

ОДНОС РЕЛИГИЈЕ И ФИЛОЗОФИЈЕ

Након што смо, макар у извесној мери, осветлили кључне религијске теме и проблеме, време је да окончамо ово увођење у филозофију религије тако што ћемо се вратити на почетак и изнова, на основу стечених увида о комплексности религијског феномена и дометима филозофског мишљења, размотрити однос између филозофије и религије.

Рецимо најпре да данашње разликовање религије и филозофије није увек било саморазумљиво. Већ смо поменули да на Далеком истоку није постојала напетост између филозофије и религије, али она није увек била присутна ни на Западу. Мада је свакако било црквених отаца који су се са неповерењем односили не само према филозофији него и према световном знању, било је и оних који су је уважавали. Тако је Св. Василије Велики употребио метафору пчеле „која из цвећа сакупља само онолико нектара колико јој је потребно за њен циљ“, да би истакао да древна паганска мудрост може бити корисна и за хришћане, под условом да јој исправно приступе и умерено је користе.¹ Што се тиче самог назива „филозофија“, нема сумње да је он уживао приличан углед. Ма колико нам то изгледало чудно из данашње перспективе, било је оних који су назив „филозофија“ користили управо за монашку контемплативну делатност. „Највећи хришћански писци који су живели у доба Оригена, монашки живот и идеал називали су 'филозофским животом', а саме монахе 'философима'.“² Разлог томе вероватно треба тражити у привлачности сократско-платонског модела филозофа, по којем се има у виду особа који се не бакће око тривијалних световних ствари, већ је посвећена бризи за своју душу. Уместо тежње ка материјалним добрима, тј. везаности за свет сенки, управо монаси настоје да очисте своје душе, како би се удостојили созерцавања Бога.³ Следећи Платонову препоруку из *Федона*, они своје време користе за размишљање о смрти и припреми за њу.⁴ Дакле, за њих се с правом може рећи да су филозофи, тим пре што се

¹ Герхард Подскалски, *Теологија и филозофија у Византији*, стр. 46.

² Вернер Јегер, *Хуманизам и теологија*, стр. 44.

³ Реч *θεωρία*, која се код Платона односила на умно опажање идеја, попримила је значење „контемплације бога“ (Исто).

⁴ Подсетимо, за Платона је филозофија радосно „спремање за смрт“ (Платон, *Федон*, стр. 129). Подскалски указује да је „предикат 'филозофа' додељиван превасходно оним групама које су на егземпларан начин остваривале тај идеал: мученицима, и након њиховог одласка у други план, монасима“ (Герхард Подскалски, *Теологија и филозофија у Византији*, стр. 28).

сама реч *sophia*, по интерпретацији светих отаца, заправо односи на Христа.⁵ Ако је право значење филозофије љубав према Христу, онда се заиста пре свих за монахе може рећи да су *philo-sophi*, јер су се одрекли свега зарад Њега. Потврду за то можемо наћи код Св. Јована Дамаскина, систематизатора светоотачке мисли. У тумачењу различитих значења филозофије Св. Јован Дамаскин, ослањајући се на етимологију речи, истиче да је *philo-sophia* „љубав према мудрости“. Пошто „истинска мудрост јесте Бог“, следи да „љубав према Богу јесте истинска филозофија“. Сходно томе, може се рећи да би истинско бављење филозофијом требало да буде „уподобљавање Богу“.⁶ Истакавши да подражавамо Бога по мудрости, правди и светости, Дамаскин сугерише да је крајњи циљ филозофије, бар хришћанске, освећење, тј. светост. Следећи управо такво значење филозофије, које одудара од духа нашег секуларизованог времена, Св. Јустин Ћелијски подсећа да „свети Учитељи наши *живот по Еванђељу називају истинском филозофијом, истинском мудрошћу*“, да „свети Макарије Велики назива светитеље *филозофима Светога Духа*“.⁷ Насупрот безблагодатној световној филозофији, коју упражњавају особе које се, не прочистивши претходно своје срце, препуштају пуком телесном мудровању, хришћанска филозофија је плод христовних личности. Управо зато што у наше огреховљено време све више добија на снази погрешна теза да филозофија нема суштински однос са животом филозофа⁸, Св. Јустин Ћелијски с правом подсећа да „живот претходи филозофији“, да човеково унутрашње биће одређује његово мишљење. „Филозофи Божији“ су, по Св. Јустину, „они чији је унутрашњи човек, тј. сав ум, и душа, и срце, испуњен Христом, христоиман, и вођен Њиме“. Будући да су филозофи Божији испуњени и надахнути благодаћу Божијом, они се суштински разликују од оних филозофа који су лишени те благодати, а поготово од оних чија је свест опустошена од нечистих сила или запоседнута њима. Св. Јустин нема никакву дилему: „Филозофи Божији су једино истински мудри“. По

⁵ Као што је познато, свети оци су у старозаветној божанској премудрости препознали превечни Логос. У довођењу у везу Христа са филозофијом можда је најдаље отишао Јевсевије Кесаријски, који је „Христа означио као филозофа самог“ (Исто, стр. 39).

⁶ Свети Јован Дамаскин, „Дијалектика : филозофска питања“, у: *Византијска филозофија у средњовековној Србији*, стр. 386.

⁷ *Богоносни христослов : изабрани списи оца Јустина*, стр. 168, подвукао ЗК.

⁸ Значајан допринос уобличавању ове тезе дали су немачки филозофи, пре свега Хајдегер, како би што више обесхрабрили оне који би евентуално доводили у везу њихову филозофију са њиховом нацистичком прошлошћу. Будући да је многим ствараоцима у сфери културе стран врлински живот, та теза је у великој мери наишла на одобравање.

њему је, ма како то нама грешнима данас опором звучало, „Светитељ једини прави философ“.⁹

Наравно, Дамаскиново навођење шест различитих значења речи „философија“ показује да су свети оци били итекако свесни да филозофија може да значи и нешто што није блиско хришћанској религији. Отуда рани хришћани, да би се дистанцирали од паганске филозофије, говоре о „нашој филозофији“, „истинској филозофији“, „философији по Христу“.¹⁰ Међутим, упркос тој огради, они очигледно с уважавањем и даље користе тај назив.

За разлику од њих, било је и оних који су, инспирисани Св. апостолом Павлом, били сумњичави или чак непријатељски оријентисани према филозофији. Док су неки, следећи Филонову метафору о првенству Саре, која отеловљује откривену, вишу мудрост, над Агаром, која симболизује паганску мудрост, сматрали да филозофију као слушкињу треба потчинити теологији, било је и оних који су тврдили да јој, будући да је извор јереси, треба сасвим окренути леђа, штавише чак је и забранити.¹¹

Не упуштајући се у детаљнију анализу различитих гледишта о односу између религије и филозофије, рецимо тек да је став религиозних мислилаца према филозофији не само различит него и дијаметрално супротан. Док неки сматрају да филозофија може бити од велике користи религији, те истичу да хришћанска теологија много дугује грчкој филозофији, да би било веома тешко уобличио ваљано теолошко учење без ослањања на њене појмове¹², други истичу да су многе јереси настале управо због тога што су се њени носиоци превише ослањали на филозофска учења. Јеретици су, упркос томе што су углавном живели врлинским животом, неопрезно подражавали филозофе, те су се приклањали императиву логичке доследности уместо да као сасуди Духа Светог буду преносиоци божанског откривења. За Св. Григорија Паламу би се могло рећи да заузима позицију негде између ова два становишта, мада нема сумње да је ближи другом становишту. Он не одбацује корисност световних наука, укључујући ту и световну филозофију, за истраживање и разумевање створеног света, али сматра да је проблем у

⁹ *Богоносни христослов : изабрани списи оца Јустина*, стр. 152-153.

¹⁰ Уп. Н. М. Schmidinger, „Philosophie, christliche“, у: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, стр. 886-898, као и: Герхард Подскалски, *Теологија и филозофија у Византији*, стр. 23-40. О значењу појма „философија“ у средњовековној Србији, види: Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, стр. 28-35.

¹¹ Као што је познато, цар Јустинијан је 529. забранио филозофске школе у Атини. Тај догађај, по некима, симболички означава крај антике и почетак средњовековног доба.

¹² Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Предавања о филозофији религије*, Први део, стр. 23.

томе што има оних „који злоупотребљавају философију и изврћу је службом ради неприродних циљева“. Иако је и ум који није прочишћен благодатним дејством Светог Духа у стању да сазнаје законе природе и на основу сагледавања каузалности и хармоничности природног поретка закључи да Бог постоји, уколико се усуди да умује о ономе што је надумно, његово мудровање не само што ће бити јалово него ће вероватно произвести и веома штетне последице. Осврћући се на древне античке мислиоце, као и оне који их некритички следе, Св. Григорије Палама се саглашава са оценом да је „грчка мудрост ’демонска’“. ¹³ Као аргумент за тако строгу оцену, која ће у многима побудити крајње незадовољство, он наводи да је управо световна мудрост често заводио људе на погрешна учења, да су на њеном темељу уобличене многе јереси. У светлости уверења да „ништа није зло по себи“, да нешто поприма карактеристике зла тек када се промени његова намена, Св. Григорије Палама разматра световну филозофију. Он сматра да она може бити корисна уколико не промени своју намену, али да према њој увек треба бити крајње опрезан, јер она то готово по правилу чини. Њему световна филозофија наликује „смеси меда и кукуте“. Стога упозорава оне који би да „издвоје мед из такве смесе“, да „морају да буду опрезни да грешком не узму смртоносни остатак“. Палама очито има на уму јеретике, који су у жудњи да се нахране знањем у себе унели супстанцу која је смртоносна за њихову душу. Као пример он наводи оне који, попут гностика и Варлаама Калабријског, „мисле да човек знањем постаје икона Божја, и да се захваљујући знању душа уподобљује Богу“. ¹⁴

Исходиште Паламиног тумачења односа између световне филозофије, која је по њему „мудрост овога вијека“ (1. Кор. 2, 6), и хришћанске религије, која је плод Божијег откривења, је општехришћанско уверење да Христова појава представља истински *novum*, којим се историјско време дели на два суштински различита дела. „Световна филозофија беше помоћно средство природне мудрости“ пре Христовог доласка, али након што нам је Он даровао „истинску и вечну мудрост“, и понудио пут спасења, филозофија „одумире

¹³ Свети Григорије Палама, *Тријаде*, стр. 48. За такав закључак велики светитељ упориште налази и у тврдњи Св. Јакова Праведног да се мудрост која је одозго суштински разликује од оне која је „земаљска, чулна, демонска“ (Јк. 3, 15). Упркос томе што је било хришћана који су се дивили Сократу, Платону и стоицима, те је чак Платонов лик фрескописан у манастиру Богородице Љевишке у Призрену, Св. Јустин Ћелијски се саглашава са древним светоотачким мишљењем: „Мудраци овога света: Аристотел, Платон и Сократ, будући мудри знањем, беху као големи градови, али беху опустошени од непријатеља (тј. од нечистих духова) због немања Духа Божјег у себи“ (*Богоносни христослов : изабрани списи оца Јустина*, стр. 153).

¹⁴ Исто, стр. 49.

заједно са овим веком“.¹⁵ Она је додуше имала своју улогу у критици паганских религијских представа, али самим тим што није била у стању да преобрази и спасе човека, нема потребе да јој поклањамо превише пажње, поготово сада када нам је отворен пут истине и живота. Истакавши да „изучавање световних наука не доноси спасење“, јер „не очишћује сазнајну способност душе, нити је чини подобном божанском Прволику“¹⁶, Св. Григорије Палама позива на усавршавање у врлини, која је предуслов за духовни живот, а њега нема без пријемчивости за благодат Светог Духа. Што се тиче световне мудрости, Палама тврди да „прво треба убити змију, или другим речима, превазићи гордост која произилази из те философије“. Поистовећујући очито, попут осталих светих отаца, змију са Сатаном, који се управо због своје гордости сурвао са небеских висина (Ис. 14, 12-14), Св. Григорије тврди: „Надменост философије нема ништа заједничко са смирењем“.¹⁷ Наиме, док хришћанска мудрост инсистира на неопходности смирења, тј. на мукотрпном процесу сагоревања свог ега, световна филозофија је у знаку телесног мудровања. Уверен да је филозоф на погрешном путу, јер световно „знање надима“ (1. Кор. 8,1), те он, старајући се прекомерно о својим мисаоним конструкцијама, пропушта прилику да очисти срце, Палама нас позива да се духовно припремимо за „јединство са Богом“, које „јесте изнад сваког знања“.¹⁸

Што се тиче саме световне филозофије, ако успемо да заиста усмртимо змију гордости, што је изузетно тешко, ваљало би такође „одсећи и одбацити главу и реп, јер су оне највеће зло, а то су заправо погрешна мишљења о умним, божанским и првобитним стварима, и невероватне приче о целокупној творевини“. Али није довољно само одбацити филозофске спекулације о апсолуту и тоталитету бивствујућег, тј. метафизику, него треба пажљиво испитати и оно што је између главе и репа, те из расправа о природи „издвојити бескорисне идеје“. Током тог поступка треба се понашати „попут фармацеута који ватром и водом прочишћује змијско месо“.¹⁹ Уколико би неко успео да изврши овај задатак, преостали део световне мудрости могао би безбедно да се користи. Иако експлицитно не одвраћа од тог посла, Св. Григорије нас подсећа не само да је потребно много труда за тако нешто, него и да се ради само о знању о природи, да оно нема апсолутни карактер јер нам

¹⁵ Исто, стр. 52.

¹⁶ Исто, стр. 53.

¹⁷ Исто, стр. 50.

¹⁸ Исто, стр. 117.

¹⁹ Исто, стр. 50-51.

није даровано од Светог Духа. Отуда је много паметније употребити време које нам је дато на очишћење срца, што је предуслов за евентуални мистички сусрет са Богом.

Након што смо однос између филозофије и религије осветлили из религијске перспективе, покушајмо да то учинимо и из филозофске. Као што у оквиру религије постоје различита гледишта о томе како се односити према филозофији, тако и у оквиру филозофије постоје дијаметрално супротни ставови о религији. Док је неки посматрају са уважавањем и поштовањем, признавајући јој виши статус од филозофије, други је у потпуности оспоравају, поистовећујући је са пуким сујеверјем. Док се многим чини да је напетост између религије и филозофије неизбежна, будући да је за филозофију карактеристичан уман приступ стварности, за разлику од религије којој се придају атрибути ирационалности или надумности, неки сматрају да је између њих могуће успоставити складан однос.

Да би се што јасније истакле сличности и разлике између филозофије и религије, ваљало би испитати не само циљ и начин њихове делатности, него такође и саму њихову садржину, односно предмет њиховог интересовања. Иако међу филозофима не постоји једнодушност у погледу тога шта је предмет филозофије, пођимо ипак од једног карактеристичног гледишта, тим пре што потиче од Хегела, једног од највећих ауторитета у филозофији. Мада се сигурно многи савремени филозофи не би с њим сложили, Хегел каже: „Предмет религије, као и философије, јесте *вечна Истина* у самој својој објективности – Бог, и ништа него Бог, и тумачење Бога.“ За разлику од оних који сматрају да је предмет филозофије свет, односно космос и друштвена реалност, Хегел тврди да филозофија „није мудрост света, него познање *несветовног*“, тј. „сознање онога што јесте вечно, што јесте Бог и онога што из Божије природе проистиче“. Иако свакако има метафизичара који би се са Хегелом сложили да религија и филозофија имају исти предмет, немачки филозоф, уверен да „садржај, потреба и интерес философије јесте нешто заједничко са садржајем религије“, чак и њих надмашује тврдећи да постоји дубинска веза између религије и филозофије. По Хегелу, филозофија и религија су у тој мери упућене једна на другу, да филозофија заправо „само тумачи себе, тиме што објашњава религију, и тумачећи себе – разјашњава религију“. Дакле, као што поимањем религије филозофија стиче јаснију свест о себи и свом задатку, тако и саморазумевањем властите делатности доприноси сагледавању суштине религије. Самим тим, истинска филозофија је као таква

увек уједно и филозофија религије. Но Хегел, указујући на сродност између филозофије и религије, иде још и даље, тврдећи да филозофија, „као бављење мислећег духа“ вечном Истином „јесте иста она делатност, која је и религија“.²⁰ Свакоме ко би упоредио теоријску делатност једног филозофа и молитвену делатност религиозне особе таква тврдња би се учинила у најмању руку претераном. Међутим, Хегел се намерно одлучује за такву формулацију, како би оспорио гледиште о непремостовој разлици између филозофије и религије, знања и вере, које је иначе преовладало у његово време. Као аргумент Хегел наводи да и филозофску делатност, попут религијске, карактеришу унутрашњи жар и потчињавање себе Истини. „И кад философира, дух се, истом живошћу, *загњурује у овај предмет и исто тако се одриче своје посебности*, прожимајући свој објект, као што то чини религиозна свест, која и нема ничега свога, него *хоће само да утоне у свој садржај*.“²¹ Хегелово уверење да је филозофија „истоветна са религијом“, да се „религија и философија поклапају у једно“, врхуни у тврдњи да филозофија као таква јесте „сама служба Божија – религија“.²² Наравно, упркос томе што филозофију изједначава са истинском религијом, Хегел је свестан и разлике између филозофије и позитивне религије. Њихово богослужење се наиме одиграва на различит начин. Садржина религије и филозофије свакако је иста, али нема сумње да се она разликује у погледу форме испољавања. Док се Бог у религији објављује на представни начин, он је у филозофији присутан у појмовном медијуму мишљења.

Инспириран хришћанским учењем о Христу као алфи и омеги, Хегел тврди да је Бог „почетак свега и крај свега“. „Као што из ове тачке све потиче, тако се у њу све враћа“, истиче немачки филозоф, уверен да је Бог „средиште које све оживљава, одуховљује“. Он констатује да се у религији „човек поставља у однос према овом средишту“. Самим тим, у поређењу са овим средиштем, све друго (коначно, свакодневно) губи на значају. Будући да се у религији „дух више не односи према нечему другом и ограниченом, већ према неограниченом и бесконачном“, „бављење овом последњом крајњом сврхом“ издваја и уздиже религију изнад свакодневних активности, придајући јој статус сврхе за себе. Као „свест о апсолутној Истини“, човекова свест је апсолутно слободна, што омогућава да човек у религиозном односу као чувствено биће буде испуњен осећањем блаженства.

²⁰ Г. В. Ф. Хегел, *Предавања о философији религије*, Први део, стр. 22.

²¹ Исто, стр. 22-23, подвукао ЗК.

²² Исто, стр. 23.

Човек се у том слободном, апсолутном односу, макар привремено, ослобађа своје партикуларности, јер као духовно биће не делује ради свог интереса и сујете, „него ради апсолутне сврхе“. Без обзира која религија је у питању, сви народи „знају да је религиозна свест она у којој они имају истину и религију су увек сматрали за своје достојанство и за недељу свог живота“. Уверен да је религиозна клица присутна у сваком човеку, да је човеку религија „суштинско *чувство*, а не неко њему страни осећање“, Хегел сматра да би било крајње неодговорно превидети изворну, апсолутну тежњу духа ка религији. Као аргумент за своје теоријско полазиште по коме се религија „у сваком субјекту претпоставља као подлога“²³, немачки филозоф, предупредујући будућа оспоравања, наводи: „Бог је живи Бог, дејствен и делатан. *Религија је производ божанског духа. Она није човеков проналазак*, него је дело божанског дејствовања и произвођења у њему.“²⁴ Самим тим, из Хегелове визуре „равнодушност према религији“, коју показују поједини протагонисти просвећености, јесте не само обележје него и „последница плитких душа“.²⁵

Ако се, уз све оно што је већ афирмативно речено о религији, присетимо тврдње да је религија свест о апсолутно истинитом, могли бисмо се запитати зашто Хегел ипак сматра да је она инфериорна у односу на филозофију. Одговор гласи: зато што је представа њена форма, док је истинска форма филозофије појмовно мишљење. Као што је познато, Хегел сматра да се исти духовни садржај може појавити у више различитих форми: у осећању, виђењу, представи и појмовном мишљењу. Немачки филозоф нема афинитета према оном што спада у сферу непосредности и појединачности. За разлику од Шлајермахера, који је у осећању зависности видео порекло религије, Хегел такво схватање одбацује, указујући не само да је осећање „област случајне субјективности“, него и да је зависност одлика ропског односа, док истински религиозни однос подразумева слободу. Уверен да је чувство као такво „животињска, чулна форма“²⁶, Хегел тврди да ако би суштински религиозни однос био у чувству, онда би тај однос био „истоветан са мојим

²³ Исто, стр. 9-12.

²⁴ Исто, стр. 32, подвукао ЗК.

²⁵ Исто, стр. 44.

²⁶ Исто, стр. 45 и 103. Будући да је чувство оно што је заједничко човеку и животињи, осећање је „најрђавији начин на који може да се покаже“ религијски садржај. По Хегелу, „Бог суштински постоји у мишљењу“, јер „само човек има религију, а не животиња“ (Исто, стр. 103).

емпиричким сопством“.²⁷ Међутим, познато је да се у религиозном односу према Богу човек испољава не као чулно, већ као духовно биће.

Представа је већ виша форма од пуког осећања, јер се у њој садржај „не схвата непосредно, у чулном виђењу, не на сликовит начин, него посредно, на путу апстракције, а чулно, сликовито се уздиже у општост“. Но иако је представа „polemично управљена против чулног и сликовитог“, она ипак „није истински ослобођена од чулног“, будући да је „с њим још суштински заплетена“. Истакавши да опште које представа има у виду нија конкретна већ апстрактна општост, да су Божија одређења, као што су мудрост, праведност и милостивост, у представи повезана на спољашњи начин, Хегел каже да је „у представи суштински садржај постављен у форми мисли, али тиме он још није постављен као мисао“.²⁸ Као разлог због којег појмовно мишљење надмашује представу Хегел наводи да је „ум место Духа, где се Бог објављује човеку.“²⁹ Одредивши суштину Бога као умност, тачније као дух, и истакавши да је ум „оно божанско у човеку“, Хегел закључује да је само ум „тло на којем религија може да буде у свом дому“.³⁰

Иако је Хегел позитивну религију подредио филозофији, не треба губити из вида да се то не односи на атеистичку, па чак ни на здраворазумску или рефлектујућу филозофију, већ искључиво на спекулативну филозофију. Његова замисао да, у време оспоравања Бога од стране просвећеног мишљења, спасе угрожени садржај религије тако што би позитивну религију негирао и сачувао (*Aufhebung*) у облику спекулативне филозофије, може се уочити у тврдњи да док „половична филозофија одводи од Бога“, једино „права филозофија води ка Богу“.³¹ За разлику од уобичајеног здраворазумског противстављања

²⁷ Исто, стр. 100. Хегел истиче да управо филозофија треба да покаже и докаже да „Бог нема корена само у осећању, да није само *мој* Бог“ (Исто, стр. 45), већ да као заједнички Дух пребива у појединачним људским духовима.

²⁸ Исто, стр. 111-112.

²⁹ Исто, стр. 40. Насупрот оних који сматрају да би појмовно мишљење могло нашкодити вери, немачки филозоф каже: „Бог није највише осећање, него *највиша* мисао“ (Исто, стр. 53).

³⁰ Исто, стр. 32 и 156. Хегел оспорава тобожњу супротност између филозофије религије и позитивне религије тврдњом да „не може да постоји *двоструки ум* и *двојак дух*, један божански ум и један људски, један божански Дух и један људски који би *напросто* били *различити*. Људски ум, свест о својој суштини, јесте ум уопште, оно божанско у човеку“ (Исто, стр. 32). Наравно, многи се са њим не би сложили. Као аргумент би могли навести да је квантитативна разлика између божанског и људског ума заправо бесконачна, те се отуд мора говорити и о квалитативној разлици.

³¹ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, стр. 19. Половична филозофија је она која због свог разумског становишта није у стању да превлада расцеп између коначног и бесконачног, те се препушта агностицизму, док је права филозофија, наравно, Хегелова умна, спекулативна филозофија. Осврћући се на приговор „који се обично чини филозофији, када се каже да она не допушта да постоји форма представе“, Хегел примећује да је „за обичну свест истина везана за ову форму“, те јој се чини да „ако се та форма мења, губи се садржај и

човека као коначног бића и оностраног бесконачног Бога, Хегел тврди да бесконачно не треба схватати као некакву пуку оностраност, већ као унутрашњу динамику коначног.³² За Хегела Бог није некакво онострано, непојмљиво биће, већ је присутан и делатан у иманенцији света. Уместо да замишља некакво савршено и завршено биће у вечности, Хегел тврди да је Бог Дух који се дијалектички развија у времену, који се непрекидно оспољава и враћа себи. Наиме, „ако Дух не би имао кретање, он би био мртав“.³³ Уобичајено одређење религије по коме је она однос коначног духа према апсолутном Духу, Хегел тумачи тако што тврди да су Бог и човек упућени један на другог, да Бог богује у људима. Историјски процес човековог све дубљег сазнавања Бога у исти мах јесте и развој Божије самосвести. Њихов однос развија се и продубљује у историји управо развојем духовности. Отуда је „повест Божјег садржаја у суштини и повест човечештва, Божје кретање ка људима и човека ка Богу“.³⁴ Хришћанство је за Хегела апсолутна религија зато што је у личности Исуса Христа дошло до помирења коначног и бесконачног, што је заправо био циљ целокупне историје религије. Од коликог је значаја хришћанска религија за обликовање Хегеловог дијалектичког мишљења показује управо његова интерпретација тринитарне догме. Извор његовог учења о Богу као духу треба управо ту тражити. Тумачећи на спекулативан начин тринитарну догму, Хегел истиче да „Дух себе претвара у своју супротност и јесте повратак из те супротности у самог себе. Схваћена у чистој идеалности, та супротна форма Духа јесте Син божји, а у својој посебности она је свет, природа и коначни Дух“. Као што у лику Исуса Христа, оваплоћеног Бога, коначни дух постаје моменат бесконачног³⁵, што ће омогућити да се личности призна бесконачно право, тако након Христове смрти и васкрсења долази до изливања Светог Духа на хришћанску заједницу, чиме је обезбеђено присуство Бога у

та ствар, и оно преиначење проглашава се за разарање“. Наравно, када „филозофија преобрће то, што је у форми представе, у форму појма, онда се, свакако, показује тешкоћа да се на овом садржају мора раздвојити шта је садржај као такав, мисао, од онога што припада представи као таквој“ (Г. В. Ф. Хегел, *Предавања о филозофији религије*, Први део, стр. 121). Међутим, транспоноване садржине религије из форме представе у форму појма, по Хегелу, није разарање, већ усавршавање.

³² Кинг указује да је дијалектичка метода, коју је Хегел преузео од Фихтеа „па је транспонирао у апсолут“ заправо „животни принцип, самокретање, властита динамика самога божанског духа“ (Hans Küng, *Postoji li Bog?*, стр. 142).

³³ Г. В. Ф. Хегел, *Предавања о филозофији религије*, Први део, стр. 51.

³⁴ Исто, стр. 187. Додуше, не треба губити из вида да у крајњој инстанци није људска свест субјект сазнања, „него Дух Божији у човеку“. Наиме, „самосвест Божија је она која себе зна у знању човека“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, у: *Sämtliche Werke*, Bd. XVI, стр. 398 и 496).

³⁵ „Појавио се Христос – човек који је Бог, и Бог који је човек; тиме су за свет настали мир и помирење“ (Г. В. Ф. Хегел, *Филозофија историје*, стр. 370-371).

свету. Колико је значајан увид да је дух суштинско одређење Бога, види се из следећих Хегелових речи: „*Апсолутно је дух*: то је највиша дефиниција *апсолутнога*. – Да се нађе та дефиниција и схвати њезин смисао и садржај, то је, може се рећи, била апсолутна тенденција свег образовања и филозофије; за том је тачком тежила свака религија и знаност: само на основу те тежње даде се схватити свјетска повијест.“³⁶

Након што смо укратко изнели Хегелове аргументе за примат филозофије, као истинске религије, над позитивном религијом, размотримо да ли су они заиста толико убедљиви као што то он мисли. Пре свега, ваља испитати да ли је Хегел у праву када тврди да је ум у стању да спозна Бога, на чему он иначе заснива примат филозофије. Уверен да управо у време када људи одустају од сазнања Бога и препуштају се сопственим произвољним представама, филозофија мора да „брани религиозни садржај“ чак и „од неких врста теологије“, Хегел тврди да се у хришћанској религији Бог „открио, то јест *дао нам је да сазнамо шта је он, тако да он није више нешто скривено, нека тајна; с могућношћу да сазнамо Бога, нама је наметнута и дужност да га сазнамо*“.³⁷ Није тешко увидети да је ова Хегелова тврдња крајње проблематична. Наиме, не само што он *превиђа да се Бог открио као Ко, као Личност, а не као шта*³⁸, него и да је неостварива филозофска претензија да се спозна Божија природа, која и за анђеле остаје непрозирна тајна. Доделивши појмовном мишљењу највиши сазнајни статус, Хегел је превидео да је уму недоступно оно надумно. Уверен да ништа не може измаћи снази ума³⁹, он је гајио неосновану претензију да је успео да спозна Бога, тј. да је Бог у његовом онтотеолошком учењу дошао до самосвести. Будући да је Хегелу мистичко сазнање било страни, те је био

³⁶ G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, стр. 330. Шефлер тврди да је чувена изрека „Бог је дух“ (Јн. 4, 24) за Хегела „с једне стране кључ за разумевање религије уопште, јер су све форме одношења коначног према бесконачном само начини како се бесконачно у другом самог себе посредује самом себи“, а с друге стране основ за разликовање хришћанске вере, као највише, од других религија (Richard Schaeffler, *Religionsphilosophie*, стр. 41).

³⁷ Г. В. Ф. Хегел, *Предавања о филозофији религије*, стр. 20, подвукао ЗК.

³⁸ Софроније Есекски, на основу поука Св. Силуана и властитог опита, тврди: „Наука и филозофија постављају питање: *Шта је истина?* док хришћанска гносеологија не познаје питање *шта*, већ само – *Ко је истина*. (...) Разумом се никако не може познати оно Ко истине. Бог, односно Ко – познаје се само кроз учествовање у бићу, тј. само Светим Духом“ (Архимандрит Софроније, *Старац Силуан*, стр. 110-111).

³⁹ Хегел је од својих студената тражио „*веру у ум*“, као и „*поверење и веру у себе саме*“. Он истиче: „*Храброст истине, вера у моћ духа јесте први услов филозофских студија; човек треба да поштује сам себе и да сматра себе достојним онога што је највише. О величини и моћи духа не може се довољно крупно мислити. Затворена суштина васионе мора пред сазнањем отворити и своје богатство и своју дубину му пред очи изнети и уживању предати*“ (Г. В. Ф. Хегел, *Наука логике*, стр. 60). Мада Хегел ту не говори о сазнању Бога него универзума, његов самоуверени став сушта је супротност скрушеном ставу религиозне особе.

крајње скептичан према сваком покушају да се ступи у директну, непосредну комуникацију са Богом као личношћу, а поготово да се доживи мистичко јединство са Богом, пропустио је да озбиљније размотри могућност надумног односа према Богу. Ма колико инсистирао на конкретности и духовности, његов појам конкретности подразумева целину која је развила све своје моменте, те је непримењив на живи однос између конкретних личности. Што се тиче Хегеловог појма духа, пре би се рекло да се ради о мисаоној конструкцији него о појму који је обликован захваљујући опитном искуству благодати Светог Духа. Иако је постало уобичајено да се духовна сфера поистовећује са сфером културе, уколико бисмо поштовали светоотачку поделу на телесно, душевно и духовно, назив духовно могао би се употребљавати само за делатност која је прожета благодаћу Светог Духа. Духован човек, дакле, није онај који се бави уметношћу или филозофијом, већ онај који је макар у извесној мери постао сасуд Духа Светог. Отуда и оно што је код Хегела тобоже духовно заправо то ипак није, већ је напросто интелектуално. Појам свакако није медијум духа, као што ни Хегелов Бог није личност, није живи Бог, већ пука мисаона апстракција.⁴⁰ Да се на појмован начин може сазнати Бог, свакако не би подвижници различитих религија улагали толики труд да ум ставе ван снаге и удостоје се пребивања у надумном стању. Као што је познато, свети оци су склони да тврде да Бог пребива у нашем срцу, а не у (раз)уму. Отуда они толики значај придају умносрдочној молитви, јер током ње ум „силази“ у срце и сједињује се са њим.

Што се пак тиче циља филозофије, тешко би се могло рећи да је он идентичан са религијским. Ако изузмемо далекоисточну мисао и Платона⁴¹, мало ко би од филозофа, укључујући Хегела, рекао да је њен циљ спасење.⁴² Немачки мислилац сматра да Бог посредством филозофије доспева до самоспознаје, тј. до своје самосвести, па би она самим тим била од апсолутног значаја, како за човечанство тако и за самог Бога. Међутим, такво сазнање не омогућава спасење појединачне личности, а управо то је оно што многе

⁴⁰ Иако је био човек знања, Паскал није посредством ума доспео до искуства живог Бога, већ захваљујући мистичком доживљају, који је био толико упечатљив да је сведочанство о њему чувао у постави капута читавог живота. Озарен божанском светлошћу, Паскал је записао да је живи Бог кога је упознао „Бог Аврамов, Бог Исаков, Бог Јаковљев“, не филозофа и учењака“ (Блез Паскал, *Мисли*, стр. 397).

⁴¹ Платон је тврдио да филозофија доприноси „спасењу душе“ (Платон, *Федон*, стр. 129).

⁴² Ако се присетимо Хегелове тврдње да је рано „јутарње читање новина (...) једна врста реалистичке јутарње молитве“ (G. W. F. Hegel, „Aforizmi iz Hegelove Wastebook (1803-1806)“, у: *Jenski spisi*, стр. 393), схватићемо у којој мери се његов филозофски дух разликовао од молитвеног духа Св. Силуана Атонског, који је тврдио да се „читањем новина замрачује ум, а то омета чисту молитву“ (Архимандрит Софроније, *Старац Силуан*, стр. 81).

религије обећавају. Хегел је Христово страдање на Велики петак и Његово васкрсење протумачио на спекулативан начин, као моменте унутарбожанског процеса. По немачком филозофу, чисти појам, односно спекулативно мишљење, мора бескрајну бол због смрти Бога, „означити чисто као моменат, али ништа више до као моменат највише идеје“. Хегелово уверење да из суровости спекулативног Великог петка „једино може и мора (...) да васкрсне највиши тоталитет у својој цјелокупној збиљи и из свог најдубљег темеља, истовремено свеобухватно и до у најведрију слободу својих ликова“⁴³, не значи много вернику. Наиме, свеопште помирење које нуди Хегелова филозофија, било да се ради о односу коначног и бесконачног, света и Бога, природе и духа, оставља појединца незадовољеног, јер њему лично не омогућава спасење.⁴⁴ Подсетимо: значај Христовог васкрсења за верника је управо у томе што је њиме смрт побеђена, што је тим Догађајем за сваког појединца отворена могућност вечног блаженог живота.

Иако у наше време, за разлику од средњовековног доба, преовлађује гледиште да је филозофија супериорна у односу на религију, има и оних који тако не мисле, који сматрају да је религија изнад филозофије. Један од таквих је свакако Мартин Бубер, јеврејски религиозни мислилац. Разграничавајући религију и филозофију, он каже да се оне разликују у погледу разумевања истине. Док је филозофија усредсређена на сазнајну, теоријску, мисаону истину, религија стреми ка егзистенцијалној истини, односно ка стварности вере, која подразумева безрезервну преданост вечној Ти, тј. Богу, са којим човек ступа у лични однос у бесмртном тренутку врхунског сусрета. Филозофском мишљењу је лични сусрет са живим Богом стран. Бог је у филозофији, ако изузмемо ретке религиозне мислиоце, сведен на апсолут, тј. на апстрактно начело. Без обзира да ли се именује као први узрок, чиста форма, или непокретни покретач, апсолут у филозофији има улогу пуког мисаоног полазишта или темеља. Будући да филозофско мишљење попредмећује и опојмљује све чега се дотакне, измиче му оно што је тајанствено, неидентично, живо. По Буберу, суштинска разлика између филозофије и религије је у томе што се религија темељи „у двојству Ја и Ти“, а филозофија „у двојству субјекта и

⁴³ G. W. F. Hegel, „Vera i znanje“, у: *Jenski spisi*, стр. 314.

⁴⁴ По Хајнеовом сведочењу, Хегел је својим студентима говорио да кључна хришћанска верска учења, као што је оно о бесмртности душе, немају места у његовој филозофији. Уп. Vittorio Hösle, *Hegels System : Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, II, стр. 437.

објекта“.⁴⁵ За јеврејског мислиоца, чија је дијалогска филозофија изграђена на разликовању два основна животна става, Ја-Ти и Ја-Оно, нема никакве дилеме да је већ то довољно да се религији додели примат у односу на филозофију. И заиста, Бубер не пропушта да истакне: „Ја-Ти доспева до највишег степена концентрованости и преображаја у религиозној стварности, у којој неограничено бивствујуће као апсолутна личност постаје мој партнер; Ја-Оно налази своју највишу концентрованост и преображај у филозофском сазнању, у којем издвајање субјекта из Ја непосредно живљеног заједништва Ја и Оно, и претварање Оног у начелно издвојени објект, заснива строго мишљење мишљеног бивствујућег, штавише мишљеног бића.“⁴⁶ Да би образложио своје становиште, јеврејски мислилац пореди теоријски, посматрачки став филозофа и став преданости верника живом Богу. Док истински верник залаже читаво своје биће у сусрету са Богом, и срце и ум и вољу, теоријска делатност филозофа је углавном сведена на интелект. Док „свако право религиозно испољавање“ подразумева лично залагање и везано је „за конкретну ситуацију“, филозофија почиње тако што се особа која филозофира „одлучно одваја од своје конкретне ситуације, дакле елементарним актом апстракције“. У том акту човек покушава „да се уздигне над ову конкретну ситуацију у сферу строге појмовности, у којој појмови нису више (...) помоћно средство за захватање стварности, већ они биће које је ослобођено условљености приказују као предмет мишљења“. Док научници и многи филозофи апстраховање од властите ситуације тумаче у позитивном светлу, као предуслов непристрасног, објективног разматрања проблема, Бубер тај чин схвата као огрешење појединца о оно што му је Бог даривао. Насупрот филозофу који се дистанцира, који као субјект стреми самосталности и аутономији, истински верник гаји став безрезервног поверења према Богу, уверен да једино у конкретној ситуацији која му је подарена, ма колико она евентуално била тешка и неугодна, може срести живог Бога.

За разлику од филозофије, која се креће у појмовном медијуму општости, која је „утемељена на претпоставци да апсолут посматрамо у општем“, религији је својствен „савез апсолутног са посебним, са конкретним“.⁴⁷ Док у филозофији владају безлични закони логике, те она настоји да буде логички доследна и кохерентна, религија негује

⁴⁵ Martin Buber, „Gottesfinsternis : Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie“, у: *Schriften zur Philosophie*, стр. 526.

⁴⁶ Исто, стр. 537.

⁴⁷ Исто, стр. 530-533.

парадоксалан говор, управо зато што је стварност антиномична. Самим тим што реалне „ситуације нису једноставне и глатке као принципи“⁴⁸, мисаоне апстракције се огрешују о антиномичну конкретност живота. Филозофски покушаји да се разреши антиномичност ситуације било тако што би се она релативизовала, било тако што би њени моменти посредовањем били измирени у вишој синтези, за Бубера су, баш као и за Кјеркегора, неприхватљиви. Тумачећи антиномичност религиозне ситуације, Бубер каже да у свом „стајању-пред-Богом“ у исти мах знам да сам „препуштен“ Богу и да све „зависи од мене“. Ма колико подношење те ситуације било непријатно, „не смам да покушавам да измакнем парадоксу“, већ морам да га интензивно живим.⁴⁹

Оно што суштински раздваја истинску религију од преовлађујуће филозофије је то што религија има снагу да преобрази верника и свет, док теоријска делатност филозофа најчешће све оставља по старом. Инсистирајући на значају религијског настојања да се савлада гордост, Бубер се слаже са Паскалом да је гордост карактеристична за филозофе. Они који се уздају у властите интелектуалне моћи а не у Божију милост, „ближњима уместо Бога нуде свој систем“.⁵⁰ Претензију појединих филозофа да могу спознати Божију суштину Бубер разобличава управо као знак гордости. Иако категорички одбацује могућност да човек може спознати Божију суштину, Бубер истиче да је Бога могуће срести као личност. Разлика између филозофије и религије се, по дијалошком мислиоцу, најбоље оцртава поређењем става према стварности великог грчког филозофа Платона и старозаветног пророка Исаије. За разлику од филозофа који се узда у властите интелектуалне снаге и сматра да се истина може поседовати, пророк је, испуњен страхом и трепетом пред Богом, свестан властите ефемерности и ништавности. Старозаветни пророк „не верује као Платон у дух као својину човека“. Бубер сматра да човек не може поседовати дух, већ једино дух човека, уколико је он тога достојан. Духован човек је, наиме, „неко у кога дух продире, кога захвата и у кога се заодева, не неко у коме се дух крије“.⁵¹

Управо доживљај властите ништавности пророку омогућава да у себе прими бесконачну божанску снагу. За разлику од филозофског учења, које је познато уском кругу

⁴⁸ Martin Buber, „Aus einer philosophischen Rechenschaft“, у: *Schriften zur Philosophie*, стр. 1119.

⁴⁹ Martin Buber, „Ich und Du“, у: *Schriften zur Philosophie*, стр. 143.

⁵⁰ Martin Buber, „Gottesfinsternis : Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie“, у: *Schriften zur Philosophie*, стр. 539.

⁵¹ Martin Buber, *Hinweise : Gesammelte Essays*, стр. 135.

образованих, пророк поседује велики ауторитет, тако да од његове проповеди често стрепе и моћници. Његов углед извире из посредничке улоге, јер он је тај који „реч поруке са неба доноси на земљу и реч молбе са земље уздиже на небо“.⁵²

Ако је све тако као што Бубер говори, ако је религија супериорна у односу на филозофију, неко би могао да се запита зашто се Бубер онда није сасвим одрекао филозофије и посветио се искључиво религији. Наиме, иако је био веома посвећен Богу, иако је у младости био склон мистици, нема сумње да је Бубер себе доживљавао пре свега као религиозног филозофа. Разлог због којег је Бубер своју делатност схватао превасходно као филозофску, по свему судећи треба тражити у његовој свести да му није додељена пророчка мисија, да се упркос религиозним искуствима не може мерити са светитељима. Будући да није свѐт, нема право на духовно руковођење.⁵³ Његов задатак је да апелује на људе да се ослободе постварености која је условљена апсолутизовањем Ја-Оно става, и одваже се као личности на врхунски сусрет са Богом, као и на Ја-Ти однос са ближњима. Јеврејски филозоф, усмерен на егзистенцијално остварење истине, а не на сазнајно-теоријско поседовање истине, о себи каже: „Немам да понудим никакво учење о праоснову; могу само да сведочим за онај сусрет у којем се темеље сви сусрети са другим, а сусрести не можеш апсолут.“ Своју улогу дијалогски мислилац метафорично описује као довођење оних који су вољни да га саслушају до прозора: „Отварам прозор и показујем напоље.“⁵⁴ Све остало је на њима. Од њих зависи да ли ће се заинтересовати за стварност или ће затворити прозор и препустити се свету сенки.

Иако је религија као таква изнад филозофије, њој увек прети опасност да се умртви и поствари, тј. да се изобличи у нешто статично и формално. Горка историјска искуства опомињу да религији прети не само опасност да постане млака и бљутава него и фанатизована, да уместо љубави шири нетрпељивост и мржњу. Управо у критици такве тенденције Бубер види задатак филозофије. Као што се филозофија, захваљујући снази негације, опире позитивности, односно постварењу у друштвеној сфери, њен критички дух

⁵² Martin Buber, „Der Glaube der Propheten“, у: *Schriften zur Bibel*, стр. 237-238.

⁵³ „А пошто нисам примио никакву поруку коју бих даље предао, него сам само стекао искуства и добио увиде, морало је моје саопштавање да буде филозофско, тј. морао сам оно једнократно и суштински јединствено да преобразим у 'опште', у оно што свако може да пронађе у властитом постојању, морао сам да оно што је по својој суштини непојмљиво искажем у појмовима, који се (иако каткад са тешкоћама) могу имати и посредовати. Тачније: морао сам од оног што је у Ја-Ти и као Ја-Ти искушано да начиним Оно“ (Martin Buber, „Aus einer philosophischen Rechenschaft“, у: *Schriften zur Philosophie*, стр. 1111).

⁵⁴ Исто, стр. 1113-1114.

у стању је да разобличи беживотност и неистину окоштале религије. Филозофија која је свесна граница умног приступа стварности, може помоћи религији да се њен надумни приступ стварности не изобличи у безуман.

Након што смо делимично осветлили однос религије и филозофије како из угла религије тако и из угла филозофије, при чему се показало да је могуће заступати дијаметрално супротна становишта, у зависности од тога да ли се инсистира на предметној или егзистенцијалној истини, није на одмет размотрити однос појма бића и појма Бога. Као што је познато, појам бића је кључни филозофски појам, док је за теологију то свакако појам Бога. У поређењу бића и Бога могуће је заступати три начелно различита гледишта. Док неки сматрају да се може успоставити идентитет између бића и Бога, има оних који мисле да је појам бића надређен појму Бога, као и оних који тврде да је Бог надређен бићу. Заступници гледишта да су биће и Бог идентични, да се заправо ради само о коришћењу филозофског, односно религијско-теолошког појма за исту ствар мишљења, као аргумент наводе да је Бог исто што и пуноћа, максимум бића, сáмо јестање као такво.⁵⁵ Рекавши за себе „Ја сам онај који јесте“, Бог је имплицитно изрекао да се као вечно јестање разликује од оног што само привремено постоји. Наиме, за разлику од створења која јесу захваљујући Божијем бићу, која су пролазна, која и јесу и нису, Бог вечно јесте, тј. у Њему нема разлике између есенције и егзистенције, као што је то иначе случај са створењима. Сáм појам биће употребљавао би се у аналогном смислу, у зависности од тога да ли се односи на створења или Створитеља.

Док у монотеистичким религијама, упркос онтотеолошким покушајима да се Бог изједначи с бићем, тј. да се сведе на биће, ипак није лако успоставити идентитет између Бога и бића, будући да је Бог личност („Ја сам Сушти“), у монистичким и пантеистичким религијама то није никакав проблем. Безлично божанство би заправо било исто што и вечно биће. Свако бивствујуће би извирало из безличног бића и увирало у њега.

⁵⁵ Ошо тврди да је „рећи да 'Бог јесте'“ заправо „бесмислено зато што Бог јесте 'јество'. То је таутологија, понављање. Рећи да 'Бог јесте' апсурдно је, баш као кад би неко рекао 'Јесте јесте' или 'Бог Бог'“ (Osho Rajneesh, *Vrhovna alhemija*, I, том, стр. 259). Шефлер указује да је у Аристотеловој метафизици „Бог уједно 'биће' и 'мишљење које себе мисли'. Јер, с једне стране, мора 'сáмо биће' да укључује сваки 'степен бића', а духовно 'биће-код-самог-себе' представља виши ступањ бића од свега оног што 'себе не мисли'. С друге стране је 'мишљење које себе мисли' само тада први узрок све временски покренуте стварности света ако је оно 'у највишем ступњу јестајуће' и дакле са 'самим бићем' идентично. Према првом аргументу, 'духовна природа' врховног начела следи из њене 'пуноће бића'; у другом аргументу се 'пуноћа бића' докучује из 'првоузрочности' мишљења које себе мисли“ (Richard Schaeffler, *Religionsphilosophie*, стр. 58).

Хајдегер је, иако теолог по образовању, сматрао да је биће надређено Богу. Разликујући онтолошку и онтичку сферу, Хајдегер тврди да Бог припада онтичкој сфери, да је Бог напосто највише бивствујуће. Чак и као Створитељ, Бог је испод бића, за које немачки филозоф користи различите мисаоне фигуре, између осталог и фигуру Ништа.⁵⁶ За разлику од позитивних наука (у које укључује и теологију!), које се баве бивствујућим, једино филозофија је онтолошка наука, јер се искључиво она бави бићем.⁵⁷ Због тог достојанства она има примат како над теологијом тако и над религијом.⁵⁸

Занимљиво је да фигуру Ништа користи и мистичка теологија, али је она резервише искључиво за Бога, управо зато што се о Његовој природи ништа не може рећи, што је Бог као такав непојмљив. Док су створења нешто, Бог није ништа одређено, те би се за Њега можда могло рећи да „је“ Ништа. Није тешко увидети да је језик као такав у проблему када треба било шта да каже о Богу, баш као и мишљење када покушава да о Њему мисли. Свети оци с правом истичу да се имена која Му придајемо односе искључиво на Његове енергије, али не и на Његову суштину.

Првенство Бога над бићем заступа и Плотин. За Бога, тј. Једно, које је с ону страну и бића и мишљења, не може се рећи да је биће, зато што се појам бића односи на сферу бивствујућег. Будући да је Једно почело свеколиког бивствујућег, оно се као вечни извор суштински разликује од оног што јесте.⁵⁹ Због своје трансцендентности и непојмљивости Једно је изнад бића, али због процеса еманације ипак у вези са њим. Отуда би се за Једно можда могло рећи да је Надбиће, као што ће то чинити мистички оријентисани теолози. Но и у неким далекоисточним монистичким религијама, које преферирају мистички приступ божанском, често се тврди да је божанство с ону страну бића. Будући да божанско почело претходи свим супротностима, она није ни биће ни небиће. Опирећи се уобичајеним настојањима да се изворно духовно искуство концептуализује, зен будизам о прапочелу

⁵⁶ О различитим мисаоним фигурама које Хајдегер користи за биће види: Зоран Кинђић, *Хајдегерава критика антропоцентризма*, стр. 159-163.

⁵⁷ По Хајдегеру, „свака позитивна наука разликује се од филозофије *апсолутно*, а не релативно“. Будући да је теологија позитивна наука зато што се бави онтичком сфером, она се „*као таква апсолутно разликује од филозофије*“ (Мартин Хајдегер, „Феноменологија и теологија“, у: *Путни знакови*, стр. 51).

⁵⁸ С том тезом многи се не би сложили. Шијаковић с правом истиче да је Хајдегер превидео хришћанско откривење троипостасног Бога, „чији начин постојања (*τροπῶς*) не припада онтичкој регији оног *шта*, већ је *Он Ко*, на име *Личност*: бивствовање бога није у суштини бога већ у Личности Оца“ (Богољуб Шијаковић, „Познање Бога и превладавање дистанце“, у: *Појам Бога у филозофији*, прир. М. Перовић, стр. 136).

⁵⁹ Још је Платон тврдио да из идеје добра „происходи бивствовање (*τὸ εἶναι*) и суштина (*οὐσία*)“ ствари, док „само *добро* није суштина, него се по узвишености и моћи уздиже изнад ње“ (Платон, *Држава*, 509 б).

најпре каже да оно није биће, али додаје да није ни небиће. Да би се одбациле све логичке могућности, такође се каже да није биће и небиће, као и да није ни биће ни небиће.⁶⁰ На основу реченог може се закључити да су они који заступају мистичку позицију резервисани према употреби појма бића за Бога или божанско. Биће је, по њима, општи појам настао апстраховањем из појединачних бивствујућих, те је као такав неадекватан када се говори о оном што је трансцендентно.

Када говоримо о ономе што разликује филозофију и религију свакако треба поменути да религија поставља неупоредиво теже захтеве пред човека него што то чини филозофија. Иако и филозофија, уколико се није изобличила и свела на пуко мисаоно поигравање појмовима, захтева од филозофа склад између мисли, речи и дела, штавише да својим животом сведочи о њој, ипак су релативно ретки мученици за истину међу филозофима. Наиме, филозофска теорија каткад може да се одржи чак и ако се не сведочи властитим животом⁶¹, док је светост, која је циљ и смисао религиозне праксе, неспојива са изневеравањем Бога и самог себе. Многим данашњим филозофима, поготово онима који се безбрижно поигравају појмовима, који не доживљавају филозофију као „својеврсно мучеништво“⁶², страна је морална димензија филозофије, брига за властиту душу и старање за заједницу, било да се ради о најужој заједници, оној широј или целокупном човечанству.⁶³ Зашто? Зато што су ближи научно-објективистичком него религиозном

⁶⁰ Све ове језичке формулације су заправо начини да се индиректно укаже на оно неизречиво. Ошо истиче да се може користити било која крајност да се изрази оно неизразиво, при чему треба водити рачуна да се не упадне у замку спорења око пуких формулација. Да би показао да је сваки екстрем „вредан колико и онај други“, да се укаже на оно што је мистик искусио, Ошо наводи пример: „Упанишаде за Божанско користе реч 'Апсолут'. И то је једна крајност, и то она позитивне врсте – Савршено, Апсолутно. Буда за то исто остварење употребљава другу крајност – 'Ништавило'. То је потпуна супротност барем што се самих речи тиче, али што се тиче остварења самог по себи, и Апсолут и Ништавило значе једно те исто. Но то је створило толико много забуне у умовима људи“ (Osho Rajneesh, *Vrhovna alhemija*, I, том, стр. 162).

⁶¹ Јасперс је додуше тврдио да се филозофска истина, за разлику од научне, предметне истине, мора сведочити животом. Разлику предметне и филозофске истине објаснио је поредећи научника Галилеја и филозофе Сократа и Ђордана Бруна: „Галилеј није довео у питање исправност свог астрономског увида када га се под притиском одрекао, као што га обрнуто исповедањем не би учинио истинитијим. Сократ и Бруно умрли су за своју филозофску истину, јер је она била са њима идентична: њиховом смрћу истина је довршена“ (Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*, стр. 651). Да су је се којим случајем Сократ и Бруно одрекли, она би престала да буде истина, те их нико данас не би ни помињао. Иако би свакако било пожељно да се истина живи, ако бисмо заиста применили тај критеријум, много од оног што се издаје за филозофију изгубило би тај статус.

⁶² *Богоносни христослов : избрани списи оца Јустина*, стр. 181.

⁶³ Оне који сматрају да је за филозофију довољна само изоштрана интелигенција није на одмет подсетити на мудре речи Св. Јустина Ћелијског: „Интелигенција без добротe је казна Божија. А велика интелигенција без велике добротe је неподношљиво проклетство“. Наиме, „ђаво је велика интелигенција без имало добротe и љубави“ (Исто, стр. 119).

духу. Ако се сетимо патоса са којим су говорили Сократ и Фихте, лако ћемо у њиховим речима препознати религиозни жар. Фихте, који је иначе оптуживан за атеизам, жигошући кукавичлук и конформизам својих савременика, од учењака, односно филозофа, захтева „да буде *морално најбољи* човек свог доба“, да поучава „и својим примером“. У самим његовим речима „Ја сам свештеник истине; ја сам њен најамник; обавезао сам се да за њу све учиним, све покушам и све поднесем“⁶⁴, присутан је религиозни призив.⁶⁵

Имајући у виду оно што је речено, нема сумње да је за саму филозофију од велике важности да очува везу са живом религијом. Наиме, филозофији прети опасност да се приклони доминацији идеала сигурности и извесности, који је карактеристичан за научни дух. Адорно је, свестан опасности сцијентистичког мишљења, тврдио да је ризик животни елемент филозофије.⁶⁶ Но ваљало би га подсетити да је ризик карактеристичан управо за религију. Само онај ко је спреман да ризикује, да напусти удобну световну позицију и упусти се у неизвесну авантуру сагоревања властитог ега, током које се суочава са бројним искушењима, те бива изложен опасностима прелести, јереси и психичког растројства, у стању је да оствари значајнији духовни напредак.⁶⁷

Будући да је светост изнад моралности, нема сумње да религија пружа веће могућности човеку од филозофије. Иако се етичка димензија никако не сме потценити, поготово у наше време, када индустрија културе пропагира идеју да човек има право да безобзирно задовољава неутаживе прохтеве свог ега, ваља указати да морална позиција као таква подразумева подвојеност, а не целовитост, унутрашњу борбу, а не узвраћање читавим својим бићем. За разлику од моралне особе, која само потискује своје страсти и држи их под контролом, духовна особа је у стању да њихову енергију преобрази и искористи за сагоревање властитог ега.

⁶⁴ Јохан Готлиб Фихте, *Пет предавања о одређењу научника*, стр. 180-181.

⁶⁵ Он сматра да му је провиђење доделило задатак да тргне из дремежа уснуло човечанство, баш као што је Сократ веровао да му је бог доделио мисију да Атињане подстиче да буду бољи. Види: Исто, стр. 182, као и: Платон, *Одбрана Сократова*, стр. 57-58.

⁶⁶ По Адорну, „ризик је животни елемент филозофије“. Она „тек тамо постаје интересантна где може и да погрешити, док је свуда тамо где располаже нечим апсолутно сигурним и позитивним одмах или пуко установљавање чињеница или пука логичка операција“ (Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, стр. 74).

⁶⁷ Потпуна преданост духовном учитељу, пракса која је некада била уобичајена и на Истоку и на Западу, представља велики ризик, јер нема апсолутне сигурност да је он заиста особа која може суштински помоћи подвижнику на његовом духовном путу. Ошо истиче да је у религији „сумња препрека. Религија је поверење јер нема доказа“ (Osho Rajneesh, *Vrhovna alhemija*, II том, стр. 343).

Док религиозна особа у сусрету са Богом читавим својим бићем говори „Да“ и стварност доживљава као божанску, филозоф због свог теоријског, дистанцираног, критичког става углавном каже „Не“. Иако су и филозофи дошли до спознаје да (само)освешћење мења нечије биће, они су ипак углавном (објективистички) усмерени на посматрање стварности, а не на трансформацију властитог бића, што је иначе карактеристично за духовну праксу.⁶⁸ Наиме, за разлику од филозофије која је преваходно теоријска делатност, религија је практична. У њој се не може заузети посматрачки став, у њој се мора учествовати! Онај ко само посматра, заправо и није верник. Будући да се пали, од Бога отуђени човек у религији третира као да је духовно оболео, она представља својеврсну духовну терапију исцељења.⁶⁹ Њен циљ је спасење, а не пуко теоријско сазнање истине.

Мада је критички став, који одликује филозофију, свакако користан, поготово у наше време када смо изложени најразличитијим облицима идеолошке манипулације, уколико се у таквом ставу претера, он ће нам онемогућити да искусимо свепрожимајуће божанско јединство. Онај који себи и другима непрекидно поставља питање „зашто?“, по правилу остаје затворен пред тајном.⁷⁰ Насупрот филозофији која живот посматра као проблем, Ошо истиче: „Живот није проблем него тајна.“ За разлику од проблема који се интелектуално решава, при чему се из свега може извући „нешто мало знања“ и интелектуалног задовољства, с тајном се можемо стопити. „Тада се јавља истинска екстаза, и блаженство – тада вам се дешава оно врховно, – најузвишенија радост.“⁷¹ Док је за филозофију карактеристична умна делатност, религија врхуни у надумном. За разлику од филозофије коју краси озбиљност, која инсистира на конзистентности својих извођења,

⁶⁸ Указавши да је само „филозофија не-експериментална“, за разлику од науке која експериментира „са стварима различитим од тебе“ и религије која „експериментира непосредно, сасвим изравно – с тобом“ (Osho Rajneesh, *Vrhovna alhemija*, I, том, стр. 354), Ошо примећује: „Филозофско истраживање не захтева никакву индивидуалну трансформацију“ (Osho Rajneesh, *Vrhovna alhemija*, II том, стр. 384).

⁶⁹ Ако бисмо за ево рекли да је, у духовном смислу, болест, онда би религија могла да се схвати као духовна медицина. Види: Osho Rajneesh, *Vrhovna alhemija*, I, том, стр. 369, као и: Јован Романидис, *Светоотачко богословље*, стр. 13 и 161.

⁷⁰ Надовезујући се на Гетеа, који сматра да је одлика истраживања неуморно постављање питања „Зашто?“, тј. потрага за законом и разлогом, Хајдегер сматра да се треба отворити за смисао речи великог немачког песника: „Држи се оног Зато и не питај Зашто“. Док нас Зашто (*Warum*) одводи од бића, Зато (*Weil*) нас приближава бићу. У залагању за став опуштености, Хајдегер наводи пример руже која цвета не питајући се зашто. „Човек у најскривенијем основу свог бића тек тада истински јесте када на свој начин јесте као ружа – без зашто“ (Martin Heidegger, *Satz vom Grund*, стр. 206 и 73).

⁷¹ Osho, *Moj put, put belih oblaka*, стр. 20-21.

религији је својствена димензија лудости, нелогичности, екстазе.⁷² Св. ап. Павле подсећа оне који се надимају људском мудрошћу не само да је „мудрост овог вијека лудост пред Богом“ (1. Кор. 3, 18), него и да је „лудост Божија мудрија од људи“ (1. Кор. 1, 25). Управо они који су „луди Христа ради“ (1. Кор. 4, 10), који себе унизују да би Бога узвисили, ближи су истини од оних који гаје дистанциран однос према свету, па и према Богу. Подсетивши да у „гордости мисао људска, откинута од Бога, сматра себе мудром“, Св. Јустин Ћелијски истиче да се човеков ум деформише и „квари ако нема Бога у себи“, да гордоумље „огреховљује, помрачује, трује, осатањује ум људски“. Уосталом, да је гордост аутодеструктивна најбоље показује Ничеов пример, који се, по мишљењу Св. Јустина, растопио „у лудилу – када га је додирнуо ужарен прст небеске огњене мудрости“.⁷³

У истицању да је критички моменат карактеристичан за филозофију, никако не треба превидети да је критички став својствен и религиозним особама, али не према другима него према себи. Свети оци су увек истицали да се треба уздржавати како од осуђивања других тако и од радозналост занимања за њихове недостатке, а критичку оштрицу усмерити према самом себи. Иако је морална димензија веома значајна за религију, иако је врлински живот предуслов за духовни напредак, религиозне особе су свесне да као што наш „ум не представља непогрешиво мерило и непогрешивог судију“, тако је сама по себи „савест људска недовољна и увек погрешива“.⁷⁴ Она је сасвим поуздана само када је надахнута Духом Светим.

На основу свега што је речено, могло би се закључити да религија човеку пружа неупоредиво веће могућности за самоостварење од било које друге сфере, па и оне филозофске. Упркос томе што постоји напетост између филозофије и религије, што оне често једна другу доводе у питање, између њих је могуће успоставити и савезништво у

⁷² Маслов је разликовао сфере за које је карактеристичан врховни доживљај (*peak experience*) од оних за које није. Док у религији и уметности људи доживљавају такве екстатичке тренутке, филозофима и научницима су они, бар по Маслову, страни. Разлог томе је што су сталоженост и дистанцираност својствени научницима и филозофима, док уметнике и мистике одликује авантуристички дух. Због спремности да се изложе великој опасности, да све ставе на коцку, неким од њих се посрећи да искусе пуноћу екстатичког стања или да макар на тренутак осете интензивну радост постојања. О врховном, трансцендентном, екстатичком искуству, чије поседовање или непоседовање служи као критеријум за разликовање типова људи и погледа на свет, види: Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, стр. 19-25, као и: Osho, *Мож пут, пут белих облака*, стр. 161.

⁷³ *Богоносни христослов : изабрани списи оца Јустина*, стр. 226, 228, 194, 211.

⁷⁴ Исто, стр. 189 и 239.

борби против сила мрака које нас све више окружују.⁷⁵ Разобличавајућа филозофска критика тоталитаризма, који нам спремају владари из сенке, удружена са духовном праксом верника свакако представља извесну препреку злу. Но она је данас сувише крхка да би одолела снази удруженог земаљског и космичког зла. Наиме, свако се на основу властитог искуства може уверити да зло из дана у дан све више прожима свет. Одупрети се претећој тенденцији тријумфа зла у свету задатак је сваког човека. Иако ничији напор не треба потценити, ваља нагласити да је снага отпора сразмерна нечијој духовности. Управо зато треба се усредсредити на очишћење властитог срца, како би се у њега уселила благодат Светог Духа, која ће нас оснажити у борби како против спољашњег тако и против унутрашњег зла. Намера овог увода у филозофију религије управо је да подстакне читаоца да се отвори за религиозно искуство, након чега би био спремнији за евентуалну духовну борбу са невидљивим непријатељем. Од оног ко је скептичан према свему што је речено не очекује се да слепо верује, већ да се сам увери да ли у оном што је речено има истине. Ма колико то претенциозно могло да звучи, апелујући на читаоца да се упусти у духовну авантуру сагоравања ега и преображаја свог бића, поновимо речи које је апостол Филип упутио тада још увек неодлучном Натанаилу: „Дођи и види“ (Јн. 1, 46). Као што је познато, властито искуство има неупоредиво већу тежину од туђих речи. Укус воћа познаје само онај ко га проба. Пробајмо га!⁷⁶

⁷⁵ Осим тога, (само)критички дух, својствен филозофији, може помоћи вернику да буде трезвенији и опрезнији на свом духовном путу, и тако лакше одоли опасностима прелести.

⁷⁶ Наравно, пре него што се човек одлучи да нешто непознато проба, он најпре испита да ли је то воће јестиво или није, распита се о искуствима оних који су га пробали. Опрезност и трезвеност су изузетно важни, јер много тога што је на први поглед веома примамљиво, заправо је отровно, или макар нездраво. Они који се одлуче да пробају домаће воће, које су вековима многи безбедно користили, не излаже се значајнијем ризику. Међутим, када је у питању егзотично воће, поготово уколико не знамо оне који су га безбедно конзумирали, ризик је велики. Стога није на одмет обавестити се о опасностима егзотичног воћа пре него што се евентуално одлучимо да га пробамо. Можда заиста није здраво за оне који су одрасли у нашем поднебљу. О опасностима егзотичног духовног воћа види: *Избави нас од лукавога : православље и магија, астрологија, жога* (прир. В. Димитријевић – Ј. Србуљ).

