

# Филозофско богословље: Можемо ли доказивати Божије непостојање?

ANTONY FLEW, NEW ESSAYS IN PHILOSOPHICAL THEOLOGY,  
SCM, London, 1966; str. 274

Одобрили смо ову збирку добрих есеја „филозофског богославља” због једне посебне потребе која се осећа у нашој богословској средини а која је је морала да буде одавно задовољена. Сасвим је тачно, и то смо већ чули, да у православном богослављу не постоји традиција логичке аргументације схоластичког доказивања истина догмата. Указује се и на то да се у Православној Цркви није прошло кроз схолистичку кризу, нити Реформацију, нити Контра-реформацију; али сведоци смо и тога да се у Православној цркви данас пролази кроз опет једну посебну кризу, на коју се већ све чешће осврћемо, сматрајући да ћемо је успешно сусрести уколико и ми у оквиру свога догматског учења и искуства, обратимо пажњу на интелектуално искуство свих хришћана који су кроз сличну кризу прошли или још пролазе.

Ту кризу не осећамо, на првом месту у томе, што је догма у коју верују православни богослови доведена у питање, што се тражи њено преиспитивање, већ у томе што се православни богослов често пита, или није сигуран у томе, колико он треба да отвори свој ум за контакт са другим идејним ставовима, хришћанским и другим, колико он сме, или треба, да са највишом одговорношћу и озбиљношћу, приступи испитивању и преиспитивању богатог интелектуалног наслеђа које се рађало на различитим крајевима хришћанског света подстрецима који су се рађали у оквиру схоластичке кризе или Реформације, или Контра-реформације, а посебно Века просвећености. Постоји, често, извесно предубеђење код православног богослова према том богатом филозофском наслеђу, једна затвореност, а да не кажемо и нека врста страха од његовог утицаја. То је у ствари природа наше кризе, на првом месту. Потребно је прво са њом се забавити да бисмо могли да са успехом одговоримо на другу, о значају или непроменљивости догмата Православне Цркве, и од каквог је то значаја за живот и рад модерног човека.

Наравно морамо да имамо на уму и то да постоје добри и рђави утицаји, на то се већ скреће пажња уопште, када је у питању човеков рад, али огромне промене које постоје око нас и сав утицај тих промена ми заиста не можемо избећи. Свесно или несвесно под снажним смо утицајем свога времена, свих његових промена. Због тога су заиста у праву они који тврде да се човек никада не може довољно заклонити од утицаја, па хтео или не хтео мора се отворити пред њима. Међутим, православни богослов доживљава то сада као искуство да су му сви ти утицаји, све промене око њега, и неопходни, шта

више он осећа и сву корист њиховог истраживања. Он открива сада на један свеж или нов начин сво богатство свога наслеђа, било у догматским истинама било у традицији својих моралних вредности.

Истина, није сувишно уколико се ипак опоменемо добрих запажања и опомена, које данас можемо да чујемо, а кроз које опет откривамо и сав значај рада наше Цркве у такмичењу Откривања, да онај ко се плаши утицаја да се у ствари плаши за своју личност, плаши се да је не изгуби, што је један погрешан начин њеног чувања. Сасвим богословски, француски интелектуалац Андре Жид може да опомене и православног богослова на јеванђељску, мисао да онај ко се плаши да сачува своју личност изгубиће је; а ми ћемо је заиста изгубити уколико се плашимо, каже нам Жид, утицаја старог, ако се плашимо утицаја новог, ако се плашимо овог или оног мислиоца да нам не нанесе свој утицај па га због тога онда и не читамо. Наравно то може да се узме у ширем обиму, па посебно да подвуче колико и савремен интелектуалац избегава да чита филозофију догматике Православне цркве, или Св. писмо, или да дође у Цркву, плашећи се утицаја, за себе или своју децу, итд. А за све те који се плаше утицаја Жид ванредно примећује да на тај начин најотвореније признају сиромаштво своје душе. То се односи и на оне који се плаше да „не буду оригинални“; али, примећује Жид, сви велики писци баш траже утицаје, јер су свесни свога унутрашњег богатства, при чему овај француски писац се осећа такође приморан да цитира јеванђеље, стих у којем се говори „о оним који имају и којима ће се још дати, и о онима који немају да ће се одузети и оно што имају: због тога се велики уметници никада нису плашили утицаја. Примери су бројни! јер утицај у ствари не отвара он само буди, подстиче, да се открије наше унутрашње богатство. Колико би год богослов могао да пребаци нашем савременом интелектуалцу његов страх од утицаја хришћанске догматике толико би се исто могло и њему да пребаци за страх да се не меша са туђим идејама или утицајима. Истина, ово и има унеколико свога оправдања ако узмемо у обзир векове борбе за политичку слободу, и када је често било нужно бити што више повучен, у своје сопствено унутрашње поднебље из спољњег које је било политичко ropство. Али велике промене којих смо сведоци донеле су нам и ту да морамо бити сада, баш у својој новој борби што отворенији и што више изложени утицајима позитивног искуства где год се оно ствара.

Међу непреведеним књигама које смо приказали, као и ову коју сада желимо да прикажемо, уз шире и обухватније излагање њиховог садржаја, налазимо заиста на једно богатство искуства које у додиру са нашим, у нама, подстиче и буди свежину бољег и дубљег разумевања свог сопственог става, веровања, јер ипак морамо да имамо на уму и то да пре него се достигне „базично сазнање“ које значи „потпуно оправдано истинито веровање“ морамо проћи кроз ступњеве „небазичног“ или „непобеђеног оправданог истинитог веровања“. А то је ствар развоја и рада, или труда, а то је опет оно што можемо да кажемо да је и „добро дело“ без којег вера не значи или не може да значи било шта

Ова књига есеја је једно такво добро дело групе радних и мисаоних људи који су са највећом озбиљношћу покушали да савременом човеку помогну, као и себи, у модерним дилемама око веровања или неверовања. Јер да дођемо до свога „непобеђеног оправданог истинитог веровања „морамо да знамо не само оне ставове који оправдавају наше веровање већ и оне могуће који би га „победили“. Тако да је ова збирка есеја једна дијалектичка књига, али у једном позитивном хуманом смислу мирног и здравог размишљања без икаквих „јоги вежби“ убрзавања или успоравања крвотока а онда и наше мисли или логике, или изазивања овим или оним путем бесмисао очајања да би се дошло до осмишљености. Због таквог свог карактера, како је за ову збирку есеја већ и речено приликом њеног првог издања, њеног „девичанског приступа старим проблемима“ одабрали смо је да би истакли њену основну мисао која нас води необично много, мада кроз „филозофско богословље“, нашој традицији приступа питањима Откривењима, али у смислу да само у њој откривамо, као што ћемо видети, пуно тога што је више било имплицитно, скривено, и сада, с обзиром на време у којем живимо, да то изражавамо експлицитно. То је у ствари једно, као што ћемо видети, испитивање на подручју логике и језика, питања могућности изражавања. Предмет ове студије или збирке есеја јесте у ствари одговор на питање логичког позитивисте да ли су могућа уопште богословска тврђења, да ли она имају свога

смисла, управо да ли се уопште може говорити о богословској проблематици као о предмету вредном расправљања, да ли то има свога смисла?

Ово опомиње православног богослова на она времена васељенских сабора када се по улицама византијских градова оштро расправљало о појмовима вере, догматским истинама, дискусије у којим су узимали учешћа не само стручни богослови, већ од чистача улица, путника, занатлија, грађевинских радника до највиших царских службеника администације и самих императора, сви грађани; да ли су те дискусије биле бесмислене, могли би онда да поставимо питање? Да ли су ти људи тада разговарали о нечему о чему се не може разговарати, трошили време у једној заблуди или бесмислици?

Али то је време када је формирано учење Цркве, да ли су ти појмови и вера која их претпоставља нешто од значаја за нас? Збирка ових есеја даје нам одговор на ова питања. Речено је за њу да има у себи нечег невиног, девичанског, у приступу тим „старим питањима“. Аутори ових есеја нису православни богослови, али немамо потребе да се плашимо њиховог утицаја, већ обратно, видећемо, да нас они подстичу на откривање нашег наслеђа, нашег новог пута старим истинама, или новог начина приступа богословским питањима. Утицај ове студије нам је онда неопходан, морамо га дозволити. То је дискусија тражења једног заједничког језика и у богословљу као што га у науци имају математичари, физичари или хемичари. Он мора бити прецизан и тачан. Али ако је то тежња у савременом богословљу, као што и јесте, једна од најхитнијих и најсавременијих богословских потреба, онда се такође лако опомињемо да су због тога у првим вековима Цркве и вођене оне оштре дискусије, и сазивани васељенски сабори да би се дошло до што прецизнијих појмова, универзалних, што тачнијег језика којим би онолико колико нам је то могуће и нужно могли да изразимо истине свога веровања, као основне истине, које су наше „оправдано веровање“. То је питање оправдања наших метафизичких тврђења, шта се може од њих изразити у језику. Што је у ствари питање „бесмисленог“ и „осмишљеног“, лажног и истинитог, тачног и нетачног закључивања. То је питање како се постављају, или како долазимо до метафизичких питања, и да ли су она осмишљена; на пример: шта је свет у својој целини и може ли се то изразити језиком? То је и питање егзистенције Божије. Да ли је то питање бесмислено, можемо ли га постављати уопште? Уколико опет тврдимо да такав један појам није могућ, да такво једно питање није могуће, јер тако што као Бог не постоји, можемо ли се опет, са језичке стране, тако што тврдити? С друге стране ако сматрамо да су низ наших питања бесмислена, управо ако су она само ствар нашег искуства, како онда можемо уопште и да комуницирамо једни са другима, јер једни имају извесне речи за извесне своје појмове које ми опет не разумемо као стварности, јер не признајемо могућност њиховог постојања у стварности? Ако се у овој дискусији дошло и до таквог става да се тврди да оно што се саопштава језиком није искуство већ само знање, а да је знање облик чији је садржај искуство, онда несумњиво да богослов мора да се посебно заинтересује овом проблематиком језика, са коју смо већ рекли да у филозофији представља ону револуцију коју у савременој науци можемо да упоредимо са напретком физике, уколико ова револуција у погледу „рашишћавања употребе језика“ није још и већа.

Ово би биле наше предходне напомене пред излагањем садржаја ове збирке есеја, са још једним подвлачењем, које је од значаја за богослова, да уколико се доводи у питање, на шта нам испитивачи језика указују, једно опште и увек исто искуство, управо ако је бесмислица говорити о „заједници искуства“ није бесмислица, пронађено је или утврђено у овој дискусији или револуцији у употреби језика, говорити о „заједници истих структура“ на основу којих комуницирамо једни с другим, а средства комуникације опет јесу облици нашег мишљења који не могу бити без садржаја, а тај опет садржај јесте искуство. Лако онда у целој овој дискусији видимо колико се може и колико је то неопходно да и богослов узме у њој учешће.

Занимљиво је такође да и у оквиру ових и оваквих дискусија које су се повеле у погледу језика и могућности говора о Богу и божанским стварима дошло до израза и различите вероисповедне разлике и у славу пред овим проблемима, што је опет још и више интересантно за православног богослова да се осврће на ову проблематику.

Можемо ли дискутовати о религиозним питањима поставља се као прво питање у првом есеју ове студије. На то питање, на пример, протестант Карл

Бартовог правца каже да не може, јер се истине хришћанства не могу дока- зати, с обзиром да је вера дар Божији и због чега онда контакт између хри- шћанина и нехришћанина није ни могућ; римокатолик сматра да је то нехуман став јер сви су људи обдарени истим духовним могућностима, због чега је вера могућа за све, отворена свима, и разлози за веровање могу се објективно изложити свима. Логичар опет верује да према законима мишљења и резону- вању нема ничег што би спречавало да неко исповеда своју веру, али, стварна интелектуална тешкоћа, како код верника тако и код оног који би то могао бити, није у проблему доказа већ значаја, смисла; јер логичару пропозиције религиозног карактера изгледају бесмислене: он би био задовољан, каже, ако би му хришћанин указао шта је то у шта он верује у чему је смисао тога или значај. Модерниста, Протестант, би му на то одговорио да је „живот шири од логике; да је религија дубоко искуство, ствар најдубљег осећаја, нешто што занос поезије може да обухвати, али што измиче логичким мето- дама, такав је и живот, или тако исто стоји ствар и са животом, и љубављу, и са много других ствари”. Римокатолик у овој дискусији опет налази оправ- даним питање Логичара, и сматра да се мора знати шта је то у шта се верује; морамо знати разлику између Бога и других ствари, морамо знати да објас- нимо шта мислимо или шта не мислимо под тим када кажемо „Ја верујем у Бога”. Морамо знати, на пример, да је он доброта, своја сопствена доброта, тако да све добро долази од Њега и зависи од Њега, једно савршенство које не зависи ни од чега другог. Али ако је Бог своја сопствена доброта, каква врста именице ја та реч БОГ. Ту се онда прелази на дискусију о абстракт- ности или неапстрактности ове речи; присталица Карл Барт теологије би онда приметио да уколико се поставља неразумевање ове речи од Логичара, који нас „професионално уверава” да можемо исповедати нашу веру, што се тиче закона мишљења, била мало прерана. Психоаналитичар, опет у овој дискусији додаје да је један од најважнијих интелектуалних проблема вер- ника да покаже да његове пропозиције имају свој смисао, али ту тешкоћу има и неверник, мада њега ништа више у овом свету не зачуђава до да ипак постоје културни и цивилизовани људи који у Бога верују, што је за њега једна од најнеобичнијих ствари. Јер име Бог води појму оца, али обожаваати оца опет је „идолатрија” и по хришћанину. Према томе, каже психоанали- тичар, да је „Бог онај који је своје сопствено добро” не значи много и пре- ставља непробојан зид који затвара пут даљем истраживању. Протестант Бартовог правца опет подвлачи да је вера Божији дар, чудо, и није продукт некаквог вишег интелектуалног рада. То је „скок вером”, каже Логичар, и ако Психоаналитичар налази да је „објашњење религије” у крајњем ствар „индук- тивног закључивања”, а што је и питање илузије, онда није ли тај скок вером „скок у мрак”. Када сам рекао да се према „законима мишљења може исповедати вера” онда сам под том слободом веровања разумео ову врсту скока у мрак. Бартиан протестант на то одговара да му не може бити захва- лан; он истина подвлачи да се не слаже са Римокатоликом који полази од доктрина које се не показују као такве”, већ, он сматра да се Бог дефинише у нашем сусрету са Исусом Христом како нам је представљен у Св. писму и како о Њему учи Црква; јер док ми покушавамо да говоримо о Богу говоримо бесмислице пошто смо ограничена људска бића и језик није у мо- гућности да нас у том погледу помогне; када то покушавамо, закони нашег мишљења и закони граматике нас спречавају да изразимо своју веру; али у Богу су све ствари могуће, ми верујемо у то, и он нас у томе помаже и омогућава да наше речи и наше мисли преносе његову поруку људима. Тако, моје исповедање вере може имати само ову форму „Господе, верујем, помози моме неверовању”. Слажем се са Логичарем да је „неверовање неиз- бежно, али при томе знамо да се ни Божијој благодати не можемо одупрети, она је неодољива. Када је Протестант завршио са овим излагањем, на то се Логичар окренуо Психоаналитичару и рекао да сада могу да иду кући.

Дали смо један крата крезиме, колико је то било могуће, овог „комада” проф. А. Н. Приора са Новог Зеланда, чији је садржај разговор између веро- јућих, разних вероисповести, и неверујућих. Из њега се види заиста сва те- шкоћа споразумевања не само верујућих и неверујућих, већ и између ве- рујућих. На питање, на пример, зашто је присталица Карла Барта дошао на овај разговор када не верује у могућност конктата између верујућег и неве- рујућег, он је одговорио да му је Божја помоћ за веровање као благодат стално потребна, и да ће је можда, као благодат, примити и кроз веровање или неверовање и другог. Али исто тако контакт је често немогућ и између

самих верујућих, јер се разликују према својим традицијама и схватањима, као и начину изражавања. Међутим, није нам тешко открити шта нам је све блиско у овим погледима а шта опет веома неприхватљиво, и нас у Православној Цркви. У сваком случају наш је став, у оквиру наше догматике, став више социологије искуства, јер се Црква појавила као Божанска установа према потреби људи, у коју ми имамо поверење, јер као Тело, као установа постоји којој се људи обраћају за дарове кроз које разумевају живот, а што нам Она саопштава језиком који се ипак разуме: што је и сагласно са савременим научним дискусијама у логици према којим „оно што се саопштава језиком није искуство већ само знање, а да је опет знање облик чији је садржај искуство“, и то искуство не појединачно, индивидуално, већ заједничко, саборно, а што значи што одговара највећем броју, заједничкој структури човекове природе и његовог ума. То је потреба, искуство, као садржај облика, које да не би било безоблично мора да има и свој систем, своју догматику.

За православног богослова није изненађујуће да у овој проблематици, у којој се коначно и поставља питање потребе филозофије, колико је оправдана метафизика, колико логика са својом проблематиком и у каквој вези стоји са теологијом, о чему се толико већ дискутује, да је при томе обавезно да се враћа на основну проблематику догматике наше Цркве, која се заснива у ствари на филозофији светих отаца. Јер има нечег сасвим дубоко заснованог у нашој догматици, који предходи ставу који се данас у овој новој револуционарној филозофији о језику необично много подвлачи, управо да задатак филозофији није да открива дубоке истине о универзуму, о истини уопште и о злу и добру, већ само да се интересује појмовима којима се служимо, да их рашчишћава као средство израза, т. ј. да испитује логику нашег језика којим комуницирамо, да класификује појмове у одговарајуће категорије, да се више у филозофију не може имати поверење као у оно „старије доба“ када се веровало да се са њом може „доказати постојање Божије“, јер се то показало као илузија и ствар једне погрешне логике; већ да је циљ филозофије да учи људе да јасно мисле и да им помаже да не падају у збрку или одлазе на neodговарајуће путеве у истраживању, што има и свој значај за богословске појмове, па према томе да је од интереса, с те стране и за богослова. Али, овде се ствари ипак не разјашњавају тако лако; остају метафизичка питања као и логике, која нису само питања језика; на пример, питање Витгеништајна зашто ишта постоји а не ништа, а то поставља и питање колико је метафизика са својом проблематиком једна ствар а логика друга; јер док се једна питања постављају око појмова не можемо да избегнемо друга која се постављају око света као целине, која се стварно и постављају. У ствари видимо да она зависе једна од других, али и да нису иста. Питање на пример, слободне воље, једно старо богословско питање, питање светостачке филозофије; Колико наше читање или писање зависи од наших предубеђења? На пример, питање, зашто је „Универзум“ толико очигледно асиметричан у временској димензији на начин на који исто толико није асиметричан у просторној димензији“, јесте несумњиво и једно веома религиозно питање, или питање са којим је и то колико заинтересована догматика Цркве. А да не говоримо о питањима постојања зла и добра, зла као првог поректа и добра које се једино може разумети у односу према поретку зла, али и гледишта да се може бити добар и увек чинити добро или одабирати добро без дијалектичког односа према злу; најзад и питање дискусије између Арије и св. Атанасија у погледу проблема односа лица Св. Тројице, јесу дакле све питања која у свом есеју у овој књизи наводи и проф. Ј. Ј. Ц. Смарг, у свом оправдању односа метафизике, логике и богословља. Управо да није једноставно ликвидирати целокупну ову проблематику, или питања метафизике, логике и богословља, која често и долазе у сукоб, али се морају да постављају, јер се у искуству доживљава и то да питање: „Постоји ли контрадикција у тврђењу да нас је Бог могао створити тако да увек слободно бирамо оно што је добро“ као питање да је сасвим логичко питање; али, да пре или касније излазимо и са извесним питањима и против логике. У сваком случају једно само можемо да осетимо да никаква нова револуција у филозофији или начину нашег мишљења није могућа а да јој корен или њено решење не налазимо у догматици Цркве. Ова напомена је сам циљ овог нашег приказа; указивање на извесну противуречност улоге филозофије или напора човековог мишљења у рашчишћавању било употребе појмова за рашчишћавање било самог његовог интересовања питањима која му се намећу

извесном логиком којима он ипак тражи решења па и када му се логиком указује да таква питања и не може да поставља, он и поред тога дискутује о њима према законитости свога мишљења.

Несумњиво онда да централно питање и ове студије јесте питање Бога, Његове егзистенције, колико се о томе може расправљати или то питање и постављати? Од огромног је значаја заиста ова револуција у обраћању пажње на ову проблематику; али, такође, осећамо и сву њену ограниченост и збуњеност. „Зашто уопште ишта постоји“, одговор који се најлогичније може дати јесте „А зашто и да не постоји!“. При чему ако се онда питамо какве је врсте ово питање, проф. Смарт, на пример, одговара, такође, „Све што могу да кажем јесте да то још не знам“. Али, он исто тако тврди да питање „Да ли Бог постоји?“ није добро питање, јер у тако постављеном питању има нечег недоследног, оно је тачно што се тиче граматике, као и на пример питање: „Којом бзрином лети време?“, које је исправно што се тиче језика или граматике, али што се тиче смисла, наравно, да није. Тако исто и са питањем Бога, „Да ли Бог постоји?“, као питање није јасно непреобраћеном вери, а за преобраћеног се више и не поставља као такво; односно реч Бог има свој мисао или значење у религиозним говорима или религиозној литератури, али опет ту се његово питање и не поставља; према томе, закључује проф. Смарт питање „Да ли Бог постоји?“ има врло мало значаја изван религије као и што питање „Да ли електрони постоје?“ има врло мало значаја изван физике, односно прво за нерелигиозног а друго за научно необразованог. Једном речју не можемо ово питање сматрати неодговарајућим или бесмисленим уколико у исто време не сматрамо религију или теологију бесмисленом. Због тога се, каже нам проф. Смарт, ни у Старом ни у Новом завету нигде не доказује Бог или ово питање поставља на овакав начин. Али овим и оваквим сагледањем ствари проф. Смарт не умањује значај филозофије, јер се све ово као питање и као проблем за рашчишћавање и поставља у њеном домену.

Међутим, ипак ми знамо и за стих из Библије: „И рече безуман да нема Бога!“, што је опет питање разматрања „Може ли се доказивати Божије непостојање?“

О том питању у свом есеју дискутује проф. Финдлеј који истиче да је у току развоја филозофије било безброј покушаја доказивања егзистенције Божије; неки су од ових доказа засновани на указивању потребе или нужности наше мисли за појмом Бога, а други су покушавали да о њему своје доказе заснују на чињеници искуства. Али ниједан од ових доказа није довољно убедљив, био би општи филозофски закључак. Докази, на пример, базирани на „нужности наше мисли“ прихваћени су као варљиви, јер сама мисао није у могућности да постави мост између чистих апстракција и стварне егзистенције. А опет они докази који се заснивају на чињеници „искуства“ усвојени су од само једног мањег броја мислилаца, јер су се показали некомпативни, односно без снаге да своје искуство вредности пренесу на друге. Међутим, проф. Финдлеј инсистира са своје стране на ставу да: „Божанска егзистенција једино може да буде схваћена, на један религиозно одговарајући начин, ако је схватимо као нешто што је неизбежно и нужно, било за мисао или реалност. Из чега произилази да наше модерно порицање нужности или рационалности доказа за такву једину егзистенцију креће се ка једном демонстрирању да није могуће Божије постојање“.

Овде се под религиозним ставом веровања у Бога, или Његовог прихватања као „неизбежности“ или „нужности“, подразумева стање нашег ума, један унутрашњи доживљај, усвојен квалитет као Објект поштовања који нас превазилази, у снази, мудрости, или другим валидним квалитетима, без чијег се постојања не само да не може замислити ниједно друго постојање него се не може замислити и његово само непостојање, нешто што би било незамисљиво у никаквим околностима; тако да је биће, Бог, у свом постојању неизбежно било за мисао или реалност. Ти квалитети које има нису нешто случајно, и поред тога што и у таквим случајевима случајности, добри квалитети могу бити извор других добрих ствари. Не, овде се ради код објекта нашег обожавања о квалитетима које Он поседује као нужност, неопходности који не могу припадати ничему другом јер све што поседујемо има на изван „нужан начин“. Онај који усвоја ово, тај оквир, можемо онда рећи да је религиозан, да верује, да је то нешто што се појављује у њему као нужно и неопходно. Због тога што се Бог појављује у ствари као нешто што је „нужно“, „неизбежно“, отпада и потреба за Његовим доказивањем, или да

је реченица „Бог постоји” таутологија. Или, тако схваћен појам Бога пориче према томе и питање Божије егзистенције у нашем уобичајеном смислу речи. Он је толико ту, толико нужан, толико неопходан, да и не постоји као Биће које треба да се доказује, не постоји у оном конвенционалном смислу речи чије доказивање или порицање узимамо у обзир. Да би ово боље разумели сетимо се Хегела када каже да циљ који се освоји више не постоји. Наравно не у буквалном смислу ове речи. У својој критици, у свом есеју, проф. И. Е. Хачјис ово назива „онтолошки атеизам” и као такав критикује: јер „нужност” као пропозиција, примећује и проф. А. Ц. А. Рајнер, на став проф. Финдлеуа, не потврђује егзистенцију особинама или лингвистичким законима. Проф. Финдле се брани од овог напада да је атеиста указивањем да „доказивање” или „побијање” има само смисла за оне који усвајају извесне премисе, који „су вољни да извесне одредбе или правила доказивања, и користе термине на известан одређен начин”. Финдлеј се међутим, како подвлачи, ослања на Канта и његов поглед „да нема нужних чињеница егзистенције”, што значи да се не може дискутовати о томе да ли Бог постоји или не постоји, управо који „мора да постоји а уколико није тако онда да не постоји”. Финдлејов став су критиковали и „као онтолошко порицање Божијег постојања”, он се опет брани да је његов поглед ствар и става модерног човека, једно прилажење религији искрено и скромно, које може свако да прихвати; при чему проф. Финдлеј такође подвлачи да Кант није учинио „егзистенцију (или нужност егзистенције) делом Божије природе (мада је то можда и учинио) али ја указујем на то да то треба да буде учињено, ако ће Бог да буде одговарајући објект наших религиозних ставова”. Али та је егзистенција толико иманентна, или толико нужна, толико неопходна, да то као присутност искључује доказивање или побијање; када је Анзелмо дошао до свогао „чуведеног доказа” он нам је разоткрио нешто што је суштина једног адекватног религиозног објекта, али и такође нешто што указује на његову нужну не-егзистенцију. Што је тешко мало да се разуме код проф. Финдлеја, али што у сваком случају значи да није више предмет нашег доказивања или побијања, што је баш права бесмислица. То би био одговор, према томе проф. Финдлеја на тврђењу логичких позитивиста, на пример, да су религиозна питања или дискусије о богу са лингвистичке тачке гледишта бесмислица, јер се о томе не може ни говорити. Финдлеј је протестант, а он то наглашава. Он је несумњиво са овим ставом хтео да извуче предмет богословља из оног хаоса или неповерења у које је оно упало кроз развој схоластике. Можда је он отишао сувише далеко на другу страну, али у сваком случају морамо да признамо да има право што овим ставом жели да „продрма веру” и укаже на то да је већа бесмислица порицање, уколико сам то у могућности како каже, јер „нисам религиозни геније”.

Наравно освртом на овај, који сматрамо да је централни, есеј ове необично стимулативне збирке расправа, не исцрпљујемо како његову проблематику тако исто ни проблематику и низа других, али желећи да и ову добру публикацију имамо што пре у целини на нашем језику, треба да се подвуче колико је потребно показати интересовања за ове напоре и ова искуства богослова широм света, од универзитета Аустралије и Новог Зеланда до европских. Јер оно што се суштински на првом месту види и из овог покушаја, толико искреног и толико благодетног за искуство интелектуалне мисли целокупног хришћанства, јесте да у дубинама хришћанске традиције, коју у њеној најбољој целини и интегритету чува наша Црква, лежи само један суштински облик хришћанског става којем се увек и увек кроз наше напоре рада све више приближавамо, када тражимо истину. Нама овде није потребно да вршимо анализу светоотачких текстова и да напор њихове мисли упоређујемо са садашњом у Србији за достизање хришћанских вредности; једно је само јасно да су и ти светоотачки напори увек били „рескир подузимања нових путева” али увек са једном јако наглашеном хришћанском врлином скромности да се може погрешити, и да је то ствар Цркве да донесе одлуку о истини наших мишљења и погледа, али ми смо слободни и од нас се тражи рад у скромности признања наше ограничености, која нас опет не спречава у храбрости нашег рада и залагања. Инсистирање, на пример, о нелогичности, у једном смислу доказивања постојања Бића Божијег, лежи као што знамо у традицији наше Цркве, али то не значи да у њеној традицији не налазимо и примере напора у интелектуалној обради наше вере и раччишћавању појмова са којима се служимо у изражавању нашег веровања, што несумњиво

често поди и оним ставовима или погледима који могу изгледати као и доказивање да Бог постоји, односно указивање на то да није логично или да није могуће указивање на Његово непостојање. Оно што је од посебне важности за нас јесте поверење које имамо у учењу наше Цркве и, као што видимо, свако искрено, чисто, девичанско, како је то речено за ову студију, испитивање само може да оправдава то поверење или указује на сву логику веровања. Интелектуална анализа тога веровања игра огромну улогу у његовом рационалном оправдању или еволутивном развоју или учвршћењу; јер јасна граница савршенства вере није нам одређена и нико се не може похвалити сигурношћу достизања пожељних висина; светитељи, као што знамо увек су били спремни да укажу на њену недовољност.

Знамо да је велики број светих отаца указивао и на сву корист од филозофије у питањима вере, па то видимо и данас као искуство, јер се свако озбиљније питање наше догматике завршава и мора да заврши и филозофском проблематиком, односно да се у терминима појмова филозофије или логике рашчишћава постављени богословски проблем за наше разумно оправдање вере. Ова књига са својим добрим есејима није ништа друго до баш то: боље или јасније разумевање актуелних богословских проблема; о, на пример, религиозном начину сазнања, о „богословљу и обмани“, о могућностима изражавања религиозних истина, о Божанској свемогућности и људској слободи, о питању стварања света, о савршенству добра, о чудима, о смрти, што је све од заиста најактуелнијег значаја за савремену богословску мисао и тражење нових путева у саопштавању старих догматских истина савременом човеку који налази традиционални језик Цркве сувише застарео да би могао на њему да разуме догматске истине Цркве. Наравно за православног богослова изван број погледа изражених у овој студији остаје само приватно мишљење, али као што смо рекли не смемо се плашити утицаја, већ отворити себе да нам они дођу; а у дубинама истина које се чувају у учењу наше Цркве, у том богатству, лако налазимо подстицај или откривање нових свежих погледа толико неопходних за наше и савремене тежње ка напретку и усавршавању. При свему томе ми се у Православној Цркви само можемо још дубље или још очигледније уверити у то да као што постоје извесни непроменљиви основни математички закони, или закони граматике, физике, тако исто да постоје и непроменљиве основне истине Откривања како су нам дате или како о њима учи Црква.

Ово разматрање је предузето као даљи прилог неопходности анализе развоја савремене мисли у односу према догматици Православне Цркве.