

ОТНОЛОШКИ ДОКАЗ ПОСТОЈАЊА БОЖЈЕГ

Говорити о онтолошком доказу постојања Божјег, то по мишљењу огромне већине савремених теолога и филозофа, значи говорити о по-којнику. Јер, оних сто талира које је Кант у својој Критици чистог ума употребио као контра-аргумент против овог доказа, још увек звуче у нашим ушима као посмртно звоно над тим доказом. Заиста, чињеница је да је овај доказ врло много хваљен, али исто тако и врло оштро критикован. Због тога он и има многе варијанте удешаване и дотериване с циљем да се критика обеснажи и доказ одбрани. Њега су критиковали и одбацили још средњевековни схоластичари, као и данашњи неосхоластичари,¹ иако сам доказ потиче од једног врло угледног западног богослова Анзелма, архиепископа кентербериског, кога понекад називају оцем схоластике. Али тек после Кантове критике громна већина теолога и филозофа сматрају овај доказ дефинитивно обореним, иако — треба по души рећи — Кантова критика овог доказа није ништа оштрија ни радикалнија од схоластичке.

При свем том било је и пре и после Канта филозофа и теолога, и то не безначајних, који су бранили и заступали гносеолошку исправност овог доказа. Ту су пре Канта већ поменути Анзелмо Кентербериски, па схоластички филозоф и богослов из XIII века (+ 1245) Александар Халешки,² па Декарт и Лајбниц, а после Канта: Хегел, Лоце, Шулц, Росмини, Ђоберти, Менделсон, Гратри, Лафоре, Лутард.³ Од православних: Кудрјавцев,⁴ Голубев, Рождественски,⁵ затим бугарски теолози архимандрит Никодим и Цветко П. Христов.⁶ Најзад можемо поменути и нашег српског филозофа и научника Бранислава Петронијевића⁷ који је у своме делу *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten* 1897 бранио исправност овог доказа.

¹ Aleš Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, 1924, zvezek II, seš. II, 387. Dr S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, I, 141, Zagreb, 1920.

² Сочиненія В. Д. Кудрјавцева—Платонова, Томъ второй, Сергiевъ Посадъ 1898, 282.

³ Хр. Е. Лутардтѣ, *Апология на Христианството*, превелъ Марко Д. Балабановъ, томъ I, София 1899, 50.

⁴ Кудрјавцевъ — Платоновъ, нав. дело, 273—306.

⁵ Н. П. Рождественскій, *Христiанская апологетика*, I, 350—355, С. — Петербургъ 1884.

⁶ Архимандритъ Никодимъ и цвещеникъ Цвѣтко П. Христовъ, *Учебникъ по Основно Богословие*, София 1934, 84—85.

⁷ Dr V. Petroniewitsch, *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten. Versuch einer Neubegründung*. H. Hacke, Leipzig, 1897.

И не само то. Главна мисао овог доказа налази се каткад изражена, разуме се несвесно, чак и код оних филозофа и теолога који га заједно с Кантом дефинитивно одбацују. Илустрације ради ево неколико примера.

Познато је да је главна нит овог доказа у томе што се у појму Бога као савршеног бића садржи и појам егзистенције па према томе ако се Бог мора замишљати савршеним, самим тим мора се замислити и постојећим. А међутим Тома Аквински, на пример, који иначе врло радикално критикује Анзелмов онтолошки доказ одбацујући га као неисправног има и овакву мисао о Богу: „Као што је само по себи јасно да је цело веће од свога дела, тако је само по себи несумњиво и то да Бог мора постојати, јер суштина Божја и јесте управо само његово постојање”.⁸

Маколико Тома као филозоф био достојан поштовања, ипак је ова његова мисао вишесрукло незгодна. Прво, цело је веће од свога дела само у области коначних величина. У бесконачности они могу бити једнаки. Низ парних бројева исто је тако бескрајан као и низ парних и непарних заједно, иако парни бројеви претстављају само половину од целокупног низа бројева. Још већа је незгода Томине мисли у томе, што он сматра да су егзистенције Божја и суштина Божја једно те исто. Пре свега то тако није речено у Св. писму. Бог није рекао Мојсију: Ја сам егзистенција, постојање, него: „Ја сам онај који постоји”. А то је ипак нешто друго. Осим тога, ако се призна да су у Богу суштина и егзистенција једно те исто, онда, пошто нам је по Томиној тврдњи егзистенција Божја тако јасна и позната као аксиома да је цело веће од свога дела, излази неминовно да нам је и суштина Божја исто тако јасна и позната. А то нас онда неодољиво води на позиције оних јеретика Аеција и Евномија који су тврдили да познају Бога боље него саме себе. Најзад трећа незгода Томине мисли је у томе, што она изражава чист онтолошки доказ кога сам Тома на другим местима критикује и одбацује. Јер, ако Бог мора постојати зато што је постојање Божје сама Божја суштина, и ако је та мисао тако јасна и несумњива као што је јасно да је цело веће од свога дела, онда то значи да се егзистенција Божја садржи већ у самом појму о Богу. Па то тврди и онтолошки доказ. Зашто га онда критиковати и одбацивати?

Сличну онтолошку мисао налазимо и код схоластичког филозофа и теолога Алберта Великог, учитеља Томиног. По њему, „не може се ни помислити да апсолутно биће не претходи небићу, јер одрицање неопходно претпоставља тврдњу”.⁹ Другим речима, Апсолутно биће мора се увек замислити као постојеће. А то је основна тврдња и онтолошког доказа.

У схоластичкој филозофији, како старој тако и новој, Бог се назива и дефинише као *Ens a se* за разлику од сваког другог бића које је *Ens ab alio*. Та схоластичка дефиниција сасвим је тачна. Само, у појму *Ens a se*, појму самобитног бића, садржи се смисао да је то биће **нужно биће**, како га схоластичка филозофија изричито и назива, јер

⁸ Кудрявцевъ — Платоновъ, нав. дело, 277.

⁹ Исто.

није ли нужно, није ни самобитно, није Ens a se него је Ens ab alio. А ако је то биће **нужно**, онда оно не може не постојати. А ако је све то тако, онда се у појму Бога као нужног бића садржи управо и нужност Његове егзистенције. Не тврди ли онтолошки доказ то исто?

Спиноза у својој „Етици” такође дефинише Бога (causa sui) као биће чије постојање или чија природа не може бити претстављена друкчије него као постојећа. Додуше, Спиноза ову мисао изражава без обзира на Анзелмов онтолошки доказ, али је јасно да се суштина те његове мисли не разликује од основне мисли онтолошког доказа.

Тај прикривени онтологизам, или недоследан однос према онтолошком доказу, може се приметити и код понеких наших православних богослова. Наш одлични догматичар С. М. Веселиновић, кад говори у својој Догматици о вредности доказа за постојање Божје, у потпуности се слаже са Кантовом критиком онтолошког доказа.¹² Али кад доцније говори о савршености Божје суштине, он дословно тврди: „Али она (тј. Божја суштина) не би уопште била највишом суштином, кад не би била реална. Јер реалност суштине стоји у садржини и појму о савршености: савршено није оно чега реално нема, ни што би постојало само у замисли; савршено је оно биће, које и у мисли и у ствари истинито постоји. Реално биће неоспорно је савршеније од небића или бића у могућности, у замисли”.¹³

Све је то лепо. И можда бисмо се с тим догматичаревим мислима могли и сложити. Али шта ће на све то рећи Кант, чију је критику писац признао као необориву и неоспорну? Јер, да је реално биће савршеније од тек могућег бића, то је управо основна мисао Анзелмовог онтолошког доказа.

Сличних онтолошких мисли могло би се свакако наћи и код многих других теолога и филозофа који иначе заједно с Кантом и Томом Аквинским поричу вредност онтолошког доказа. Изгледа да би нам као пример могао послужити чак и загребачки схоластички филозоф и теолог Стјепан Цимерман, који у име схоластичке филозофије најрезолутније одбацује онтолошки доказ, слажући се у том погледу с Кантом¹⁴ чију филозофију, иначе, врло радикално и успешно критикује. У својој „Опћој ноетици”, кад говори о „неувјетованом бићу”, даје такву дефиницију која нас сасвим озбиљно доводи у искушење да поверујемо у гносеолошку исправност онтолошког доказа. Ево те дефиниције коју је писац претходно заиста сасвим логично образложио и доказао: „Неувјетовано биће **нужно** бивствује, то јест код неувјетованог бивствовања (битка) искључено је небивствовање”.¹⁵

Оваква дефиниција безусловног („неувјетованог”) бића не само што је логична и исправна, него се о том питању и не може друкчије говорити, ако се жели разборито, образложено схватање. Ту дефини-

¹⁰ Aleš Ušeničnik, цит. дело, 392.

¹¹ Барух Д. Спиноза, Етика геометријским редом изложена, прев. Др Ксенија Атанасијевић, Београд 1934, 81.

¹² С. М. Веселиновић, Догматика Православне Цркве, Београд 1912, 163.

¹³ Исто, 211.

¹⁴ Dr S. Zimmermann, нав. дело, 141.

¹⁵ Dr S. Zimmermann, Опћа ноетика. Београд 1926, 242.

цију прихватиће свако ко има јасан појам о безусловном бићу. А стари Анзелмо могао би пред њом радосно ускликнути рекавши: „Па дабоме! Безусловно („неувјетовано“) биће нужно постоји. Код њега је небивствовање искључено. Бог је то неувјетовано биће. Бог дакле нужно постоји“. А Кант би на све то могао рећи: „Ето онтолошког доказа, скоро у истом оделу које му је и Анзелмо скројио!“

Додуше, схоластички филозофи, па и Цимерман, имају једну врло суптилну ограду од ових набеђивања да падају у мрежу онтолошког доказа. Она потиче још од Томе Аквинског, а приликом критике онтолошког доказа биће и поменуто. Али при свем том чињеница је да идеја онтолошког доказа, било стварно било привидно, продире чак и код оних писаца који је резолутно одбацују.

Као што је напред речено, први облик онтолошког доказа потиче од **Анзелма Кентербериског**. Њега је стално прогонила жеља да своју веру у Бога демонстрира тако очигледним доказом да би она била претворена у право позитивно знање, јасно умно гледање. И кад је пронашао главну мисао која му је послужила као основ онтолошког доказа, он је био уверен да му је ту светлу мисао открио сам Дух Свети, баш као што је и Декарт касније сматрао да му је Бог открио главну мисао његове филозофије: *Cogito ergo sum*.

Ево како текстуално гласи Анзелмов доказ:

„*Credimus (Domine) Te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit...*

Et certe, id quo nihil maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo...

Existit, ergo, procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re“.¹⁶

(„Верујемо да си ти (Господе) нешто од чега се ништа веће не може замислити...“)

А сигурно је, да оно од чега се ништа веће не да замислити, не може постојати само у разуму...

Бесумње, дакле, постоји и у разуму и у стварности нешто од чега се ништа веће не да замислити“.)

Овако апстрактном силогизму Анзелмо је у истој књизи дао и образложење. Кад се правилно схвати појам Бога, очигледно је да се ту подразумева најсавршеније биће. Ако би то најсавршеније биће постојало само у нашим појмовима а не и стварно, онда би од њега било савршеније свако реално биће, јер је по тврдњи Анзелма реално биће увек савршеније од бића које постоји само у мислима или само у могућности. Зато најсавршеније биће мора постојати и реално, објективно, а не само у нашем разуму.

Александар Халешки, малопре поменути схоластички филозоф, на сличан начин износи онтолошки доказ. „Најсавршеније, вели он, због тога што је најсавршеније мора и постојати, јер се у појму најсавршенијег садржи и појам постојања. Најбоља ствар је она од које нема

¹⁶ S. Anselmi Proslog. MPL 158, 242—248, 248—260.

ништа боље. А постојећа ствар је боља и савршенија него тек могућа".¹⁷

Декарт је онтолошки доказ сматрао јаснијим и убедљивијим него свој психолошки и него општепознати космолошки доказ. У својим „Медитацијама” где „геометриским начином” доказује постојање Божје, обрађује (у петој медитацији) онтолошки доказ па вели:

„Као што из идеје троугла, из њене јасности и разговетности, тврдим да је она истинита, тако исто из идеје Божанства могу тврдити њену истинитост. Посматрам ли ову идеју изближе, ја откривам у њој једну особеност коју ни једна идеја више нема: наиме та идеја садржи као један од својих нужних предиката егзистенцију. Бог је најсавршеније биће и као најсавршеније мора у себи имати све могуће предикате који изражавају савршенство, па очевидно и предикат егзистенције. Па као што су троугао по самој својој идеји не може замислити а да збир његова три угла не буде 2 R, и као што се брдо не да замислити без долине, исто се тако не да Божанство замислити без егзистенције. Егзистенција је нужни део бића Божјег, и према томе Бог мора постојати”.¹⁸

Лајбниц је као и Декарт сматрао овај доказ врло ошроумним, а приговоре схоластичара неоправданим. Но он је желео да изнесе још дубље образложење тога доказа него што су то учинили Анзелмо и Декарт. Он се слаже са тезом да је Бог најсавршеније биће и да се у појму савршеног бића садржи и егзистенција. Али, изгледа, као да му то није довољно. Он сматра да треба претходно доказати могућност најсавршенијег бића. А кад се то докаже, онда — по Лајбницу — нема више никакве тешкоће доказати и његову стварност, јер се — како Лајбниц тврди — могућност и стварност код Апсолутног бића поклапају. Па како је по Лајбницу могућно све оно што не садржи у себи унутрашњу противречност, а савршено биће није никакав логички апсурд, оно је дакле могуће, па самим тим и реално.¹⁹

Хегел у духу свога панлогизма није ни могао одбацити онтолошки доказ. Он се свом жестином обара на Кантову критику овог доказа, тврдећи да Кант уопште није разумео Анзелма. И Хегел, као и претходници, тврди да се у појму о најсавршенијем бићу садржи и појам о постојању. Ми најсавршеније биће не можемо замислити непостојећим, као што ни троугао не можемо замислити без три угла. И пошто се овде ради о јасном умном гледању, оно самим тим по Хегелу, мора имати и објективно важење.²⁰

Слично брани онтолошки доказ и протестантски теолог **Херман Шулиц**. Он сматра да се вредност онтолошког доказа заснива на објективној важности нашег мишљења.²¹

¹⁷ Кудрявцевъ — Платоновъ, нав. дело, 282.

¹⁸ Др Б. Петронијевић, Историја новије филозофије, Београд 1922, 115—116.

¹⁹ Leibniz, Medit. sur les idées, ed. Fanet, 516. Видети: Др Б. Петронијевић, Историја новије филозофије, 234.

²⁰ Н. П. Рождественскій, нав. дело, 352—353.

²¹ Др Рад. А. Јосић, Апологетика (скрипта) Београд 1954, 184.

Али можда најкраћу форму овог доказа дао је немачки филозоф из XIX в. **Херман Лоце**, (1817—1881) и то у свега једној реченици која гласи:

„Wäre das Gröste nicht, so wäre das Groste nicht, und es ist unmöglich, dass das von allem denkbaren Gröste nicht wäre”.²²

(„Кад не би постојало Највише биће, тада не би било **Највише**, а немогуће је да не постоји оно што је Највеће од свега што се да замислити”).

Гаунило, учени монах и савременик Анзелмов учинио је прве примедбе против онтолошког доказа, још за живота Анзелмова. Он је указивао на то да ваља правити разлику између стварног предмета и нашег појма о њему. Појам Највишег бића није уједно и само то биће, као што у уму претстављена али још неизрађена уметничка слика, није сама та слика. Из појма о савршеном бићу не следи да то биће и стварно постоји, као што из појма о савршеном острву не следи да то острво заиста постоји.

Анзелмо је на ову критику одговорио својим списом *Liber contra Gaunilonem insipium* у коме тврди да Гаунило није правилно схватио појам Највишег бића, па самим тим ни онтолошки доказ.

Тома Аквински, међутим, дао је далеко радикалнију, може се слободно рећи најрадикалнију, критику овог доказа. Тома се слаже са Анзелмом да је Бог највише биће и да Божја суштина сама по себи укључује и егзистенцију. И по Томи Бог је нужно биће (*Ens necessarius*) и не може не постојати. Али теза „Бог постоји” није за нас сама по себи евидентна.²³ Јер, „из појма савршенства изнад кога се ништа више не може замислити, следи његово постојање — вели Тома — само за свет претстава, но не и за саму стварност, јер његово стварно постојање могло би бити доказано само на тај начин што би нам то биће било показано делом... Чак кад бисмо претпоставили, што је очевидно свакоме, да означимо именом Божанства то изнад чега се не може замислити ништа више, отуда ни мало не следи да би тиме уједно било за наш разум очевидно да биће које се тим именом назива постоји стварно, а не само у области нашег сазнања”.²⁴

Стјепан Цимерман у својој „Опћој ноетици” износи сличну мисао, која се може применити на онтолошки доказ, иако је он овде износи независно од критике онтолошког доказа. Критикујући рационализам он пише: „Мисаона нужност као таква, још нипошто не допушта извод на објективну егзистенцију мисаоних садржаја... Чисто формално мишљење за себе (без искуствених садржаја) не може створити никакве егзистенције изван самог себе”.²⁵ Као што се види, то је управо мисао Томе Авинског па је зато и поменута одмах иза њега.

²² Aleš Ušeničnik, нав. дело, 358.

²³ Dictionnaire apologetique de la foi catholique, sous la direction de A. D'Alés, Paris 1925, I, 959—960.

²⁴ S. Thom, Summa Theol. I art. 1, 2. Цитирано по наведеном делу Кудрявцева — Платонова, стр. 282—283.

²⁵ S. Zim m e r m a n n, Опса noetika, 217.

Кант је, као што је већ речено, изнео критику онтолошког доказа, коју већина филозофа и теолога сматрају дефинитивном, а онтолошки доказ као неуспео покушај људског ума да постојање Божје докаже чисто рационалним, управо рационалистичким путем. Ево укратко те чувене Кантове критике.

Као што видесмо, заступници онтолошког доказа износили су разне примере и поређења да би доказ учинили јаснијим, као што је случај троугла који мора имати три стране, а збир углова 2 г. На све те примере Кант одговара:

„Сви наведени примери без изузетка, односе се на **судове** а не на ствари и њихову егзистенцију. Међутим неусловљена нужност суда није апсолутна нужност ствари”. Другим речима, по мишљењу Канта, као и Томе, логички нужним судовима не мора да одговара никаква објективна стварност.

Кант даље признаје да се у неком логички нужном суду предикат не може одвојити од субјекта а да се не падне у унутрашњу контрадикцију, апсурд. Али, ако се уништи или порекне сам субјект суда, онда природно морају пасти и сви његови предикати без икакве унутрашње контрадикције. На пример, нико не може замислити троугао без три стране и три угла, јер би таква мисао заиста била прави апсурд. Али ако троугао реално не постоји, онда свакако не постоје ни његови углови. Ту паралелу коју је још Декарт извео, Кант у потпуности примењује на онтолошки доказ па вели: „Ако ви кажете: Бог не постоји, онда није дата ни свемоћ, нити иједан други од његових предиката јер су они сви уништени заједно са субјектом, и у тој мисли не показује се ни најмања противречност”.²⁶

Затим Кант дели све логичке судове на синтетичне и аналитичне. Код аналитичних судова предикат се налази имлиците у субјекту, а код синтетичких предикат долази субјекту споља, из опажаја. Судови који изричу егзистенцију нечега сви су без изузетка синтетични, вели Кант. Према томе онтолошки доказ који је заснован на тези да се у појму Бога као највишег бића садржи и појам Божје егзистенције, био би заправо аналитичан суд. А пошто је по Канту „сваки егзистенцијални суд синтетичан, онда с каквим правом тврдите — пита Кант — да се предикат егзистенције не може уништити без противречности, кад то преимућство припада само аналитичним судовима, чији се карактер управо у томе састоји.” Ако би постојао неки егзистенцијални суд који би био аналитичан, он би по Канту био „само једна бедна таутологија”.²⁷

Најзад, егзистенција по Канту није никакав предикат. У логичкој употреби то је само копула једног суда. „Оно што је стварно не садржи у себи ништа више од онога што је само могуће. Сто реалних талира не садрже ништа више од сто могућих талира. Јер, пошто ови могући талири значе појам, а они реални предмет и његову позицију по себи, онда ако би овај предмет више садржавао од оног појма, мој појам не би изражавао цео предмет, те према томе не би био његов адекватни

²⁶ Имануел Кант, Критика чистог ума, прев. Др Никола Поповић, Београд 1932, 310.

²⁷ Исто, 311.

појам. Али моје имовно стање је код сто стварних талира веће него код њиховог простог појма”.²⁸

„Према томе — закључује Кант своју критику — сав труд на тако славноме онголошкоме (картезијанскоме) доказу пропао је узалуд, и заиста помоћу простих идеја један човек не би исто тако могао постати богат у сазнању, као што један трговац не би могао постати богатија у новцу, ако би, ради побољшања свога стања, у својој готовини у каси прикачио неколико нула”.²⁹

Као што је већ наглашено, огромна већина теолога и филозофа налази да је ова Кантова критика беспрекорна и необорива, а одбрана тога доказа је унапред осуђена на неуспех. Па ипак има и филозофа и теолога који се не слажу са овом чувеном и већ славном критиком. Ево неколико примера.

Хегел тврди да критичари Анзелмова доказа, па међу њима и Кант, нису Анзелма уопште разумели. Додуше, нама изгледа врло тешко претпоставити да један Кант није разумео ствар коју критикује. Но исто тако је тешко претпоставити да и један Хегел није разумео ствар коју брани.

„Постојање, вели Кант, уопште није ознака неког појма”. „Онтолошки доказ, одговара Хегел, уопште и не тврди да свакој претстави мора одговарати стварност претстављенога... Он има у виду одређену идеју о најсавршенијем и тврди да ми не можемо замислити најсавршеније биће непостојећим, баш као што не можемо замислити ни троугао без три угла”.³⁰

Декарт и Лајбниц су чак и пре Кантове критике дали основу за одбрану овог доказа. И што је најважније, Кант је ту мисао — свесно или несвесно — заобишао. Та мисао је у чињеници да је биће Божје, као и појам о Богу (ако појам треба да одговара предмету на који се односи) *sui generis*. Бог као биће потпуно је различит од свих других бића. Исто тако, и појам о Богу, ако треба да изражава предмет на који се односи, различан је од свих других појмова. Разлика је у томе, што из осталих појмова не може се извести реална егзистенција оних предмета и бића на која се дотични појмови односе, а из појма о Апсолутном бићу то је потпуно могућно, чак и нужно, јер се Њему не може одрећи егзистенција без унутрашње противуречности.³¹

Најзад, наведимо још и мишљење православног филозофа Кудрјавцева о Кантовој критици овог доказа. Кудрјавцев пориче Кантову тврдњу да егзистенција баш ни у ком случају није предикат. Он повлачи разлику између појмова којима ми можемо произвољно призивати или порицати постојање и оних појмова где је та произвољност искључена, него где се егзистенција придаје по извесној логичкој нужности.³² „Например сто талира — вели Кудрјавцев — заиста неће бити ни бољи ни савршенији ако ја будем само **уображавао** да они по-

²⁸ Исто, 312.

²⁹ Исто, 314.

³⁰ Цитирано по Н. П. Рождественском, нав. дело, 352—353.

³¹ Видети наведено дело Кудрјавцева — Платонова, 294—295.

³² Кудрјавцевъ — Платоновъ, нав. дело, 302—305.

стоје (то јест без икаквог логичког основа). Али сасвим је друго да ли ја само уображавам да они постоје, или сам ја неопходним логичким законима мога мишљења **принуђен признати** и мислити да они стварно постоје, на пример леже у моме цецу или кутији. У последњем случају талири које замишљам, због тога што по нужним логичким законима сматрам да постоје, бољи су и савршенији од оних талира које само уобразиљом, без икаква основа, замишљам да постоје”.³³

Ову противкантовску мисао о вишој вредности стварних предмета над могућним или замишљеним Кудрјавцев је могао позајмити од Кирхмана од кога он наводи следећи цитат:

„Тврдња Канта — вели Кирхман — да постојање није никакав реалан предикат и да стварно биће ништа више не садржи него тек могућно биће, изгледа прилично чудна и противна његовим (Кантовим) сопственим тврдњама (Kr. d. r. Vernunft, p. 251). И само по себи постојање, без сумње, може се у нашем мишљењу појавити као предикат ствари. Тако на пример, при вести о смрти мога отсутног сина, у мојој претстави о њему није узето ништа осим знака **постојања** сина. Но касније тај се извештај показао лажним. Очеvidно, овде с појмом **постојања** поново улази у моју претставу о сину један за мене реалан знак. А ако сада у мишљењу **постојање** може бити и придавано и одузимано од садржине појма, то се постојање мора сматрати предикатом који може умножити и изменити садржину претстава. Оно исто тако може бити придато предмету као и друга својства ствари, на пример, боја, облик и др. па зато, као и та својства, може бити предикат”.³⁴

Пошто је изнесена схоластичка и Кантова критика овог доказа, као и разне одбране његове, цео резултат изнесене дискусије може се свести на следеће тачке:

1) Сваки став Кантове критике онтолошког доказа заснован је на потпуном изједначењу Бога, и као бића и као појма, са сваким другим појмом и бићем из видљивог света. То се види јасно не само из смисла Кантове критике, него баш и из самог текста у коме Кант више пута употребљава израз „ма која ствар”. А нарочито се то јасно види из његовог чувеног примера са сто талира.

Заиста, кад се пође од те основне Кантове претпоставке, да нема битне разлике између Бога и, на пример, сто талира, и то ни у појму ни у бићу, онда је Кантова критика онтолошког доказа апсолутно беспрекорна. Али ако између Бога и талира ипак постоји каква разлика, шта ће онда остати од Кантове критике засноване на изједначењу Бога са талирима или са „било којом ствари” овога света? У томе баш и јесте основна и неопростива грешка Кантове критике онтолошког доказа. Јер, неоспорно је тачна теза старих филозофа Декарта и Лајбница да је Бог биће *sui generis* па према томе и појам о Богу, ако треба да буде адекватан своме предмету, мора бити *sui generis*. Ову мисао је изразио сам Бог кроз пророка Исаију говорећи: „С ким ћете ме изједначити

³³ Кудрјавцевъ — Платоновъ, нав. дело, 305—306.

³⁴ Kirchner, Erläuterungen zu Kants Kr. d. r. Vernunft, 1870, 82, 83. Видети: Кудрјавцевъ — Платоновъ нав. дело, 304.

и испоредити? Кога ћете ми узети за прилику да би био као ја? (Ис. 46, 5). И св. оци такође говоре о немогућности испоређења Бога са било чиме у свету. Кант, или присталице Кантове критике, морао би на то питање одговорити: „Зашто те, о Господе, не бисмо испоредили са сто талира? Зар између Тебе и њих не постоји никаква сличност?” Очигледно је по самом здравом смислу, да је такво поређење толико немогућно, да већ прелази у збијање шале онде где јој је најмање места. Јер, једна од битних разлика између Бога и свих осталих бића видљивог и невидљивог света је у томе, што је Бог **самобитно биће**, Сиј, како каже Св. писмо, или *Ens a se* како каже схоластичка филозофија, док су сва остала бића условљена, контингентна. Зато ако Кант хоће да упореди и изједначи Бога са било којом ствари овога света, па и са сто талира, он нам претходно мора показати у чему је сличност, у чему паралела између Бога и талира. Нема ли те сличности, нема онда ни основе на којој почива Кантова критика. А чињеница је да ни Кант нити ико од Кантових следбеника није никад никоме објаснио у чему би била сличност између Бога и талира.

2) Кантове примедбе против онтолошког доказа могу се у потпуности, без икакве резерве применити на свако контингентно биће, али не и на самобитно, безусловно биће, јер оно је *sui generis*. Тачна је мисао Кантове критике да се три угла поричу заједно са троуглом без икакве унутрашње контрадикције, јер ако не постоји троугао, јасно је да не постоје ни његова три угла. Али при том не треба заборавити чињеницу да је троугао као предмет овога света само једна контингентна ствар, те да се у појму троугла не садржи нужно и његово стварно постојање. Међутим, кад би се у појму троугла садржало и његово стварно постојање са истом оном логичком нужношћу са којом се садрже и његова три угла, онда би порицање те егзистенције било исто такав апсурд као и порицање његових трију углова. А у појму о безусловном, самобитном бићу укључена је егзистенција онако исто нужно, као што су у појму о троуглу укључена његова три угла. Ово је нарочито убедљиво објаснио и образложио Цимерман у оној дивној, напред цитираној дефиницији „неувјетованог бивствовања”, иако је био бескрајно далеко од намере да брани онтолошки доказ. Зато Богу, самобитном бићу, порећи постојање, иста је унутрашња противречност као и троуглу порећи три угла. Оба та предиката нужно леже у појму својих субјеката.

3) Сасвим је тачна Кантова деоба логичких судова на аналитичне и синтетичне. Тачна је и његова тврдња да су егзистенцијални судови синтетични. Али има један егзистенцијални суд који, с обзиром на начин како долазимо до њега, може бити и синтетичан и аналитичан. И то један једини. То је суд: Бог постоји. Кад опажајући контингентност, законитост, сврховитост и узрочност у свету закључујем да Бог постоји, онда је такав суд синтетичан, јер има свој основ у опажају у искуству. А кад кажем: Бог, самобитно биће, постоји јер самобитно биће не може се замислити непостојећим, онда је то аналитичан суд, јер се појам постојања садржи у појму самобитности исто онако, као

што се појам распрострањености садржи у појму материјалног тела. Ништа не смета што би Кант тај наш суд назвао „бедном таутологијом”. Тиме би само и нехотице признао његову аналитичност и истинитост, јер нема таутологије која не би изражавала истину. Троугао је троугласт, $A = A$, зар то нису најочигледније таутологије, и уједно најочигледније истине!

4) Кантова тврдња да постојање није никакав предикат не може се сматрати исправном. То је довољно јасно потврђено примерима које су навели Кирхман и Кудрјавцев. Сто талира које бих ја због логички нужног разлога морао сматрати постојећим, свакако имају један предикат више него они чије бих постојање ја могао произвољно прећи. А већ смо видели да је између Бога и талира искључена сличност баш и због тога што самобитном бићу егзистенцију по логичкој нужности морамо приписати, а несамобитном не морамо.

5) Најзад остаје још она прва Кантова примедба против онтолошког доказа, коју су учинили схоластичари још пре њега, наиме да нужност суда још не значи и нужност ствари. Или као што каже Тома Аквински: да из појма савршеног бића следи његово постојање само за свет претстава а не за саму стварност. Или, најзад као што каже Цимерман: „Мисаона нужност као таква још нипошто не допушта извод на објективну егзистенцију мисаоних садржаја”.

Ова схоластичка и кантовска примедба на рачун онтолошког доказа заиста претставља најозбиљнији и најтежи приговор против њега. Но и овде ми се морамо питати да ли се та примедба може применити и на самобитно биће које по речима истог Цимермана „нужно бивствује” и код кога је „искључено небивствовање”, или та примедба важи само за контингентна бића, код којих се мисаона нужност никад не односи на егзистенцију, јер је код њих егзистенција само фактичност а никада нужност. Да објаснимо детаљније на примеру. Лопта мора бити округла. Из тога логички нужног суда заиста не следи да она мора и стварно постојати. Из њега следи само то, да ако лопта стварно постоји она стварно мора бити и округла. Оно „ако” може се постављати само у погледу на **егзистенцију** лопте а никако и на њену округлину, зато што је лопта контингентна ствар па се у нужности њене округлине не садржи и нужност њене егзистенције. Али кад кажемо заједно са Цимерманом: „Неувјетовано биће нужно бивствује”, онда ту више нема посла никакво „ако”. То је истина која не трпи никакве погодбе, она је апсолутна. Зато је погрешно тврдити да логичка нужност суда баш никад не значи и нужност постојања. У случају кад је реч о безусловном бићу, онда значи баш и објективну нужност и стварност егзистенције. Кад не би тако било, онда не би постојала никаква разлика између логички нужних судова и најобичније фантазије. А на такво уништење људског разума свакако не би пристали ни критичари онтолошког доказа.

Уосталом научно искуство нам сведочи да логички нужним судовима увек одговара стварност. Без тога би била немогућа икаква техника, икаква егзактна наука и икакви докази уопште. Математички докази су, на пример, логички нужни судови. И кад се они примене на астрономију или технику, њима увек одговара стварност. Ако астро-

ном тачно прорачуна помрачење Сунца, онда се то у прорачунатом времену и деси. Ако инжењер тачно прорачуна носивост и домет неког пројектила, онда он то увек и постиже. Ако ја **морам** троугао да замислим са три угла а лопту округлу, онда они заиста такви и **морају** бити, ако постоје, јер иначе ће цела геометрија отићи у царство фантазије. И најзад, ако ја „Неувјетовано биће”, дакле Бога, **морам** замислити постојећим, онда он мора и стварно постојати, јер иначе неће бити никакве разлике између логике и фантазије. Најзад додајмо свему томе познате чињенице да су Нептун, и касније позитрон, пронађени прво рачунски, дакле путем логички нужних математичких судова, а тек после и опажајно, па ћемо тиме још једном на конкретним примерима видети битну разлику између логике и фантазије. А разлика је наиме у томе, што логички нужним судовима увек одговара стварност, док фантазија не.

Према свему што је у критици и одбрани онтолошког доказа изнесено, јасно излази да судбина и вредност овог доказа зависе од одговора на ова три питања: 1) Да ли ми Бога морамо замислити као самобитно, безусловно биће? — Апсолутно морамо. У супротном случају огрешили бисмо се не само о догматику која то отворено учи позивајући се на речи Божје „Аз јесм Сиј” (II Мојс. 3, 14) него и о најјаснију логику људског ума. Јер биће које не би било самобитно, морало би бити створено, а чим је створено није Бог.

2) Морамо ли ми самобитно или безусловно биће замислити постојећим, или оно може и не постојати? — Ако је тачна дефиниција да безусловно биће нужно постоји, да је код њега непостојање искључено, онда је јасно само по себи да самобитно биће не можемо замислити друкчије осим као постојеће. А та је дефиниција несумњиво тачна, јер да би неко биће престало да постоји треба одузети неки услов постојања. Но како је безусловно биће независно од икаквих сила и услова ван себе, то се оно не може замислити друкчије него као постојеће. (И ова дефиниција и ово кратко образложење узети су од Цимермана). Та је дефиниција логички нужен суд.

3) Да ли логички нужни судови вреде само у области нашег мишљења, или њима одговара и спољашња стварност? Целокупно искуство, нарочито примена математике на технику и астрономију, недвосмислено сведочи да вредност логички нужних судова није ограничена само на сферу људског мишљења, него њој увек одговара и објективна стварност. Према томе онтолошки доказ би био исправан и могао би се свести на следећи, проширени, силогизам:

1) Бог је самобитно, безусловно биће.

2) Самобитно, безусловно биће нужно постоји.

Постојање Божје је, дакле, нужна логичка истина.

3) Нужним логичким истинама увек одговара и објективна спољашња стварност.

Дакле, Бог постоји не само као наша нужна логичка мисао, него и стварно, објективно, ван наше мисли.

Али и тако конструисаном доказу могу се учинити извесне приредбе, само су оне далеко од тога да би доказ и ослабиле, а камо ли

оповргнуте. Тако, например, Рождественски који иначе сматра овај доказ важећим, налази да је слаба страна тог доказа што је заснован на претпоставци да идеја о бесконачном и савршеном бићу постоји баш код свих људи. Па пошто се из онтолошког доказа не види да сви људи имају такав појам, то да би онтолошки доказ имао доказану силу, мора се ослонити на историско-религијски доказ, те самим тим губи много од своје самосталности и доказне вредности.

Иако Рождественски као богослов заслужује велико поштовање, ипак овај његов приговор не може бити оправдан. Тачно је да велика већина људи нема правилан појам о Богу. Доказ су за то многобошци и људи који себе називају атеистима. Јер, ако неко може Сунце или бика или мачку да прогласи за божанство, онда је то заиста очигледан доказ да он нема јасан појам не само о Богу, него ни о Сунцу и животињи, јер их иначе не би могао прогласити за божанства. Али као што његов нејасан и неправилан појам о Сунцу или каквој „божанској” животињи не сведочи против астрономије и биологије, тако и његов неправилан појам о Богу не сведочи ништа против исправности онтолошког доказа. Вредност тога доказа не зависи од броја људи који имају правилне логичке појмове, него од логичке исправности самих појмова и премиса на којима он почива. Математика нам износи каткад формуле које су јасне само највишим математичким умовима, док би огромна већина осталих људи морала уложити највеће напоре да их схвати а да ипак не постигне жељени циљ. Па та чињеница ни мало не сведочи против истинитости тих математичких формула. А ако би бројно стање овде уопште нешто значило, онда треба знати да је далеко већи број људи који о Богу као самобитном бићу имају правилан појам него оних који знају вишу математику. Не треба изгубити из вида чињеницу која у доба Рождественског није била довољно позната, да већина примитивних народа има врло чисто и високо схватање Највишег бића. Тако да у том погледу, све ако се тражи баш и бројна количина, онтолошки доказ може да задовољи потраживање. Но још једном треба одлучно нагласити да његова доказна вредност ништа не зависи од броја људи који имају правилан појам о Богу као самобитном бићу. А такав појам није ни од једног интелигентног човека далеко и ако га нема може га у себи пронаћи врло тако, чим га јасна логика тргне из духовног дремежа и летаргије. А док не дође до тог појма, за њега ће онтолошки доказ бити гола апстракција без икакве садржине и разумљивости. Вредеће за њега мање него у очима Канта и схоластичара.

Исто се може одговорити и на други приговор у виду питања: Ако је све то тако, ако ми Бога морамо замислити самобитним а самобитно биће постојећим, откуд онда има људи који тврде да Бог не постоји? — Свакако отуда што немају правилан појам о савршеном, самобитном, нужном бићу. Њихово порицање постојања Божјег може бити оправдано само у том случају, ако се порекне да логички нужним судовима одговара објективна стварност као што чине Кант и схоластичари, или ако се Бог изједначи са сто талира као што чини Кант, или ако се Бог сведе на какав фетиш и политеистички појам бога, где реч бог као заједничка именица означава врсту од човека моћнијих,

али још увек ограничених и контингентних бића. Такав бог заиста не постоји, и онтолошки доказ нема посла с њиме. А апсолутном бићу, ко год има јасан појам о значењу те речи, не може се порећи постојање без унутрашње контрадикције. Но пошто конкретно људи много пута могу себи и да противрече, то онда у тој чињеници и лежи могућност да неко пориче постојање Апсолутног бића, Бога.

Зато многи противници теизма, увиђајући логичку немогућност порицања Апсолутног бића, и не поричу баш саму његову егзистенцију, него му поричу свест, осећање и вољу, дакле персоналност, па тиме Апсолутном бићу одузимају све ознаке које га чине религиским објектом достојним обожавања и молитвеног поштовања. Избегавају чак и његов назив Бог, и радије га називају изразом „Апсолутно”, којим треба да се искључи његова персоналност. На тај начин се добија појам о „Апсолутном”, који не би одговарао појму Бога Створитеља и промислитеља.

Тачно је. Из онтолошког доказа не може се извести никакав закључак о створености света или о промислу Божјем. Бар не директно. Али се апсолутном, савршеном, безусловном бићу не може порећи разум осећање и воља, дакле персоналност, без сукоба са јасном логиком и свакидашњим искуством. Ако, наиме, савршено биће мора имати у бесконачној мери све позитивне предикате и атрибуте, онда оно бесумње мора бити персонално, мора имати ум вољу и осећање, јер је лично, свесно-разумно, осећајно и слободно-вољно биће свакако савршеније од безличног и несвесног. Ко би то порицао огрешио би се не само о закон еволуције, него и о најочигледнију чињеницу да човек као лично, свесно-разумно биће претставља веће савршенство од животиње, биљке или стене. Само је човек „неко”, све остало у видљивом свету је „нешто”. Дакле, савршено биће мора бити персонално, и то у бесконачној мери. Његова персоналност може се и мора се разликовати од човечје баш у томе, што је она, као и само то Биће, бескрајна, апсолутна, савршена, потпуна, што садржи у једној суштини, која је плурома бића, ако то богослови кажу, и плуриому лица: Ја, Ти и Он, дакле је тролична. Но то питање већ спада у теологију Откривења и Догматику. Али је само по себи јасно да савршено биће које је пуноћа разума блаженства и љубави — јер све су то нужне особине савршеног бића — у бесконачној мери је достојно молитвеног обожавања и славе.

На тај начин онтолошки доказ, ослонивши се као што видесмо у два маха на искуство, показује нам Бога баш онаквим какав је потребан нашем религиском животу, а осим тога доказује тачност — не критике — него схоластичке тврдње да се постојање Божје не може доказивати без икаква обзира и ослонаца на искуство. Јер, да нам искуство не сведочи да логички нужним судовима одговара објективна стварност, онтолошки доказ би остао само у сфери нашег субјективног мишљења где му је одредио место још Тома Аквински. А да нам искуство не сведочи да је лично биће савршеније од безличног, он би нас довео само до једног апстрактног, хладног несвесног „Апсолутног” бића које за наш религиски живот не би имало већег значаја од празне и пуне бескрајне васионе.

Z u s a m m e n f a s s u n g

Dr. LAZAR MILIN

DER ONTOLOGISCHE BEWEIS DER EXISTENZ GOTTES

Obwohl Anselms ontologischer Beweis der Existenz Gottes längst einer Kritik unterworfen und, sowohl von der Philosophie als auch von der Theologie, als ganz unrichtig abgelehnt wurde, stellt der Verfasser — unter Darlegung der verschiedenen Formen dieses Beweises und mit Rückblick auf deren bisherige Kritik und Verteidigung — fest, dass die Kritik, die hauptsächlich von den scholastischen Philosophen und von Kant herrührt, nicht einwandfrei ist. Daher ist der Verfasser der Meinung, dass man, im Gegensatz zu den bisherigen Ansichten, den ontologischen Beweis nicht als unrichtig betrachten sollte. Nach der Ansicht des Verfassers hängen der Wert und das Los des ontologischen Beweises von der Antwort ab auf die Frage, ob Gott als ein absolutes, bedingungsloses, selbsteigenes Wesen zu denken sei, und ob ein solches Wesen als existierend gedacht werden muss. Auf diese beiden Fragen muss die Antwort eine positive sein, da eine negative Antwort absurd wäre. Die positive Antwort auf diese Fragen drückt eine logische Notwendigkeit aus. Und da wir aus Erfahrung ersehen, dass logisch notwendigen Urteilen auch eine objektive Wirklichkeit entspricht, so erscheint der ontologische Beweis schon dadurch als richtig.

Р е з ю м э

Др ЛАЗАРЬ МИЛИН

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖЬЕГО

Хотя Ансельмовское онтологическое доказательство бытия Божьего давно уже подвергнуто критике и как совершенно необоснованное отвергнуто как философией так и теологией, все же автор статьи, излагая разные виды этого доказательства вместе с их теперешней критикой и защитой, констатирует что критика эта, проистекающая, главным образом, от схоластических философов и Канта, не является без недостатков. Поэтому автор настоящей статьи, вопреки существующим мнениям, думает, что следовало бы онтологическое доказательство считать правильным. По мнению автора значение и судьба онтологического доказательства зависят от ответа на вопросы, должны ли мы Бога представлять как абсолютное, безусловное и самобытное существо и должно ли такое существо представляться существующим. На оба эти вопроса должно ответить положительно, так как отрицательный ответ был бы абсурдным. Положительный ответ на поставленные вопросы является логической необходимостью. А так как из опыта мы видим, что логически необходимым суждениям соответствует и объективная действительность то этим самым онтологическое доказательство является как совершенно правильное.