 + 1$ не буде 2).

Стварање свијета, са друге стране, имплицира тренутак у времену када

је свијет створен. Постојање свијета (свијета који је створен у једном временском тренутку у прошлости) имплицитно је наметнуло питање вјечности самог Творца, јер је логично претпоставити да је Творац постојао прије стварања свијета. Аргументи који се тичу Божије вјечности условљени су самим схватањем термина вјечност. Постоје два начина поимања овог термина: 1) атемпорално схватање божије вјечности и 2) омнитемпорално схватање божије вјечности. Атемпорално схватање божије вјечности подразумемијева поимање божије вјечности као безвремене, вјечне садашњости. То значи да је временски слијед изражен у релацији прошлост-садашњост-будућност за Бога увијек дат као *сaga*. Он је увијек у актуелном времену и не зависи од сукцесивно представљених догађаја. Тако, на примјер, за Бога јуче није претходило данас, нити ће данас претходити сутра, него се и јуче и данас и сутра схвата као једно вјечно сада. Ово становиште заступали су Боатије и Августин. Августин каже: „То да ти претходиш времену није у времену. У супротном, ти не би претходио свим временима. У узвишеној вечности која је увек у садашњости, ти си пре свих ствари које су прошле и надилазиш све ствари у будућности.“ (с. 317) Омнитемпорално схватање божије вјечности подразумемијева Божије мијењање, а самим тим и божију темпоралну условљеност. За омнитемпоралисте Бог не може истовремено бити атемпоралан и бити присутан у свијету (мијењати га). Бити у свијету значи пратити сукцесивност догађаја. Ђурић наводи примјер у којем атемпорални Бог

не би могао да одговори на молитву прије него што је чује. Могућност његовог одговарања условљена је сукцесивним слиједом момената: молитва (*ūprije*) – одговор на молитву (*ūoslije* молитве). Завршавајући XIII поглавље Ђурић нам предочава са ново схватање одређења божије вјечности које представља синтезу претходна два схватања овог појма.

496

Аргумент о божијем свезнању такође је могуће подврћи критици. Ђурић нас упознаје са врстама знања које постоје. Он наводи да постоје двије врсте знања: знање *ga* (знање истина, теорија) и знање *како* (могућност примјене датог теоријског знања у пракси). Свезнајући Бог треба да буде упућен у обје врсте знања. Ипак, „Филозофија религије обично се бави само божијим знањем да или исказним знањем. Тешко је видети шта би то значило рећи да Бог зна како се вози бицикл или плете џемпер.“ (с. 334) Божије знање не ослања се на људске когнитивне сазнавајуће механизме, нити начине којима ми долазимо до одређених увјерења. Олстон тврди да Бог одмах увиђа суштину, без претходне дискурзивне провјере. Ријечју, Богу не треба промишљање о некој теми да би дошао до суштине, он је до те суштине дошао непосредно, јер та суштина проистиче из њега самога. Такође, Богу није потребно оправдање за своја вјеровања. Пошто је Бог творац норми којима се оправдава дата чаињеница, јасно је да Богу не треба оправдање. Поставља се питање коме би то оправдање могло бити намјењено? Постоје мислиоци (Грим) који сматрају да Бог не може знати одређене врсте истина. Те истине се

тичу личности која их у датом тренутку сазнаје (само за себе) и оне немају везе са универзалним истинама. Грим аргументује да Бог не може знати моје осјећање приликом уласка у трамвај. Уколико ја осјећам срећу због тога што сам на вријеме ушао у трамвај, та срећа референцијалну спознајну нормативност може наћи само у мени. Хектор-Нери Кастањеда подвргава Гримова гледиште критици преко појма *квазииндексични* израз. Међутим, Грим сматра да је свезнање логички немогуће, па отуд изводи закључак да (под претпоставком да су божије могућности детерминисане логиком) Бог не може бити свезнајући. У посљедњем поглављу своје књиге Ђурић се враћа на расправу о односу између божијег предзнања и слободне воље која је започета Платингиним објашњењем постојања зла у свијету. Ђурић подсјећа на Аристотелов аргумент против детерминизма. Не можемо знати будуће догађаје, „јер тог догађаја нема.“ (с. 363) Међутим, Боетије и Аквински рјешење овог проблема виде у схватању божије вјечности као атемпоралне. Наиме, проблем са божијим предзнањем и детерминизмом јавља се само уколико Бога схватимо као темпорално биће. У том случају, ми нужно морамо да закључимо да из неког *saga* Бог нужно зна будућност, те могућност за афирмацију слободне воље не постоји (управо зато што је та будућност већ унапријед детерминисана божијим предзнањем). Ипак, сматрају Боетије и Аквински, уколико претпоставимо атемпорално схватање божије вјечности, тај проблем нестаје. У том случају нећемо рећи да смо условљени

божијим знањем о будућности, јер је та будућност за Бога садашњост. Након овога аутор нам представља Окмово становиште (засновано на немогућности будуће нужности *per accidens*) и становиште Луиса де Молине, које однос између детерминизма и слободне воље покушава ријешити уводећи термин „средњег знања“.

Књига професора Драге Ђурића *Постојање Бога* даје увид у најзначајније врсте аргумената које проблематизују питање Божијег постојања. Анализирајући различите ставове мислилаца, Ђурић је успио да њихова мишљења јасно изнесе и предочи читаоцу информишући га о потенцијалним недостацима и мањкавостима датих теорија. Разумије се, неке од мањкавости примијетили су други мислиоци чије је тезе аутор уврстио

у аргументацију о расправи о датим проблемима који се тичу постојања Бога. Поред тога, аутор књиге задржава непристрастан тон, бавећи се логичком кохерентношћу теза о постојању Бога, критикујући, дакле, недовољност доказа које подједнако излажу и теистички и атеистички мислиоци. Занимљиво је да ниједан понуђени одговор који је разматран у књизи не доказује постојање или непостојање Бога. Ипак, бројност аргумената за аутора рађа питање: да ли могућност кумулативног збрајања ових аргумената повећава вјероватноћу Божијег постојања? Ђурић скептично примјећује да то не може бити случај. Он каже: „Таквим сабирањем бисмо починили неку врсту грешке композиције – скуп слабих аргумената не даје као резултат јак аргумент или, чак, доказ.“ (с. 390)

