

СХВАТАЊЕ ПРИРОДНЕ ТЕОЛОГИЈЕ У ДЕЛУ Е. Л. МАСКАЛА

Вукоман Миленовић*
Православни
богословски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се обрађује допринос природној теологији који је учинио англикански теолог Ерик Лионел Маскал. Након прелиминарне утврђивања основних појмова, рад се усредсређује на неке од најрелевантнијих појмова и дискусија за разумевање Маскаловог космолошког аргумената. Специфичности овог (по ауторовом мишљењу неусилог) аргумената се састоје у томе што се, доказује аутор, Маскал ослања на две хешеротене филозофске методологије.

Кључне речи: Е. Л. Маскал, природна теологија, интуиција, онтолошки аргументи, космолошки аргументи.

Увод

У раду ће бити обрађивана тема природне теологије с обзиром на начин на који се њом бавио и до којих је резултата дошао англикански теолог и математичар Ерик Лионел Маскал (1905–1993). Разлог занимања за овакву тему би се, између осталог, могао наћи у делимичној запостављености теме природне теологије у доступној литератури на српском језику. Испитивању узрока ове запостављености, разуме се, овде неће бити пружен простор. Нека буде напоменуто само то да је реч о теми чија се релевантност за савремену, глобалну теолошку заједницу не доказује тешко и да би, сходно томе, нешто о овој теми тре-

* vukomanmilenkovic539@gmail.com.

бало да буде забележено на српском језику. Осим тога, природно-теолошки начин мишљења је (иако не увек под тим називом) инхерентан отачкој богословској традицији и на Истоку и на Западу, те није смислено одбацити га ни као интелектуалну оријентацију страну духу неопатристичке синтезе.¹ Још један разлог горенаведеном занимању би се могао видети у чињеници да евидентни раст интересовања за однос теологије и природних наука у домаћој академској заједници (Пено 2018) неће моћи да прође без, скоријег или каснијег, дотицања ове теме. Природна теологија се, у овом случају, намеће по импликацији. Коначно, могло би се приметити и да једна од тенденција савремене теологије (под чиме се подразумева XX и XXI век) јесте тенденција да се оправда сопствено место на секуларном универзитету. Ово оправдање се, најчешће, врши указивањем на „научност“ теологије. А једна од суштинских одлика ове „научности“ јесте објективност тј. одређени степен непристрасности који омогућује људима да разумеју и баве се теологијом без икаквог другог обавезивања осим оног на рационалност (што ће рећи: логику, регистровање чињеница, аргументовање, оповргавање и т. сл.). У овом раду, наравно, неће бити осврта на мноштво дискусија које су вођене по питању садржаја појма „научна теологија“ и о следственом мноштву становишта по овом питању. Све што је потребно нагласити јесте да природна теологија, по дефиницији која ће бити пружена неколико страница ниже, несумњиво иде наруку апострофираној тенденцији.

Ерик Маскал је, за прилике столећа у коме је живео и радио, необична академска појава. Та констатација се не намеће нужно због тога што Маскал није био (формално) теолошки образован. На крају крајева, ово одсуство га не би учинило нужно необичним академским теологом. Оно што чини Маскала необичним (можда чак и јединственим) јесте његово специфично разумевање суштине филозофије коју он, по вековној традицији, суверено третира као *ancilla theologiae*. Разлог због кога је Маскалово разумевање суштине филозофије специфично јесте чињеница да за њега филозофија представља (не сасвим симетричну) мешавину аналитичке (илити острвске) и егзистенцијално-феноменолошке (илити континенталне) школе философског мишљења. Управо тој помешаности, биће аргументовано, Маскал дугује специфичност свог схватања природне теологије...

¹ Као што то, примерице, чини Милићевић (Милићевић 2015, 265): „Максимо-во виђење овакву поделу (на природну и откривену теологију) чини беспредметном“; разуме се, на основу овог чланка није могуће учитати Милићевићу квалификовање целокупног пројекта природне теологије као аберације од хришћанства што је квалификација коју је својевремено, како ће бити споменуто у раду, чинио Карл Барт.

Пригодним се чинило и да, пре него што буде изнесено Маскалово виђење два, по његовом мишљењу, кардинална пројекта природне теологије, наиме, онтолошког и космолошког аргумента — буде нешто забележено о томе како Маскал учи о статусу језика и појму интуиције у природној теологији.

1. Природна теологија: дефиниције и разграничења

1.1. Шта јесте?

Природна теологија је: „покушај да се установе рационалне теистичке тврдње преко посматрања природе и употребом људског разума без рекурирања на посебно откривење“ (Frankenberry 2011, 325). Или, једноставније формулисано, природна теологија је: „познање Бога независно од откривења“ (Пеликан 2005, 153). Ово је стандардна дефиниција природне теологије и она ће бити коришћена у даљем тексту.

Неколико аналитичких коментара на дату дефиницију би могло да отклони евентуалну терминолошку или појмовну конфузију...

Пре свега, лако се да уочити како, у дисциплинарном смислу, овако дефинисана природна теологија спада у домен тзв. филозофске или догматске или систематске теологије (Kraus 1998, 678). Ово је важно имати на уму јер се у одређеној (унеколико тенденциозној) литератури може приметити тежња да се природна теологија у потпуности истисне из руку теолога у корист филозофије религије која „своју аргументацију не ограничава религијским догмама“ (Đurić 2011, 14), а самим тим, ни догмом о Божијем постојању. Разликовање приступа теми природне теологије из угла филозофије религије и оног из угла хришћанске теологије јесте смислено, али оно што се не би смело допустити јесте проглашавање природне теологије из угла хришћанске теологије епистемички ирелевантном тј. необјективном, пристрасном итд. То што ће хришћански теолог посматрати природу као палу или то што ће се природно-теолошког резоновања подухватати како би поткрепио неку своју христолошку, ктисолошку или есхатолошку поенту, никако му не допушта (уколико је реч о озбиљном теологу): „селективно читање природе које наглашава њену лепоту и уређеност занемарујући, притом, њене ружније аспекте који се посебно виде у природном злу и патњи“ (McGrath 2011, 14). Систематски теолог, дакле, приступа предмету природне теологије са једнаком непристрасношћу са којом јој приступају

и филозоф религије, природњак и т. сл. иако можда то не ради са истим циљем као и они.

Затим, горенаведена дефиниција каже да је природна теологија увек покушај. Ова напомена би се могла учинити помало тривијалном... Није ли, наиме, сваки људски подухват у теологији као науци утемељен на некаквом покушају? Међутим, то није оно што се жели истаћи одређивањем природне теологије као покушаја. Оно што се пак жели истаћи јесте да са оповргавањем одређених природно-теолошких аргумената (попут, на пример, онтолошког аргумената) или теорија (каква је Плантингина „реформисана епистемологија“ (Plantinga 2015)), систематски теолог не оповргава и саму догму Божијег постојања која је за њега, као теолога, аксиоматско полазиште. Из чињенице да је неко успео да састави добар природно-теолошки „доказ“ Божијег постојања или да га побије, не следи да „доказ“ никада неће бити побијен или да за побијање никада неће бити доказано да је аргументационо мањкаво. Другим речима, резултати у природној теологији не би требало да се — бар што се тиче наше дефиниције — употребљавају као оправдање или оружје против остатка систематске теологије.

На концу, горња дефиниција намеће три скрупуле систематском теологу у погледу инстанци на које може или не може да се позове у току свог аргументовања:

- а) разум;
- б) природа,²
- в) не сме се позивати на посебно откривење.

Нека буде само још једном наглашено то да трећа скрупула никако не чини природну теологију нехришћанским, не-библијским или не-теолошким послом. Против извлачења тог закључка сведочи читава историја природне теологије у којој најистакнутија места заузимају управо хришћански мислиоци. И не само то. Природна теологија често служи савременим систематским теолозима као пролегомена или чак уводно епистемолошко разматрање приликом спровођења многих истраживања стандардних тема систематске теологије.³

² Појам који је једино могуће разумети у опозицији са, примерице, вештачким, уметничким, откривеним, благодатним итд. За потребе овог рада и природне теологије уопште, тај опозициони парњак ће бити откривење (уп. Schneider 1994, 662).

³ Као што Абрахам примећује (Abraham 2011, 66), она је постала скоро па нужни аспект стварања озбиљне систематске теологије на Западу.

1.2. Шта није?

Релативна контроверзност теме природне теологије намеће потребу да се одређени простор посвети бацању светла на нека предубеђења која — тако се бар чини — могу да се испрече одговарајућем разумевању теме овог рада. Можда би зато било сврсисходно да се овде о томе прибележи реч-две.

Као прво, природна теологија није апологетика. Под апологетиком се има у виду оно што је Милин, можда мало двосмислено, одредио као: „богословску науку која у системи излаже основне принципе религије, доказујући њихову истинитост и веродостојност, и брани их од приговора који им се постављају“ (Милин 2002, 6). Оно што је потребно запазити овде, јесте да је основна употреба апологетике дефанзивна. Она служи предвиђању, а некада и директном сукобљавању са приговорима религији и религијским ставовима по било ком питању. У данашњем контексту пак, она врло често служи оправдавању постојања религије у секуларном амбијенту. Разлика у односу на природну теологију коју је потребно увидети овде се састоји у томе што природна теологија не служи нужно, као што смо видели, у сврхе оправдавања религије као такве. Систематски теолози се природном теологијом могу бавити из различитих инхерентно теолошких потреба. Међутим — и ово је нужно евидентирати — природна теологија је коришћена (уп. Pelikan 1993, 22–40) и користи се (уп. Craig 2008, 29–64) у апологетске сврхе. Ово бива учињено онда када се пред бранитеље религије поставе питања која проблематизују доказивост егзистенције Бога или пак конзистентност одређених догми са налазима природне науке. Важно је не помешати ову употребу природне теологије у апологетици са идентификовањем природне теологије и апологетике.

Као друго, природна теологија није религијска мистика. Под мистиком се подразумева: „констелација различитих пракси, дискурса, текстова, институција, предања и искустава која су усмерена ка (различито дефинисаном) преображају човека“ (Gellman 2018). Узрок овом поистовећивању, наизглед, долази од честог мешања природне теологије са природном религијом. Природна религија је или деизам или пак нека од древних блискооријенталних религија које су богослужиле природним феноменима и давале им божанска имена (Elijade 2002, 45). Мистицизам је, наравно, био својствен природној религији у другом значењу. Нема потребе посебно објашњавати разлику између природне теологије онако како је дефинисана у овом раду и наведена два значења појма природне религије

зато што је то веома очигледно... Оно за чиме има потребе јесте да се акцентује да долази до поистовећивања ових двају и да то може довести до (за потребе овог рада) непожељне конфузије (уп. Chignell and Pereboom, 2015).

2. Ерик Лионел Маскал: природна теологија

2.1. Елементи из интелектуалне биографије

Ерик Л. Маскал је рођен у Лондону (1905. године) као англиканац што ће остати до краја живота (1993. године). Куриозитет који је горе наговештен а тиче се његовог образовања је у вези са чињеницом да је Маскал своје више образовање започео (и скоро га довршио) на одсеку за математику Пејмбрук колеџа на Кемриџу. Силом прилика у које, нажалост, није могуће стећи увид преко онлајн ресурса, Маскал напушта студије математике и одлази на теолошки колеџ Ејли где, по свему судећи, вредно чита теологију без икаквог уписивања на програме студија. 1933. године бива рукоположен у чин свештеника и наредне две године проводи као „причислени“ при одређеним парохијским храмовима унутар лондонске диоцезе. Истовремено, почиње да подучава теологију на теолошком колеџу Линколн и Крајст Черчу у Оксфорду. За врхунац његове предавачке каријере би се могла узети 1962. година када долази на положај професора историјске теологије на Краљевом колеџу у Лондону где ће радити све до свог пензионисања, 1973. године. Пре своје смрти, познато је, одржао је серију гостујућих предавања на универзитету Грегоријана у Риму.

Без много двоумљења би могао да се стави у ред највећих англиканских теолога XX века, заједно са, примерице, Остином Фарером или Габријелом Хербертом. Области којима се бавио у својих (мало више од) двадесетак књига су, пре свега, систематска теологија и философија религије. У прву спадају књиге на теме природне теологије, теолошке епистемологије, христологије, еклесиологије и екуменске теологије. У другу пак спадају теме попут природне теологије, философије наука, епистемологије, односа природне науке и религије и философија језика.

Маскал никада није жалио што је изучавао математику. С обзиром на евидентну одомаћеност у аналитичкој философији коју је осећао, он непрестано употребљава математичке аналогije у својим

теолошким радовима и позива се на увиде у савременој му математичкој физици. Репутацију је стекао својим првом великом студијом о томизму (из природно-теолошке визуре), *He Who Is* (1943). Ова његова одлучност да се декларише као томиста ће чинити његову најчвршћу везу са континенталном философијом у свим њеним правцима развоја. Могуће је доказати да главна нит његовог дела, све до 1971. године када ће изложити своја Гифордска предавања (Mascall 1971) управо иде у надовезивању на ову књигу.

2.2. Статус језика у теологији (цртице из Гифордских предавања)

Коментаришући актуелне резултате философије језика (Mascall 1971, 18–35) којом се, у време када Маскал саставља своја предавања о природној теологији (почетак 70-их година XX века), баве неки од најпроминентнијих логичара, лингвиста и филозофа аналитичке традиције (уп. Mascall, 1967) — англикански томиста примећује да су оваква истраживања запала у својеврсни ћорсокак. Наведена истраживања имају (иако им се нигде у Маскаловљевом опусу не спори својеврсна логичка и филозофска вредност), по мишљењу Гифордског предавача, за претпоставку да се суштина језика може редуковати или на:

а) различите начине (тј. закономерности) употребе речи;

или на:

б) интенционалност корисника језика.

Држећи се тих претпоставки, истраживачима аналитичко-филозофског проседа промиче да уоче две, Маскал тврди, најважније функције језика. Наиме:

i) да језик служи као инструмент за разјашњавање и премрежавање ванјезичке стварности коју интелигентна људска бића могу (ма колико ограничено) да спознају

и

ii) да језик служи као посредник међуљудске комуникације и да је, у том погледу, потпуно условљен друштвеним контекстом.

Ову погрешку је најлакше демонстрирати, како то види аутор *The Openness of Being*, онда када се пред резултате тих вајних истраживања постави питање: како објаснити језик којим су сама та истраживања вршена (?). Иако се увек могу позвати на разликовање објект-језика и метајезика,⁴ аналитички философи непрестано „секу грану на којој седе“ јер не могу свој метајезик да објасне у складу са горенаведеним двама претпоставкама (а и б).

Према томе, Маскал заступа становиште друштвено-контекстуалног карактера језика са једном битном оградом. Он не жели да прихвати сазнајни релативизам који би такво једно становиште могло да имплицира. Док му је, са једне стране, битно да истакне да се питање смислености и бесмислености било ког (па и теолошког) језика исцрпљује у „могућности да се буде схваћен од људи“ (Mascall 1971, 26), истовремено му је, са друге стране, битно да установи како језик има дефинитивну везу са реалношћу као таквом (ограничену, подразумева се, на меру у којој људске заједнице ту реалност могу да појме). Ово друго (у суштини епистемолошко) становиште се назива „метафизичким реализмом“ (уп. Ireland 2010, 92–130) и од пресудног је значаја за разумевање природне теологије у делу Е. Л. Маскала.

Овим примедбама Маскал завршава своје коментаре на актуелне теме из философије језика и окреће се, узимајући у обзир све већ речено, теми употребе језика у природној теологији. Суштински, англикански теолог даје три запажања.

- 1) Тврди да је једини услов под којим су аналогije из створеног света применљиве на Бога узрочно-последична веза између Бога и света коју нам даје учење о стварању (Mascall 1967).
- 2) Тврди да је, приликом утврђивања смисла одређених теолошких термина, од кључне важности разумети дискусију у којој су настали (што Маскалово становиште о друштвено-контекстуалном карактеру језика и имплицира).
- 3) Тврди да је, приликом аргументовања за или против постојања Бога, нужно одвојити питање „да ли Бог постоји?“ од питања „какав је Бог?“ Уколико ово не буде учињено, може доћи до различитих неспоразума и конфузија у природној теологији. Тако, на при-

⁴ При чему је објект-језик онај језик који је предмет неког истраживања, а метајезик је онај језик у којем се тај објект-језик дефинише и у којем се говори о њему. Види: Дошен 2013, 34.

мер, друго питање („какав је Бог?“) мора да добије одговор пре првог уколико се жели смислено природно-теолошки аргументовати. Исто тако, ни доказивање непостојања Бога није могуће без истог редоследа.

Више је него очигледно да је треће запажање оно које има најрелевантније консеквенце по остатак Гифордских предавања.⁵

2.3. Појам интуиције и његово место у природној теологији

Разматрајући често епистемолошка разилажења на линији острвска-континентална философија, Маскал развија један, по својој прилици, оригиналан концепт интуиције као когнитивне способности. Најбоље ће бити да се прво понуди једна дефиниција ове когнитивне способности и да се затим изложи неколико илустрација на примерима...

Међутим, дефиницију није тако лако дати зато што ни сам Маскал, иако се свесно бави одређивањем овог појма (Mascall 1947, 83–94) не пружа нигде коначну дефиницију овог појма, већ само коментарише мноштво. Стога ће и „дефиниција“ коју овај рад нуди бити више дескриптивног карактера... Интуиција је сазнајна способност која пружа интелигентним бићима моћ да увиде оне истине света које нису увек дефинитивно доступне чулима и не могу се демонстрирати као нужне тј. логичке истине, али које се могу наслутити одређеним *коншემйлирањем* на стечена искуства из света. Другим речима, интуиција нас упућује у оне истине објективног света које нисмо увек у стању да покажемо аргументима и доказима, али које су подједнако објективне као и оне истине које можемо тако да покажемо. Једини начин да релативизујемо интуитивна сазнања јесте да некако *деформишемо* своју људскост и однос са објективним светом тако да га не доживљавамо више на исти начин. Исто као што би човек, пошто оболи од ПТСП-а,⁶ био онемогућен да реално појми неке догађаје у објективном свету (наиме, оне који су га оригинално траумирали). Ово не значи да су остале сазнајне способности људског бића (чула и логика) у инфериорном односу према интуицији. Напротив, интуиција може да ради свој посао само онда када све остале способности здраво функционишу

⁵ Исти проблем третира и Драго Ђурић у закључку своје студије, само под именом проблема кумулативног доказа за постојање Бога.

⁶ Пост-трауматски стресни поремећај.

и само тада нам пружа увид у истине *поврх* свих оних које можемо да демонстрирамо.

Примери које Маскал даје могу много да помогну у разумевању... Један од најбољих је онај са проблемом индукције (Mascall 1947, 90). То је проблем који су на различите начине, познато је, успевали да уоче људи попут Дејвида Хјума, Џона Стјуарта Мила и Бертранда Расела. Индукција је процес закључивања који се креће од партикуларних случајева до универзалног. Проблем настаје онда немамо довољно репрезентативних узорака неког универзалног случаја или нисмо у стању да донесемо универзални закључак јер немамо увид партикуларности које га чине, већ само у нека необавезујућа искуства. Имамо ли право, примерице, да, пошто видимо хрпу лешева на једном месту, закључимо како су сви људи смртни? Строго индукцијски (тј. логички) говорећи, немамо. Зашто? Зато што немамо увид у смртност свих људи, него само ових који чине нашу хрпу лешева. А имамо ли, примерице, право да, након милион виђених залазака Сунца, закључимо како је залазак сунца гарант тога да ће оно сутра наново изаћи? Опет немамо. Зашто? Зато што немамо увид у процесе каузалности који чине да сунце излази и залази, већ само у чињеницу да смо их ми виђали у временском следу који би могао да сугерише каузалност. А имамо ли, вулгаран пример, право да на основу тога што нам се, сваког дана током нашег вишедеценијског живота када је требало да падне киша одвезивала пертла, закључимо да је лабављење чвора узрок кишовитом времену? Исти одговор. Јасна је поента... Сада се поставља за Маскала врло значајно питање: како то да највећи број психофизички здравих људи узима за нормално да, без обзира на непотпуност индукцијског закључивања, на прва два питања одговори потврдно (тј. да тачно закључи да су сви људи смртни и да ће Сунце изаћи ако је зашло), а на друго одрично (тј. да пертле не узрокују кишу)? Зато што, сматра аутор појма интуиције, сви они имају једну сазнајну способност која им помаже да донесу тачан суд иако немају савршену потпору за њега. А та способност је, ни мање ни више, него интуиција...

2.4. Метафизички реализам

За разлику од интуиције, Маскал је метафизички реализам јасно дефинисао. Метафизички реализам је епистемолошко становиште (познато још од Аквинског) по коме постоји спољни свет независан од сазнајног субјекта и по коме, у процесу сазнавања, субјекат има

потпун сазнајни приступ овом спољном свету. Маскаловим сопственим речима: „Примарна перцепција јесте перцепција ван-менталног бића, бића које нисам ја нити било који аспект или модификација мене самог. Када кажем да перципирам некакво ван-ментално биће, не кажем да нужно перципирам као ван-ментално јер, да бих то учинио, морам да имам некакву свест о мом сопственом уму. Бића сам свестан просто *као бића*, као нечег постојећег, као нечега што је *у себи*, као *in-se*“ (Mascall 1971, 99).

Можда би појава синтагми као што су „ван-ментално биће“ или „биће у себи“ могла да изазове извесну забуну и зато ћемо овде излистати неколико коментара о метафизичком реализму конкурентним епистемолошким становиштима и навести Маскалове разлоге за одбацивање истих. Тих становишта, барем када су у питању његова Гифордска предавања, има три: идеализам, сензационализам и феноменолошка метода.

Идеализам је епистемолошко становиште по коме су ствари које опажамо заправо идеје у нашем уму или су барем тим идејама солидно преобликоване. Своје неслагање са идеализмом Маскал испољава тако што махом понавља Жилсонове⁷ аргументе против идеализма, а у корист реализма. Ово су ти аргументи:

1. Идеализам меша „биће дато у мисли“ и „биће дато мишљу“ и тако извлачи погрешан закључак о томе како је мисао конституента опаженог бића.
2. Идеализам уопште не може да докаже постојање спољног света јер полази од ега. Спољни свет се дакле може замислити једино као не-его. Према томе, идеалиста не може ни да разликује илузију од стварности.
3. Идеализам је неоповргљив, за разлику од реализма.

Управо из жеље да се огради од идеализма, Маскал назива бића у објективном свету „бићима у себи“, што ће рећи, бићима која су конституисана својим постојањем у објективном свету, а не опажајним преференцама нашег ума.

Следеће становиште које Маскал жели да дискредитује јесте сензационализам. Сензационализам је епистемолошко становиште

⁷ За облике идеализма са којима полемише, Жилсон махом криви Канта и Декарта. Маскал му следује и у овоме (Mascall 1971, 95).

по коме је, у чину опажања, предмет који опажамо чисти и потпуни предмет емпиријског искуства. Оно што Маскала овде буни јест то што се потојање спољног света поново релативизује и смешта у домен менталних аперцепција чулности. Искуства на која се у овој дефиницији мисли су она попут обојене тканине, бучног звука, меклавог мириса итд. Маскал ово становиште приписује Локу (Mascall 1971, 96) и чак мисли да се, у међувремену, поделио на идеалистички (под утицајем Берклија настао) и не-идеалистички сензационализам. Штавише, англикански теолог тврди да сензационализам нужно имплицира солипсизам. Маскал ствара своје аргументе против сензационализма делимично се служећи Жилсоном и Маритеном.

1. Емпиријским истраживања су неопозиво доказала да се у дечијим умовима прво формира свест о постојању спољног света, а тек апостериорно о себи и својим чулима.
2. Из чињенице да интелигенција учествује у сазнању следи да је првенствена делатност приликом сазнавања она која прихвата (apprehends).

Отуда Маскал инсистира на „ван-менталном“ карактеру предмета спољног света. То значи да нам њихово постојање није наметнуто од чула, него је њима испосредовано.

Пре него што се дефинише треће гледиште са којим Маскал жели да изађе на крај, наиме, феноменолошки метод — потребно је освестити да феноменолошка метода није исто што и феноменологија. Феноменологијом се Маскал делимично бави када жели да објасни зашто би усвајање онога што он зове феноменолошким егзистенцијализмом у савременој хришћанској теологији имало деструктивне последице. Под феноменолошком методом се мисли на поступак „стављања у заграде“ свега што је у нашем уму придодато објекту осим његовог чисто појавног аспекта. Маскал нема нужно негативно мишљење о овом методу јер је свестан да је идејно врло близак. Зато је и његов аргумент против феноменолошке методе врло идиосинкратичан и сумњиве чврстине. Наиме: феноменолошка метода је и сувише вештачки подухват. У њој бивају занемарене три особине опаженог предмета: његова чиста датост (sheer givenness), ван-менталност и биће у себи.

Ово је, дакле, Маскалова одбрана сопственог епистемолошког становишта. Пређимо сада на његово виђење двају највећих традиционалних природно-теолошких пројеката...

2.5. „Ингениозност“ и „јаловост“ онтолошког аргумента

Особеност Маскаловог писања о Анселмовом доказу постојања Бога из самог појма Бога (који је формализован горе) лежи у томе што је англикански томиста зачуђујуће много места у својим списима издвојио (Mascall 1971, 36–58 и Mascall 1947, 30–39) да поброји све позно-средњеveковне, модерне и савремене интерпретације овог доказа, док би се његово сопствено мишљење о том доказу могло мирне савести окарактерисати као типично томистичко. Из тог разлога, чини се одговарајућим да овде одмах цитирамо Маскала када се изјашњава о онтолошком аргументу...

„(...) Карл Барт тврди да је за Анселма дефиниција од које почиње датост откривења, тако да све што аргумент успева да покаже — а то је за Барта много — јесте да откривење не допушта да замислимо не-постојећег Бога. Бартов аргумент сматрам увијеним и неубедљивим (...) међутим, држим да је Барт у праву када увиђа да Анселмова дефиниција израња из хришћанског откривења. Слажем се са Жилсоном да је незамисливост непостојања Бога могла да има значење једино из хришћанског угла где је Бог поистовећен са бићем и где, сходно томе, претпоставити да мислимо о њему и мислимо о њему као непостојећем постаје противречност. Слажем се надаље са Жилсоном да је Анселмов покушај, значајан толико колико јесте, да пређе са равни појмова на раван стварности, безуспешан, али опет херојски подухват“ (Mascall 1971, 43–44).

По Маскаловом мишљењу, Анселмо је највећи рационалиста схоластике (што, разуме се, нема никакву pejоративну конотацију). Чињенице да је покушавао да природно-теолошки докаже постојање Свете Тројице и оваплоћење Христово говоре томе у прилог. По свему судећи, он није ни познавао дистинкцију између разума и благодати на коју се толико ослањао Аквински и целокупна позна схоластика. И то му непознавање Маскал рачуна као грешку. Сав проблем са онтолошким аргументом се, у Маскаловим очима, састоји у томе што архиепископ Кентерберија потпуно произвољно сматра да логичке нужности имплицирају метафизичке нужности. Све и да је успео да направи чврст дедуктивни след исказа (што Маскал, наизглед, није увек спреман да призна), Анселмо је, без икаквог оправдања за овај потез, пренео концепт „бића од којег ништа веће не може да постоји, које због тога постоји у актуелном свету“ у актуелни свет!

С друге стране, Анселмову интелектуално-теолошку величину Маскал препознаје у томе што је овај успео да експлицира чињеницу да је хришћанска доктрина о Божијем бићу несравњиво другачија од оне која је постојала у античком свету. То је, тврди Маскал, она доктрина која поистовећује Бога са самим бићем. Зато онтолошки доказ није могао да падне на ум ниједном паганину или не-хришћанину уопште.

2.6. Маскалов космолошки аргумент

Пре него што се представи оно што би био Маскалов ултимативни допринос природној теологији, учинило се занимљивим да се забележе две речи о његовом односу према доктрини феноменолошког-егзистенцијализма. Два су разлога за то. С једне стране, помоћи ће да разумемо његову дефинитивну опредељеност за томистички тј. космолошки приступ проблемима природне теологије. С друге пак стране, бациће светло на неке анимозитете које је Маскал осећао према трендовима континенталне теологије. Бићемо екстремно кратки. Одговарајући на приговоре савременом католичком хришћанству изнете у књизи Лезлија Дјуарта, *The Future of Belief*, Маскал приговара аутору ове критике то што очекује од хришћанских теолога да прихвате феноменолошки егзистенцијализам. Разлог због кога би то требало одбацити је што феноменолошки егзистенцијализам са собом доноси вредносну доминацију људског искуства света над објективним светом, што ће рећи антропоцентризам и, што је за Маскала скандалозно, индиферентност према научном и техничком напретку човечанства. Ово становиште, мисли Маскал, би одвело Христову Цркву у тешку изолацију... Нема потребе наглашавати да се, у ономе што Маскал назива феноменолошким егзистенцијализмом не налази ни мало места за природну теологију.

Што се тиче Томиних „пет путева“, одмах ваља запазити да Маскал дели мишљење многих филозофа религије (уп. Küng 1987, 486–487) по коме се ови аргументи (ако већ нису суштински идентични, што ни Маскал не мисли (Уп. Mascall 1947, 40–56)) могу свести на неку врсту „заједничког именитеља“. Оно што Анђеоски доктор настоји да експлицира у свих „пет путева“ — како то види англикански теолог — јесте једно *објективно* искуство света (sic!) које се најбоље може изразити речју контигентност. Под контигентошћу, Маскал подразумева „оно што је не-нужно; оно у чијој природи нема ни разлога ни узрока због кога би уопште требало постојати. Ни логика ни метафизика не би биле нарушене када то (= контигентно) не би по-

стојало; оно може да не постоји и не мора да постоји“ (Mascall 1971, 110). Питање које се одмах затим поставља и кога је Маскал у потпуности свестан јесте: зашто би искуство света и ентитета у свету као контингентних било објективно? Маскалов одговор је: зато што нас (онако како је горе дефинисана) интуиција уверава у то. Из чињенице да постоје људи који за себе тврде да нису и можда заиста нису имали ово искуство следи само то да је њихова интуиција оштећена.⁸

Појам контингентности, образлаже даље Маскал, по принципу метафизички довољног разлога,⁹ нужно имплицира појам нужног бића које се (како би Аквински рекао) назива Богом. Оно што је још потребно имати као загарантовано јесте реалност објеката спољног света које називамо контингентним. А ту гаранцију нам лифериује тачност метафизичког реализма...

То би, врло распршено, био аргумент. Сада ћемо га сажети и формализовати, али не као претходне, у силогистичком облику. Будући математички образован, Маскал се опире силогистици као логички инфериорној у односу на савремена знања из логике и философије језика.

Дакле:

Ако је метафизички реализам тачан (М) и ако је тачно да нам интуиција пружа увид у контингентност објективног света ($I \rightarrow K$), онда постоји нужно биће тј. Бог (В).

Лезиком исказне логике: $(M \wedge (I \rightarrow K)) \rightarrow B$

Коначно, биће понуђено неколико критичких коментара на Маскалов космолошки аргумент који, нажалост, неће моћи да прерасту у праву контрааргументацију јер потребују још додатних истраживања. Но, то не представља препреку да овде буду прелиминарно забележени... Прво, када се формулише језиком исказне логике, Маскалов аргумент добија нову (поприлично неинтуитивну) чврстину.

⁸ Размишљајући о овој „оштећености“ сазнајних органа савременог човека, Маскал (Mascall 1947, 93) сматра да се она може приписати десакрализацији света у технократској ери коју, уосталом, примећују и многи други истраживачи религије и друштва (уп. Рајицевић 1980, 318–323).

⁹ Валидност овог принципа (који су многи философи одбацивали због његове нејасноће и ненаучности) Маскал аргументује тако што, следећући свом принципу смилености људског језика установљује чињеницу да се на ово питање човечанство не престано даје одговоре, укључујући и епоху сцијентизма. (Mascall 1947, 48).

Наиме, с обзиром на то да импликација може да буде тачна када јој је антецеденс нетачан, а консеквент тачан, испада да би се Маскалов космолошки аргумент одржао и онда када бисмо успели да докажемо да један од два конјункта (да је метафизички реализам тачан и да интуиција даје контингентност¹⁰) који чине антецеденс његовог аргумента није тачан. Да ли је ова неинтуитивна снага аргумента показатељ да нешто у формализацији аргумента није урађено ваљано или супротно? Друго, Маскал не посвећује много места аргументовању у прилог тези да нужно биће (ако смо већ утврдили да постоји) назовемо Богом. Тачније, на једном месту јесте покушао да докаже то да ово нужно биће мора имати живот, интелигенцију и моралност (а то су, према томизму, атрибути Бога) зато што је оно разлог постојању света у коме постоје жива бића, интелигентна бића и правда (Mascall 1947: 39). Међутим, зашто онда не бисмо, том истом аргументативном процедуром, могли да докажемо да ово биће има и чврстину или влажност или гасовитост (а то су одлике неспојиве са томистички дефинисаним бићем Бога)? Зар не настањују контингентни свет такође бића која се налазе у неком од ова три агрегатна стања? Дискусија би, између осталог, могла да почне одатле... Нажалост, овде неће бити места за њу. Она ће наћи место у неком следећем истраживању о Маскалу.

3. Закључна разматрања

Маскалово позиционирање унутар (с једне стране) томистичког предања и (с друге стране) релације између острвске и континенталне философије, чини његову природно-теолошку баштину врло плодним материјалом за истраживање... Једном када успе да, заједно са другим великим томистима XX века, уверљиво докаже реалистичко становиште у епистемологији, Томизам је оно што га упућује да тражи абдуктивне аргументе за постојање Бога, да проматра космос на сваки могући начин који му је доступан. А доступна су му, због апострофираног баланса између Континента и Острва, два начина:

- 1) Апеловање на специфично људски доживљај природног света (што се на Континенту зове *ејзисџенцијом*) као савршено легитимно полазиште за бирање философских тема. Маскал то остварује

¹⁰ Чини се да би управо други конјункт (I→K) могао најлакше да се оповргне.

конструишући свој (нека буде дозвољено приметити, помало неинтуитивни) појам интуиције и становиште о друштвено-контекстуалној природи језика.

- ii) Ослањање на природну науку као једну од најрелевантнијих полазишта за доношење закључака о метафизици, логичку синтаксу као предуслов општеобавезујуће филозофске теорије и (што никако не сме да буде занемарено) прост стил писања који му никада неће беспотребно умањивати читалачку публику.

То је оријентација која је учинила његов космолошки аргумент тако специфичним и плодним за даља испитивања.

Као што је наговештено у уводу, оправдано је ово сматрати нарочито значајним јер се неретко дешава да православни теолози (са извесном ароганцијом) отпишу неке проблеме систематске теологије као „православљу туђе“. Природна теологија је међу флагрантним примерима таквог отписивања. Уколико не желе да им судбина буде да или понављају или игноришу мишљења Западних теолога, православни систематски теолози ће морати да темељно проуче целокупан спектар „неправославних“ система, дискусија и аргумената. Приложени рад би могао да буде почетак таквих проучавања.

* * *

Коришћена литература

1. Извори

Mascall, E. L. 1930. „The Divine Logos and the Universe“. *Theology: A Monthly Journal of Historic Christianity*, Vol. 21, Issue 123 (September), 146–151. <https://doi.org/10.1177/0040571X3002112304>.

Mascall, E. L. 1941. „The Nature and Task of Theology — I“, *Theology: A Monthly Journal of Historic Christianity*, Vol. 42, Issue 248 (February), 71–80. <https://doi.org/10.1177/0040571X4104224802>.

Mascall, E. L. 1941. „The Nature and Task of Theology — II“, *Theology: A Monthly Journal of Historic Christianity*, Vol. 42 Issue 249 (March), 133–143. <https://doi.org/10.1177/0040571X4104224902>.

Mascall, E. L. 1947. *He Who Is: A Study in Traditional Theism*. London: Longmans Green.

Mascall, E. L. 1961. *Grace and Glory*, London: Faith Press.

- Mascall, E. L. 1963. „Faith and Reason: Anselm and Aquinas“, *The Journal of Theological Studies*, Vol. XIV, Issue 1 (April), 67–90. <https://doi.org/10.1093/jts/XIV.1.67>.
- Mascall, E. L. 1964. „Perception and Sensation“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 64, Issue 1 (June), 259–272. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/64.1.259>.
- Mascall, E. L. 1966. „Some Reflections on Contemporary Existentialism“, *Religious Studies* Vol. 2, Issue 1 (October), 1–10. <https://doi.org/10.1017/S0034412500002559>.
- Mascall, E. L. 1967. *Existence and Analogy*. London — Hamden, Conn.: Archon Books.
- Mascall, E. L. 1971. *The Openness of Being: Natural Theology Today*. London: Darton, Longman and Todd.
- Mascall, E. L. 1974. „Thomism, Traditional or Transcendental?“, *Tidschrift voor Filosofie* Nr. 2, 323–341.
- Mascall, E. L. 1977. „The Relevance of Natural Science to Theology. By William H. Austin“ (review), *The Philosophical Quarterly* Vol. 27, Issue 107 (April), 190–191. <https://doi.org/10.2307/2219441>.

2. Секундарна литература

- Chingell, Andrew & Pereboom, Derk. „Natural Theology and Natural Religion“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 6. јул 2015. г., <https://plato.stanford.edu/entries/natural-theology/> (приступљено: 10. септембра 2019. г.).
- Elijade, Mirče. 2002. *Sвето i Profano*. Preveo Petrač Božidar. Zagreb: AGM.
- Дошен, Коста. 2013. *Основна логика*. Београд.
- Gellman, Jerome. „Mysticism“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 31. јул 2018. г., <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (приступљено: 10. септембра 2019. г.).
- Ireland, Robert. 2010. „The Metaphysical Realism of E. L. Mascall and Anglican Doctrine.“ PhD diss., University of Brisbane.
- Klein, Juliane. 2014. „Offenbarung, Erkenntnis und Glaube: Eine analyse in Rekurs auf Karl Barth“, *Ichtys* 30, Heft 1, 15–22.
- Krauss, Georg. 1998. „Natürliche Theologie: II. Systematisch“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Siebter Band, herausgegeben von Walter Kasper, 677–681. Freiburg — Basel — Rom — Wien: Herder.
- Craig, L. William. 2008. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Illions: Crossway.
- Küng, Hans. 1987. *Postoji li Bog?* Prevela Truda Stamač. Zagreb: Naprijed.

- McGrath, Alister. 2008. *The Open Secret: A New Vision of Natural Theology*, London: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9781444301205>.
- McGrath, Alister. 2011. *Darwinism and The Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*, London: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444392524>.
- Милин, Лазар. 2002. *Научно оправдање религије*, 4. издање. Београд: Богословски факултет.
- Миљевић, Вукашин. 2015. „Десета недоумица Св. Максима Исповедника и богословски проблем времена.“ *Теолошки погледи* XLVIII, св. 2, 257–290.
- Plantinga, Alvin. 2015. *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Павићевић, Вуко. 1980. *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, 3. izmenjeno i prošireno izdanje. Београд: BIGZ.
- Pelikan, Jaroslav. 1993. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in The Encounter with Hellenism*. (Gifford Lectures, 1992–93). New Haven: Yale University Press.
- Пеликан, Јарослав. 2005. *Мелодија теологије: философски речник*. Превео Микоња Кнежевић. Београд — Никшић — Требиње: Јасен.
- Пено, Здравко. „Теорија еволуције између науке и идеологије, вере и хипокризије“, *Стање ствари*, 26. јул 2018. г., <https://stanjestvari.com/2018/07/26/peno-teorija-evolucije> (приступљено: 18. априла 2020. г.).
- Перишић, Владан. 2012. „Карл Барт о природној теологији и поретцима творевине“. У *Српска теологија у двадесетом веку: исстраживачки проблеми и резултати*, књ. 12, ур. Шијаковић Богољуб, 67–79. Београд: Православни богословски факултет.
- Schneider, Jakob. 1998. „Natur: I. Philosophisch & 2. N. als Schöpfung“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Siebter Band, herausgegeben von Walter Kasper, 662–664. Freiburg — Basel — Rom — Wien: Herder.
- Frankenberry, Nancy. 2011. „Natural Theology“. In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. ed. Ian McFarland & David Fergusson & Karen Kilby & Iain R. Torrance, 335–338. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781285.015>.

Примљено: 20. 4. 2020.
Исправљено: 1. 5. 2020.
Одобрено: 5. 5. 2020.

UNDERSTANDING OF NATURAL THEOLOGY IN THE WORK OF E. L. MASCALL

Vukoman Milenković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

***Summary:** The Paper deals with some contributions of E. L. Mascall in the field of natural theology. After some preliminary conceptual remarks, the author goes on to explore some of the fundamental notions and discussions relevant for the clear review of Mascalls cosmological argument. Although the author shows where he thinks that the argument goes astray, his main concern is to show that the argument presupposes two very different kinds of philosophical reasoning — namely, one that is bound up to some sort of phenomenology or even existentialism and the other that is done in the classical „analytic“ mode of doing metaphysics. In the concluding section, the author offers a simple analysis of the argument by trying to reformulate its claim in a sentence of propositional logic.*

***Key words:** E. L. Mascall, natural theology, intuition, ontological argument, cosmological argument.*