

ПРИРОДНЕ НАУКЕ И НАДПРИРОДНО СТВОРЕЊЕ СВЕТА

Кад се говори о односу науке и религије, мисли се увек у првом реду на природне науке. То бива зато што је највишу егзактност међу емпириским наукама постигла математичка природна наука, т. ј. природна наука која је успела да своје резултате формулише математички. Математика, која је свакако најстарија наука, најсавршенија је зато што је најапстрактнија и тако рећи најрационалнија наука. Зато што је математика само формална наука, њена сазнања нису емпириска већ чисто рационална, дедуктивна. Математичка извесност је права, „аподиктичка извесност,“ а није само већа или мања вероватноћа, као што је „емпириска извесност“ оних наука, које не могу применити математику на резултате свога истраживања. Зато је та (математичка) извесност идеал сваке науке.

Међутим, нису само духовне науке, којима је темељ психологија, по својој природи такве да се не могу довести на тај најсавршенији, математички облик науке, већ то важи и за многе делове природне науке, као што је у првом реду биологија. А кад се говори о природним наукама, морају се имати у виду све природне науке или сви делови природне науке као једне целине. Међутим, баш због те целине, природној науци је нужна допуна философија природе, која покушава дати једну укупну слику спољашњег света као целине коју поједине природне науке, ограничене на испитивање ових или оних, више или мање уских области спољашњег искуства, не могу дати. Философија природе покушава дати целину успркос тешкоћама на које природне науке наилазе у својим истраживањима.

Одавна је већ указивано на недовољност чисто механичког објашњења природних појава, не само у биологији него чак и у проблемима неорганске природе.¹ Данас би се томе могао додати још који нов глас од стране самих природњака. Познате су тешкоће на које су наишли физичари у питањима „микрофизичких“ (т. ј. атомских) процеса где каузални закон до сад није могао бити примењен. Због тих тешкоћа могли бисмо овде, кад је реч о сумњи у чисто механичко објашњење свих природних појава, уврстити понеке од најмеродавнијих

¹ Исп. моју расправу *Шта је психологија* (Просв. Гласник 1923, св. 9, стр. 567) као и *Увод у психологију* 1925. стр. 65.

представника данашње природне науке, и то физичара, а не само биолога (као што је нпр. Н. Driesch, по коме је екзистенција Бога, као услова природе, нужна претпоставка). Уверење у потпуну, каузално-механичку одређеност природних појава доведено је у питање од стране самих природњака: зато се говори о кризи у физици. Сами физичари су изнели идеју да, кад су у питању атомски процеси, природа ту врши одабирање.¹

То су изванредно значајни резултати који показују ограниченост људског ума и његове науке која данас спаљује што је јуче обожавала и обратно, — све у име једне, крајње, вечне истине за којом тежи. Али претерано би било штети тим да нашњим (свакако провизорним) сумњама природњака придавати неки директан религиозни значај. Јер религија далеко превазилази науку. Она није наука већ много више него сама наука. Зато религиска сазнања не могу бити доведена у питање од стране природне науке, као што од ње не могу бити ни потврђена. То је управо била велика погрешка негдашњих мисаоних претставника хришћанске цркве што су видели опасност за религију у појединим резултатима научног истраживања, као што је на првом месту био случај с Коперниковим хелиоцентричним системом због кога је Ђордано Бруно морао и главом платити.

Ни најсмелије претпоставке природне науке не задиру у суштину религије. Ако би се претпоставило, као што се већ чинило, да постоје људи и на другим звездама, осим земље, зар би то и најмање могло изменити човеков однос према Богу?

На становишту монадологије Ђордана Бруна могло се замислити да на далеким небеским световима постоје све савршенија и савршенија духовна бића, и много савршенија него људи. Ако би се тврдило да се тако постепено, у непрекидним, безбројним ступњевима савршенства иде све до Бога, онда Бог

¹ Исп. E. Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, 1931, III, p. 764. — Поменуте тешкоће у физици довеле су и до т. зв. физичког идеализма, врло блиског Канту, по коме разум прописује природи своје законе (a priori) јер тек резум уноси ред и законитост у првобитно хаотични чулни материјал. Зато се могло тврдити да се „закони, формулисани науком, не могу сматрати, у смислу који се обично даје том изразу, као закони саме природе“ (о. с. I, p. 36) У истини, међутим, сваки физичар верује — уосталом као и сам Кант — у једну спољашњу реалност „изван сваке могућне верификације директним посматрањем“ (о. с. I, p. 71). Становиште чисте природне науке је реалистичко и материјалистичко.

не би био прави Бог, тј. апсолутно савршено биће, биће свих бића (*ens entium*). Крајња консеквенција Брунове монадологије је зато пантеизам: ту је на крају крајева све Бог. Или треба тврдити бесмислицу, као што су неки философи чинили, да Бог постаје? Зар постање апсолутно савшеног бића — а то је појам правог Бога — није бесмислен, логички немогућан, у самом себи противречан појам? Биће, коме је потребно постајање, не може бити апсолутно савршено биће¹.

Али шта се то тиче атеиста, којима појам апсолутно савшеног бића не означава ништа реално, јер по њиховом тврђењу Бог не постоји?

Који су људи атеисти или зашто су атеисти? Зашто или како или кад постају атеисти? Јер, питање је, да ли је и један нормалан човек целог свог живота, у свима свесним тренуцима, и у најтежим искушењима, био увек консеквентан атеист? Пишчево је мишљење да се то мора спорити. Јер ако се може говорити о религиозном и моралном безумљу, то не спада у психологију нормалног човека. Али то је друго питање које овде није на реду и чак се чини као да није у складу с питањем односа природне науке и религије: толико многи сматрају природну науку као противну религији.

Ово последње мишљење пак није само сасвим погрешно, него се, с обзиром на мишљење многих великих представника данашње природне науке, може тврдити супротно. С обзиром на та мишљења мора се човек и нехотично сетити познатих речи Беконових, данас можда више актуелних него у његово доба: да ко само сркне из чаше филозофије — а то је данас случај с огромном већином недоучених и полуучених — постаје лако атеист, док дубље философско одн. научно сазнање опет враћа човека религији.²

¹ Сам појам савршенства, уосталом, није довољан да се из њега изведе појам Божанства. Исп. С. Stange, *Die Gottesanschauung Luthers* (Zeitschr. f. system. Theologie, 1930, p. 72).

² С правом вели С. Цимерман: „Свакако је више комотан него научан начин којим се долази до негације Бога или атеизма. Не дакако теоретског него практичног, тј. до дезинтересирања за проблем о Богу или до практичног индиферентизма. Теоретски би атеизам био онај, којему би успело разорити све знанствене путове, који воде к Богу и у којима је логички основано признање Бога или теизма“. А мало даље, у истој расправи, вели Цимерман: „У име науке ваља рећи ово: кад би тко у име науке безумно тврдио предпоменуте неистине, док сваки честито упућен зна, како су

Сме ли се тврдити да Бог не постоји зато што се самом науком до њега не може доћи? Може ли само чисто научно схватање света одлучивати и о питању егзистенције Божје? То пак излази из тврђења неких противника сваке, не само религиске, метафизике, који веле: „Научно схватање света не познаје никакве нерешљиве загонетке“. Али с правом је речено да је и само то њихово тврђење о свемоћи емпириске науке једно метафизичко уверење.¹

Сама, „чиста“ наука, без философије, није могућна. Философија је, видели смо, нужна допуна науке. А Бог је централни појам сваке праве философије, као и праве религије.

Надприродно створење света је основни став хришћанске метафизике као и сваке друге монотеистичке религије. За сваког онога, који има правилан појам о Богу, надприродно створење света је једино могућно решење проблема о постанку света. А правилан појам о Богу, предмет праве религије је Бог као апсолутно савршено, лично биће које је не само створило свет већ га и одржава, непрекидно води бригу о њему.

Има различних философских путева којима се може доћи до идеје о Богу и Божанском створењу света. Тако има философа који долазе до идеје о Богу одбацујући идеју времена без краја и почетка. На супрот идеји таквог времена они стављају идеју једног почетка и краја времена, као и идеју ограниченог (од Бога створеног) простора²

Један од тих путева је и сама природна наука или управо философија природне науке или, краће, философија природе, као нужна допуна природне науке. Религија је, у суштини, ван домашаја резултата природне науке и може према њима бити индиферентна. Али ако сами природњаци износе, као резултате своје науке, тврђења, којима не само не служе атеизму него која на против, воде теизму, онда је то врло значајно управо ради оног малог броја природњака који мисле да сама емпириска наука може одлучивати чак и у питањима чисте философије

оне далеко од премиса, из којих добива теоретско своје оправдање теизам или наравна религија и кршћанство као врхунаравна религија — такав би поступак значио недостатак научног етоса.“ (S. Zimmermann, *Filozofija kršćanstva*, Ljetopis jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 1929—30, sv. 43, стр. 180, 189.

¹ P. Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, 1931, p. 24.

² Ист. P. Menzer о. с., p. 49 и д.

(метафизике) и теологије, као што је био случај с Е. Хеклом (чијој се материалистичкој пропаганди може приписати један велики део одговорности за духовну, моралну и религиозну кризу, у којој се културно човечанство данас налази).

За философију и теологију је свакако од највећег интереса чињеница да се данас баш у круговима самих природњака јавља изван физички идеализам и критицизам који лако води на траг религији. Један природњак, физиолог, вели, критикујући Дарвиново учење о пореклу животињских врста: „Догма стоји против догме, а догма мита о пореклу врста (Deszendenzmythos) није при ближем загледању вероватнија него догма о надприродном створењу света. Зато се баш на супрот лајцима мора гласно и изрично нагласити да сигурног доказа за учење о пореклу до данас нема, а да су његове помоћне хипотезе, некад сматране као чврсти ослонци, делом сигурно неодржливе.“¹

Али се не зауставља само на критиковању дарвинизма већ се иде и даље. Заједно с једним физичарем (Ф. Ауербахом) полази поменути физиолог од закона о одржању енергије — по коме је „количина енергије целокупне васељене, при искључењу других утицаја осим нама познатих опште важећих природних закона, вечно непроменљива величина“ — и другог принципа термодинамике, принципа ентропије, по коме у природи постоји тежња да се енергија способна за акцију претвори у енергију која је прво и без даљег неспособна за акцију. „Ауербах упоређује растућу ентропију са одвијањем (идењем, Ablauf), а сконцентрисавање растурене енергије, што он назива ектропијом, са навијањем једног сата“. За крај процеса ентропије Клаузиус је „сковао појам топлотне смрти, т. ј. једно стање потпуне енергетичке изједначености у коме ће се целокупна енергија универзума налазити у безутешном стању неспособности акције“.

Ауербах је скренуо пажњу на то да се на супрот мртој природи у живим бићима могу осим ентрописких одигравати увек значајни ектрописки процеси. Затим вели: „Ентрописка тенденција разумљива је само ако је у њеном почетку стојала неизмерна количина ектропије на расположењу.“ „Ова

¹ Ист. В. Kisch, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1931, р. 48

² о. с., р. 52 и д.

максимална вредност енергетичке делатности подудара се, по Ауербаху, са појмом створења, т. ј. са навијањем васељенског сата који од тада ради.¹

Дакле као полазна тачка садашњег енергетичког стања, вели Kisch, мора се са Ауербахом замислити једно стање „неизмерног обиља ектропије.“ Али то прастање најсконцентрисаније енергије не мора се нужно замишљати као стварање саме енергије. За онога који заборавља границе метафизике има у томе искушења (Verlockung) за пантеистичке фантазије.² Али са становишта доследног природњачког размишљања није само оправдано већ и неизбежно питање: шта је било повод за почињање и за престајање овог прастања, то значи, другим речима, за почетак расгурања енергије? То би се питање могло наивно и овако поставити: шта је било пре почетка дејствовања принципа ентропије“.

Начелно су ту могућна два одговора, вели Kisch. Ако су енергија и ентропија нераздвојни појмови, као што се с највећом вероватноћом може претпоставити, онда отуда произлази неизбежан закључак Ауербахов: да је прастању најсконцентрисаније енергије морао претходити један акт стварања који га је створио. Да ли се тај акт стварања, као што Ауербах представља, састојао у концентрацији претходно потпуно растурене енергије, хаоса, или у концентрацији енергије која није била потпуно (restlos) растурена или чак у стварању енергије у опште, и то у најконцентрисанијој или каквој другој врсти и у исто време с тиме и тиме (damit und dadurch) у стварању закона одржања и принципа ентропије, то су питања која нису приступачна испитивању методама природне науке.³

Сам Kisch иде даље и вели: „Чини ми се вредна пажње, као знак који може извести преко граница метафизике, чињеница да су у поменутим логички могућним случајевима баш природни закони они који, при искључењу безсадржајног појма вечности, с логичком нужношћу воде претпоставци стварања света, и то нагоне на претпоставку једног почетног стања чије се настајање (Zustandekommen) помоћу схватљивих нам природно-законитих догађања не

¹ о. с., р. 54.

² о. с., р. 55.

³ о. с., р. 56.

да ни замислити баш због природног закона ентропије који ми признајемо као опште-ва-жећи“.

До сличних резултата долазимо, вели Kisch даље, ако размишљамо о другој логичкој могућности одн. прастања почетне ентропије (*der beginnenden Entropie*) и ако, на супрот сваком природно-научном искуству, претпоставимо да је оно прастање најсконцентрисаније енергије трајало неограничено дуго (*beliebig lange*), јер је принцип ентропије почео дејствовати тек у неком одређеном тренутку који би наравно морао у исто време значити и крај овог енергетичког прастања¹.

Али ни таквим представама не би се ништа добило. Јер и ако бисмо ми при томе хтели сасвим занемарити питање о пореклу енергије, морали бисмо акт стварања видети у тренутку почињања важења принципа ентропије. Ни то пак — почињање дејствовања једног принципа који влада материјом, а који пре тога не би био у дејству, — не може се учинити схватљивим никаквим природно-научним образложевањем.

Да ли ће се онај акт, који је изван границе наше могућности искуства, претставити на један или други начин, да ли ће се при томе говорити о надприродном стварању или о концентрацији енергије помоћу утицаја који леже изван области природно научних чињеница и закона, принципијелно је исто. Али је битно да нас баш консенквентно природњачко-научно мишљење нагони да дођемо на ову тачку.²

Слично је било, у осталом, као што је познато, још Њутново схватање. И Њутн је мислио да је нужно претпоставити да Бог чудом, т.ј. неким надприродним путем, васпоставља свет кад дође до стања потпуне непокретности.³

¹ О. р. с. 56 и д.

² О. с. р. и д. — Курзив је овде, као и на ранијим местима, увек пренет из оригинала, који смо се у опште трудили да што верније пренесемо и по могућству преведемо од речи до речи (и онде где нисмо стављали знаке навода).

³ Исп. J. L. Snethlage, *Die Prädestination im Lichte des Kritizismus*, Ztschr. f. system. Theologie, 1930, p. 41. Кант је био противан томе, како вели Snethlage, да се на тај начин механичко објашњење природе жртвује оптимизму. Кант вели (у своме спису „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“): „Ако је неизбежан

Као што смо већ у почетку казали, ми не мислимо да сама религија нешто нарочито добија оваквим и сличним размишљањима са становишта саме науке одн. философије о природи, нити ће нешто изгубити, ако други заступници природне науке са тог истог становишта (т.ј. становишта саме, „чисте“ природне науке) дођу до сасвим супротног гледишта. Али је за религију, управо са психологију религиозних мисли и осећања (самих природњака на првом месту) веома значајно да су баш они резултати природне науке, који су могли бити употребљени (као што су од стране непријатеља хришћанске религије каткад и употребљавани) и као аргументи за атеизам, одвели саме заступнике природне науке сасвим супротним, т.ј. теистичким идејама.

Др. Борислав Лоренц.