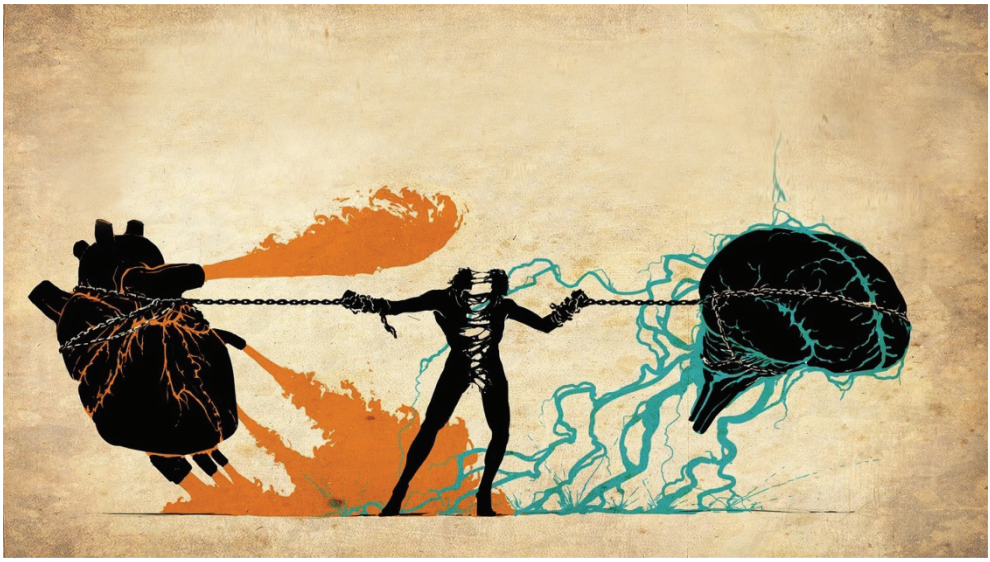
# VEROVANJE I/ILI ZNANJE
Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije



Beograd, 2016.

VEROVANJE I/ILI ZNANJE

Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije
održane u Smederevskoj Palanci od 24. do 26. juna 2016. g.

Organizatori konferencije:
Forum za religijska pitanja Instituta društvenih nauka, Beograd
Filozofska komuna, Beograd

Urednici izdanja:
Dr Mirko Blagojević
Dr Marinko Lolić
Sofija Mojsić

Recenzenti:
Prof. dr Ivan Cvitković, akademik, BiH
Prof. dr Sergej Lebedev, Belgorodski univerzitet, Ruska Federacija
Prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Mašinski fakultet, Niš, Srbija

Izdavač:
Institut društvenih nauka, Beograd

Za izdavača:
Dr Goran Bašić, direktor Instituta društvenih nauka, Beograd

ISBN 978-86-7093-168-8

# VEROVANJE I/ILI ZNANJE

Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije

Beograd, 2016.

# S A D R Ž A J

Nonka Bogomilova
KNOWLEDGE OF RELIGION TODAY: BETWEEN
“SUI GENERIS” AND “REDUCTIONIST” APPROACHES..... 9

Драгана Радисављевић-Ћипаризовић, Мирко Благојевић
ЗНАЊЕ О ВЕРОВАЊУ: ТЕОРИЈА СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ У
САВРЕМЕНИМ ЕМПИРИЈСКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА У
ЕВРОПИ И СРБИЈИ У 21. ВЕКУ ..... 19

Zoran Vidojević
RELIGIJA, HUMANIZAM I ZNANJE ..... 33

Зоран Кинђић
ИЗМЕЂУ КРИТИКЕ И ОСУЂИВАЊА..... 55

Marinko Lolić
KANTOVO SHVATANJE RAZLIKE IZMEĐU VERE I ZNANJA..... 73

David Perovic
SACRED RELICS ..... 91

Владимир Ђурђевић
ЗНАЊЕ И ТЕЛЕОЛОГИЈА - НАЦРТИ - ..... 105

Василий Васильевич Липич, Тамара Ивановна Липич
РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕКТОРЫ А.С. ПУШКИНА:
(ДИАЛОГИЗМ ВЕРЫ И БЕЗВЕРЯ)..... 127

Нада Радушки
РЕЛИГИЈСКА ПРИПАДНОСТ СТАНОВНИШТВА СРБИЈЕ ПО
ПОПИСУ ИЗ 2011. ГОДИНЕ ..... 139

Зорица Кубурић
ВЕРСКА НАСТАВА ИЗМЕЂУ ОНТОЛОШКОГ И ЛЕГАЛИСТИЧКОГ ПРИСТУПА ..... 155

Yuri Stoyanov
POST-MODERN MILLENNIALISM AND INTRA-ABRAHAMIC RELIGIOUS DIFFERENCES ..... 179

Ивица Тодоровић
МОГУЋНОСТИ ПРЕИСПИТИВАЊА САВРЕМЕНИХ РЕЛАЦИЈА НАУКЕ И РЕЛИГИЈЕ, СА НАГЛАСКОМ НА ПРИМЕРИМА ИЗ ДОМЕНА СРПСКОГ ЕТНИЧКОГ КОНТЕКСТА – НАУЧНЕ ГРАНИЦЕ И ТАБУИ ..... 193

Сергей Трофимов
ПЛЮРАЛИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ КАК «БРИКОЛАЖ“ (ПО Д.ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ). ..... 227

Михаил Юрьевич Смирнов
МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ КАК ПРОБЛЕМА РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ ..... 239

Ольга Олеговна Смолина
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ ..... 247

Сергей Борисович Тонковид, Анна Павловна Коновалова
СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ДИЗАЙН КАК СОВМЕСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО БОГА И ЧЕЛОВЕКА ..... 267

Елена Мчедлова
СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ ..... 281

Marko P. Djurić
DA LI SE NAŠE VEROVANJE U JEDNOG BOGA STVORITELJA MOŽE OPRAVDATI PRED NAŠIM RAZUMOM? ..... 289

Весна С.Трифуновић
ТАЈАНСТВА РЕЛИГИЈЕ И ОТКРИВЕЊЕ НАУКЕ: ПРИБЛИЖАВАЊЕ ИЛИ УДАЉАВАЊЕ ОД ИСТИНЕ ..... 305

Ана Милошевић
НОЈЕВА ЈАЈА У ИСТОЧНО-ХРИШЋАНСКОМ САКРАЛНОМ КОНТЕКСТУ ..... 315

Екатерина Кантарюк
ЗРИМЫЕ СМЫСЛЫ: СЕМИОТИКА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ОБРАТНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМА ..... 337

Славиша Костић
ПОРЕЂЕЊЕ ТЕОЛОГИЈЕ КУЛТУРЕ И ТЕОЛОГИЈЕ ХУМАНИЗМА: ПОЛ ТИЛИХ И ВИЛИЈАМ ШВЕЈКЕР ..... 345

Маја Канинска
ПОСЛОВНА И РАДНА ЕТИКА У МОНОТЕИСТИЧКИМ РЕЛИГИЈАМА ..... 365

Павел Жуков
СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ ПО УЧЕНИЮ ХРИСТИАНСКИХ ФИЛОСОФОВ II – III ВЕКОВ ..... 383

Данка Шпехар
ЛОГОТЕРАПИЈА – ЛЕЧЕЊЕ СМИСЛОМ ДР ВИКТОРА ФРАНКЛА ..... 395

Евгений Степанович Гамов, Андрей Александрович Гугнин, Евгения Юрьевна Гуляева
«ТРОИЦА» АНДРЕЯ РУБЛЕВА – ВЕРШИНА РЕЛИГИОЗНОЙ И СВЕТСКОЙ ЖИВОПИСИ ..... 407

Виктор Павлович Полухин
ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЯХ Г.В. ФЛОРОВСКОГО И СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО): ПЕРСПЕКТИВА СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА ..... 417

Диана Сергеевна Рожкова
КОММЕРЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ: ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИК И ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ..... 427

Наталья Борисовна Маляр
СПОР ВЕРЫ И РАЗУМА (КОММЕНТАРИИ К РАБОТЕ
Н. БЕРДЯЕВА „ФИЛОСОВИЯ СВОБОДЫ“)..... 433

Sofija Mojsić
REFORMACIJA, KALVINIZAM, PURITANIZAM I MODERNA
NAUKA ..... 449

Јелена Ђурић
ЖРТВОВАЊЕ КАО НАСИЉЕ СИСТЕМА ..... 473

Nonka Bogomilova
Institute for the Study of Societies and Knowledge
to the Bulgarian Academy of Sciences
Bulgaria

# Knowledge of Religion today: between "sui generis" and "reductionist" approaches

ABSTRACT

The paper analyses some new contemporary developments in the study of religion within the "phenomenology – scientific "reductionism" dilemma. The specialized knowledge of religion has developed with special intensity in the second half of the 20th century. The method of comprehension was indicated as the opposite of explicatory reductionist theory; comprehension was the direction taken by the phenomenology of religion, which proceeded from the idea of the "absolute autonomy" of religion (Otto, Eliade). Religion was perceived as being an autonomous, unique sphere, which cannot be explained and defined through factors lying outside it. As an expression of the opposite trend, the analysis gives attention to some new "reductionist" approaches, and especially to the research program called Cognitive Science of Religion /CSR/ - a trend of naturalization of religion as a result of development of biology and psychology (Barrett, Boyer, Guthrie and others).
Keywords**:** *sui generis approaches, reductionist approaches, phenomenology, Cognitive Science of Religion*

The specialized knowledge of religion has developed with special intensity in the second half of the 20th century. The method of comprehension was indicated as the opposite of explicatory reductionist theory; comprehension was the direction taken by the phenomenology of religion, which proceeded from the idea of the "absolute autonomy" of religion (Otto, Eliade). Religion was perceived as being an autonomous, unique sphere, which cannot be explained and defined through factors lying outside it. As an expression of the opposite trend, the analysis gives attention to some new "reductionist" approaches, and especially to the research program called Cognitive Science of Religion (CSR) - a trend of

naturalization of religion as a result of development of biology and psychology (Barrett, Boyer, Guthrie and others).

The innovative and respecting tradition contemporary answer of the question "What is religion?" is not only of theoretical and abstract meaning: "We seem to have uncritically accepted definitional boundaries that distinguish religious practices of one religious group from another's, viewing them as mutually exclusive." (McGuire 2008: 186). The answer of that question would help solving important concrete social, political, legal problems: regarding the identification of the religious organizations; the criteria for registration as religious community; the reason for granting specific rights; the differentiation between religious and quasi-religious groups; questions of non-traditional, alternative religions, questions regarding the "return of magic", the role of religion for constructing religious identities, for the legitimization of the state, its connection with violence and with social cohesion.

### *The knowledge of religion and the moral law: a classical "reductionist" approach*

In Immanuel Kant's (1724-1804) view rational nature is the generic principle, the source of the moral law, while human nature is the specific. Moral, not the understanding, is the essence of man; man's aim is to realize himself in the moral sense, not in happiness, knowledge, etc. Inasmuch as for Kant the moral application of reason is the basic legislative power, the source of the supreme, it follows that God and religion have no autonomous importance or superior status, but are included, involved in this function of reason (Gadamer 1998). They are "supplementary impulses" for man's fulfilling his moral obligations, as, owing to his "moral incredulity", man is not usually directed by the principles underlying his deeds. Here religion and God are treated functionally, in the perspective of their morally relevant dimensions. Kant himself, in constructing this both transcendent and immanent rational instance, does not ground in any other way – intellectual or through faith – the need and reality of God and religion, but sets them in terms of their functional purpose: the only true and necessary religion is moral religion. The latter is a religion that motivates and sanctifies human moral obligations, making of them divine commands, and thus facilitating the performance of these obligations for people who are inclined to give in to various temptations (Kant 1997: 9-12). As in the other philosophical approaches to religion reviewed here, Kant's is highly critical of actually

existing religion, the "religion of the cult", which not only does not help but, indeed, hampers the moral self-fulfillment of man. Moral religion as Kant understands it overcomes likewise the division and mutual clash between the various historical religions: all of them become expressions of, and mediators between, the common features of the human moral essence. Evil in man does not stem from God and is not compensated for by Him, but is the product of man himself, of the abuse of man's free choice.

In this way Kant grounds a theoretical and practical model that was to become rather popular among philosophers (especially in the following century): the religious is subordinated to various human projects, ventures, dimensions, including political, ideological, and nationalistic. But in most of these "uses" of religion, the divisive and conflictual aspects of religion come into play, for religious practices are separate group and community practices. This is how yet another characteristic approach to the knowledge of religion is formed: its divided, ambivalent interpretation according to different criteria, such as individual and society (J.-J. Rousseau, H. Bergson, S. Kierkegaard), essence and existence (K.Marx, S. Freud), authoritarianism and humanism (E.Fromm), etc. Kantian moral religion, although it does not cover the whole complex and multi-faceted phenomenon of religion, emphasizes one of its essential features, pointed out likewise by Hegel and Schleiermacher: man is part of a large moral community of mankind, of all people, and as such has a duty to them (Antonov 2011: 14), a practical imperative Kant's "ought to", which Hegel resolves theoretically through the principle of the identity of the notion and being.

### *The ambivalence-focused interpretations of religion between "reductionist"and "sui generis"approaches*

The view that religion is of an ambivalent nature, that it has a double cultural existence, that the feelings connected with religious experience are correspondingly ambivalent, is shared by certain classic, modern, and post-modern thinkers, like F.Schleiermacher, I.Kant, the early Hegel, H.Bergson, S. Kierkegaard, P. Tillich, E. Fromm, etc. These authors have referred to two kinds of religion, each of which has a separate definition: traditional, authoritarian, communal on the one hand, and personal, exalted, mystical on the other. The two types also have different bearers: the people, the group, the community for the first, and the religious virtuoso, the person with an "ear" for religion, the romantic, the mystic for the latter.

Each type is related to a predominant type of experience and satisfies specific needs. The first type of religion, according to these authors, is connected with negative emotions and illusory means of overcoming them: the feeling of fear, dependence, limitation, subordination, and submission. The second type is connected with positive emotions: love, freedom, faith in one's own force. The first type corresponds to bureaucratic ecclesiastic institutions, to a system of dogma, and ritualized collective action; the second, to ecstasy and spiritual enthusiasm, to vibrant and captivating prophetic speech. P.Tillich also emphasizes the ambivalent approach to religion resulting from the contradiction between essence and existence, the division of being in Man; hence religion comports, along with the holy, also the demonic, it obeys the law of ambiguity. The display of this demonic aspect is idolatry, which consists in absolutizing the symbols of the holy.

**Erich Fromm (1900-1980)** viewed religion as correlated to and functionally connected with (Fromm 2005: 63-64): 1). The two types of human attitudes – life affirming and life denying; 2). The two kinds of experience – x-experience and non- x-experience; 3). The two kinds of human character – humanistic and authoritarian

In his interpretation, these dichotomies of human nature are the decisive factor, so much so that they obviate the question of the nature of religion, which, in Fromm's perspective, is viewed as divided, ambivalent: authoritarian and humanistic; pertaining by some of its aspects to the x-experience and by others to the non-x; affirming life or involved in man's "escape from freedom". Moreover, this opposition of characteristics is ascribed to all the great religions and is applied to their histories.

In postulating the existence of two types or aspects of religion, one of which plays a positive role for human self-assertion and the humanization of society, Fromm definitely moves away from the views of Freud, according to whom religion exists in a single form and indicates the immature, infantile stage at which the individual or culture find themselves; inasmuch as religion is an illusion and a collective neurosis, it is doomed to disappear as mankind attains maturity, grows up (Freud). In Fromm's view, on the contrary, it is not important whether religion is true or not, the important thing is the role it plays with respect to the human "task": humanistic religion proves to be a timely and promising means for the self-realization and self-affirmation of man. Together with this Fromm strongly criticizes the use of religion for the purposes of group narcissism, i.e. for nationalism and religious fundamentalism – this is a very relevant critical approach as regards the present-day usages of religion, which often involve

clashes between the religions themselves. In fact, according to Fromm's perspective, religion may be drawn into both authoritarian and humanistic practices, depending on the type of society and type of human character that lies at its core (Fromm).

The deepest philosophical premises for this view of religion in terms of ambivalent cultural oppositions are certain fundamental anthropological antinomies that problematize the conditions and emergence of human nature and vitality: essence and existence, the individual and the social aspects, the creative and the routine aspects of human life, authoritarianism and freedom.

The variety of viewpoints on the issue is determined not only by the variety of understandings about philosophy, religion, and theology, which often reduce these to a single spiritual component, but most of all by the variety in interpretations of the essence of Man: the rational, the emotional, the practical-active, the "conscious-subconscious", the inwardly divided or monolithic, etc. In other words, the studies of religion, the development of the notion of "religion", tell us as much about the cultural "ideology" of the researchers as they do about the object of research itself. This cultural "ideology" is evident even in ethnographic and historical studies on separate religions: in the explanation of their origin, in notions of evolution and progress from "lower to higher forms" of religion, in the notion of the functions of different religious forms.

### *"Sui generis" and "reductionist" approaches as "theology – philosophy" opposition*

In modern times phenomenology and hermeneutics have proposed a radically new philosophical approach to the phenomenon of religion, which refuses to philosophically "surmount" it. This trend attempts to interpret religion by tracing its inner logic, its specific invariants and language, its attitude to Man. Researchers have found shortcomings in these new approaches, in which - they believe - the philosophical horizon is lost. These authors stress the imperative need for a multi-dimensional approach to the complexity of religion; that the principle of religious pluralism should be grounded through a philosophical approach that transcends specific religions; and that, on this basis, an "ethics of dialogue" between religions should be built, of the kind that could hardly be achieved in the framework of the separate branches of specialized study of religion, nor within the limits of theology, which is usually connected with a specific religion.

The philosophical and research approaches to religion have met with criticism by religious philosophers, theologians, and also by separate researchers, especially in the 20th century. The grounds of their criticism is that they perceive religion as being an absolutely autonomous, unique sphere, which cannot be explained and defined through factors lying outside it. In order to understand religion, the scholar must take part in religious experience, must become a believer, must see religion from the inside. The German theologian Rudolph Otto (1869-1937) also pointed out the great role in religion of feeling, experiencing, mystery, thrill; the "rationalizations" of all these features into concepts directly exercise a stifling and weakening effect upon the experience, and reduce to schematic terms this irrational aspect of rapture (*fascinans*) (Otto 2014:15, 23, 144). The individual religious experience is focused by many contemporary authors (Lee 2008; McGuire 2008; Versteeg and Roeland 2011).

Quite a few contemporary authors, motivated by the post-modern spirit of pluralism and tolerance, try to show the compatibility between theological and philosophical approaches to religion and its definition, thus hoping to overcome the "schizophrenic split in culture" (P. Tillich) between reason and faith. A number of prominent 20th century philosophers have viewed this stance positively: among them are U.Habermas, H.Marcuse, J.Derrida, G. Vattimo and others. Richard Rorty also believed that the intellectual grounds for the war between science and theology have been swept away with the expansion of anti-historicism and anti-essentialism in philosophy and the social sciences (Bogomilova 2015).

The view that philosophy and theology are "extra-scientific" interpretations of religion, with a "a personal stake" in the matter, as opposed to the synthesis between the cultural-historical and the phenomenological approach, perceived as scientific approaches that overcome the one-sidedness of philosophy and theology, is another possible way of interpreting this relationship. This variant has been analyzed by the Italian scholar Carlo Prandi. According to him the new social sciences (anthropology, sociology, psychology, and linguistics) have given greater depth to historical knowledge of religion, and have done so without the intervention of theology (Prandi 1995: 64).

*The cognitive science of religion (CSR): "naturalist" v/s "protectionist" approach*

The cognitive science of religion, one of the rapidly developing branches of the so-called new sciences of religion in the last ten years, is related to naturalizing approaches to its subject, and is based on the developments and achievements of psychology and evolutionary biology. One of the recent issues of the journal *Sophia,* published by Springer, presents several theses on this topic, discussed by specialists in philosophy, cognitive science, psychology, and religious studies (Shunke 2015, 45). This discussion ( Shunke 2015; Green 2015; Wilkis; 2015) "shows the diversity of approaches, that can be grouped under term of naturalizing religion, giving a sense of key issues in this still developing and emerging fields." (Shunke 2015, 45).

Many authors have acknowledged that the scientific study of religion has undergone dramatic transformations in recent decades, related to the fermentation of ideas in psychology and evolutionary biology (Pearson and Shunke 2015, 47). This new approach is designated as the cognitive science of religion (CSR). Regardless of the change of concepts describing it, and the new, innovative categories used to interpret the approaches that are alternative to it, ultimately this approach reproduces a dilemma with a long cultural and intellectual history: that between scientific, rational knowledge of religion, pursued by sciences, and the "understanding", "experiencing" of religion, the insight into its unique psychological core, accessible only to those with religious experience.

According to Pearson and Shunke's analysis, the representatives of this approach (and specifically Justin Barrett, Pascal Boyer, and Tod Tremlin), in seeking an explanation to the phenomenon of religion, assume that humans have special mental particularities, specific mental modules, which predispose them to explain events and processes in terms of the intervention of external agents and powers, including supernatural ones – the so-called HADD (hypersensitive agent detect device). This particularity of the mind has played a role in the process of adaptation and natural selection in the course of evolution.

The definition of the HADD, "the essential of the term" (Green 2015, 62), given by Justin Barett is developed within the discussion with S. Guthrie: "…Thus, people are particularly sensitive to the presence of intentional agency and seem biased to over-attribute intentional action as the cause of a given state of affairs when data are ambiguous or sketchy. These

observations suggest that whatever cognitive mechanisms people have for detecting agency might be extremely sensitive in other words people can be said to possess hyperactive agent-detective devices (HADD). According to Guthrie, such a bias perceptual device would have been quite adaptive in our evolutionary past…" (Barett 2000, 31).

The authors viewing the issue of the legitimacy of religious beliefs and practices through the prism of this theory see them in one or another of three perspectives (Pearson and Shunke 2015, 49):

1) a delegitimizing perspective: CSR and its basic hypothesis represent a rational approach to religious faith and practices;

2) a legitimizing one: CSR and its basic hypothesis supply a rational support to religious faith and practices;

3) a non-relevant: CSR and its basic hypothesis bear no relation to the rationality of religious faith and practices.

All three meta-theoretical frameworks and perspectives find support among researchers of religion. Falling under the third, non-relevant perspective, are primarily those scholars whom the authors of the article define as adherents of the "sui generis" approach to religion, according to which, religion may be studied only using methods that harmonize with its inner essence. As for the naturalists, insofar as they rely on the emancipation of religious studies from these "protectionist" strategies, they endorse any reductionist method that treats of religion as a natural, and not a highly specific, phenomenon.

Thus, reductionist methods are acknowledged as scientific and as belonging to the de-legitimating meta-theoretical framework, while the "sui generis" methods are considered to be theological or even religious and are situated in the non-relevant framework (Pearson and Shunke 2015, 51). On the other hand, the reductionist methods are reproached for their inability to attain and explain the essence of religion, and for distancing themselves from the specificity of the religious phenomenon (Pearson and Shunke 2015, 53). In their article, the authors pay serious attention to the reproach of reductionism leveled at these scientific methods.

The authors reduce the two camps' dispute on the explanation of religion to two contrasted stances: the camp of the "sui generis" approach concedes that religion is a unique phenomenon, the nature of which may be understood only by means of unique methods in harmony with that nature. The use of any other type of methods (historical, psychological, sociological) misses the specificity of religion (Pearson and Shunke 2015, 50). Thus, the aim of the "sui generis" approaches is protectionist with

regard to the specificity of religion: the aim is to safeguard it from reductionist strategies. Adopting these approaches, researchers become protectors of religion and of the sacred, safeguarding it from approaches that are non-relevant to the nature of the subject; in other words, they devise protectionist strategies for religion (Pearson and Shunke 2015, 50). In the opposite camp are the reductionists, who assert they are emancipating religion from protectionist strategies that take into consideration the viewpoint of believers and that tolerate crypto-theological views on the issue, thereby assuming a specific research commitment to religion (Pearson and Shunke 2015, 51).

Here, reductionism is seen as eliminating the specifically religious elements from the researcher's perspective, while the "sui generis" approach is considered to involve a theological, pro-religious commitment. The latter group of scholars considers reductionist approaches to represent a threat to religion, its infiltration by non-religious elements. The naturalists, for their part, believe that the risk to understanding religion lies in the restrictive approach to religious studies and their infiltration by "interested" approaches that comply with religion (Pearson and Shunke 2015, 52).

## *Conclusion*

In the scientific, philosophical and in the religious-philosophical, theological interpretations of religion, religion is analyzed in some cases from the outside, from a critical and theoretical distance, and in others, from the inside, usually on the basis of reflection over the thinker's own religious experience or concept. The distanced, external viewpoint mostly uses conventional, present, visibly existing forms of religion. In the internal perspective the thinkers proceed from their personal religious experience and understanding, neglecting or rejecting the existing traditional forms of religion and substituting them by a personal, unique form. In the first case the critical and dialogical value of the analysis is greater, but in the second case the authors broaden the very notion of religion, opening new horizons and meanings in the concept, unlike the usual identification of religion with concrete historical religions in their exhausted, rigid, bureaucratized forms.

## *References*

Antonov, L. 2011. *Critika na monologichniya razum* [*Critics of the Monological Reason*], Blagoevgrad: Universitetsko izdatelstvo "Neofit Rilski".

Barett, J.2000. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences,* 4, 29-34, quoted in: Green, A. 2015. The Mindreading Debate and the Cognitive Science of Religion, *Sophia* 54/1, 61-75.

Bogomilova, N. 2015. *Religion in a Secular Context: Balkan Projections*, Sofia: Paradigma.

Fromm, E. 2005. *Shte badete kato bogove (Radikalno talkuvane na Stariya zavet i negovata traditsiya)* [*You Shall Be* As *Gods*: A *Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*]. Sofia: Zaharii Stoyanov.

Gadamer, H.-G. 1999. Kant and the Question of God. In: Gadamer, H-G. *Hermeneutics, Religion, and Ethics.* New Haven and London: Yale University Press, 1-17.

Green, A. 2015. The Mindreading Debate and the Cognitive Science of Religion, *Sophia* 54/1, 61-75.

Kant, I. 1997. Religiyata v granitsite na samiya razum [Religion Within the Limits of Reason Alone]. Sofia: Otvoreno obshtestvo.

Lee, R. 2008. La fin de la Religion? Réenchantement et déplacement du sacré. Social Compass 55(1), 66-83.

McGuire, M. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.

Otto, R**.** 2014. *Ideyata za svyatoto* [*Idea of the Holy*]. Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kl.Ohridski".

Pearson, Ch. and M. Shunke. 2015. Reduction, Explanation and the New Science of Religion, *Sophia* 54/1, 47-60

Prandi, C. 1995. Nauchnoto izsledvane na religiyata ot "agnostichna" gledna tochka [The Scientific Study of Religion From an "Agnostic" Point of View). *Filosofski alternativi* [*Philosophical Alternatives*] № 3, 64-68.

Schunke, M.P.2015. Introduction to Half Special Issue on Naturalizing religion, *Sophia* 54 /1, 45.

Versteeg, P and J. Roeland. 2011. Contemporary spirituality and the making of religious experience: Studying the social in the individualized religiosity. *Field Work in Religion* 6(2), 120-133.

Wilkins, J.S. 2015. Gods Above: Naturalizing Religion in Terms of our Shared Ape Social Dominance Behaviour, *Sophia* 54/1, 77-92.

Драгана Радисављевић-Ћипаризовић
Филозофски факултет, Београд
Мирко Благојевић
ФОРЕЛ Института друштвених наука, Београд

## Знање о веровању: теорија секуларизације у савременим емпиријским истраживањима у Европи и Србији у 21. веку

АПСТРАКТ

Једна од најутицајнијих теорија у социологији религије је свакако теорија секуларизације. У раду прво покушавамо да оквирно дефинишемо овај вишезначан и комплексан појам указујући на мењање његовог садржаја кроз историју. Опше слагање о појму и процесу секуларизације више зависи од усвојене дефиниције религије у конретним теоријским приступима том феномену него од очигледних емпиријских показатеља. Присталице смо схватања да је секуларизација реверзибилан процес, и да ову теорију не треба одбацити, већ ревидирати. Иако је Европа место где је теорија секуларизације доживела своју емпиријску верификацију, новија истраживања показују да ни овај простор није религијски хомоген. У тумачењу ревитализације религије у Србији социолози користе два теоријска оквира. Први се односи на повратак религије у јавни простор, што није упитно, док се други бави „терминалном вером“ и индивидуалним потребама верника за побожношћу. Без обзира да ли се приклањамо теорији секуларизације и/или заступамо концепт десекуларизације и пост(секуларног) обрта, само добро осмишљена емпиријска социолошка истраживања (квантитативна и квалитативна) могу помоћи у научном објашњавању и разумевању сложене савремене религијске ситуације.
Кључне речи: *секуларизација, десекуларизација, емпиријска истраживања, Европа, Србија.*

*Покушаји дефиниција појма секуларизације*

Једна од најутицајнијих теорија у социологији религије је свакако теорија секуларизације која је за неке ауторе актуелна и примењива и данас (Cvitković, 2016:121-140). Појам секуларизације улази у фонд општих појмова људског сазнања, као што су религија и култура, у чијем одређењу нема опште сагласности. Секуларизација је историјски, противуречан, сложен и вишезначан процес који пролази кроз различите фазе па ни религије и религијске организације у тим променама не остају исте, већ мењају положај у односу на друштво и појединце у њему. Многозначности одређења секуларизације доприноси и теоријско нејединство савремене социологије (религије). Тако расправа о секуларизацији, примећује Малком Хамилтон, доноси веома необичну ситуацију „јер за оно за шта неки тврде да је суштинска промена својствена модерном друштву, други тврде да уопште не постоји“ (Hamilton, 2003:305). На пример, Лукман и Гласнер пишу да је секуларизација само фикција и мит јер употреба тог појма почива на претпоставкама да је постојало раздобље заиста религиозног човека и/или друштва (Acquaviva, 1996:41–42).

Да ли је модерно друштво захваћено процесом секуларизације, у знатној мери зависи од тога шта се подразумева под религијом, те, стога, и под секуларизацијом. Значење тог комплексног појма развијало се и мењало током историје. У свом првобитном значењу означавао је процес изузимања неке територије или установе од црквене јурисдикције или контроле. У том смислу се појављује у преговорима приликом склапања Вестфалског мира (1648).[1] Уопштено говорећи, исти термин означава све процесе лаицизације културе, који су се дешавали у Европи од почетка кризе феудалног друштва и настанка модерног. Важно је истаћи да се појам секуларизације разликује од секуларизма који је заправо идеолошка струја која програмски тежи ослобађању друштва од било каквог утицаја религије и која се понекад удруживала с облицима државног атеизма.

Секуларизација у свом најопштијем смислу означава посветовљење некога или нечега, при чему неко или нешто престаје да буде свет. Већ су класици социологије писали о секуларизацији. Иако Конт (Comte) повезује нестанак религије с наступом трећег стадијума у

[1] Један од аутора овог текста детаљније је писао о историјату увођења појма секуларизације и мењању његовог значења кроз историју (Blagojević, 2005: 68–73).

развитку људских друштава, означеног науком, технологијом и индустријом, тек је Вебер (Weber) више размишљао о том појму, говорећи о отчаравању света (*Entzauberung der Welt*). Вебер је пронашао у протестантском калвинистичком учењу о предестинацији основу етичког става који рад и марљивост истиче као највише човекове вредности јер се на тај начин потврђује изабраност као Божје спасење, емпиријски показујући како је једна таква религијска етика обликовала дух и праксу капитализма. Треба рећи да његово истраживање није било детерминистичко у смислу доказивања тезе о искључивом утицају протестантизма на развој капитализма, већ је, методолошки, довео у равноправан однос религију и друштво (Zrinščak, 1999:34).

Опште слагање о појму и процесу секуларизације више зависи од усвојене дефиниције религије у конкретним теоријским приступима том феномену него од очигледности многих емпиријских показатеља. Тиме се доводи у питање и становиште по коме се могу идентификовати објективни, неутрални од било које теорије, искуствени докази као валидни аргументи процеса секуларизације за његово емпиријско верификовање. Шездесетих година XX века међу социолозима (религије) почиње полемика између секулариста и антисекулариста која траје до данас.

Проблеми теорије/а секуларизације поводом којих се ломе копља су: одређење појма (дефинисање) секуларизације; узроци и последице секуларизације; емпиријска овера секуларизације и перспективе секуларизације. Д. Б. Ђорђевић се тим поводом с правом питао: „Да ли је смислено надати се разрешавању спора, или је у питању вечна дијалектика односа светог и световног?“ (Ђорђевић, 1996:478).

Срђан Врцан је секуларизацију схватао као изарзито сложен, многодимензионалан, противуречан и, што је најважније, нелинеаран, дакле реверзибилан процес. Овај аутор је истицао три њене стране:

> „Прво, она се испољава као укупност процеса слабљења друштвеног значаја религије и религијских организација; затим, секуларизација се очитује и као процес опадања и ерозије повезаности људи с религијом и црквом, што је још видљивије, ако се узме да је и код самих верника дошло до дисолуције догматског веровања; најзад, секуларизација се испољава и као процес који доводи и до промена у самој религији и религијским организацијама као

одговор на губитак друштвених функција кроз покушај прилагођавања: нпр. у католичанству aggiornamento" (Vrcan, 1986:28-29).

Секуларизација узрокује промене у самој религији и религијским организацијама и представља одговор на губитак неких друштвених функција религије и све видније напуштање религије и цркве. Религијске институције се прилагођавају новонасталим приликама у протестантизму поданашњењем (*aggiornamento*), које је у католицизму произашло из енциклика/порука Другог ватиканског концила (1962–1965).

Од 16. до 27. јуна 2016. године, је одржан Свети и Велики Сабор Православних аутокефалних Цркава на Криту. Поглавари Православних аутокефалних Цркава одлучили су на скупу у Шамбезију (Швајцарска) да се међу званично одобреним темама које ће бити поднете Великом Сабору на усвајање, нађу и питања православне дијаспоре, аутономије и начина њеног проглашавања, свете Тајне брака, важности поста и његовог држања данас.[2] У последњи час учешће на Сабору су отказале Православне цркве из Сирије, Русије, Грузије и Бугарске.

### *Ревитализација религије*[3]

Прве критике упућене на рачун теорије секуларизације, дошле као наставак критичког схватања линеарног и универзалистичког схватања модернизације. Показало се да ни хипотеза да ће диференцијација друштвених сфера неминовно маргинализовати религију није имала искуствено упориште. Подаци из незападних друштава захваћених модернизацијом посведочили су да модернизација не значи нужно сумрак религијских идеја пред рационалним мишљењем или повлачење религијских институција пред световним приоритетима политике или економије. С друге стране, у емпиријским радовима о секуларизацији у западном свету изнета су схватања да ни овде процеси секуларизације нису једнозначни. У време највеће модернизације америчког душтва значајно је порастао проценат оних који су своју религиозност везивали уз цркве, док је у

[2] http://www.politika.rs/sr/clanak/348143/Drustvo/Veliki-Sabor-Pravoslavnih-autokefalnih-Crkava-od-16-do-27-juna-na-Kritu.

[3] Прикључујемо се теоретичарима који сматрају да су ревитализација религије, десекуларизација и сакрализација синоними.

већини европских земаља у порасту била неинституционална, индивидуална религиозност (Warner', 1993: 1048). Треба рећи да истраживачи западноевропских друштава упозоравају да се (европски) феномен приватне, индивидуализоване религије не може аутоматски укључивати под ставку слабљења религије. Напротив, Хелас (Paul Heelas) истиче да се у Западној Европи догађа револуција религијских уверења, дајући пример Шведске, где свега 2% људи иде у цркву, али да не можемо говорити о одумирању религије већ о другом карактеру религије који треба разумети као пораст спиритуалности (Jakelić, 2003:70–71).

Секуларне идеје и вредности се заправо усвајају и постоје уз религијске вредности, што указује на својеврстан вредносни релативизам**,** то јест истовремену заступљеност вредносних оријентација које на теоријском нивоу могу бити супротне (Marinović Jerolimov, 2002:122). Према мишљењу неких аутора, на пример Јингера (Yinger 1970), на делу је процес десекуларизације у оквиру „вечите мене религије", која је иманентна људској природи, тако да има смисла само питање на који је начин неко религиозан**,** а не да ли је религиозан.

Појам повратка светог, који је у социологију религије увео Данијел Бел у свом меморијалном предавању посвећеном Хобхаусу (Hobhaouse) 1977. године, почео је широко да се употребљава у расправама о доминантним тенденцијама религијских ситуација многих друштава осамдесетих година прошлог века. Најочигледнији модел оспоравања секуларизације је на терену искуствене евиденције, јер се од средине седамдесетих, а посебно од осамдесетих, у посткомунистичким друштвима крајем осамдесетих, а у Србији посебно деведесетих, све видљивије показује ревитализацију религије у разним доменима религијског и друштвеног живота.

Десекуларизација је неизоставни појам кад говоримо о религијским променама, како савремених индустријских и постиндустријских, тако и постсоцијалистичких друштава у транзицији. Теоријско одређење појма десекуларизације поткрепљено је аргументима теоретичара који заступају ту тезу. Некадашњи проповедник секуларизацијске парадигме П. Бергер сада сматра да је десекуларизација постала трајни феномен.

За Кноблаха је религијска ситуација у Европи толико вишеструка и неједнака да се не може просуђивати истом мером (Knoblauch, 2004:xi). Тежиште британске социологије религије чине ванцрквени облици вере („believing without belonging"), нови

религијски покрети и New Age, религијске мањине, организација религије и њена улога у индивидуалном животу (Davie, 1994). У средишту француске социологије религије налазе се нове социјалне структуре религијских заједница, социјалне последице религијског плурализма, посебно је ургентно питање ислама и одвајање религијске вере од религијско-институционалних догми (Hervieu-Léger, 2000).

Постоје и другачија становишта аутора који остају при тврдњи да модернизација нужно води у секуларизацију. На пример, Добелер и Вилсон (K. Dobbelaere, B. Wilson) остају заговорници теорије секуларизације. С друге стране, Питер Бергер, некадашњи поклоник секуларизацијске парадигме, констатује да је целокупна литература која је образлагала „секуларизацијску теорију" „у суштини погрешна" (Berger, 2008:12). Он истиче да су секуларизацијску теорију несумњиво градили водећи социолози религије и да научник има предност у односу на теолога јер са једнаким уживањем може да учествује у грађењу и рушењу теорије. Основна поставка секуларизацијске теорије да модернизација води секуларизацији доведена је у питање. Наиме, Бергер каже да је однос модернизације и религије „прилично компликован". Он уочава да је данас, упркос модернизацији, савремени свет једнако религиозан, ако не и религиознији него у прошлим периодима развоја друштва (Berger, 2008: 12). Осим што истичу дистинкције између модерности и постмодерности (Davie, 2008: 90) теоретичари указују и на постојање различитих концепата модернизације. Ајзенштатово схватање вишеструке модерности (multiple modernities), показује да модернизацију не можемо поистоветити са преношењем западних модела у друге делове света (Gavrilović, 2008:53–59). Теоретичари секуларизацијске тезе су претпостављали да ће религијске организације опстати у друштву у оној мери у којој су успеле да се прилагоде секуларизованом свету.

Ипак, када се извештава о подацима истраживања *European Values Study* уместо термина секуларизација употребљава се *нецрквеност* јер становништво Европе није изгубило своје „религијске" потребе. Већи део секуларизацијске теорије бави се западним, хришћанским друштвима, то јест Европом, тако да се поставља питање какав домет има секуларизацијска теорија у анализи других хришћанских друштава или других верских традиција. Међутим, ни ствари у Европи нису сасвим уједначене. Питање је да ли преовлађује „веровање без припадања" (Davie, 1994), или „припадање без веровања" (Davie, 2005), или „нити веровање, нити припадање"

(Voas, Crocket, 2005). Пре свега, Европа није религијски хомогена јер постоје разлике између католичког, протестантског и православног становништва, између Велике Британије и северноевропских земаља. Зато се ни на том ужем простору не могу олако изводити генерализације, што важи у још већој мери када покушавамо да уопштавамо гледишта о секуларизацији и савременом свету.

Религија се несумњиво вратила на друштвену сцену да би учествовала у конструкцији модерног света. Теоретичари, као Казанова, који заговарају овај став заправо истичу јавну улогу религије (Casanova, 1994:6). Појава фундаментализма као реакције на друштвене промене које доноси модернизација један је од облика десекуларизације. Ту врсту деприватизације Казанова препознаје у протестантском фундаментализму и католичкој реакцији на абортус. Религија се јавља као ауторитет у заштити природе, права на абортус, контрацепцију и генетски инжењеринг. Религија проналази своју улогу и у сфери социјалне правде, залаже се за права потчињених, опомиње на нехуманост капиталистичког система, критикује државу и тржиште које функционише по аморалним принципима. Религија обезбеђује сигурност. Религија се јавља као критика модернизације. Један од облика повратка религије на јавну сцену је и *културна одбрана* (Steve Bruce) – „спречавање да пропадне национална, етничка, локална или нека друга култура. У овом случају се верски идентитет повезује са етничким у симбиозу која још увек у модерном друштву има велики емоционални легитимитет" (Gavrilović, 2008:71). У различитим деловима света десекуларизација поприма различите облике и јавља се у неком од својих аспеката. Данијел Бел говори о повратку *светом* у виду задовољења двеју потреба: сигурности и смисла. Модерно друштво је „ризично друштво" (Bek, 2001). Како човек сигурност и смисао не може остварити сам, као што их не може ни достићи без религијског обећања, чини се да је будућност светог у друштву осигурана.

### *Десекуларизација у Србији*

Ревитализација религиозности у Србији од пре три деценије, сви се слажу, била је обележена религијским традиционализмом као повратку вери предака и реафирмацији традиционалне религијске институције (Vrcan, 2001). После скоро полувековног изгнанства из друштвеног живота, Црква се вратила у јавни простор и поново

постала значајан фактор у обликовању верског и националног идентитета. Петооктобарским променама 2000. године Српска православна црква, као већинска црква у Србији и црква већине, задржала је, али и ојачала своју друштвену позицију. Оно што је политичком одлуком било укинуто наметањем комунистичке идеологије, вратило се на сличан, ипак мање насилан начин. У јулу 2001. године у основне и средње школе уведена је веронаука као конфесионална настава (Radisavljević Ćiparizović, 2006:95–105). Богословски факултет је враћен у састав Београдског универзитета, а свештеници у редове професионалне војске. Закон о положају верских заједница усвојен је, тек у шестој верзији 2006. године. Враћају се или надокнађују национализовани црквени поседи, обнављају и граде нови храмови. Видљиво је и медијски пропраћено присуство свештеника на јавним манифестацијама и политичке елите на верским скуповима. Питер Л. Бергер у чланку „Православље и глобални плурализам" износи мишљење да разумевање православља има важну улогу у схватању савременог света уопште. Аутор разматра четири историјске ситуације у којима се православље налазило: 1. као државна црква, 2. као мање-више толерисана мањина под муслиманском владавином, 3. као прогањана заједница за време комунизма и 4. као заједница у дијаспори, и констатује да ниједна ситуација није припремила ту грану хришћанства да функционише на начин добровољног удружења. Бергер сматра да је једини начин да православна црква „преживи" изазове расног, националног и верског плурализма управо њено преобликовање у организацију типа волунтаристичке асоцијације (Бергер, 2010:347–351).

У тумачењу повратка и ревитализације религије у Србији често се наводе два теоријска оквира. Први схвата религију као јавну установу, а други подразумева логику самосталне, унутрашње религијске обнове која извире из саме сржи религије и цркве као Божје установе и индивидуалне духовне потребе верника за побожношћу или „терминалне вере" (Blagojević, 2009б:99). Док први нико не доводи у питање, други изазива различита, понекад супротстављена мишљења и различита тумачења исте емпиријске евиденције (Blagojević, 2009б:97–117). Српски социолози религије, као и њихове руске колеге, исту искуствену евиденцију тумаче на различите начине. Српски случај чини посебним то што „супротстављена тумачења" истих резултата истраживања долазе од двојице социолога религије из исте школе („врцановци"). Прво тумачење је изнео Драгољуб Б. Ђорђевић

(Ђорђевић, 2009: 57–64), а друго Мирко Благојевић (Blagojević, 2009а:65–70). Благојевићево тумачење се разликује од Ђорђевићевог у томе што он пажњу у откривању процеса ревитализације религиозности усмерава према најслабијој карици у саставним деловима конвенционалне религиозности и везаности људи за религију и цркву. Тамо открива промене које су, наравно, далеко од црквено очекиваног, непроблематичног и консекветног религијског понашања, али које описују евидентно јачање и „оздрављење" те карике. Он указује на то да је овде реч о проблему који је сличан проблемима који настају у дефинисању религије као феномена, када се неки аспекти религијског арбитрарно узимају као кључни за одређење суштине или функције религије (Blagojević, 2009б: 105). Ђорђевић узима индикаторе традиционалног односа према религији и цркви који показују да је та, за њега суштинска савремена православна религиозност најраспрострањенија. С друге стране, Благојевић у први план ставља актуелно религијско понашање јер њиме доказује неспорне, али ограничене промене у институционализованој религиозности становништва. Новонастале религијске промене у српском православљу су до данас искуствено евидентиране у свим сегментима везаности за православље и СПЦ, од сегмента религијског идентификовања и доктринарног веровања до религијско-обредног понашања и удруживања, иако су обим и интензитет тих промена различити у наведеним саставним димензијама тзв. конвенционалне религиозности. Додуше, од одговора на питање колико строги критеријуми у оцени конвенционалне религиозности треба да буду зависи и карактеризација процеса ревитализације поводом које се „ломе копља". Пошто Србија свакако није јединствен случај у Евопи, треба имати у виду религијску ситуацију у окружењу и у другим земљама и видети колико су становници тих земаља ревносни у испуњавају својих верских дужности и чинова побожности (Blagojević, 2008). Иако су најважнији показатељи конвенционалне религиозности у католичком религијско-духовном кругу такви да је декларисана религиозност најпроширенија појава у њима у односу на мешовити, протестански и православни миље, што се Србије тиче, тај размак се доста смањио, па се религијска декларација и веровање у Бога у Србији приближава ситуацији у католичким земљама (Италија и Португал) а значајно је виша не само у односу на протестанске (Данска и Шведска) и конфесионално мешовите земље (Велика Британија и Холандија), него и у односу на православну Русију. Међутим, кад је у питању

неизоставни елемент сваке институционализоване религиозности: редовно црквено обредно понашање испитаника – верника, јасно се уочава размак међу земљама католичанства, конфесионално мешовитих, протестанских и православних. У католичким земљама бар једном месечно у цркву одлази више од половине испитаника, у конфесионално мешовитим државама највише до једне четвртине испитаника, у протестанским земљама се веома мали број испитаника придржава те верске обавезе, а слична је ситуација и у модерној православној Русији. Ситуација у Србији се приближава ситуацији у конфесионално мешовитим државама. На основу тога, треба закључити да се верничка структура каква се формирала током деведесетих година прошлог века у Србији очувала, у димензији религиозне свести је ојачала, док је у обредној димензији „рачјим ходом" напредовала (Blagojević, 2008:255).

На прсте једне руке се могу набројати значајна емпиријска истраживања религиозности у 21. веку у Србији. То су пројекат „Религиозност у Србији и процес ЕУ интеграција" из 2010. године, за који је највише заслужан почивши о. Радован Биговић, чији је прерани одлазак оставио ненадокнадиву празнину у српској Цркви и теологији. Ово истраживање је спроведено на репрезентативном узорку, и поседује (недовољно искоришћену) ризницу података о односу религије према најактуелнијим друштвеним темама. Затим, истраживање религијских, моралних и друштвено-политичких вредности студената у Србији из 2013. године, као и квалитативног истраживања ходочашћа у Србији (Радисављевић Ћипаризовић, 2016). Нажалост, ова истраживања више су плод ентузијазма њихових аутора него што је реч о систематској, редовној и институционалној пракси (Blagojević, 2015:245).

## *Уместо закључка*

Религија је данас несумљиво део глобализацијских процеса, и има сложене интеракције с идеолошким, политичким, културним и економским системима. С друге стране, она је уточиште за „одбрану културе" и националног као моћни чувар колективних идентитета. На изазове модернизације и секуларизације религије данас се одговара *религизацијом модерности* (Vukomanović, 2009:10).

Блиско нам је схватање Хосеа Казанове да теорију секуларизације не треба одбацити већ ревидирати на начин који ће

уважити проблеме које стара теорија секуларизације носи и истовремено помоћи у сагледавању модерних друштава (Casanova, 1994:19).

Поменути ставови социолога религије говоре нам да на свакодневно питање колико су грађани Србије религиозни и даље није лако одговорити. Један од узрока је недостатак емпиријских социолошких лонгитудиналних истраживања на репрезентативном узорку, чија је важност више пута истицана (Ђорђевић, 2007; Radisavljević Ćiparizović, 2006, Blagojević, 2015). Резултати ових истраживања неопходан су ослонац мањим, драгоценим искуственим истраживањима квалитативног типа, чија је могућност уопштавања закључака мала.

Без обзира да ли се приклањамо теорији секуларизације и/или заступамо концепт десекуларизације и пост(секуларног) обрта само добро осмишљена емпиријска социолошка истраживања (квантитативна и квалитативна) могу помоћи у научном објашњавању и разумевању сложене савремене религијске ситуације у свету и Србији.

*Литература*


Acquaviva, S., Pace, E.1996. *Sociologija religije,* Zagreb: Zavod za sociologiju.

Berger, P. 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled“, U: P. Berger (ur.) *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, Novi Sad: Mediterran Publishing.

Бергер, П. Л. 2010. „Православље и глобални плурализам“ У: *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*, уредили Д. Б. Ђорђевић и М. Јовановић, стр. 347–358, Београд: Фондација Конрад Аденауер; Ниш: ЈУНИР.

Blagojević, M. 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*.Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; “Filip Višnjić”.

Blagojević, M. 2008. „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas: argumenti empirijske evidencije: slučaj Srbije”, *Filozofija i društvo*, 19 (3): 235–257.

Blagojević, M. 2009a. „O sociološkim kriterijumima religioznosti: koliko ima (pravoslavnih) vernika danas”, *Filozofija i društvo*, 20 (1): 9–36.

Blagojević, M. 2009б. „Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit”, *Filozofija i društvo,* 20 (2): 97–117.

Blagojević, M. 2015. *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu: (desekularizacija srpskog i ruskog društva)* Beograd: Institut društvenih nauka.

Bek, U. 2001. *Rizično društvo: u susret novoj moderni*, Beograd: „FilipVišnjić."

Voas, D.; Crockett, A. 2005."Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging", *Sociology*, vol. 39 (1): 11–28, SAGE Publication.

Vrcan, S. 1986. *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.

Vrcan, S. 2001. *U vrtlozima tranzicije*, Split: Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.

Vukomanović, M. 2009.„Religion and modernity in a new key", U Revitalization of Religion – Theoretical and Comparative Approaches, ur. D. Gavrilović, str. 7–13, Niš: YSSSR.

Гавриловић, Д. 2008. *Морал и религија у савременом друштву*, Ниш: Филозофски факултет.

Davie, G.1994. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Wiley.

Davie, G. 2005. *Religija u modernoj Evropi: mutacija sećanja,* Zagreb: Golden Marketing, Tehnička knjiga.

Dejvi G. 2008. Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo?, U *Desekularizacija sveta,* priredio P. Berger, str. 81–100, Novi Sad: Mediterran.

Ђорђевић, Д. Б. 1994. „Свето и световно – секуларизација као социолошки проблем" У *Повратак светог?*, приредио Д. Б. Ђорђевић, стр. 7–28, Ниш: Градина.

Ђорђевић, Д. Б. 1996 „Домети и границе југословенске социологије религије" У *Социолошки преглед,* 30 (4): 475–482.

Ђорђевић, Д. Б. 2007. Преговор: Изазови социологије религије: Осам питања и одговора једног социолога религије, У: *Муке са светим: изазови социологије религије*, уредио Д. Б. Ђорђевић, стр. 5–20, Ниш: Нишки културни центар.

Eisenstadt, S. 2000.„Multiple modernities", *Daedalus* 129: 1–29.

Zrinščak, S. l999. Sociologija religije – hrvatsko iskustvo, Zagreb: Pravni fakultet.

Jakelić, S. 2003. „Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti" U: R*eligijski dijalog: drama razumevanja*, priredili M. Vukomanović i M. Vučinić, str. 59–89, Beograd: BOŠ.

Jerolimov Marinović Bobinac, A. 2005. “Dimenzija religioznog iskustva u Hrvatskoj:“šapat anđela” iz sociologijske perspective”, *Sociologija sela*, Zagreb, god. 43 (2): 339-370

Knoblauch, H. 2004. *Sociologija religije*, Zagreb: Demetra.

*Религиозност у Србији 2010. истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција*, ур. А. Младеновић., Београд: Хришћански културни центар: Центар за европске интеграције: Фондација Конрад Аденауер.

Radisavljević-Ćiparizović, D. 2006. *Religioznost i tradicija: vezanost za religiju i crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Радисављевић Ћипаризовић, Д. 2016. *Ходочашћа у XXI веку: студије случаја три светилишта у Србији (Калемегданска Св. Петка, Богородица Ђуниска и Мајка Божја Текијска)*, Београд: Универзитет, Филозофски факултет.

Hamilton, M. 2003. *Sociologija religije*, Beograd: CLIO.

Хемонд, Ф.1994. „Како размишљати о светом у световно доба“, У *Повратак светог*? приредио Д. Ђорђевић, стр. 142– 149, Ниш: Градина.

Hervieu-Léger D.1999. *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion.

Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*, University Of Chicago Press.

Cvitković, I. 2016. *Religija u zrcalu teorija,* Sarajevo: Centar za empirijska istraživanja religije.

Yinger, J.M. 1970. The *Scientific Study of Religion*, New York.

Wilson. B. R. 1966. *Religion in Secular Society*. London: Watss.

http://www.politika.rs/sr/clanak/348143/Drustvo/Veliki-Sabor-Pravoslavnih-autokefalnih-Crkava-od-16-do-27-juna-na-Kritu.

Zoran Vidojević
Beograd

## Religija, humanizam i znanje

APSTRAKT

Nema čoveka koji bi bio bez nekog verovanja. U tom smislu vera je širi pojam od pojma religije. Ali je religija društveno najobuhvatniji i najtrajniji oblik verovanja. Ona je verovanje u nadzemaljsko, najčešće u Boga, odnosno, bogove koji upravljaju svemirom, našim životima i našom smrću. Snažan je sastojak identiteta ogromne većine ljudi. Njen je koren u žudnji za spasom, za večitim životom. Neodvojiva je od vere u sveto. Ali, sveto se ne svodi na religiju. Ono može da bude i suprotno religiji, ili da bude njena svetovna varijanta.

Iako je bit religije u žudnji za spasenjem, ona se ne iscrpljuje u tome. Religija sadrži i težnju za ovozemaljskim smislom bivstvovanja. Taj smisao je u dosta slučajeva suštinski povezan sa življenjem u skladu s vrednostima čovečnosti, odnosno, humanizma, mada u religijama ima i sadržaja suprotnih humanizmu. U hrišćanstvu one su najviše sadržane u jevanđeljima Novog zaveta.

Znanje se zasniva na razumu. Ali razum nije dovoljan za punoću ljudskog bivstvovanja. Većina filozofa i naučnika bili su i jesu religiozni, što ne znači da je njihova religioznost vezana za onu institucionalizovanu. Znanje do kog se dopire često ima religiozne pobude. Ali dolazak do znanja je rukovođen razumom. Ne sme se zaboraviti da znanje nije identično s dobrom. Ima i zlog znanja, vezanog za nasilje i masovno ljudsko istrebljenje, što se pravda pseudoreligioznošću.

Onde gde je humanizam bitan sastojak religije on je „srednji“, povezujući član između nje i znanja. Opšteljudske vrednosti sadržane u hrišćanstvu (mada ih ima i u drugim religijama, u različitoj meri), skupa sa nasleđem velikih tekovina antičke filozofije, snažno su uticale na razvitak onog najvrednijeg u evropskoj civilizaciji. Teorija i normativizacija ljudskih prava ima u tome svoje korene. Ta prava se odavno gaze u ime Boga, humanizacije i civilizacije.

Ključne reči: *religija, humanizam, znanje, civilizacija, opšteljudske vrednosti.*

Život u biološko-vremenskom smislu jeste "čekaonica smrti". Ali, sve što postoji podložno je neumitnosti nestanka. Iz toga ne sledi zaključak da je čovek kao takav tragično biće jer je svestan svoje konačnosti. Bitno je kako se on nosi s tom kosmičkom zakonitošću. Njegov život se ne svodi na puku biologiju. Ima, ili bi trebalo da ima, i duhovnu, kao i širu tragalačku dimenziju, usmerenu ka svom osmišljavanju, ka trenucima radosti, zadovoljstva, podele dostižne sreće s najbližima. Bez toga je prazan. U tom kontekstu javlja se i pitanje odnosa prema religiji, te stoga i onostranom usrećenju koje je njena osnova. Svako se prema tom pitanju odnosi shodno vlastitim uverenjima, strahovima i nadama. Da li postoje Bog svedržatelj, drugi svet, pakao i raj, to nije pitanje za nauku, nego za religiju koja na njega pozitivno odgovara. Ono zadire u dramu ljudskog postojanja, u odnos prema smislu života, a posebno prema smrti. Nikome se ne bi smelo uskratiti pravo da na njega odgovara onako kako mu duša ište. Daleko od toga da je besmisleno.

Oscilacije, padovi i uzdignuća u traganju za smislom našeg bivstvovanja čine najdublju ličnu, ali i opšteljudsku egzistencijalnu dramu. Ona nije isto što i tragedija, ali može biti uvod u nju. Za najveći deo ljudskog roda neraskidivo je povezana s odnosom prema transcedentnom u božanskom ili nekom drugom obliku. Sem toga, i osmišljavanje i obesmišljavanje postojanja neodvojivo je od našeg odnosa prema drugim ljudima i njihovog odnosa prema nama. Stoga je neodvojivo i od svega onoga što spada u sadržaj humanizma, uključujući i njegove granice.

Veza između hrišćanstva (ali i nekih drugih velikih religija) i humanizma ogleda se u *značaju ličnosti*. U hrišćanskoj religiji, kako ističe Vindelband, „...uzdiže se značenje ličnosti visoko nad osjetilni svijet i sferu metafizičke realnosti".[1] Samo čovek koji je celinom svojom vezan za Boga, ali je ujedno kao ličnost dostojan te veze, ostvaruje smisao svoga postojanja - ključna je moralna norma te religije, ali ne samo nje. Dakle, ne bilo kakav empirijski čovek, nego čovek-ličnost u potpunosti vezan za Boga može steći smisao svoje egzistencije. Takav tretman ličnosti bio je veoma važan za kasniji razvitak evropske filozofije. Koreni njegovi nalaze se u nasleđu klasične grčke filozofije, pri čemu je reprezentativna Protagorina misao da je „čovek mera svih stvari, onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu".

[1] W. Windelband, Povijest filozofije, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 300

Već tada se začela ona *trijada* u kojoj je humanizam povezujući član između religije i znanja.

Religioznost je jedno od ključnih obeležja *identiteta* milijardi ljudi. Velika je zabluda da je religija posledica neznanja. Ona proizlazi iz same prirode izrazite većine ljudskih bića, nezavisno od nivoa znanja i obrazovanja, iz trošnosti čovekove, njegovog nemirenja sa vlastitom konačnošću, iz potrage za smislom, stvarnim i iluzornim, iz egzistencijalne potrebe za pouzdanim osloncem, iz težnje za skloništem od patnje, muke i nepravde.[2] Religija, filozofija, nauka, umetnost, ma koliko različite, čak i suprotstavljene forme iskaza duha, imaju nešto zajedničko. Sve su to forme *dijaloga čoveka sa samim sobom i svetom,* izrazi već pomenute drame ljudske egzistencije i povremenih proplamsaja radosti postojanja, neugasivog traganja za nečim višim, čak i onda kada kroz njih progovara ništavilo. Svaka od njih je polaganje ispita čoveka pred samim sobom. Nijedna ne može da zauzme presto duha, niti on postoji. Svaka ima vlastite prednosti u odnosu na druge, ali i granice. Pogubno je da se u ime jedne od njih obezvređuju i nište druge. Nijedna ne rešava sva pitanja koja muče čoveka.[3] Potreban je *duhovni savez* među njima, uza sve rezlike koje ih dele, makar to bio i donekle konfliktni savez, da bi se ta pitanja što dublje osvetlila. On je nešto znatno više od uzajamne tolerancije. Savez podrazumeva elasticitet granica, *dijalektiku autonomije i dodira, kao i razmenu iskustava onde gde je to moguće.*

U temelju degeneracije hrišćanskih civilizacija, ranije i sada, stoji *sistemsko obezličenje čoveka,* njegovo pretvaranje u predmet, u stvar. I što je još gore, depersonalizacija se uveliko doživljava kao samoostvarenje, a zlo znanje kao nužan put napretka. Evropski duh je odavno sačinjen iz onog manjinskog koje vuče poreklo iz humanizma klasične grčke fiozofije i onog varvarskog, porobljavajućeg i strašnog kao dominantnog i promenljivog u svojim oblicima. To traje do današnjeg dana.

Nema humanizma bez solidarnosti i osećaja bliskosti s onima kojima je stalo do moralnih normi sadržanih u hrišćanskoj etici i van nje, a posebno s onima koji trpe nepravdu i patnju. Ajnštajn koji u privatnom životu nije bio baš uzor tih osećanja, kada je reč o njegovom odnosu prema svojim najbližima, niti je bio hrišćanski vernik, smatra da osećanja te vrste važe za

---

[2] Podrobnije o tome u: Đ. Šušnjić, Religija i nauka, poseban otisak iz Glasnika Odjeljenja društvenih nauka CANU, br. 18, Podgorica, 2007, str. 190-202.

[3] „...Ljudski duh se zaleće u pitanja koja ne može pouzdano rešiti“ (V. Pavićević, Ogledi o humanizmu, Radnički univerzitet „Radivoj Ćipranov“, Novi sad. 1977, str. 31.

najdublji razlog življenja. On ističe da „ ... iz perspektive svakodnevnog života ... mi postojimo za naše bližnje – pre svega za one od čijeg osmeha i blagostanja zavisi naša sreća, zatim za sve lično nepoznate ljude sa čijom smo sudbinom spojeni vezom simpatije“.[4] Bez te topline i saosećanosti, religioznog ili nereligioznog porekla, humanizam se svodi na *ogoleli racionalizam,* „neutralno“ znanje, sujetnu propoved, manje-više puko posmatranje patnje i nemi prolazak pored nje. U religioznim etikama, pod uslovom da su otporne prema kvarenju, da ne lebde iznad ovog sveta potpuno ga zanemarujući, može se naći praktičko uporište za tu toplinu i saosećajnost, neodvojivu od humanizma.

Ljubav, empatija i uopšte „logika srca“, nisu samo osećanja nego su i *oblici saznanja* bivstvovanja, kao i neophodni činioci poboljšanja sveta. Ono „radi čega živeti“ podvodi se pod primat onoga „za koga živeti“. Ti su činioci dobrog života sadržani i u najznačajnijim slojevima etike hrišćanstva. Ali se ne bi smelo zaboraviti da su mržnja, sebičnost, kao i logika opustelog razuma oblici svojevrsnog, zapravo, degenerativnog saznanja za one koji ih se drže i poželjnu egzistenciju vide njihovim posredstvom. To nisu, niti mogu biti putevi poboljšanja sveta nego zadržavanja njegove surovosti i rugobe do kojih je stalo ljudima te vrste.

Humanizam nije serija jednokratnih činova nego je proces. Prema Hajdegeru taj proces znači „zbivanje povezano s početkom, razvijanjem i krajem metafizike, da se čovjek u različitim vidovima, ali svaki put bitno pomiče u središte bića, a da zato još nije najviše biće... S dovršenjem metafizike prodire humanizam do krajnjih, a to ujedno znači 'bezuvjetnih' pozicija“.[5] U vezi s ovim gledištem javlja se pitanje: prihvati li se da je humanizam povezan s razvijanjem i krajem metafizike, koji prema Hajdegeru dovodi do nihilizma, kako je onda moguće da se nihilizam spaja s humanizmom „krajnjih bezuslovnih pozicija“? Nihilizam se nikako ne može preobratiti u humanizam. Oni su nespojivi.

U dosledno domišljenom nihilizmu nema mesta ni za religiju, te stoga ni za njena humanitarna svojstva. Za teologiju i religiozno inspirisanu filozofiju, Bog je bivstvo, odnosno, bitak. Njegov zaborav, ili njegovo osporavanje, ako se polazi od teologije i takve filozofije, dovodi do pustošnog dejstva nihilizma, što proizvodi i poništenje humanizma. Ali za tu poziciju ostaje nerešivo pitanje opravdanja teodiceje. Postojanje ogromne

---

[4] Prema: S. Bubnjević, „Kratka poseta“, Danas, Nedelja, 27-28 februar 2016,str. IV.

[5] Prema: L. Landgrebe, Suvremena filozofija, IP „veselin Masleša“, Sarajevo, 1976, str. 127.

količine zla u svetu ne može se tumačiti *odsustvom dobra* i time da je Bog dao slobodu čoveku pa čovek u toj slobodi bira i stravično zlo i čini ga. Svet je upravo prema teologiji Božje delo, a čovek Božjom voljom nastao prema liku svog Tvorca. Stoga Bog stvaralac ne može biti ravnodušan prema onome šta se događa s njegovom tvorevinom. Sem toga, teologija polazi od toga da je razum Božji dar čoveku. Ako čovek nije ubeđen u ispravnost navedenih objašnjenja nastanka i reprodukcije zla, to je rezultat razuma kao tog dara, čovekovog bića kao razumskog bića. Naravno, razum ima svoje granice. Ali to nije odgovor koji otklanja problem razdvajanja Boga i sveta kao njegove prvobitne tvorevine. Pogotovo što je Bog pojmljen i kao oličenje bezgraničnog dobra. Takvoj teologiji nešto krupno nedostaje kada se bavi odnosom Boga prema kontinuitetu velikog zla u ljudskom svetu. Svakako, i filozofija se s tim odavno suočava, bez dovoljno ubedljivih odgovora.

Ono što je i teologiji i filozofiji zajedničko jeste *značaj savesti* za ispravnu ljudsku egzistenciju. Humanizma ne može biti bez savesti i njene griže ako se drugom ljudskom biću nanesu teška patnja i bol, pogotovo ako se ono usmrti, a da to nije u neizbežnoj samoodbrani. Sem toga, humanizam, pogotovo onaj religijom nadahnut, pretpostavlja i *otkriće nevinosti dečje duše* kao uzora ponašanja, koliko je to moguće odraslom čoveku, oslobađanje od jagme za bogatstvom i moći, trajne mržnje, kao i svireposti, povratak dubinskom smislu igre kao sastojku samog smisla bivstvovanja. Sve se to sabira u misli Bruna Šulca da treba „sazreti za detinjstvo“[6], i još jednoj misli, onoj Fjodora Dostojevskog da svet nije vredan jedne dečje suze. Izgubljen smisao za nevinost, za bezazlenost i igru sadržan je u odrastanju za surovost, za rat, za malo i veliko zlo. Svakako, sve to može da ispadne „lepa priča“. Ni dečji život nije carstvo nevinosti. Ali se nevinost ne bi smela otpisivati zbog toga i uopšte usled nedostižnosti tog carstva. Ne-zlo je nemoguće bez nje. A humanizma, onog neophodnog i živog nema bez ne-zla. To znači i bez *oslobađanja od zlog znanja*. To znanje opredmećeno je u rušilačkoj i ubilačkoj tehnologiji, ali i takvoj ekonomiji, politici i ideologiji, kao i obrazovanju zarobljenom time. To je jedna od pretpostavki humanizma koja traži odgovarajuće sistemske promene, ali i one antropološko-vrednosnog tipa koje vode pročišćenju duše. Reči koje se pripisuju Hristu “Budite kao deca“, iskazuju tu potrebu.

---

[6] Prema S. Vučiniću u razgovoru sa Marinom Vučićević pod naslovom „Možda će Sirijci i Iračani pokrenuti novi filmski talas“, Politika, Kultura, umetnost, nauka, 5 mart 2016, str. 05.

Sadržaj humanizma Marks određuje i tako što kaže da „ ... me ti sam znaš i osjećaš kao dopunu tvoga vlastitog bića i kao nuždan dio tebe samoga, dakle, da znam da sam potvrđen kako u tvom mišljenju, tako i u tvojoj ljubavi“.[7] Ma koliko to neobično, čak i čudno igledalo, u ovim njegovim rečima odzvanjaju odjeci hrišćanskog principa “ljubi bližnjega svog kao samoga sebe“. Da li je Marks bio svestan toga - nije od većeg značaja. Još manje je značajno da li će tu bliskost zapaziti interpretatori njegove misli ili teolozi. Ona objektivno postoji.

Ako bi se sledila ideja preobrazbe marksizma, preobrazbe koja odgovara sadašnjem stanju svekolike bede mnoštva post-realsocijalističkih, ali i drugih društava, te time i konkretnog utemeljenja humanizma, onda bi trebalo uzeti kao orijentir Horkhajmerov sledeći stav. On smatra, kako ga interpretira Ruskoni, „da se pozitivni momenat materijalizma sastoji jednostavno i izravno u 'postignuću sreće'. Ili, makar u trajnom naporu da se ukloni bijeda“.[8] To je i bit programa teologije oslobođenja, koja polazi od univerzalnih hrišćanskih vrednosti i pretvara ih u praktičko delanje.

Osnovni problem filozofije morala u društvima obrnutog „prelaznog perioda“, onog iz real-socijalizma u surovi kapitalizam, jeste ukidanje bede, materijalne, političke, duhovno-vrednosne. Sem filozofije zla i straha, kojima se posebno bavi Laš Svenson, zatim misaonog prodora do biti otuđenja, praznine, sveta kao tehničkog univerzuma, i da se ne ređa dalje, neophodna je i *nova filozofija bede* koja obuhvata bedu u njenoj suštini i svim vidovima. Malo je dela u nas u kojima se takva filozofija može bar nazreti. Stara opasnost da se filozofija bede može pretvoriti u bedu filozofije (pri čemu ovde nije bitno koliko je Marks bio u pravu u takvoj oceni poznatog Prudonovog dela) uvek postoji. Ali se taj rizik mora preuzeti. Da bi se filozofija bede koja odgovara današnjem vremenu uopšte uobličila, neophodno je da bude oslonjena na emancipatorska znanja iz ekonomije, sociologije, drugih društvenih nauka, kao i na univerzalne ljudske vrednosti iz religioznih etika, ali i da sve to misaono-praktički nadilazi.

I da ostavimo po strani visoko zahtevni ideal sreće, očito je da je uklanjanje bede, ne samo materijalno-socijalne, već bede u svim njenim oblicima - prvi, najhitniji zadatak svih potencijalnih subjekata radikalnih sistemskih promena (a ne samo levice, ma koliko valjane, koje, uostalom, jedva da ima), čiji bi najpreči zadatak bio efikasan otpor poraznom društvenom stanju. Bilo bi neophodno da to bude otpor prožet *sintezom*

---

[7] Prema: I. Marić, Filozofija na istoku Evrope, Plato. Beograd, 2002, str. 190-191.
[8] Gian Enrico Rusconi, Kritička teorija društva, Stvarnost, Zageb, 1973, str. 197.

*znanja, javnog dobra i poštenja*, čiji bi nosilac bila zajednica obespravljenih i potlačenih, u koju spada i degradirana velika skupina stručnjaka, posebno mladih, kao i humanistički usmerenih pripadnika različitih religija, a ne neka samoproglašena spasiteljska partija, ili više njih takvih. I pored masovne, višestruke bede, takvog nosioca nema na vidiku, niti razvijenog modela društva koji bi bio negacija kapitalizma pljačke, beskrupuloznosti i ljudske degradacije.[9]

Poraz ideje humanizma bitno je obeležje ogromne većine sveta. Umesto široko rasprostranjenog, dubinskog i organizovanog delanja protiv bede, usled straha od još goreg, u dominantnim globalnim tokovima reprodukuje se postojeće stanje, ili nastaju estradno političko delanje i populističko-moralistička kuknjava, bez teorijskog nivoa i efektivne snage. A etička podloga religija odlazi u daleku pozadinu. Bezdušni kapitalizam je apsolutni pobednik. Koliko dugo, ne zna se. Bezmalo sve je u najamnom odnosu prema njemu. Najamni rad praćen teškom bedom ključno je obeležje socijalnog položaja ogromne većine zaposlenih u svetu.

Ovde treba podsetiti da je Martin Luter, kako ističe Ruskoni, „...rad proglasio (pored molitve) jednim od glavnih načina i oblika služenja bogu, čime on dobija dignitet kakav nije imao u čitavoj dotadašnjoj historiji čovječanstva“.[10] Protestantska etika jeste bila i ostala važan element razvoja kapitalizma i svega onog što on proizvodi. U tom smislu protestanizam snosi deo odgovornosti, nikako, najveće, za socijalne i moralne posledice kapitalizma. Ali ogovornost, samo drukčiju, snose i katoličanstvo, kao i pravoslavlje za konzervativizam, te stoga i nizak nivo praktičkog suprotstavljanja eksploataciji i bedi, odnosno, vadajućim nepravednim porecima. U svakom slučaju, može se govoriti i o odgovornosti crkvenog hrišćanstva, ali i institucija drugih velikih religija, za ogromnu, uz to i globalnu socijalnu nepravdu, iako najveći deo odgovornosti za to pada na ekonomski i politički vladajuće klase i njihove elite. Ugroženost i manjak humanizma moraju se sagledavati i iz tog ugla.

U ovom tematskom sklopu treba se osvrnuti i na Hegelovo povezivanje kretanja svetskog duha s religijom i germanocetrizmom. On piše da je prelom u razumevanju razvoja svetskog duha nastao onda kada su germanske nacije „... u kršćanstvu došle do svijesti da je čovjek kao čovjek

---

[9] „Nemamo model koji bismo suprotstavili kapitalizmu koji ne funkcioniše, ili bolje rečeno funkcioniše, ali ne u ime pravde...“ (Žoze Žil u intervjuu Ani Otašević pod naslovom “Evropa nije spas“, Politika, dodatak Kultura, umetnost, nauka, 14 maj 2016).

[10] E. Rusconi, op.cit. str. 322.

slobodan, da sloboda duha sačinjava njegovu najvlastitiju državu".[11] Pritom smatra da je protestanizam najviši stepen religije i da je država koja sačinjava jedinstvo s tom granom hrišćanstva najbolja država, te garancija čovekove slobode. Ta vrsta filozofskog germanocentrizma imala je kasnije i svoje praktičko-političke posledice, u najmanju ruku problematične, mada se ne svodi na njih. Postala je veoma važan sastojak evrocentrizma (kome danas pečat daje Nemačka), a iz njega je uveliko ponikao sadašnji amerikocentrizam u smislu da su Sjedinjene Američke Države nešto istorijski nenadmašno i da su prirodno središte sveta. Time se religija prisvaja od države i služi opravdanju imperijalne vladavine planetarnih razmera. Sve druge kulture, civilizacije, religije i veroispovesti, tretiraju se kao drugorazredne ili bezvredne. To se proteže do današnjeg dana. Jezgro imperijalizma se premešta, ali obrazac njegove reprodukcije ostaje isti.

U svim zemljama sveta ubedljiva većina stanovništva je religiozna. Vekovima je tako. Danas je devedeset pet odsto Amerikanaca religiozno. To uopšte ne utiče na smanjenje namera te globalne sile da vlada celokupnim svetom, ili njegovim najvećim delom. Intenzitet religioznosti u svetu kao celini, kao i svakoj zemlji pojedinačno sagledavanoj, je različit. Sada je, verovatno, najjači među muslimanima. O tome ponajviše svedoče brojni primeri samoubistava da bi se izvršila masovna ubistva pripadnika drugih religija koji se doživljavaju kao neprijatelji islama, ne samo vojnika nego i „običnih smrtnika". Najverovatnije je da predstoji radikalizacija i drugih velikih religija. Nasilje je uvek bilo i ostalo u većoj ili manjoj meri njihova sastavnica. Pogrešna je pretpostavka da su njemu uglavnom skloni neobrazovani i siromašni. U istrebljujućim obračunima između pripadnika različitih religija, ali i unutar njih, učestvuju sve više i oni koji sačinjavaju intelektualne elite. Iz njihovih redova formiraju se militantno-religiozna voćstva. Humanistički sadržaji religija, kada se radi o praktičkom životu, potiskuju se ka njegovoj margini. Eksperti za masovno ubijanje pripadnika religija koje se doživljavaju kao dušmanske, imaju sve važniju ulogu u tim obračunima. Raste međureligiozna i unutarreligiozna mržnja, praćena tvrdim uverenjem da je „naš" bog jedini pravi bog, za koga treba ubijati svakoga ko to osporava, da je naša konfesija jedino ispravno shvatanje izvorne religioznosti, a svako drugo mora se istrebiti.

---

[11] G. W. Hegel, Enciklopedija filozofskih znanosti, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965, paragraf 482.
O ovom Hegelovom stavu videti analizu S. Divjaka u njegovoj knjizi Teror uma ili teror nad umom, Karl Šmit ikona postmodernizma, Službeni glasnik, Beograd, 2012, str. 150-151.

Svet, nesumnjivo, ulazi epohu novih ratova u kojima se sjedinjuju njihova religiozna, ekonomsko-socijalna, politička, kulturna, a u onim koji imaju globalni domet, i imperijalna dimenzija. Današnji imperijalizam nosi dominantno obeležje najmoćnijih zapadnih zemalja, pre svega Sjedinjenih Američkih Država, ali ga ima i izvan tih okvira. I ekstremni islamizam ima za cilj vladavinu svetom, uz upotrebu i najsurovijih sredstava. Humanističko znanje i politika koja do njega drži nisu u stanju da se tome efikasno suprotstave. U imperijalnoj politici princip ljubi bližnjega svoga kao samog sebe biva podređen suprotnom principu: ubi ili, porobi drugoga, a sebe uzdiži. Širenje sadašnjeg stanja na Bliskom istoku, najpre na Evropu, jeste strategija radikalnog islamizma, ali, verovatno, i pobornika najekstremnijih varijanti američkog imperijalizma. Balkan je jedno od područja gde će se to najviše očitovati.

Odnos znanja, religije i smisla našeg postojanja veoma je složen i zahteva posebnu obradu. Za razumevanje tog odnosa instruktivna je misao N. Beđajeva da se „*nama* može otkriti samo ono što se *otkrije u nama,* jer samo ono što se dešava u nama može za nas imati smisao“[12] Ovde je reč o znanju koje za nas kao pojedinačne ličnosti ima prioritetni značaj, a ne o svakom znanju, o istini koja za naše živote ima najveću vrednost, a ne o svakoj mogućoj istini. Kod Berđajeva to je nesumnjivo povezano s *otkrovenjem*, kao saznavanjem Boga, a ne, primera radi, istine neke društvene pojave. Iz toga ne bi mogao slediti zaključak da je istina samo ono što je za mene istina, da nema nikakve objektivnosti istine, kako proizlazi iz postmodernističkog diskursa.

Mora se razmotiriti i *odnos znanja i humanizma.* Taj odnos može da bude u znaku međusobnog prožimanja, ali i velikog suprotstavljanja, zavisno od toga o kakvom se znanju radi. Ono nije identično s dobrom. Naprotiv, u mnogo slučajeva služi reprodukciji i povećanju zla, posebno onog najtežeg, vezanog za masovno ljudsko usmrćenje, užasavajuću patnju i nesreću. Iza svega toga stoje ne samo zlotvorni lični karakteri nego i *zlotvorna nauka*. Takvo znanje, najčešće vezano za mešavinu nasilja najvišeg stepena i pseudoreligioznosti, najveći je neprijatelj budućnosti čovečanstva. Pritom treba istaći da je ta pseudoreligioznost odgovornija od nasilja za pustošne učinke te mešavene, jer je obrazac licemerstva i gaženja moralnih normi religiozne etike.

Kada je reč dostizanju znanja koje nadilazi njegov racionalistički oblik – mora se prolaziti i kroz i *umnu ćutnju*, *odnosno filozofiju tišine*. Taj

[12] Prema: E. Borčard, Filozofija tišine, Geopolitika, Beograd, 2001, str.176.

put dolaska do znanja posebne vrste zapostavljen je u savremenoj filozofiji. Za religiju je veoma značajan i podleže posebnom vrednovanju.

U mnogim religijama, davnašnjim i savremenim, kao i filozofijama povezanim s njima, do najdubljih znanja dolazi se upravo posredstvom *umne ćutnje*, neizrecivosti kao otkrića istine do koje reči ne dopiru. U starom Egiptu verovalo se da se do biti dobra dolazi, kako navodi Elis Barčard Grin, "… tek tada kad o njemu ne budeš mogao da kažeš ni reč. Jer poznanje Dobrog je sveta ćutnja. I velikodušni praznik za sva čula."[13] Još više hermeneutika ćutnje dolazi do izražaja u načinu kako su se drevni Egipćani obraćali bogu. To se vidi iz sledećeg stava: "Ti neizrecivi, neiskazivi, čije ime može iskazati jedino Tišina".[14] U Starom zavetu, kako navodi autorka te knjige, odnos prema Bogu iskazuje se stavom "Nema je molitva Tebi, gospode", a u sufizmu "Uistinu je dvostruko blagosloven onaj ko o Bogu govori sklopljenih usana".[15] Misticizam je bitan element ovakvog odnosa prema Istini, Dobru i Bogu.

U pravoslavlju saznanje ćutnjom najviše dolazi do izražaja kod isihasta. Izdvajanje iz sveta, poniranje mišlju i osećanjima u najdublje slojeve onog neizrecivog je više od metoda saznanja. Za pripadnike te struje pravoslavlja, ali i nekih drugih religija, to je pre svega način izvorne religioznosti i najdubljeg smisla življenja. Nije slučajno što se, prema legendi, Budi pripisuje da je trideset godina svoju religioznost i stav prema svetu iskazivao ćutnjom.

Elis Borčard Grin piše o hrišćanskoj zajednici trapista i pored ostalog kaže sledeće. "...Ćutanje ni u kom slučaju ne ometa njihove istovremeno tanane i snažne prirode. Načinima mnogo delotvornijim no što je govor, naime svojstvenošću svojih života, iz njih isijava uzvišena priroda njihovog cilja."[16] Ima dosta sličnih zajednica i u drugim religijama. Njihovo postojanje demantuje tezu da nema boljeg načina života od onoga koji je odlika kapitalističkog poretka. U tim zajednicama ljudi su neuporedivo zadovoljniji svojim životom nego takozvani „građani" u kapitalizmu. To proističe iz snažne vere u Boga. Samo jaka vera bilo u religioznom, nereligioznom ili transreligioznom smislu može stvarati zajednice koje se približavaju srećnima. Ali, sada su to male zajednice, dominantno religiozne, razbacane širom zemljine kugle. Njihove pripadnike ne

[13] Elis Barčand Grin, Filozofija tišine, Geopolitika, Beograd, 2001, str. 154.
[14] Isto, str. 154.
[15] Isto, str. 155.
[16] Isto, str. 69.

interesuju ni bogatstvo, ni vlast, niti tehnički rast. Ostaje problem kako na globalnoj ravni graditi alternativu tom čvrstom svetovnom trojstvu koje ima porobljavajuće efekte. Nije izlaz u poništenju svega onoga što kapitalizam nosi sobom, nego u njegovom nadilaženju. Iskustvo pomenutih religioznih zajednica tišine ne može se kopirati da bi se postiglo to nadilaženje. Ali može biti veoma korisno, kada je reč o alternativi na vrednosno-duhovnoj ravni u kojoj važnu ulogu imaju upravo unutrašnji mir i umna tišina. Ka tome, u različitoj meri, teže i sve velike filozofije. No, princip unutrašnje tišine ne bi se smeo apsolutizovati. Kao ni bilo koji drugi. Posebno princip delanja. Dovedeno do apsolutizacije delanje se pretvara u osvajanje, pa se time i humanizam poništava u ime humanizma. To se uveliko dogodilo u zapadnoj civilizaciji. Treba istaći i to da apsolutizovana čovekova unutrašnja tišina, metodi znanja kojima se ona postiže, vode življenju pokraj sveta i mimo njega, nesuprotstavljanju zlu i rugobi u njemu. Tišina, kao *umna ćutnja*, odnosno, unutrašnji smiraj, mora biti praćena *osmišljenim delanjem*, što podrazumeva *delanje s merom*. I obrnuto, delanje koje nema korekciju u umnoj meri, u težnji za tišinom, za egzistencijalnim sabiranjem i oduzimanjem, završava agresijom ove ili one vrste. Svaki princip mora biti praćen *korigovanjem odgovarajućim kontra-principom*. Humanizam, koji je sadržan u religijama, bez zalaganja da se ostvari, ostaje na nivou na kojem se u lebdećoj filozofiji nalazi ono večito „treba da“, jazom odvojeno od „sveta života“.

Kjerkegor piše da „religiozna individua...miruje u samoj sebi i prezire sve detinjarije stvarnosti“.[17] Mirovati u sebi, naći unutrašnji sklad, nije samo cilj stoicizma. Taj mir i sklad ulaze u sadržaj samog smisla ljudskog postojanja i trajne su vrednosti. Duboko religiozna ličnost, sigurna u svoju veru, nalazi ih. Ali ih mogu naći i ateisti, kao i agnostici. Sve zavisi od toga šta konkretna ličnost želi od sebe i sveta, kakva je rang-lista njenih ciljeva. Tu znanje nije od primarnog značaja. Koliko je puta seljak koji je prijatelj sa svojim žitom, šumom, senom i stokom, mirniji, u krajnjoj liniji zadovoljniji životom nego intelektualac, razapet traganjem za smislom, koji mu stalno klizi iz ruku i uma? Nazrelo se to već u knjizi propovednikovoj.

Što je svet agresivniji u svojoj buci i divljim urlicima to više dolazi do izražaja potreba za umnom ćutnjom kao filozofijom tišine. Ta potreba je egzistencijalna. U političkom smislu umna ćutnja mora biti vidljiv izostanak podrške radikalnom zlu, patnji i nesreći, a ne sklanjanje u privatnost usled straha i kukavičluka koji se prikazuju kao mudrost i okrenutost Bogu s

[17] S. Kjerkegor, Ponavljanje, Grafos, Beograd, 1982, str. 106.

molbom da spasava sve nesrećnike na zemaljskom šaru. Ona je i izraz svojevrsnog otpora nakaznosti sveta, ali i način njegove spoznaje, kao i oblikovanja ličnog identiteta.

L. Landgrebe naglašava da je „problem 'prevladavanja nihilizma' nedjeljiv od problema jednog novog osmišljavanja mogućnosti tehničkog ovladavanja svijetom koje su dane čovjeku u ruke, te da se to posljednje ne može riješiti bez novog utvrđivanja smisla znanstvene i filozofijske spoznaje i njenog odnosa spram djelovanja.“[18] Takvo gledište odgovara prevladavanju nihilizma, te stoga i antihumanizma, u tehnološki visoko razvijenim zemljama u kojima se racionalizacija, oličena u supermodernoj tehnologiji, potčinjenoj svemoći profita, okreće protiv sebe, a humanizam važi samo za one „naše“, naravno, osakaćen. Ali šta raditi u zemljama koje su daleko od moderne tehnologije, u kojima i ono malo industrije propada, pri čemu rastu siromaštvo, povratak u predmodernu, socijalno beznađe, nihilizam s njim povezan, a tendencijski, najverovatnije, i razočaranost i u nebo i u zemlju kod znatnog dela življa? Očito je da je u takvim uslovima socijalna podloga nihilizma i antihumanizma sasvim drugačija. Rađaju ih ekonomski, politički i duhovni sistem kolonijalizma unutar najsurovijeg, razvojno nesposobnog kapitalizma. Sistemski koreni nihilizma, kao i anti-humanizma uopšte, u takvim zemljama ne mogu se otkloniti bez otvaranja perspektive najpre opstanka, a zatim ubrzanog razvoja, bez gotovo totalne potčinjenosti profitu, a pre svega bez ukidanja njegove svemoći. Religiozna etika, crkve i druge verske zajednice (formilacija „ i druge“ znači da su crkve takođe jedan od oblika verskih zajednica), morale bi u tome da imaju aktivnu ulogu, ne dovodeći pritom do poništenja principa sekularizacije. Mimoići taj primarni uslov izlaska iz stanja mnogo težeg od krize znači ne shvatiti tragiku katastrofične „tranzicije“ u izrazitoj većini bivših socijalističkih zemalja, tragiku teškog siromaštva i gladi, socijalnog očaja i besperspektivnosti, spoljašnjeg i unutrašnjeg nasilja u mnogima od njih. Nema istih sistemskih korena nihilizma i antihumanizma, što znači i jednog od najznačajnijih uzroka svekolikog propadanja, koje nameće imperativ delanja da se otvaraju mogućnosti koliko toliko boljeg društvenog stanja. Stoga ne može biti ni iste teorije koja se bavi pitanjima nihilizma, antihumanizma i nastanka boljeg društva u veoma različitim istorijskim situacijama.

Koliko “velike priče“ o humanizmu i moralnim vrednostima uopšte mogu biti udaljene od stvarnosti društava u kojima živimo, a takvih je

[18] L. Landgebe, Suvremena filozofija, IP „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1976, str. 121.

mnogo, pokazuje reprezentativan primer starice iz jednog opustelog srpskog sela, ojađene u tolikoj meri da za njen preostali život nije podesan ni kvalifikativ da je bedan. Ona se, očito religiozna, obraća lekaru koji se našao u tom selu, sledećim rečima: „Kumim te bogom i svim živim da mi napišeš da sam umrla“.[19] Njoj je ostala još samo želja da na taj način natera sina da ga vidi pre smrti kojoj je veoma blizu. Usamljenost, bolest, neopisivo siromaštvo i čekanje smrti kao izbavljenja. Religioznost i dotrajavanje te starice time su obavijeni. Koliko je takvih u selima, i ne samo u njima, u zemlji čiji smo žitelji? Koliko takvi životi, proizvedeni duboko nehumanim sistemom, dopiru ne samo do vladajuće elite, nego i do društveno-teorijske i teološke misli? Kolika je provalija između takve stvarnosti i moralnih pricipa jevanđeoske etike? Gde smo mi sami u svemu tome? Naše rasprave morale bi imati snažan pečat konkretne stvarnosti koja je prvenstveno u znaku nečovečnog i retrogradnog kapitalizma, kao i civilizacijskog propadanja.

Do sloma kapitalizma, koji je više puta predviđan u teorijama revolucija devetnaestog i dvadesetog veka, u čemu su veliku ulogu imali Marks, a i Engels do pred svoju smrt nije došlo usled dejstva dva posebna i ujedno bitna činioca. To su *primena nadmoćnog i ujedno porobljavajućeg znanja* u proizvodnji profita i *primena najjačeg nasilja* u svetskoj reprodukciji kapitala, oslonjenog na to znanje. To nasilje, državno, korporativno i duhovno, mnogo je moćnije od onoga koje poseduju drugačiji modeli društva. I danas su to dva odlučujuća činioca reprodukcije kapitalizma u svetskim razmerama. Sve dok je tako - progresivna alternativa globalnom kapitalizmu, u kojoj su sadržane i religiozne opšteljudske vrednosti, neće se uobličiti.

Svako znanje *podleže vrednosnim merilima.* Istina nije samo epistemološka kategorija nego je i jedna od temeljnih ljudskih vrednosti. Znanje koje služi porobljavanju, pogotovo usmrćivanju nevinih ljudi, smišljenoj laži i velikoj nepravdi, je opako znanje. Ono je bitna odlika *kulture smrti*. Ali se ne bi mogla prihvatiti teza Šestova da je znanje kao takvo greh. Ima znanja koja sadrže potencijale slobode čoveka kao pojedinca i humanizacije sveta. Izvorno, nevino neznanje ne mora da bude put ka pravoj veri, kako misli Šestov. Neznanje, kao i znanje, može da vodi i u sasvim suprotnom smeru.

---

[19] Prema: D. Nikodijević, „Tragedija srpkog sela Raške oblasti“, Politika, 18 mart 2016, rubrika „Pogledi“.

No, ovde treba uneti jedan novi momenat. Naime, postoji *predeo primarnog čovekovog neznanja,* koje će, kako stvari danas stoje, najverovatnije ostati trajno. Taj predeo je jedan od najvažnijih izvora religije. Nije verovatno da će čovek, ta mrvica kosmosa, iako obdarena inteligencijom, ikada zasigurno znati odakle svemir potiče. Teorija „velikog praska“ ne odgovara na pitanje šta je bilo pre tog praska. Ajnštajnova teorija o zakrivljenosti kosmosa nameće pitanje šta je iza te zakrivljenosti, a teza da se kosmos širi otvara pitanja kroz šta se širi, ima li granice tom širenju, a ako je ima, šta se nalazi iza nje. Nije kosmos opredmećenje poetske slike sveopšte harmonije. U njemu jača zvezdana jata prodiru u ona slabija i proždiru ih. „Crne rupe“ gutaju i samu svetlost. Kantovo „zvezdano nebo“ tako funkcioniše. To neodoljivo podseća na zemaljski svet gde moćne, velike države proždiru slobodu i nezavisnost malih. Bozonova čestica, kao navodno, poslednji gradivni element atoma, takođe je od nečeg sastavljena. Ta pitanja sastava svega što postoji idu u beskraj. Siguran odgovor na pitanje ima li uzroka svih uzroka ne postoji. Ne pomaže ni misao iz hinduzma prema kojoj se vemenske jedinice mere milijardama godina. Onda se odgovor pokušava dati tako što se polazi od *dva međusobno suprotstavljena aksioma.* Prvi je - Bog je večan, on je stvaralac sveta, i drugi - materija je večna, iz nje sve potiče. Sa stanovišta kritičkog razuma ostaje pitanje otkud i jedno i drugo. Dakle, staro pitanje početka i dalje je otvoreno. Čovek je, verovatno, suviše mali da bi na njega odgovorio i da postoji još grandiozniji napredak prirodnih nauka od sadašnjeg. Prednost religije za svakodnevni život je u tome što sebi ne postavlja pitanje otkuda Bog. Možda celokupni sadašnji aparat ljudskog mišljenja nije u stanju da se valjano nosi s pitanjem početka svih početaka. Ali, pre će biti da čovek kao čovek, ma koliko znao, ne može naći odgovore na ta pitanja, da je to njegova sudbina. Kosmička tajna, ali time i tajna korena i dometa ljudskog uma i ljudske duše, ma koliko razotkrivane, ostaju najvećim delom neotkrivene.

Znanje i vera, iako različiti po svojoj biti, *ne moraju da budu u antagonističkom odnosu.* I samo onda kada nisu u takvom odnosu može da bude demokratije i humanizma. Za istinskog vernika vera je najvažnije (sa)znanje. Za ateistu ona je zabluda. Za agnostika postojanje ili nepostojanje Boga nije saznatljivo. Ako se na osnovi tih razlika stvaraju odnosi netrpeljivosi, mržnje, progona i usmrćenja - uvodi se opasna klima u pojedinačnim društvima i svetu kao celini, zapravo, klima koja preti njihovom razaranju.

„ ...Nova forma volje za znanjem“ o čemu govori Fuko[20], spaja se sa voljom za volju, znanje odstupa od borbe za istinu. Sve više služi sili i nasilju. Dolazi do „estetizacije rata“,[21] posebno u nacizmu. „Obični“ građani postaju puki podanici, bez mogućnosti da u iole značajnijoj meri utiču na svoju sudbinu. Logika rata usisava u sebe i religiju, ona se funkcionalizuje za njegove ciljeve i onda kada su ti ciljevi suprotni religioznom moralu. Ali njih prihvata i veliki deo stanovništva, bilo usled straha za život, bilo iz ubeđenja koje nastaje kao posledica neprekidne propagande tih ciljeva, iako su duboko nečovečni. Istina postaje „dodatak snazi“, a pravo je zasnovano na „asimetriji“.[22]

Treba navesti još jedan Fukoov stav, nešto drugačije intoniran. On piše da „ istorijska analiza ove paklene volje za znanjem otkriva da se svekoliko znanje zasniva na nepravdi, da ne postoji pravo na istinu ili na temelj istine, čak ni na akt znanja; i da je instinkt za znanjem *otrovan* (nešto što je ubitačno, suprotstavljeno sreći čovečanstva)“.[23] U ovom stavu sadržano je ono što je N. Milošević nazivao hipergeneralizacijom. Dakle, nešto što zaista više ili manje postoji u stvarnom životu ljudi dovodi se do nivoa opšte pojave. Ako veliki deo znanja ima iza sebe nepravdu to ne znači da se svekoliko znanje na njoj zasniva. Ako bi bilo tako onda se i Fukoovo znanje na taj način zasniva. Nije li i njegov „instinkt za znanjem“ takođe otrovan? To ne poriče činjenicu da ima „otrovnog“, ubitačnog znanja. Ali nije svako znanje takvo. Pravo na istinu zaista je mnogima u mnogome uskraćeno. Ali se ona ipak probija, uz napor, žrtve i otpor onima koji je zatvaraju i ne dopuštaju da se vidi i oglasi. Je li izlaz iz degeneracije zapadne civilizacije u povratku društvu bez znanja, je li ideal te teorije neznajući čovek kao autentično ljudsko biće? Je li to neka nova religija, religija bez znanja, odnosno, *religija neznanja?*

### *Svrha znanja*

M. Unamuno u svom delu „Tragično osećanje života“ formulisao je na negativan način svrhu znanja. On piše: “Čemu znanje da se objasni sreća, ako njime ne može da se postigne sreća“?[24] To pitanje zadire u najdublje

---

[20] M. Fuko, Poredak diskursa, Karposbooks, Loznica, 2007, str.47.
[21] M. Fuko, Predavanje na Kolege de France, 21 januar 1976, Karposbooks, Loznica, str. 3.
[22] Isto, str. 4.
[23] Prema: S. Divjak, Teror uma ili teror nad umom , Karl Šmit, ikona postmodernizma, Sližbeni glasnik, Beograd, 2012, uvod, str.13.
[24] M. Unamuno, Tragično osećanje života, Kultura, Beograd, 1967, str. 90.

slojeve bića svakoga ko se bavi filozofijom i naukom. Znanje i sreća nisu identični. Filozof i naučnik koji otkriju neku istinu, a znanja nema bez tog otkrića, mogu biti zadovoljni time. Ali ma koliko bilo značajno to otkriće, ono može da bude samo deo sreće, shvaćene kao ispunjenost u svim bitnim dimenzijama ličnog života koju obeležavaju radost i zadovoljstvo, kao ono preovlađujuće. Tako shvaćena sreća neodvojiva je od odnosa sa drugima. Mnogi veliki filozofi i naučnici bili su u ličnom životu, spolja gledano, objektivno nesrećni. No, najvažnije je kako su oni sebe doživljavali. Znanje im je zamenjivalo ljubav, prijateljstvo, porodicu, samu svrhu življenja. I pored toga nisu se osećali nesrećnim. Zadužili su čovečanstvo, ali se nisu odužili sebi u onom duboko ličnom. Bili su toga svesni i ličnu sreću žrtvovali za nešto što su smatrali neuporedivo važnijim od nje. Dostojni su divljenja, ali su za najveći deo ljudskog roda daleko od uzora srećnog života. Kod pojedinih od njih religija nastupa kao bar delimična popuna te vrste egzistencijalne praznine. Koliko uspešno, zavisi od dubine religioznosti, a ona od karaktera svakog konkretnog filozofa i naučnika.

Zlo znanje i nasilje su dva lica jednog istog procesa radikalne dehumanizacije. On je bitno obeležio dvadeseti vek, čiji je sadržinski, a ne samo hronološki, nastavak i vek koji je započeo. I danas zlo dominira svetom, tačnije, sile koje ga proizvode. One proizvode i kontinuitet fenomena Aušvica.

Misao Prima Levia da „ ako postoji Aušvic, onda Bog ne može postojati“[25] do krajnosti zaoštrava problem odnosa religije i radikalnog zla. Opet moramo naglasiti da ljudski razum ne može da ne postavi pitanje kako je moguće da Bog, koji je pojmljen kao najviše i neograničeno dobro, beskonačna pravedna moć i ljubav, dopušta takvo zlo. A Aušvic nije jedini dokaz takvog zla. Mnoštvo ih je. Argument koji teologija potrže da ne možemo saznati Božje namere kada je reč o strahotnom zlu, razum ne prihvata. To što ljudski razum ima svoje granice i što su Aušvic i njemu slični primeri užasa, pored ostalog i materijalizacija izopačenosti samog razuma, pretvorenog u opako znanje, ne daje odgovor na pitanje zašto Bog ne sprečava takav užas. Nije zadovoljavajući ni odgovor da čovek ne može saznati bit Boga. Ovde se radi o središtu same religije: ljudi se mole Bogu verujući da će ih spasiti od svakog zla. Ne zadovoljava ni stav da će počinioci takvog zla biti podvrgnuti najvećim mukama u paklu. Ako išta doprinosi napuštanju religioznosti to je nedostatak ubedljivog odgovora na to pitanje. Da li je to napuštanje trajno ili privremeno zavisi od duševne

[25] Prema: Laš Fr. H. Svensen, Filozofija zla, Geopolitika, Beograd, 2006, str. 30

konstitucije i sadržaja života svakog pojedinca. Jedno je sigurno: zlo je vezano isključivo za čoveka.

U teodiceji se zlo tretira kao odsustvo dobra, kao nebiće, dakle, kao nepostojeće. Kako onda to nepostojeće može da nanosi toliku patnju, nesreću i usmrćenje? Kamo sreća da je zlo samo odsustvo dobra! Ono je često ne samo prisustvo, nego i življenje trijumfa užasa.

Kao ilustraciju življenog, ali se ne zna da li i preživljenog zla, treba navesti pismo mlade Jevrejke koja je 1941. godine dobrovoljno otišla u logor „Staro sajmište“ na obali Dunava, naspram Beograda, u tadašnjoj ustaškoj Hrvatskoj, da kao bolničarka pomogne zatočenim sunarodnicima. Ona nije bila profesionalna filozofkinja, ali njen iskaz u tom pismu jeste filozofski. Kroz njega progovara bit radikalnog zla, ali, na poseban način i vapaj da se ono iskoreni. Jedna jedina rečenica sabira to dvoje. Ona glasi: “Svim filozofiranjima je kraj na žičanoj ogradi“.[26] Takva ograda u logorima smrti vodi do krematorijuma, u „dušegupke“, do malja, noža i streljačkog stroja. Sve su to proizvodi ljudskih zamisli i ruku. Ali, kakvih ljudi? Odavno je poznato da su deset odsto organizovanih, naoružanih i izuzetno zlih pojedinaca jači od onih devedeset odsto neorganizovanih, nenaoružanih i stravičnom zlu nesklonih.

„Svirepost ima ljudsko srce“, piše Vilijem Blejk.[27] Ovde metafora srca ne označava osećajnost, nego poreklo svireposti. Ako nisu svi ljudi skloni zlu, to ne znači da je ono retkost. Njegovi počinioci nisu samo usamljeni pojedinci nego su to i psihološkom, kao i ideološkom pripremom, ali i religioznom, kao i rasnom mržnjom, patologizovane mase. Mnoštvo je dokaza za tu tezu u prošlosti i sadašnjosti. Zlo te vrste spada među najteže moralne, antropološke, psihološke i političke probleme. Njegovo razumevanje je, kako ističe Laš Svenson, „od suštinskog značaja za razumevanje nas samih i obaveza koje imamo prema drugim ljudima“.[28] Zlo se ne čini samo iz zadovoljstva patoloških osoba ili usled fanatičnog ubeđenja da se njime ostvaruje najviše dobro, nego i usled straha „normalnih“ pojedinaca da ga na sebi ne dožive, pogotovo u ratovima i krvavim pobunama.

Posebno je teška za razumevanje, a još više za ispravljanje, *normalizacija* onog što se označava kao *sloboda za zlo* koje potiče iz individualnog i kolektivnog straha jednih ljudi od drugih ljudi, stvarnih

---

[26] D. Ristić, Zidova ima dosta, Politika, 15i 16 februara 2016, str. 24.
[27] Prema, Laš, Fr. H. Svenson, Filozofija zla, str. 14.
[28] Isto, str. 10.

neprijatelja, ili samo doživljenih kao takvih, da će ih usmrtiti, mučiti ili zarobiti. Kada nestanu uzroci tog straha, kada se završe ratovi, revolucije, pobune, ljudi, iako traumatizovani, vraćaju se sebi i „običnom“ životu. Oni koji su ubili najviše stvarnih neprijatelja ili onih koji su tako kolektivno doživljavani, ali nisu to bili - postaju heroji, uzori, nezavisno od toga zašto su i kako ubijali. Problem je još teži ako se zna da u ratovima često nisu sve strane iste u pogledu odgovornosti za njihovo izbijanje, jer se ne mogu izjednačavati oni koji se brane sa onima koji napadaju tuđe zemlje i narode. Ubijanje agresora nije u moralnom smislu isto kao i ubijanje onih koji se bore protiv agresije. Ali i odbrambeno ubijanje jeste ubijanje koje heroje takvog ubijanja najčešće opterećuje dok su živi. Velika umetnost, pre svega izuzetna dela književnosti i filma, to najbolje pokazuju. Sve dok je ratova ljudi ne mogu izaći iz „životinjskog carsta“, ne samo onog duhovnog, o kome Hegel govori, nego i onog najširegа, bivstvenog.

Shvatanje da „sve što je negativno može da se preoblikuje u nešto uzvišenije i pozitivno“, da je rat majka mira, kao i stav da je rat sredstvo u službi napretka, a na sve to skreće pažnju Laš Fr. H. Svenson,[29] svedoči o jednom apriorističkom pristupu istorijskom napretku koji nema osnovu u stvarnosti. Takvo shvatanje istorije je pokriće za sve užase koji se u njoj zbivaju. To pokazuje i navedeni stav najvećeg imena filozofije morala, Imanuela Kanta. Istorija se tu, objektivno gledano, shvata tako da ma šta se u njoj dešavalo ona proizvodi napredak, a suprotnosti koje u njoj vladaju moraju da rade za bolje sutra. Međutim, istorija ne mora da bude progresivno kretanje, a zlo je daleko od toga da je predodređeno da bude donosilac dobra. U mnogo slučajeva ono donosi još veće zlo. Takvo viđenje zla nosi u sebi ne samo pogrešno shvatanje istorije nego, nepristrasno ocenjivano, i pravdanje najvećih zločina. Ako bi se ono usvojilo onda bi, primera radi, Hitler bio poželjna istorijska pojava, a Aušvic dokaz progresa. Gledište te vrste je dobro došlo svim velikim zločincima i svim tiranijama i totalitarizmima. Autori koji zastupaju takvu teorijsku poziciju i pored toga što drugačijim idejama svoje filozofije mogu biti uzori (kao što su Kant i Hegel) takođe nose odgovornost zbog pravdanja crne vertikale istorije.

Teodiceja upotrebljava i stav da patnja, a zlo je neodvojivo od nje, pročišćava čoveka i vodi ga ka usavršavanju, ka tome da postaje sve bolji. Istina je da prolazak kroz patnju neke ljude čini boljim. Grize ih savest zato što su učinili određeno zlo i nastoje da to okaju milosrđem, pomaganjem drugim ljudima, a ako sebe smatraju vernicima, i molitvom Bogu za

[29] Isto, str.64.

oproštaj grehova. Ali to nije karakteristično za sve zločince i, što je još važnije, u znatnom broju slučajeva ne dovodi do odluke da se više ne čini zlo. [30] I posle Aušvica bilo je novih Aušvica, a i danas ih ima, verovatno s manjim brojem usmrćenih, ali sa istim, ako ne i gorim metodima mučenja i ubijanja. Do koga u takvom svetu može dopreti stih Tanasija Mladenovića: „Da l' ljubav ljudska oko nas kruži i dodir traži“?

Najteži teorijski problem jeste u tome što su zlo i dobro međusobno *uvezan par*. Hipoteza da će u nekoj dalekoj budućnosti iščeznuti zlo nameće pitanje kako će se onda meriti i s čime upređivati dobro. Jedino realno održivo gledište jeste neophodnost i mogućnost, ali krajnje teško ostvariva, ukidanja monstruoznog i smanjivanja onog preostalog zla, bez iluzije da će ono u nekom „iks“ trenutku istorije iščeznuti. Svet apsolutnog dobra nije moguć, jer nije moguć savršen čovek.

Treba istaći da postoje i *sekularne teodiceje.* Njima se pravda uloga ovozemaljskog boga i svih onih koji ga slave. Sve što oni čine smatra se svetim, predstavlja se ili doživljava kao put ka sveopštem dobru, uključujući i najstrašnije zločine u borbi za apsolutnu vlast. Danas se sekularna teodiceja sve više javlja i u porecima koji se prikazuju kao liberalno-demokratski. Mitologizacija vrhovnog čoveka vlasti ni tu nije isključena, ali je skrivenija i podređena bogu Mamonu.

### *Zaključno razmatranje analizirane teme*

Ako ni filozofija, ni nauka ne mogu ni da potvrde, niti da ospore Božje postojanje to ne znači da je religija besmislena. Za ubeđenog vernika ona je stvar *nadrazuma,* oličenog u jednom božanstvu ili u više njih, pri čemu ona upravljaju svemirom i ljudskim životima. Treba istaći da svaki čovek u nešto veruje, ili želi da veruje. I nihilista veruje, ali veruje u ono Ništa. I ateizam je verovanje, najčešće u neku vrstu „svetle budućnosti“ koja zamenjuje transcendentnog Boga. Ateizam je obrnuti teizam. Ali je veoma važno *kako se veruje*, odnosno, *kakve su praktičke posledice pojedinačnog i kolektivnog verovanja.* Religiozno verovanje je jedno od mnogobrojnih verovanja, mada je u individualno-egzistencijalnom i društvenom smislu nesumnjivo veoma važno. No, nezavisno od toga da li je neko ubeđen da Bog postoji ili ne postoji, odnosno, da li se koleba između jednog i drugog, svak bi trebalo da postupa tako *kao da postoji,* ako shvatanje tog postojanja sadrži, današnjim jezikom filozofije i društvene teorije kazano, i univerzalne

[30] Laš, Fr. H. Svensen, isto, str. 51-54.

ljudske vrednosti bez kojih je život pust. U knjigama koje imaju status svetih i osnova su velikih monoteističkih religija, i pored protivrečnosti njihovog sadržaja, sagledavanog sa kritičkog teorijskog stanovišta, nalaze se i norme prema kojima je Bog jedinstvo tih vrednosti, ali je i nešto mnogo više od toga - on je i *beskonačna tajna*. Treba istaći da su koreni teorije univerzalnih ljudskih vrednosti sadržani u antičkoj misli, kao i hrišćanskoj religiji, ali se njihovi elementi mogu naći i u filozofskoj misli, kao i religijama drugih drevnih civilizacija.

Da bi se gradila humanizovana civilizacija moralo bi se otklanjati sve ono što ugrožava dostojanstvo čoveka, materijalnu i moralnu bedu, kao i posledice koje nastaju na toj osnovi, osigurati njegova sloboda, pravo na život i sreću, ali i globalni mir. Takva civilizacija podrazumeva međureligioznu i unutarreligoznu toleranciju, a pre svega *uzajamni saživot.* Bez suštinske veze s tim vrednostima religija *gubi svoju uverljivost.* Ta uveljivost ne može proizlaziti samo iz nade u večni život na „onom svetu". Tako shvaćena religija ima, dakle, i *snažnu ovozemaljsku dimenziju i biva trajna, razuđena ljudska potreba.* Za vernika i za onog koji to nije, ili je samo delimično, univerzalne ljudske vrednosti koje postaju sadržaj i način života ulaze u sam *smisao egzistencije*. Njihovo ostvarivanje vernicima je dokaz Božje dobrote. Ta vrsta *humanizacije religije kao životne prakse* trebalo bi da bude jedan od glavnih načina sprečavanja širenja opake religije zla i estetike zla, ali i izlaska iz duboke krize civilizacije kapitala koja preti kataklizmom.

Treba istaći da se sveto ne svodi na religijsko sveto, ali svako sveto ima i obeležje nekog verovanja. Ovde je težište na tome da sveto i svetovno *nisu a priori u međusobno isključujućem odnosu*. Na podlozi tako shvaćene humanizacije religijske prakse, pri čemu bi ta humanizacija bila na daleko višem nivou od dosadašnjeg, *gradi se jedan od uslova smanjivanja, s perspektivom nestanka onih sukoba koji dovode i do krvoprolića* između teista, ateista, antiteista, jeretika i skeptika u vezi s materijom religije, ali i, što je posebno važno, *između pripadnika različitih religija i veroispovesti unutar njih*.

No, stvari ne stoje tako. Put do civilizacije s navedenim obeležjima veoma je neizvestan. Ona je samo jedna od mogućnosti, zadugo slabija od njoj suprotnih.

U prirodi je svake religije *traženje spasa*, prvenstveno večnog života, od nekog svemoćnog nadzemaljskog bića, najčešće Boga, mada ima i religija bez Boga u kojima se spas traži u zaustavljanju života. Ali, religija ima i drugih odlika. Kao lično obeležje i društvena pojava ona je

*identitetskog karaktera*. Naime, svaka religija je jedno od ključnih svojstava onog što čovek-vernik kao pojedinac jeste. To se odnosi i na grupe, narode i njihove skupine. Time ona, u okolnostima višestruko antagonizovanog, spolja i iznutra porobljenog društva, ali i antagonizacije sveta u celini, poprima snažnu mogućnost, koja se često opredmećuje - zatvaranja, ili nepoverenja, a u ekstremnom vidu i nepodnošljivosti prema drugačijim religioznim opredeljenjima i zajednicama. Odatle, takođe često, proističe militarizacija i nasilnost konkretnih religija. Stvara se ubeđenje da je jedino valjana „naša" religija, da su neke ili mnoge druge veoma loše, da su satanske, i da ih treba iskoreniti, da je „moj" bog jedini istiniti bog. Umberto Eko smatra da „u sukobima vere treba da prevladaju "Dobrota i Mudrost".[31] Umesto toga religija se u ambijentu porobljenosti i isključivosti spaja s nasiljem i strahotnim zlom. Odatle slede sukobi, uključujući i ratne. Ono univerzalno zajedničko među religijama gasi se ili povlači u daleku pozadinu. Degenerisani verski identiteti postaju jedan od glavnih izvora mržnje i istrebljujućih ratova. Agresivna propaganda u ime „našeg boga" iza koje se krije ne samo verska isključivost i fanatizam nego i težnja za ovozemaljskom svemoći, veoma je važan uzročnik tih ratova. A religiozni fanatizam često je praćen uništenjem "jeretika" i onih koji su okvalifikovani kao sotonine sluge. Inkvizicija nije puka slučajnost i nije samo fenomen koji se tiče opasnog shvatanja religije, kao isključive odlike srednjeg veka. U drukčijim obicima karakteristična je i za moderne totalitarne politike i ideologije. Progon, hapšenje, a pogotovo ubijanje ljudi samo zato što su religiozno opredeljeni je izrazito nehumana, a često i zločinačka praksa. A religioznost koja je neprijateljski usmerena protiv neke od nje drukčije, poništava osnovne principe religiozne etike u kojima su sadržane univerzalne ljudske vrednosti. Bez slobode religije i saživota pripadnika različitih religija, a ne samo njihovog života jednih "pored" drugih, nema ni humanizma, ni demokratije, niti civilizacijskog napretka.

[31] Prema: M. Vulićević, „Odlazak velikog poklonika lepote", Politika, 21 februar 2016.

Зоран Кинђић
Универзитет у Београду
Факултет политичких наука

# Између критике и осуђивања

АПСТРАКТ

Указавши да је проблем осуђивања једна од веома важних религијских тема, а да критика представља конститутивни моменат самог сазнајног процеса, аутор разматра најпре одвојено сфере сазнања и вере, да би након тога указао да сазнање није страно ни религији, уколико се ради о мистичком сазнању. Он подсећа да је критика присутна и у религијској сфери, да она своје оправдање има у онемогућавању искривљавања изворног религијског учења и појави јереси. За сваког верника изузетно је важно да негује дух самокритике. Упркос савету светих отаца да се уздржимо од критиковања и осуђивања других људи, да не бисмо непотребно оснаживали властити его, не треба се апстрактно држати тог савета, јер је у неким ситуацијама потребно, ради користи ближњег, опоменути га да не греши. Наравно, та критика треба да извире из духа љубави и искрене бриге за спасење ближњег. Погрешно је уздржавати се од критике ближњег уколико је то уздржавање мотивисано конформизмом или равнодушношћу.
Кључне речи: *критика, осуђивање, ум, вера, љубав.*

## I

Као прилог разумевању сложеног односа између вере и знања може послужити сучељавање критике и осуђивања. Док је проблем осуђивања једна од главних религијских тема, критика свакако спада у сферу знања. Иако нема сумње да критика представља покретачки моменат сазнавања, остаје да се види да ли за њу има простора и у сфери веровања.

За нововековну епоху карактеристично је уверење да би се сфера знање без момента критике претворила у нешто статично и окамењено. Искуство је показало да би изостајање критике штетило самом знању. Уместо да се увећава и усложњава, оно би беживотно

тапкало у месту. Лишено животног критичког импулса, знање би попримило облик догматске искључивости.

Највиши ауторитет у сфери знања је човеков ум[1]. Уверен у снагу људског ума, Хегел је оптимистички тврдио да „затворена суштина васионе нема силе у себи, која би се могла одупрети храбрости сазнања“.[2] Будући да је ум врховна сазнајна инстанца, пред њим мора бити легитимисано све оно што претендује на статус знања. Изложено критичком преиспитивању, постојеће знање се трансформише и уздиже на виши ниво. Револуционарана димензија критике огледа се у напуштању оног старог, преживелог, и прихватању оног новог, за које су понуђени бољи аргументи.[3] Свакако није случајно што је Кант толико наглашавао значај критике. Он је истицао да човек може имати поштовање само према оном што је издржало непристрасно критичко преиспитивање ума. Слобода јавног критичког сучељавања аргумената, по Канту, потиче „из праосновног права људског ума, који не признаје никаквог другог судију већ опет само општи људски ум у коме сваки има право гласа“. Будући да је ум услов свеколиког напретка, право на критику је „свето и нико нам га не сме ограничавати“.[4]

Умно сагледавање проблема из више углова, односно право на јавно преиспитивање постојећег од стране научне заједнице, представља веома важно достигнуће модерне. Захваљујући управо слободи критике (западно)европски човек је задобио доминантну позицију у сфери знања, науке, технике и економије. Имати храброст да се служимо властитим разумом представља лозинку

---

[1] Док неки филозофи поистовећују разум и ум, други сматрају да је ум, као моћ дијалектичког мишљења, супериоран у односу на разум, који истрајава на непротивречности. О разлици разума и ума види: Милан Кангрга, *Пракса вријеме свијет : искушавање мишљења револуције*, стр. 38-48.

[2] Г. В. Ф. Хегел, *Наука логике*, стр. 60.

[3] Колико је критика карактеристична за нововековну епоху, показују и Адорнове речи: „Мало претерује онај који нововековни појам ума изједначава са критиком“ (Theodor W. Adorno, „Kritik“, у: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2, стр. 785-786).

[4] Имануел Кант, *Критика чистога ума*, стр. 451. Инсистирајући на критичком моменту сазнања, Кант пише: „Наше доба јесте право доба критике којој се мора све подврћи. *Религија* на основу своје *светости* и *законодавство* на основу свога *величанства* обично желе да је избегну. Али они тада изазивају против себе оправдану сумњу, те не могу рачунати на искрено поштовање које ум поклања само ономе што је могло издржати његово слободно и јавно испитивање“ (Исто, стр. 7).

просветитељства, односно кључно обележје интелектуалца.[5] Као што је ум универзалан, тако и критика треба да буде непристрасна, лишена свега партикуларног.[6] Будући да је истина оно што надилази све нас, што доприноси општем добру, истински интелектуалац је само онај ко, не плашећи се резултата критике, служи истини и човечанству. Фихте је, на Кантовом трагу, с правом истакао да критика подразумева изражен морални моменат.[7] Ако се заиста ради о истинској критици, неопходно је властити партикуларни интерес суспендовати и потчинити истини. Уколико би човек био у стању да се ослободи властитог ега, ускогруде заинтересованости за оно „моје“, сфера знања би у великој мери могла да измакне идеолошкој заслепљености.

Самим тим што је саморефлексија суштинско обележје ума, није тешко закључити да критика подразумева моменат самокритике. Захваљујући управо самокритичком моменту сазнајног процеса, знање се увек изнова регенерише. Да би неко могао на прави начин да учествује како у научној заједници тако и у јавном животу, неопходно је да негује самокритички дух. Осим што му помаже да сузбија импулсе свог ега и подстиче га на аргументовано изношење својих ставова, он га такође чини чини пријемчивим за критику другог. Од самокритике велику корист има и појединац и научна заједница и друштво у целини.

---

[5] Имануел Кант, „Одговор на питање: шта је просвећеност“, у: *Ум и слобода*, стр. 43.

[6] Истинска критика се не може свести на пуки спољашњи приступ некој ствари са фиксног, догматског становишта, већ њено суочавање са предметом критике подразумева ризик довођења у питање властитог полазног становишта. За разлику од трансцендентне критике, која „ствари приступа са чврстим и апстрактним представама“, која се „не препушта њеном искуству“, те због тога „не досеже саму ствар“, иманентна критика „се препушта предмету са којим има посла“ (Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, II, стр. 361), и тиме унапређује сазнање. Указавши да „оповргавање не сме да дође споља“, Хегел каже: „Истинско оповргавање мора да уђе у снагу противника и да се стави у сферу његове јачине; нападати га пак изван њега самог, па бити у праву тамо где се он не налази, то не унапређује ствар“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, у: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 4, стр. 14-15). По Хегелу, задатак иманентне критике, тј. дијалектике је да „прихвати снагу противника у властиту аргументацију и окрене је против њега“ (Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, II, стр. 261).

[7] Будући да је, по Фихтеу, „последња сврха, како сваког појединца тако и целокупног друштва, (...) морално оплемењивање целог човека“, научник, тј. интелектуалац „треба да буде *морално најбољи* човек свог доба“ (Јохан Готлиб Фихте, *Затворена трговачка држава / Пет предавања о одређењу научника*, стр. 180).

## II

Што се тиче религије, уобичајено је да се у њој на критички дух гледа са извесним неповерењем, будући да се он често поистовећује са скепсом. А скепса се сликовито може представити као црв сумње који нагриза веру. Истинска вера је наиме она у којој нема ни трунке сумње, која је безрезервна и апсолутна. За разлику од половичне, млаке вере, истинска вера је у стању да чини чуда. Њу је имао Св. апостол Петар док је ишао по води у сусрет Христу, но кад је посумњао, почео је да тоне.[8] Чак и сâм Исус Христос је често, пре него што би приступио чудотворном исцељивању неке особе, од ње тражио да верује у могућност таквог чуда.[9] Колика је снага вере, независно од тога да ли је у питању религијска сфера, показује феномен плацебо ефекта. Било је такође случајева када су бродоломници, маштајући о томе да је вода питка, снагом вере морску воду „претварали“ у питку, и тако преживљавали. Познат је случај радника из Чикага који се толико успаничио због тога што је случајно био закључан у вагону-хладњачи, да се под дејством аутосугестије, верујући да му нема спаса, за неколико часова потпуно смрзао. Предвече су га нашли мртвог, „склупчаног у углу вагона, свог посутог ињем“, као да је био на поларној хладноћи, иако је у температура у вагону све време била десет степени.[10]

Они који са позиција научног знања посматрају веру, приговарају јој да је слепа, искључива, склона догматизму. Веровање да је нешто истинито без навођења рационалних аргумената чини им се непримереним за умног, самосвесног, просвећеног човека. Оно у њиховим очима значи одустајање од властите слободе и подвргавање ирационалном ауторитету. Осим тога, они указују да, поготово ако се повремено темељно не преиспитује, свакој вери прети опасност западања у сујеверје и фанатизам.

---

[8] „Маловерни, зашто посумња?“ (Мт. 14, 31), рече му Христос, пружајући му руку да не потоне.

[9] Занимљиво је да су и Христова чуда била мања и ређа када би та вера изостајала. Суочивши се са одбијањем и оклевањем житеља његове постојбине да поверују у њега као Месију, Исус је са жаљењем констатовао: „Нема пророка без части осим у постојбини својој и у доме своме.“ О последици њиховог одбијања јеванђелиста каже: „И не учини онде чудеса многа због неверја њиховог“ (Мт. 13, 57-58).

[10] Б. Д. Бенедикт, *Паралелни свет : фантазија или стварност?*, стр. 203.

Иако вера заиста подразумева ризик, наведени приговори нису довољни да поколебају верника. Ма колико критичари вере истицали опасност од догматизма, за вернике реч „догма“ нема уобичајену негативну конотацију. Они наиме сматрају да је догма плод саборног надумног увида а не пука људска измишљотина.[11] Верници су свесни да вера као таква подразумева ризик, али подсећају да је немогуће са апсолутном сигурношћу приступити тајни. Научно знање тиче се предметне сфере, док је религијска сфера синоним за оно непредметно и натприродно. За разлику од оних који инсистирају на уму као врхунској сазнајној инстанци, верници знају да се само на надуман начин могу приближити Богу. Природна светлост људског ума не може бити замена за озарење натприродном светлошћу. Сваки покушај да се свети списи, који представљају откривену истину, протумаче искључиво на рационални начин неизбежно води у искривљавање вере, те на тај начин настају и јереси и секте.[12] Могло би се рећи, следећи Св. апостола Павла (Јевр. 5, 12-14), да за оне који имају млечне зубе није тврда теолошка храна. Теологијом се наиме на безбедан начин могу бавити само просветљене и обожене особе, а не оне које још увек нису прочистиле и преобразиле своју палу природу.[13] За њих се препоручује да, све док се уздигну на потребан духовни ниво, верују у ауторитет Цркве. Неусклађеност њихових ставова са Светим предањем, са духовним увидима светих отаца, набољи је знак да су на погрешном путу.

---

[11] Догме су установљаване на васељенским саборима, који су сазивани управо зато да би се решиле теолошке несугласице. Призивајући Свети Дух да им помогне у одређивању истине, која се није могла сагледати пуким интелектом, учесници су веровали да њихове одлуке богонадахнуте. По предању, желећи да добију додатни доказ о правилној вери у Христову богочовечанску природу, учесници Халкидонског васељенског сабора су православно и монофизитско исповедање вере ставили у кивот Св. Јефтимије и закључали га. „Када су након три дана отворили храм и откључали кивот, православно исповедање је лежало на грдима свете Јефтимије, а монофизитско под њеним ногама и као да га је газила“ (*Свети Јован Шанајски*, прир. Ј. Србуљ – В. Димитријевић, стр. 317). Већина учесника сабора у томе је видела додатну потврду да је православно учења исправно а монофизитско погрешно.

[12] Свети оци су „догмате створили на основу свог опита обожења, а не на основу философских разматрања оног што се у Светом писму налази“ (Јован Романидис, *Светоотачко богословље*, стр. 160). Будући да је наш ум помрачен Адамовим падом, он „не представља непогрешиво мерило и непогрешивог судију“ (Јустин Поповић, *Богоносни Христослов*, стр. 189).

[13] „Без просветљења или обожења не може се Свето писмо исправно тумачити“ (Јован Романидис, *Светоотачко богословље*, стр. 89).

Иако је уобичајено да се реч знање приписује сфери науке а вера религијској сфери, о знању се може говорити и у сфери религије, наравно под условом да се ради о мистичком сазнању. Тада би вера означавала нижи ниво односа са Богом, док би (мистичко) знање било плод личног опитног искуства сусрета са Богом. По речима Св. Силуана Атонског, „једно је веровати у Бога, а друго је знати Бога“.[14] Такво сазнање, које је Божији дар, које надилази субјект-објект релацију, супериорно је у односу на уобичајено знање. Човек, лишен ега, доспевши у стање Адама пре пада, у стању је да, за разлику од тек вероватног сазнања научника, сагледа саму истину. Увиди такве особе нису пуки плод његових интелектуалних настојања, већ богонадахнута сагледавања.[15]

Циљеви науке и религије су различити. Док наука стреми предметном сазнању, религија настоји да верник, захваљујући очишћењу и преображају своје пале природе, доспе до просветљења и обожења. Будући да је предметно сазнање везано за субјект-објект однос, научник не мора да се стара о свом бићу, док је у религији неопходно да човек преобрази своју палу, страсну природу, јер ће једино тако бити пријемчив за надумну истину. Наиме, пуко школско теолошко знање, без очишћења срца, своди се на пуки интелектуани ниво, тј. нема никакве везе са духовношћу.

Да би верник досегао одговарајући духовни ниво, нужан предуслов је претходно сагоревање ега. Али сагорети его веома је тешко. Један од могућих начина је препустити се духовном руковођењу свете особе. Само особа која је искусила све тешкоће борбе са нечистим силама и властитим страстима и из те борбе изашла као победник у стању је да духовно руководи другима. Наравно,

---

[14] Архимандрит Софроније, *Старац Силуан*, стр. 91. Св. Николај Српски о свом личном искуству каже: „Кад сам био дечак, ја сам веровао, али сада не морам више да верујем, јер знам да Бог постоји. Кроз искуство моја је вера постала знање“ (Свети Николај Охридски и Жички, *Кроз тамнички прозор*, стр. 9).

[15] Св. Серафим Саровски, чувен по томе што је посетиоцима давао прави одговор и пре него што они поставе питање, одбијао је похвале да је велики зналац, тврдећи да је пуки Божији посредник: „Преносим оно што ми Господ заповеди као слузи своме.“ Препустивши се вољи Божијој, прву мисао која би му се јавила сматрао је Божијим одговором. Био је свестан да је људском уму, за разлику од Божијег, својствена могућност грешке. „Дешава се и то да ми кажу неку околност и ја, не поверивши се вољи Божијој, расудим по своме разуму, сматрајући да је могуће решити нешто својим умом без прибегавања Богу: у таквим случајевима се увек дешавају грешке“ (Н. Левитски, *Свети саровски старац Серафим*, стр. 103).

одустајање од властите воље, безусловно препуштање вођству другог, нити је лако нити је безбедно. Апсолутна послушност свакако представља велики ризик, јер не постоји гаранција да је духовни учитељ заиста то за шта се издаје. Могуће је да је он сам у духовној заблуди, те ће његови савети самим тим бити погрешни. И у источној у западној традицији захтева се апсолутно поверење и одустајање од властите воље. Одлуке духовника се напросто прихватају без икаквог преиспитивања. Он је одговоран за живот и духовни пут особе коју води. Будући да се властити живот предаје у руке другог, савет је да се буде веома обазрив при избору духовника, након чега се он више не доводи у питање.[16] Критиковати духовника третира се као огрешење о Бога.[17] Међутим, у наше време велики духовници су права реткост, а и верници углавном више нису спремни на безусловно покоравање. Лоша искуства са лажним гуруима, као и случајеви масовних (само)убистава припадника секти које су водиле умно поремећене и прелешћене особе, довољна су опомена колико је ризичан такав корак.

Мада се може чинити да је критика страна вери, самокритички моменат је веома значајан у религиозном животу. Пошто је циљ религије сагоревање властитог ега, у њој оштрица критике треба да буде усмерена према себи а не према другима. Такав став је благотворан јер нас чува од западања у прелест. Наиме, олако узимање необичних светлосних или звучних феномена као истине лако може одвести човека на погрешан пут, у зависност од демонских сила. Нарочито за почетника на духовном путу као правило треба да важи да, због своје непрочишћене природе, није достојан мистичких увида.[18]

---

[16] Св. Јован Лествичник саветује да пре него што се препустимо нечијем духовном вођству „просудимо, испитамо и (да се тако изразим) искушамо свог духовног крманоша“, али да након тога „не смемо ни за што више судити нашем добром наставнику, макар у њему, као човеку, можда и видели извесне мале погрешке“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*, стр. 34).

[17] По Св. Јовану Лествичнику, „боље је огрешити се о Бога, него о свог духовног оца“. Знајући да нам се те речи могу учинити претераним, он објашњава: „Јер, када Бога наљутимо, наш вођа га може помирити с нама. Но, када свог духовног оца огорчимо против нас, немамо више никога ко би се за нас пред Богом заузео“ (Исто, стр. 58).

[18] „Грешнику се свето не јавља“ (Архиепископ Антоније, „О молитви Исусовој и божанској благодати“, у: *Књига о Исусовој молитви*, стр. 169). По Св. Игњатију, због своје непревладане гордости, „ниједан од прелешћених није држао себе да је недостојан виђења Ангела“ (Свети Игњатије Брјанчанинов, „О прелести“, у: *Књига о прелести и лажном духовништву*, стр. 40).

## III

Што се тиче осуђивања других, баш као и оговарања и шала на туђ рачун, понашања које данас најчешће схватамо као нешто небитно и безазлено, у хришћанству влада уверење да се ради о греху.[19] Иако нам се чини да се, због распрострањености оваквог понашања, ради о пукој друштвеној забави, будући да мотив за осуђивање не мора бити злоба, већ жеља да не будемо досадни саговорници, ако бисмо обратили пажњу на то шта о осуђивању и оговарању кажу свети оци, схватили бисмо колико је такво понашање лоше и по друге и по нас саме.

Лако је сагласити се са тим да ширење прича о туђим манама, о падовима и гресима, штети угледу дотичних особа. За разлику од губитка материјалних добара, која се поново могу стећи, када се ради о нарушеном друштвеном угледу, неупоредиво је теже поново га задобити. Стога је и душевни бол због изложености јавном подсмеху често много већи од физичких патњи. Ако то имамо у виду, морали бисмо да водимо рачуна да не будемо виновници туђег бола.

Оно о чему обично не водимо рачуна, али на шта нас упозоравају свети оци, је чињеница да онај који осуђује заправо наноси више штете себи него другима.[20] Не водећи рачуна о томе да би циљ његовог живота требало да буде преображај властите пале природе и духовно узрастање, он не схвата да осуђивањем само оснажује властити его. Уверење да нам осуђивање које почива на истини, за разлику од клевете која почива на лажи, не може штетити, погрешно је јер сам чин осуђивања израз је гордости. Судећи другоме, ми себе уздижемо изнад њега, надмено мислећи да смо бољи и вреднији од

---

[19] У чувеном извештају Св. Теодоре Цариградске о проласцима душе кроз различита митарства, каже се да се на трећем митарству испитује грех осуђивања. По неким светим оцима, осуђивање „готово да превазилази све остале грехове“. Они метафорично кажу да је „сагрешење ближњег налик на трун, док је, с друге стране, осуђивање налик на брвно“ (*Велики старечник*, стр. 186).

[20] По старцу Ору, „оговарање је смрт душе“ (*Старечник*, стр. 281). Онај пак ко неправедно оклеветан, ћутке, кротко трпи неправду, по светим оцима, због таквог става стиче Божију награду. Имајући у виду да ћутање оног кога јавно клевећу не мора да значи признање кривице, већ може да буде израз великог духовног подвига, треба се уздржавати осуђивања, јер се може догодити да се огрешимо о праведника.

њега.[21] Осуђујући другога, не само што испољавамо недостатак љубави према ближњем него и дрско преузимамо право које је резервисано само за Бога. Св. Јован Лествичник упозорава: „Судити, значи бестидно својатати Божије право, а осуђивати значи упропашћавати своју душу.“ Зашто? Зато што уместо да водимо рачуна о стању сопствене душе, да се смирујемо кајући се због сопствених сагрешења, ми заборављамо на бригу о свом спасењу, уљуљкујући се мишљу да смо бољи од оних који су пали.

Осим тога, будући да су људски судови несигурни, да немамо увид у све разлоге, мотиве и околности нечијег понашања, постоји могућност да погрешимо у својим судовима. За разлику од правичног, нијансираног и неприкосновеног Божијег суда, који почива на свезнању и љубави, који води рачуна о конкретној личности, наши судови су груби и једнострани.[22] Често се дешава и да олако поверујемо у гласине које се о некоме шире, не испитујући да ли је то заиста истина. Но чак и када бисмо били у поседу тачне информације о нечијем грешном понашању, ипак не бисмо знали унутрашње стање његове душе. Наиме, иако је јавно згрешио, можда се тајно покајао, можда му је Бог опростио, те бисмо се самим тим огрешили о њега осудивши га као грешника.[23]

Оно што је речено довољно је да нас увери да је за нас веома штетно да оговарамо и осуђујемо друге.[24] Уколико бисмо се усредсредили на скривене мотиве нашег осуђивања, схватили бисмо да се често иза нашег тобожњег непристрасног критичког суда и бриге за другог крије злоба. Унижавајући другог, ми испољавамо жељу да

---

[21] Св. Никодим истиче да се „после сваког дела осуђивања наша гордост, због самозадовољства које је сапутник осуђивања, увећава“ (Св. Никодим Светогорац, *Невидљива борба*, стр. 127).

[22] „Једино Богу припада да оправдава или осуђује, јер Он зна свачија стања и силу, и васпитање, и дарове, и телесни састав и способности“ (*Поуке аве Доротеја*, стр. 59).

[23] Имајући у виду несигурност наших процена, Св. Јован Лествичник саветује: „Немој осуђивати чак и када би видео некога да греши и на самој самрти: Суд Божији људима није познат. Неки су јавно чинили велике грехове, али су још и веће врлине чинили тајно“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*, стр. 89).

[24] По светим оцима, није довољно уздржавати се само од јавног осуђивања других, већ их не треба осуђивати чак ни у својим мислима. Такво осуђивање је опасно, јер се такав грех не види, те нам други не могу скренути пажњу на њега. Старац Јефрем Филотејски опомиње: „Посебно треба да се плашите унутрашњег осуђивања, односно помисли осуђивања које не излазе на светлост посредством изговорене речи, кад је могуће да их неко чује и исправи“ (*Сузе за свет*, стр. 507).

уздигнемо себе. Св. Јован Лествичник истиче да се злобни људи „препознају и по томе што, обузети духом мржње, лако и са уживањем умањују вредност учења, делатности и врлине свог ближњег“.[25] Они напросто не могу да поднесу да неко буде бољи од њих. Отуда је самокритички став неопходна претпоставка сваког упуштања у евентуално критиковање других. Преиспитивање себе помогло би нам да сагледамо колико смо пуни страсти, колико тога лошег има у нама. Уверивши се након упознавања властитих слабости колико је несавршена пала људска природа, колико је тешко савладати грешне склоности, имали бисмо много више разумевања за грешке и мане других људи.

Разлог због којег осуђујемо друге Св. Серафим Саровски види у томе „што се не старамо да спознамо себе“. Уместо да се трудимо да следимо древну духовну максиму, која није карактеристична само за Делфијско пророчиште него и за све велике духовне традиције, наша свест је радознало усмерена на спољашњост. Она се бави другима, уместо да пажњу усмери ка самој себи. Опомињући да је таква радозналост карактеристика површног човека, Св. Серафим истиче: „Ко је заузет спознавањем самога себе, нема када да примећује друге. Осуђуј себе и престаћеш да осуђујеш друге.“[26] Заинтересовани за наше духовно узрастање, свети оци саветују да будемо строги према себи а снисходљиви према слабостима других. Једино ако заузмемо такав став, који подразумева борбу са нашим егом, могуће је да, постепено преображавајући нашу палу природу, духовно напредујемо.[27] Требало би да имамо благонаклон став према другима, а не да будемо усредсређени на оно што је лоше.[28] Ако се не ослободимо негативног

---

[25] Свети Јован Лествичник, *Лествица*, стр. 89.

[26] Н. Левитски, *Свети саровски старац Серафим*, стр. 424.

[27] Свети оци упозоравају да благодат Божија одступа од оног ко осуђује друге, као и да Бог допушта да онај који осуђује падне у иста искушења као онај кога је осудио, да би сагледао колико је осуђивање лоше. Подсећајући да каквим судом судимо, таквим ће нам се судити (Мт. 7, 2), Св. Јован Лествичник каже да ћемо „пасти управо у оне телесне или душевне грехове за које окривљујемо ближњега“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*, стр. 89).

[28] „Паметан и разборит ум ... примећује само врлине и само о њима говори. А безумни човек проналази само кривице и недостатке“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*, стр. 90). Св. Пајсије Светогорац је метафорично упоредио понашање људи са понашањем пчеле и муве. Као што муву привлачи нечистоћа, а пчела трага за нечим слатким и пријатним, тако су и неки људи окренути ка негативној а други ка позитивној страни ствари. Људи који имају позитивне мисли увек се „труде да

става према другима и свету, сав наш труд биће узалудан због недостатка љубави.[29]

Усредсређени смо на оно лоше не само када осуђујемо и оговарамо него и када са уживањем слушамо друге док то чине.[30] Таквим понашањем такође испољавамо недостатак љубави и сострадавања са оним који греши. Уместо да за њега налазимо оправдање тиме што бисмо његов пад приписивали демонским силама, својом немом осудом, поготово њега као личности, ми га унижавамо.[31] Указујући на лоше последице слушања других који оговарају, осуђују, а поготово клевећу, свети оци препоручују да их упозоримо да такво понашање није добро или да макар својим ставом покажемо да се не саглашавамо са таквим поступком. Ако то нисмо у стању, најбоље је да избегавамо друштво оних који осуђују.[32] Искуство говори да се не треба упуштати у празне разговоре, јер се они, готово по правилу, изроде у осуђивање.[33]

## IV

Но да ли уздржавање од осуђивања других значи да је истинска вера неспојива са критиковањем других? Будући да је у религији најбезбеднији средњи пут, ваљало би наћи меру између крајности, тј.

---

прикрију зло како би заштитили ближње“, док се они који су негативно усмерени „труде да изложе зло и да га изнесу на површину“ (*Сузе за свет*, стр. 82).

[29] Свакако није случајно што Св. апостол Павле у *Химни љубави* поручује да чак и „ако имам дар пророштва и знам све тајне и све знање, и ако имам сву веру да и горе премештам, а љубави немам, ништа сам“ (1. Кор. 13, 2).

[30] Одвраћајући и од пасивног учешћа у оговарању и осуђивању, Св. Исак Сиријски каже да ће онај који се саглашава са нечијим осуђивањем, а поготово ако се притом наслађује њиме, на Божијем суду бити третиран као саучесник. Види: *Добротољубље*, том II, стр. 555.

[31] Правећи разлику између оговарања и осуђивања, ава Доротеј каже да је оговарање када се о некоме каже: „Онај је слагао, или се разгневио, или је пао у блуд.“ Осуђује онај који каже: „Тај и тај је лажов, гневљивац, блудник.“ Да је много горе када се осуђује нечије биће него поступак, сведоче речи аве Доротеја: „Онај ко тако говори постаје судија самог настројења његове душе. Он је пресудио читавом његовом животу, говорећи да је такав и осудивши га као таквог“ (*Поуке аве Доротеја*, стр. 58).

[32] Св. Исак Сиријски саветује: „Ако ниси у стању да затвориш уста ономе који осуђује друге, барем, у крајњој мери, немој са њим ступати у општење“ (*Добротољубље*, том II, стр. 555).

[33] Иако је празнословље мањи грех од осуђивања, треба се сетити Христовог упозорења да ће „за сваку празну реч коју рекну људи дати одговор у дан Суда“ (Мт. 12,36).

између осуђивања других и апсолутног уздражавања од критике. Мерило које ће нам помоћи да проценимо како се треба понашати у конкретној ситуацији заправо је однос нашег ега према таквом поступању. Већ је речено да се наш его надима и уздиже док осуђујемо и критикујемо друге, јер се тиме ставља у супериорну позицију. Но его може имати користи и од уздржавања од критике ако је оно израз конформизма, наше жеље да се не замерамо и немамо проблема због тога што се залажемо за истину и правду. Уколико је уздржавање од критике израз нашег кукавичлука, давање предности личној користи у односу на опште добро, онда такво понашање свакако није за похвалу.[34]

Препорука уздржавања од осуђивања и критике не важи за оне чија је дужност да поучавају и васпитавају. Родитељи, васпитачи и духовници дужни су да скрену пажњу на погрешне ставове и непримерено понашање, чак и јавно уколико је то потребно.[35] Они који су компетентни, који су у поседу духовне истине, имају не само право него и дужност да исправљају оне који греше. Уздржавање од критике у теолошкој сфери у име наводне љубави и екуменског духа, значило би релативизацију истине, са свим погубним последицама таквог става.[36] Уколико се у име наводне толеранције, а заправо због повиновања идеолошкој матрици политичке коректности, погрешна учења не би подвргла оштрој критици, претила би опасност да у свести већине људи ишчезне разлика између истине, полуистине и лажи. Да би се у сфери религије спречио процес релативизације истине, критика с правом поприма форму осуде када се ради о процени јеретичког

---

[34] Кант тврди да су лењост и кукавичлук узроци људске незрелости, која је, по њему, „немоћ да се свој разум употребљава без вођства неког другог“. Залажући се за излазак „из стања самоскривљене незрелости“ и право на јавну употребу ума, он истиче: „Веома је удобно бити незрео.“ (Имануел Кант, „Одговор на питање: шта је просвећеност“, у: *Ум и слобода*, стр. 43). Разлог због којег се незрела особа одриче своје слободе и одговорности је тај што не жели да има проблема, што лични интерес надређује општедруштвеном.

[35] Иако је своју духовну децу саветовао да никога не осуђују, Св. Пајсије Светогорац је сматрао да онога ко, упркос бројним саветима, не престаје да греши, треба јавно изобличити, да не би покварио друге.Уколико би се уздржавао од критике, претила би опасност да други помисле да он одобрава такво понашање. Види: Старац Пајсије Светогорац, *Духовно буђење*, стр. 72.

[36] Православље подразумева сведочење властите истине, али и поштовање слободе друге личности да истрајава у заблуди. На пример, критика догме о непогрешивости папе не значи одбацивање личности оног који у њу погрешно верује.

учењу. Уздржавање од одбране истине значило би издају вере. Но и када се осуђује јерес, нагласак је на осуди погрешног учења а не на оном ко га је формулисао, јер постоји нада да се јеретик може покајати.

Дакле, иако се у религији препоручује уздржавање од осуђивања, потребан је дар расуђивања како бисмо правилно проценили како да се понашамо у конкретној ситуацији. Заповест о неосуђивању ближњег не значи равнодушан однос према његовом грешном понашању. Уколико бисмо се круто и апстрактно држали заповести о неосуђивању, испољили бисмо „равнодушан однос према злу под видом хришћанског свеопраштања“. Апсолутно уздржавање од критике, па и од осуђивања, водило би равнодушности према другима и општем добру. Као што родитељ који не одвраћа своје дете од лошег понашања и не усмерава га ка добру изневерава своју родитељску улогу, тако своју пастирску улогу изневеравају они који се не брину за духовно здравље своје паствe. Иза попустљивости према нечијим грешкама најчешће се крије недостатак љубави. Онај коме је стало до ближњег неће се устезати да га упозори, опомене, исправи, па и казни. Господ ће наиме „тражити одговор не само за наше грехе, него и за грехе наших ближњих, уколико смо ми били према њима равнодушни“. Стога човек има право да „обличава онога ко је згрешио, не ради освете, већ ради исправљања“.[37] Наравно, притом треба да пази да се не уплиће у туђу надлежност, да из неразумне ревности не преузима улогу духовника, иако за то није није духовно зрео. Неблагоразумне ревнитеље, који сматрају да су компетентни да осуђују и разобличују туђе грешке, Св. Игњатије подсећа да „нису свети него грешни“, као и да су светитељи разобличавали грешнике „по заповести Божијој и по својој обавези, на подстицај Духа Светога, а не на подстицај својих страсти и демона“.[38]

На основу оног што је речено јасно је да је каткад сасвим оправдано критиковати нечији став или понашање, али да мотив такве критике мора бити љубав према ономе који греши и старање о општем добру. Циљ критике је да човека одврати од заблуде, да га усмери на

---

[37] Протојереј Валентин Свеницки, „О молитви Исусовој“, у: *Књига о Исусовој молитви*, стр. 190-191. Након упозорења да ће онај ко не опомене брата који греши бити одговоран за његову духовну смрт, каже се: „Исправно је, значи, да га разобличиш са љубављу и да га не злословиш, нити да га ниподаштаваш као да је непријатељ“ (*Велики старечник*, стр. 183).

[38] Свети Игњатије Брјанчанинов, *Енциклопедија православног духовног живота*, стр. 441.

прави пут, а не да га порази, исмеје или понизи.[39] Што је особа духовнија, то је њена критика плодотворнија, јер она у исти мах сагледава истину и начин на који се она треба саопштити одређеној особи. Света особа, која зрачи љубављу, и када осуђује нечије понашање чини то на нежан начин. Будући да је критика такве особе у исти мах добронамерна и проницљива, она не само што помаже него и мање боли од уобичајене.

И у сфери знања критика би требало да се односи на нечије мишљење. Уколико је она усмерена *ad hominem*, уколико се страст крије иза изнетих интелектуалних аргумената, њен домет ће бити начелно лимитиран.[40] Ако се уместо старања за истину, полемика сведе на пуко надметање око тога ко је у праву, критика изневерава саму себе. Онај кога покреће партикуларни интерес, чије су речи израз сујете, ко заборавља да би требало да буде „свештеник истине“[41], показује се као издајник ума и властитог позива.

Наравно, много је лакше рећи како се треба понашати него то заиста и примењивати у властитој пракси. Нама је често скривен наш прави мотив критиковања. Мада верујемо да је она мотивисана жељом за унапређивање општег добра, дешава се каткад да је заправо вођена негативним емоцијама према ономе кога критикујемо.[42] Зато је веома

---

[39] „Када изобличимо некога из љубави, са састрадавањем, тада се независно од тога разуме ли он нашу љубав или не, у његовом срцу нешто мења, јер смо ми били покренути чистом љубављу. А када изобличимо некога без љубави, и то уз острашћеност, он ће постати попут звери, јер од судара наше злобе са његовим егоизмом севају варнице“ (Старац Пајсије Светогорац, *Духовно буђење*, стр. стр. 79).

[40] *Argumentum ad hominem* се базира на претпоставци да нечија неморална личност дисквалификује његово учење. Да је лошем човеку недоступна истина могло би да важи за сферу религије, поготово уколико се ради о теолошким питањима, будући да је за надумни мистички увид неопходан предуслов чисто срце. Ипак, и ту треба бити опрезан, јер постоји могућност да нас завара наизглед неморално понашање јуродивих. Када је у питању научна делатност, која почива првенствено на интелектуалним способностима, нечија проблематична личност није довољан разлог да се дискредитују његова теоријска гледишта. По Јасперсу, предметна, научна истина не зависи од моралног лика научника. О разлици научне и филозофске истине види: Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*, стр. 651. Додуше, могуће је ипак препоставити да врхунска научна инспирација извире из Божије милости, те би се могло очекивати да она буде ускраћена лошем човеку.

[41] Уп. Јохан Готлиб Фихте, *Пет предавања о одређењу научника*, стр. 181.

[42] Кант је с правом истакао да можемо знати шта је морално, али не и да ли смо заиста морални, јер нам могу бити скривени прави мотиви нашег понашања. Иако нам се чини да нас у делању покреће искључиво морални закон, можда је „прави

важно да човек непрестано преиспитује себе и труди се да, уз Божију помоћ, преобрази своју палу природу. Било какав да је наш професионални позив (*Beruf*), њиме треба да се бавимо тако као да се властитом делатношћу одазивамо на Божији зов.

*Литература*


Adorno, Theodor W., „Kritik“, у: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2, Suhrkap, Frankfurt/M, 1997.

Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie*, II, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1974.

Бенедикт, Б. Д., *Паралални свет : фантазија или стварност?,* Дечје новине, Горњи Милановац, 1989.

*Велики старечник : поуке пустињских отаца*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2013.

*Добротољубље*, том, II, Манастир Хиландар, 2000.

Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*, Piper, München – Zürich, 1991.

Кангрга, Милан, *Пракса вријеме свијет : искушавање мишљења револуције*, Нолит, Београд, 1984.

Кант, Имануел, *Критика чистога ума*, БИГЗ, Београд, 1976.

Кант, Имануел, *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд, 1981.

Кант, Имануел, *Ум и слобода*, Велика едиција Идеја, Београд, 1974.

*Књига о Исусовој молитви : исихастички приручник за савременог човека* (прир. Ј. Србуљ), Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2010.

*Књига о прелести и лажном духовништву* (прир. Ј. Србуљ – В. Димитријевић), Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2013.

Левитски, Н., *Свети саровски старац Серафим*, Манастир Хиландар, 1998.

Поповић, Јустин, *Богоносни Христослов : изабрани списи оца Јустина*, Манастир Хиландар, 2007.


---

одредбени узрок радње ... нека тајна побуда самољубља“ (Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, стр. 42).

*Поуке авве Доротеја*, Манастир Хиландар, 2000.

Романидис, Јован, *Светоотачко богословље*, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, 2013.

Свети Игњатије Брјанчанинов, *Енциклопедија православног духовног живота*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2008.

*Свети Јован Шангајски* (прир. Ј. Србуљ – В. Димитријевић), Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд 1988.

Свети Јован Лествичник, *Лествица*, Манастир Хиландар, 2008.

Свети Никодим Светогорац, *Невидљива борба*, Глас цркве, Ваљево, 2004.

Свети Николај Охридски и Жички, *Кроз тамнички прозор*, Петровград, Зрењанин, 2004.

*Свето писмо Старога и Новога завјета : Библија*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 2012.

Софроније, архимандрит, *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 1988.

Старац Пајсије Светогорац, *Духовно буђење*, Манастир Св. Првомученика и архиђакона Стефана, Врање, 2005.

*Старечник*, Беседа, Нови Сад, 2008.

*Узе за свет*, Савремени грчки старци I : старац Тихон, старац Пајсије, старац Порфирије, старац Јефрем, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2010.

Фихте, Јохан Готлиб, *Затворена трговачка држава / Пет предавања о одређењу научника*, Нолит, Београд, 1979.

Хегел, Г. В. Ф., *Наука логике*, Просвета, Београд, 1973.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, у: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 4, Felix Meiner, Hamburg, 2015.

Zoran Kindjic

## Between Criticism and Judging

ABSTRACT

Having indicated that the problem of judging is one of the very important religious topics, and that criticism represents an essential moment of cognitive process itself, the author at first considers separately spheres of cognition and faith, in order to afterwards indicate that religion is familiar with cognition, insomuch as it is related to mystical cognition. He reminds that criticism is present in religious sphere, too, that it finds its justification in disabling distortion of genuine religious teaching and emergence of heresy. For every believer it is extremely important to maintain the spirit of self-criticism. Despite the advice of the holy fathers to refrain from criticism and judging other people, in order to avoid unnecessary strengthening of our own ego, one should not abstractedly follow that advice, because, in certain situations it is necessary to warn one`s neighbour not to sin for his own benefit. Certainly, that criticism should come from the spirit of love and genuine care for the salvation of one`s neighbour. It is wrong to refrain from criticism of one`s neighbour if that refrainment is motivated by conformity or indifference.
Key words: *criticism, judging, mind, faith, love.*

Marinko Lolić
FOREL Instituta društvenih nauka
Beograd

# Kantovo shvatanje razlike između vere i znanja*

APSTRAKT

Autor razmatra problem odnosa vere i znanja, koji je Kant filozofski utemeljio u svojoj Kritici čistog uma i nastoji da pokaže u čemu je teorijski značaj ovog razgraničenja i kakve su njegove posledice, za razumevanje moderne religioznosti u našoj savremenosti. U radu se izlaže filozofski nacrt odnosa vere i znanja prema Kantovoj prvoj Kritici, a zatim se raspravlja o filozofskim kontroverzama koje su bitne za razumevanje ovog problema u Kantovom poznom spisu Religija u granicama samog uma, posvećenog pitanjima autonomije morala i njegovoj koncepciji „promišljajuće vere“. U završnom delu rada, autor razmatra Kantovu koncepciju „promišljajuće vere“, koja, po mišljenju nemačkog filozofa, suštinski ne zavisi ni od jednog oblika istorijskog otkrovenja i u skladu je sa njegovim shvatanjem racionalnosti čistog praktičnog uma. Promišljajuća vera se na taj način opire „dogmatskoj“ veri. Zaključak je ovog razmatranja, da ukoliko „promišljajuća vera“ raskida sa „dogmatskom“ verom, to je stoga što ova druga uobražava da zna razliku između vere i znanja.
Ključne reči: *mnenje, vera, dogmatska vera, promišljajuća vera, znanje, Kant, religija, kritika, teologija.*

Odnos između vere i znanja spada u ona filozofska pitanja koja obuhvataju mnogo šire polje problema nego što je poznati istorijski spor između teologije i filozofije o njihovom ontološkom i gnoseološkom primatu. Iako je, nesumnjivo da je do akutnog stanja ovog spora, došlo u srednjem veku, ipak, njegova istorija je znatno duža, i ne može se sasvim lako i pouzdano utvrditi kada on počinje i koliko dugo traje. Čak i u veoma iscrpnim istorijskim filozofsko-teološkim egzegezama koje se bave ovim pitanjem, često se gubi iz vida činjenica da oštrina rasprava između vere i

* Ovaj rad završen je u okviru projekta br. 47010 koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

znanja u različitim civilizacijama, pa i u našoj evropskoj, nije uvek bila istog intenziteta. Sukobi između zastupnika različitih oblika teizma i ateizma[1], kao i samog značaja znanja za veru i vere za znanje, u toku 2000-godišnje istorije hrišćanstva obeležila su razdoblja najoštrijih sporenja koja su imala duže ili kraće epizode ekstremne netolerancije, ali isto tako i periodi u kojima se budio duh iskrenog razumevanja, uvažavanja i saradnje[2]. U skladu sa promenljivom sudbinom zastupnika vere i znanja, menjala se i sudbina verujućih i agnostika.

U Srednjem veku ateisti su često bili nosioci progresivnih naučnih ideja i slobode mišljenja. Zbog svojih kritičkih pogleda na zvanično učenje crkve postajali su mučenici[3] istine i slobode, žrtve svog duhovonog i moralnog opredeljenja. Sasvim suprotno, dešavalo se sa teistima u epohama prosvećenosti, i kasnije u doba dominacije totalitarnih, autoritarnih i atesitičkih režima. U zavisnosti od stepena autoritarnosti, o čemu se danas, ne samo u ostrašćenim političkim rasprvama, već i savremenim, naučnim revizionizmom duboko prožetim istraživanjima, malo vodi računa, poput atesita u Srednjem veku, vernici su zbog odanosti veri često proglašavani jereticima i bili osuđeni na progone i često su stradali zbog svojih verskih opredeljenja.

Ovo je samo gruba skica dinamičnog istorijskog i ideološkog konteksta, koja nam pokazuje da problem odnosa vere i znanja nije imao samo sholastički karakter kojim su se bavili učeni teolozi, filozofi i naučnici. Stoga, osnovna teza koju ću zastupati u ovom radu, jeste da je odnos između vere i znanja jedna vrsta složene, kako teorijske tako i društvene dinamičke napetosti koja se ne može razumeti bez poznavanja šireg istorijskog kulturnog konteksta i ne može se svesti samo na njen epistemološki aspekt, koji je nesumnjivo, jedan od centralnih, ali ne i jedini problem, odnosa vere i znanja.

Ono što mi se u istorijskoj rekonstrukciji ovog problema, teorijski čini posebno važnim jeste, mesto Kantove kritičke filozofije i kantovskog pristupa ovom problemu. Kant je jedan od najznačajnijih modernih filozofskih mislilaca u čijem se filozofskom delu posebno razmatra odnos vere i znanja i čije su konsekvence i danas aktuelne[4]. Po sopstvenom

---

[1] Horkheimer 1988: 170–180; 181–189.
[2] Žunjić 2012.
[3] Dvorniković 1938.
[4] „... čini se da je Kant bio prinuđenda se opredeli između Mendelsonovog volfovstva i Jakobijeve filozofije vere, a to nije mogao da učini zato što se suprotstavljao i dogmatizmu jednog i fideizmu drugog.“ Up. Vajl 2010.

samorazumevanju, Kant je smatrao da se njegov celokupni filozofski opus može sažeti u misaono traganje za odgovorom na tri pitanja: šta mogu da znam; šta treba da činim, i čemu mogu da se nadam. Kao što vidimo prvo pitanje odnosi se na problem istinske spoznaje, a odgovor na treće pitanje trebalo bi da nam pomogne da učvrstimo našu veru, koja u Kantovom mišljenju, ima sasvim osobeno značenje. Kao što je poznato, Kant je verovao da bi odgovor na tri postavljena pitanja trebalo da nam pomogne da odgovorimo na pitanje svih pitanja, a to je, po njegovom mišljenju, odgovor na pitanje: šta je čovek?[5]

Iz svega pomenutog jasno se vidi da širina i dubina Kantovog filozofskog projekta kritičke filozofije, posmatrana iz perspektive modernog problema vere i znanja ima dalekosežne posledice, ne samo za modernu filozofiju i teologiju, već i celokupnu evropsku kulturu i civilizaciju. Nije nikakvo preterivanje, ako kažemo da Kantovo razumevanje odnosa vere i znanja, kao i njegovo utemeljenje moderne etičke teorije, po širini i dubini svog uticaja, predstavlja, jedan od dominantnih pravaca mišljenja u savremenoj filozofskoj i teološkoj misli.

Iako se Kant u standardnim interpretacijama njegove transcendentalne filozofije uzima, ne samo kao radikalni kritičar, tradicionalne metafizike i epistemologije, već i teološkog načina mišljenju, ta tvrdnja zahteva u nekim svojim bitnim aspektima dodatna tumačenja, preciziranja i određene korekcije. Naime, često se ističe, da je Kant odbacio dokaze o postojanju Boga, da je svoju etiku zasnovao na autonomiji transcendentalnog subjekta i da je zahvaljujući njegovoj kritičkoj filozofiji ideja prosvećenosti, u kojoj um ima centralno mesto dostigla svoj filozofski vrhunac.

Međutim, i pored sasvim eksplicitnih filozofskih stavova u kojima se afirmiše umnost i autonomija moralnog i pravnog ljudskog subjekta, Kantov odnos prema religiji, bilo da je reč o ličnom religioznom iskustvu, ili njegovoj filozofskoj koncepciji kritičke teologije, nije izgubio značaj, za savremenu filozofiju religije, ne samo zato što u filozofskom delu ovog mislioca, pitanja koja se tiču odnosa vere i znanja nisu definitivno rešena favorizovanjem znanja u odnosu na veru, već i zbog toga što se u Kantovoj kritičkoj misli, daje obrazac u kome se nalazi precizna distinkcija između vere i znanja, koja u doba postmodernog mišljenja, sve više gubi na značaju.

---

[5] Ova tri pitanja Kant je postavio u *Kritici čistog uma*, *Logici*, *Religiji u granicama čistog uma* i jednom pismu koje je uputio Štedlinu. Up. Z. Kučinar., 2012: 216–233. Kritički pojam filozofije religije Maksa Adlera, Kultura, br. 13–14/1971, str. 50.

Koliko je odnos vere i znanja bio za Kanta važan može se videti i po tome, što on ovaj problem razmatra već u svom glavnom filozofskom delu, *Kritici čistog uma*. Treba napomenuti da su različiti aspekti ovog problema, razmotreni, ne samo, na više mesta u Kantovom glavnom delu, već i u drugim njegovim kritkama i kraćim spisima. Za našu temu, najvažnije je Kantovo razmatranje odnosa *mnenja*, *znanja i vere* koje se nalazi u delu posvećenom *Transcendentalnoj metodi* u odeljku pod naslovom: *Kanon čistoga uma*. Ovde ne možemo ulaziti u sve aspekte Kantovog veoma diferenciranog razmatranja pojmova mnjenja, vere i znanja, već ćemo se samo osvrnuti na onaj deo njegove analize koji nam se čini bitnim za njegovo razumevanje odnosa ovih pojmova u njegovom shvatanju kritičkog pojma religije.

Ključni kriterijum koji Kant koristi prilikom određenja pojma mnenja, znanja i vere, predstavlja nastojanje da se utvrdi stepen istinitosti nekog našeg suda. Primena ovog epistemološkog kriterijuma određuje hijerarhiju ovih pojmova po njihovoj važnosti. Dok je u naslovu ovog odeljka raspored ovih pojmova dat sledećim redom: mnenje, znanje i vera, i očigledno određen po njihovoj širini i obuhvatnosti, međutim, čim se primeni epistemološki kriterijum, poredak se menja, i znanje dobija prednost u odnosu na veru i mnenje.

Prema tom kriterijumu, za Kanta je „mnenje priznavanje istinitosti praćeno svešću o tome da je ono nedovoljno i sa subjektivne tačke gledišta“[6]. Ako je priznavanje istinitosti dovoljno samo sa subjektivne tačke gledišta, a u isto vreme se sa objektivnog gledišta smatra za nedovoljno, onda se ono zove vera.“[7] Za razliku od vere „priznavanje istinitosti koje je i sa subjektivnog i sa objektivnog gledišta dovoljno zove se znanje“.[8]

Kant, međutim, smatra da se „teorijski nedovoljno priznavanje istinitosti suda može nazvati verom samo sa praktične tačke gledišta“[9]. Kant ističe, da „ovo praktično gledište ili je gledište umešnosti ili gledište morala, prvo gledište odnosi se na slučajne i proizvoljne ciljeve, a drugo na posve nužne.“[10]

---

[6] Kant 1976: 488.
[7] Ibid.
[8] Ibid.
[9] Ibid.
[10] Ibid.

U svom razmatranju pojma vere, Kant se bavi ne samo karakterom[11] vere, već i njenom snagom. Na osnovu snage vere on pravi gradaciju njenih oblika, koji pokazuju stepen jačine naše vere. Najsigurniji način na koji se, po Kantu, može proveriti snaga naše vere, jeste opklada. S određenom dozom ironije, Kant kaže da „često puta neki čovek izgovara svoje stavove sa tako pouzdanim i nepokolebljivim prkosom da se čini kao da se apsolutno ne boji zablude“[12]. Kant, međutim, smatra da se u određenim okolnostima pokazalo da čak i tako „čvrst“ vernik „ima dovoljno uverenja koje se po vrednosti može oceniti jednim dukatom, ali kad su u pitanju deset dukata, on tek onda primećuje ono što malopre nije zapazio, naime da je ipak moguće da se prevario“. Stoga on smatra da kada „u opkladu treba da stavimo na kocku sreću celog našeg života, onda trijumfalni ton našeg tvrđenja počinje da se spušta, mi postajemo bojažljivi i tek tada otkrivamo da naša vera nije tako velika. Na taj način praktična vera ima samo jedan stepen koji, prema razlici interesa koji je pri tom u pitanju, može da bude veliki ili mali.“[13]

Kant smatra da „za te slučajeve priznanja istinitosti sudova zgodna je reč vera, i mi takvu veru možemo nazvati doktrinalnom.“[14] Kenigsberški mislilac je bio veoma uveren da na nekoj planeti postoje stanovnici i često je govorio da bi smeo da se opkladi u sve što ima. Stoga je smatrao da takvo „mišljenje o egzistenciji stanovnika drugih svetova nije samo prosto mnenje, već čvrsta vera.“[15]

Za razliku od ontoloških dokaza o postojanju boga koje je Kant odbacio, jer je smatrao da „mi sad moramo priznati da učenje o egzistenciji boga spada u doktrinalnu veru.“[16] Zašto je, ipak, neophodno prihvatiti postojanje najvišeg bića iako za to nemamo nikakav teorijski dokaz o njegovom postojanju, Kant nije, kao predstavnici tradicionalne metafizike, tražio na području ontologije, već na području etike i teleologije. Stoga je smatrao da „pretpostaviti nekog mudrog stvoritelja sveta, da bismo imali jedan putokaz u proučavanju prirode, to je uslov jednoga zaista slučajnoga, ali ipak dosta važnoga cilja.“[17]

---

[11] „Odnos između termina vere i misli (mišljenja) je, možda, posebno pogodan da se započne sa ispitivanjem te vrste: on nas odmah suočava sa nizom protivrečnosti. Vera je vera uma, čistog uma.“ Up. Vajl 2010; Ridl 2006.
[12] Ibid.
[13] Ibid.
[14] Ibid.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibid.

Štaviše, Kant je bio čvrsto uveren, da rezultati njegovih kritičkih istraživanja uma „potvrđuje veoma često upotrebljivost ove pretpostavke, i protiv nje se ne mogu navesti nikakvi ubedljivi razlozi, te ako bih svoje priznanje njene istinitosti nazvao mnenjem ja bih kazao isuviše malo, već se i sa ovog teorijskog stanovišta može reći da ja čvrsto verujem u boga, ali u tome slučaju ova vera nije u strogom smislu praktična, već se mora nazvati doktrinalnom verom, koju teologija prirode (fizikoteologija) mora nužno svuda da proizvodi. Sa gledišta iste filozofije a uzimajući u obzir izvanredne darove kojima je snabdevena ljudska priroda i kratkoća života koja je tako malo u skladu sa njima, mogu se isto tako naći dovoljni razlozi za doktrinalnu veru u budući život ljudske duše.“[18]

Reč vera je u takvim slučajevima izraz skromnosti u objektivnom smislu, ali u isto vreme izraz čvrstine verovanja u subjektivnom smislu[19]. Ali, za Kanta, međutim, posmatrano iz perspektive teleologije, reč vera odnosi se samo na „rukovođenje koje mi pruža jedna ideja, i na subjektivni uticaj koji ona vrši na um unapređivanje radnji moga uma, i to me za nju vezuje, iako nisam u stanju da sa spekulativne tačke gledišta dam o njoj računa.“[20]

Međutim, ono što Kant vidi kao nedostatak doktrinalne vere jeste to što u „doktrinalnoj veri ima nečeg nesigurnog, i što nas često odvraća od nje, iako joj se neminovno uvek vraćamo“.[21] Po njegovom mišljenju, „sasvim je drugačija stvar sa moralnom verom“, u kojoj se za razliku od doktrinalne „nešto uvek nužno mora desiti, jer se mi uvek pridržavamo moralnog zakona.“[22] Kant smatra da je „ovde (je) cilj neminovno utvrđen, i prema mom celokupnom uviđanju mogućan je samo jedan jedini uslov pod kojim ovaj cilj stoji u vezi sa svim ciljevima. Stoga i na taj način dobija praktičko važenje, a to je pretpostavka da postoji bog i neki budući svet; ja takođe znam savršeno sigurno da niko ne poznaje druge uslove pod kojima je moguće ovo jedinstvo ciljeva pod moralnim zakonom. Ali pošto je moralni propis u isto vreme moja maksima kao što zahteva um), to ću ja nezainteresovano verovati u egzistenciju boga i u neki budući život, i siguran sam da me u ovoj veri ništa ne može pokolebati, pošto bi time bila opovrgnuta moja moralna načela, kojih se ja ne mogu odreći a da u svojim

[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] Ibid.
[21] Ibid.
[22] Ibid.

rođenim očima ne izgledam dostojan preziranja.“[23] Po Kantovom mišljenju, „niko se naravno ne može pohvaliti time: da zna da postoji bog i budući život, jer ako on to zna, onda je on upravo onaj čovek koga sam ja davno tražio.“[24]

Kant je bio uveren da se „svako znanje (ako se ono tiče nekog predmeta čistog uma) može se saopštiti, i prema tome ja se mogu nadati da će se učenjem toga čoveka moje saznanje ogromno proširiti“. Međutim, po Kantovom mišljenju, „ovo ubeđenje, ne predstavlja logičku izvesnost već moralnu izvesnost, i pošto se ono zasniva na subjektivnim razlozima (etičke savesti), to ja čak ne smem reći. Sa moralnog stanovišta sigurno je da postoji bog itd. već samo mogu reći, ja sam moralno ubeđen da bog postoji. To znači vera u jednog boga i drugi svet tako je utkana u moju etičku savest da ja isto tako ne strahujem da će mi ta veza biti oduzeta, kao što se ne bojim da ću izgubiti moju etičku savest.“[25]

Glavni problem i nedostatak ovakvog tipa vere Kant vidi u tome što se ova vera uma zasniva na preptostavci etičkih savesti. „Ako od te pretpostavke apstrahujemo pa uzmemo nekoga čoveka koji bi bio potpuno ravnodušan prema moralnim zakonima, onda u tome slučaju pitanje koje um postavlja jeste samo jedan problem za spekulaciju, i ona se tada može zaista podupirati jakim razlozima po analogiji, ali ne i takvim razlozima kojima bi se najupornija sumnja morala potčiniti. Ali ne postoji ni jedan čovek koji se ne interesuje ovim pitanjima. Ljudski duh ima (kao što verujemo da je to nužan slučaj kod svakog umnog bića po prirodi svoj moralni interes, premda on nije nedeljiv i u praksi nadmoćan.“[26] Stoga Kant poručuje, „ojačajte i uvećajte ovaj interes, i vi ćete videti da je um utoliko učeniji i čak slobodniji od predrasuda, tako da bi sa spekulativnim mogao izmiriti i praktični interes. Ali ako se ne pobrinete za to da prethodno bar na po puta učinite ljude dobrim, onda ih takođe nikada nećete učiniti ljudima koji iskreno veruju.“[27]

Kant smatra, da „čak i kada bi neki čovek bio ravnodušan prema moralnim pitanjima zbog nedostatka dobre naravi, ipak i u tome slučaju preostaje dovoljno, kako bi se kod njega izazvao strah od božanskog bića i budućeg života. Jer zaista, za to je dovoljno samo i jedino da se on ne može sa sigurnošću izgovarati time da ne postoji takvo biće i budući život (...)

[23] Ibid.
[24] Ibid.
[25] Ibid.
[26] Ibid.
[27] Ibid.

moralo opravdati čistim umom tj. apodiktički, on mora dokazati nemogućnost i boga i budućeg života, a toga se sigurno ne može poduhvatiti nijedan uman čovek“[28]. Takav tip vere Kant naziva „negativna vera“, koja, po njegovom mišljenju, „ne bi mogla proizvesti moralitet i dobre naravi, ali bi mogla da učini nešto tome analogno, naime mogla bi moćno da spreči, izbijanje zlih naravi“[29].

Kantova razmatranja problema odnosa vere i znanja nisu, međutim, naišla na razumevanje kod njegovih prvih tumača. Stoga je on bio prinuđen da pokuša da u *Prolegomenama* jasnije izloži svoje ideje o ovom problemu. Odgovarajući svojim kritičarima, Kant u *Prolegomenama* naglašava da „nikako ne treba potcenjivati uslugu koju kritika čini teologiji čineći je nezavisnom od suda dogmatičke spekulacije i upravo time potpuno je štiteći od svih napada takvih protivnika.“[30] Po Kantovom mišljenju, tradicionalna „metafizika, mada je teologiji obećala veliku pomoć, ipak nije mogla kasnije da ispuni to obećanje, a uz to, pozvavši u pomoć spekulativnu dogmatiku, postigla je samo jedno – naoružala je svoje neprijatelje.“[31]

Poznati nemački teolog, Volfhart Panenberg, ocenjujući iz perspektive savremene teologije, značaj Kantovog kritičkog transcendentlanog idealizma, ističe, da: „Što se tiče Kantove kritke uma treba reći da nju u celini, kao i u svim njenim delovima, treba posmatrati kao odbacivanje i zamenu teistički utemeljene metafizike prosvetiteljstva jednim antropocentričnim opisom iskustvene svesti. Osamostaljivanje prostornovremenskog sveta iskustva i ograničavanje upotrebe razuma na tu oblast se u Kantovoj kritici uma najbolje mogu shvatiti kao produbljivanje težnje koju je on izneo u svojim ranim spisima, težnji da se formalni svet Lajbnicove metafizike veže za materiju i da se taj formalni svet u teoriji mehaničkog nastanka sveta razume kao učinak samoorganizacije sveta. Shodno tome Kant je već 1763. godine, čovekov um, zajedno s njegovom mogućnošću mišljenja, povezao sa pretpostavkom realno egzistirajućeg bića. Ipak, u kritici uma iz 1781. godine, um je u svojoj preradi čulnih datosti shvaćen bez ikakvih pretpostavki o egzistenciji Boga. To je dovelo do toga da je teistička metafizika kod Kanta morala da ustupi mesto antropocentričnim iskazima kritike uma o utemeljenju iskustvene svesti u transcendentalnim spoznajnim formama uma. Misao o Bogu više nije

[28] Ibid.
[29] Ibid.
[30] Kant 2008: 168.
[31] Kant, 2008: 168.

konstitutivna za ljudsku svest u njenom odnosu prema sebi samoj i prema svetu, misao o bogu predstavlja još samo granični pojam teorijskog uma.“[32] Međutim, i pored tako oštre Kantove kritike tradicionalne teističke metafizike, Panenberg smatra da kenigsberški mislilac „nije želeo da potisne ili odstrani boga iz čovekovog shvatanja sveta i sebe samog“[33]. Dokaz za ovu svoju tvrdnju Panenberg vidi u Kantovom *Predgovoru* za drugo izdanje *Kritike čistog uma*, u kome se nalaze čuvene reči mislioca iz Kenigsberga da je u svom filozofskom sistemu morao da „uništim znanje da bih dobio mesta za veru“34 (B XXX) Naravno, razume se, da je kod Kanta, reč o veri „koja bi bila moralno utemeljena“[35].

Postavlja se, međutim, pitanje kako zaista treba razumeti ovaj gest nemačkog mislioca koji nastoji da snažno afirmiše čovekovu moralnu autonomiju i moć ljudske umnosti koja često poprima atribute božanske snage. Prema Panenbergovom tumačenju „Kantova težnja je, na kraju krajeva, i sama bila motivisana njegovim shvatanjem Boga“, koje je „zahtevalo osamostaljenje (čisto ljudski opisanog) sveta i samog uma u odnosu na Boga, da bi se time potvrdila razliku između tvorevine i njenog tvorca. Svet i čovek su mogli biti opisani kao bića koja su od boga zavisna (i koja time potvrđuju njegovo postojanje) samo ukoliko se tvrdila njihova kontingentnost. Ali, na pitanja vezana za ovu tematsku oblast Kant je odgovorio tek u svojoj filozofiji morala“[36]

Da je kod Kanta reč o jednom sasvim novom, modernom, shvatanju vere, pokazuje i sledeći Panenbergov stav u kojem se ističe, da je „Kantovo moralno utemeljenje vere u Boga bilo početak jednog novog veka koje više nije imalo nikakve veze sa destrukcijom teološke metafizike.“[37]

Panenberg spada u one Kantove tumače, koji smatraju da je filozofsko delo ovog mislioca, bez obzira na njegovu radikalnu kritiku teistički obeležene metafizike, na paradoksalan način, ipak duboko prožeta „teološkim motivima, naime, njegovim interesovanjem za uzvišenost Boga, a time i za konačni ljudski um, koji, iako samostalan, pripada kontingentnom svetu i konačnosti čulnog iskustva, rezultat njegove filozofije je, sasvim suprotno njegovoj osnovnoj nameri, bio taj da je umsko

---

[32] Panenberg 2003:
[33] Ibid.
[34] Kant, 1976: 23; Up. Vajl 2010: 19.
[35] Panenberg 2003.
[36] Ibid 144–145; Up. Ridl 2006.
[37] Ibid.

Ja i njegova iskustvena svest izgubila svaku vezu sa Bogom“[38]. Po Panenbergovom mišljenju, taj rezultat Kantove filozofske misli „postepeno izlazi na svetlo kroz izlaganje brodoloma njegovog moralno-filozofskog novog utemeljenja u Bogu“. Kant je faktički, kako je to, po Panenbergu, „kasnije formulisao Hegel, konačno Ja pretvorio u osnovu iskustva i time ga, suprotno njegovoj svrsi, postavio na mesto Boga.“[39]

Ta kritika je potkrepljena i time što je Kant u prvom delu svoje *Kritike čistog uma* teološke implikacije svoje koncepcije opažajnih formi prostora i vremena ostavio u senci. U suštini, Kanta je borba protiv opasnosti od panteizma ponukala da se udalji od ideje posredovanja između beskonačnosti boga i sveta kroz beskonačnost prostora i vremena. Time se kod Kanta uistinu dogodilo ono što se u istorijsko-filozofskim spisima pogrešno pripisuje Dekartu: tek je Kant zaista pokušao da u celini iskustvo utemelji na *cogitu* umesto u ideji Boga.

Ali, ako je to bilo poznato već 1800. godine i ako se to već znalo da Kantovo moralno-filozofsko utemeljenje vere u postojanje boga filozofski nije konsekventno, zašto je onda Kantova filozofija imala tako dalakosežan i značajan uticaj na jevanđelističku teologiju XIX i ranog XX veka? Mnogi su Kanta označili kao filozofa protestantizma, a Julijus Kaftan, jedan od tada vodećih jevanđelističkih dogmatičara, je 1917. godine objavio *Philosophie des Protestantismus*, delo koje se u najvećoj meri odnosi na Kanta.“[40]

U svojim istraživanjima duha nemačke ideje prosvećenosti, Horkhajmer u Kantovoj kritici teologije vidi ograničenja metafizičke spekulacije i istovremeno oslobođenje puta „razuma u vremenskoj dolini suza, u empirijskom istraživanju i u privredi, ponajprije u zemaljskoj upravi. Interes individue i nacije postaje kriterijum djelovanja u ovom svijetu.“[41]

### *Religija u granicama čistoga uma*

Istinska vera za Kanta moguća je ukoliko je apriorna, dakle, vera koja sebe omogućava i zna kao slobodu; proizlazi iz sponatnog htenja koje ima natčulni i inteligibilni karakter, a završava se u načelima praktičnog uma[42], čija se načela reflektuju i na praksu i na život čovekov. Kantovom

[38] Ibid.
[39] Ibid.
[40] Panenberg 2003.
[41] Horkhajmer 1988.
[42] „Ono što je teorijski um saznao kao prost zamisliv pojam, praktični um doseže u veri.“ Up. Vajl 2010.

filozofiranju prethodi razdoblje prosvetiteljske racionalističke i empirističke filozofije u kojima su podvrgnuta kritici načela pozitivne religije ili religije otkrovenja[43]. Zastupala se prirodna religija ili filozofska teologija koja objavu tumači pomoću mišljenja i razuma. Prosvetiteljstvo je zastupalo stav da se istinsko hrišćanstvo zbiva pomoću filozofije, a taj stav još više su produbili Spinoza[44], Lok, Hjum, Lajbnic i Volf, dodavši da objavljena religija ne znači saglasnost s razumom i mišljenjem, već je objava za njih nadumnog karaktera. Objava upotpunjuje našu spoznaju, jer i objavom date objektivne zapovesti kao zakon dohvatamo kroz subjektivno ispunjenje tih zakona; bilo kao spoznaju o savršenom biću, gde iz te spoznaje proizilazi zaključak o moralnoj, svrsishodnoj, gotovo etičkoj prirodi, bilo kao spoznaja o našoj slobodnoj volji kao bitnoj za područje čovekovog praktičnog života. Objava ipak ostaje nadumna i kao „kamen smutnje“ za našu spoznaju, jer je nemoguće do kraja objasniti za um pojam čuda i tajni koje objava podrazumeva. Objava božjeg stvaranja sveta, ili pojava vesnika vere i prorčanstva, ili tajna o veri u onostranost koja podrazumeva soteriološko tumačenje o iskupljenju i spasu ljudi i sveta, te objavom pretpostavljena istorija spasa koja ne tumači samo nastanak sveta, već i njegov kraj kao eshatološko tumačenje sveta[45].

U novovekovnoj filozofiji jedan od ključnih problema predstavlja pitanje sigurne i izvesne spoznaje, a vera, s obzirom na spoznaju postaje pitanje o krajnjim mogućnostima i izvorima spoznaje. Odgovor na pitanje o veri rezultira sistematizacijom pojma religijskog. Za novovekovne mislioce religija postavlja tri osnovna pitanja: pitanje vere s obzirom na spoznaju, pitanje učene vere kroz tradiciju objavu (statutarno, institucionalno i kultno formiranje religije s obzirom na pojedinca i zajednicu), i na kraju ključno pitanje, o bogu i nužnosti apsolutnog bića za veru, iz čega proističe svaka moguća teologija a onda i teologija kao ontoteologija[46].

Kant je ova tri pitanje modernog religijskog fenomena o veri, objavi i teologiji preveo na pitanje o ljudskom unutrašnjem životu ili moralnosti, pa se u tom kontekstu može govoriti o filozofiji religije koja će nakon kritike nemačkog klasičnog idealizma prividno izgubiti na aktuelnosti.

Kantova filozofija religije, o kojoj se govori u njegovom delu, *Religija u granicama samog uma*, predstavlja umsku religiju kao moralnu

---

[43] Ridl 2006.
[44] Spinza 1957.
[45] Kant 1990.
[46] Ibidem.

teologiju[47], strogo odvojenu od religije objave kao statutarne[48] crkvene religije. Kantova umska religija proističe iz čistih principa a priori apstrahovanih od svakog iskustva. Jedino moralnost vodi ka takvoj prirodnoj religiji, jer upućuje na krajnju svrhu prirode, to jest promišljanje apsolutnog i svemoćnog bića, koje omogućava prirodu i njen apsolutni početak. Takvo mišljenje u svom najvećem uzletu predstavlja spontanitet vlastitog htenja, a volja se za čoveka postavlja kao božanski nalog u njemu samom. Jedino je tako za Kanta moguća celina ljudskog kao etička zajednica pod božjim moralnim zakonodavstvom, čiji je dom nevidljiva crkva[49] kao prauzor univerzalnog zajedništva među ljudima. Univerzalno ujedinjenje ljudi u ideji mogućeg iz moralnih pobuda ostvaruje se na principima slobode, čime se takva „država“ oslobađa svake vlasti, a njome vladaju principi slobode tj. moralna načela a prirori kao propis bez samovolje.

Religija koje nema u volji i aprioritetu vere i u ideji celine svih ljudi, za Kanta je lažna, i svodi se na puku zabludu o pojmu božanskoga. Takva je vera shvaćena kao prihvatanje načela religije i predstavlja poštivanje objave kao statutarnih odredaba koje propisuje crkva kao institucija služeći se pri tome kultnim obrednim i običajnim moralom. Ona nije po sebi slobodna, već je puko verovanje kao izvor religijskih zabluda, a time i mogućnosti činjenja moralnog zla. Koji su razlozi religijske zablude posmatrano iz perspektive Kantove kritičke filozofije? Kult za puko verovanje postaje lažnom predstavom po kojoj vršenjem bogoslužja ispunjavamo imperativ dobrog vođenja života koji je osnova moralnosti. Osnovni pojam takve vere zabluda, a zabluda je varka da se predstava neke stvari drži jednakovažnom njenoj suštini. Tako je puko pridržavanje statutarnih odredbi i kult vršenje božje službe ujedno razlog religijske zablude koja završava u antropomorfizmu. Takvom predstavom se Bog koristi kao sredstvo za „pokriće“ neodgovorno vođenog života, jer za dobar život nije bitno znati koliko i kakav je greh ili zlo neko počinio ili ga uopšte nije počinio. Takav se stav određuje prema unapred danima pretpostavkama i nužno vodi licemerstvu. Osnovno je pitanje otkud uopšte dobro ili zlo[50] kao sklonosti u čoveku, te kako se procenjuju ili može proceniti svoje delovanje kao dobro ili zlo. Naslov Kantovog dela u izvorniku glasi: *Die*

---

[47] Ibidem.
[48] Ibidem.
[49] Ibidem.
[50] Ibidem, Up. Čičovački 2002.

*Religion inerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*“ u doslovnom prevodu: *Religija unutar granica nagog (golog) uma (pukog, običnog, prostog).* Nagi ili goli um jest onaj koji je u stanju da postavi pitanje o dobru i zlu u ljudskoj prirodi koji nastoji religiju „očistiti“ od svih zabluda i pretpostavki, dajući sebi putem prioriteta dužnosti koje će osigurati ispravno delovanje.

I biblijska slika prvog greha prikazuje nastanak zla kršenjem zapovesti kao zabrane, ali i svedoči o ljudskoj prirodi obdarenoj samosvešću koja može rezultirati spoznajom o činjenju dobra i zla. U trenutku svoje nagosti i stida Adam i Eva izlaze iz stanja nedužnosti i zaborava vlastitet prirode, pa spoznajući dobro i zlo postaju slični božanskom rodu (Bog ih proteruje iz Edenskog vrta ovim rečima: „Bićete kao jedni od nas – poznaćete dobro i zlo“.

Kant smatra da je spoznaja dobra i zla jedan od uslova moraliteta a moralnost je inteligibilna veza između ljudske i božanske prirode koja tim mostom mogu postati jedinstvene[51]. Moralnost se u čoveku javlja kada na slobodan način čovek sam sebi propisuje dužnosti. Neko ko iz sebi zadanih dužnosti ujedno i prozire inteligibilan razlog svog srca, što znači da postaje time sam sebi proziran, spoznajući razloge svog delovanja. Delovanje prema maksimama, dužnostima ne mogu se postići postepenom reformom, već dužnost iz vlastitog određenja izrasla iz slobode, predstavljaju revoluciju i preporod sklonosti u čoveku[52]. Tek dužnosti oblikuju vrline, a vrline omogućuju onaj ideal koji predstavljaju svet kao božansku odluku. Svrha stvaranja sveta jeste čovečanstvo ili umno biće u svetu kao za svakog pretpostavljena ljudska dužnost. Čovečanstvo i združenje svih ljudi u inteligibilnom, onostranom, svetu koji veru nužno pretpostavlja, jer nju time omogućuje, predstavljaju najviše moralno određenje kao težnja za svetošću delovanja. Najviše je moralno određenje u hrišćanstvu otelovljenje u ličnosti Hrista.

No, u religijskoj pretstavi Hrista nazire se ograničenost ljudskog uma kojim je nemoguće zamisliti bilo kakvu moralnu vrednost, a da ona nije predočena u ljudskom obliku. Zato se umska religija treba služiti objavom i njenim predstavama i poređenjima, jer time pomaže uvođenju regulativnih principa koji se zadovoljavaju mogućom praktičnom upotrebom, jer je natčulno i ono što objava kroz čudo i tajnu podrazumevaju po sebi ono nespoznatljivo. Nadumno i natčulno mi ne možemo spoznati a znanje o onom o čemu se ne može znati nužno završava u zabludi. Kant napominje,

[51] Kant 2008; Habermas 2006.
[52] Kant 1990; Kozlić 2014.

kako, s jedne strane objava, kao pojava religijskog, omogućuje nastanak i pretpostavke za izgradnju umske religije, kao religije po sebi, ali s druge strane umska religija od objave i statutarna vera ostaju odvojene kao voda i ulje u istoj čaši[53].

Po Kantovom mišljenju, samo moralno zlo može biti radikalno zlo[54]. Kant pravi razliku između čoveka određenog kao prirodno biće i čoveka određenog kao moralno biće. Po prirodi, čovek je dobar koliko i zao, a istinski dobar ili zao postaje onda kada svoje delovanje utemeljuje na maksimama[55]. U onom trenutku kada autonomna i slobodna volja prihvati neko pravilo po kojem čovek deluje rađa se moralna maksima. Tako samonikla dužnost kao najviši ljudski zakon, zakon za nas, ostvaruje se kroz nameru i htenje da se život ispuni ljubavlju koja po svojoj suštini pripada dobru.

Otelovljenje dobra je moralni zakon, a treba da rezultira i radnjama koje će biti istovetne s moralnim zakonom. Najviša namera slobode pokazuje se u prvobitnoj sklonosti ka dobru, a proističe iz spontaniteta htenja. Tako je htenje božanskog odnosno inteligibilnog porekla, te predstavlja težnju za najvišim dobrom što je istinski ljudski talenat.

Po Kantovom mišljenju, moralna religija je jedan od odgovora na pitanje šta je čovek. Vera je ono što omogućuje dosezanje krajnjih njegovih moći, jer ona postavlja krajnje uslove spoznaje, kao krajnje namere života i delovanja. Ljudske su granice predstavljene u namerama i htenju koje iskušavaju ljudsku slobodu. U onom trenutku kada sloboda nije inspirisana vlastitom voljom i htenjem u njenoj najvišoj nameri, ona i prestaje. Svako koristoljublje predstavlja lišenost slobode i oblik moralnog zla, tj. svaka radnja koja se ne temelji na smislu i svrsishodnosti kao samoprovidnom idealu postaje zapalost u „odviše ljudsko“. Ako je um ono po čemu se neko orijentiše, onda je um ono što realizuje slobodu čoveka, a svaka je sloboda uistinu nepodmitljiva i bezuslovna zapovest. Zapovest je pak ono što je umu razumljivo i što on pozna te ne predstavlja ni slučaj ni bezumnost delovanja. Dobro i zlo odvojeni su apsolutnim bezdanom, kao dva principa koja se bore da zadobiju vladavinu nad čovekom. Dobro i zlo su za čoveka i njegove umske moći neprestani izazovi i neizvesnost koju treba moći neprestano i iznova prevladati. Moralnost ima tu moć da omogućava unutrašnju samospoznaju, kojom se može prozreti iz čega proizlazi neko

[53] Kant 1990.
[54] Ibid.
[55] Kant 1990; Up. Lolić 2011.

delovanje i kakvo je ono. Ako se ljudsko delovanje upućuje na smisao i svrhu u krajnjem cilju na čovečanstvo kao „umno biće u svetu“, onda je ono sigurno i dobrim radnjama i na onom je putu kojim se čovečanstvo razvija u pojmu slobode.

Tako se pokazuje da je i u Kantovom spisu, *Religiji u granicama samog uma*, pojam slobode glavni sadržaj njegove filozofije religije kao moralne teologije, koji predstavlja kao svoje načelo volju kao veru koja sebe zna, kao jednu veru, koja nije i ne može biti dogma.

*Reference*


Belić, Miljenko (1990), „Mogućnost filozofsko-teološkog dijaloga“, Filozofska istraživanja, br. 34: 5–16.

Čičovački, Predrag (2002), *Svet u kom živimo zajedno* – filozofska ukrštenica, Nikšić: Jasen.

Derida, Žak (2001), *Vera i znanje*, Svetovi: Novi Sad

Dvorniković, Vladimir (1938), „Proganjanje filozofa u istoriji“, Letopis matice srpske, knj. 349: 334–347.

Gadamer, Hans Georg (2003), *Hegelova dijalektika*, Plato: Beograd

Habermas, Jirgen (1975), *Saznanje i interes*, Nolit: Beograd

Habermas, Jirgen (2006), *Dijalektika sekularizacije*, Beograd: Dosije

Hegel, Georg, Vilhelm Fridrih (1982), *Rani spisi,* Sarajevo: Veselin Masleša

Hegel, Georg, Vilhelm, Fridrih (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša i Svjetlost: Sarajevo.

Hegel, Georg, Vilhelm, Fridrih (1979), *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ

Horkhajmer, Maks (1988), *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus

Horkhajmer, Maks (1990, „Zabeleške“, Delo, br. 3–4: 88–92

Horkhajmer, Maks 81990), „Religija i filozofija“, Delo, br. 3–4: 93–102

Horkhajmer, Maks (1990), „Pesimizam danas“, Delo, br. 3–4: 103–111.

Kant, Imanuel (1976), *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ

Kant, Imanuel (1990), *Religija u granicama samog uma*, Beograd: BIGZ

Kant, Imanuel (2008), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Fedon

Kant, Imanuel (1974) „Spor među fakultetuma“, u (ur. D. Basta), Imanuel Kant, *Um i sloboda*, Beograd: Mladost

Kolakowski, Leszek (1987) „Filozofsko vjerovanje i otkrovenje“, Dijalog, br. 5–6: 97–106.

Kozlić, Spahija (2014), „Religija pred „sudištem uma“, Arhe, br. 22: 139–158.

Kučinar, Zdravko (2012), *Marksovi filozofski sledbenici*, Beograd: ΡΛΤΩ books.

Libe, Herman (2012), *Religija posle prosvetiteljstva*, Beograd: Albatros Plus i Službeni glasnik.

Lolić, Marinko (2011), „Da li je Kantovo shvatanje radikalnog zla dovoljno radikalno“, Filozofija i društvo br. 4:23–36.

Panenberg, Volhart (2003), *Teologija i filozofija*, Beograd: Plato.

Perović, A. Milenko (1996), *Pojam boga u filozofiji, priredio* M. A. Perović, Kulturni centar Novog Sada i Katedra za Filozofiju: Novi Sad.

Ridl, Manferd, (2006), *Sistem i istorija*, Beograd: Plato.

Spinoza, Baruh (1957), *Teološko politički traktat*, Beograd: Kultura

Šestov, Lav (2002), *Kjerkegor i egzistencijalna filosofija*, Beograd: Plato

Vatimo, Đani, (2009), *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd: Fedon

Vovelle, Michel (1989), *Revolucija protiv crkve*, izdavački centar Komunist: Beograd, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

Jaspers, Karl (2000) *Filozofska vera*, Beograd: Plato

Jaspers, Karl (2000) *Um i egzistencija*: pet predavanja održanih od 25. do 29. marta 1935. godine, Beograd: Plato

Tejlor, Čarls (2011), *Doba sekularizacije*, Beograd: Službeni glasnik, Albatros

Vajl, Erik (2010), *Problemi Kantove filozofije*, Izdavačka knjižarnica zoran Stojanović. Sremski Karlovci, Novi Sad

Weber, Max, (1989), *Protestantska etika i duh kapitalizma,* Veselin Masleša i Svjetlost: Sarajevo.

Žunjić, Slobodan (2012), *Istorija srpske filozofije*, drugo dopunjeno i ispravljeno izdanje, Beograd: Zavod za udžbenike i Službeni glasnik.

Marinko Lolic
Institute of Social Sciences

**Kant's Understanding of the Difference Between Belief and Knowledge**

ABSTRACT

The author considers the problem of the relationship of faith and knowledge, who founded the philosophical Kant in his Critique of Pure Reason and seeks to show what the theoretical importance of this demarcation and what are its implications for the understanding of modern religiosity in our world. This paper presents a philosophical blueprint relationship of faith and knowledge to Kant's Critique of the first, and then discusses the philosophical controversies that are essential for the understanding of this problem in the late Kant file Religion within the limits of the mind, dedicated to the issues of autonomy and its moral conception of "contemplating the faith". In the concluding part, the author discusses Kant's concept of "thinking through faith," which, in the opinion of the German philosopher, essentially does not depend on one form of historical revelation and is in line with his understanding of the rationality of pure practical reason. Reflective faith is so reluctant "dogmats which "faith. The conclusion of this consideration is that if you "think tank vera" break with the 'dogmatic' faith, it is because the latter imagines that he knows the difference between faith and knowledge.
Keywords: *opinion, religion, dogmatic religion, faith think tank, knowledge, Kant, religion, criticism, theology.*

Bishop Dr. David Perovic
Faculty of Orthodox Theology University of Belgrade
Department of Christian Ethics and Ascetic Theology

# Sacred Relics

ABSTRACT

Since the very beginnings, Church has held special respect for the saints and their sacred relics. Sacred relics, as visible sign of presence of the Saints in the world serve to building the community of the faithful with Christ, and express our "fervent anticipation" of our own resurrection from dead. Certain persecutors of Christians burned their bodies with the intention to destroy them in every possible way, in order to extinguish the hope of universal resurrection.

*Endless is the grace of saints*
*that they received from Christ.*
*Thenceforth their relics*
*with divine power unceasingly*
*perform miracles:*
*Even their names, called forth*
*in faith,*
*heal the unhealable illnesses.*
*Lord, deliver us, too,*
*from passions of the soul and*
*the body,*
*as the Lover of Men.*

(Menaion, 1st November,
Vespers, Glory, tone 6)

# HUMAN BODY IN HISTORICAL, PSYCHOSOMATIC AND ESCHATOLOGICAL PRESPECTIVE

## I

### *Introduction notes*

Orthodox Christians believe and experience that human body, in the way in which the Church represents it, becomes a vessel of uncreated divine energies, body filled with Christ and spirit. "What? Know ye not that your body is the temple of the Holy Spirit which is in you, which ye have of God, and ye are not your own? Therefore glorify God in your body, and in your spirit, which are God's."[1] In another place in the New Testament we read: "[...] And the very God of peace sanctify you wholly; and I pray God your whole spirit and soul and body be preserved blameless unto the coming of our Lord Jesus Christ."[2]

Human body is glorified in the Church because of its appointment. Christ will transfigure our humiliated body, so "that it may be fashioned like unto his glorious body, according to the working whereby he is able even to subdue all things unto himself."[3] Glory of sacred relics prefigures this new *condition* of the body as the *condition of its* glorification.

### *Historical testimonies about venerating sacred relics in the Church*

God personally keeps (preserves, maintains) relics of His saints and spreads His uncreated grace over them. Thus the Orthodox Christian Church venerates them: it places them under the Holy Table as a hand-made pre-exemplar[4] of the heavenly, not man-made Shrine – the altar.[5]

One of the oldest testimonies in the Christian church history about the relics can be found in works by saint Polycarp (+156). Namely, the Church venerated them as "more precious than jewels" and "purer than gold."[6] The faithful used to gather at graves of martyrs or witnesses (i.e.

---

[1] 1 Corinthians 6:19-20.
[2] 1 Thessalonians 5:23.
[3] Philippians 3:21.
[4] Hebrews 9:24.
[5] Hebrews 13:10; Revelation 6:9.
[6] Τά μαρτύρια τών αρχαίων Χριστιανών, 18, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1978, p. 122.

by their relics) in order to perform the Holy Eucharist over them and celebrate their memory.

Historian and writer Eusebius of Caesarea (265-340) narrates: "Bodies of confessors [of Christian faith] remained laid down on the pavement, to serve as an example to others. Afterwards, the transgressors would burn them to ash and throw into the river Rhone that flowed nearby, so that there would not be any trace of them left on earth. They did this thinking that they could overpower God and avert [Christians] from new birth [i.e. christening], so that, as [polytheists] used to say, [they - Christians] would not hope any longer for resurrection, based on which the faithful are bringing amongst us new and unknown religion, and despise torturing, dying ready and joyful."[7]

Another short explanation of the mystery of relics is presented by orthodox Christian theologian Georgios Mandzaridis. He explains that, since the beginnings, the Christian Church has especially venerated saints (man and women) and their sacred relics. Relics, as tangible signs of [God`s] and saints` presence on the earth, serve to the Christian community and express their fervent desire for resurrection.[8] For that reason, some persecutors of Christians used to burn their relics, trying in every possible way to destroy them, and shatter their hope of resurrection.

Further history of relics is connected with crusades and conquest of Constantinople. After the conquest of capital of Byzantine Empire, Crusaders included innumerable relics into their vast trophies, taking them to their native countries, from where they were scattered across Europe. Later, the fate of confiscated relics was dramatic. For example, large part of relics brought to France was thrown into the river Seine during French revolution, and either remained on the bottom of the riverbed, or was eventually burned.

*Linguistic and theological meaning of the notion of sacred relics*

The Greek word λείψανα denotes bodily incorruptible remains or the whole body of Christian saints, whereas Slavic word moći or mošti has wider meaning. It denotes bodily remains of the saints, with divine

[7] Eusebius of Caesarea, *Church History* 5, 1, 62-63 (Ευσεβίου Καισαρίας, Εκκλησιαστική Ιστορία).

[8] Γεργίου Μαντζαρίδης, Χριστιανική Ηθική, Θεσσαλονίκη,1995, 272; see also Αντώνιος Αλεβιζόπουλος, Ρωμαιοκαθολικισμός, Προτεσταντισμός και Ορθοδοξία, Αθήνα, 1992, 51.

uncreated energies or powers, or forces, spread over them and resting upon them.

Sacred relics that became incorruptible thanks to endowment with divine life-giving energies are neither amulets or talismans, nor magic instruments. No! Sacred relics are "transferors" of almighty divine energies to the people who approach them with faith, devotion and love, asking and expecting help and healing from their patrons, or holy mediators of help and healing. Sanctifying power of sacred relics is manifested through pleasant smell, which is testified in the New Testament,[9] and through performing miracles.[10] The same grace is transferred onto objects that come in contact with bodies of the saints, while the result is also wonder-working.[11] A man endowed with grace radiates peace and blessing, works wonders even with his shadow.[12] "A soul that became worthy of becoming the communicant of divine grace, being sanctified itself, aims to have its entire body sanctified, because the grace, uniting and keeping the body as a whole, remains present in all its limbs. Therefore, grace of the Holy Spirit, in the same manner in which it endows the soul, it makes the body its dwelling place. However, as long as the soul dwells in the body, All Holy Spirit does not show all His glory in that body, because it is necessary that the soul shows its own will until the end of earthly life; i.e. the grace of the Holy Spirit should follow in an appropriate way. But, when the end comes, and when the soul separates from the body, since the exploit is already finished, the soul wins and leaves the body crowned with incorruptibility, because its exploit was done rightly, then [...] the grace of the Holy Spirit enters the body of this soul, and shows in it His sanctifying power. For that reason, bare bones and relics of the Saints grant healing and cast away every illness. For, when the soul is separated from the body by death, then the soul itself, without body`s partake, dwells with entire divinity, i.e. with God`s grace, and it becomes god by grace. Body remains without the soul, only with divinity, and shows divine power to the people through miracle working."[13]

As regards the bodies of "mere mortals", it is necessary to say the following. Bodies of orthodox, baptized Christians, and their bodies` ashes,

---

[9] 2 Corinthians 2:15; Isaiah 66:14.
[10] 4/2 Kings 13:20-21.
[11] 4/2 Kings 2:8-14; Daniel 3:27-28; Matthew 9:20-22; Mark 6:13; Acts 19:11-12.
[12] Acts 5:12, 15-16; see Saint John Chrysostom, *Homilies on the Statues*, Homily 8,2.
[13] *Fourth Homily of Symeon the New Theologian*, 4, (Συμεών Νέου Θεολόγου, Τα ευρισκόμενα, Θεσσαλονίκη, 1977, 46).

after their death become sanctified by the grace of their baptism and their sacramental life, regardless of the fact whether they attained very close likeness of God, i.e. attained heights of sainthood in the classical meaning of the word. Their bodies will be preserved in the form of dust until universal resurrection of the dead.

On the other hand, it should be said about the bodies of non-Christians, even if they are embalmed, that they are not endowed with divine uncreated energies. Even though non-Christians will also be resurrected with their bodies, their being will not be like the brightness of the body, or glow of the being of orthodox Christians and saints.

*Relative character of sacred relics*

In order to understand the mystery of sacred relics, as well as the mystery of an icon, i.e. theology, we need to transfer our cognition from the sphere of consciousness or reason into the sphere of experience of personal encounter. Thus, sacred relics should be understood as a relation, in context of community. They are not result of successful exploit of exclusively the one who became worthy of having his body filled with grace and becoming incorruptible. No! First of all, they are result of an ecclesiastical experience, in which acknowledgement of Christ and one`s neighbour corresponds to the love for Christ and one`s neighbour. In the same manner, reverence of sacred relics of a particular saint is not a matter of our personal devotion in the form of approaching and worshipping the relics. Above all, it an ecclesiastical experience of our personal appeal to the saint`s personality in Christ with love and prayer to respond to us with a personal relation. In either case, sacred relics and their veneration are manifestation of a community phenomenon. Through this manifestation, community is and remains by far the most ecclesiastical phenomenon. Moreover, community phenomenon is equal to phenomenon of the most exalted gnoseology. It should be stressed again, that mode of existence in general, and the mode of existence of sacred relics in particular, include personal relation. Nevertheless, it is possible only in life within community. Therefore, community is the ultimate reality, up to the extent that outside the community nobody and nothing can exist or become, including the sacred relics, with reverence that is shown to them.[14]

[14] See *Ortodossia di J. D. Zizioulas*, Enciclopedia del Novecento, vol. V, 9, 17.

*God fitting veneration of sacred relics*

Faithfull witness or confessor of faith approaches the relics in the same way in which he approaches the icons: with God fitting respect. He does not approach them as relics that become as such and do miracle works by themselves and not by God`s power. No! He approaches relics as sacred thing that mediates miracle working, or, mediates transfer of divine energies from the relic to the faithful and, in addition, to entire creation. As our relation to icons is God fitting, living and direct relation with the person of Christ, Godmother, or the saints whose images are painted, hence our relation to sacred relics must be personal relation with the saints who, again, have their own relation – God fitting and ascending towards the Holy Trinity, a relation in which they bow before and partake of Christ.

*Testimonies of Holy fathers about sacred relics*

Saint Gregory the Theologian indicates many wonder works that occurred through precious relics of saint Cyprian where there was faith. Those who experienced that faith, understood this and transferred the miracle to us, and this transfer will continue in future.[15]

In the *First Invective Homily*[16], addressed to emperor Julian, saint Gregory speaks about the saints: "They are worthy of great honours and festivals. They cast out demons and heal diseases. They grant revelations and prophecies. Their very bodies possess equal power with their holy souls, whether touched or worshipped. Even drops of their blood and little relics of their passion, produce equal effect with their bodies!"[17]

Saint John Chrysostom stresses that even a powerful emperor hastens to worship the graves of saints and „pray to the Saints to be his advocates before God."[18] Saint John continues, expressing the faith of the Church: "Visit the temples of the martyrs. There you will find health for your body and benefit to your soul.[19]" In the Second Homily on the *Book of Genesis* (15,6) he advises Christians to frequent houses of prayer and

[15] Εις τον άγιον ιερομάρτυρα Κυπριανόν, Homily 24, 18.
[16] Κατά Ιουλιανου Βασιλέως Στηλιτευτικός πρώτος.
[17] EPE 3, 92.
[18] *On Second Corinthians*, Homily 26, 5 (Προς Β Κορινθίους, Ομιλία 26).
[19] *Homilies on the Gospel of St. Matthew*, Homily 37, 7 (Ομιλία εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον).

relics of the saints, "so that, after receiving their blessing, an well settled in faith, we become steadfast before demons` traps." "Bones of the Saints conquer demons [...], and liberate those who delivered from their bitter bonds."[20]

Saint Basil the Great informs us that sacred relics of saint Julitta sanctified the town: "The country, consecrated by presence of the blessed one, poured hagiasmus, while the martyr, having taken the role of the mother, gave water to the city as mother would give milk to her child. This water served as nourishment, both to the healthy, who found pleasure in delight of contemplation, and to the ill, as consolation."[21]

In his work *Concerning the Honouring the Saints and Their Relics* (Περί τών αγίων καί τάς τήν λειψάνων αυτών τιμάς)[22], saint John Damascus says that "These [saints] are made treasuries and pure habitations of God: `For I will dwell in them`, said God, `and I will be their God.`[23] The divine Scripture likewise says that the `souls of the just are in God's hand and death cannot lay hold of them`.[24] For death is rather the sleep of the saints than their death. `For they travailed in this life and shall to the end`[25], and `Precious in the sight of the Lord is the death of His saints.`[26] What then, is more precious than to be in the hand of God? `For God is Life and Light, and those who are in God's hand are in life and light.`

Further, that God dwelt even in their bodies in spiritual wise […], the Apostle tells us, saying, `Know ye not that your bodies are the temples of the Holy Spirit dwelling in you?`,[27] and `The Lord is that Spirit`,[28] and `If any one destroy the temple of God, him will God destroy.`[29] Surely, then, we must ascribe honour to the living temples of God, the living

---

[20] *On Second Corinthians*, Homily 26, 5 (Προς Β Κορινθίους, Ομιλία 26).
[21] *Homily On the Martyr Julitta and Continuing Previous Homily on Gratitude* 2, EPE 7, 28.
[22] Sveti Jovan Damaskin, *O poštovanju Svetitelja i njihovih moštiju* in: Život i čuda Svetoga Vasilija Ostroškog Čudotvorca, v. 3: Čudesna iscelenja i javljanje Svetoga Vasilija Ostroškoga, Cetinje, Svetigora 2010, pg. 7-10.
[23] 2 Corinthians 6:16.
[24] Book of Wisdom 3:1.
[25] Psalms 48:9-10.
[26] Psalms 116:6.
[27] 1 Corinthians 6:19.
[28] 2 Corinthians 3:17.
[29] 1 Corinthians 3:17.

tabernacles of God. These, while they lived, stood with confidence before God."

*Canonization of saints, or visible signs of their walk with God*

Lord is the first one who reveals to His Church living members of His ecclesiastical body as His saints, whereas, Christians are those who, based on God pleasing life of their brothers and neighbours who lived among them until recently, now begin to address them in prayer as saints, and to celebrate them. Thus, while Lord reveals them as His saints, the Church – congregation of the faithful, canonizes them with shepherds as the new saints, or universally includes them in constellation of their saints.

Sacred myrrh has always flown from icons and sacred relics. "The Master Christ made the remains of the saints to be fountains of salvation to us," says saint John Damascus, "pouring forth manifold blessings and abounding in oil of sweet fragrance: and let no one disbelieve this. For if water burst in the desert from the steep and solid rock at God's will,[30], is it incredible that fragrant oil should burst forth from the martyrs' remains? [It is not incredible at all] to those who know the power of God and the honour which He accords His saints."[31] As for the attitude of medicine towards healings by sacred relics in general, it would be as follows: attitude of worshipping doctors is always theocentric, whether the healing is about the medicine, or sacred relics. God works in the world in various ways – through medicine or sacred relics. Attitude of non-believing doctor, i.e. a doctor who has no gift of repentance and who is not yet awakened to the faith will certainly be different, both towards medicine and sacred relics.

While power of resurrection and glory of Kingdom of God is being manifested on saints as deified people, both through their holy icons and relics as the new creation, in different degrees of union with God of their holy owners, within us who are in contact with the saints, through their icons and sacred relics, a thirst becomes stronger for our personal resurrection and that same glory of the Kingdom of God. For that reason, along with everything else, it should be one of the main reasons for reverence of saints, their holy icons and sacred relics.

---

[30] Exodus 17:6.

[31] Sveti Jovan Damaskin, *O poštovanju Svetitelja i njihovih moštiju*, *Loc. cit.*

## II

### *Sermon of saint Gregory Palamas*
### *On Transfiguration and Sanctification of Body and Soul*

If one, with all one`s being, begins a struggle against the sin in order to attain virtue,[32] one has to force one`s mind to return to the body and into oneself, from "rectilinear" movement and research of external space.[33] Having done so, one must begin the best and becoming actions in "circular" infallible movement: bringing back the mind not only to the body and heart, but to the mind itself. What is the purpose of that action? It is transcending one`s self and uniting with God. It means that without previous overcome of absentmindedness and achieved gathering of one`s mind, this union is not possible. "When the mind is not dissipated, it withdraws within itself, and of its own accord ascends to God," says saint Basil on the same matter.[34] Again about the body and in this context, "the body should never be look upon as something that prevents spiritual growth of the soul, for the whole man, both his body and his soul, must be transfigured and deified. That is the fundamental correction of dualism in Greek thought, especially Platonism."[35] Therefore, one should keep watch over one`s entire self, not only over one part. By attendance and vigilance of the mind it is easy to escape from evil passions of the body and soul, it is easy to subordinate body to the Spirit, so that there will be no wickedness in the heart.[36] In the manner in which those who surrender themselves to the lust and sinful pleasures transfer all their soul`s desires to the body and become "corporeal",[37] thus transfigure and bodily ascend those who elevated their mind to God, offering to Him their god yearning souls. In that way body and soul together partake in divine community, becoming God`s habitations and properties. God gave us body so that it becomes our accessory, i.e. so that it is under our control. Those who practice pure mental prayer need to free themselves from passions and

---

[32] 2 Corinthians 1:22; 5:5; Ephesians 1:4.
[33] Dionysius, *De div. nom.*, IV. 9, PG 3, 705B (Άγιος Διονύσιος ο Αεροπαγίτης, Περί θείων ονομάτων).
[34] Ep. II, 2, PG 32, 228A
[35] Gregory Palamas, The Triads, Paulist Press, New York 1983, 126, n. 36; (Serbian edition Sveti Grigorije Palama, *Slova u odbranu svetih isihasta*, Novi Sad, 2012.)
[36] Deuteronomy 15:9; Ecclesiastes 10:4.
[37] Genesis 6:2.

reject every contact with what disrupts the prayer. It is necessary to overcome every sense for pleasure, entirely reject passions, and make the whole body dead to the sin. In a similar way, one must defeat evil passions that abide in the mind, or rise above sensual pleasures.

Every man who is dominated by passions and therefore cannot taste mental prayer even with his lips, it would be the best to exhaust his body by fast, vigil or work. Only that kind of exhaustion deadens body`s inclination towards sin, restrains and weakens the thoughts that encourage violent passions. One can go further than this: when all this initiates within us holy repentance and the state of deep contrition (κατάνυξις) through which all previous sins are wiped away, a man becomes open to prayer and grace.[38] "God most certainly heals through suffering."[39] "Corporeal" should be named everything that appears in our thoughts, and what is product of bodily pleasures. Furthermore, corporeal is what connects with man`s thoughts and, misrepresenting itself as something pleasing, pulls the thoughts downwards. When it comes to what is happening in the body, and proceeds from a soul overflown with spiritual joy, it should be called spiritual reality, despite the fact that it, too, originates in the body. When passion for pleasures, arisen in the body, enters the mind, entire mind becomes corporeal by it. However, the body does not communicate with what is exalted. On the contrary, the body submits its quality to it – what is lower and corporeal – so the whole man gets to be called bodily or carnal.[40] Opposite to that happens when spiritual joy descends from mind to the body, without disturbing union with the body, but transforming and spiritualizing the body. When body rejects all its evil demands and no longer pulls the soul downwards, but ascends with it, the whole body becomes the "spirit", as it was written: "that which is born of the Spirit is spirit."[41]

Every movement in the body, both of pain and pleasure, is joined activity of body and soul. There are blessed and blissful passions and joined activities of soul and body that do not pin the spirit to the body, but serve the body to ascend to a dignity equal to dignity of the soul, and inspire encourage it to strive towards something more exalted. Such spiritual activities do not enter the mind from the body, but descent from

---

[38] Psalms 50:19.
[39] Saint Gregory the Theologian, *Homily 24*, 11PG 35, 11, 81 B; Matthew 17:21; Mark 9:29.
[40] Genesis 6:3.
[41] John 3:6 and 8.

the mind to the body, to transform it into something better, so that the body becomes deified with help of those activities and passions. Incarnation of God Logos is common both for body and soul. Logos deified the body through the soul, so that it, too, can perform works of God.

Within a spiritual man, grace of the Holy Spirit which is transmitted through the soul to the body, brings to the body experience of divine things and enables blissful experiences carried by the soul. And soul, having experienced the divine, has its passionate element, too, dignified and divine. In other words, within us there is passionate capacity, and it can become blessed, dignified and divine.

When the soul strives towards that blissful activity and fullness, it deifies the body, which, since it is no longer lead by material passions, returns to itself and rejects every contact with evil. Thus it encourages its own sanctification and inseparable deification, as testified by miraculous relics of the saints.[42] In the course of his life, the face of Stephen the First Martyr shined like the face of an angel.[43] His body also experienced divine things. That experience and activity are characteristic of body and soul, and they represent inseparable connection and union with God. Thus body is divinely elevated, and already away from evil and earthly passions.[44] Such are supermind realities and ineffable energies or works in bodies of saint hesychasts who dedicated their entire life to silent prayer or hesychasm. Such things surpass the mind of all those who want to explore it theoretically, but do not reach the knowledge through labour and experience. Hence, neither healings nor miraculous works ever happen unless the soul is immersed in fervent prayer of the mind, and body in perfect accord with the soul. Every reasonable man knows very well that grace of the Spirit if promised to those who became worthy of it during time spent in virtue. "Ask, and it shall be given you,"[45] says our

---

[42] See Sveti Grigorije Palama, *Slova u odbranu svetih isihasta*, Beseda II, and 12 EPE 2, 372. With reference to previously presented exposition, see also: *Idem*, I, II. 4, 5, 6, 8; II, II. 9, 127-133, 135-137; see also 13, 14, 19, 20, 373-379, 389-393; *The Hesychast method of prayer, and the transformation of the body*, in: Gregory Palamas, *The Triads* (ed. with an introduction by John Meyendorff), Paulist Press, New York, 1983, 43-55.

[43] Acts 15.

[44] Psalms 46:10.

[45] Matthew 7:7.

Lord, and that is something which is not related only to "caught up to the third heaven,"[46] but also to all the gifts of the Holy Spirit.

According to the apostle Paul, gift of diverse kinds of tongues and their interpretation,[47] given by prayer, shows that sometimes the grace manifests itself through the body. The same can be said about the word of wisdom,[48] the gift of healing,[49] the gift of miracle working,[50] as well as about Paul putting his hands,[51] by which communication of the Holy Spirit was performed.

Shortly, Holy Spirit does not manifest itself only when the soul is inhabited by prayer that mysteriously unifies with everlasting source of the afore-mentioned gifts, since it has not been recorded that the Apostles uttered a single word when they laid their hands on them.[52] It means that the body can become a vessel of grace even when the soul does not abide in an exalted spiritual state. It is exactly the place where one should search for and find the basic principle of teaching on the sacraments according to which an accomplishment of the Mysteries does not depend on the "worthiness" of the one who receives the grace. Manifestation of the grace does not happen only during heartfelt prayer, but also during body activities when, for example, hands through which the Holy Spirit descends, are laid on the man who is being ordained.

Directing the passionate part of the soul from evil towards good and, again, directing this part towards divine things is called dispassion. Dispassionate is the one who submitted his impulse of anger (θύμος — irritability) and desire (επιθυμία — concupiscence), that constitute passionate part of the soul, to spiritual powers of knowledge (γνῖσις), discernment (κριτικά) and judgment (λογιστικά). This directing leads further to corresponding virtues: for example, mercy will fight against avarice, patience against anger. Thus, redirecting the passions alone brings forth encouragement for fast ascension to God. Therefore, irritability should be transformed into righteous wrath and fondness for justice. Above all that, eros of passionate aspect of love should be

[46] 2 Corinthians 12:2.
[47] 1 Corinthians 12:10.
[48] 1 Corinthians 14:26 and 12:8.
[49] 1 Corinthians 12:9.
[50] 1 Corinthians 12:10.
[51] 1 Timothy 1:6.
[52] Acts 8:17.

redirected from corporeal pleasures towards indescribable desire for union with Christ.

Ultimately, reward comes only to the one who submitted that part of the soul (part obedient to the mind whose inherent role is to rule (hegemony)) to unceasing strive towards God by constant remembrance of Him, or by being in the state of constant collectedness, when all attention is directed towards God. Saint Diadochos of Photice (5th century) will be the first to connect the expression *memory of God* with calling upon God`s name.[53]

Due to this memory, a man will attain divine affection and stimulate the soul to advance towards the most exalted state – state of the love of God. Through that love he will fulfil the commandments of the loved One, put them into effect, and acquire pure and perfect love for his neighbour[54] and become worthy of becoming a relic.

---

[53] *Centuries*, XCVII, ed Des Places, 159; Saint John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent 27*, (PG 88, 1112 C).
[54] John 4:19 and 5:1-2.

Владимир Ђурђевић
Филозофска комуна
Београд, Србија

# Знање и телеологија
## - нацрти -

АПСТРАКТ

У овом тексту покушали смо да покажемо како се хришћанска идеја есхатологије, после сусрета са античком филозофијом, поступно обликује у *телеологију*. Образлажући епохалну разлику *крајње сврховитости* у античком и нововековном мишљењу, у овом смо тексту, такође, настојали да покажемо како се управо на идеји *телеологије* утемељује нововековни појам *идентитета*, који води до *самодовољности филозофије,* са једне, и затворенсти науке у строге методолошке оквире, и јасно постављене сврхе – спрам њених практичних последица., са друге стране. У завршном делу текста тематизовали смо и неке облике критике филозофије идентитета, као и модерних појмова знања и сврсисходности.
Кључне речи: *вера. знање, идентитет, телеологија, неидентично, мистичко искуство, револуција.*

### *1. Премодерни контекст*

*А вера је основ свега чемну се надамо, потврда ствари невидљивих*
**Апостол Павле**

Иако потиче из *Хебрејима посланице*, која дуго није била уврштена у Новозаветну збирку, пре свега због сумње у Павлово ауторство овог текста, цитирана реченица, којом почиње 11. глава, не само да указује на однос *вере* и *знања* (доказивања), него покреће и одређене недоумице у вези са терминологијом, којом се овде именује оно што остаје *невидљиво*.

Аутор ове посланице, свеједно да ли се заиста ради о Апостолу Павлу – оно што је у латинском преводу означено као *rerum*, а у

домаћим преводима – као *ствар*, именује сложенијом грчком речју – πραγμάτων, која означава не само «ствар», него и «догађај», односно «прилику» (у хрватском преводу стоји – «стварност»). Исто тако, вера је – ὑπόστασις, основа, и то толико чврста да је у латинском преводу именована као *substantia*.

Овај мали филолошки екскурс треба да послужи да ваљано разумемо смисао става, према коме вера не само да надомешћује оно што не видимо, него, истовремено, и *доказује* постојање тога невидљивог, неког «догађаја» или «догађања», које остаје с оне стране онога што можемо да опазимо. Вера у том смислу упућује на нешто више од нашег свакидашњег *искуства*, и зато је она, како то стоји касније на истом месту – *оно чиме сазнајемо*.

Изабрана је необична синтагма, πίστει νοοῦμεν – «вером сазнајемо», како то стоји у преводу Комисије Архијерејског Синода СПЦ, док се у хрватском преводу каже «вером дознајемо» (у латинском преводу – *fide intellegimus*).

Филозофија започиње инсистирањем на до-казивању. Код неких предсократовских мислилаца, међутим, дати до-каз не подразумева слеђење строгих методолошких упутстава (због чега се већ код Платона може говорити о «знању као истинитом веровању»), већ *отвореност мишљења за биће*. Код предсократоваца, *истина* је разумевана као «нескривеност», а мишљење је упућено на биће које се непосредно открива мишљењу[1]. Као што се код Парменида «исто може мислити и бити», из чега произилази да се *биће* «открива» мишљењу, чинећи га мишљењем, тако је и вера у *Посланици Римљанима*, повезана са *откривењем* «Онога за кога не чуше». Зато су проповедници - *гласници*, који упућују на оно невидљиво. Проповедници су, каже Апостол - «послани» (Рим. 10;14-15).

И у Парменидовој Поеми њен аутор је у извесном смислу *гласник*, који саопштава наук богиње Правде, истовремено и сам искуствујући отвореност мишљења за биће. Код Апостола Павла – вера долази од Бога, и на томе почива та њена «тврда основа», баш као што је мишљења код Парменида и других «битних предсократоваца» одређено бићем. У том смислу, код Павла су не само подједнако *легитимна*, него у основи и испреплетана два пута – пут вере и пут (по)знања.

---

[1] Мартин Хајдегер, «Платонов наук о истини», *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, стр 197.

Из тог се разлога, на почетку Посланице Римљанима указује на «кривицу» Хелена, која је у томе што онио нису садекватно разумели објаву:

«Јер што се може дознати за Бога познатоје њима, јер им је Бог објавио».

Мишљењу се открива да иза онога што постоји пребива πραγμάτων, оно што се не може видети.

На сличан начин може се разумети и „кривица“ Јевреја, који нису препознали да се у *Танаху* наговештава да ће Исус бити Христос, Месија.

Упркос поменутој испреплетаности вере и знања, јасно да код Апостола Павла вера има извесну предност. Наиме, вера је - ὑπόστασις; иако се испоставља да је и знање у ствари објава, оно, као што показује прекор Хеленима, не бива делотворно, уколико није засновано на *вери.*

Супротан став налазимо у Платоновој *Држави*. На крају шесте књиге, где ступњеви знања прате својеврсну „хијерархију“ бића, πίστις је „стање у души“ које одговара мноштвеном материјалном свету. Материјални свет, који сазнајемо путем чула је непостојан, ту није могуће *умовање*, које се односи на истинска бића, односно идеје, па је из тог разлога на делу *пука вера* у постојаност онога што је само одраз истините стварности.

Да ни код Платона ствари не могу бити схваћене једнозначно, показује *непису учење*, односно „теорија начела“. Једно, као највише начело (у *Држави* алегоријски наговештено као *Хелије*), које омогућује као постојање тако и сазнање бића (идеја), не може бити мисаоно захваћено, ни језички изражено. Сваки атрибут који би једном био придодат, релативизује његову јединичност. Узбудљиво сведочанство о томе налазимо у првој хипотези Платоновог дијлаога, насловљеног именом славног елејца.

На једном месту у дијалогу *Парменид* Платон каже:

*Дакле, њему не припада никакво име, ни дефиниција, никакво сазнање, ни опажање, ни мишљење*[2]

Немогућност предицирања се толико радиклаизује, да се о једном не може мислити, нити је о њему могуће говорити, будући да се свака мисао, или говор о Једном, показују као прироци.

[2] Платон, *Парменид*, 142 а

Иако ће Једно из прве хипотезе дијалога *Парменид* бити посредовано *Целином* из друге хипотезе, само Једно, као начело, остаје с оне стране знања, представљајући, међутим, онај чврсти онтолошки темељ, на основу кога свака идеја, иако „мноштвена“ у смислу учествовања у нижим идејама – ипак опстаје као једност.

Уколико ово једно не можемо сазнати, како то касније потенцира Плотин – наше знање о томе да је Једно, подразумева напуштање νόησις. Као да се πίστις, једнако као и *мноштво* јавља и у свету «истинских бића», идеја, мада се ни код Платона, у текстовима који указују на неписано учење, па ни код Аристотела који коментарише Теорију начела – о томе не говори.

Треба обратити пажњу, такође, да ἔλεγχος из *Хебрејима посланице* не подразумева λόγον διδόναι, у смислу рационалног извођења, већ је сама *вера* доказ, односно оно *знање* које не поребује никакво логичко оправдање; *знање* је, заправо базирано на објави; као мистичко по-знање.

Па ипак, на другој страни, упркос хеленском филозофском аксиому, да треба дати до-каз, односно да у свему о чему се говори треба пронаћи логос, као „оно о чему је реч у говору“[3], овај позив очигледно изостаје када је реч о самом Једном као начелу, што експлицитно потврђује Плотин. Једини допуштени говор о Једном, и код Плотина је, баш као у првој хипотези поменутог Платоновог дијалога – „негирање свих предиката, дакле одустајање од λόγος-а, као смисаоног говора, прадоксално – управо ради онога «о чему је реч у говору». Због тога је Једно, код Плотина, «именовано» као - *Ништа*[4]. Једно је, утолико, с оне сране бића, јер би га свака бићевност релативизовала[5], и зато када је реч о њему нема *до-казивања*.

Битна разлика између хришћанског и античког разумевања положаја и значаја πίστις је у томе што се у Антици, упркос назнакама мистичког пута, *вера* разуме као својеврсна метода знања, онда када је „заузимање положаја“ спрам истинских бића[6] онемогућено самим узвишеним положајем онога ка чему се вид, како то показује Алегорија пећине, тешко може адекватно прилагодити. И онтолошки положај вере, како у *Држави*, тако у смислу *методолошке вере* у највише

---

[3] Мартин Хајдегер, *Биток и вријеме*, *Напријед, Загреб,* 1985, стр 38.
[4] En.II 9. 10;29
[5] Више о томе у Владимир Ђурђевић, „Апофатичко богословље Псеудо-Дионисија Ареопагите и логосна структура мишљења“, Луча XX/1 (2003) 23-46, стр 28.
[6] Хајдегер, „Платонов наук о истини“, нав. стр 199.

начело, потврђује њен поменути статус. У Хришћанству, насупрот томе, πίστις утемељује знање, односно одређује његов положај и значај, *ūре* и независно од сваког *adequatio intellectus et rei*. Другим речима, за разику од степенастог успињања, ка стадијумима све веће бићевности и истинотости, у Антици, у Хришћанству је сама вера примарни пут, који не подразумева поступно долажење до онога што се логосно не може изразити, као што налазимо код Платона и Плотина.

Сусрет Хришћанства и античке филозофије приопремио је извесно претумачивање односа вере и знања, каквои проналазимо код Апостола Павла.

Место сусрета вере и знања, на трагу ове промене, први је, у периоду грчке патристике, назначио Атенагора:

„Свет је брод који се креће под руководством искусног крманоша, и посматрање *сврсисходности* (подвукао В.Ђ.) тога кретања већ само мора да наводи на мисао о крманошу – и при том јединому“[7].

Антички мислиоци више пажње су обратили на сам брод, а хришћани на крманоша (Платонов «кибернетес» треба да следи *идеје*), али оно што обједињује ова два *ūоīледа* је управо – *сврховитост*, као место сусрета вере и разума. Према томе, већ у раној Хришћанској филозофији, τέλος представља смисао вере као – ἔσχατος, као *смисао* целокупног кретања и промена у приоди, која остаје мисаоно незахваћена у античкој филозофији. *Сврха* настанка света не може се, штавише, реконструисати ни из Платоновог дијалога *Тимај*, тако популарног код раних Хришћана. Демијург овде ствара свет, суочен са „силом нужности“, самом материјом, која представља у извесном смислу други принцип – што, када се доведе у везу са Платоновим неписаним учењем, указује на онтолошко уздизање мноштва у свет идеја[8].

Идеја сврхе подразумева први λόγον διδόναι хришћанске филозофије – и то „индуктивни доказ“, који полази, како ће то касније установити Тома Аквински – ex datis, од створених бића.

Сврховита каузалност, са друге стране, присутна је и у контексту античке филозофије, али њу овде треба разликовати од *есхатолошке сврсисходности.*

---

[7] Цитирано према Г.Г. Мајоров, *Формирање средњевековне филозофије*, Графос, Београд, 1982, ср 69.

[8] Слободан Жуњић, *Аристотел и хенолоīија*, Просвета, Београд, 1988, стр. 147.

У Платоновом дијалогу *Тимај*, који је био повод да се, код првиг грчких патристичара, Платон прогласи „Хришћанином пре Христа“, стоји да Демијург твори оно што би „по природи“ требало да буде најлепше и најбоље. Као ни други антички мислиоци, ни Платон овде не полази од creatio ex nihilo, већ од creatio ex materia prima. Космос је створен порема узору, Уму, и отуда његова лепота и савршеност. Међутим, та савршеност није најсавршенија, управо из разлога што постоји и други онтолошки принцип, материја, и зато је само „по природи“ најлепши и најбољи. У смислу Платоновог неписаног учења, односно преплитања једног и мноштва и у свету идеја, то значи да је свет „јединичан“ по Уму, а „мноштвен“, према Нужности, како Платон у *Тимају* назива „неограничену двојину“, онтолошко начело које омогућује да се једно јави у мноштву подређених јединичности.

Другим речима, свет који ствара Платонов Демијург, је câмо уређење мноштва. *Дело Ума*, у извесном је смислу успостављање онтолошког првенства Једног над „неодређеном двојином“. Утолико, не можемо се сложити са констатацијом да је већ у *Тимају* на делу она сврховита каузалност какву ћемо касније пронаћи у хришћанству[9].

Антици је у ствари својствено оно што неки ововремени мислиоци, на трагу постмодерне, називају „нужношћу контигенције“[10]. То је најочигледније код Епикура, према коме бог нема ништа са стварањерм света, већ је свет последица онога што Аристотел назива „случајем“ (αὐτόματον)[11]. Ни Аристотелов Бог није стваралац, већ је «покретач» у другачијем смислу: све тежи савршеном начину постојања, делатности која је истовремено и сврха, а то је начин постојања бога.

Поменуто поклапање делатности и сврхе, због чега Аростелов Бог остаје занавек довољан самом себи, претпоствља грчко «кружно» разумевање времена. Најсавршенији начин кретања је круг, како то показује Платон још у дијалогу *Гозба*, а свака промена, која тежи нечему другом, изван себе – у том је смислу израз несавршености неког делујућег бића. Из тог разлога, Аристотелу је, баш као и

---

[9] О сврховитој каузалности код Платона у Александар Пражић, *Природа и телеологија*, Истраживачко издавачки центар ССО Србије, Београд, 1986, стр 48.

[10] О томе у Кентен Мејасу, *Послије коначности*, *оглед о нужности контигенције*, Друштво филозофа Црне Горе, Никшића, 2014

[11] Aristotel, Fizika II.4-6

Епикуру, потребан αὐτόματον, која је могућа и у људском свету као – τύχη.[12]

У Хришћанству, после његовог сусрета са античком фулозофијом, међутим, сврха подразумева есхатологију. Свет, као божија креација, није исто што и Бог, односно он је отуђен од Бога, коме треба да се врати у чину есхатолошког избављења. То подразумева линеарно кретање, односно прогрес. Овакво разумевање претпоставља и особен систем до-казивања. Зато је *телеолошки доказ*, у ствари, доказ о есхатолошкој сврховитости, о *намерној* сврси целоклупног дешавања.

У *Suma cointra gentiles* Тома Аквински овај доказ везује за Јована Дамаскина, и Авероесово тумачење друге књиге Аристотелове *Физике*: мора постојати неко више биће, које омогућује да се супротне ствари споје, односно да из њиховог споја произађе нека одређена сврха[13].

У *Suma theologia*, међутим, Аквински овај доказ подиже на вишу проблемску раван, на којој се суочавамо са битном променом коју доноси Хришћанство. Уколико су претходни докази доиста имали своје директно античко исходиште, односно ако је претходне доказе (из кретања, из промене, нужности и контигентности, извора компарације) у нешто измењениим околностима могао да заступа и неки перипатетичар, или позни академичар, пети је доказ постојања Бога *par exselance* хришћански, управо због идеје сврхе коју у њему проналазимо:

Видимо, дакле, да нека бића којима недостаје спознајна моћ, то јест природна тела, делују сврховито, што показује да свагда, или често, на исти начин изводе своје радње да би изазвала најбољи учинак. Из тога видимо да тај учинак постижу намерно, а не случајно. Али бића којима недостаје сазнајна моћ само ако их је тамо усмерило спознајом обдарено умно биће, као што стрелац усмерује стрелицу. Према томе, постоји неко умно биће које сва бића природног света усмерује према одређеној сврси. То биће називамо Богом.[14]

---

[12] D. Ross, Aristotle's Physics, a rev. text with intro. and comm., Oxford, 1936, 38.
[13] Тома Аквински, *Избор из дјела*, Напријед, Загреб, 1990, стр 366.
[14] Тома Аквински, *Изабрано дјело*, Глобус, Загреб, 1982, стр 174.

Бог је дакле трансцедентна сврха неживе или несвесне материје, којој, самим тим што није рационална, не може бити иманентно било какво сврховито кретање.

Хришћански момент постаје крајње упадљив у наставку Томиног образложења, где се каже како је сврховитост производ добра, односно да Бог не би могао допустити да зло управља природним стварима. У овом контексту Бог чак и зло претвара у добро. Сва се природна кретања, дакле, морају свести на Бога, а то значи да Божије провиђење основа светског збивања.

Упућеност Бога на стварање света, ова *брига* за свет, односно *љубав* према свету, како о томе говоре Посланице Светог Јована Богослова, сасвим је неспојиво са античким разумевањем божанства. Веза Бога и створених бића у Хришћанству изискује једно сасвим другачије утемељење мезафизике, што ће се јасно очитовати у предстојећој Модерни.[15]

Разликовање света и Бога тако биће окончано у новом јединству. Створени свет напослетку, постаје једно са Богом.

Телеолошки доказ, у том смислу, постаје основа за *идентитет* потоње филозофије, који апсорбује сваку разлику, односно окончава у апсолуту.

Тај се *идентитет*, додуше, код Томе Аквинског и даље, у античком духу, јавља као *апстрактни идентитет*, утолико што Аквински појам зла разуме као „лишеност“, дакле у аристотеловском смислу:

„Бити узроком пристаје само добру, јер ништа не може бити узроком осим уколико је биће, а свако биће, уколико је такво, јесте добро“[16].

Овако схваћен идентитет у ствари није рефлектован унутар себе самог, па је питање зла и несавршености нерешевио у оваквом концепту. Бог не може да буде Творац зла, јер Бог не може творити тежњу ка небивствовању. Па ипак, иако је зло увек проузроковано природним или вољним изостанком делатника, Бог ствара целокупан

---

[15] Са друге стране, Кант ће у *Критици моћи суђења* настојати да покаже како је сваки телеолошки низ, видљив у природи, у ствари само механички низ, чија сврха остаје несазнатљива, односно њу је немогуће рационално досегнути. У том смислу, Кант прави разлику између последње сврхе, којом се затвара неки узрочно-последични низ, и крајње сврхе, која остаје недохватљива – *Критика моћи суђења,* Загреб 1976. стр 264-269

[16] Тома Аквински, „О узроку зла“, у *Избор из дјела,* Загреб, 1990, стр 349.

свет, па у том смислу и саму *могућност* изостанка неког уделовљења. Уколико Бог као Творац, као једино нестворено биће – одређује сваки облик сваког створеног бића, онда се у тој узрочности мора пронаћи и узрок за изостанак, односно лишеност неког усврховљења, посебно оног који предвиђа Делта књига Аристотелове *Метафизике,* у смислу гашења, нестанка сваког сушинског одређења[17].

У трећем, завршном чланку „Питања о злу“, Аквински поставља питање да ли постоји неко крајње зло, које је узрок сваког зла. Међутим, како „ништа не може бити зло по својој бити“[18], из тога исходи да је зло, када су у питању бића која поседују вољу, последица вољно производног неделовања према неком уделовљењу. Зло кривице утолико је одсуство деловања према Божанском провиђењу, чиме је оправдано зло казне, што Аквински поставља не тематизујући Оригеново тезу о апокастази, свеопраштању, која је својствена Богу као Добру, јер Бог не чини зло по својој бити, него само акцидентално.

За разлику од античке филозофије, код Аквинског се поставља питање о савладавању оног неидентичног, које Аквински, речено Хегеловом терминологијом, решава увођењем „апстрактног идентитета“, који у себи самом не проналази разлику, у односу на себе самог, а у разлици, разлику разлике, односно идентитет. Сврховитост, иако се она код Аквинског односи на несвесну материју, на природни свет, не познаје зло. *Крајња* сврха даје смисао сваком догађају у повести, она савладава све разлике и противречности, а крајње консеквенце овог учења присутне су у Лајбницовој *Теодицеји.* Знање било које ствари, у том смислу, подразумева разумевање *сврхе*, што ће битно одредити смисао знања у Модерни.

[17] Аристотел, *Метафизика* 1022 b, 25-31
[18] Аквински, *нав,* стр 353.

## 2. *Модерни контекст*

„Знање се на тај начин вратило на свој почетак,
па јеоно логички исто тако његов *резултат*,
као и оно *духовно* да се из суђења које претпоставља
и у којему је појам само *по себи*,
а почетак нешто непосредно,
дакле да се *из појаве*, коју је оно у томе имало,
уздигло у свој принцип као у свој елемент.“
**Хегел**

Савремена теорија сазнања, као и постмодерни мислиоци, оперишу појмом контигентне сврховитости, лишене есхатолошког смисла. Оваква се сврховитост, о којој говори Мејасу[19] у ствари супротставља трећем путу Томе Аквинског, у коме се контигентност подређује метафизичкој сврси, одакле исходи подређеност мишљеног мишљењу – у негацији контигентног реалитета.

Међутим, не само да савремени биолози или астрофизичари користе појам „сврхе“, који би требало да има сасвим контигентни значај, већ се „сврха“ заправо не може мимоићи у непосредној изградњи научног знања. Код логичких позитивиста то подразумева методолошку кохеретност знања, која је, у извесном смислу, значајнија од појединачних емпиријских ставова[20]. Кохерентност заснована на непорецивим емпиријским истинама, у ствари, може да буде угрожена одређеним емпиријским ставовима, ако се они узимају за истините независно од поменуте кохеренције. Другим речима, уколико постоје базична *веровања*, на којима се граде ставови који треба да буду међусобно кохерентни, онда су ти ставови оно што оправдава на њима утемељене ставове. Потреба да се исправност теорије потврди њеном логичком кохеренцијом са већ установљеним знањем нагнала је позитивисте да ни један емпиријски став (који можда противречи некој теорији или комплеску теорија) не сматрају непогрешивим[21]. Према Бредлију, емпиријска кохерентност нашег знања није угрожена кохерентизмом, јер се оно заснива на искуству. Међутим, будући да се

[19] К. Мејасу, *нав.*стр 44.
[20] Rudlof Carnap, *Die logische Sutax der Sprache*, Wien, 1952, str 54.
[21] Бредли, „Истина и кохеренција“, *Theoria 2,* 1989, str 85-92.

чињеница за оспервацију испоставља тек на нивоу суда, ни једну емпиријску чињеницу не смемо узети као апсолутну и непогрешиву.

У делу *Циљ и структура физичке теорије*, Пјер Дијем, разликујући физику од метафизике, инсистира на томе да су физичкој теорији својствене дескрипција и класификација, односно да физичка теорија не посеже за „објашњењем“: „Тако физичка теорија никада не даје објашњење експерименталних закона, никада нам не открива реалитете који се крију иза опажљивих појава“[22]. Уколико „објашњење“ разумемо као проналажење „реалитета“, који пребивају у корену појава, имајући у виду искуства савремене науке, ово разликовање физике и метафизике изгледа сасвим умесно: из метафизичких принципа не могу да се изведу сви елементи неке физичке теорије, односно ови принципи не могу да покрију све експерименталне законе, па из тог разлога, ако се полази од приципа – мноштво појава уочених посматрањем или експериментом остаје *необјашњено*. Међутим, то што физичка теорија не полази од неких метафизичких приципа, на основу којих би објаснила појаве, не значи да ова теорија не садржи одређене „онтолошке импликације“. И сам Дијем признаје да логичка уређеност пружа „одраз онтолошке уређености“. Значи ли то да егзактна уређеност физичке теорије која изазива убеђење да таква класификација није пука произвољност, већ да пружа макар обрисе „природне класификације“, указује да је и физичкој теорији својствена нека врста „објашњења“, које се разликује од метафизичког по томе што се у њему не полази од априорних принципа? У том смислу, физичкој теорији својствена је „онтологизација одоздо“; дескрипција, која тежи „природној класификацији“. Али, и таква онтологизација претпоставља и „објашњење“ – као нужан аспект неке физичке теорије, а то нас подсећа на телеолошки пут ex datis, петог докаа Томе Аквинског.

*Објашњење* у научној теорији допуњује класификацију, односно пружа потпунију слику научне слагалице, пренебрегавајући празнине које не покривају хипотезе, засноване на експерименалним законитостима.

Чарс Дарвин и његови следбеници изградили су Теорију еволуције, полазећи од класификације организама, према њиховој сложености и грађи. Ова класификација сав живи свет распопоређује

---

[22] П. Дијем, *Циљ и структура физичке теорије*, Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2003. стр 40.

на основе његове физиолошке сложености и особина. Из његове класификације, међутим, *не види се* да су се живи организми еволутивно развијали. Хипотеза о еволуцији представља «објашњење» ових разноликих форми живота.

Дарвинова хипотеза је потврђивана мултидисиплинарним истраживањима. Промене које су наступиле у грађи живог света доведене су у везу са геолошким и климатским променама на земљи. Са друге стране, савремена генетичка истраживања довела су до екпсерименталних законитости, по којима се могу градити теорије о генетским мутацијама које су условљене одређеним променама средине: резистентност бактерија на антибиотике и мутирање вируса, на пример. Упркос овим експерименталним законитостима, као и налазима фосилних остатака, сама теорија еволуције, према којој се догађају генетске мутације вишећелијских организама, који услед промене средина добијају нове морфолошке карактеристике[23] и прелазе у нову форму живота – потребују *објашњење*, које допуњује ову слику. Ми нигде не видимо саму еволуцију вишећелијског организма, а приликом поређења сличних фосилних остатака не можемо да пружимо дексрипицију самог «прелаза» из једне форме живота у другу, јер тај прелаз «не видимо».

На први поглед, научно објашњење, полазећи «одоздо», не претпоставља неки телеолошки принцип. Међутим, за тим се принципом посеже чим је потребно од изолованих секвенци запажања и експеримената изградити *смисаону* теорију.

Исто тако, хипотеза да се васиона шири из стања велике густине представља *објашњење* дескрипција, допуну хипотеза развијених на експерименталним законитостима. Иако се и хипотеза о Великом праску ослања на посматрања и мерења (на пример, доплеров ефекат, који иде ка црвеном, показујући да се друге галаксије удаљују од нас великом брзином), па чак и на одређеним експериментима (познати су огледи који потврђују такозвано позадинско космичко зрачење), сам догађај настанка васионе, односно Велики прасак, остаје иза *границе сингуларности*, па зато на основу овог „догађаја“, као иницијума, није могуће пројектовати даљу судбину васионе. „Стање сингуларности“ означава простор такве густине, да у њему не важе познате једначине физике; овде није могуће ни мерење физичких величина, ни

[23] О томе у Eva Kamerer, „Darvinistički demoni i logika naučnog oktkrića“, Theoria 2 (2015) 58, 53-47.

математичко развијање теорије, као ни њено поређење са експериментима. То значи да се, у обрнутом смеру, из опаженог ширења васионе не може доћи до Великог праска, као узрока ове *појаве*, јер такво предвиђање пропада у „стању сингуларности“. Хипотеза о великом праску, у том смислу, надилази сажимање и класификацију физичке теорије о настанку васионе, *објашњавајући* њено силовито ширење. Ово *објашњење* је потребно да би космолошка теорија добила обрисе „природне класификације“. Хипотетичко објашњење о Великом праску, при том, не може да буде ни на који начин и никада проверено, јер хоризонт стања сингуларности онемогућује било какву проверу, посматрање или експеримент. Слично је у теорији о „црним рупама“. Гравитација црне рупе[24], према теорији која почива на посматрању, онемогућује да било шта из ње изађе (због чега су, иначе, ове рупе – црне, јер онемогућују одашиљање светлости). Гравитационо „савијање“ светлости може се експериментално потврдити, могу се прецизно описати делови свемира који не одашиљу никакву светлост, али теорија о црним рупама ипак подразумева *објашњење*, које трансцедира поменуте дексрипције. Ако из црне рупе ништа не може «да изађе», не може се говорити ни о њеном настанку, јер се овде не може извести Шредингерова једначина уназад, односно таласна функција, уз помоћ које можемо да са извесним степеном вероватноће реконструишемо прошлост, или пројектујемо будућност – јер сва се предвиђања утапају у сингуларитет. Према томе, теорија о „црној рупи“ подразумева да посматрања буду допуњена – *објашњењима*, која, у настојању да пруже обрисе „природне класификације“, допуњују дескрипције уочених појава закривљавања светлости и одсуства било каквог зрачења у појединим деловима васионе.

Примери које смо овде само овлаш дотакли, показују траг телеолошког доказа у савременој науци. Рационална односно методолошка кохерентност са једне, односно потреба унутарње кохерентности теорије, са друге стране, затвара научно знање у *идентитет*, који, претпостављајући «природну класификацију», ипак подразумева телеолошку класификацију, сходно унутарњим интенцијама, односно *интересима* научне теорије.

---

[24] Гравитација „црне рупе“ је доказ њеног постојања, јер она снажно гравитационо утиче на околне свемирске објекте – Стивен Хокинг, *Свемир у ораховој љусци*, Лагуна, Београд, 2006. стр 116 и даље.

Разуме се, телеологија науке подразумева значајну промену у односу на смисао петог пута доказивања постајања Бога Томе Аквинског, јер у међувремену долази до рашчаривања и рационализације света.

Тако код Лутера наилазимо на значајну модификацију разумевања зла у односу на ону код Томе Аквинског, која исходи из његовог подозрења према спајању аристотелизма са хришћанством. Есхатолошки циљ религије се, према Лутеру, открива у оном увиду Апостола Павла, да ће на послетку Бог бити у свему. Дакле, човек, који је различит у односу на божије савршенство, треба да на крају буде поистовећен са Богом. Разлика Бога и света треба да буде савладана, у сталном одрицању од греха, као *разлике* у односу на Бога.

Индивидуални приступ Богу и одступање од апокрифне традиције – доводи до рационалног разумевања живота као настојања да се савлада грех. Из тога се развијају не само индивидуални приступи, него и различите *технике* и методе, које доводе до поступне секуларизације науке[25]. Међутим, и математизација теорије, и инструментални однос према природи, па чак и експериментално поступање – препостављају сврху, захваљујући којој се секуларизована наука затвара у властити *идентитет.* Та се разлика модерне науке у односу на атичку επίστημε, може објаснити тако да је у антици реч о «искуству бити», а у Модерну о «битности иксуства» - при чему се сада акценат преноси на само «искуство», односно: ми мислимо по *шревасходству* а Грци по *првобитности.*[26]

*Идентитет* научне методе, односно успостављање научног субјекта који искушава *природу*, упркос сцијентистичком негирању метафизичке традиције, води порекло управо из *филозофије субјекта*.

Овде ћемо најпре да се осврнемо на један сасвим очевидан пример, који потврђује укорењеност филозофије идентитета у телеолошкој есхатологији. Реч је о Шелинговој *Филозофији митологије,* у којој из примарног неосвешћеног монотеизма, различите форме «сукцесивног политеизма» воде ка октривеној релогији, као *иднетитету* Бога и човека, односно Бога и знања. На једном познатом месту, у осмом предавању, Шелиг каже:

---

[25] Слободан Жуњић, *Модерност и филозофија*, Плато, Београд, 2009, стр123.

[26] Младен Козомара, „О ономе што је могуће – политика иехника: искушавање могућег“, *Политика и техника, Зборник са других Филозофских сусера,* Београд 2000, стр. 84.

Када Христос у истом контексту где најављује како убудуће опште обожавање Бога у духу и истини допушта да ослобођење долази од Јевреја, онда контекст показује да је то ослобођење у Христовом смислу ослобођење или спасење од *оної* што је човечанство обожавало не знајући и уздизање ка оном што *се зна*, и што *само* и треба да се зна.[27]

Иступање из митолошке свести и долазак до самопроизвођења свести, укидање *разлкике* Ја и не-Ја, у основи је један телеолошки процес, потакнут од самога Бога, а чији је резултат укидање *разлике*, као апспутно знање. Разуме се, ова телеологија посредовања, суштинснки се разликује од оне премодерне.

Када Хегел своју *Енциклопедију филозофиских наука* завршава познатим цитатом из Аристотелове *Метафизике*, која говори управо о јединству делатности и усврховљености, то се не односи на неиспосредовану самодовољност Аристотеловог Бога. Апслут је за Хегела суочен са властитим развојним моментима, он сваки идентитет доводи у питање *разликом,* али он се, истовремено и укида, и поново успоставља, стално прелазећи из идентитеа и разлику и из разлике у идентиет, негирајући тако сваку постављеност, односно ис-постављеност. У том је смислу Аристотелов Бог код Хегела прочитан у есхатолошком смислу, у контексту идентитета који на *крају* поништава сваки испостављени идентитет, сваку апстрактну различитост, савладава сваку супротоност, производећи стално своје развојне моменте, који га одређују у дијалектичком напредовању.

У 574. параграфу *Енциклопедије филозофских наука*, Хагел указује да се оно логичко јавља као превасходство, само онда када је духовно већ произведено, при чему се његово постојање *по себи*, сама идеја, јавља као нешто непосредно.

То значи да се само посредовање, које доводи до самопроизвођења, овде успоставља као идентитет, чије је смисао у *слободи,* као произвођењу себе самог. Зато је, према Хегелу, *подељење себе*, односно јављање идеје у природи, само збир манифестација, који доводи до самопроизвођења идеје, до *слободе* вечно активирајућег апсолутног духа.

Завршетак филозофије, као њен есхатолошки финалитет, код Хегела, према томе је њена *граница*, и зато Маркузе констатује:

---

[27] Ф.В.Ј. Шелиг, *Филозофија митологије,* Опус, Београд, 1988, стр 189.

Хегел је на овој тачки видео коначни завршетак историје филозофије. Али овај завршетак није подразумевао неку бољу будућност, него лошу садашњост човечанства, које се тим завршетком овековечује.[28]

Идентитет велике метафизичке филозофије, затворен и неосетљив за „лошу садашњост“, има једнак смисао као телеологија научне методологије. У том контексту, затварање *духа* у идентитет може се поредити са оном анегдотом, из времена прављена прве атомске бомбе у Новом Мескику, када је Енрико Ферми, одговарајући на етичке сумње у исправност њиховог посла, одвратио колегама: „оставите ме на миру са вашом етиком, физика је тако лепа“.

Интересантан је, такође, статус зла, које је са једне стране, интегрисано, односно надваладано идентитетом, а са друге напросто протерано из подручја знања. Док би у контексту Хегелове филозофије, патња могла да буде разумевана као оно што није умно, па самим тим ни стварно, у наше доба зло је пука ефемерност, на коју не треба обраћати пажњу управо из разлога што пред собом морамо имати „широку слику“. Тако се у име економског просперитета, који је идентитет-за-себе, правдају дерегулаторни процеси, одуство социјалне заштите, беда и сиромаштво.

### *3. Екстатичко превладавање идентитета: мистичност револуције*

Он је изван сваког придавања (афирмације), јер је свесавршени јединствени Узрок свега. Он је изнад сваког одузимања (негације), јер превазилази свако одузимање као већа моћ (ὑπεροχή) која је слободна од света. Он је с оне стране свега.

**Псерудо-Дионисије Ареопагита**

На први поглед, мистичка традиција и *идеја* револуције немају ништа заједничко. Искорак из идентитета чини се сасвим различитим. У првом случају, ради се о екстатису из „овог света“, у другом, о екстази из идентитета у „овај свет“. Међутим, и у једном и у другом

[28] Херберт Маркузе, „Филозофија и критичка теорија“ у *Култура и друштво*, БИГЗ, Београд, 1977, стр. 75.

случају реч је о напуштању *идентитета*, који је подједнако затворен према оба света скстазиса.

Први значајан покушај превладавања нововековног телеолошког идентитета, који се, као што смо покушали да покажемо, затвара у властиту сврсисходност – проналазимо код „очекиваног мислиоца“, али на неочекиваном месту, у фусноти Марксове докторске дисертације, која је, као што је познато, посвећена Епикуровој и Демокритовој филозофији природе. На једном месту, коментаришући како код Епикура атоми деклинирају са праве линије (према чему је свет настао „из хаоса“ спонтано, а не промишљено и есхатолошки), Маркс у фусноти поред остаклог каже:

> Што је била унутрашња светлот ума, то постаје пламен који сажиже и који се окреће спољашњему. Овде излази консеквенца да је прожимање света филозофијом у исти мах и прожимање фиолозофије световношћу, да је остварење филозофије у исти мах и њен губитак, да је оно изван ње, против чега се она бори, њен сопствени унутрашњи недостатак, да током борбе управо она сам пада у слабости које сузбија код своје суротности и да она те слабости укида тек на тај начин што пада у њих. Оно што јој се суспротставља и против чега се она бори, увек је истоветно са њом, само са супротним чиниоцима.[29]

На први пглед, ова је напомена писана хегеловским језиком. Унутар филозофског идентитета, јавља се оно неидентично, што треба да буде савладано. Међутим, насупрот каснијим интерпретаторима Хегела који у апсолутном идентитету, односно његовој економско-политичкој реалности виде крај историје, Маркс указује да је то „спољашње“, односно „светско“, оно што не може бити савладано филозофским идентитетом. Филозофија, са једне стране, нема своју сврху, свој телос, независно од историјских, односно епохалних промена. Са друге стране, управо не-слобода света се јавља као оно туђе у самој филозофији, које захтева не да идентитет прогута то неидентично, него да буде разорен као идентитет. У том смислу, инутарње светло ума, као саморасветљење филозофије, као апсолутно знање, које је истовремено и деловање и прооизвођење, сада мора да постане „пламен“, дакле, један материјални, светски реалитет, слобода која није одређена филозофским идентитетом.

---

[29] Маркс/Енгелс, *Изабрана дела 1,* Просвета, 1968, стр 145.

Овај револуционарни преображај света, самим тим, не може бити затворен у неко ново „знање“, као *идентитет.* У том смислу, ни *револуција* се не укорењује у постојећем, она нема никаквог основа у традицији, нити је неки природни, логички, па утолико и *телеолошки* продужетак постојећег.

У тексту „Критика Хегелове филозофије државног права“, Маркс каже да је Хегел сузио поље дијалектичких „посредовања“, на суспротности које се међусобно траже и допуњују, које имају нешто заједничко, које једна другу антиципирају. Утолико, Хегел не обраћа пажњу на оне супротоности које су суштински различите. У том смислу, револуција не исходи из досадашњег повесног кретања као некакав нужан и незаобилазан догађај - па Маркс управо у том смислу речи напушта есхатолошко-телеолошку традицију. Зато нема никакве теоретске припреме револуције, никаквог *знања* које би се реализовало у револуционарној пракси. То значи да је теорија, а то овде значи теорија као *критика*, већ сама револуционарна пракса, односно да нека револуционарна пракса, уколико је заиста револуционарна, раскида са теоријом затвореном у идентитет мишљења. У том смислу, како то Маркс изричито каже у *Економско-филозофским манускриптима*, комунизам није никакав „циљ“ људског развоја, или, како је то формулисано у *Немачкој идеологији:*

> Комунизам за нас није *стање* које треба да се успостави, нити *идеал* коме треба да се стварност саобрази. Комунизамом називамо ми *стварно* кретање које укида и превазилази садашње стање [30]

То „стварно“ у комунистичком кретању, надилази *идентитет* европске филозофије. Из тог је разлога, како то на једном месту каже Михаило Ђурић[31], револуција код Маркса мишљења као извесни космички догађај, који није планиран и рационлано припремљен. Додуше, *идеје* које постају *материјлана сила* када“захвате масе“, како стоји у „Прилогу критици Хегелове филозофије права“, подразумевају рационалну арткулулацију, али те идеје не представљају никакав систем, оне нису никаква теоретска основа; критика је код Маркса, у

[30] К. Маркс, *Немачка идеологија* 1, Култура, Београд, 1964., стр 34

[31] Михаило Ђурић, *Утопија измене света,* Институт друштвених наука, Просвета, Београд, 1979, стр 48.

том смислу, увек „критика оружјем“, независно да ли се заиста користи оружана сила у свргавању неког буржоаског поретка.

Утврђивање „циља“ револуције, односно њено заснивање на неком „знању“, подразумевало би њено поновно затварање у строге границе идентитета. Синтагма „мишљење револуције“, према томе, иде даље од „знања о револуцији“, од различитих теоретских позиција, које могу да припреме само *реформу*, али нипошто корениту промену друштвених односа.

Разуме се, ово трансцендирање филозофије као идентитета мишљења, подразумева, такође, једну мисаону интенцију. Критика, као артикулација незадовољства светом који остаје изван видокруга апсолута, претпоставља не само одређену појмовну артикулацију, него и настојање да се приступи ономе што је неидентично, да се то неидентично изрази као неидентично, појмом, као органоном филозофије идентитета. Управо овај смисао има Адорнова констатација да филозофија не сме застати пред неизрецивим, односно да је њен задатак да и „бол доведе до појма“[32]. Међутим, упоредо са овом интенционалношћу, филозофија треба да у суочавању са неидентичним избегне поновно затварање у границе субјективности. Утолико, насупрот пређашњем захтеву о потреби да се мисаоно говори о неизрецивом, сумња у адекватноист језичког изражавања о томе што измиче, неидентичном.[33]

На сличну противречност наилазимо и код Блоха, у *Принципу нада*, на месту о *Тезама о Фојербаху* као „конкретној утопији“:

> „..ако треба да збиљска есенција садржаја наде достатно продре у егзисенцијум стекавши тло, руке и ноге, онда се мјесто уласка, снабдјевено *прозом и вриједношћу симбола* зове бескласно друштво – usque ad finem[34]

Потреба да се артикулише неидентично, да се говори о ономе што остаје неизрециво, да се *нада* постави на место рационално утемељеног очекивања, револуционарно „мишљење“ доводи у везу са мистичком традицијом. У једном од најзначајнијих митичких текстова, *О мистичком богословљу* Псеудо-Дионисија Ареопагите, интенција

---

[32] Т. Адорно, *Филозофска терминологија,* Свијетлост, Сарајево, 1986, стр192.

[33] Исрпно и веома подстицајно довођење у везу Адорна и мистичке традиције доноси књига Зорана Кинђића, *Проблем неидентичног у филозофији Теодора А*дорна, Мали Немо, Београд, 2006.

[34] Е. Блох, *Принцип нада* 3, Напријед, Загреб, 1981, стр. 1630.

да се говори о неизрецивом, присутна у одрицању сваког придавања предиката, слично негативном одређењу Једног из Платовог дијалога *Прменид*, истовремено упућује на *Примрак*, као место сусрета са Богом. Есхатологија је овде разумевана изван телеологије, какву нам представља томистички пут доказивања Бога.

Неизрециво нас стално подстиче на покушај опојмљења, оно негативно стално захтева да буде мисаоно артикулисано, неиднетично захтева да се увек и изнова надиђе идентитет.

Уместо *знања*, које се увек довршава захватањем свога предмета, па макар тај предмет било и оно само – вера, нада, љубав, како то стоји код Апостола Павла, надилазе „надимање“ појма филозофије идентитета и строго утврђивање опсега искуства модерне науке, оквире секукларизованог мишљења.

И садашњи *левичари* у том су смислу, као и мистици, оптужени за „мрачњаштво“, чим се успротиве саморазумљивости и идолопоклонству, несумњивим вредностима и општеприхваћеним представама.

Морамо да укажемо и на разлике. Док мистичко искуство подразумева допуштање Богу да надсазнатљиво проговори, *револуција* као критика претпоставља сасвим извесну „оружану делатност“. Тамо где мистици, како би то рекао Хајдегер, *хоће не хтење*, револуционари захтевају артикулацију хтења, иако оно надилази оквире интенционланости унутар самих идентитета.

Па ипак, у овом свету, чији су идентитети формулисани без оне појмовне дубине какву проналазимо код филозофа немачког идеализма – па тако имамо посла са „законима тржишта, неминовностима дерегулације – баш као што тврде Адорно и Хоркхајмер, само је још критички пут остао слободан.

Као револуција, или као мистичка екстаза?

*Литература*

Adorno, Teodor, *Filotofska terminologija*, Svjetlost, Sarajevo, 1986.

Aristotel, *Fizika,* preveo Tomislav Ladan, Svjeučilišna naklada Liber, Zabreb, 1988.

Aristotel, *Metafizika,* Liber, Zagreb, 1985.

Akvinski, Toma, *Izbor iz djela,* Naprijed, Zagreb, 1990.

Akvinski, Toma, *Izabrano djelo* Globus, Zagrebm 1982.

Bloch, Erns, *Princip nada 3,* Naprijed, Zagreb, 1981.

Бредли, „Истина и кохеренција“, *Theoria 2,* 1989, str 85-92.

Дијем, Пјер, *Циљ и структура физичке теорије*. Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2003.

Ђурђевић, Владимир, „Апофатичко богословље Псеудо-Дионисија Ареопагите и логосна структура мишљења“, Луча XX/1 (2003) 23-46, стр 28.

Ђурић, Михаило, *Утопија измене света,* Институт друштвених наука - Просвета, Београд, 1979.

Жуњић, Слободан, *Аристотел и хенологија*, Просвета, Београд, 1988.

Жуњић, Слободан *Модерност и филозофија*, Плато, Београд, 2009.

Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja,* Naprijed, Zagreb, 1976.

Козомара, Младен„О ономе што је могуће – политика и техника: искушавање могућег“, *Политика и техника, Зборник са других Филозофских сусера,* Београд 2000.

Carnap, Rudolf ,*Die logische Sutax der Sprache*, Wien, 1952.

Kamerer, Eva „Darvinistički demoni i logika naučnog oktkrića“, Theoria 2 (2015) 58, 53-47.

Кинђић, Зоран, *Проблем неидентичног у филозофији Теодора Адорна*, Мали Немо, Београд, 2006.

Lövith, Karl, *Svijetska povijest i dogadjanje spasa*, August Cesarec, Zagreb / Svjetlost, Sarajevo, 1990.

Мајоров, Г.Г,, *Формирање средњевековне филозофије*, Графос, Београд, 1982.

Маркс/Енгелс, *Изабрана дела 1,* Просвета, 1968.

Маркс, Карл, *Немачка идеологија* 1, Култура, Београд, 1964.

Маркузе, Херберт *Култура и друштво*, БИГЗ, Београд, 1977.

Мејасу, Кентен, *Послије коначности*, *оглед о нужности контингенције*, Друштво филозофа Црне Горе, Никшића, 2014.

Платон, *Парменид,* БИГЗ, Београд, 1972.

Платон, *Држава*, БИГЗ, Београд, 1982.

Политин, *Енеаде,* НИРО, „Књижевне новине“, Београд, 1984.

Пражић, Александар, *Природа и телеологија*, Истраживачко издавачки центар ССО Србије, Београд, 1986.

Ross, D. Aristotle’s Physics, a rev. text with intro. and comm., Oxford, 1936, 38

Хајдегер Мартин, „Платонов наук о истини“ у *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, стр 197.

Hedidegger, Martin, *Bitak i vrijeme,* Naprijed, Zagreb, 1985.

Хокинг, Стивен, *Свемир у ораховој љусци*, Лагуна, Београд, 2006.

Шелиг, Ф.В.Ј. *Филозофија митологије,* Опус, Београд, 1988, стр 189.

Владимир Джурджевич

*Резюме*

В этой статье мы попытались показать, как идея эсхатологии, которая датируется ранней христианской мысли, постепенно формируется в телеологии, устанавливающего личность нового века - как достаточность философии, с одной стороны, и сдерживание науки в строгих методологических основ к его практическому результату, с другой стороны.Кроме того, мы попытались подчеркнуть и иметь возможность выйти из идентичности через знания и критики идей целесообразности.

Ключевые слова: *религия, знание, личность, телеология, неодинаковы, мистический опыт, революция.*

Василий Васильевич Липич
Белгородский государственный национальный исследовательский университет (НИУ «БелГУ»), Россия
Тамара Ивановна Липич
Белгородский государственный национальный исследовательский университет (НИУ «БелГУ»), Россия

# Религиозные векторы А.С. Пушкина: (Диалогизм веры и безверя)

АННОТАЦИЯ

Предлагаемая статья посвящена рассмотрению проблемы религиозного сознания А.С. Пушкина и сложному диалогизму религиозных взглядов поэта в контексте его идейно-творческой эволюции и философско-мировоззренческих убеждений.

Ключевые слова*: вера, безверие, диалог, сознание, духовность, историзм, эволюция, христианство, православие, религиозность, традиция.*

Достаточно продолжительное время в отечественной литературоведческой науке тема «художник – религия» считалась, к сожалению, табуированной не только применительно к творческому наследию А.С. Пушкина, но и по отношению к русской литературе в целом. Если исследователь в своих изысканиях и брал на себя смелость так или иначе коснуться этой интимной и деликатной темы, то, как правило, делал это излишне упрощенно и выхолощено, с идеологически-дистиллированными выводами в итоге.

Нельзя сказать, что вдумчивое филологическое изучение Пушкина, постижение духовного смысла его произведений абсолютно отсутствовало у советских исследователей. В работах Л.П. Гроссмана, Д.Д. Благого, Б.В. Томашевского, Б.С. Мейлаха, А.Л. Слонимского, Ю.Н. Тынянова, С.М. Бонди, Б.И. Бурсова и многих других было представлено немало ценных наблюдений и глубоких аналитических интерпретаций пушкинских произведений с точки зрения их художественной философии[1].

И все же, как нам кажется, стоит прислушаться к справедливо высказанному замечанию и серьёзной озабоченности Г.О. Винокура, который в 1937 году сетовал, что советской пушкинистикой утрачены исследования философско-литературного типа, в отличие от зарубежной пушкинистики, которая не испытывала на себе мощного давления официальной идеологии и иных внешних факторов.

Проблема религиозного сознания Пушкина по-настоящему глубоко и вдумчиво впервые была поставлена мыслителями русского религиозно-философского Ренессанса рубежа XIX – XX веков.

Отечественные философы не делали Пушкина святым праведником, никто из них также огульно не отрицал и религиозности Пушкина, напротив, большинство склонялись к мнению, что у Пушкина вера все-таки преобладала над безверием, что поэт менялся, а потому развивались его взгляды и убеждения, в том числе и религиозные. При этом в концепциях философов, поэтов, критиков выявлялась разная суть религиозности поэта, сложный характер его веры и безверия, как и его отношения к христианству.

У М. Гершензона Пушкин – «язычник и фаталист», по мнению И. Ильина, «боговдохновленный пророк», у Г. Федотова Пушкин – «христианский гуманист», в трактовке Д. Мережковского он выразитель «красоты первобытного человека», с точки зрения К. Зайцева, «благостный и благодатный христианин», наконец, просто «поэт-человек», по мысли В. Ходасевича.

В последние годы в отечественном литературоведении неподдельно возрастает интерес к новому направлению, которое получило название «религиозная филология», которое актуализировало проблему религиозного чувства и религиозной наполненности творчества того или иного художника.

Отрадно также отметить, что современное литературоведение радикально перестраивается после долгих лет застоя, господства схематизма и идеологического диктата. В науке постепенно совершается переворот: строится новая концепция истории русской словесности, острая необходимость в которой уже давно назрела. Эта концепция стремится учесть многоплановость русской культуры во всем ее многообразии, выявить истоки и традиции национальной литературы, в том числе и религиозные. Исследователи переосмысливают наследие русских писателей с точки зрения христианского православного идеала, чего по понятным причинам не могло сделать советское литературоведение. Происходящие

позитивные подвижки непосредственным образом коснулись и пушкиноведения.

Однако нельзя не сказать и о том, что сегодня в пушкиноведении возникают и сложности иного характера. В большом количестве тиражируются работы, бросающие исследователей и просто читателей в другую крайность: в них Пушкин предстает глубоко верующим христианином, национальным православным поэтом, правда, заблуждавшимся вначале, но вернувшимся в конце своего жизненного пути в лоно церкви.

Вместе с тем, следует отметить, что в современном изучении этого сложного и неоднозначного вопроса постепенно начинает брать верх некая «срединная» точка зрения, без откровенных перекосов и перегибов, согласно которой эволюцию поэта, его постоянный поиск истины, в том числе и религиозной, с однозначной определенностью нельзя отнести к какому-либо завершенному результату, нельзя сказать, что Пушкин в итоге своего сложного духовного развития пришел либо к законченному атеизму, либо к глубокой православной вере. В современном пушкиноведении у ряда вдумчивых и серьезных исследователей наметилась, на наш взгляд, плодотворная тенденция: ученые не стремятся к категоричным вердиктам, не пытаются однозначно определить характер пушкинской веры или безверия, приходя к более многостороннему решению этой сложной проблемы[2].

К примеру, А.М. Панченко полагает, что человек пушкинского круга предстает в плаценте религиозного и церковного равнодушия («Евгений Онегин», «Граф Нулин» и др.), но сам Пушкин часто выходит за пределы своего круга: так, например, в «Борисе Годунове» мы видим во многом чисто православную тематику[3].

В.И. Кулешов выделяет в религиозно-духовной эволюции Пушкина четыре периода, что уже само по себе свидетельствует о трудности и многосложности исканий поэта. Ученый высказывает интересное предположение о наличии в пушкинском творчестве нескольких центров, противостоящих друг другу по тому духовному заряду, который они несут[4].

К ощущению особого религиозного «дуализма» (В. Иванов) в философской системе Пушкина приходит С.Г. Бочаров в своей статье «Заклинатель и властелин многообразных стихий»[5]. Между двумя образами Пушкина – «пророческим явлением русского духа», по Достоевскому, и «многообразным – чувственным, воинственным,

демонически-пышным гением», по К. Леонтьеву, исследователь в данной работе, не склоняясь ни к одному из них, настаивает на «объемном» понимании феномена Пушкина. Гениальным именно своей «объемностью» представляется Бочарову определение сущности творчества Пушкина Ап. Григорьевым, взятое в заглавие статьи, так как «многообразные» стихии соседствуют на равных в художественном мире поэта, и предпочтение не должно быть отдано ни одной из них.

Б.Т. Удодов впервые рассматривает проблему религиозности Пушкина с позиций полицентричности пушкинского видения мира, с позиций методологии «диалогического плюрализма», подчеркивая «особую полярность» пушкинского сознания на каждом этапе его развития, принципиальную незавершенность исканий поэта в каждый период его эволюции[6].

Большинство наиболее авторитетных и глубоких исследователей данной проблемы отмечали сложный, далеко не однозначный характер религиозных чувств Пушкина, говоря либо о многочисленных составляющих его веры (как отмечали в своих работах М. Гершензон, Г. Федотов, Д. Мережковский, Ф. Степун, П. Струве, В. Розанов и др.), либо о мучительных сомнениях, живших в душе поэта и пронизывающих все его творчество (В. Ходасевич, В. Иванов, А. Амфитеатров), либо о наличии постоянного внутреннего диалога разных «правд», сосуществовавших в сознании поэта (С. Франк, А. Панченко, В. Кулешов, С. Бочаров, В. Коровин, И. Сурат, А. Иезуитов, Е. Таборисская, Б. Удодов и др.).

Надо сказать, что и мир художественных творений Пушкина, и его биография представляют интереснейший и богатейший материал для исследования религиозных взглядов поэта. Ветхий Завет, Евангелие, Псалтырь, Деяния апостолов – все это не только традиционно входило в круг чтения русского человека пушкинской эпохи, но и воспринималось изустно, во время обязательного посещения церковного богослужения, и не учитывать влияния Библии на творчество поэта – значит обеднять и искажать его реальное духовное содержание, измельчать смысловые глубины художественного образа.

При этом очень важно не допустить крен в противоположную сторону, не превратить Пушкина в национальный православный символ поэта-пророка, выпрямляя его динамичную духовную эволюцию, сотканную из противоречий, говорящую о напряженном

поиске истины, постоянном диалоге-споре с собой. Нельзя не учитывать неустанный поиск поэтом смысла жизни, веры, обретения точки духовной опоры в постоянно меняющемся мире, даже богоборческие мотивы. На наш взгляд, Пушкина надо воспринимать не «выборочно», а во всей полноте жизненного и творческого пути.

Поэт, испытывая неизбежное влияние своей культурно-исторической среды, пребывал в постоянном диалоге-споре с самим собой, с любыми застывшими истинами и самыми высокими авторитетами во всех сферах сознания, в том числе религиозного.

На каждом этапе пушкинского творчества шел упорный, подчас мучительный процесс духовной самоидентификации. И никогда поэт не становится однозначным приверженцем атеистической, богоборческой или ортодоксальной религиозной идеи. Рядом с мнением у него всегда стоит *сомнение*, в своей совокупности образующие напряженный внутренний диалог – внутритекстуальный и межтекстуальный.

У поэта нет резких поворотов и переломов на разных этапах его творчества, в котором были бы заметны зарубцевавшиеся шрамы и рваные «швы», а значит – Пушкин шел в своем развитии не через внутреннюю радикализацию и «революцию», а через непрерывную эволюцию, в которой нельзя найти однозначных решений или поставить завершающую точку на каком-то этане по причине непрерывности и постоянства самого процесса пушкинского развития.

Для уяснения религиозных и историософских убеждений А.С. Пушкина чрезвычайно важным представляется его диалог с П.Я. Чаадаевым.

Воззрения на религию и Чаадаева, и Пушкина трудно однозначно отнести к какой-либо одной из существующих формальных конфессий. Становление религиозности происходило у Чаадаева и у Пушкина путем постижения разумом различных положений, доктрин определенных вероучений, через сравнения, сопоставления их между собой, а потом уже оценки степени близости религии сердцу.

При определенном сходстве позиций и отношений существенны и различия во взглядах Пушкина и Чаадаева. Так, призывы Чаадаева к пророческому служению одной религиозной идее, которая должна питать все поэтическое творчество Пушкина, не были приняты поэтом. Взгляд Пушкина на действительность в этом смысле был прямо противоположен чаадаевскому: для его мировоззрения характерно

сопоставление и соединение противоположных начал, являвшееся необходимым условием его творчества и осмысления мира. Пушкин не мог стать проповедником какой-то одной религиозной истины, как того страстно желал Чаадаев, потому что не нашел ее, не успокоился на однозначных ответах, противопоставляя им все новые сомнения и возражения.

В эволюции пушкинских взглядов на религию происходило изменение отношения поэта к обрядности: в стихотворениях последнего периода жизни церковный ритуал оказывается более наполненным духовным содержанием, в христианском обряде им выявляется глубинная нравственная сущность русского народа, что мы наблюдаем в ряде пушкинских лирических произведений, его письмах, литературно-критических и исторических статьях. Глубокое знание Пушкиным библейских текстов наполняет его произведения христианской образностью, оказывает влияние не только на смысловую, но и на ритмическую, стилистическую организацию текста: его суждения в переписке, в исторических и литературных заметках имеют множество параллелей с текстами Священного Писания. Однако из серьезного осмысления Пушкиным православных христианских текстов нельзя бесспорно делать вывод, как это допускают некоторые исследователи, о том, будто бы поэт в конце жизни стал истинным православным христианином. Такое признание, с нашей точки зрения, было бы явным упрощением реальной динамики его духовной и творческой эволюции. К тому же, соотнесенность пушкинских произведений с этикой и эстетикой православного вероучения не отменяет влияния на пушкинское сознание и, следовательно, на его художественную систему античной традиции, коранических мотивов, католической образности. Поэт в действительности универсален своей многомерностью и многомирностью, связью с различными культурами и эпохами.

Этапы творческой и духовной эволюции Пушкина, при всем их различии, плавно «перетекают» один в другой, на чем и зиждется открытость в будущее каждого временного отрезка творческого пути Пушкина, динамика его особого «неустойчивого равновесия». Каждый этап духовно-творческой эволюции поэта содержит одновременное и непрерывное взаимодействие полярных начал. Одна из нескольких диалогических разнонаправленностей может, на первый взгляд, доминировать, однако ей постоянно противостоит другая, находящаяся в глубине смысловой системы, но всегда ощутимо присутствующая.

Указанные доминанты иногда трактуются исследователями как философско-структурная «бинарность». Однако сознание Пушкина во всех его видах не укладывается в эту структуру с ее двойственной оппозиционностью. На наш взгляд, пушкинское мышление и его творческая манера базируются на внутреннем диалогизме, на полицентрическом видении поэтом мира – это наиболее универсальная закономерность его восприятия всех бытийных явлений. Об этом убедительно говорит и постоянный внутритекстуальный и межтекстуальный диалог, буквально пронизывающий произведения Пушкина разных жанров и стилей на всех этапах его творческого процесса (от замысла – до воплощения).

Юный Пушкин уже размышляет о вопросах религии и веры в стихотворениях «К М. Ломоносову» (1814) и «Воспоминания в Царском Селе» (1815). Особое место в этом ряду занимает стихотворение «Безверие» (1817).

По мнению некоторых исследователей, пушкинская лицейская лирика все больше наполнялась идеями «вольнодумства» (к примеру, Л.Н. Гроссман подчеркивает «заказной» характер этого стихотворения, написанного к выпускному экзамену по русской словесности, принципиальную несамостоятельность в выборе и разработке темы произведения юным поэтом). Однако проблематика уже ранней лирики Пушкина включает широкий спектр раздумий и чувств, и за ее «противоречивостью» стоит осознанная позиция юного поэта.

Воспевание «вольности златой» и чувственных наслаждений вовсе не отменяет, а скорее, подготавливает и обусловливает обращение поэта к разработке темы смерти, веры и сомнений, что мы и наблюдаем в «Безверии».

Известно, что для «Пушкина-француза» «фернейский злой крикун» Вольтер, как и античные эпикурейцы, был какое-то время властителем дум. Но уже в стихотворении «Безверие» мы обнаруживаем преодоление не только эпикурейских мотивов, но и просветительского радикализма. Разумеется, это не означает окончательного исчезновения этих мотивов из последующей лирики Пушкина.

В стихотворении же «Безверие», пожалуй, впервые в своем творчестве Пушкин остро обозначил противостояние и одновременно сочетание жажды веры и царящего в душе человека безверия. «Мрачное безверие», по мысли Пушкина, вовсе не «порок», а страшное наказание, и потому атеист достоин сострадания, а не порицания.

Мучительно состояние неверующего, потому что он не может найти в мире того духовного внутреннего стержня, который бы помог ему выдержать «всечасное волненье» жизни и мысли об обреченности на смерть, за которой – пустота. Пустота, тоска – вот те ощущения, с которыми неизменно сопряжен образ лирического героя стихотворения. Интересно, что эти определения существуют одновременно как бы в двух плоскостях: и вокруг героя, и внутри его.

Даже «дева юная» у могилы матери не так мучительно страдает, как атеист: ее печаль «безмятежна», потому что «дева» верит в будущее свидание с умершей матерью. По контрасту с «ангелом горести» в образе неверующего прочитывается нечто демоническое: «молчанье ужаса», «безумство исступленья», «слезы ожесточенья» и «отчаянья».

Перед нами предстают два равных начала – жажда веры и невозможность ее обретения, «безверие». Думается, что последнее вынесено в заглавие стихотворения для того, чтобы острее обозначить причину подлинной трагедии человеческой души.

Некоторым исследователям это стихотворение казалось «холодным», быть может, потому, что поэт пытался решить волнующую его проблему «безверия» на интеллектуальном уровне. Здесь трагедия неверующего, но не сердца, а ума.

Антитеза и синтез материи и духа является постоянным предметом размышлений поэта в данный период, но непреодолимой (и потому вселяющей ужас) преградой этого познания выступает смерть. Здесь на помощь могла бы прийти вера, ее же отсутствие – трагедия человека, которую Пушкин и исследует лирически в стихотворении «Безверие».

Интересно, что совсем еще юный поэт постигает достоинство веры для человеческой души с помощью *ума,* он разумом понимает преимущество верующего над атеистом, ведь первый обретает духовную опору, тогда как второй беззащитен в мире.

Таким образом, внутренняя борьба в сознании юного Пушкина между верой и безверием получает свое отражение и в лирических текстах, и в дневниковых записях. «Вечный» вопрос «русских мальчиков», над которым будут мучительно «биться» герои Достоевского, был уже намечен в творчестве юного Пушкина, и он будет сопровождать всю его духовно-творческую жизнь.

Делая вывод об общем восприятии Пушкиным обрядовой стороны религии в лицейский и петербургский периоды творчества,

можно сказать, что молодой Пушкин откровенно смеется (а то и издевается) над обрядовой церковностью.

В стихотворении «Монах» (1813) мы видим подобную насмешку над иночеством, кощунственное отношение к таинствам уединенной молитвы. Тем же «рвеньем противу рясок» отмечено стихотворение «К Пущину» (1815). Здесь счастливому «спокойствию златому» и «беспечному веку» безмятежной юношеской жизни противостоит «нахмуренный поп» как явление жизни глубоко чужеродное. В «Бове» (1814) поэт с насмешкой говорит о ритуально-обрядовых чтениях христианских молитв. Пренебрежительное отношение к «отцам Церкви» легко прочитывается и в стихотворениях «К Огаревой» (1817), «Тургеневу» (1817), «К Щербинину» (1819), «Русалка» (1819) и др.

В то же время принципиально важно заметить, что отрицательное отношение к духовенству может быть и у человека, положительно относящегося к религии. Думается, что Пушкин, при иронично-насмешливом отношении к обрядовой стороне религиозности, серьезно (не по годам!) размышляет о необходимости истинной веры. С нашей точки зрения, уже здесь имеет место особая полярность его взглядов, их своеобразный диалогический плюрализм.

Поиск поэтом истины – в единстве ума и сердца, в споре веры и безверия, в их противостоянии и взаимосвязи – продолжался и позже.

В стихотворении «Христос Воскрес» (1821) Пушкин допускает прямое богохульство, в «Десятой заповеди» (1821) – шутливое фамильярничание с Богом, с его заповедями, где поэт признается в невозможности соблюдения им целомудрия. Кощунственно выглядит смешение христианских и языческих образов в стихотворениях «Ему же» (1822) и «К… » (1826).

Трагедия мучительного поиска веры в споре с безверием с исключительной силой воспроизведена в межтекстовом диалоге стихотворений «Демон» (1823) и «Ангел» (1827). При этом важно отметить, что ни «Ангел» не отменяет «Демона», ни «Демон» не превалирует над «Ангелом» – это равноправные голоса длящегося во времени диалога в поисках истины.

В период южной и Михайловской ссылок, а также со второй половины 1820-х годов мы наблюдаем все более серьезное обращение поэта к религиозным проблемам и образам, глубокое их осмысление.

Среди подобных произведений такие «перлы религиозной поэзии» (С. Франк) встречаются не только в лирике («На тихих берегах

Москвы»,1822; «Вечерня отошла давно»,1823; «Люблю ваш сумрак неизвестный»,1825; «Пророк»,1826), но и в произведениях других жанров («Бахчисарайский фонтан», 1823; «Борис Годунов», 1824; цикл «Подражания Корану»,1824 и др.).

Действительно, с середины 1820-х годов мы наблюдаем все более частое обращение Пушкина к христианским образам и сюжетам. Опора на тексты Нового и Ветхого Заветов, глубокий интерес к народной православной традиции – несомненная особенность этой поры в пушкинском творчестве, о чем свидетельствуют многие стихотворения, а также страницы прозы, литературной критики и эпистолярного наследия поэта. Однако этот факт не отменяет значимости, ценности античной и католической образно-смысловой сути поздней лирики Пушкина, его постоянных исканий, равно как мотив христианского покаяния не зачеркивает новых и новых сомнений в уме поэта и не успокаивает окончательно его душу, «наполненную страстью». Динамичный диалог разных «правд», их «выверка» в пределах одного текста и на интертекстуальном уровне происходит постоянно, и потому художественная философия Пушкина может быть адекватно воспринята только в масштабах целостного контекста в творчестве поэта.

«Каменноостровский цикл» стихотворений (1836) – итоговые размышления поэта о жизни. Три стихотворения объединены евангельским мотивом, и на этом основании исследователями часто делался вывод о религиозной вере, к которой поэт окончательно пришел в конце жизни. Однако думается, что в этом цикле поставлены многие проблемы, не только религиозного плана; они, переговариваясь между собой, образуют сложное полицентрическое единство.

В этот метадиалог вступают размышления поэта о духовной устремленности («Молитва») и грешной слабости человека («Напрасно я бегу к сионским высотам...»), «великое торжество» всемирного обновления, которое принес Христос, и казенная тупость и святотатство («Мирская власть»), самый страшный грех предательства («Как с древа, сорвался предатель ученик») и святые молитвы «отцов пустынников» и «непорочных дев», свободное волеизъявление художника и его ограничение «мирской властью» («Из Пиндемонти»).

Ярким примером более уважительного теперь восприятия религиозных таинств является стихотворение «Мирская власть» (1836). Диалогизм присутствует здесь и на образно-смысловом уровне в противопоставлении Христа страже, Божественной любви,

милосердия, всепрощения Спасителя – мирскому скудоумию, богохульству и пошлости. Теперь для Пушкина религиозный обряд уже связан с глубинными нравственными основами бытия и человеческой жизни.

Грубое вмешательство «мирской власти» и мирских законов в глубоко личный, душевный мир человека – одна из главных тем стихотворения «Из Пиндемонти» (1836). Эпитетом «божественные» здесь наделены «красоты природы» как создание Творца Небесного. Лирический герой восхищается и ими, и «созданьями искусств и вдохновенья» как творениями гениев земных. Свою Музу в «Памятнике» (1836) поэт также призывает быть послушной «веленью Божию», и в то же время – своей свободной духовной устремленности.

Однако высокие духовные устремления не означают полной отрешенности от мирских желаний, наслаждений, а значит, и грехов. Счастье для поэта – «по прихоти своей скитаться здесь и там», «никому Отчета не давать», то есть высшая внутренняя свобода, хотя и стремящаяся к христианским идеалам.

Из серьезного осмысления Пушкиным в поздний период творчества обрядовой стороны религии и глубокого осмысления библейских текстов и христианского вероучения не стоит делать однозначных выводов об обретенной им ортодоксально-христианской вере. Последняя точка в поиске поэтом истины не была, да и не могла, по убеждению поэта, быть поставлена. Недаром Иисус Христос только на один вопрос Понтия Пилата «Что есть Истина?» не дал ответа, ибо готовой законченной истины человеку не дано. Он может лишь приближаться к ней или, напротив, удаляться от нее в своем непрестанном поиске.

В многополярной и полицентрической вселенной Пушкина многообразие явлений рассматривается не по принципу «или – или», а скорее по принципу «и – и», что мы и наблюдаем как в отдельных произведениях, так и в творчестве поэта в целом.

Религиозное сознание поэта зиждется на противостоянии и взаимодействии многочисленных полярностей: на постижении религии умом и сердцем, на иронически насмешливом отношении к церковнослужителям и осознании священного таинства обряда, различных составляющих веры и безверия, желании «сионских высот» и ощущении неизбежной греховности, на ограниченности человеческого существования и на устремленности к «горним» религиозным идеалам, и на укорененности в земной жизни человека,

сотканного из антиномий. Сложнейший и многообразный спектр религиозных проблем никогда не решался Пушкиным однозначно. Последняя точка в поиске поэтом истины не была поставлена, вместо нее предстает выразительное многоточие.

*Список литературы*

1. См.: Гроссман Л.П.. Пушкин. – М., 1939; Д.Д. Благой Д.Д. Творческий путь Пушкина. – М., 1950; Томашевский Б.В. Пушкин: В 2 тт. – М.:Л., 1956-1961; Мейлах Б.С. Пушкин и его эпоха. – М., 1958; Слонимский А.Л. Мастерство Пушкина. – М., 1959; Тынянов Ю.Н. Пушкин. – М., 1976; Бонди С.М. О Пушкине. – М., 1983; Бурсов Б.И. Судьба Пушкина. – М., 1989.

2. См.: Таборисская Е.М. Лирика Пушкина. – М., 1994; Лотман Ю.М. Пушкин. – СПб., 1997; Скатов Н.Н. Пушкин. Русский гений. – М., 1999; Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. – М., 1999; Дунаев М.М. Православие и русская литература. – М., 1995–1998; Небольсин С.А. Художественная философия Пушкина. – СПб., 1999; Давыдов А.П. «Духовной жаждою томим»: А.С. Пушкин и становление «серединной» культуры в России. – М., 2001; Исхаков Х.И. Пушкин и религия. – М., 2005; Сурат И.З. Вчерашнее солнце. О Пушкине и пушкинистах. – М., 2009.

3. Панченко А.М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Духовный труженик: А.С. Пушкин в контексте русской культуры. – СПб., 1999. – С. 513-522.

4.См.: Кулешов В.И. Пушкин: Жизнь и творчество. – М., 1994.

5. Бочаров С.Г. «Заклинатель и властелин многообразных стихий» // А.С. Пушкин: pro et contra. Антология: В 2 тт. – Т. 2. – СПб., 2000. – С. 570-585.

6. См.: Удодов Б.Т. Пушкин: художественная антропология. – Воронеж, 1999.

Нада Радушки
Институт за политичке студије
Београд

# Религијска припадност становништва Србије по Попису из 2011. године [1]

АПСТРАКТ

У првом делу рада проучава се утицај религије на формирање националног идентитета, као и њихова међусобна условљеност и повезаност у савременим друштвима. Осећање припадности својој конфесији значајно је повезано са осећањем националне припадности, а религија је један од најважнијих видова колективне идентификације. Други део рада посвећен је анализи резултата последњег пописа становништва Србије (без Косова и Метохије) на основу којих се може видети верска опредељеност и припадност становништва појединим религијама, као и промене које су се десиле у међупописном периоду (2002-2011). Истакнут је значај познавања пописне методологије и примене субјективног критеријума по коме се свако лице, на основу уставом загарантованог права, слободно може изјаснити или неизјаснити којој вероисповести припада. Резултати истраживања су показали да се становништво Србије верски декларише у највећој мери према традицији, односно религији родитеља, због чега постоји висок степен идентификације националности и вероисповести. Разлоге за то треба тражити између осталог и у дејству сложених друштвено-политичких и историјских чинилаца на простору Србије.
Кључне речи: *религија, конфесионална структура, идентитет, попис, методологија, Србија.*

[1] Рад је део пројекта ”Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција” (179009) финансиран од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

У свим епохама развитка људског рода религија је имала одређени значај и утицај на човека, као и на динамичке процесе у становништву и његове етничке и културно-цивилизацијске карактеристике. Религија игра веома битну улогу у друштву, а односи се на сет веровања и пракси које по правилу укључују празновање божанског или вишег бића, силе или закона према коме људи уређују своје животе и понашање како у практичном тако и у моралном смислу. Религија указује на везу човека са Богом - творцем и крајњом сврхом.[2] Одувек је битно утицала и детерминисала понашање људи, али се на религију као извор личног и колективног, а посебно етничког идентитета различито гледало, у зависности од традиције и времена у коме се она развијала. Религија је, поред језика, најважнија компоненета и кључни елеменат на којима почива национални идентитет.

### *Религијски идентитет*

Различити видови идентитета (породични, социјални, расни, религијски и други) формирају у извесној мери модел понашања и мотивишу човека на удруживање у различите врсте заједница на основу одређених карактеристика које у исто време и диференцирају људе, понекад супротстављајући различите групације једну другој. На тај начин неке врсте идентитета на различитим нивоима комуникације помажу или уједињавању, или раздвајању људи. Религиозни идентитет подстиче човека на обједињавање у највеће конфесионалне заједнице према доминантном обележју религијске припадности.[3] Религија има важну улогу у формирању националног идентитета који није статична категорија, већ је подложан сталним променама. Постоји сличност између верског и етничког идентитета који се често поклапају и узајамно оснажују, а појединачно или заједно могу мобилисати и одржавати јаке националне заједнице.

Религија има утицаја не само на конституисање религијског идентитета, већ и других индивидуалних и колективних идентитета који настају увек унутар одређеног друштвено-културног миљеа. Идентитет се формира искључиво у односу са другима и при томе

---

[2] *Енциклопедија православља,* Савремена администрација, Београд, 2002, стр.1613.

[3] Вева Гизи Мафтијева, "Глобализација и хуманистички идентитет," у зборнику: *Национални идентитет и религија* (уред. Зоран Милошевић, Живојин Ђурић), Институт за политичке студије, Београд, 2013, стр.66.

поседује дијалектичку природу, јер он истовремено идентификује, али и разликује. Тако, религијски идентитет уједно садржи истоветност са нечим, али и различитост од нечега, па се као комплексан феномен налази у сталном прожимању са другим врстама идентитета.[4] Религијски идентитет је повезан и врло близак са националним идентитетом и често га је лакше одредити него национални. Многи људи се радије идентификују са конфесијом која их јасније "диференцира од других" него са националношћу, при чему политичке околности и друштвени статус могу снажно допринети тој идентификацији. Једна нација се разликује од друге најчешће по припадности одређеној религији, док с друге стране, у оквиру исте религије може настати већи број нација [5] Такође, конфесионална припадност је често снажнији кохезиони фактор обједињавања у исту заједницу него национална припадност. "Нема сумње да је током дугог временског периода религијски идентитет био кључни фактор у одређивању националног идентитета или је сам прерастао примарни идентитет, потискујући остале елементе етницитета у други план".[6]

Истраживање утицаја религије на формирање идентитета, као и њихове међусобне условљености и повезаности у савременим друштвима, представља веома сложено питање, посебно на просторима које карактерише мултинационалност, мултикултуралност и мултикофесионалност, какав је случај са Србијом и целим балканским регионом. Можда је управо зато религијска припадност људи на Балкану, више него било где у Европи, круцијални део њиховог идентитета, а будући да на том простору егзистирају различите конфесије, историја балканских земаља показује да је религија у суштини била главни чинилац, вододелница диференцирања

[4] Миша Стојадиновић, "Религија и идентитет у савременом друштву", у зборнику: *Национални идентитет и религија* (уред. Зоран Милошевић, Живојин Ђурић), Институт за политичке студије, Београд, 2013, стр. 119.

[5] У бившој СФРЈ, мада се национална припадност у великој мери поклапала са религијом и матерњим језиком, неке националности које говоре истим језиком разликовале су се по религији (на пример, Срби и Хрвати), друге су, диференциране према језику, исповедале исту религију (на пример, Хрвати и Словенци или Срби и Македонци), док су се неке разликовале првенствено по вери (на пример, Муслимани).

[6] Stuart Hall, "Who Needs Identity", *Questions of Cultural Identity*, Sasse, London, 1997, p.94

многобројних националних заједница на том простору и кључна за формирање нација на балканском тлу.[7]

Крајем 20.века, са бурним политичким и економским променама долази до верског ревивализма који замењује секуларизацију, што потврђују и резултати бројних истраживања бележећи повећање броја лица која се изражавају позитивно на индикатору религијске и конфесионалне самоидентификације Ревитализација религије догодила се у бившим социјалистичким земљама где становништво после дужег времена изнова открива слободу вероисповести, али тај повратак религије има битно измењене карактеристике и функције.[8] Наиме, постоје два основна тренда када је реч о укључивању религије у глобално друштво што се посебно манифестовало управо у централној и источној Европи. Први је приватизација вере и јачање њеног значаја као елемента формирања личног идентитета. Други је политизација цркве и религијских осећања када се прави блиско повезивање етничког и религијског идентитета, при чему религија постаје средство оснаживања националног идентитета претварајући се у посебну врсту грађанске религије са својствима симболичког ауторитета који оснажује ауторитет државе.[9]

Колико су наведене тенденције присутне у популацији Србије и на који начин се манифестују, могу показати резултати пописних истраживања из тог периода. Религиозност становништва испитивана је кроз конфесионалну идентификацију (припадност одређеној вери), док оцена властите религиозности, фреквенција и интензитет религијске праксе који се, такође, сматрају значајним индикаторима религиозности није испитивана. Међутим, важно је истаћи да подаци о конфесионалној припадности становништва који се добијају пописима често тумаче као показатељ религиозне свести, али савремена истраживања показују да велики број људи није религиозан у смислу

---

[7] Nada Raduški, "Picture of the Balkan by Ethnic and Religious Affiliation, with Emphasis on the Federal Republic of Yugoslavia", in: *Changes in the 1990s and the Demographic Future of the Balkans* (edit. Alain Parant, Jean-Paul Sardon), Demobalk, University of Thessaly, Volos, 2007, p.113.

[8] Јасмина С.Петровић, Урош Шуваковић, "Религиозност, конфесионална дистанца и место верске припадности у структури идентитета студената универзитета у Косовској Митровици" у: *Национални идентитет и религија* (уред. Зоран Милошевић, Живојин Ђурић), Институт за политичке студије, Београд, 2013, стр.246.

[9] Peter Berger, "Reflectionson the Sociology of Religion Today." *Religion and Globalization at the Turn of the Millennium*, 62(4), 2001, pp. 443-454.

практиковања религије, већ се декларише за одређену веру на основу традиције, односно припадања вери својих родитеља. Анкете које се спроводе у савременим друштвима показују да се људи по правилу изјашњавају на основу традиционалног припадања одређеној конфесији, као и да је у порасту број атеиста и агностика. Због тога је присутан став да се у макроистраживањима (какви су пописи становништва) тешко могу добити прави одговори о религији, па су адекватнија анкетна и друга испитивања на основу којих се може видети и конфесионално-цивилизацијски круг коме поједини слојеви становништва припадају. С обзиром да демографска анализа обухвата само један део ове проблематике, за реалније и потпуније сагледавање религијске припадности неопходна су социолошка, психолошка, антрополошка и друга истраживања.

*Вероисповест као обележје у пописној методологији*

Етноконфесионална слика једне популације може се сагледати на основу података пописа који су од великог значаја за државе на чијој територији живе бројне етничке заједнице диференциране према демографским, социо-економским, културним и другим карактеристикама. Међутим, да ли ће питање о националној припадности, језику и религији бити укључено у пописно-статистичка истраживања зависи првенствено од друштвеног уређења и политичког става према националном питању у појединим државама. Где су етничке, религијске или језичке заједнице признате од званичних институција постоје публиковани и доступни подаци који потичу из редовних пописа становништва, анкета и слично, док с друге стране, тамо где немају признат статус подаци се не прикупљају или нису доступни и поуздани. Због тога се користе индиректни извори или процене што је понекад повезано са спекулацијама, а статистика у том случају често балансира између науке и политике. Проблеми ненаучне и тенденциозне методологије су из историје пописа становништва добро познати, што све указује на нужност критичког гледања на резултате појединих пописа који никада нису само статистичка операција имуна од утицаја политике, као и утицаја на политику. Имајући у виду да је праћење и истраживање проблематике етницитета врло сложено, фундаментално питање које се поставља јесте колико су добијени подаци поуздани и објективно регистровани, посебно имајући у виду да је главни критеријум који се примењује при

одређивању националне и религијске припадности субективна изјава.[10]

Према међународним препорукама за спровођење пописа, свака држава у зависности од специфичних околности и у складу са својим потребама може прикупљати следеће информације о становништву: формална припадност некој верској заједници, идентификација с одређеном вером, верско уверење или практиковање религије. При томе је истакнуто да питање мора бити отвореног типа и засновано на слободи изјашњавања (или неизјашњавања) сваког лица о својој вероисповести. У пописним методологијама европских земаља не постоји универзална дефиниција о религијској припадности, при чему се негде под тим подразумева веровање, а негде само званична припадност.[11]

Вероисповест, као етничко обележје, у нашој статистичкој пракси било је укључено само у четири послератна пописа становништва (1953, 1991, 2002, 2011) који су одржани у различитом друштвено-политичком и социјалном окружењу, а на основу којих су добијене информације о верској опредељености, тачније који део становништва је без верског убеђења, а колико припада појединим религијама. [12] При постављању овог питања пошло се са становишта

---

[10] Нада Радушки, *Националне мањине у Централној Србији - етничке промене и демографски развој,* Институт друштвених наука, Београд, 2007, стр. 12.

[11] На пример, у Немачкој и у Швајцарској као критеријум узима се формална припадност експлицитно дефинисана у питању: "Којој Цркви или религијској заједници припадате?" У Румунији питање се односи на религиозно убеђење без обзира да ли је представљено преко неке верске заједнице. Бугарска, такође, нема пописну дефиницију, па је само лични став према религији релевантан, а не припадност религијској групи или упис у црквени регистар. У Чешкој ово питање подразумева званичну припадност, учешће у религијском животу, везу са црквом, и слично. Видети: Werner Haug, Paul Compton, Youssef Courbage, "The Demographics of National Minorities in Certain European States", *Population Studies*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, No.31, Vol.2, 2000, pp.115-163.

[12] Питање о вероисповести било је инкорпорирано и у садржај пописа пре Другог светског рата (1921,1931), али без наглашавања субјективног карактера, тако да одговори представљају формалну припадност (упис у верске књиге). Класификацијом су биле предвиђене следеће вероисповести: православна, римокатоличка, гркокатоличка, евангелистичка, муслиманска, израелићанска и друге, као и могућност одговора за лица без конфесије. Иначе, на основу декларисања о вероисповести (као и матерњем језику) могло се посредно доћи до структуре становништва према етничкој припадности будући да питање о националности није фигурирало у овим пописима.

да је религија важна етничка одредница, као и да представља једну од категорија чији је утицај значајан у многим сферама друштвеног живота. Примењен је субјективни критеријум што има за последицу да подаци нису увек упоредиви и логични, али ипак упућују на оправданост укључивања овог питања јер доприноси расветљавању етничке структуре становништва и са овог аспекта. Мада је припадност одређеној религији у неким случајевима значајан показатељ за утврђивање националне припадности, постоји доста разлога за извесну резервисаност зато што ово обележје може бити схваћено различито, као званична припадност одређеним конфесијама или као религиозно веровање сваког појединца.

У попису *1953*. године по први пут је постављено питање о религијској припадности формулисано као "однос према вери", а подразумевало је да лице које има одређено верско убеђење уписује вероисповест коју исповеда или ако нема уписује "без вере". Подаци су прикупљани на основу личне изјаве, односно да ли се лице сматра припадником неке религије, а не формална припадност (да ли је уписано у верске књиге, да ли редовно иде у цркву, да ли је крштено, итд.).[13]

Мада религијска припадност, према Препорукама Конференције европских статистичара Уједињених нација спада у групу допунских, а не основних обележја, као и да су јој иманентнија анкетна испитивања, разлози за изостављање овог етничког обележја у наредним пописима били су више политичко-идеолошке него научно-статистичке природе, па се поново нашло у попису тек четири деценије касније, *1991*.године. Према пописној методологији, фигурирао је термин "вероисповест", а информације су добијене на исти начин тј. на основу слободног изјашњавања становништва о верској припадности.[14]

---

[13] Приликом шифрирања резултата пописа 1953. године коришћена је следећа класификација: без одговора, без вере, неопредељен, православци, римокатолици, протестанти, остали хришћани, припадници исламске верске заједнице, Мојсијевци, остали нехришћани и непознато.

[14] У коначној класификацији 1991.године наведене су следеће вероисповести: исламска, јудаистичка, католичка,православна,протестанска, проорјентални култови, друге вероисповести, неопредељени верник, није верник и непознато.

И у садржај пописа *2002.* године укључено је питање о вероисповести, док је пописна методологија остала непромењена. Према упутствима за рад, наведеним у оквиру методологије за припрему и спровођење пописа, пописивач није смео ни на који начин утицати и био је дужан да упише тачно онакав одговор како се лице верски изјаснило. У коначној класификацији, вероисповести су наведене према азбучном реду са разуђеним подгрупама.[15]

У последњем попису *2011.* године, према пописној дефиницији, одговор на питање о вероисповети резултат је личног убеђења појединца заснованог на његовим схватањима религије и на слободи изјашњавања о вери која је гарантована Уставом Републике Србије (члан 43). Методологија се није мењала, односно пописно питање о вероисповести било је отвореног типа, што значи да се свако лице може слободно декларисати или недекларисати коју веру исповеда.[16]

### *Становништво Србије према конфесионалној припадности, 2002-2011.*

Кулминација глобалних друштвених догађаја почетком 1990-их година као што је распад једног политичког система и настајање другог, дезинтеграција државе, дубока економска и социјална криза, условили су битне измене и у религијској свести грађана.[17] При томе, конфесионално изјашњавање још увек не значи религиозност, јер је оно условљено политичким приликама и пожељном идеологијом. Осећање припадности својој конфесији како по значају тако и по

---

[15] Скраћена класификација вероисповести, по попису 2002.године, гласи: исламска, јудаистичка, католичка, православна, протестанска, следбеници проорјенталних култова, припада вероисповести која није наведена, верник је али не припада ниједној вероисповести, неизјашњени, није верник и непознато. Детаљна класификација обухвата подгрупе поменутих религија.

[16] Према попису 2011.године, званична класификација садржи следеће вероисповести: православна, католичка, протестанска, остале хришћанске, исламска, јудаистичка, источњачке вероисповести, агностици, нису верници (атеисти), нису се изјаснили и непознато.

[17] Владета Јеротић прави разлику између побожног и религиозног човека. Док је први богобојажљив и акценат ставља на поштовање верских обичаја и обреда (крсна слава, верски празници и др.), религиозан човек жели да се сједини са Богом, да упозна основе верског учења и продуби своја религиозна осећања ширењем у себи сазнања о вери, јавним исповедањем вере и, што је најважније, живљењем према верским начелима. Зато није довољно бити само побожан, већ и религиозан. Видети: Владета Јеротић, *Индивидуација и (или) обожење*, Арс Либри, Београд, 1998, стр.81-87.

интензитету, значајно је повезано са осећањем националне припадности, а религија је један од најважнијих видова групне идентификације. Реч је о томе да религија на овим просторима, као једно од основних диференцијалних обележја етничких заједница, у одређеној друштвеној ситуацији представља додатно средство националне хомогенизације.[18]

Становништво Србије верски се декларише у највећој мери према традицији, односно религији родитеља, због чега постоји велика идентификација националности и вероисповести. Пописни резултати из **2002**. године показују готово потпуну идентификацију нације и религије код припадника већине етничких заједница и значајно смањење броја атеиста у односу на ранији период, при чему су на верска убеђења становништва пресудан утицај имала политичка збивања у земљи. Тако, од укупно 7,5 милиона становника Србије, 6,9 милиона (91,7%) је хришћанске вероисповести, а 239,7 хиљада (3,2%) исламске, док су остале верске заједнице заступљене са маргиналним уделима. У оквиру хришћанског корпуса највише је православаца (6,4 милиона или 85,0%), затим католика (410,9 хиљада или 5,5%) и протестаната (78,6 хиљада или 1,1%). Велики је број лица која нису желела да се декларишу о својој вери (197,9 хиљада или 2,6%) (табела 1).

[18] Једно истраживање из 1996. године је показало да се религијска припадност нашла на трећем месту по важности. Наиме, код испитаника највећи степен везаности (идентификације) постоји у односу на породицу, затим націју, конфесију, класу, професионалну групу, генерацију и на крају припадност Европи. Религијска припадност је релативно слабо повезана са основним социо-демографским обележјима испитаника (мада постоји извесна негативна корелација са школском спремом), што указује да "постоји вишак значења изван аутентичног религиозног осећања, односно пројектовање политичких мотива у домен религије". Видети: Мирјана Васовић, "Карактеристике групних идентификација и однос према другим етничким групама", *Између оспоравања и подршке*, Центар за политиколошка истраживања и јавно мнење, Институт друштвених наука, Friedrich Ebert Stiftung, Београд, 1997, стр.49.

**Табела 1. Становништво Србије (без КиМ) према вероисповести, 2002-2011.**

| Вероисповести | 2002 | | 2011 | |
|---|---|---|---|---|
| | Број | % | Број | % |
| Укупно становништво | 7498001 | 100.00 | 7186862 | 100.00 |
| Хришћанске | | | | |
| Свега | 6876279 | 91.71 | 6555931 | 91.22 |
| Православна | 6371584 | 84.98 | 6079396 | 84.59 |
| Католичка | 410.976 | 5.48 | 356.967 | 4.97 |
| Протестанска | 78646 | 1.05 | 71284 | 0.99 |
| Остале | 2191 | 0.03 | 3211 | 0.04 |
| Исламска | 239658 | 3.20 | 222828 | 3.10 |
| Јудаистичка | 785 | 0.01 | 578 | 0.01 |
| Источњачке религије | 240 | 0.00 | 1237 | 0.02 |
| Остало | 6649 | 0.09 | 1776 | 0.02 |
| Агностици | - | - | 4010 | 0.06 |
| Атеисти | 40068 | 0.53 | 80053 | 1.11 |
| Нису се изјаснили | 197031 | 2.63 | 220735 | 3.07 |
| Непознато | 137291 | 1.83 | 99714 | 1.39 |

*Напомена:* У циљу упоредивости података дата је класификација вероисповести као у попису 2011.године.

*Извор:* Попис становништва, домаћинстава и станова у 2002., *Вероисповест, матерњи језик и национална или етничка припадност према старости и полу,* књига 3, РЗС, Београд, 2003, и Попис становништва,домаћинстава и станова, 2011.у Републици Србији, *Вероисповест, матерњи језик и национална припадност*, књига 4, РЗС, Београд, 2013.

Међу припадницима православне вероисповести доминантни су Срби (95%), код становништва католичке вере преовлађују Мађари (преко две трећине) и Хрвати (15%), а затим следе Буњевци (око 4%) и Русини (око 3%). Више од половине припадника ислама су Бошњаци, а готово једна четвртина Албанци, затим Роми (око 10%), Муслимани (око 10%) и Горанци (око 2%). Међу протестантима најзастуљенији су Словаци (око две трећине), Мађари (око једне петине) и Роми (око 4%). Генерално, поједине националности се у врло високом проценту идентификују са својом вером (на пример, Албанци и Бошњаци са

исламом, Срби и Власи са православном, Хрвати и Мађари са калтоличком), док друге националне заједнице значајно мање (еклатантан пример су Роми).

Иначе, у овом попису битно је смањен број и удео атеиста првенствено због етнополитичких фактора, а знатно мање због стварних верских убеђења (поређења ради, у попису 1953. забележено је 13,4%, а 1991.године 2,1% атеиста). После пола века настојања да атеизам постане званичан поглед на свет ситуација се потупно променила, па се од декларативних неверника стигло до декларативних верника. Очигледно, атеизација друштва замењена је религијским припадањем "које на православним просторима има укус религијског припадања без веровања."[19]

Подаци о верској припадности становништва Србије по последњем попису **2011.** године, показују повећање броја атеиста, као и већи степен идентификовања с конфесијама којима традиционално припадају. Разлоге за значајно поклапање националне и религијске припадности код готово свих етничких заједница (осим код ромске)[20] свакако треба тражити и у дејству сложених друштвено-политичких и историјских чинилаца на простору Балкана крајем 20. и почетком 21.века. Конфесионална слика Србије показује да од 7,2 милиона становника, око 6,6 милиона (91,2%) припада хришћанском религијском кругу, од чега су 6,1 милиона (84,6%) православци, затим католици 357,0 хиљада (5,0%) и протестанти 71,3 хиљада (1,0%). Ислам проповеда 222,8 хиљада (3,1%) грађана Србије, док остале вероисповести имају мали број припадника (на пример, источњачке религије 1,2 хиљада или 0,02%, јудаистичка 578 или 0,01%). Значајна одлика последњег пописа је увођење нове одреднице - агностик (4,0 хиљада или 0,1%), као и повећање броја недекларисаних лица у

[19] Зорица Кубурић, "Верске заједнице у Србији", *Религија и толеранција*, ЦЕИР, Нови Сад, 05/2006, стр.53.

[20]Код Рома су заступљене готово све вероисповести и сви модалитети религијског изјашњавања, па преко половине исповеда православну (55,9%), затим ислам (24,8%), а у мањем проценту католичку (3,3%) и протестанску веру (2,0%).У поређењу са другим националностима, имају највише недекларисаних лица (13,4%),а најмање атеиста (0,2%).Изјашњавање о вероисповести код Рома је одувек било у контексту прилагођавања јер су настојали да се преко религије приближе народима са којима живе, најчешће прихватајући веру већинског становништва као своју. Видети: Нада Радушки, *Идентитет и интеграција Рома у Србији*, Институт за политичке студије, Београд, 2015, стр.112.

погледу свог верског опредељења (220,7 хиљада или 3,1%), што јасно одсликава друштвену и политичку климу у земљи (табела 1).

Највећа промена у протеклом раздобљу се несумњиво десила код атеиста. Хронолошки посматарано, присутан је тренд смањења изузев у последњем попису када је њихов број и удео удвостручен (80,1 хиљада или 1,1%). Међутим, у поређењу са 1953. годином, удео атеиста смањен је за преко десет пута, али би се објективност резултата тог пописа могла довести у сумњу. "У време када је атеистичка идеологија представљала једну од темељних вредности ондашњег државног устројства и када се осуђивао чак и најбезазленији пијетет према верским обичајима, с правом се може претпоставити да су се људи устручавали да јавно искажу своја верска осећања".[21]

Између последња два пописа, у протеклих девет година, може се видети да је смањен број припадника свих вероисповести (православне за 5%, католичке за 13%, протестантске за 9% и исламске за 7%), али су то и даље четири најзаступљеније вероисповести у Србији. Тако је број становника православне вере опао са 6,4 милиона на 6,1 милион (са 85,0% на 84,6%), католичке са 410,9 хиљада на 357,0 хиљада (са 5,5% на 5,0%) и протестантске са 78,6 хиљада на 71,3 хиљада (са 1,1% на 1,0%) што је резултат демографских фактора, односно негативног природног прираштаја и емиграција, али у извесној мери и промена приликом верског декларисања. Смањење бројности лица исламске вероисповести (са 239,7 хиљада на 222,8 хиљада, односно са 3,2% на 3,1%) резултат је пре свега непотпуног обухвата пописом услед бојкота већине припадника албанске националне мањине у општинама на југу Србије (Бујановац, Прешево и делимично Медвеђа).[22]

Верски мозаик Србије који чине различите религијске заједнице показује да око 15% укупног становништва не припада већинској религији. У оквиру мањинске популације (916,3 хиљада), око 93% се изјаснило за неку конфесију, 2% су атеисти, а око 4% није желело да се декларише. За хришћанство се определило више од две трећине припадника националних мањина, с тим што у оквиру овог корпуса превладава католичка над православном вером, а друга по

---

[21] Милутин Прокић, *О вероисповести*, Републички завод за статистику, Београд, 1990, стр.37.

[22]Владимир Ђурић, Дарко Танасковић, Драган Вукмировић, Петар Лађевић, *Етноконфесионални и језички мозаик Србије*, Републички завод за статистику, Београд, 2014, стр.182-186.

заступљености је исламска религија, док су јудаизам и источњачке религије мање заступљене.

У Србији, као мултиетничкој и мултиконфесионалној држави, постоје бројне националне мањине изразито диференциране по бројности, просторном размештају, историјском, економском, демографском, политичком и културном развитку. Положај националних мањина и право на изражавање и очување својих етничких, верских, језичких и других особености од велике је важности за пуну интеграцију припадника свих мањинских заједница у друштво. Свеобухватна интеграциона мањинска политика заснива се на поштовању различитости, на спремености већинског становништва да прихвати друге културе, као и на изградњи међусобног поверења и осећању заједништва. Очување верског идентитета саставни је део успешне мањинске политике сваке државе, као и стварање услова за развијање интерконфесионалног дијалога, сарадњу државе са црквама и унапређење њиховог положаја у друштву. У погледу слободе вероисповести и верског плурализма правни поредак Србије пружа националним мањинама право на очување религијског идентитета и једнакост свих цркава и верских заједница. У доминанатно православној средини, али у којој коегзистирају и бројне друге религије, добри већинско-мањински односи, верска толеранција и уважавање различитости, међуетнички и међурелигијски дијалог од круцијалног су значаја за стабилност, мир, безбедност и просперитет државе.

*Литература*

Berger Peter, "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Religion and Globalization at the Turn of the Millennium*, 62(4), 2001, 443-454.

Васовић Мирјана, "Карактеристике групних идентификација и однос према другим етничким групама", *Између оспоравања и подршке*, Центар за политиколошка истраживања и јавно мнење, Институт друштвених наука, Friedrich Ebert Stiftung, Београд, 1997, 46-56.

Ђурић Владимир, Танасковић Дарко, Вукмировић Драган, Лађевић Петар, *Етноконфесионални и језички мозаик Србије*, Републички завод за статистику, Београд, 2014.

*Енциклопедија православља,* Савремена администрација, Београд, 2002.

Јеротић Владета, *Индивидуација и (или) обожење*, Арс Либри, Београд, 1998.

Кубурић Зорица, "Верске заједнице у Србији", *Религија и толеранција*, ЦЕИР, Нови Сад, 05/2006.

Мафтијева Вева Гизи, "Глобализација и хуманистички идентитет," у зборнику: *Национални идентитет и религија* (уред. Зоран Милошевић, Живојин Ђурић), Институт за политичке студије, Београд, 2013, 66-75.

Министарство за људска и мањинска права Србије и Црне Горе, *Етнички мозаик Србије према подацима пописа становништва 2002*, РЗС, Београд, 2004.

Петровић С. Јасмина, Шуваковић Урош, "Религиозност, конфесионална дистанца и место верске припадности у структури идентитета студената универзитета у Косовској Митровици", у зборнику: *Национални идентитет и религија* (уред. Зоран Милошевић, Живојин Ђурић), Институт за политичке студије, Београд, 2013, 244-265.

Попис становништва, домаћинстава и станова, 2011. у Републици Србији, *Вероисповест, матерњи језик и национална припадност*, књига 4, Републички завод за статистику, Београд, 2013.

Попис становништва, домаћинстава и станова у 2002., *Вероисповест, матерњи језик и национална или етничка припадност према старости и полу,*, књига 3, Републички завод за статистику, Београд, 2003.

Прокић Милутин, *О вероисповести*, Републички завод за статистику, Београд. 1990.

Радушки Нада, *Идентитет и интеграција Рома у Србији*, Институт за политичке студије, Београд, 2015.

Raduški Nada, "Picture of the Balkan by Ethnic and Religious Affiliation, with Emphasis on the Federal Republic of Yugoslavia", in: *Changes in the 1990s and the Demographic Future of the Balkans* (edit. Alain Parant, Jean-Paul Sardon), Demobalk, University of Thessaly, Volos, 2007, 113-126.

Радушки Нада, *Националне мањине у Централној Србији-етничке промене и демографки развој,* Институт друштвених наука, Београд, 2007.

Стојадиновић Миша, "Религија и идентитет у савременом друштву", у зборнику:*Национални идентитет и религија* (уред. Зоран Милошевић, Живојин Ђурић), Институт за политичке студије, Београд, 2013, 105-123.

Haug Werner, Compton Paul, Courbage Youssef, "The Demographics Characteristics of National Minorities in Certain European States", *Population Studies*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, no.31, vol.2, 2000.

Hall Stuart, "Who Needs Identity", *Questions of Cultural Identity*, Sasse, London, 1997.

Nada Raduški

## RELIGIOUS AFFILIATION OF THE POPULATION OF SERBIA (CENSUS 2011)

***Summary.*** The religion is the basic characteristics, a recognizable trait and an integral part of national identity. The religious affiliation represents one of the most important census trait for analyzing ethnicity and national identity and has great significance especially in multiethnic, multiconfessional and multilingual countries. An analyses of the population of Serbia (exluding Kosovo and Metohija)according to religious affiliation indicate a high coincidence of religion and nationality.

Based on population censuses, as the most important source for analyzing ethnic processes, the ethnic and confesional composition of Serbia may be perceived as well as the population dynamics of members of relevant ethnic communities. In addition, knowledge of certain methodological matters and problems with regard to statistical and census research of religious affiliation, (e.g. definitions, criteria, terminology, etc.) is essential. It is important to know that religious affiliation was determined based on subjective criteria that allowed changes in religious identity.

Religious affiliation (as opposed to the mother language and nationality) appeared only as an ethnic determination only in four population censuses (1953, 1991, 2002 and 2011). In general, the population of Serbia mainly stated their religion according to tradition, so great coincidence existed between nationality and religion, since religious practicing was not relevant for religious affiliation declaration. The

comparison of results between the last and earlier censuses shows that there are considerably fewer atheists, primarily due to ethno-political circumstances in the country and to a lesser degree due to actual religious convictions of the population.
Key words: *religious affiliation, confessional structure, identity, census, methodology, Serbia.*

Зорица Кубурић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

# Верска настава између онтолошког и легалистичког приступа

АПСТРАКТ

Анализа садржаја уџбеника православног катихизиса указује на утицај који се односи на очување националног и верског идентитета правослвних верника. Сами уџбеници који су у употреби у Србији 15 година, указују на Литургијску зајденицу и значај верског идентитета заједнице у контексту онотлошког катехизиса. Онтолошки приступ изучавању катихизиса, за разлику од легалистичког који у први план ставља спасење као испуњавање моралног закона кроз поштовање Десет Божјих заповести, или природног, за све људе важећег моралног закона, овде спасење ставља у контекст учествовања у конкретној литургијској заједници. Онтолошки приступ базира се на веровању да се човек не спасава од смрти тиме што је моралан, већ тиме што је у заједници са Богом.
Кључне речи: *верска настава, Православни катихизис, онтолошки катихизис.*

## *Православни катихизис у образовном систему*

„Тако дакле вера бива од проповедања,
а проповедање речју Божјом“.
(Римљанима 10:17)

У Србији се од 2001. године поново, после скоро пола века, предаје конфесионална верска настава. Грађанско васпитање уведено је по први пут као алтерантивни предмет верској настави. Према плану и програму предвиђено је да се часови одржавају једном седмично, што чини 36 часова годишње, у свим разредима основне и средње школе. Право да своја веровања представе у образовном систему Србије добило је седам традиционалних цркава и верских заједница од којих је најзаступљенија Српска православна црква (Дачић, 2002;

Благојевић, 2002; Алексов, 2004; Kuburić, Vukomanović, 2006; Kuburić, Moe, 2006; Kuburić, Zuković, 2010).

Тако је реформа образовног система у Србији отпочела у исто време традиционализацијом и модернизацијом друштва, враћањем традиционалним вредностима и представљањем грађанског васпитања. Био је то резултат ширих друштвених промена које су се догодиле после деведесетих као што је распад државе, која је у претходном периоду интегрисала различитости путем атеизације друштва. Потреба за оваквом врстом реформе утемељена је с једне стране у порасту религиозности грађана а с друге стране у потреби за стабилним системом вредности који ће интегрисасти друштво. Истраживања религиозности и ставова грађана према верској настави и њеном враћању, као и ефектима после увођења, указују да је она наишла на добар пријем оних који су је одабрали, што је у просеку 50% ученика (Kuburić, 1997; 1999; 2001; 2002; 2003; Ђорђевић и Тодоровић, 2000; Joksimović, 2003; Kuburić-Borović, 2009).

Верска настава у државним школама има своје посвећене поборнике, али и оне који су константно против. Највећа замерка је што се деца деле по верској припадности. Осим тога, као изборни предмет који се не оцењује и наставницима чији радни статус није регулисан, има потенцијале да се изједначи с другим предметима, да се транформише у општеобразовни предмет који нема конфесионални карактер или да се поново избаци из државних школа. На тој клацкалици одржава се динамика односа сарадње државе и цркве (Кубурић и Зуковић, 2010).

Значајно је истраживање које приказује мишљења вероучитеља о верској настави, плановима и програмима, уџбеницима и властитој компетнтности и потребама за стручним усавршавањем. Министарство просвете, науке и технолошког развоја је 2013. године поверило Заводу за вредновање квалитета образовања и васпитања[1] да уради евалуативно истраживање са циљем да се испитају квалитет наставних програма и компетенције наставника верске наставе. Узорак у истраживању чинило је 192 наставника Православног катихизиса који остварују наставу у шест градова у Србији: Београд, Крушевац, Шабац, Ниш, Лесковац и Чачак (*Православни катихизис као обавезни изборни предмет у основној и средњој школи, Евалуација програма и*

[1] http://www.mpn.gov.rs/wp-content/uploads/2015/08/EVALUACIJA_IZBORNOG_PREDMETA_PRAVOSLAVNI_KATIHIZIS.pdf (приступљено 2.6. 2016).

*компетенција наставника*, 2013). У овом узорку било је мушкараца двоструко више него жена што је у складу с пропорцијом студентата теологије на Православном богословском факултету у Београду (Кубурић, 2008).

Степен задовољства уџбеницима које су исказали вероучитељи у овом истраживању варира од разреда до разреда и указује на потребу да се садржаји прилагоде узрасту ученика. Према резултатима 28% вероучитеља сматра да су уџбеници и приручници за наставу квалитетни. С друге стране, 35% вероучитеља се не слаже да су уџбеници и приручници за наставу квалитетни. (*Православни катихизис као обавезни изборни предмет у основној и средњој школи, Евалуација програма и компетенција наставника*, 2013:59).

Процена квалитета програма Православног катихизиса, гледано по резредима за основну школу, на скали од 1 до 4, изгледају овако: за први разред 1.75; за други разред 2.75; за трећи разред 3.55; за четврти разред 3.54; за пети разред 3.19; за шести разред 3. 51; за седми разред 2.67 и за осми разред 3.13. Програми Православног катихизиса у средњој школи у целини су добили боље оцене од стране наставника него програми у основној школи. Програм првог разреда процењен је просечном оценом 3,42, следе програм четвртог разреда (3,35) и програми трећег (3,21) и другог разреда (3,06). Ниједна тема у четири разреда не наводи се као недовољно важна или неважна за остваривање циљева предмета. (*Православни катихизис као обавезни изборни предмет у основној и средњој школи, Евалуација програма и компетенција наставника*, 2013: 34).

Што се тиче наставних тема, када се процењује примереност теме узрасту, занимљивост за ученике, адекватност садржаја у одосу на тему и важност теме за постизање прописаних очекиваних циљева предмета, максималне оцене (4.00) су добиле теме: Бог је створио јединствени свет и то као многе конкретне врсте ни из чега (узрок постојања света јесте Божија слобода); Христово страдање и васкрсење; Одбијање првог човека Адама да сједини створену природу с Богом, односно да сарађује на остварењу божијег плана о свету (човеков пад и последице тога - првородни грех); Структура Литургије (епископ, свештеници, ђакони и народ).

Вероучитељи имају примедбе на квалитет програма првог разреда. Од укупно шест тема, само је тема Човек као биће заједнице процењена као примерена узрасту ученика, занимљива за њих, садржајно адекватна и важна за постизање очекиваних исхода

предмета (3,50). Осталих пет тема добиле су ниске оцене за сва четири критеријума процене. Због тога је и оцена програма у целини 1,75. Испитаници сматрају да теме које су оценили ниским оценама треба распоредити у неки од старијих разреда, јер их ученици не разумеју и примењиве су у животу. За тему Исус Христос је посредник између Бога и створене природе посебно се истиче да је потпуно неразумљива седмогодишњацима, а за тему Црква је заједница свих људи и целе природе кроз Христа са Богом да је занимљива, али неприлагођена узрасту.

Вероучитељи сматрају да су највеће предности предмета Православни катихизис у томе што има васпитни утицај на ученике. Око 75% испитаника процењује да је предност предмета у циљевима који се односе на развој целовитог погледа на свет, подстицање развоја личности и стварање основе за одговоран и ангажован живот у савременом друштву. Само 9% испитаника предност предмета види у садржајима, а мање од 3% у начинима рада. И управо је највећа потреба вероучитеља да стекну више знања из области *Методике верске наставе*. Скоро 80% испитаника сматра да су за њих, у погледу стручног усвршавања, приоритетне теме које се односе на развој методичких знања и вештина за рад са ученицима. Према наведеном податку „учење наставничког заната“ је главна и прва тема за највећи број вероучитеља. (*Православни катихизис као обавезни изборни предмет у основној и средњој школи, Евалуација програма и компетенција наставника*, 2013:25).

Наставни садржаји приказани у уџбеницима верске наставе за Православни катихизис могу се посматрати и анализирати на више начина. У овом раду приказаћу тематске целине путем анализе садржаја уџбеника које је писао владика и професор Догматике на Православном богословском факултету, др Игњатије Мидић.

*Онтолошки утемљен православни катихизис*

”Исус му рече: ја сам пут истина и живот;
нико неће доћи к оцу до кроза ме.”
(Јован 14:6)

Према Плану и програму православног катихизиса[2], циљ

[2]http://veronauka.sabornost.org/files/Uputstvo_za_katihete.pdf (приступљено 2. 6. 2016)

наставе православног катихизиса јесте да пружи целовит православни поглед на свет и живот, уважавајући две димензије: историјски хришћански живот (историјску реалност Цркве) и есхатолошки (будући) живот (димензију идеалног). То значи да ученици систематски упознају православну веру у њеној доктринарној, литургијској, социјалној и мисионарској димензији, при чему се настоји показати да хришћанско виђење обухвата сва позитивна искуства људи, без обзира на њихову националну припадност и верско образовање.

Из упутсва за наставнике сазнајемо да се програм православног катехизиса по садржају и структури разликује од класичних програма катихизиса у државним школама у периоду пре Другог светског рата, као и од оних који се и данас остварују у црквеним школама, а самим тим и по циљу који би требало да се њиме постигне. Аутор уџбеника се дистаницира од класичних програма катихизиса зато што су они преузети са Запада, као и сама форма савременог школства. Њихова суштинска карактеристика јесте у томе што полазе од тога да се биће, постојање, темељи на природи и њеним законима а не на личности. У складу с тим, слобода, како Бога тако и човека, није основ и узрок постојања природе, већ је надградња и додатак већ постојећој природи и зато се личност поистовећује са јединком, индивидуом (Мидић[3], Упутсво за катехете).

Епископ Игњатије Мидић самтра да је индивидуализам за Цркву опасност јер дефинише личност као јединку независну од другог бића у свом постојању. Разумевање личности само ако је независна у свом постојању од другог човека и од Бога води ка разарању Цркве као конкретне заједнице и њеног литургијског устројства и умножења нетрпељивости међу људима. Критика коју упућује и која га мотивише да пише уџбенике на посве другачији начин односи се и на субјективизам који поистовећује личност човека са његовим унутрашњим светом. У Црквеном искуству то значи развијање пијетизма као духовности на штету Црквеног, литургијског поретка. Индивидуализам, у спрези са субјективизмом, поистовећује човеково искуство света и Бога са његовим осећањима и индивидуалним искуством, што ставља у други план, можда потпуно и елиминише, искуство Цркве као конкретне литургијске заједнице. Уздизање рационалног елемента у човеку као кључног у одређењу

[3] http://veronauka.sabornost.org/files/Uputstvo_za_katihete.pdf (приступљено 2. 6. 2016).

истине и постојања поставља човека и његов ум као мерило истине и доводи у питање све оно што се логички не може потврдити. То води одбацивању свега што је натприродно, као што је, пре свега, постојање Бога и вера у Бога. Слобода личности, пак, у спрези са индивидуализмом и субјективизмом, доводи до негирања сваког ауторитета и стварања потрошачког менталитета код човека у односу према природи која га окружује (Мидић[4], Упутсво за катехете).

Онтолошки приступ изучавању катихизиса, за разлику од легалистичког у којима се у први план ставља спасење као испуњавање моралног закона кроз поштовање Десет Божјих заповести, или природног, за све људе важећег моралног закона, овде спасење ставља у контекст учествовања у конкретној литургијској заједници. Другим речима, базира се на веровању да се човек не спасава од смрти тиме што је моралан, јер често има много моралнијих људи изван Цркве, већ тиме што је у заједници са Богом. Морал се, дакле, не одбацује, али је он утемељен на сасвим другим основама. Такође, ни Десет Божјих заповести се не одбацују, већ се инсистира на томе да заповести служе да човека уведу у заједницу и одрже у заједници, дакле, оне су средство, а не циљ сам по себи. Циљ је јединство са Богом и другим људима у Литургији, јединство конкретних личности са конкретном Личношћу.

Милош Јелић[5], вероучитељ и докторатд на Богословском факултету, даје пример: ”Како је могуће да волим своје непријатеље, кад су по природи ствари непријатељи они који ме угрожавају, и природно је да их мрзим и да се борим против њих да бих се сачувао? Али ако непријатеља видим као неког ко може да се покаје и престане да ми буде непријатељ, односно као неког ко може да постане светитељ и учесник будућег Царства Божијег, онда се мој однос према њему коренито мења. Онда моја етика више није утемељена у природи, већ у љубави према сваком човеку као икони Божијој – може то да буде и муслиман, или јеврејин, или атеиста, антитеиста, итд. Ето основе за међурелигијски дијалог!”

Ради бољег разумевања разлика између ова два приступа у креирању програма и уџбеника православног катихизиса, чак и у истој СПЦ, навешћу план и програм који се реализује у Републици Српској

[4] http://veronauka.sabornost.org/files/Uputstvo_za_katihete.pdf (приступљено 2. 6. 2016).
[5] Интервју с Милошем Јелићем поводом уџбеника верске наставе вођен 16. маја 2016. у Новом Саду).

где се у девет разреда основне школе свега на неколико часова говори о Литургији, али се зато скоро у сваком разреду инсистира на моралу и на правилима понашања. Наставни план и програм из православне веронауке објављен је у Бања Луци 2015. године и садржи таксативно наведене исходе учења. Као пример наводим исходе за четврти разред основне школе које ученик може да зна да: ”набројa Десет Божијих заповијести; упореди шта уређују заповијести на првој, а шта на другој каменој плочи; закључи шта нам се наређује, односно забрањује Божијим заповијестима; спозна значај испуњавања Божијих заповијсти; схвати постојање Једног Бога; дефинише појам идола и других богова; разумије непотребно узимање имена Божијег; схвати светковање седмог дана-Дана Господњег; препозна значај поштовања родитеља; објасни гријехове: убиство, прељуба, крађа, лаж и жеља за посједовањем нечега туђег” [6].

Према речима Милоша Јелића, наставни палн и програм за Православни катихизис у Србији рађен је по угледу на Рану цркву. ”У раној Цркви су они који су се спремали за крштење - звали су се катихумени или оглашени - пролазили кроз одређен период припреме који је трајао по шест месеци, годину дана, чак и дуже, и за све то време они су се поучавали вери (Отуда и сачуване Катихезе - поуке о вери Светих Отаца - епископа својих Црквa, који су имали службу, као што је епископи имају и данас, да поучавају, тј.тумаче Писмо и уопште да поучавају о вери). Док се не крсте, катихумени су, дакле, присуствовали литургијским сабрањима, слушали читања из Светог Писма, слушали тумачења прочитаног, и тако се учили вери. То је у ствари била веронаука која се одвијала у Цркви и која је за циљ имала да их припреми да постану чланови Цркве. Овај наш катихизис је замишљен тако да на известан начин надомести чињеницу да данас Црква нема катихумене, већ се од наставе веронауке у школи очекује да припреми ученике за ступање у Цркву и за активно учествовање у Литургији, на сличан начин на који је то било у раној Цркви. Мислим да отуда потиче одређена дистанца коју еписокоп Игњатије има у односу на контекст у којем се одвија верска настава, јер је по својој природи, катихизису место пре свега у Цркви, у Литургији (зато се и назива *литургијска катихеза*), па тек онда у схоластичком-школском систему”

[6] http://www.vjeronauka.net/uploads/5/9/1/8/5918968/npp.pdf (приступљено 1.7. 2016)

Растко Јовић, доцент на Правискавном богословском факултету у Београду, који је ангажован и у одржавању семинара стручног усавршавања вероучитеља у Репбулци Српској (22. август 2016), сматра да су ”уџбеници Игњатија Мидића базирани на његовој догматици која је опет у потпуности заснована на Ј. Зизјуласу. Посебно инсистирање на заједници и Литургији, то је више него очигледно. Инсистирање на Литургији долази и отуда што је данас јасно да први хришћани нису имали у почетку Свето писмо, него је богослужбена заједница стварала Писмо, што значи да богослужење претходи Писму. Теологија Зизјуласа је тренутно нешто најсавременије што Православни имају и то је похвално за уџбенике.”[7]

*Анализа садржаја уџбеника правосланог катихизиса*

Према плану и програму Православног катихизиса садржаји су распоређени по линеарно-концентричном (симбиотичком, спиралном) принципу. У сваком разреду одабирани су одређени садржаји, а затим се у оквиру сваке од тема врши активизација претходно стечених знања и формираних умења. У сваком разреду уводе се и потпуно нове теме, које служе као ослонац за надограђивање знања у наредним разредима.

Први разред

Наставне теме: Човек је икона Божија. Бог је заједница личности Оца и Сина и Светог Духа. Човек као биће заједнице. Бог је из љубави створио свет заједно са Сином и Духом. Исус Христос је посредник између Бога и створене природе. Црква је заједница свих људи и целе природе кроз Христа с Богом. Православна иконографија показује свет и човека у заједници с Богом.

Кључне реченице којима се описује заједништво и љубав у уџбенику за први разред указују на однос према природи, другом човеку и Богу, где се наглашава да је реч о заједничком свету, о недужној природи и о човековој одговорности: ”Ако уништавамо природу, наносимо бол онима које волимо и који нас воле, али и самом себи.”

Бог је у уџбенику представљен као љубав која се исказује у међуљудским односима: ”Кад заволимо другог човека, тада откривамо и Бога у њему.”; ”Љубав је заједница са другим, то јест са Богом, која оживљава и биљке, и животиње, и људе - све оне који су са нама и све

[7] Растко Јовић, преписка путем електронске поште вођена 17. август 2016.

што постоји.”; ”Људе најбоље познајемо кад их заволимо, односно кад ступимо са њима у заједницу љубави”.

Као и цео концепт верске наставе, тако и садржај уџбеника за први разред индиректно указује да је реч о унутрашњој политици односа, о ”заједници са својим пријатељима”, да се деца упућују на своју веру која подразумева однос с ”Христом и Богом Оцем и са другим људима који су у Цркви.”

Други разред:

> Наставне теме: Бог је заједница личности Оца, Сина и Светог Духа.Литургија као икона будућег века, Царства Божијег.Литургија - откривање Бога. Структура Литургије - Цркве (епископ, свештеници, ђакони и народ). Литургија је и присуство Христово и ишчекивање доласка Христовог. Православна иконографија показује стање света и човека у будућем веку.

Сам уџбеник за други разред такође наглашава значај заједнице у њеном хијерархијском устројству, где је примарна зајденица с Богом која има своју форму у Литургији: ”Литургија је заједница свих људи са Богом преко Христа. Ту су мушкарци и жене, стари и млади. Да би Литургија била права и истинита, у њој треба да учествују сви, без обзира на пол, узраст или националну припадност.”

Кључна порука у којој препознајемо човечанство као заједницу свих људи у којој треба да влада мир и напредак, исказана је у уџбенику на следећи начин: ”Ми смо Бога молили да нам да мир, да не буде рата, да живимо једни са другима у слози и љубави, да сви људи на свету буду заједно, да болесни оздраве, да буде лепо време, да нам роди воће, пшеница, кукуруз, да птице буду веселе, а животиње мирне и све тако.”

Заједница унутар цркве у својој структури има црквену хијерархију без које нема спасења: ”Најважније службе без којих не постоји Литургија јесу: епископ, свештеници, ђакони и народ.” Служба епископа ”је служба преко које присуствује Христос у Цркви... Свештеничка служба показује присуство апостола у Цркви... Ђакони помажу владици при служењу Литургије и у свим другим пословима у Цркви, а и свештеницима. Они повезују народ”. ”Народ Божији постају сви људи који се крсте.” ”И зато је Христос остао да буде присутан на Земљи у лицу обичних људи који се окупљају на Литургији, а пре свега присутан је кроз епископа.” ”Ето због тога ми треба да одлазимо на Литургију да бисмо се срели с Богом Оцем и разговарали с Њим, јер је само ту присутан Христос у личности епископа - заврши учитељ.” ”Окупљајући се на Литургији око епископа, који је први међу нама, као

да се окупљамо око Христа и преко њега имамо заједницу слободе с Богом Оцем.”

Значај Цркве, вере, идентитета одређен је врло строго. И поред тога што је кључна реч у свим уџбеницима за све разреде ”слобода”, она је теолошки појам који значи слободу да се определи за Бога или против њега, али не и за варијације унутар верских праваца.

Милош Јелић то објашњава на следећи начи: ”Црква по својој природи апсолутно афирмише слободу појединца, с тим што је та слобода увек слобода у заједници са другим, а не од другога, што је индивидуализам. Не можете у Цркви да будете индивидуалац, иако се индивидуалност не укида.”

Цитат који описује однос према Цркви као заједници носи поруку да је она нераскидива и да је ”за сва времена”: ” Црква је заједница која нам даје постојање и одређује ко смо за сва времена.”

Наглашавањем заједнице за формирање идентитета указује се на значај групе припадања за појединца: ”Мислим да је то због тога што смо ми то што јесмо и да знамо ко смо само кад смо с неким у заједници. Сами себе не можемо ни да замислимо мимо заједнице с неким. Сам човек као да не постоји. Зато је неопходно да припадамо некој заједници да бисмо могли да кажемо ко смо.”

Човек и Бог су два паралелан света, један идеални, други који треба да му се приближава у доброти и љубави док је мржња према човеку изједначена с мржњом према Богу: ”Мржња према другом човеку јесте мржња према Богу” а ”Љубав тражи да се стално потврђује”.

Трећи разред

Наставне теме: Бог је створио јединствени свет и то као многе конкретне врсте ни из чега. Последице створености по природу и њено постојање. Стварање човека на крају свега створеног по "икони и подобију Божијем" (разлика између природе и личности код човека). Евхаристија као свет у малом. Стварање света и човека у православној иконографији.

Уџбеник за трећи разред говори о стварању света који је утемељен на човековој слободи за разлику од природе, с поруком да је живот леп, да је природа лепа и да је смрт једини непријатељ која ће бити укинута у будућем царству Божјем. Однос према другом човеку утемељен је на слободи. Позив је упућен деци да ако желе да буду синови Божији, птребно је да постану чланови Литургије: ”Живот је леп, ма колико био тежак, и природа је лепа. То ће се показати на крају историје када буде укинута смрт.” ”Кад волимо једног човека и он воли нас, тада нам читав свет изгледа леп.” ”То значи да је личност коју

волимо та која свету даје постојање, лепоту и важност за нас.” ”Не можеш с неким бити у заједници, а да он то неће.”

Четврти разред

Наставне теме: Циљ због кога је Бог створио свет. Црква је конкретна литургијска заједница. Литургија је заједница многих људи и природе с Богом Оцем преко једногчовека - Христа. Структура Литургије. Црква као икона будућег Царства. Одбијање првог човека Адама да сједини створену природу с Богом. Црква у хришћанској архитектури.

Порука уџбеника за четврти разред односи се на дистанцирање од покушаја да се спасење и бесмртност тражи у природи и реалности већ да се бесмртност остварује тако што ће постати чланови Цркве: ”Верујући у Божије обећање и очекујући да се оствари Царство Божије на земљи, хришћани су и живели у складу с том вером. Према другим људима су се увек односили с љубављу, позивајући све да уђу у заједницу с Христом, односно да постану чланови Цркве, како би остварили то што сви људи желе, а то је бесмртност.”

У уџбенику се прави јасна разлика између пантеизма и теизма где се нагалшава да је Бог другачији од постојећег света: ”Свет је по природи нешто друго у односу на Бога и одељен је од Бога. Бог је нестворен, док је све друго што постоји створено.” ”Створеност света значи да он има почетак, односно да постоји као време и простор”. ”Бог постоји изван времена и простора зато што је нестворен, вечан, нема почетак ни крај.” ”Бог је на крају стварања створио човека од земаљског праха, тј. од природе од које су створена и сва остала бића и даровао му слободу, односно свој Божански лик. Јер је и Бог једна слободна личност, а не безлична природа.”

Човеков пад у грех објашњен је тиме да је човек своју бесмртност тражио у природи једући плод с забрањеног дрвета што је учинило да изгуби заједницу с Богом: ”Дао му је на почетку лак задатак, да не једе плодове само од једног дрвета, желећи на тај начин да човек не тражи извор бесмртности у смртној природи, већ у Њему, Богу.” ”Грех првог човека Адама јесте, дакле, у томе што је он бесмртност тражио у створеној природи, а не у заједници с Богом, и зато је остао смртан. Уместо да у сједињењу с Богом тражи бесмртност, он је њу тражио у створеној природи. Ову грешку многи људи понављају до данас.”

Најважнија тема с којом се теологија бави јесте проблем смрти. У уџбенику је смрт приказана као природни процес који човек може да превазиђе користећи своју слободу избора живота насупрот смрти,

бирањем заједнице с Бесмртним и сам човек постаје бесмртан: ”Слично људима који могу да се понашају мимо закона природе: да посте иако су гладни, да воле друге људе иако су ови грешни, ружни, различите нације итд. Иако је, међутим, човекова слобода у односу на законе природе ограничена, она ипак показује да је човек створен да постоји слободно, у заједници љубави с другим човеком, односно да превазиђе природне законе, тј. смрт.” ”Човек је такође свестан да бесмртност не може наћи у створеној природи и зато њу тражи у контексту остварења заједнице с једним бићем које се налази изван природе, тј. с Богом. ”

У уџбенику за четврти разред први пут се уводи Богородица у хијерархијски систем, а њено место је одмах иза Христа. На том разумевању жене као мајке, која је у свом телу носила оног који је већи од Цркве, темељи се поштовање према свакој жени, мајци: ”Први у Цркви је Исус Христос, зато што је он Син Божији који је постао човек да би преко њега сви остали били повезани са Богом Оцем. Прва после Христа јесте Богородица, Мати Христова, а затим апостоли као први пријатељи његови, и сви остали који су ступили у заједницу с Христом. Сваки члан Цркве јесте личност и разликује се од осталих у зависности од тога на који начин је показао љубав према Христу и у које време. Богородица је одмах до Христа зато што га је она родила и највише га воли. Без Богородице не би било Христа. Апостоли су, после Богородице”

Слобда која је дата човеку је чини се највећа вредност: ”Животињама и стварима можете управљати како хоћете јер оне немају слободу, док људима не можете без њиховог слободног пристанка. У противном, људе сводите на животиње и на ствари.”

Пети разред

Наставне теме: Припрема света за долазак Сина Божијег у свет. Избор Аврама и његових потомака као почетак Цркве. Аврам и јеврејски народ као праслика Христа и Цркве. Десет Божијих заповести.Људски напори у циљу проналажења спасења од смрти (разне религије, митологија, философија, наука). Старозаветни мотиви у православној иконографији.

Уџбеник за пети разред упућује на љубав према људима и поново наилазимо на хуманистички приступ у теологији где се човек и Бог упознају преко односа љубави, јер се Бог воли исказивњем љубави према човеку. Будући да је човек грешан по својој природи, љубав о којој је реч је безусловна љубав, а према грешном човеку понаша се ”као да је без греха”. Теологија човека тиме указује да је човек по својој природи створен добар и прихвата се безусловном љубављу док

се према греху односи игнорисањем и оријентацијом на оно што је добро што доприноси да човек себе изграђује ”кроз искуство љубави према другом човеку”. ”Јер, кад год заволимо другог човека, ми у њему гледамо Бога.” ”У литургијском искуству волети Бога значи волети људе... и друге људе, који још увек нису чланови Литургије”.

Спасење од смрти и вечни живот који се задобија васкрсењем Христови, и потом власитим, чини деобу међу људима која произлази из слободе избора. Новозаветна порука која се истиче у уџбенику за пети разред јесте да нема другог пута спасења до оног који је за себе рекао да је он сам ”пут, истина и живот”. Зато овде можемо говорити о посредном искључивању других јер је порука да: ”Мимо Христа нико не може остварити заједницу с Богом. Ко не оствари заједницу с Богом не може живети вечно.” "Са слободом обично иде и вера човека у то да се у Цркви остварује заједница са самим Богом, а самим тим и вечни живот."

Осим ”лажних богова” незнабожачког света, у уџбенику се указује на још једну опасност а то је обоготворење човека, давање превелике важности вођама: ”Долазећи у додир са другим народима који су били многобожци... опасност је постојала и у томе да израиљски народ прогласи своје вође за богове.”

Дакле, однос према другоме има своје слојеве блискости и дистанцирања. Заједница љубави подразумева блискост са онима који деле исту веру док је наглашено дисанцирање од пантеистичког разумевања света, од идолопоклонства у коме се обожава природа па све до клањања човеку и његовој моћи.

Шести разред

Наставне теме: Тајна Христова - јединство Бога и човека.Рођење Христово “од Духа Светог и Марије Дјеве”.Христос је Син Божији који је постао човек, нови Адам, да би сјединио створену природу с Богом.Улога Бога у спасењу света.Улога човека у спасењу света.Христово страдање и васкрсење.Христов живот у православној иконографији.

У уџбенику за шести разред обрађује се хришћанско разумевање историје и поново наглашава значај разумевања Бога који је потпуно различит у односу на природу, тј. створени свет, трансцендентног Бога који је Личност. Наглашава се и чињеница да је Бог постао човек, тј. Син Божји постао Христос, Богочовек. Да је Бог остао искључиво у својој трансцеденцији, не бисмо могли да имамо заједницу са Њим, а самим тим ни спасење од смрти. Друга подела која је битна јесте подала историје на пре и после Христа. Међутим, та подела је интегративне природе будући да су Јевреји изабрани да

посредује спасење света: ”припремају људски род преко Јеврејског народа и показују да ће Син Божији постати човек и да ће умрети да би спасао људе и сву природу од смрти”.

Подела на добро и зло је такође значајно наглашена: ”Овај космичко историјски догађај, који је поделио историју човечанства на ону пре и на ону после Христа, од великог је значаја за све људе и сву творевину. Те ноћи, у Витлејему, родио се Син Божији и постао је човек као и други људи, онај који је створио људе и све што се види и не види. Син Божији је постао човек да у себи сједини и помири Творца са његовом творевином.”

”Приликом Христовог крштења, открио се Бог који је Св. Тројица: Син који се крштавао, Дух у виду голуба и Бог Отац кроз глас с неба. Том приликом је откривена воља Божија, тј. воља Бога Оца о свету и његовом спасењу у Христу.”

Непријатељство које постоји у свету представљено је такође личносно: ”Ђаволи су, као што смо већ рекли, слободна бића која су одбацила план Божији о спасењу творевине кроз заједницу с Богом. Кушање Христово од стране оних који су против Бога и Божијег плана о творевини, састојало се у томе што су они понудили да Исус Христос, због хлеба, или власти, или свога егоизма, тј. да сам себе прогласи за Бога без заједнице с Богом Оцем, одбаци послушност Богу Оцу и да тако пропадне Божији план о остварењу Царства Његовог на земљи.” ”За разлику од првих људи, који су се покајали за своју погрешно употребљену слободу против Бога, ђаволи су они који остају упорни у свом противљењу остварењу Царства Божијег на земљи.”

Слобода избора између добра и зла човекова је привилегија али и одговорност: ”Зло и смрт нису казне Божије над људима, већ последица погрешно употребљене слободе од стране слободних бића у творевини. Уместо да пројаве своју слободу као љубав према Богу и његовим створењима, људи су хтели да буду независни од Бога у свом постојању. То је проузроковало смрт у природи, будући да створена бића нису бесмртна по природи. ”Јер, кривица постоји само код оних бића која имају слободу да одлучују хоће ли заједницу с Богом или неће, а то су људи.”

Однос између легализма и милости приказан је у односу према човеку тако да милост и онолошки катехизам даје приоритет човеку док легализам даје приоритет слову закона: ”Христос је озлоједио многе Фарисеје и учитеље закона, који су се слепо држали слова закона, пошто Христос, чинећи добро људима, није много пазио на

закон. Њему су били важнији људи и њихово спасење него слепо испуњење закона.”

Важно је напоменути да се ученици охрабрују на слободу без страха: ”Јер страх и принуда поништавају у човеку слободу, а човек без слободе престаје да буде човек.”

Перспектива будућности је приказана Христовим доласком и васкрсењем мртвих: ”Као што је Христос умро и васкрсао, тако ће и они, који су са Христом, васкрснути у последњи дан, односно ко оствари заједницу са Христом, ако и умре, васкрснуће кад поново дође. Тада ће сва створена бића, која су се добровољно сјединила са Сином Божијим, Исусом Христом, у Цркви постати бесмртна а они који су умрли они ће васкрснути из мртвих и сви ће живети вечно.”

”Царство Божије ће бити сабрање свих народа који то желе око Господа Исуса Христа, који ће их довести у заједницу с Богом Оцем.”

”Сви који су крштени у име Исуса Христа крштени су с надом да ће Христос брзо доћи и да ће коначно укинути смрт и основати Царство Божије на земљи. Од тог дана, Црква Христова расте и увећава се све док читава васељена не постане Црква Христова.”

Важан део учења односи се на теологију човека, тј. на разумевање човекове природе. У овом делу наглашено је учење о важности тела, о спасењу тела, о томе да нема говора о рају и паклу, о души и њеном животу изван тела јер је васкрсење као најважније учење које чини хришћанство: ”Ово је утолико важно ради нашег спасења, јер указује на то да је вечни живот васкрсење и живот у телу. Без васкрсења тела не можемо говорити о спасењу, тј. о вечном животу људи. Утолико пре ако под спасењем подразумевамо спасење од смрти, што је и суштина хришћанске вере, јер смрт је пре свега смрт тела. Укидање смрти значи вечни живот тела, а самим тим и вечни живот природе. Јер, наше тело је саставни део природе. Ако оно живи, и природа ће живети.”

”Васкрсли Христос се слика са телом на коме су видљиви трагови његовог страдања, ране од клинова на рукама и ногама, као и ребра прободена копљем. То је зато да би се показало да Христово васкрсење није привид и пројава Христа као духа, већ да је он телом васкрсао и то истим оним телом које је имао и пре смрти.”

”Бог је хтео да створени свет вечно постоји у заједници са његовим Сином, али он није хтео да то буде без слободне сагласности створених бића. Није ту своју жељу хтео да спроведе на силу, без слободе и сагласности света. Зато је створеним бићима дао слободу да

она сама одлуче да ли желе заједницу с Богом и да тако живе вечно, или не желе.”

Разлика између човека и Бога објашњена је разликовањем две врсте слободе: слобда Бога и слобода човека те да се човек односи према Богу као дета према својим родитељима. Бог је нествoрен, док је човек створен и зато није могао бити питан о свом постјању пре свог рођења. Зато човек има прилику да у својој слободи изабере живот вечни и поново се роди својом слободом. Тако је у уџбенику порука религијске слободе нагалшена као индивидуални чин, а спасење као колективни чин.

”Човеку је, дакле, за разлику од Бога, све дато, тј. наметнуто: како његово постојање, тако и постојање свега осталог. Међутим, зато што је икона Божија човек жели да постоји слободно као Бог. Отуда кад човек одрасте он долази у сукоб најпре са својим родитељима питајући их зашто су га родили кад га нису питали. Тиме човек изражава своју жељу да постоји ако он сам то жели, тј. да постоји слободно, као Бог, а не да му неко да живот, без да га пита.”

”Међутим, родитељи га нису питали кад су га родили, зато што он није постојао пре него што су га родили. Зато и нису могли да га питају. Исто тако  и Бог је нас створио а да нас није питао да ли желимо да постојимо кад нас је стварао. Јер пре него да нас створи нисмо постојали и зато Бог није могао да нас пита да ли желимо да постојимо. То питање Бог нам је упутио касније, после стварања”.

Разумевањем тинејџерске побуне против родитеља и давање веће важности пријатељима, објашњено је питање слободе избора: ”С родитељима долази у сукоб зато што су га они родили, а нису га питали и тиме су му ускратили слободу, а пријатеље воли зато што их је он сам изабрао.”

”Зато што човек садржи у себи духовну и материјалну природу...зато је кључно биће у постојању света, осим Сина Божијег и човек. Без њега и његовог слободног пристанка, није могло да дође до сједињења створених бића са Сином Божијим. Свако насилно сједињење природе са Сином Божијим, мимо учешћа човека, тј. мимо слободног пристанка творевине, било би мучење за творевину и њено уништење. Човек је једини који има слободу и он је једини могао да буде посредник у сједињењу створене природе и Бога. Да би створена природа постојала вечно, потребно је било да се слободно сједине Син Божији и човек. Тачније, потребно је било да Син Божији постане човек, са слободним допуштењем човека, и да Син Божији уместо

човека буде глава целокупне творевине, како би човек постао Син Божији а остала творевина Тело Сина.”

Мржња је у уџбенику представљена као послењи исказ слободе: ”Они који су мрзели Христа наставиће да га мрзе и даље и та мржња ће бити њихова највећа мука, јер неће моћи више ништа да промене.” ”Човек може да изрази своју слободу и као мржњу према другом.” ”Међутим, ако човек изражава своју слободу тако што мрзи, тј. негира Бога, другог човека и природу, он тиме не постаје слободан. Напротив, постаје безличан, тј. постаје нико и ништа и завршава у смрти. Јер, само заједница с Богом, с другим човеком и природом дају човеку јединствено и вечно постојање.”

Седми разред

Наставне теме: Бог у кога хришћани верују јесте Св. Тројица: Отац, Син и Свети Дух. Отац, Син и Св. Дух су три вечне, конкретне личности. Св. Тројица је један Бог. Узрок Божијег постојања је Отац. Бог Отац изражава своје слободно постојање као љубав према другој личности - према Сину и Св. Духу. Хришћанска онтологија (биће као заједница слободе). Антрополошке последице вере у Св. Тројицу. Кроз Литургију се пројављује Св. Тројица (Отац прима литургијски принос, Син, Исус Христос, приноси, а Св. Дух сабира све око Христа и сједињује с Њим). Крштење и Литургија као практично исповедање вере у Бога који је Св. Тројица. Св. Тројица у православној иконографији.

Онтолошки карактер православног катихизиса препознаје се не само у стављању закона у други план, већ и стављањем идеје, тј. учења и идеологије, јер постају опасне по постојање: ”Љубав која воли идеју, а заборавља на живог човека, такође је опасна по постојање. Отуда су у комунистичким заједницама, или у другим идеолошким заједницама у којима доминира нека идеја, људи убијани да би се одржала идеја. То значи да су овим заједницама важније идеје, било да су оне добре или лоше, а не живи људи као личности.”

”То подразумева да црквена заједница није ни природна, као што је породична, ни идеолошка као што су различите идеолошке заједнице, нити, пак, класна и национална какве су државне заједнице.”

”Природна заједница је нужна заједница. Оно што је, међутим, пресудно у нашем односу с другим, тј. с Богом, јесу слобода и љубав. Оно што ми слободно заволимо, за нас је најважније. То постаје наш извор живота, постаје за нас Бог. Природне заједнице су за нас људе такође важне, али нису израз наше слободе и укидају нашу слободу. Човеку је наметнута заједница с родитељима, с браћом и сестрама, као и с природом конкретног простора у коме је рођен.”

Заједница верника који су крштени чини духовну заједницу која има јаче везе будући да је израз слободе којом се улази у заједницу с Богом: ”Крштење је, по учењу светих отаца, „друго рођење“. Крштење је рођење водом и Светим Духом.” ”Крштење је, као што смо већ нагласили, улазак човека у литургијску заједницу. Ново рођење, које је рођење за вечни живот, подразумева и нови начин живота. Тај нови начин живота пројављује се као Литургија.” ”А Литургија не постоји сама за себе као институција, без сабрања верних.”

Осми разред

Наставне теме: Учење о личности на основу православне триадологије. Разлика између природе и личности у Богу. Онтолошке последице православне триадологије по човека и створени свет. Човек као личност. Сједињење тварне и нетварне природе у једној личности Христовој. Обожење створене природе у Христовој личности. Црква као Тело Христово. Будуће Царство Божије као узрок Цркве (последњи догађај Царства Божијегдаје истинитост историјским догађајима). Светост и Царство Божије у православној иконографији.

У уџбенику за осми разред представљена је теологија Бога. Разумевање бога унутар гречке филозофије разликује се од Јудаизма и хришћанства у коме је Бог Личност а не део безличне природе. Разлика између Јудаизма и хрићанства је у томе што је Исус Христос за себе рекао да је Син Божији, а теолошка разлика између католицизма и православља јесте у размевању Тројице и томе да од Бога исходи и Син и Свети Дух.

”За старе грчке философе, све што је постојало, постојало је по нужности природе, која је била непроменљива. Људи се рађају из једне безличне природе и умиру, тј. нестају у тој истој безличној природи зато што то налажу њени непроменљиви, вечни закони. Све што је конкретно пролази, нестаје, само безлична природа остаје... безлични и нису слободни?”

”Исус Христос је, међутим, у односу на јеврејско схватање Бога унео и једну новину. Та новина се састоји у томе што је за себе рекао да је Син Божији.”

”Јевреји као изабрани народ Божији, јесте Један... ”И хришћани су, попут Јевреја, веровали у Једног Бога, о коме говори Св. Писмо Старог Завета. И за њих Бог не зависи од света и апсолутни је његов сведржитељ, творац неба и земље и свега што се види и не види.”

*Закључак*

У Србији је верска настава обавезни изборни предмет, који се бира у односу на алтернативни предмет грађанско васпитање. Од 2001. године постепеним увођењем по разредима и различитим изменама у ходу, Верска настава се изводи у свим разредима основне и средње школе по један час седмично. Наставни план и програм као и све уџбенике написао је епископ браничевски и професор на Православном богословском факултету, др Игњатије Мидић.

Однос политичких власти према верској настави није уједначен и несигурност је присутна како код вероучитеља тако и код ученика за будућност предмета. С једне стране постоје предлози да се повећа фонд часова верске наставе, да се уведе могућност бројчаног оцењивања а не само описног каво је сада, да се вероучитељи изједначе у свом статусу са осталим наставницима а не да раде по уговору на годину дана. Међутим, с друге стране из Министарсва просвете наговештава се укидање предмета верска настава, смањивање броја година изучавања или увођења предмета релгија који би имао општеобразовни а не конфесионални карактер.

У ткавом контексту верска настава је имала своје заговорнике и своје противнике, и све реформе као да су за основни циљ имале регулисање односа према религији, будући да је у друштву већ присутно враћање традиционаним вредностима. Постављала су се бројна питања о ефектима верске наставе на ученике, о њеном доприносу квалитету друштвених односа и моралности, и када се критикује, обично се мисли на ефекте како на појединца тако и на друштво.

Разумевање катихизиса, онаквог како га је замислио еп. Игњатије Мидић, подразумева исто такво разумевање вере од стране вероучитеља. Међутим, на терену а и у самој православној теологији, као и у хришћанству уопште, можемо говорити о два типа вере, о легалистичком и онтолошком, како је то у овом раду представљено. Досадашњи уџбеници верске наставе у Србији представили су онтолошки утемељен православни катихизис. У уџбенику су дате илустрације примерене дечијем узрасту које су узете као приче из свакодневног живта којима се објашњавају апстрактни теолошки појмови.

Суштна теологије представљена је у односу зајенице пре свега човека према Богу, потом човека према другом човеку и природи. У

том односу доминира безусловна љубав која се не ослања на реалност онаква каква јесте већ на очекивано будуће време које ће донети промену. Од човека се очекује одговорност будући да је слобода суштина постојања личности. Из те слободе произлазе сви остали аспекти верског живота.

Међутим, већи значај од уџбеника имају сами вероучитељи који својом интерпретацијом и својом личношћу остварују теологију у пракси, градећи добре или лоше међуљудске односе. Осим тога, будући да и међу вроучитељима и међу верницима процес сазревања у вери није довршен, свако на свом нивоу интерпетира верска учења, па тиме и ефекти верске наставе су различити.

Кључне речи уџбеника православног катихизиса који је овде представљен јесу заједница, Литургија, љубав, слобода, а оне произлазе из разумевања Бога који је представњен као Света Тојица, Бог отац, Син и Свети Дух, где хијерархија односа није линерана и појединачна, већ је представљена као нераскидива заједница која у свему исходи од Бога Оца који је Један.

*Литература*


Aleksov, Bojan (2004). *Veronauka u Srbiji.* Niš: JUNIR.

Blagojević, Mirko. (2002). "Verska nastava u državnim školama kao indikator de(kontra)ateizacije društva." In: *Religija, veronauka, tolerancija*, ed. Zorica Kuburić, 45-50. Novi Sad: CEIR.

Dačić, Snežana (2002). "Verska nastava u školi: između znanja i verovanja." In: *Religija, veronauka, tolerancija*, ed. Zorica Kuburić, 51-71. Novi Sad: CEIR.

Dešić, Zoran et al. (2005). Pedagoško-psihološka i metodička priprema nastavnika verske nastave za rad u osnovnoj i srednjoj školi: Priručnik za voditelje seminara. Beograd: Komisija vlade Republike Srbije za versku nastavu, Ministarstvo vera Republike Srbije i Ministarsvo prosvete i sporta Republike Srbije.

Đorđević, Dragoljub i Dragan Todorović (2000). *Mladi, religija, veronauka*. Beograd: Agena.

Kuburić, Zorica (2014). Serbia, U: *Encyclopedia of religious practices*, second edition, Volume 1, Religious and Denominations, USA: Gale. pp. 131-140.

Kuburić, Zorica (2011). Orthodox Episcopal Deanery in Kruševac from 2000 to 2010. U: Mirko Blagojević and Dragan Todorović (ed.).

*Orthodoxy from an Empirical Perspective*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory and Nis: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 189–205.

Кубурић, Зорица (2011). Верска настава у Србији – десет година после враћања у образовни систем. У: Андријана Младеновић (ед.). *Религиозност у Србији 2010. Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција*. Београд: Хришћански културни центар,

Кубурић, Зорица и Слађана Зуковић (2010). *Верска настава у школи*. Нови Сад: Центар за емпиријска истраживања религије и Савез педагошких друштава Војводине.

Kuburić, Zorica i Marija Kuburić-Borović (2009). Revitalization of Religion in the Balkans. U: Danijela Gavrilović (ed.). *Revitalization of Religion – Theoretical and comparative approaches*. Niš: YSSSR, 2009, 45–56.

Kuburić, Zorica. (2008). Theological Faculties and Religious Education in Serbia, *Religija i tolerancija*, Vol. VI, No. 9, 23–36.

Kuburić, Zorica (2007a). Verska nastava u Srbiji kao indikator društvenih transformacija, *Godišnjak Filzofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XXXII, 153–176.

Kuburić, Zorica (2007b). Religious Education in Serbia and Montenegro. U: Elza Kuyk, Roger Jensen, David Lankshear, Elisabeth Loh Manna, Peter Schreiner (ed.). *Religious Education in Europe. Situation and current trends in schools*. Oslo: IKO Publishing House.

Kuburić, Zorica and Cristian Moe (ed.) (2006). *Religion and Pluralism in Education*, Comparative Approaches in the Western Balkans. Novi Sad: CERI in cooperation with the Kotor Network,

Kuburić, Zorica i Vukomanović, Milan (2006). Religious education: The Case of Serbia. U: Zorica Kuburić and Cristian Moe (ed.). *Religion and Pluralism in Education*, Comparative Approaches in the Western Balkans. Novi Sad: CERI in cooperation with the Kotor Network. 107–138.

Kuburić, Zorica (2005). Veronauka u Srbiji – rezultati istraživanja. U: Milan Sitarski, Marinko Vučinić (ed.). *Vera–znanje–mir*. Beograd: Beogradska otvorena škola, 345–352.

Kuburić, Zorica (2003). Realizacija verske nastave u osnovnoj i srednjoj školi. U: Snežana Joksimović (ed.). *Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja, 96–124.

Кубурић, Зорица и Снежана Дачић (2004). *Методика верске наставе*. Нови Сад: ЦЕИР и Београд: Чигоја штампа.

Kuburić, Zorica (ed.) (2002). *Religija, veronauka, tolerancija*. Novi Sad: CEIR.

Kuburić, Zorica. (2002). *Vera i sloboda. Verske zajednice u Jugoslaviji*. Novi Sad: CEIR.

Мидић, Игњатије (2001). *Црквени словар, Православни катихизис за први разред основне школе.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Мидић, Игњатије (2003а). *Православни катихизис Приручник за наставнике основних и средњих школа.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Мидић, Игњатије (2003б). *Православни катихизис за II разред основне школе.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Мидић, Игњатије (2011). *Православни катихизис, за III разред основне школе*, Завод за уџбенике и наставна средсва, Београд.

Мидић, Игњатије (2011б). *Православни катихизис, за IV разред основне школе*, Завод за уџбенике и наставна средсва, Београд.

Игњатије Мидић (2006). *Православни катихизис, за V разред основне школе*, Завод за уџбенике и наставна средсва, Београд.

Мидић, Игњатије (2008). *Православни катихис, за VI разред основне школе*, Завод за уџбенике и наставна средсва, Београд.

Мидић, Игњатије (2012б). *Православни катихис, за VII разред основне школе*, Београд: Фреска.

Мидић, Игњатије (2012ц). *Православни катихис, за VIII разред основне школе*, Београд: Фреска.

*Православни катихизис као обавезни изборни предмет у основној и средњој школи, Евалуација програма и компетенција наставника* (2013). Beograd: Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања.

*Službeni glasnik RS – Prosvetni glasnik* 5/2001, 4/2003, and 6/2003.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2002. "Religija i svakodnevni život: vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih." In: *Srbija krajem milenijuma: Razaranje društva, promene i svakodnevni život*, ed. S. Bolčić and A. Milić. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Internet izvori:

http://www.mpn.gov.rs/wp-content/uploads/2015/08/EVALUACIJA_IZBORNOG_PREDMETA_PRAVOSLAVNI_KATIHIZIS.pdf (приступљено 2.6. 2016)
http://veronauka.sabornost.org/files/Uputstvo_za_katihete.pdf (приступљено 2. 6. 2016)
http://www.vjeronauka.net/uploads/5/9/1/8/5918968/npp.pdf (приступљено 2.6. 2016).

Zorica Kuburic

## RELIGIOUS EDUCATION BETWEEN ONTOLOGICAL AND LEGALISTIC APPROACH

**Abstract:** The analysis of the contents of textbooks of Orthodox catechesis clearly indicates the effort to preserve the national and religious identity of Orthodox believers. The textbooks that have been used in Serbia for 15 years pointed to the liturgical community and the importance of religious identity of the community in the context of ontological catechesis. In contrast to legalistic approach, which explains the Salvation as a fulfillment of a moral code though obeying the Ten Commandments or the natural law applied to all people, ontological approach to teaching catechism put the Salvation in the context of participation in a concrete liturgical community. Ontological approach is based on a belief that man does not save himself by being moral, but he saves himself by being in communion with God.
Key words: *Religious education, Orthodox catechesis, ontological catechesis.*

Yuri Stoyanov

## Post-Modern Millennialism and Intra-Abrahamic Religious Differences

A number of influential but controversial studies published since the end of the Cold War and the noticeable processes of political mobilization of religion (such as Samuel Huntington's *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* [1] and Francis Fukuyama's *The End of History and the Last Man* [2]) re-ignited, among other things, debates on the current role of religion in world politics and inter-civilizational confrontation and/or dialogue. These debates evolved against the background of significant developments on the international scene such as the increasing politicization of certain currents in world religions, the deprivatization of religion and its resurgence in the political and public space, the proliferation of religiously-motivated state-sponsored and individual political violence. These developments re-ignited interest internationally among political, diplomatic and military decision-makers, security analysts, opinion-formers and academics, as well as the general public, in re-assessing the changing relations between religion and politics in the modern period.

This intensifying and ongoing re-religiofication of politics and political violence within the modern state and in inter-state relations has also challenged key elements of the prevalent (until recently) thesis of secularization regarding the expected universalization of the values and institutions of secular humanism and the resultant progressive decline of religious influence on the socio-political and socio-cultural planes. However, diverse evidence is growing that the globalizing and secularizing outcomes of Western modernity (as exemplified by democratic citizenship, pluralism and the market economy) have provoked and encountered powerful forces of counter- and de-secularization in the late colonial and post-colonial periods, particularly visibly in conflict and post-conflict

---

[1] Huntington, Samuel, P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York : Simon & Schuster, 1996. Huntington's thesis was initially articulated in Huntington, Samuel, P., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs,* 72(3), 1993, pp. 22-49.

[2] Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992. Fukuyama's thesis was initially presented in Fukuyama, Francis, "The End of History?", *The National Interest,* 16, Summer 1989, pp. 3-18

situations. This religio-political interaction has been re-activated and developed in new directions in the last twenty years, often in comparable political and social post-conflict circumstances.

In addition to the wide-ranging debates in the public and political spheres, much of the scholarly discussion triggered by the publications of Huntington and Fukuyama took place in the field of sociology and political science.With the publication of Jonathan Sacks' *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* in 2002[3] the debate on the "clash" or "dialogue" of civilizations was brought into the realm of theology (more specifically, moral theology), with a particular focus on the relevance of Jewish religious, social and political history. In Sacks' book topics such as the recent and ongoing resurgence of politicised and prophetic religion and the crisis of the universal secularisation theory, which have not been among the most addressed subjects in the context of the Huntigdon and Fukuyama theses, found a balanced and sensitive treatment in some innovative theological frameworks. Drawing on the experience of inter-religious dialogue and Jewish "particularist" monotheism, Sacks appealed for updated paradigms in the manner in which the three Abrahamic montheistic religions view and treat each other and approach the non-Abrahamic religious world. These paradigms should make it possible for religious leaders and lay people to acknowledge the integrity of those who do not profess their respective faith,[4] feel more confident in their religiosity rather than threatened by the encounter with other religiosities[5] and thus create a cognitive space for the religious differences, acknowledging them as a sources of values and human creativity.[6] Such recognition of the "dignity of difference" can enable religion to fulfill its classical social and psychological roles and help humanity to meet the testing challenges of the economics and politics of globalization as well as the hegemonist ambitions of old and new totalizing universalist ideologies.

The eschatological dimension of the differences between the three Abrahamic religions, reflecting their normative and sectarian end time theologies, and its implication for the manner in which their respective apocalyptic narratives envisage their co-existence and/or conflict during the

---

[3] Sacks, Jonathan, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London and New York, Continuum International Publishing Group, 2002.
[4] Sacks, *The Dignity*, pp. 4-5.
[5] Sacks, *The Dignity*, pp. 65-66.
[6] Sacks, *The Dignity*, pp. 13-15, 53-55.

*eschaton*, remained outside the scope of Jonathan Sachs' book.[7] Meanwhile, in view of the approaching end of the second Christian millennium the 1980s and 1990s witnessed also a marked intensification and proliferation not only of Christian, but also Jewish and Muslim millenarian and apocalyptic discourses in a variety of ideological frameworks, from the Western-centric to the Occidentophobic. These discourses often displayed a pronounced anti-establishment tenor and envisaged an impending global crisis and overturning of the contemporaneous world order. Some of the themes and rhetoric of their narratives, however, entered the mainstream of pro-establishment religious and religio-political discourses, especially in the case of Protestant Christianity, variously polemicizing against or seeking to reinforce (directly or indirectly) elements of the Huntingdon's and Fukuyama's theses.

The social and socio-political forms and millennial or utopian agendas (within or outside institutionalized religion) manifesting this pre-2000 apocalypticism has attracted some scholarly attention, especially in the sphere of the study of modern religious movements in North America.[8]

---

[7] Some parallels and contrasts in the sphere of individual (rather than universal and cosmic) eschatology in the three Abrahamic faiths, resulting from their historical interaction, have been discussed, for example, in Harries, Richard, Solomon, Norman and Winter Tim, *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, London and New York: T & T Clark, Continuum International Publishing Group, 2005, 289-235.

[8] See, for example, Zamora, Louis, ed., *The Apocalyptic Vision in America,* Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1982; Boyer, Paul, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture,* Cambridge, Mass. and London: Belknap Press of Harvard University Press, 1992; Barkun, Michael, ed., *Millennialism and Violence,* London and Portland: Frank Cass, 1996; Lamy, Philip, *Millennium Rage: Survivalists, White Supremacists, and the Doomsday Prophecy,* New York: Plenum, 1996; the relevant contributions in Bull, Malcolm, ed., *Apocalypse Theory and the Ends of the World.* Oxford: Blackwell, 1995; Palmer, Susan and Robbins, Thomas, eds., *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements,* London: Routledge, 1997, and Flynn, Michael and Strozier, Charles, eds., *The Year 2000: Essays on the End,* New York: New York University Press, 1997; Kaplan, Jeffrey, *Radical Religion in America: Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah,* Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1997; Hall, John (with P. D. Schuyler and S. Trinh), *Apocalypse Observed: Religious Movements, Social Order and Violence in North America, Europe and Japan*, London and New York: Routledge, 1999; Wessinger, Catherine, *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate,* New York and London: Seven Bridges Press, 2000; the relevant contributions in C. Kleinhenz and F. LeMoine, eds., *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*, Madison: University of Wisconsin Press. 1999, and M. Bernhardsson and A. Amanat, eds., *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, London: I.B. Tauris, 2002.

Dramatic and violent incidents involving some of the more radical groups of this type such as the Branch Davidians in Waco, Texas, in 1993, highlighted again the recurring patterns via which such religious organizations can perceive themselves and be seen as being in conflict with the existing religious and socio-political order, with all the potential for their professed catastrophic end time scenarios being enacted in the life of the community itself in the framework of this conflict.[9] Hence the study of pre-2000 apocalypticism has also contributed to important areas in the spheres of the history and sociology of religion such as the continuation and revival of prophetic religion, the nature of charismatic religious leadership, socio-religious antinomianism, the adoption of essentially prophetic and millennial themes and worldviews in modern ostensibly secular social movements, etc. The expanding interest in the phenomenon of modern apocalypticism has also stimulated studies in its psychological perspectives[10] and cultural ramifications: as a genre of religious revelatory literature, in modern literary fiction (and popular culture in general)[11] and as a rhetoric strategy.[12] The importance of the exploration of these millennial currents has been also receiving more attention in political science in the context of the study of the new patterns of interaction between the state and the "privileged" state religion(s) in modern plural and multi-faith societies, as well as the politicization of religious trends and their transformation into political movements, either seeking participation in or aiming to subvert or

---

[9] See, for example, the contributions in Lewis, James R., ed., *From the Ashes: Making Sense of Waco*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1994; Gallagher, Eugene and Tabor, James, *Why Waco?: Cults and the Battle for Religious Freedom in America*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1995.

[10] See, for example, Strozier, Charles, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America,* Boston: Beacon Press, 1994.

[11] See, among others, Wagar, W. Warren. *Terminal Visions: the Literature of Last Things*, Bloomington: Indiana University Press, 1982, Part 3; Zamora, Louis, *Writing the Apocalypse. Historical Vision in Contemporary U.S. and. Latin American Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Wojcik, Daniel. *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997; Forbes, Bruce D. and Kilde, Jeanne H., eds., *Rapture, Revelation, and the End Times: Exploring the Left Behind Series*. New York: Palgrave Macmillan, 2004; Thompson, Kirsten M., Apocalyptic Dread: American Film at the Turn of the Millennium, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2007, ch. 6; Gribben, Crawford, *Writing the Rapture: Prophecy Fiction in Evangelical America*, New York: Oxford University Press, 2009.

[12] O'Leary, Stephen D., *Arguing the Apocalypse: a Theory of Millennial Rhetoric*, New York: Oxford University Press, 1994.

overturn the democratic process/civil society as part of the multfaceted interplay of secularizing and counter-secularizing forces and discourses (in evolving globalized settings) in current conflict and post-conflict situations.

One of the pronounced and influential but still under-studied characteristics of these apocalyptic and millennial trends is the tendency to apocalyptisize the differences between the three Abrahamic faiths, interpreting them in conflictual eschatological and mutually exclusivist patterns. Apocalyptic groups and movements in the Abrahamic religions have been responsible in the past for engendering religiously and politically activist attitudes which, fortified by claims for divine revelation, easily could evolve into a militancy and outright legitimization and justification of violence, including inter-religious conflict. On the other hand, apocalyptic currents in Judaism, Christianity and Islam have also fostered non-violent, pacific, private salvation-oriented attitudes, cultivating non-involvement in and withdrawal from political and military pursuits, as a rule more open to inter-religious exchange and co-existence. The pro-active radical millennial organizations which have sought to enforce the fulfillment of prophecies through self-identification with the paradigmatic figures and forces of the prophetic narrative and thus serve as a vehicle for the divine judgment and retribution of the last days understandably have had much more social visibility than the "quietist" currents. Characteristic cases highlighting the dynamics of the translation of the determinism, theodicy and theological and eschatological dualities of a "foundational" apocalyptic narrative onto the socio-political plane through its literalist reading by an apocalyptic movement or sectarian group have attracted some attention[13] but more research on this process is certainly needed.

There has been a lasting tendency, especially in the case of medieval and early modern Christendom, to focus predominantly on these politico-apocalyptic movements, groups and circles, which took shape among the dispossessed classes and could thus exemplify pre-revolutionary discontent and rebellion against the political, social and economic order, particularly in times of crisis.[14] However, the evolving study of late antique and medieval

---

[13] See, for example, Rowland, Christopher, "Apocalypse and Violence: The Evidence from the Reception History of the Book of Revelation", in Abbas Amanat and John J. Collins, eds., *Apocalypse and Violence*, New Haven: Yale Center for International and Area Studies: Council on Middle East Studies, 2004, pp. 1-19, esp. 2-6;

[14] For the classical and influential exposition of this approach, see Cohn, Norman R., *The Pursuit of the Millennium*: *Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation*

Christian imperial apocalyptica has shown that secular and ecclesiastical elites could draw heavily on politico-apocalyptic and millennial notions and rhetoric to enhance and realize specific political and military agendas.[15] In such cases apocalyptic and millennial themes, allusions and imagery entered the mainstream of elite lay and religious discourses and could have an enduring impact on a variety of long-term social, confessional and cultural attitudes, including those concerning Judaism and Islam.

The enduring and periodically influential legacy of this elite political apocalypticism, fostered for the most part by the learned religious literati and underlying most manifestations of medieval Christian historical apocalypticism,[16] can be discerned also in the different patterns of its continuing *nachleben* in later and contemporary ostensibly secular contexts. The relevance of the traditional Christian historico-apocalyptic complex and its secular versions to the formation of conflictual attitudes to religious co-existence and pluralism (including their eschatological ramifications) as well as to religious and secular eschatological visions of the end of history and humanity's redemption in the framework of the ultimate triumph of respectively, a "true" religion or an all-successful and applicable global ideological model, has been somewhat underestimated. Thus it would be definitely worthwhile to explore in the future in greater depth its eschatological perspectives on the end-time fortunes of the other Abrahamic faiths and their propensity to be exploited to trigger, justify or interpret inter-religious conflicts. Such investigation is made clearly more necessary by the increasingly apparent and variously articulated need for an objective and cautious analysis of those elements in the Abrahamic traditions which

---

*Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London: Secker & Warburg, 1957

[15] See, for example, Podskalsky, Gerhard, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20),* Munich: W. Fink 1972; McGinn, Bernard: *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press 1979, pp. 28-35; Magdalino, Paul: 'The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda', in R. Beaton and C. Roueché, eds., *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot: Variorum, 1993, pp. 3-35.

[16] See the analysis of McGinn, *Visions*, pp. 28-35.

betray a persisting potential to provoke inter-Abrahamic religious violence.[17]

Modern 9and post-modern) politicised prophecy and millennialism were institutionalized (especially in the post World War II period), in Protestant fundamentalist churches and trends (pre-millennial, post-millennial and their various related sub-currents) whose politico-apocalyptic narratives elaborated, among other themes, eschatological interpretations of the establishment of the state of Israel, the anticipated building of the Third Temple in Jerusalem and Christendom's final clash with Islam as the ultimate apocalyptic enemy. These Jerusalem/Holy Land-focused radical narratives came to exercise a cross-Abrahamic impact on the corresponding politico-apocalyptic trends in Judaism and Islam – whether through partial emulation, reaction to and inverse readings of their prophesied chain of end-times events[18] or stimulating a resurgence of the respective Jewish and Islamic historico-eschatological trends. For the purposes of this article it would be worthwhile, therefore, to focus on the Christian case and the historical antecedents of the modern Protestant fundamentalist millennial narrative which will serve to highlight the provenance, continuity and modifications of Christian politico-apocalyptic themes and attitudes before their recent revival and redeployment in post-World War II religio-political contexts.

Modern research on early Christianity has demonstrated the centrality of eschatology to the New Testament message and its intimate links with Second Temple Jewish apocalypticism and eschatology. Millenarian trends in early Christianity such as Montanism, and other

---

[17] See, for example, Anna Sapir Abulafia, "Introduction", in Anna Sapir Abulafia, ed., *Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives,* New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. xi.

[18] For recent studies of such Jerusalem/Holy Land-focused radical apocalyptic Christian, Jewish and Islamic discourses, see, for example, Gorenberg, Gershom, *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, New York: Free Press, 2000; Barbara F. Stowasser, "The End is Near: Minor and Major Signs of the Hour in Islamic Texts and Contexts", in Amanat and Collins, *Apocalypse and Violence*, pp. 45-69, esp. 58-64; Weber, Timothy P., *On the Road to Armageddon: How Evangelical's Became Israel's Best Friend.* Grand Rapids: Baker Academic, 2004, esp. pp. 95-129, 213-249. Cook, David, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2005; Lahr, Angela: *Millennial Dreams and Apocalyptic Nightmares: the Cold War Origins of Political Evangelicalism*, New York: Oxford University Press, 2007, 133-169; Inbari, Motti, *Jewish fundamentalism and the Temple Mount : who will build the Third Temple?*, Albany: State University of New York Press, 2009.

related apocalyptic currents, preoccupied with expectations of the forthcoming eschatological age, caused divisions and schisms. The end-time theologies of the early Church Fathers developed in a climate of intense apocalyptic speculations which were also affected by the continuing persecution of Christianity in the Roman empire[19] and contributed crucially to major developing Christian apocalyptic themes in the spheres of Antichrist lore as well as the chiliastic doctrines of the return of Christ to reign on earth for a millennium. Christian apocalypticism and chiliasm were eventually challenged by major figures such as Jerome (c. 347–420) and Augustine (354-430) who offered what proved to be a highly influential non-apocalyptic theology of history and eschatology. However, the revival of the apocalyptic Sybilline tradition towards the end of the fourth century and the emergence of the Tiburtine Sybil[20] showed that Christian apocalyptic eschatology could assume new forms in which the destiny of Christianity and the Christian Roman empire could appear inextricably intertwined in what was beginning to take shape as a Christian imperial eschatology.

Christian imperial apocalyptica synthesized late Roman/Byzantine eschatology and political theology and its canonical sources comprised the eschatological teachings of the New Testament (developed further in the patristic period) and the selective use of Old Testament apocalyptic and eschatological material from Daniel 2, 7, 9 and Ezekiel 38-39. Themes, imagery and protagonists from this flexible complex of traditions (which included extra-canonical sources such as the revived apocalyptic Sibylline traditions) could be combined and eloborated in new eschatological prophecies, visions and pronouncements focused on the contemporaneous and future fortunes of the Christian empire and the succession of its emperors, updating inherited and borrowed eschatological material in accordance with the ever-changing historical circumstances.

---

[19] On the New Testament Revelation of John as an "apocalyptic propaganda" intended to reinforce early Christianity's "sectarian stance" v***is***-à-v***is*** Roman imperial ideology and its pressure on early Christian identity, see, for example, deSilva, David, "The Revelation to John: A Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity", *Sociological Analysis* 53(4), 1996, pp. 375-395.

[20] On the revival of the Sybilline tradition, see Alexander, Paul J.: *The Oracle of Baalbek: the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies; McGinn, *Visions,* pp. 43-51.

Earlier Christian exegetes of New Testament eschatology - such as Tertullian (c.160-220), already recognized the Roman empire as the "restraining force" of 2 Thessalonians 2:7-8, whose disappearance would set the stage for the end-times manifestation of the Antichrist. The fourth and final world kingdom in Daniel 2 and 7, which was to be replaced after the last judgment with the God-established universal and eternal kingdom (Daniel 2:40-45, 7:9-28) predictably attracted continuous Christian eschatological interpretations of Daniel. Symptomatically, later Byzantine reading of Daniel 2 and 7 became more attuned to (and may have been promoted to) meet the needs of Byzantine imperial political theology, opening the way to imperial millenarian politics and maneuverings.

For instance, with the inevitable centrality of Jerusalem and the Holy Land to the inherited and evolving Christian historico-eschatological scenarios, the religiously cataclysmic events related to the capture of Palestine by the Sasanian Persian empire in 614 (and the attendant Jewish-Christian strife) as well as the subsequent (if short-lived) Jewish ascendancy in the Holy City during the last great Byzantine-Sasanian war (603-628) triggered an intense exploitation of eschatological notions in Byzantine religious-military propaganda.[21] This eschatologically-coloured Byzantine religious-military programme came to exercise an enduring impact and enjoy a lasting *nachleben* in Eastern and Western Christendom, predisposing the way in which the Muslim-Arab conquests in the Levant and Egypt were read and explained as events imbued with religious significance, launcing crucial phases in wider apocalyptic processes.[22] The emergent Muslim-Arab power could therefore be seen as heralding the eventual advent of the Antichrist and the establishment of the Caliphate as ushering in the end times era. Thus both Jews and Muslim Arabs could be identified as the main protagonists of the final conflicts of the last days in which they were to act as the principal political and religious adversaries of Christendom and the Christian empire in the events leading to the culmination of providential history, usually foreseen to take place in the Holy Land and Jerusalem. Apocalypses from this period such as the *Revelation of Pseudo-Methodius*, the *Eddesene Apocalypse* and *The Gospel*

---

[21] Stoyanov, Yuri, *Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare* (forthcoming).

[22] See Kaegi, Walter E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press 1992, 229-230; Stoyanov, Yuri, "Apocalypticizing Warfare: from Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh to Early Eighth-Century Byzantium"(forthcoming).

*of the Twelve Apostles* (which exercised a formative impact on the genre of medieval Christian apocalypticism as a whole) shared politico-apocalyptic concerns such as Jerusalem's centrality in Christian salvation history, expectations of an eschatological war against the Muslim Arab adversaries led by an idealized Byzantine emperor (the Last Roman Emperor) destined to rule over a restored and pacified worldwide Christian empire in the last days.

The legend of the Last Roman Emperor and his anticipated triumphant end-time wars against Islam has been occasionally seen as the most significant development in Christian historico-apocalyptic eschatology since the Christianization of the Roman empire, arguably making the importance of the work as a Christian apocalypse second only to the canonical Revelation of John.[23] The afterlife of the legend was prolonged and intense, as its principal narrative and protagonists allowed for repeated revisions and updates in new historico-political and millenarian contexts. In the ninth and tenth centuries Western appropriations of this eschatological imperial legend transferred the end-time deeds of the Last Roman Emperor: the ultimate victory over Islam and the laying down of his imperial glory and crown in Jerusalem, from the Byzantine to a Frankish ruler. These appropriation were to stimulate similar prophetic traditions applied to Western monarchs during and much beyond the era of the Crusades, generating a long-lasting pattern of Western prophecy-inspired dynastic propaganda, finding, for example, a late manifestation in the nineteenth-century popular nationalist developments of the centuries-old German imperial legends revolving around the figure of the Holy Roman Emperor, Frederick I Barbarossa (1155 – 1190).[24]

Following the establishment of the Ottoman empire in the erstwhile Eastern Orthodox Anatolia and Balkan Europe, the principal trends in Byzantine imperial apocalyptica enjoyed a continuation among nearly all strata of Eastern Orthodox cultures under Ottoman suzerainty, whether in the guise of post-Byzantine apocalyptic messianism or a series of eschatological prophecies about the impending end of Ottoman and Islamic

---

[23] McGinn, Bernard, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil.* San Francisco CA: Harper San Francisco. 1994. Repr. New York: Columbia University Press 2000, pp. 88, 90.

[24] See Alexander, Paul J., 'Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor.' *Medievalia et Humanistica*, n.s., 2, 1971, 47-68;

rule.[25] This post-Byzantine apocalyptic messianism prophesied the advent of a liberator-emperor who would banish the Islamic occupiers from Constantinople to initiate the final events of the eschatological drama. In their non-eschatological versions, such prophecies could simply predict the recreation of the Byzantine empire and elements of this post-Byzantine apocalyptic messianism undoubtedly reappear in a modernized and secularized form in the *Megali Idea* (''Great Idea'') of Greek nationalism of the nineteenth and early twentieth centuries, and had its impact on the war planning of the Greek Asia Minor offensive in 1919-1920 during the Greek-Turkish war of 1919-1922.[26]

Although like its Eastern Orthodox counterpart the medieval Catholic church's doctrinal eschatology was predominantly amillennial and non-apocalyptic, after the translation of the principal works of East Christian imperial apocalyptica, the *Revelation of Pseudo-Methodius* and the *Tiburtine Sybil,* into Latin and Western European vernacular languages, these works came to exercise a wide-ranging impact on medieval Western European secular and religious literature and culture.[27] Notions, imagery and other elements of their apocalyptic repertoire were borrowed or paraphrased in a variety of historiographic and religio-political contexts, including early modern and modern millennial scenarios, with their updates and readjustments of the end-time periodization and conflict protagonists.

Thus many elements of the modern Protestant millennialist scenarios and their anti-Islamic eschatological rhetoric (with their focus on the impending consummation of history in the Holy Land through the final inter-Abrahamic collision – paradoxically, in the name of the God of Abraham) could be traced back through direct or indirect borrowings to the

---

[25] On this post-Byzantine apocalyptic messianism, see, for example, Cyril Mango, ''Byzantinism and Romantic Hellenism'', *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 28, 1965, pp. 34–36; Cyril Mango, ''The Phanariots and the Byzantine Tradition'', in R. Clogg, ed., *The Struggle for Greek Independence*. London: Macmillan, 1973, pp. 54–56.

[26] See, for example, G. T. Zervos, "Apocalypse of Daniel," in J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth, London and New York: Darton, Longman & Todd, 1983, 761-762.

[27] The number of extant western medieval manuscripts of these two Eastern Christian apocalypses indicate that their popularity was nearly as high as the most widely circulated vernacular romance, *The Romance of the Rose*, see Robert E. Lerner, "Millennialism", in J. J. Collins, B. McGinn, and S. J. Stein, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*", Vol. 2, *Apocalypticism in Western History and Culture*, New York and London: Continuum, 1998, 331-332.

medieval politico-apocalyptic complex. Hence modern Protestant millennialist scenarios illustrate the phenomenon of prophetic literalist reading of the scriptures which has enjoyed continuous vitality and periodic resurgence in the political sphere. Such modern scenarios ultimately directly or indirectly draw on the already discussed classical and influential medieval Christian politico-apocalyptic tradition which emerged in the framework of the seventh-century (first Jewish-Christian, subsequently, Christian-Islamic) inter-Abrahamic conflict which has left an indelible imprint on its subsequent developments and modifications in inter-Abrahamic relations. In seventh-century Jewish apocalyptic traditions, for example, which took shape in the same circumstances, as represented by *Sefer Zerubbabel* (which exerted a major impact on medieval Jewsih apocalypticism),[28] the messianic and anti-messianic poles of the end-times antagonism appear reversed ***vis***-à-***vis*** the Christian schema. The development of apocalyptic traditions in early Islam inevitably was exposed to this oppositional Jewish-Christian apocalyptic interplay.[29]

The formation of some of the principal and influential Christian historico-apocalyptic traditions (and to a lesser extent their oppositional counterparts in medieval Judaism as well as their reflections in Islamic apocalyptic lore), therefore, occurred, in a climate of heightened inter-Abrahamic strife, largely enacted in the Holy Land. The revival of their respective apocalyptic narratives carries inevitably the potential of reviving such strife in updated and modified but equally virulent scenarios. Unsurprisingly then one of the main features of many of the pre-2000 Jerusalem/Holy Land focused radical apocalyptic discourses (Christian, Jewish or Islamic) are the sustained efforts to contaminate, fundamentalize and re-apocalypticize the differences between the three Abrahamic monotheistic traditions which are accordingly seen as denoting an absolutized mutual exclusivity anticipated to determine an universal inter-civilisational and inter-confessional conflict, leading to the end of the historical process. A closer look at the core notions of these new (and

---

[28] New English translation and discussion in: Reeves, John C.: *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: a Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, 40-67.

[29] For influential approaches to the provenance of apocalypticism in early Islam, cf., for example, Cook, Michael and Patricia Crone, *Hagarism: the Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977; David Cook, "Muslim Apocalyptic and Jihad," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1997), pp. 66-104, *passim*; Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, N.J. : Darwin Press, 2002, *passim*.

otherwise violently anti-ecumenical in their ethos) apocalyptic narratives shows that the currently advancing globalization of religious exchange has also lead to the emergence of extremist politico-apocalyptic systems, dependent on the increasing interchange and cross-borrowings across dividing religious lines,[30]

Notwithstanding the principally amillennial and non-apocalyptic character of doctrinal eschatology of the Catholic, Eastern Orthodox and the mainline Protestant churches, the reinforcement and modernizing elaboration of politicized millennialism in post World War II Protestant fundamentalism has led to the demarginalization of politico-apocalyptic and millennial teachings and narratives, especially in North America. What is also new is the extent to which these narratives (and the associated world-views) have began to exercise an impact on mainstream North American political discourse,[31] invaded and permeated North American popular culture as well as modern secular or quasi-secular systems ideologies, social groups and movements, creating a veritable "'postmodern' millennial phenomenon".[32]

It seems that the proliferation and popularity of this postmodern millennialism as a faith phenomenon in a variety of spheres and discourses has taken both the religious leadership of the Catholic, Eastern Orthodox and mainstream Protestant churches, as well as secular humanists, by surprise at a time of an emphatic return and increasing influence of religion on world politics. As already mentioned, this millennial version of the clash of the civilizations thesis, ultimately aimed at the destruction of the "dignity" of inter-Abrahamic religious difference, originally reached its modern influential expression in Western (Protestant) Christianity. The theological initiative to confront the resurrected and evolving oppositional religio-political paradigms regarding the end of history in the various apocalyptic wings of the modern Abrahamic faiths will be likely taken up by the non-fundamentalist Christian churches, Western religious intellectuals and secular humanists. At the same time, political scientists, historians and sociologists of religion need to communicate more efficiently to the general public the genealogy and concrete religious and historical circumstances

---

[30] See the excellent discussion of this process in Stowasser, "The End is Near", pp. 58-64

[31] See, for example, the analysis and material presented in Phillips, Kevin *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York: Viking, 2006, Part 2; Lahr, *Millennial Dreams*, *passim*.

[32] Susan Palmer and Thomas Robbins, "Patterns of Contemporary Apocalypticism in America", in Palmer and Robbins, *Millennium,* p. 14.

(often conflictual) which engendered the defining elements of the modern radical Christian, Jewish and Islamic millennial and apocalyptic radical narratives. Such combined theological, politological and sociological efforts will also demonstrate extent to which this new postmillennial faith phenomenon they may be violating both the spirit and the letter of the Abrahamic scriptures by reinforcing inherited cognitive oppositional biases and contaminating the already created cognitive spaces between the Abrahamic faiths.

Ивица Тодоровић
Етнографски институт САНУ
Београд

# Могућности преиспитивања савремених релација науке и религије, са нагласком на примерима из домена српског етничког контекста – научне границе и табуи

## АПСТРАКТ

У раду се – на нивоу илустративног и сажетог пресека – првенствено преиспитује тренутно доминантна научна парадигма (чији идејни обрасци имају наглашени атеистички предзнак), уз акценат на проблему сагледавања научних граница и постојања „табу-тема“, тј. „табу-запитаности“. Позивањем на непосредне, конкретне примере указује се на путеве дубљег разматрања и потенцијалног редефинисања односа науке и религије, у ширем контексту сагледавања релација између науке и истине, као и вере и знања. Наиме, целокупна савремена стварност, па и научна истраживања, често су оптерећени постојањем два непомирљива система интерпретација / мишљења, између којих готово да не постоје суштинске везе и мостови. С тим у вези, овај текст упућује на могућности примене, тј. заснивања и спровођења тзв. *реалне науке*, у смислу непосредног превазилажења утицаја тренутно доминантних идеолошких образаца што утичу на уобличавање одговарајуће научне парадигме (која често није заснована на истини и расположивим чињеницама). У датом смислу – у виду једне врсте мисаоног експеримента – превасходно се базирамо на посебно упућујућим и граничним примерима који спадају у домен српског етничког контекста; другим речима, конкретизација и непосредна проблематизација теме одвијају се, у првом реду, упућивањем на наша претходна истраживања, заснована на уочавању карактеристичних српских образаца (од етнокултурног и језичког нивоа до географско-историјске димензије). Такође, треба истаћи и да се проблему прилази из најшире конципиране етнолошко-антрополошке перспективе, односно – првенствено са становишта наглашеног мултидисциплинарног приступа и уз инсистирање на могућностима

директног, плодотворног повезивања сазнања из различитих научних области / дисциплина.

Кључне речи: *научне парадиме, преиспитивање, однос науке и религије, вера, истина и знање, српски етнички контекст, реална наука, мултидисциплинарност, мисаони експеримент, научне границе, табу-теме / запитаности.*

*Уводно одређење (или – о потреби рушења научних табуа).*[1]У савременој науци – насупрот површним схватањима и очекивањима[2] – присутне су бројне супротне тенденције, али и прави „табуи“, теме и појаве које није „политички коректно“ истраживати, разматрати и тумачити[3] [в. у наредном делу текста различите, посебно наглашене „табу-дискурсе“, обележене ознакама 0, 01, 02, 00, 0у, ху; 1 (/1, /2, /2а, /2б; /3а, /3б; /4); 2; 3, 3х; 4, 4х, 4у; х; ови „табу-дискурси“ представљени су у другачијим формама, надовезујући се на разнородне аспекте основне теме којом се бавимо]. На овом месту – у складу са зацртаним методолошким поставкама и циљевима (са јасно формулисаним *експерименталним карактером* текста) – скрећемо пажњу управо на дотичне околности и чињенице, као и на неке од с њима повезаних феномена, уз изразито наглашену мултидисциплинарност коју ова проблематика налаже.

За почетак, вратићемо се у блиску прошлост, примећујући да је – свима очигледно – спуштање *Благодатног огња* на Велику суботу у

---

[1] Текст је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ, који финансира Министарство науке, просвете и технолошког развоја Републике Србије. Како се не би реметио основни ток излагања рад је представљен двослојно, при чему се у напоменама (које имају потпуно равноправан статус као и базични текст) налазе бројне информације од суштинског значаја са становишта разумевања целине.

[2] У последње време оваква, уска схватања углавном су релативизована и превазиђена, превасходно од стране водећих научника који делују са становишта различитих дисциплина (уп. напомену 16). Они су, између осталог, указивали и на сложеност савремених релација између „науке“ и „религије“, односно на неопходност вишедимензионалног приступа сагледавању ове проблематике. Међутим, са „системског“ становишта и на нивоу „званичних синтеза“ још увек није дошло до суштинског преосмишљавања и редефинисања основних погледа на то каква би требало да буде реална, тј. објективна наука.

[3] В. рецимо поједине, врло упућујуће аспекте у: Ђурковић 2013, в. пре свега стр. 9-45, 211-236. Уп. Брдар 2014; Тодоровић 2005в; такође уп. и бројне студије С. Антонића, нпр. Антонић 2008.

Јерусалиму[4] још једном и ове, 2016. године указало на крхкост научне парадигме која се темељи на уском атеистичком приступу. Наиме, тешко је упутити на конкретнији и илустративнији феномен од овог, јер *Благодатни огањ* (као један од репрезентативних примера из домена *научних табуа „нултог степена“ (0) = дакле, постоје свима очигледне појаве које непосредно противуречe концепту научне парадигме са атеистичким предзнаком, при чему се неке од њих редовно испољавају и понављају!*)[5] се и овога пута спустио на потпуно јединствен начин, показујући сасвим особена својства. Такође, овај чудесни *огањ* поново се приказао пред великим бројем очевидаца, који су сведочили о необичном искуству што су доживели, тј. видели али и телесно осетили.[6] Ово је једно од највећих *чуда* савременог света (али и не само савременог, јер се *Благодатни огањ* на исти начин спушта већ вековима, и то само православним хришћанима; *01: табу (уочавања) православно-хришћанског „ексклузивизма“*). Међутим, поред овог „необичног феномена“ постоје – као чињенично потврђени – и још многи други, који су такође потпуно необјашњиви са становишта тренутно доминантне научне парадигме са атеистичким предзнаком. Уосталом, већ површно истраживање суочава се са низом сведочанстава казивача о сусретима са појавама које уопште (и) не улазе у посматрачке оквире доступне поменутој научној парадигми.[7]

---

[4] В. бројне текстове и извештаје о *Благодатном огњу*. Наведени чудотворни *огањ*, по описима, има посебну, белоплавичасту боју и врло необична својства; примера ради, током првих минута, он нити пали нити пече. Појављује се сасвим изненада, тако да ускоро читав храм испуњава својим необичним сјајем. В. рецимо један илустративни опис у: http://www.spc.rs/sr/blagodatni_oganj.

[5] У овом раду усмерили смо се на неколико „научних табуа“, који представљају карактеристичне примере у контексту наших досадашњих истраживања и основне намере текста (када је реч о преиспитивању доминатне научне парадигме и сложених релација између „науке“ и „религије“).

[6] В. бројне дескрипције (заједно са одговарајућим тв-снимцима и репортажама) спуштања *Благодатног огња* и његових својстава; уп. напомену 4. 2016. године је *Благодатни огањ*, другу годину заредом, уочи Васкрса донет из Јерусалима у Београд, пред Храм Светог Саве; в. сажети опис у тексту „Благодатни огањ поново међу православнима“ (Геополитика 98, мај 2016, стр. 40-41).

[7] Овде се могу навести многи примери, од феномена „живота после смрти“ (в. рецимо Милин 1985, 372; уп. и стр. 392 и даље) и догађаја везаних за спиритистичке сеансе (чија је веродостојност призната и – са теистичког становишта – објашњена од стране теолога, али готово потпуно игнорисана од стране главних научних токова), до бројних хришћанских чуда о којима постоје разноврсна сведочанства. У наведеном смислу, посебно занимљив феномен представља и чињеница постојања

Поврх тога, и сва озбиљна истраживања наведене врсте[8] често су већ унапред суочена са неприхватањем протагониста дотичне „атеистичке парадигме“; штавише, дошло је дотле да се (у пракси) често сматра како „научник не треба (тј. не сме) да буде религиозан“ (*табу 00: табу религиозности за научнике и образоване људе*).[9]

---

*Торинског покрова / плаштанице* (која проблематизује, тј. потенцијално оповргава ***/02/ табу (не)могућности непосредног доказивања јединствености Христове личности и његовог васкрсења***, јер дотична *плаштаница* поседује сасвим необична својства, о којима на овом месту не можемо детаљније говорити); и ово је, такође, потпуно *изузетна* појава, која се опире покушајима објашњења из стандардног контекста научне парадигме са атеистичким предзнаком. [По З. Кинђићу, „ма колико сметало онима који су навикли на релативизам по питању истине, мора се приметити да садржај истине није исти у свим религијама“ (Kinđić 2012, 393)]. Сличан је случај и са својствима моштију православних светаца (међу којима је и велики број српских светитеља), као и са особинама освећене воде, превасходно богојављенске итд. Наиме, „свакако да није у складу са природним законима и очекивањима здравог људског разума што се тела светитеља не распадају, што неке иконе мироточе, чудотворе итд.“ (Kinđić 2012, 393). Осим тога, с друге стране, треба знати и да „прорицање, окултизам, магијске *науке*, видовњаштво, телепатија чине једно подручје паранормалних знања и вештина којима наука избегава да се бави јер још увек не може на адекватан начин да објасни како се неке ствари дешавају нити да регуларно предвиди последице одређених чинова“ (Ђурковић 2013, 24), а „владе и посебно тајне службе великих земаља показивале су разумљиво велико интересовање за ове феномене и покушавале су да користе услуге екстрасенса, али и да систематизују телепатска дејства“ (Ђурковић 2013, 25). Исто тако, „крајем деветнаестог века спиритизам, призивање духова мртвих, био је омиљена занимација елите широм Европе“ (Ђурковић 2013, 25).

[8] Наравно, постоје и она мање озбиљна (тј. псеудо-научна или сасвим површна, сензационалистички усмерена) тумачења и „истраживања“ која се – од стране „професионалних чувара“ савремене научне догме – намерно изједначавају са вредним научним дометима аутора који полазе од другачије научне парадигме и / или имају другачији приступ у односу на тренутно доминантну парадигму. О методолошким проблемима у бављењу сродном проблематиком в. рецимо Ђурковић 2013, 35-45. С тим у вези, истраживачима се често лепи етикета „типа теорије завере“ итд. (Ђурковић 2013, 43). У сваком случају, са становишта реалне науке, „ниједну хипотезу не смемо одбацити унапред, али морамо водити рачуна о начину на који се ова истраживања пласирају, објављују и представљају“, јер „није све за неприпремљену јавност и није у сваком облику“ (Ђурковић 2013, 43).

[9] В. Павићевић 2009; Kinđić 2012, пре свега стр. 390. Супротне научне тенденције (уп. претходну напомену) најчешће се – у сасвим негативном и омаловажавајућем контексту – проглашавају „креационизмом“ и сатанизују на различите начине, уз пратеће покушаје онемогућавања одговарајућих истраживања. В. обавезно Брдар 2014, 158-159; уп. и напомену 59. Исто тако, по З. Кинђићу, у складу са стандардима доминантног мишљења – за образовану особу „сасвим би непримерено било да тврди

У сваком случају, савремени човек и савремена стварност су се нашли у ситуацији да истовремено (ђаци у српским школама, на пример) добијају потпуно супротне информације, које се међусобно потиру, јер се – примера ради – на биологији учи нешто потпуно другачије од онога што се учи на веронауци итд.[10] Иницијативе и покушаји тражења „компромиса“ између различитих идејних система овог типа, па и када је реч о онима који имају научне претензије, нису уродили плодом, нити икада на суштински начин могу бити успешни; другим речима – до истине никада није могуће доћи наметањем „неутралне позиције“, већ искључиво уобличавањем / успостављањем једног система чињеница који даје одговоре на (сва) постављена питања. (Наиме, упрошћено речено, компромис – из угла трагања за истином – не може бити „објективан“, он је увек само тражење „средњег решења“ између понуђених могућности, а то у реалној науци – већ са становишта примарне логике – није дозвољено.[11]) Такође, треба нагласити и да, када говоримо о дотичној проблематици, теоријска разматрања – бар у садашњем тренутку парадигматских сучељавања – често (без довољно чињеница првог реда) у ствари замагљују суштину, па је услед тога пожељно бити што конкретнији и непосреднији.

У складу с претходним, у овом тексту говоримо превасходно о новим сазнањима, односно о чињеницама које потенцијално преосмишљавају фаворизовану и тренутно доминантну, атеистичку научну парадигму. У наведеном смислу, могли бисмо приступити

---

да је Исус био Христос“, јер „у нашим интелектуалним круговима такви искази звуче не само крајње догматски него и непристојно“, а „таква особа се са висина непристрасног, критичког мишљења сурвава у догматски бездан теологије“ (Kinđić 2012, 390).

[10] Покушаји уједначавања присуства различитих парадигматских модела у просветним програмима (в. рецимо случај некадашње министарке просвете, проф. др Љиљане Чолић) били су веома грубо и врло брзо онемогућени; уп. новију полемику на страницама „Политике“, у којој је учествовало више доктора наука из различитих области (http://www.politika.rs/scc/clanak/335720/DARVINISTI-I-KREACIONISTI-1(в. 4 наставка). У наведеном контексту обавезно в. и Димитријевић 2005.

[11] Тврдња да је компромис између две супротности увек решење представља *логичку грешку* која се назива и „аргумент из умерености“ („лажни компромис“, „заблуда сиве зоне“, „златна средина“); она настаје „када се тврди да истина мора бити компромис између две радикално супротне позиције“ (Stojadinović 2014, 86; в. стр. 86-87). У сваком случају, једна од најчешћих грешака у науци је „када резултате рада унапред знамо или их можемо претпоставити“ (Грдинић 2014, 594).

изношењу великог броја формално разнородних информација, при чему смо се овога пута (у контексту ограниченог простора који нам стоји на располагању) превасходно определили за указивање на оне појаве / феномене – подробно разматране у претходним студијама – које је тешко сакрити и преосмислити, јер се односе на информације што се налазе у *структурним основама наше, како културне тако и природне стварности.*

Другим речима, намера нам је да (у сасвим кратким цртама) посредно укажемо на постојање извесних, врло уочљивих и конкретних чињеница. Међу њима, посебно су издвојени они примери који представљају директна сведочанства о ***егзистенцији интелигентно осмишљеног хармонијско-симетријског поретка у културним и природним феноменима од суштинског значаја (табу 0у)***.[12] (Ово је, наиме, у својој суштини управо један од карактеристичних феномена у којима се непосредно преплићу димензије „научног“ и „религијског“.) Почев од, примера ради, у наведеном смислу врло илустративних, инвентивних открића и закључака Милоја Ракочевића, који су – и поред очигледне чињенице да суштински негирају научну оправданост „атеистичко-материјалистичког усмерења“ доминантне научно-идејне парадигме – у својим репрезентативним манифестним формама већ познати и у међународном научном контексту (уп. Стојиљковић 2004), овде скрећемо пажњу и на друге, такође сасвим конкретне примере који су до сада били углавном, или сасвим, непознати. У контексту глобалне раширености и „модерности“ антисрбизма као савременог глобалног феномена, овде посебно скрећемо пажњу на чињеницу да управо наведени примери, исто тако, представљају израз српске науке, а у оквиру преиспитивања такође врло раширеног, али већ у својој основи нелогичног (и расистичког) савремено-парадигматског (и a priori уобличеног) табуа – који је већ наглашаван од стране српских

[12] С тим у вези, читаоца – у контексту репрезентативних примера – првенствено упућујемо на низ сасвим конкретних увида (тј. представљених структурних образаца са *специфичним интелигентним / „кодирајућим“ предзнаком универзалног испољавања*) у текстовима М. Ракочевића и П. Плихте (чији текстови, за разлику од Ракочевића, методолошки недвосмислено спадају у гранична подручја науке), као и у студијама аутора. В. рецимо Ракочевић 2002а; Rakočević 2007a; Rakočević 2009; Rakočević 1994; Rakočević 1997; Rakočević 1990a; Rakočević 2007b итд; Plichta 1997; Plichta 1991a; Plichta 1991б; Makowski; Тодоровић 2009; Тодоровић 2015. У вези с претходним обавезно в. и Jung 1989.

научника – (да ***српска наука и / или српски научници не могу самостално доћи до потенцијално глобално значајних открића, која ће бити примарно предочена управо на српском језику; табу ху***). Између осталог, и с тим у вези наш рад сасвим свесно наглашава дотичну „етничко-регионалну“ димензију разматрања односа вере и знања, тј. религије и науке.

Као што су, примера ради, својевремено открића Србина Николе Тесле (базирана на особеној научној парадигми) на јединствен начин утицала на промену кључних токова у начину живота и науци, дарујући читавом свету низ нових могућности, почев од масовног коришћења електричне енергије, увођења радио-комуникације итд.[13], нова сазнања / открића о којима смо претходно говорили сасвим директно доводе у питање тренутно преовлађујућу научну парадигму, тј. одговарајуће парадигматске предзнаке различитих научних дисциплина које се на њу наслањају.[14] Наиме, са становишта приступа другачије уобличене парадигме, бројна нова (али и одавно позната) сазнања врло конкретно и дефинитивно указују на постојање *специфичних чинилаца*, без чијег присуства се не могу објаснити многе чињенице на којима почива целокупна природна и културна стварност, односно одговарајући сложени (и међусобно повезани!) културни и природни комплекси који су уређени на *интелигентан*, са хармонијско-симетријског становишта практично *савршен начин*, уз егзистенцију особених садржаја који имају очигледан комуникацијски карактер. Другим речима, тек у контакту са интелигентним и свесним (другим) умом овакви садржаји добијају смисао, непосредно сведочећи о свом разумном творцу (ниво „натприродног Ума“).[15]

***Приоритети савремене науке из српске перспективе (табу-запитаност 1: постоје ли крајње непопуларне, тј. „забрањене“ теме?).*** У складу с претходним, поставља се питање додатног

---

[13] В. бројне и разноврсне текстове најразличитијих профила о Николи Тесли, српском научнику који је прерастао у својеврсни планетарни феномен, од изузетног значаја и утицаја.

[14] Када је реч о поменутим, новим сазнањима, довољно је детаљно истражити и у целости сагледати само неколико оваквих, карактеристичних примера, како би се стекла јасна слика о закључцима који непосредно произлазе из дотичних открића. В. напомену 12.

[15] До сличних закључака су долазили и бројни врхунски, општепознати научници, о чему се у научној јавности врло мало говори; уп. рецимо Вукановић 2003, 24-33, 54-59 и даље.

прецизирања „због чега је све ово изузетно важно“, односно – који би, у идеалним условима, били основни циљеви и приоритети савремене науке? С тим у вези, у поменутом контексту залагања за успостављање принципа *реалне науке* – тј. у циљу приближавања *истини* – од посебног, тј. прворазредног значаја је управо наглашено (1) преиспитивање тренутно доминантне научне парадигме, која несумњиво има изразити атеистички предзнак и одговарајући идеолошки профил.[16] С друге стране, и поред фаворизовања наглашеног атеистичког приступа сагледавању стварности на свим нивоима (од науке до културе и образовања), у савременом друштву – што је и његова суштинска, *примарна одлика* – веома је истакнута *поларизација између теизма и атеизма*; и Србија, као и српски етнички простор, у том погледу представља веома карактеристичан пример.[17]

---

[16] Доказивање наведене тврдње практично и није потребно, с обзиром на њену очигледност у савременим околностима. Исто тако, као што је већ наглашено, најистакнутији појединци, мислиоци и научници често су сасвим непосредно побијали догме тренутно доминантне парадигме. У овом раду смо – превасходно у илустративном контексту – посебно нагласили неколико карактеристичних формулација научних саветника (дакле – научника у највишем научном звању) др М. Ђурковића и проф. др М. Брдара, као и проф. др Зорана Кинђића. С друге стране, када је реч о тзв. природним наукама, првенствено је наглашен допринос проф. др Милоја Ракочевића. Подразумева се, осим наведених аутора могли бисмо узети у обзир и бројне друге примере врхунских (српских, али и светских, наравно!) научника који се својим делом и закључцима супротстављају основним постулатима тренутно доминантне научне парадигме, са атеистичким предзнаком.

[17] Уп. студије социолога религије Мирка Благојевића на тему (де)секуларизације и религиозности у Србији (са компаративним освртом на друге православне народе, тј. државне контексте); в. рецимо Blagojević 2015; Blagojević 2004. У наведеном смислу треба нагласити и да информације из контекста блиског хришћанској апологетици (али и научне поставке засноване на другачијим парадигмама) располажу врло уобличеним, документованим и систематизованим представама, закључцима и чињеничним комплексима (в. рецимо Милин 1985; Андрејев 2004; уп. Сељски 2000; Роуз 2000; Роуз 2008; Роуз 1995; Rot 2007). Другим речима, поменути приступи такође нуде у потпуности уоквирени и уређени поглед на свет, и када је реч о природним и када је реч о друштвеним феноменима. Наравно, њихово сагледавање целокупне стварности налази се у потпуној супротности у односу на полазишне концепте научне парадигме са наглашеним атеистичким предзнаком (који је, уосталом, превасходно заснован управо на извесној врсти *вере*, такође представљајући један вид савремене религиозности). То је очигледно и када је реч о начину на који се милитантни „бранитељи“ дотичне научне парадигме односе спрам оних научника и аутора који покушавају да је доведу у питање.

Такође, један од општих приоритета савремене реалне науке јесте, свакако, (2) преиспитивање и непосредно разматрање релације *систем – антисистем*, како у науци тако и у друштву. Ситуација (2а) у којој *доминантна научна парадигма одговара на одређена практична питања, али на мали број суштинских запитаности* (а довољан је већ само један очигледан „промашај“, тј. системски противдоказ, па да таква парадигма буде доведена у питање, тј. обесмишљена)[18] и с њом квалитативно повезана ситуација (2б) у којој *веома мали број људи на планети (сасвим недемократски) располаже огромним ресурсима (и огромном моћи одлучивања)* свакако су – без могућности озбиљнијих приговора – изразито приоритетне теме, у потпуној несагласности са недостатком научних студија које се суштински баве овом проблематиком.[19]

Исто тако, (3а) *тежак положај научника који (из перспективе научног приступа са наглашеним теистичким предзнаком или не) непосредно износе чињенице објашњиве превасходно у склопу теистичког контекста* суштински онемогућава усложњавање и квалитативни развој науке[20], на формално-семантички сличан начин као што, рецимо, (3б) квалитативни развој човечанства непосредно

---

[18] В. карактеристичне примере који су наглашени у претходним студијама аутора. В. рецимо Тодоровић 2015, 287-332; такође види и поглавље I у наведеној студији.

[19] Овде се, рецимо, треба подсетити „да је портал Бизнисинсајдер у априлу 2012. објавио податке који показују да готово све највеће светске брендове контролише заправо свега десетак компанија“ (Ђурковић 2013, 44). Такође, примера ради, породице Ротшилда и Рокфелера „саме поседују огромне капитале, банке, компаније, медије и огроман утицај на политичаре у највећим и најмоћнијим земљама“, а „са њима се (посебно са Рокфелерима) у везу доводе и неке формалне организације као што су Билдерберг или Трилатерална комисија које окупљају најмоћније људе на свету и где се у интимном кругу, далеко од јавности, праве сценарији за усмеравање савременог света“ (Ђурковић 2013, 23). За нас је – у контексту проучавања савремене науке и научне парадигме – од великог значаја и околност да сродне организације имају огроман утицај „на пример на читаву савремену експерименталну психологију“ итд. (Ђурковић 2013, 23; обавезно в. и стр. 57-58 и даље). О потреби проучавања (контекста деловања) тајних и полу-тајних друштава / организација в. такође у: Ђурковић 2013, 22-24, 36-40; обавезно в. и Аврамов 2008.

[20] Могли бисмо навести више карактеристичних, илустративних примера овог типа, почев од већ поменутог М. Ракочевића (в. Ракочевић 2002б) преко, рецимо, археолога Ђ. Јанковића (в. Јанковић 2015, 8-9, 178), све до непостојања било каквог контакта између чињеница о којима – на разноврсне и документоване начине – говори *апологетика* са сродном литературом (али и разне гране тзв. „паралелне науке“) и погледа на свет доминантне научне парадигме (уп. рецимо Сељски 2000).

спутава општераспрострањени *антисрбизам*, као један од најраширенијих и најпређутанијих облика расизма у савременом свету (о чему такође „није пожељно“ говорити и писати; уп. и претходно поменути табу ху).[21] И ово су, исто тако, теме од прворазредног научног значаја, које нису довољно фокусиране управо из разлога њиховог „антисистемског карактера“, јер бављење њима у многим случајевима прети да деконструише тренутно доминантни систем. Штавише, *антисистемски* – али тиме не и мање *истинит* закључак – такође представља и једна (са претходним) суштински комплементарна констатација; она се заснива на закључку да је тежак положај српског етноса и православног хришћанства у савременом свету сасвим сигурно у одговарајућој релацији и са преовладавањем идеолошке матрице која је директно повезана са *владајућом научном парадигмом*, тако да су све ове теме међусобно испреплетене и – са становишта (проучавања) српског етничког контекста – свакако да представљају примарни задатак на нивоу реалне науке.

У складу с наведеним, за нас су, на овом месту, посебно значајне и занимљиве (4) *бројне специфичности* (*антисистемског карактера* – са становишта научне парадигме са наглашеним атеистичким предзнаком) *које се тичу српског етноса*, његове културе, науке, историје, традиције, идејних матрица, као и српског језика, државе, географског контекста, симбола итд. Наиме, ове специфичности су такве природе да их је врло тешко, готово немогуће, сместити у стандардне оквире тренутно доминантне научне парадигме; из тог разлога се истраживања наведеног типа нипошто не охрабрују. Међутим, управо из разлога потпуне диспропорције између потискивања дотичних тема и њиховог реалног (научног) значаја – на овим питањима је заснован и фокус заинтересованости нашег вишедимензионално конципираног научног приступа.[22]

***Проблем разоткривања заједничке основе базичних културних и природних феномена / система (табу-запитаност 2: да ли универзални код реално постоји?).*** У складу с резултатима претходних истраживања – као и ангажовања бројних научника у

[21] В. студије и текстове који су се дотицали ове теме: Пипер 2004, 57-59, 36-37, 41-42 и даље; Екмечић 2002, 343-365; Вуковић 2009; Пироћанац 2008; Митровић 1991; Vlajki 2001; Тодоровић 2015, 252-254. По академику П. Пиперу, у савременим околностима је тежиште антисрбизма пренето у саму Србију (Пипер 2004, 58); уп. Ломпар 2014; Антонић 2008; Аврамовић 2009; обавезно в. и Ђурковић 2013, 115-152.

[22] В. пре свега Тодоровић 2015; Тодоровић 2009; Тодоровић 2005а; Тодоровић 2005б.

различитим областима – за нас је, свакако, од суштинског значаја констатација да се међу најзначајнијим природним и културним феноменима, већ након базичне структурне анализе, уочавају суштинске сличности које сведоче о *универзалној примени сродних или истоветних (специфичних) структурних образаца у изградњи целокупне стварности*.[23] Ово се – као што је већ наговештено – односи и на културу и на природу, као основне манифестне облике целокупне стварности, а пре свега на њихове најекспонираније и најважније изразе.[24] Такође, треба јасно нагласити, овакви увиди и закључци непосредно противуречe научној парадигми са наглашеним атеистичким предзнаком. (Међутим – с друге стране, прецизније речено – тако схваћена „атеистичка“ научна парадигма не може бити *научна* у правом смислу речи. Она је, дакле, у дотичном контексту првенствено *идеолошка* парадигма.[25])

Након одговарајућих увида (излаганих у претходним студијама) можемо говорити и о могућностима реконструкције примарног, сложеног структурног оквира који представља *заједнички фундамент кључних природних и културних феномена*, као што су (пре свега): јединствени систем хемијских елемената, генетски кодни систем, најзначајнији културни / сакрални текст (систем) – Библија, декадни нумерички систем (који својом свеприсутношћу на суштински начин одређују културну стварност глобалних размера). Дакле, сажето речено, као што с једне стране периодни систем хемијских елемената и

---

[23] В. Тодоровић 2009; Тодоровић 2015. В. обавезно и студије и закључке М. Ракочевића или, пак, П. Плихте (в. неке од њихових радова у списку литературе), као и других аутора. В. рецимо Ракочевић 2002а, посебно стр. 130-133, у контексту примера који указују на сагласност библијског и генетског кода (в. пре свега табелу 1 на стр. 132, која указује на чињеницу да је „број атома у конституентима генетског кода кореспондентан позицијама карактеристичних поглавља у Библији“). Такође, обавезно в. и рад Rakočević 1996 (посвећен проучавању „универзалне свести и универзалног кода“), као и Ракочевић 1990б; уп. и бројне карактеристичне примере – у оквиру упућивања на повезаност различитих базичних природних и културних образаца – у: De Groot 2005.

[24] В. бројне примере изнесене у: Тодоровић 2009; Тодоровић 2015.

[25] Уп. Брдар 2014, в. рецимо стр. 238-243, 246-250. По Брдару, „друштвена наука није могућа без омотача неке од мегаидеологија“, а „актуелност једне варијанте друштвене науке директно зависи од друштвеног проблемског поља на темељу ког се образује односно обнавља мегаидеологија која ту варијанту намеће и одржава“ (Брдар 2014, 246). О повезаности науке и идеологије (из српске перспективе) в. и Аврамовић 2009, 143-153, 155 и даље, 133 и даље; уп. Зиновјев 2002, 212-216; Кара-Мурза 2008, 289-290.

генетски кодни систем суштински одређују *природну стварност*, аналогно томе Библија и декадни нумерички систем на глобалном нивоу (квалитативно и формално) дефинишу општу *културну стварност*, при чему се – као што је показано у одговарајућим студијама и текстовима – базични структурни обрасци свих наведених система заснивају на сродним, универзалним матрицама.[26] Другим речима, у свим овим системима уочени су интелигентно осмишљени *кодови* сличног типа и облика, који упућују на универзални контекст.

На дотичне системе од примарног значаја – у којима најлакше и са највећом прецизношћу уочавамо постојање *симетријски и хармонијски организованог универзалног кода* – надовезују се и бројни други културни и природни феномени, где такође уочавамо присуство специфичних, складно уређених структура. [У овом контексту могли бисмо, примера ради, споменути тзв. *примарни језичко-логички систем* – који повезује основна језичка значења и базичну логичку матрицу (ниво тзв. *категорија*), затим основни систем закључивања (модел категоричког силогизма), азбучне системе (почев од појединих димензија базичне структуре српске азбуке), у глобалном контексту најзначајнију мисаону игру (шах) итд.[27]]

Као што је већ наговештено, осим што говоримо о постојању бројних специфичних, хармонијски и симетријски организованих структура у наведеним културним и природним феноменима, можемо говорити и о постојању извесне *базичне основе* (тј. о *примарној матрици универзалног кода*), у смислу фундаменталног обрасца на који се надограђују индивидуалне особености поменутих и других, сродних система. Притом, наиме – што ни у једном тренутку не треба изгубити из вида – овде упућујемо на сасвим конкретне и на непосредан начин реконструисане моделе, о чему сведоче наше претходне студије, али и радови других аутора.[28]) Треба додатно нагласити да испољавање

---

[26] О томе детаљније в. у Тодоровић 2009, в. рецимо стр. 28-29, 266-295, 309-326; 327-344. В. и Ракочевић 2002а, 131-133; уп. Rakočević 2007б. Подразумева се, потребно је да се читалац на овом месту – ради разумевања – и непосредно упозна са конкретним структурним моделима и текстовима, у којима је разматрана наведена проблематика.

[27] В. у студији Тодоровић 2009; уп. и Тодоровић 2015.

[28] В. рецимо поједине моделе реконструисане од стране М. Ракочевића и П. Плихте, вишеструко помињаних аутора, који у овом раду имају улогу репрезентативних илустративних примера (уп. и De Groot 2005). Наведени модели се непосредно наслањају на структурне обрасце реконструисане током наших истраживања; обавезно в. Тодоровић 2009 (в. напомену 26), као и Тодоровић 2015, превасходно

поменуте *основе* констатујемо и у оквиру низа других културних и природних система, али не на тако јасан начин као у управо наведеним феноменима / системима, од особеног значаја у глобалном (као и у српском) контексту.[29]

***Необична структура „српског мозга“: примарни лингвистичко-логички модел српског језика као иницијални културни систем универзалног предзнака (табу-запитаност 3: да ли народи, као ни људи, нису исти, односно да ли посебни народи, као и посебни људи – упркос захтевима савремених анти-идентитетских идеологија – имају право на постојање, јер time суштински обогаћују свеукупну стварност?).*** У вези с претходним, „мондијалистички“ профилисаним табу-дискурсом, на овом месту ћемо указати на један конкретан и врло упућујући пример, који има специфичан српски предзнак. Другим речима, уочено је нешто врло особено, о чему ћемо на овом месту изрећи само неколико основних назнака. Наиме, када говоримо о експерименталном, левистросовски инспирисаном покушају непосредне реконструкције тзв. *јединственог система елемената културе* (аналогно одговарајућим природним системима; в. Тодоровић 2009, 89-95; уп. Lič 1972), до овако конципираног циља – који је од суштинског значаја са становишта друштвено-хуманистичких наука – могли смо се упутити искључиво преко уочавања одређених *објективно установљивих образаца*, тј. система односа у различитим, *кључним културним феноменима*.[30] У овом смислу – за нас и за наша претходна истраживања у наведеном правцу – од суштинског значаја било је управо откриће поменутог *примарног језичко-логичког модела*, који представља објективан феномен, констатован унутар базичних структура, тј. кодова српског језика. Другим речима, поменути модел – у оквиру јединственог обрасца – обједињује деветочлану структурну матрицу *семантичких категорија* (*примарни језички модел*) и осмочлану структурну матрицу *суда*, у смислу базичне јединице логичког мишљења (*примарни логички модел*).[31]

---

поглавље IV. О овоме ће детаљно бити речи у планираној монографији „Култура природе“.

[29] В. Тодоровић 2009, пре свега стр. 327-328 и даље; уп. Ракочевић 2002а; De Groot 2005.

[30] В. студију Тодоровић 2009, као и аналогне напомене 33, 40, 54.

[31] В. Тодоровић 2009, поглавље IV.5; Тодоровић 2005а, поглавље VIII; Тодоровић 2005б, поглавље VII.2.

Услед својих специфичних карактеристика, као и свог, на јединствени начин уређеног (симетријско-хармонијског) вида испољавања, дотични образац можемо назвати и *иницијалним културним системом*.[32] Овај образац је, наиме, могуће сасвим јасно сагледати као *објективно постојећи*, с обзиром на конкретне (и веома прецизно уређене) манифестације његове унутрашње структуре, јасно видљиве на основу *специфичних заменица и прилога српског језика* (с тим што је овде реч о феномену са универзалним предзнаком, који се заснива на истим структурним начелима као и претходно размотрени *универзални код*). Другим речима, управо на основу овог *протомодела*, паралелно са уочавањем других (аналогних) образаца присутних унутар различитих културних, али и природних феномена, дошли смо до сагледавања сложеније мреже елемената и односа која нам пружа и могућност конструисања општег, свеобухватног модела (радно и експериментално дефинисаног као *јединствени / периодни систем елемената културе*)[33]; притом се, дакле, дотични модел непосредно наслања и на сродне структурне обрасце, уочене у другим феноменима од кључног значаја.

У најкраћим цртама речено, у српском језику уочава се једна специфична појава која – са становишта наших мултидисциплинарних истраживања – има посебан значај: поједине заменице и прилози (или *основне заменице и прилози*) српског језика (којих – унутар одговарајућег *системског обрасца* – има тачно 8, тј. 8 + 1) уобличавају особену структуру, до које долазимо на сасвим *објективан начин*. Истовремено, она је саставни део једне, исто тако прецизно установљиве, надсистемске, сложеније целине. У ствари, сваки елемент (од ових осам „основних заменица и прилога“: *какво / колико / како / ко / шта / где / када / куда* + особени / централни елемент *(за)што*) формира специфичан, осмо-деветочлани (8 + 1) структурни модел. То можемо, рецимо, јасно сагледати на примеру речи *ко* и *када* (видети представе предочене у другим студијама аутора).[34]

Као што је већ наговештено, само наведене заменице и прилози (у оквиру дотичног, јасно уобличеног *системског обрасца*) формирају структуре овог типа, у којима се може уочити и један скривени,

---

[32] В. Тодоровић 2009, 89-95, 215-252.

[33] В. поменуту студију Тодоровић 2009 и њене основне приоритете (в. пре свега стр. 7-8, 89-95).

[34] В. Тодоровић 2009, 215-223 (пре свега в. стр. 216); уп. Тодоровић 2005а, поглавље VIII; Тодоровић 2005б, поглавље VII.2.

унутрашњи модел, као подлога која утиче на стварање претходно наведених структура.[35] Посебно занимљиво је, међутим, то да наведени унутрашњи структурни модел сажима неке од примарних логичких категорија / одредница, односно неке од базичних елемената којима оперише логика као наука о мишљењу. Због тога овај унутрашњи образац можемо назвати и *примарним логичким моделом*. Другим речима, на основу структура које су уочене у вези с поменутим *основним заменицама и прилозима* може се конструисати јединствени модел; њим су обухваћени сви основни квантификатори (сви = универзално, (по)неки = партикуларно, је, јесте = афирмативно / позитивно и није = негативно), односно модалитети (модални оператори: нужно = аподиктичко и могуће = проблематично) суда, који су уз „субјекат“ (S) и „предикат“ (P) основни елементи суда, као *базичне јединице (логичког) мишљења* (видети прецизне шематске представе у другим студијама аутора).[36] Треба подвући и да је непосредна егзистенција дотичног специфичног обрасца накнадно потврђена и од стране најкомпетентнијих лингвиста.[37] Ово је уочено само у српском језику, односно – базична, *категоријална структура мишљења* је представљена *управо и само овде*, на врло препознатљив начин.

Посебно важно је додатно нагласити чињеницу да је реч о специфичном феномену од изузетног значаја, јер он сасвим непосредно (у оквиру једног живог језика) сажима управо *категорије* – тј. *суштинске појмовне одреднице*, присутне у самој основи феномена језика и мишљења – за којима је трагала античка филозофија.[38] Према томе, управо у српском језику се образац ових примарних појмова (као уоквирени и функционални систем) манифестује на сасвим јасан и прецизан начин, што директно упућује и на особеност „српског мозга“, тј. *сазнајног кода* карактеристичног за овај самосвојни језичко-етнички контекст.[39] [У ствари, по Ли Ворфу, „сваки језик је огроман систем

---

[35] Овде не рачунамо заменице и прилоге као што су *камо* и *који*, које су у непосредној вези са – у смислу врста синонима, тј. семантичких варијација – речима *куда* и *ко*, не спадајући у поменути *систем образац*. В. напомену 31.

[36] В. пре свега Тодоровић 2009, стр. 220-222, 218, 216.

[37] В. Радић 2012, пре свега стр. 386.

[38] В. Тодоровић 2009, 249-252. Уп. и Радић 2007. О проблему *категорија* в. сажето у: Petrović 1998, 39-40.

[39] Наиме, истраживања су показала да су „форме мишљења било које особе контролисане путем неумитних законитости система образаца кога она није свесна“,

образаца, различит од осталих, у коме се налазе културно прописане форме и категорије помоћу којих личност не само комуницира, већ

---

а „ови обрасци представљају неопажену компликовану систематизацију њеног властитог језика – која се доста лако показује непристрасним поређењем и контрастирањем датог језика са другим језицима“ (Li Vorf 1979, 179); о сличним феноменима су већ писали различити аутори. [Према томе, „сваки језик артикулише или организује свет на други начин“, јер „не ради се о томе да језици једноставно надевају име постојећим категоријама – они артикулишу властите“ (Kaler 1980, 24).] У сваком случају, постојање посебних народа и језика представља огромно (и несагледиво) богатство човечанства, потпуно супротно тежњама савременог *мондофашизма* (са којим је посредно повезана и тренутно доминантна научна парадигма), што је термин који у већој мери одговара реалном стању ствари од донекле еуфемистичке синтагме „либерални фашизам“ (***шабу 3х: шабу размаш̄рања и саīледавања īраве īриироде мондофашизма / имīеријалноī īлобализма***); уп. рецимо Ђурковић 2013, 57-58 и даље. За дотични идеолошки правац један од најважнијих циљева је и „смањење броја становника на планети“, уз „разарање класичне хетеросексуалне породице“, „разарање сваке органске структуре која човека штити, усмерава и чини га јачим и самосвојнијим због самопоуздања и припадности“, „атомизација појединца јер такав зависан, уплашен и манипулацијама изложен човек одвојен од колектива, без јасног идентитета, јесте идеалан материјал за нови пузећи тоталитаризам“ (Ђурковић 2013, 58). Наиме, западњачки профилисани савремени вид империјализма („мондофашизам“) ће – у складу са одговарајућим геополитичким интересима – уз пратеће пароле „смрт фашизму“ (иако су „пожељни национализми“ – па чак и савремени нацизми – повлашћених држава и народа који гравитирају западној цивилизацији итекако дозвољени) данас самоуверено прогањати, малтретирати и убијати преживеле потомке истих оних које су њихови преци, као нацифашисти и клерофашисти, убијали током Другог и Првог светског рата. У овом смислу су посебно илустративна била (и још увек су) дешавања на српском и руском етничком простору. С тим у вези, овде одлично пристаје и антологијска реченица књижевника Игнациа Силонеа, коју је – у контексту савремених светских прилика – посебно нагласио један од најзначајнијих српских историчара, Милорад Екмечић: „Нови фашизам зваће се антифашизам“; в. у: http://www.srpskenovinecg.com/srbija/8458-milorad-ekmecic. (По М. Ђурковићу, „знајући како САД користе све могуће поводе за директна мешања, па и војне интервенције, врло је могуће очекивати скоро увођење санкција против земаља за које се процени да наводно крше права хомосексуалаца, а затим и директне војне нападе. Као што се данас користи заштита етничких мањинских права, сутра ће се употребљавати заштита мањинских ЛГБТ права“; Ђурковић 2013, 57.) Реч је, наиме, о симболичко-терминолошкој мимикрији којом се скреће пажња са реалног физичког и симболичког насиља. У наведеном контексту, и одговарајућа доминантна научна парадигма – као пожељни, идеолошки уобличени образац – тежи да прати основне постулате идеологије савременог империјализма („мондофашизма“), у непосредној повезаности са тзв. „идеологијом западњаштва“. О сродној проблематици је исцрпно писао и А. Зиновјев (2002, в. рецимо стр. 212-213.); уп. и Антонић 2013, 288-291; Брдар 2014, в. пре свега поглавље пет.

такође и анализира природу, запажа или занемарује одређене типове односа или појава, усмерава своје резоновање и гради грађевину своје свести“ (Li Vorf 1979, 180).]

***Димензије србистичког принципа (табу-запитаност 4: да ли дијахронијски уређујући принцип реално постоји, односно – да ли историја поседује смисао?).*** *Фасцинантне подударности српских географских, језичких, хронолошких, историјских, културних и других образаца* ***(табу-запитаност 4х: да ли се у кључним манифестацијама српског етничког контекста оваплоћује јединствена, посебно наглашена смисаона повезаност?)***. Осим претходно наведених специфичности, уочене су и бројне друге особености *српског кода*, испољеног у различитим културним, али и *наткултурним* феноменима.[40] У претходној студији „Српска тајна“ (са наглашеним *експерименталним предзнаком* у извесним аспектима)[41] непосредно смо тражили (семантичке) узроке сасвим особених повезаности, уочених превасходно на плану управо *српског етнокултурног и географско-историјског контекста*.[42] (Као што је већ наглашено у поменутој студији, тражили смо их баш тамо где их је можда – са становишта рутинског савремено-парадигматског истраживачког приступа – било незахвално тражити, али, на први поглед парадоксално, као што се показало, најлакше пронаћи.)

С тим у вези, сасвим непосредно смо се бавили претходно наговештеним феноменом, који је прелиминарно дефинисан синтагмом *србистички принцип*. Наиме, концепт *србистичког принципа* представља радни експериментални модел настао у циљу покушаја објашњавања низа објективних, врло необичних околности, као и додатног фокусирања и проблематизовања ових несвакидашњих чињеница, повезаних са српским етничким контекстом.[43] Другим речима, уочене су врло особене појаве које се тичу српског етноса, од (као што је прецизно показано у поменутој књизи) *детаљног подударања структуре базичне територијалне организације Србије и света*[44], а уз одговарајуће додатно подударање са *базичном*

---

[40] В. Тодоровић 2009, 309-326 и даље; Тодоровић 2015, 316-332.

[41] О нашем методолошком приступу в. у Тодоровић 2015, 9-30, 31-33; о основним закључцима в. на стр. 335-345.

[42] В. Тодоровић 2015, поглавље I (в. детаљну дескрипцију више примера изнесених у наведеном поглављу).

[43] В. поглавље II у: Тодоровић 2015.

[44] В. у Тодоровић 2015, поглавље I, в. пре свега стр. 38-60.

*структуром црквеног календара СПЦ*, преко поклапања основне структуре *српског писма* и *другог (примарног) нивоа територијалне организације Србије*, до низа других необичних појава сличне врсте.[45] На уочене, сасвим специфичне *вишедимензионалне подударности* непосредно се надовезују и околности – да је на територији где живе Срби егзистирала европска *протоцивилизација* (Лепенски Вир и Винча), заједно са понављањем *централног значаја управо овог подручја кроз историју* (од винчанског неолита преко бројних римских царева и „ослободитеља хришћанства“ Константина Великог рођеног у Нишу итд; в. Срејовић 1994), све до чињенице да је и у најновије време, *током читавог двадесетог века српски етнички простор био у самом средишту глобалних збивања*.[46] (У сваком случају, све ово заједно посматрано, као и многе друге околности, директно нас је упутило на нужност разоткривања и експерименталног разматрања различитих димензија испољавања сложеног и специфичног феномена, који је радно дефинисан синтагмом „србистички принцип“.)

*Представе о изабраности и антисрбизам (као потенцијално уско повезани идејни обрасци са глобалним предзнаком) могу бити изузетно важне за проучавање* – ***имају ли оне сасвим специфичну основу која се налази у реалној стварности? (табу-запитаност 4у)***. Осим управо назначених, као што је већ наглашено и детаљно представљено у претходним студијама, уочене су и многе друге особености које се тичу положаја српског етноса и представа о њему, са нагласком на феномену *антисрбизма*. Антисрбизам – и у савременим околностима (као и раније, уосталом) – представља општераспрострањену појаву[47], аналогну антисемитизму пред Други

[45] Такође в. у Тодоровић 2015, поглавље I. Посебно занимљива су и подударања историјских структура / образаца, о чему не можемо опширније говорити на овом месту.

[46] Уп. Тодоровић 2005б, 373-376.

[47] В. напомену 21. Истраживање наведеног феномена је свакако од примарног научног (али и националног) значаја, при чему је посебно важно и „сазнање о идеологији секуларног свештенства која *насилно* влада јавним дискурсом у нас“ (Ломпар 2014, 390). Треба знати и да се праксе антисрбизма (у Србији) углавном заснивају на оптужбама „да је српско становиште не-универзално“, при чему се прикрива „сопствени не-универзализам, који се очитује у унапређивању западних интереса у нашој јавној свести“ (Ломпар 2014, 543); такође, „оптужбом да је свако српско становиште насилно“ у ствари се оправдавају „своја многобројна посезања за насиљем у насртају на српско становиште“ (Ломпар 2014, 543). У наведеном контексту, аналогно насиље је и у сфери науке – али и у односу спрам православно-

светски рат и за време његовог трајања. С друге стране, изузетно значајан индикатор у дотичном смислу је и – у српској колективној психи (превасходно од времена Св. Саве и XIII века) свеприсутна – представа о Србима као изабраном народу[48], заједно са бројним варијантама поменутог идејног система[49]. Садржаји ове врсте су, у српском етничком контексту, и глорификовани и оштро критиковани са различитих становишта, али се ни у ком случају не може оспорити њихова свеприсутност и утицајност када је реч о српском народу, његовим историјским манифестацијама и одговарајућој колективној свести[50].

Наиме, приликом покушаја објашњавања наведених особених околности, односа и аналогија који сведоче о постојању свеопштег реда чак и у појавама *крајње динамичног карактера*, у студији „Српска тајна“ (односно – у њеном другом делу) дошло се до надовезујућег усредсређивања и на (претходно наговештене) идејне системе који представљају *семантичку основу српске колективне психе и свести*.[51] Они се, као такви, преносе кроз векове, у смислу примарних упоришта *српске идеје*, тј. одговарајућих, посебно утицајних схватања о суштини српске историјске мисије и српског идентитета. У складу с тим, разматрани су идејни / културни обрасци дефинисани синтагмама *изабрани народ*, *Нови Израиљ* и *Света Србија*, а у непосредној вези са претходно помињаним, сложено формулисаним експерименталним (потенцијално објашњавајућим) моделом, чији је радни назив *српистички принцип*.[52]

***Да ли ред постоји свуда (табу-запитаност х)?*** Наша претходна, крајње широко конципирана мултидисциплинарна истраживања кретала су се трагом левистросовске идеје да *ред постоји свуда*, односно – да постоје универзални закони општег карактера (Levi-Strauss 1977, 68; Kuvačić 1977, 394-395; Lič 1972, 48; о овоме в.

---

хришћански усмерених интелектуалаца, мислислаца и духовника – изузетно изражено; уп. рецимо Kinđić 2012, 393-394.

[48] В. Благојевић 1994; Богдановић 1984; Благојевић 2011, 169-171, уп. нпр. и 187, 201; Поповић 2006, 19, 21, 71-73; пре свега в. поглавље III у књизи „Српска тајна“ (Тодоровић 2015).

[49] В. Тодоровић 2005б; в. рецимо 437-438.

[50] Уп. нпр. Грчић 2011, 191; в. и феноменолошку студију Тодоровић 2005б. Обавезно в. и поглавље III у: Тодоровић 2015.

[51] В. пре свега поглавље III у: Тодоровић 2015.

[52] В. поглавља III и II у: Тодоровић 2015.

опширније у: Тодоровић 2009, 15-29). У складу с тим, и све претходно назначене чињенице неизоставно су нас довеле до сличног уверења, као и до закључка о неопходности разматрања представа наведеног типа као јединственог (идејног) комплекса, у оквиру јединственог истраживачког приступа. У претходним студијама покушали смо да формулишемо одређене дубље узроке испољавања феномена ове врсте, паралелно са базичним представљањем и општим одређењем заједничких основа наведених идејних концепција.

Дакле, у контексту свега претходног, наше раније студије првенствено су биле засноване на разматрању специфичних структурних и семантичких модела, од суштинског значаја за српски етнички контекст. Међу њима, односно међу посебно упечатљивим садржајима, у првом реду су разматране *необичне појаве*, тј. особене *подударности* уочене на плану различитих димензија егзистенције српског етноса (у историјском и општем културно-цивилизацијском смислу).

Општи закључак био је да аналогије између више семантичких нивоа (од географског и историјског до језичког и хронолошког итд.) указују на постојање јединственог *уређујућег принципа*, који делује на нивоу српске и глобалне стварности. Нагласак је, дакле, посебно био стављен управо на актуелне појаве (изразито) *променљивог карактера*[53], јер организовани поредак уочен у феноменима ове врсте неизоставно упућује на већ наговештени закључак да је *уређеност* општа и свеприсутна; о свему овоме смо, као што је већ наглашено, писали врло детаљно и посматрани феномени су – упркос својој необичности и сложености – прецизно приказани.[54] Другим речима, иако велики број посматрача и научника стварност доживљава као израз хаоса и свеопште случајности, изнесени примери, који на необичан начин директно повезују српски и светски / глобални контекст, говоре у прилог постојања *јединствене систем*ске *уређености* и у динамичним феноменима, односно – тамо где се, на први поглед, ни у ком случају није могла очекивати. У сваком случају, *српски предзнак* поменутих феномена – у којима се испољила ова *јединствена систем*ска *уређеност* – представља околност / појаву која се не може тумачити, тј. интерпретирати, анализирати и сагледавати у

[53] В. одговарајуће садржаје и представе, изнесене у: Тодоровић 2015, поглавље I (посебно в. представе на стр. 119-169).
[54] В. пре свега студије Тодоровић 2015; Тодоровић 2009.

контексту тренутно доминантне научне парадигме са атеистичким предзнаком; наравно, исто или врло слично је и са самим феноменом јединствене системске уређености чак и тамо где не постоји поменути српски предзнак. Илустрације ради, то би било отприлике „као када бисмо покушали да напишемо роман бројевима или да рачунамо словима“, при чему нисмо дефинисали бројчану вредност слова нити гласовну вредност бројева; дакле – текст остаје потпуно нечитљив и комуникација не постоји. Једноставно речено, постоје системи начелно затворени за *могућност* обраде одређене врсте информација, које се никако не уклапају у базичне идејно-парадигматске моделе дотичних система (уп. и Kun 1974, 279). (Подразумева се, у вези са свим особеним чињеницама и околностима на које смо претходно указали – а које не можемо поново и детаљно износити на овом месту – читаоце позивамо да и сами неизоставно и непристрасно провере одговарајуће тврдње и наговештаје у поменутим, раније објављеним студијама.У супротном, ни овај текст неће имати никаквог значаја.)

***Перспективе реалне науке.*** На самом почетку завршног осврта усудићемо се да приметимо да је науци, како у Србији, тако и у свету – у складу са бројним чињеницама које проистичу из претходно разматране проблематике (а од њих су поменуте само поједине) – неопходно коренито преосмишљавање тренутно доминантне научне парадигме са наглашеним атеистичким предзнаком (који је понекад праћен и антисрбистичким). Исто тако, реалној науци је – у идеалним условима – неопходно и оснивање нових научних центара и институција, заснованих на могућности слободне употребе различитих научних парадигми (уп. Фајерабенд 1994). На овај начин би се усложњавала, продубљавала и ширила научна истраживања, пре свега у правцу мултидисциплинарности, јер је време уско специјализованих наука и научника дефинитивно прошло (бар суштински посматрано, у контексту констатације да настављање у дотичном правцу не може донети никакво трајно добро, нити довести до суштинских, нових сазнања). До истог или сличних закључака дошли су различити научни ауторитети, често управо водећи аутори у својим научним областима, превасходно они који су спроводили интензивна истраживања на пољу реалне науке и непосредно се суочили с немогућношћу уграђивања

одређених резултата и очигледно истинитих чињеница у оквире доминантне научне парадигме.[55]

У сваком случају, током XX и почетком XXI века дошло се до конкретизованих сазнања из различитих научних области, тако да се итекако осећа потреба да се ова знања сумирају, повежу и сагледају у знатно ширем, међузависном и смисаоном – треба рећи и знатно *хуманијем*(!) – контексту, уз усредсређивање на проблеме који се не могу уклопити у дати парадигматски модел. У овом раду су посебно наглашени они аспекти (у склопу разилажења реалне науке и тренутно доминантне парадигме) који се тичу јасно уочљивих, сасвим особених, симетријски, хармонијски и пропорцијски уређених релација између (елемената и подсистема) кључних природних и културних феномена.[56] У дотичном смислу, од посебног значаја су нова, усложњена и продубљена истраживања (у контексту одговарајућих концепција *структурологије* и *логосологије*), превасходно на нивоу структура уз помоћ којих се најјасније разоткрива општи поредак заснован на правилностима универзалног карактера.[57]

С тим у вези – као што се само по себи намеће – неизоставно је потребно преиспитати и однос „науке“ и „религије“ (у оквиру преиспитивања односа „вере“ и „знања“), које су током последњих сто година доведене до крајње подвојености и идејно засноване супротстављености.[58] Утицај идеологија на науку свакако је током

---

[55] Уп. различита разматрања на нивоу сагледавања проблематике (нове) научне парадигме и сличних питања. В. рецимо Kun 1974; Novaković 1974, 15; Фајерабенд 1994; Ракочевић 2002б; Брдар 2014; Тодоровић 2009, 13-29; Тодоровић 2015, 10-16; Шијаковић 2002, 6; Ракочевић 2000; Ракочевић 2003; Павићевић 2009; Зиновјев 2002.

[56] В. рецимо истраживања већ више пута помињаног М. Ракочевића, али и бројних других аутора из различитих научних дисциплина (в. напомене 12, 16, 20, 23, 26, 28, 67). О томе в. и у: Тодоровић 2015; Тодоровић 2009. Уп. Ракочевићево становиште да сви прави природни системи „представљају различите аспекте и / или начине остваривања најбољег могућег склада (кохеренције), што подразумева њихову детерминацију најбољом могућом – симетријом, хармонијом и пропорцијом“ (Ракочевић 2002а, 127). Уп. рецимо и Хармонија 1998; Тарасов 2008; Doci 2005; Чанак 2009.

[57] В. Тодоровић 2015, 295-297; појам *Логоса / логоса* се у изворном значењу везује за представу о „уму који посебне ствари везује у некакву целину“ (Милосављевић 2000, 135). Најављена монографија са радним називом „Култура природе“ требало би да представи резултате наведених мултидисциплинарних истраживања.

[58] В. Ватноу 1994, в. рецимо стр. 160-162. Уп. примера ради и Шушњић 2002; Jovanović 2007; Биговић 2002. В. и више тематских зборника који су се позабавили овим релацијама; примера ради, у предговору тематског зборника „Наука – Религија

претходног века био веома снажан, тако да се наука развијала под „притиском“ идеолошко-политичких праваца и стремљења, које није тешко дефинисати. Уосталом, и о овоме су такође писали бројни компетентни аутори. Примера ради, атеизам, дарвинизам / еволуционизам, вулгарни материјализам и други идејни контексти што представљају изразе јединствене идеолошке матрице, у потпуности су профилисали научну парадигму која је још увек преовлађујућа.[59] Тако се често у радовима који претендују да буду научни појављују општа „идеолошко-парадигматска места“, при чему би се овакви текстови, на структурно-формалном нивоу, без већих тешкоћа могли рашчланити по узору на Пропову морфологију бајке (в. Prop 1982); текстови наведеног типа једноставно „подржавају мејнстрим систем“ без икаквог суштинског истраживачког доприноса, што изузетно смета ауторима који желе да сложеније и суштински анализирају појаве. У сваком случају, научна парадигма која је тренутно доминатна се недовољно преиспитује, а – с друге стране – појавили су се читави кратери нелогичности / неистинитости и очигледне скучености у оквиру одговарајућег, тренутно владајућег „научног погледа на стварност и свет“.[60] [Овде треба имати у виду и то да, као што је показао Томас Кун, „научници једне генерације мисле о истим проблемима другачије од научника друге генерације“ (Милосављевић 2000, 53), при чему се парадигме смењују. Дакле, Кун је „на

– Друштво“ (Београд, 2002) између осталог стоји: „Да ли ће и наука пристати да прати пут глобализације, као средство менталне и духовне доминације? Да ли ће интелектуална научна елита, слично као друштвена елита богаташа, пристати да буде опијена 'егом доминације' или ће смоћи снаге да уђе у дијалог са филозофијом, религијом и уметношћу“ (Предговор у: исто, стр. I). Уп. и зборник „Religija i epistemologija“ (Dereta, Beograd, 2007), а у оквиру њега посебно в. Rakočević 2007б; Raković 2007; Jerotić 2007.

[59] Наиме, „дарвинизам иде заједно, у пакту с атеизмом и материјализмом, који му чине основу, услед чега не би требало да чуди то што су све идеологије, које су усвојиле атеизам и материјализам, усвојиле и дарвинизам“ (Брдар 2014, 240). У ствари, дарвинизам је различитим политичким идеологијама „обезбеђивао псеудонаучно оправдање“ (Брдар 2014, 240). Између осталог, Брдар – у контексту одговора на питање „зашто је дарвинизам најзаштићенија аматерска научна творевина XIX века?“ – закључује следеће: „Како не би била када јој заштитне појасеве осигуравају: атеизам и материјализам, као исходи секуларизације, антирелигиозни став и убијање Бога – а да све ово одавно чини основне елементе научне части, односно уцене којој морате да подлегнете ако вам је стало да вам признају научни статус“ (Брдар 2014, 240).

[60] Уп. рецимо Фајерабенд 1994; Фузаро 2015.

примерима, јасно показао да и научници мисле у парадигмама, тј. по моделима“, што значи „да се о научности науке не може говорити у апсолутном смислу“, односно – „о научности науке се може говорити само у оквиру једне научне парадигме“ (Милосављевић 2000, 53-54; в. Kun 1974).]

Све ово је резултирало и појавом једне врсте „нове (научне) инквизиције“, иако су – као што је већ наглашено – често управо водећи научници (у оквиру сасвим различитих дисциплина) указивали на неодрживост и суштинску погрешност таквог приступа; другим речима, најзначајнији научници врло често не подржавају токове владајуће парадигме, понекад указујући и на њену непосредну повезаност са „западњаштвом“ (и одговарајућим империјализмом), тј. са „идеологијом Запада“ и његовим (гео)политичким интересима.[61] У складу с тим, данас се наука, тј. научна парадигма са атеистичким предзнаком – по одговарајућим, теоријски сасвим дорађеним и доследним схватањима – често претвара у системски затворену догму, нови (савремени) вид религиозности, који фундаменталистички одбацује другачије мишљење[62]; карактеристичан пример свакако представља већ поменута догма биологистички схваћеног еволуционизма-дарвинизма.[63]

Илустрације ради, „реч је о томе да је Дарвин постао могућ тек по промени друштвено владајућег мисаоног стила, сменом теоцентризма антропоцентризмом, или успоставом профане секуларне

---

[61] По С. Антонићу, примера ради, „Србија, као и друге земље (полу)периферије, током транзиције постаје економска, политичка и културна колонија транснационалне капиталистичке класе (ТНКК) чије је средиште (метропола) у централним друштвима светског капиталистичког система – САД и ЕУ“ (Антонић 2013, 272). Антонић закључује да је тренутно у Србији свеприсутан „компрадорско-колонизаторски карактер овдашњих установа високе културе“, јер – „оне су само институционални израз доминатне, материјално и социјално хегемоне класе у српском друштву – компрадорске буржоазије“ (Антонић 2013, 272).

[62] В. на пример: Фајерабенд 1994, поглавље 6; Ракочевић 2002б; Ракочевић 2003, 3; Зиновјев 2002, 212-216; Павићевић 2009; Ђурковић 2009, 12; Шијаковић 2002; Брдар 2014, в. пре свега пето поглавље; уп. такође Kun 1974; Милосављевић 2000, 53-54, 151; Rot 2007; Вукановић 2003.

[63] В. Брдар 2014, 157-159, 238-243. У претходним студијама (в. Тодоровић 2015; Тодоровић 2009) указано је на бројне илустративне примере који, са сасвим различитих становишта (од етнолошко-антрополошког и филозофског приступа, до радова аутора који се превасходно баве природним наукама), непосредно доводе у питање тренутно доминантну научну парадигму (в. рецимо поглавље IV у: Тодоровић 2015).

слике света која садржи забрану свега из претходне теоцентричне слике света. Дарвинова теорија није успостављена у друштвеном признању и научном важењу путем истраживања и доказивања, него више путем инструментализовања у борби против црквене слике света, с циљем да се ослободи простор за науку, у време док се још наивно веровало да ће наука бити компетентна и за последња питања вере и религије. Постоји и други јак разлог њеног важења: она је научно институционализована, присутна као неспорна на свим универзитетима, услед чега је одавно уместо предмета научне критике преобраћена у неоспорно средство сваке друге научне критике, па чак и мерило научности и модерности научника! Једино што недостају чисти научни докази, али и то је решено: сама институционализација (више захваљујући секуларизацији него аргументацији) обезбеђује научни консензус пред којим онај ко постави питање ваљаних доказа и ко подсети да није реч о теорији А категорије него о производу научног аматеризма XIX века, добија статус 'беле вране' или 'црне овце' међу самим научницима који симулирају да су докази познати, само их појединац не зна услед необавештености" (Брдар 2014, 158). С тим у вези, „то што ће критичар инерцијално бити везан за 'креационизам', назадност, религиозност, итд., с једне стране, само сведочи о тактикама научне апологије без употребе озбиљних аргумената, а с друге, омогућава да свакојаки лаици, нарочито новинари, нападају и етикетирају људе од научног ауторитета који се према реченој теорији односе сасвим иманентно: дакле, са становишта методолошких захтева које не испуњава, а које професори непрекидно исповедају на универзитетима, оглушујући се о чињеницу да та правила готово нико не поштује" (Брдар 2014, 158-159). Дарвинова теорија је изузетно погодна за проучавање научних парадигми (тј. односа *науке* и *истине*) управо због тога што је њу „готово немогуће објективно проверавати", пре свега „зато што је устоличена таласом секуларизације, од друге половине XIX века, када је већ било постало питање научне части бити против религије и Бога" (Брдар 2014, 238).

Као што је већ наговештено, у савременим околностима практично је *забрањено* бити религиозан у оквиру научне заједнице, као и доносити закључке који се приближавају сагледавању стварности са теистичким предзнаком.[64] [Примера ради, аргументовани етнолошко-антрополошки радови на ту тему понекад – у најбољем

[64] Уп. Павићевић 2009; Брдар 2014, 240-242, 157-159.

случају – пролазе кроз праву епопеју на свом путу до објављивања[65], а често се дешава да се највећи и назначајнији научни доприноси (са становишта реалне науке, наравно) и буквално цензуришу или, пак, игноришу (често у управо највише рангираним и најутицајнијим научним часописима). Понекад научни радници губе и посао, или пак бивају интензивно мобинговани и клеветани на различите начине, због непристајања на слеђење начела догматски схваћене научне парадигме, тј. због одступања у односу на „дозвољене моделе мишљења"; међутим, постоје одлични примери да се преосмишљавањем / променом парадигме суштински не губи на научном значају, осим што се чињенице посматрају у другачијем сазнајном контексту.[66]]

Са претходним је повезана и системски уобличавана, суштински свакако беспотребна и неприродна околност недостатка дијалога између различитих научних дисциплина. Ово је, такође, велики проблем савременог света и научне заједнице (како у Србији, тако и на глобалном нивоу; в. Фузаро 2015, 44), а на покушаје повезивања корпуса знања из различитих области најчешће се гледа са непријатељством или подсмехом.[67] Међутим, оно што је добро за сагледавање научне истине често може бити погубно за научну каријеру и обратно (в. рецимо Шијаковић 2002, 6; Брдар 2014, 240-241).

С друге стране, пак, са становишта реалне науке – управо хеуристички допринос, упућивање на нове правце и теме истраживања, јесте оно што је данас најпотребније, у складу са формулацијом да је

---

[65] Такав је случај, примера ради, био са радом (Павићевић 2009) који се на суштински начин позабавио указивањем на нужност преиспитивања односа између науке и религије. Изузетно илустративан пример обавезно в. и у: Kinđić 2012, 393-394.

[66] В. рецимо последње студије археолога Ђорђа Јанковића (пре свега в. Јанковић 2015), као добар илустративни пример. По М. Брдару, у контексту разматрања доминатних научних парадигми (са западњачким империјалним предзнаком), „поука над поукама из свега овога гласи: уопште није важно да ли је теорија истинита или не, него да ли је прагматички функционална или не, може ли да послужи оправдању пљачкашко-геноцидног интереса или не? Ако може, биће наметнута као последња научна истина, само нека се неко успротиви, остаће и без каријере и без хлеба, проглашен за псеудонаучника или чак затуцаног лудака" (Брдар 2014, 241).

[67] У датом смислу би посебно карактеристичан био већ вишеструко помињани, изузетно значајни научни опус Милоја Ракочевића, чије дело још увек није вредновано (ни приближно) на одговарајући начин; в. напомену 56, као и литературу коришћену у: Тодоровић 2015, 363-364. У наведеном контексту такође в. рецимо Стојиљковић 2004; Ракочевић 2002б.

научник пре свега онај који поставља права питања, чак пре него онај који даје праве одговоре; а као што смо претходно видели – проучавање релација између науке и религије данас свакако представља најсуштинскије могуће питање. С тим у вези, у овом раду су првенствено наглашени посебно „заоштрени“ примери, тј. различити „научни табуи“ (а међу њима су додатно фокусирани они са српским етнокултурним предзнаком који, већ сам по себи – у условима савремене тихе окупације, „у сенци туђинске власти“ – постаје једна врста научно-истраживачког табуа; уп. Ломпар 2014).[68] Управо наведени мисаони огледи и одговарајући „гранични примери“ (заснивајући се на чињеницама које се не уклапају у концепте могућег парадигме са атеистичким предзнаком) на најдиректнији и најилустративнији начин – бар када говоримо о становишту непосредних резултата истраживања аутора текста – (превасходно) преиспитују односе науке и религије, као и вере и знања.

*Литература и извори:*

**Аврамов 2008:** Смиља Аврамов, *Трилатерална комисија*, Академија за дипломатију и безбедност, Игам, Београд, 2008.

**Аврамовић 2009:** Зоран Аврамовић, *Родомрсци*, Институт за политичке студије, Београд, 2009.

[68] Ови „табуи“, тј. употребљени илустративни примери, се – као што смо видели – превасходно односе на системе чињеница који указују на одређене „ексклузивитете“: теистичко-антропички, православно-хришћански, „србистички“ итд, уз спознајни ексклузивизам који се односи на сам модел реалне науке (у непосредној вези и са формулисањем блиског контакта „науке“ и „религије“). Наиме, као што је већ на самом почетку наглашено, дефинитивно постоје чињенице које се никако не могу уклопити у тренутно доминантну научну парадигму. Другим речима, тек наука која би се – између осталог – непосредно и објективно бавила *Благодатним огњем*, или пак *Торинском плаштаницом*, моштима светитеља и, поврх свега, *бројним* интелигентно уређеним структурно-семантичким основама (тј. *кодовима*) кључних феномена природне и културне стварности – као и многим другим, квалитативно сродним темама – била би *реална наука* у правом смислу речи (уп. напомену 7; в. и Kinđić 2012, 393). Наравно, овде говоримо о сасвим конкретним темама и истраживачким приоритетима, не залазећи у дубинска теоријска разматрања односа науке и вере / религије (као и вере и знања; в. рецимо Kinđić 2012, 389-393) који су, свакако, веома сложени и не могу се разматрати на упрошћен и сажет начин (уп. Jerotić 2007, 42).

**Андрејев 2004:** Иван Михајлович Андрејев, *Православна апологетика*, Епархијски управни одбор Православне епархије далматинске, Шибеник, 2004.

**Антонић 2008:** Слободан Антонић, *Културни рат у Србији*, Завод за уџбенике, Београд, 2008.

**Антонић 2013:** Слободан Антонић, *Пинк транзиција у Србији*, Култура 140/2013, 2013.

**Биговић 2002:** Радован Биговић, *Хришћанство и наука*, Наука – религија – друштво, Богословски факултет СПЦ, Министарство вера Владе Републике Србије, Београд, 2002.

**Благојевић 1994:** Милош Благојевић, *О националним и државним интересима у делима Доментијана – Срби изабрани народ*, Историјски гласник 1-2, 1994.

**Blagojević 2004:** Mirko Blagojević, *Neke društvene funkcije revitalizovanog pravoslavlja u Srbiji i Rusiji*, u: Religija između istine i društvene uloge, Dereta, Beograd, 2004.

**Благојевић 2011:** Милош Благојевић, *Српска државност у средњем веку*, Српска књижевна задруга, Београд, 2011.

**Blagojević 2015:** Mirko Blagojević, *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2015.

**Богдановић 1984:** Димитрије Богдановић, *Политичка филозофија средњовековне Србије. Могућност једног истраживања*, Филозофске студије XVI, 1984.

**Брдар 2014:** Милан Брдар, *Наука и истина*, Цеслод, Крагујевац, Институт друштвених наука, Београд, 2014.

**Ватноу 1994:** Роберт Ватноу, *Наука и свето*, у: Повратак светог, Градина, Ниш, 1994.

**Vlajki 2001:** Emil Vlajki, *Demonizacija Srba*, Nikola Pašić, Beograd, 2001.

**Вукановић 2003:** Владимир Вукановић, *Наука и вера – Познати научници говоре о Богу*, Архиепископија београдско-карловачка, Београд, 2003.

**Вуковић 2009:** Слободан Вуковић, *Етика западних медија – антисрпска пропаганда деведесетих година XX века*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2009.

**Грдинић 2014:** Никола Грдинић, *Запажања о најчешћим грешкама у научноистраживачком раду*, Промишљања традиције – Фолклорна и литерарна истраживања, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2014.

**Грчић 2011:** Мирко Грчић, *Геоīрафија релиīија*, Географски факултет Универзитета у Београду, Београд, 2011.

**De Groot 2005:** Adri de Groot, *Number Theory in Light of Unification Thought: Preliminary Findings*, Q10 research Foundation, 2005.

**Димитријевић 2005:** Владимир Димитријевић, *Нови школски īоредак*, Легенда, Чачак, 2005.

**Doci 2005:** Đerđ Doci, *Moć proporcija – Harmonija u prirodi, umetnosti i arhitekturi*, Stylos, Novi Sad, 2005.

**Ђурковић 2013:** Миша Ђурковић, *Тамни коридори моћи*, Укронија, Београд, 2013.

**Екмечић 2002:** Милорад Екмечић, *Србофобија и анīисемиīизам*, у: М. Е., Дијалог прошлости и садашњости, Службени лист СРЈ, Београд, 2002.

**Зиновјев 2002:** Александар Зиновјев, *Заīад – феномен заīадњашīва*, Наш дом, Београд, 2002.

**Janković 2015:** Ђорђе Јанковић, *Предање и исīорија Цркве Срба у свеīлу археолоīије*, Хришћанска мисао, Београд, 2015.

**Jerotić 2007:** Vladeta Jerotić, *O mogućim saznanjima u odnosu nauke i religije u XXI veku: novi čovek u novom dobu?*, Religija i epistemologija, Dereta, Beograd, 2007.

**Jovanović 2007:** Bojan Jovanović, *Od verovanja ka znanju*, у: *Religija i epistemologija*, уредници V. Jerotić и други, Dereta, Beograd, 2007.

**Jung 1989:** C. G. Jung, *Sinhronicitet: načelo neuzročnog povezivanja*, u: C. G. Jung, W. Pauli, Tumačenje prirode i psih*e*, Globus, Prosvjeta, Zagreb, 1989.

**Kaler 1980:** Džonatan Kaler, *Sosir – osnivač moderne lingvistike*, BIGZ, Beograd, 1980.

**Кара-Мурза 2008:** Сергеј Кара-Мурза, Манипулација свешћу, Преводилачка радионица Росић, Никола Пашић, Београд, 2008.

**Kinđić 2012:** Zoran Kinđić, *Kritički osvrt na razlikovanje znanja i vere*, Kultura br. 134, 2012.

**Kuvačić 1977:** Ivan Kuvačić, Pogovor, у: C. Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*.

**Kun 1974:** Tomas S. Kun, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974.

**Levi-Strauss 1977:** Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977.

**Li Vorf 1979:** Bendžamin Li Vorf, *Jezik, misao i stvarnost*, BIGZ, Beograd, 1979.

**Lič 1972:** Edmund Lič, *Klod Levi-Stros*, Duga, Beograd, 1972.

**Ломпар 2014:** Мило Ломпар, *Дух самопорицања*, Евро-Ђунти, Београд, 2014.

**Makowski:** Stefan Makowski, *Weltformel 19. Der universale Code ist entdeckt*. http://quran.do.am/_ld/0/10_Weltformel_19_S.pdf

**Милин 1985:** Лазар Милин, *Постанак света и човека*, Научно оправдање религије – Апологетика, књ. 4, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1985.

**Милосављевић 2000:** Петар Милосављевић, *Логос и парадигма*, Требник, Београд, 2000.

**Митровић 1991:** Јеремија Д. Митровић, *Србофобија и њени извори*, Научна књига, Београд, 1991.

**Novaković 1974:** Staniša Novaković, *Predgovor*, u: Tomas S. Kun, *Struktura naučnih revolucija*.

**Павићевић 2009:** Александра Павићевић, *Да ли су етнолози дужни да буду (не)религиозни (или Прилог проучавању „антрополошког материјала“)*, Теме 4/2009, Ниш, 2009.

**Petrović 1998:** Gajo Petrović, *Logika*, Dnevnik, Novi Sad, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998.

**Пипер 2004:** Предраг Пипер, *Српски између великих и малих језика*, Београдска књига, Београд, 2004.

**Пироћанац 2008:** Зоран Петровић Пироћанац, *Избрисати српски вирус – Мала антологија расизма, шовинизма и говора мржње на крају другог и почетка трећег миленијума*, Центар за геополитичке студије Југоисток, Београд, 2008.

**Plichta 1991a:** Peter Plichta, *Das Primzahlkreuz. Band I: Im Labyrinth des Endlichen*, Qvadropol Verlag, Düsseldorf, 1991.

**Plichta 1991б:** Peter Plichta, *Das Primzahlkreuz. Band II: Das Unendliche.* Qvadropol Verlag, Düsseldorf, 1991.

**Plichta 1997:** Peter P. Plichta, *God's Secret Formula – Deciphering the Riddle of the Universe and the Prime Number Code*, Element Books, 1997. (Peter Plihta, *Božanski numerički kod – Dešifrovanje zagonetke Univerzuma i koda Primarnog broja*, b. g.)

**Поповић 2006:** Даница Поповић, *Под окриљем светости – култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Посебна издања Балканолошког института САНУ 92, Београд, 2006.

**Радић 2007:** Јованка Радић, *Аристотелово учење о појму, речи и категоријама (когнитивно-лингвистички приступ)*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику L, Нови Сад, 2007.

**Радић 2012:** Јованка Радић, *Заменице: структурна основа и непосредно указивање на ентитете*, Научни састанак слависта у Вукове дане 15-17.IX 2011. 41/1, Београд, 2012.

**Raković 2007:** Dejan Raković, *Kvantno-koherentni i klasično-redukovani modusi svesti: religijske i epistemološke implikacije*, Religija i epistemologija, Dereta, Beograd, 2007.

**Rakočević 1990a:** Miloje Rakočević, *Geni, molekuli, jezik*, Naučna knjiga, Beograd, 1991.

**Ракочевић 1990б:** Милоје Ракочевић, *О универзалном коду природе*, Просветни преглед 1721, Београд, 1990б.

**Rakočević 1994:** Miloje Rakočević, *Logic of the Genetic code*, Naučna knjiga, Beograd, 1994.

**Rakočević 1996:** Miloje Rakočević, *Univerzalna svest i univerzalni kod*, Svest – naučni izazov 21. veka, Čigoja, Beograd, 1996.

**Rakočević 1997:** Miloje Rakočević, *Genetic code as a unique system*, SKC, Niš, 1997.

**Ракочевић 2000:** Милоје Ракочевић, *Његошев исконски логос* I, Интерпрес, Београд, 2000.

**Ракочевић 2002а:** Милоје Ракочевић, *Рационалност изворне религијске свести на примерима из Библије*, Наука – религија – друштво, 2002.

**Ракочевић 2002б:** Милоје Ракочевић, *Да ли постоји алтернативна наука?*, Наука – религија – друштво, 2002.

**Ракочевић 2003:** Милоје Ракочевић, *Његошев исконски логос* II, Интерпрес, Београд, 2003.

**Rakočević 2007a:** Miloje Rakočević, *Genetic code as a harmonic system: two supplements*, http://arxiv.org/ftp/q-bio/papers/0703/0703011.pdf

**Rakočević 2007b:** Miloje Rakočević, *Episteme Biblije: četvrta knjiga i četvrta poruga*, Religija i epistemologija, Dereta, Beograd, 2007.

**Rakočević 2009:** Miloje Rakočević, *Genetic Code Table: A note on the three splittings into amino acid classes*, http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0903/0903.4110.pdf

**Rot 2007:** Arijel Rot, *Nauka otkriva Boga – Pozadina velike kontroverze*, Metaphysica, Beograd, 2007.

**Роуз 1995:** Серафим Роуз, *Душа после смрти*, Светигора, Цетиње, 1995.

**Роуз 2000:** Серафим Роуз, *Православни поглед на еволуцију*, Светигора, Цетиње, 2000.

**Роуз 2008:** Серафим Роуз, *Постање, стварање и рани човек* (интернет издање), Svetosavlje.org (http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Apologetika/SerafimRouzTumacenjePostanja/SerafimRouzTumacenjePostanja.htm), Београд, 2008.

**Сељски 2003:** Тимотеј Сељски, *Православни поглед на свет и савремена наука*, Светигора, Цетиње, 2000.

**Срејовић 1994:** Драгослав Срејовић, *Кад смо били културно средиште света*, Даница за 1994, Београд, 1994.

**Stojadinović 2014:** Predrag Stojadinović, *50 logičkih grešaka za koje treba da znate*, Heliks, Smederevo, 2014.

**Стојиљковић 2004:** Станко Стојиљковић, *Генетски код непроменљив*, Политика, 10. 08. 2004.

**Тарасов 2008:** Лев Васиљевич Тарасов, *Овај задивљујући симетрични свет*, ИЦНТ, Београд, 2008.

**Тодоровић 2005а:** Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – Значење и структура литијског похода*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд, 2005.

**Тодоровић 2005б:** Ивица Тодоровић, *Митска истина Срба*, Звоник, Београд, 2005.

**Тодоровић 2005в:** Ивица Тодоровић, *Приоритети савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији*, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд, 2005.

**Тодоровић 2009:** Ивица Тодоровић, *Света структура – Трагање за јединственом основом културних феномена*, Посебна издања Етнографског института САНУ 71, Београд, 2009.

**Тодоровић 2015:** Ивица Тодоровић, Српска тајна – експериментална разматрања специфичних структурних и семантичких образаца од изузетног значаја у српском етнокултурном контексту, Невен, Етнографски институт САНУ, Београд, 2015.

**Фајерабенд 1994:** Паул Фајерабенд, *Наука као уметност*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Матица српска, Нови Сад, 1994.

**Фузаро 2015:** Дијего Фузаро, *Интелектуалци, пси чувари власти*, Печат 356, 13. фебруар 2015.

**Хармонија 1998:** *Хармонија у природи, науци и уметности кроз историју*, Флогистон 7, Београд, 1998.

**Чанак 2009:** Милош Чанак, *Математика и музика – Истина и лепота – једна златна хармонијска нит*, Завод за уџбенике, Београд, 2009.

**Шијаковић 2002:** Богољуб Шијаковић, *О науци и религији у савременом свијету живота*, Тематски зборник Наука – религија – друштво, Богословски факултет СПЦ, Министарство вера Владе РС, Београд, 2002.

**Шушњић 2002:** Ђуро Шушњић, *Религија и наука: збирка сувишних увреда*, Тематски зборник Наука – религија – друштво, Богословски факултет СПЦ, Министарство вера Владе Републике Србије, Београд, 2002.

Ivica Todorović
The Institute of Ethnography SASA, Belgrade

**Possibilities of Review of the Contemporary Relation of Science and Religion, with Emphasis on Examples from the Domain of Serbian Ethnic Context – Scientific Boundaries and Taboos**

ABSTRACT

The paper – at the level of an illustrative and summary cross section – primarily examines the currently dominant scientific paradigm (which conceptual patterns have accentuated atheist sign), with emphasis on the problem of observation of scientific boundaries and the existence of "taboos", i.e. "taboo-questioning". By referring to direct, concrete examples it is pointed out to the ways of deeper consideration and the potential of redefining of the relationship between science and religion, in the wider context of observation the relation between science and truth, as well as faith and knowledge. Namely, the whole contemporary reality, as well as scientific research, is often burdened by the existence of two irreconcilable systems interpretation / opinions, between which there are almost no substantive ties and bridges. Therefore, this article refers to the possibilities of application, i.e. establishing and implementing the so-called *real science*, in terms of direct overcoming of influence of the currently dominant ideological patterns that shape the relevant scientific paradigm (which is not often based on truth and available facts). In a given sense – as a kind of thought experiment – primarily based on a specific referring and bordering examples that fall within the domain of Serbian ethnic context; in other words, concretization and direct problematisation of topics take place, primarily, by reference to our previous studies, based on the observation of the characteristic of Serbian patterns (from ethno-cultural and linguistic level to the geographical and historical dimensions). Also, it should be noted that the problem is approached from the widely conceived ethno-anthropological perspective, that is – primarily from the enhanced multidisciplinary approach and by insisting on the possibilities of direct, fruitful linking of knowledge from various scientific fields / disciplines.

Сергей Трофимов
Социологический факультет МГУ имени М.В.Ломоносова
Москва

# Плюрализм и формирование религиозных верований как «Бриколаж“ (по Д.Эрвьё-Леже).

Термин «бриколаж» (*bricolage – фр. самоделка*) был предложен французской исследовательницей Д. Эрвьё--Леже (*D. Hervieu-Léger)*, в работах «Паломник и обращенный»[1] и «Религия как память»[2]. Американский ученый Р. Уатнау (R. *Wuthnow)* использует понятие «лоскутная религия» (*patchwork religion*)[3]. Обсуждение и изучение явления «бриколажа» получило развитие в работах российских исследователей: Синелиной Ю.Ю. [4], Фолиевой Т.В.[5], Колкуновой К.А.[6], Степановой Е.А.[7] и др. Концепция Д.Эрвьё-Леже была рассмотрена в статьях автора[8].

---

[1] *Hervieu-Léger Danièle.* Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999 – P.290. ISBN: 978-2-0808-0017-6.

[2] *Hervieu-Léger D.* La Religion comme mémoire (Религия как память), Paris, Cerf, 1993, 274 p.; английский перевод*: Hervieu-Leger D*. Religion as a Chain of Memory. Cambridge, 2000. 204 p., в связи с чем в русских исследованиях название чаще приводится как «Религия как цепь памяти», хотя в действительности во французском тексте речь идет своре о «последовательности», а не «цепи».

[3] *Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s / Robert Wuthnow. — Berkeley: University of California Press, 1998. — P. 2.*

[4] *Синелина Ю.Ю.* Религия в современном мире // Эксперт. - 2013. - № 1: Специальный номер. - С. 14-18

[5] *Фолиева Т.А.* Религиозная самосоциализация взрослых как бриколаж // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2013. – с. 283-287

[6] *Колкунова К.А.* Религии Нового века как религиоведческая проблема// Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – с.103-112.

[7] *Степанова Е.А.* Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург: УрО РАН, 2012. – Вып. 12 – С. 110 - 122

[8] *Трофимов С.В.* Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории д. Эрвьё-Леже. // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и

Современная религиозная ситуация характеризуется необратимым развитием индивидуализма и субъективизма в области религиозных верований и практик. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает[9], что формула «современная религиозность – это индивидуализм» слишком часто становится лейтмотивом социологического осмысления, при этом не совсем верно понимается, что приводит к путанице и подмене понятий. Она предполагает, что религиозный индивидуализм является абсолютно новой реальностью, связанной с современностью, хотя вписывается в общих чертах в общий индивидуализм эпохи модерна. По мнению Д. Эрвьё-Леже понятие современного индивидуализма состоит в признании самостоятельности индивида, его автономности, причем существует две точки зрения на этот процесс: с одной стороны, он располагает индивида в движении, в котором он зависит только от себя самого, в том числе в своем поиске истины и Всевышнего; с другой стороны, он должен сделать выбор ценности светских реальностей, которые являются препятствием для его союза с божественным. По мнению Д. Эрвьё-Леже, именно индивид, а не община и не институт в целом, является сегодня центром религиозной ментальности в западноевропейском обществе. Исследования это подтверждают.

В 1967 г. в книге «Священная завеса» (Sacred Canopy) Питер Бергер определил в качестве причины секуляризации «кризис правдоподобия в религии». Рядовой человек сталкивается с многообразием определений реальности, в том числе религиозных, которые конкурируют между собой, но ни одна из которых не имеет права и силы принудить его к подчинению, что приводит к неуверенности относительно оснований религии. Таким образом, плюрализм оказывается коррелятом секуляризации сознания на уровне социальной структуры и находит выражение как в объективой, так и в субъективной сфере[10], [11].

---

политология, 2014. № 4., С. 204 – 218.; *Трофимов С.В.* Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2016. № 1.

[9] *Hervieu-Léger D.* Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999 – P. 157-158.

[10] См. Бергер П., Религия и проблема убедительности (главы из книги «Священная завеса» (Sacred Canopy) // Неприкосновенный запас, // Дебаты о политике и культуре – Неприкосновенный запас. № 3(29) и № 6(32) 2003.

С точки зрения П. Бергера, «плюралистическая ситуация – это прежде всего ситуация рынка. В этой ситуации религиозные институты становятся деятелями рынка, а религиозные традиции – потребительским товаром. Во всяком случае большая часть религиозной деятельности определяется в данный период логикой рыночной экономики. Необходимость эффективной деятельности в условиях конкуренции влечет за собой рационализацию церковно-организационных структур, первым следствием которой является их бюрократизация. Это приводит к тому, что такие структуры независимо от своей теологической позиции в социальном плане становятся все больше похожими друг на друга. Ситуация плюрализма воздействует также на содержание вероучения, которое теперь определяется не столько теологической традицией, сколько необходимостью «сбыта», что подразумевает принципиальную возможность изменения содержания религии. Кроме того, повышается роль мирян в церкви, поскольку именно они представляют собой сообщество потребителей» [12].

В условиях ослабления убедительности религиозных систем под влиянием демократических преобразований появляется требование толерантного отношения к людям другой веры.

В конечном итоге П. Бергер подчеткивает, если первоначально именно секуляризация общества оказывается причиной религиозного плюрализма, то впоследствии он становится основой углубления секуляризации, что происходит как на социальном, так и на личностном уровне.

Религиозный выбор не ослабляет роль религии в обществе. Исследования Н.Аммерман (N. Ammerman) убедительно показывают, что в условиях плюрализма люди, которые выбирают какую-либо религию или смешивают разные традиции, ничуть не менее религиозны, чем те, кто придерживается единственной традиции. Сегодня индивиды самостоятельно конструируют свою социальную реальность из доступных культурных элементов, число которых

---

[11] Степанова Е.А. ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В «ПРОЕКТЕ МОДЕРНА»: ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ - Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2009. Вып. 9 – 54-73.

[12] См. Бергер П., Религия и проблема убедительности (главы из книги «Священная завеса» (Sacred Canopy) // Неприкосновенный запас, // Дебаты о политике и культуре – Неприкосновенный запас. № 3(29) и № 6(32) 2003.

постоянно расширяется, что оказывается справедливым для такой сферы как религия. По мнению Н.Аммерман «бриколаж» не обязательно ослабляет присутствие и влияние религии и духовных факторов в жизни индивидов в обществе в целом, хотя и ослабляет авторитет традиционных религий и может разочаровывать приверженцев религиозных традиций[13]. Это созвучно идее, развиваемой белорусским сектоведом Владимиром Мартыновичем, который считает, что в любую эпоху в обществе имеется некий набор религиозных символов, из которого делает свой выбор нетрадиционная религиозность, а также маргинальная часть традиционной обрядности, которую чаще всего относят к суевериям и предрассудкам[14].

Уже в 1979 г. в книге «Еретический императив» (The Heretical Imperative) Питер Бергер пишет, что «Когда внешний (т.е. социально признанный) авторитет традиции падает, индивиды вынуждены больше размышлять и задавать себе вопрос, что же они действительно знают и что только казалось им известным в те времена, когда традиция была еще сильна. Подобная рефлексия почти неизбежно приводит к тому, что они обращаются к собственному опыту». Подчеркивая, что собственный непосредственный опыт всегда оказывается наиболее убедительным для индивида доказательством реальности, П.Бергер замечает, что пока окружение, включая и «экспертов по определению реальности» постоянно подтверждают те же самые верования и традиции, вера индивида поддерживается легко, спонтанно благодаря социальному консенсусу и не требует личной рефлексии и утверждения истин веры. Когда консенсус начинает рушиться, а когда на сцене появляются конкурирующие друг с другом системы, это приводит к необходимости принятия решений. Таким образом, Питер Бергер подчеркивает, что современная ситуация с присущим ей ослаблением религиозной традиции в сознании людей способствует гораздо более глубокой рефлексии по поводу характера и действительного статуса религиозного опыта[15].

---

[13] *Ammerman N.* Observing Modern Religious Lives // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ed. N. Ammerman. Oxford University Press, 2007. P. 8.

[14] См. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция : Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В. А. Мартинович ; предисл. Л. И. Григорьевой. — Минск : Минская духовная академия, 2015 – 559 с.

[15] Бергер П. Религиозный опыт и традиция (главы из книги «Еретический императив» (The Heretical Imperative, N.Y., 1979 P.32 – 65) / Перевод Е.Д.Руткевич) // Религия и

Среди российских публикаций очень подробно методологически обосновано исследование Фолиевой Т.А.[16], хотя и касающееся невоцерковленных респондентов, вместе с тем, механизм «бриколажа» касается более широких социальных групп верующих. Д. Эрвьё-Леже отмечает[17], что современное изменение религиозного индивидуализма лучше всего обнаруживается внутри многочисленных духовных групп и сетей, которые организуются вокруг различных издательств духовой литературы, книжных магазинов или культурных центров, и представляют собойпо выражению социолога Ф. Шампиона (F.Champion) «мистическо-эзотерической туманностью»[18]. В этих группах и сетях важнейшей чертой становится значимость, придаваемая личной самореализации индивида и его личному опыту, который каждый приобретает согласно собственному духовному поиску и пути. Причем, речь идет не о достижении некоторой конечной истины, которая существовала бы вне индивида, но о возможности найти и испытать свою собственную истину. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает широкое распространение сильного убеждения, что никакая власть не может в духовной области определить некое правильное мышление ("ортодоксию", *orthodoxie*) или правильное поведение ("ортопраксию", *orthopraxie*), навязываемую индивиду извне. Личное совершенствование становится целью и касается доступа индивида к высшему состоянию своего существа, а не его морального развития, как это было в парадигме этических религий. Оно оказывается доступно индивиду посредством разнообразных духовно-телесных практик, принадлежащим разным духовным и мистическим традициям, собранных в его духовном «арсенале» буквально «с миру по нитке», что вписывается в оптимистическое видение способности человека самостоятельно достичь на пути полной самореализации, который он выбирает исключительно на свой страх и риск. Это созвучно мнению П.Бергера.

По мнению Д.Эрвьё-Леже внецерковные группы и сети «мистическо-эзотерической туманности» представляют собой

---

общество: хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И.Гараджа и Е.Д.Рудкевич – М., Аспект Пресс, 1996 – С.339-364.

[16] *Фолиева Т.А.* Указ. соч. С. 284.

[17] *Hervieu-Léger D.* Op.cit. – P. 164

[18] Champion F., *Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme*, in J.Delumeau, *Le Fait religeiux*, Paris, Fayard, 1993 – p. 741 – 772.

замечательный объект анализа современной религиозной реальности, поскольку у их адептов мы находим поиск личной аутентичности, значение, уделяемое личному опыту, отрицание готовых схем и систем мышления, концепцию внутримирского спасения, понимаемого прежде всего, как индивидуальное самосовершенствование и т.д. Эти различные тенденции очень точно иллюстрируют явление растворения религиозного индивидуализма в индивидуализме современном, под знаком повышения значимости мира с одной стороны и утверждения самостоятельности верующего, как индивида с другой стороны. Вместе с тем, Д. Эрвьё-Леже считает, что тенденции, хотя и в несколько завуалированной форме ты находим в рамках всех исторических религий, прежде всего в движениях «обновления», развивающихся в современном христианстве, иудаизме и в меньшей степени в исламе[19].

Даже в рамках институциональных религиозных организаций, например приходской католической системы, мотивация верующего часто оказывается отмеченной индивидуализмом, когда он будет считать, что посещение приходских служб является не данью преемственности поколений, а его личным выбором, способствующим его духовному развитию. Сегодня многие молодые люди, определяющие себя практикующими католиками, придают большое значение ценности самоопределения и персонального выбора верующего, противопоставляя институциональным требованиям или вписывая их в последние. В конечном итоге любые требования или предписания со стороны института воспринимаются скорее негативно. Религиозная практика воспринимается этими верующими как индивидуальный и внутренний путь, а община, приход и Церковь, хотя и играют важную роль в «сопровождении индивида», «стимулируют верность», помогают сориентироваться на духовном пути. Такое характерное изменение лексики, описывающей религиозное мироощущение очень показательно.

Д. Эрвьё-Леже констатирует, что индивид старается совершенно автономно организовывать смыслы, позволяющие ему ориентироваться в собственной жизни и окружающем мире и искать ответ на важнейшие вопросы своего существования. Его духовный опыт сжимается до частных отношений духовной близости с Богом, способ которых которого он выбирает самостоятельно. В высшей

[19] *Hervieu-Léger D.* Op.cit. – P.179.

степени личный опыт не обязательно предписывает ему религиозных действий в жизни, и принадлежность к религиозной общности может становиться как второстепенным вопросом, так и даже совершенно отсутствовать. Категория «*верить, не принадлежа*» проявляется даже в случае, когда индивид придает своему духовному поиску определенное религиозное направление, свободно ссылаясь на религиозную традицию в личном решении вопроса веры. Часто встречаются ответы респондентов: «я духовно чувствую себя христианином, но я не принадлежу никакой церкви», «я чувствую себя близким к буддизму», «я привлечен мусульманской мистикой». Свободно колеблющиеся верующие, которые, как правило, разделяют эти предпочтения, не испытывают необходимости присоединяться к какой-либо религиозной группе. Достаточно читать определенный журнал, посещать определенный эзотерический книжный магазин, смотреть определенную телевизионную программу, или, все более и более часто (*а через двадцать лет после публикации книги Д. Эрвьё-Леже это стало наиболее распространенным вариантом – С.Т.*) посещать определенный сайт в Интернете. Такое разделение веры и религиозной принадлежности выражается еще более очевидно в тех случаях, когда верующий индивид отстаивает свое право на выбор тех элементов из различных религиозных традиций, которые лично ему нравятся. Подобная логика религиозного конструктора или «религиозной самоделки (bricolage)» делает невозможным создание общины верующих, объединенных общей верой. В гипотезе Д.Эрвьё-Леже, совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих - основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи - стремится к исчезновению. Во имя абсолютно субъективной концепции истины «атомизация» индивидуальных духовных поисков разлагает не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общностью разделяет в прошлом, настоящем и будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме.

Ф. Шампион (F. Champion) в анализе некоторых течений современной мистической-эзотерической туманности, в особенности для разнообразных форм сетей New Age[20] отмечает, что социальная связь между сторонниками действительно сводится к эпизодическому

[20] Champion F., *Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme*, in J.Delumeau, *Le Fait religeiux*, Paris, Fayard, 1993 – p. 741 – 772.

обращению к ресурсам: в книжные магазины, культурные центры, салоны и выставки и т.д. По мере того, как индивиды регулярно встречаются и «ткут» между собой более или менее стабилизированные близкие связи, эти институты «самообслуживания смысла» преобразовываются в духовные кооперативы, внутри которых обмениваются информацией, адресами, названиями книг, и т.д. Связи, образующиеся такими путями, свидетельствуют скорее о духовных сходствах, более или менее признанных заинтересованными сторонами, но они не объединяют индивидов между собой. Утверждению веры противопоставляется строго индивидуальная операция: «каждому своя истина...», но эта истина «притирается» и перепроверяется путем общения. Вместе с тем, подчеркнуто субъективный режим поиска истины, потенциально, разрушает любую форму религиозного формирования общины.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что хотя схема *самоутверждения веры* является предельным случаем, она играет всё большую роль в религиозном сознании индивида в западном обществе. Эта тенденция далека от того, чтобы быть исключительной или экзотичной. Однако расширение разнообразия форм верований вызывает противоположное движение в процессе верификации личных верований. Чем больше индивиды "мастерят" (bricoler) собственную систему веры, соответствующую их потребностям и желаниям, тем больше у них возникает необходимость обмениваться этим опытом с другими, разделяющими эти духовные стремления. Для придания смысла своему ежедневному опыту, индивиды не могут удовлетвориться собственным убеждением, нуждаясь в подтверждении извне состоятельности и уместности своих взглядов. В течение веков, это осуществлялось религиозными и философскими системами, политическими идеологиями, гарантированными религиозными институтами и их клерками, но такой порядок утверждения истины функционирует сегодня весьма хаотично. Однако и логика самоутверждения веры, отмечающая окончательный выход духовного поиска вне рамок, подтверждаемых институциональной религией, также обнаруживает свои ограничения[21].

Как самоутверждение, так и институциональное утверждение веры уступают место режиму *взаимного утверждения,* основанному на личном свидетельстве, обмене индивидуальными опытами и поиске

[21] *Hervieu-Léger D.* Op.cit. – P. 180.

путей их коллективного углубления. Этот процесс имеет место не только в подвижных сетях мистическо-эзотерической туманности, но захватывает также институциональные религии. На границе или даже в центре приходов могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности – духовные группы и сети, основанные на духовных, социальных и культурных сходствах вовлеченных индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие специалистов, которые работают в одной области и разделяют дружеские связи и общие язык, обычаи, образ жизни и культурный багаж. Главная задача состоит не в том, чтобы евангелизировать профессиональную среду, как у «Католического Действия», но скорее в том, чтобы создать каждому оптимальные условия выражения своего религиозного и жизненного опыта и своих ожиданий.

В режиме взаимного утверждения веры единственный критерий истинности, формируется именно в межсубъективном сопоставлении достоверности индивидуального поиска. Принципиальное предполагаемое равенство не означает, что среди единомышленников не сможет появиться лидер, более продвинутый в опыте поиска. Однако, никакая внешняя инстанция – ни учреждение, ни общность – не может предписать индивиду всю правду верить. В режиме самоутверждения, любая инстанция утверждения иная, чем сам индивид, исчезает. Только в себе самом, в субъективной уверенности обладания истиной, он может найти подтверждение своей веры.

Вслед за Ж.-П. Вилэмом (J P. Willaime) Д. Эрвьё-Леже обращается к классификации типичных режимов утверждения веры, но добавляет еще один тип: харизматическое утверждение веры: вмешательство и свидетельство исключительных религиозных деятелей, основанное на его опыте, достаточном для тех, кто находят себя в нем. Однако этот тип не составляет специфического режима утверждения веры и фактически пересекает другие режимы, обеспечивая переход от одного к другому, обладая чертами, характерными для них[22].

Снижение религиозной практики, развитие религии «по выбору[23]» и распространение «самодельных» верований, разнообразие

---

[22] *Hervieu-Léger D.* Op.cit. – P. 187.

[23] Д.Эрвьё-Леже упортебляет выражение “à la carte” – согласно меню, как в ресторане.

траекторий религиозной идентификации, развитие паломнической (эпизодической) религиозности: все эти явления указывают на общей тенденцию к снижению роли традиционных религиозных институций, но не потерю религиозности как таковой. В значительной мере католической Франции эта тенденция особенно заметна в римско-католической Церкви. В России эта тенденция явно проявляется на фоне населения, идентифицирующего себя как православное. Но и все другие христианские конфессии и другие религиозные учреждения сталкиваются в разной мере с ослаблением своей регулирующей способности. Кризис идет намного дальше, чем утеря господства над обществом. Он устанавливает режим отношений верующих с институтом, когда отныне ставит под сомнение исключительную власть церкви определения правильности веры, и, следовательно, оказывается невозможно фиксировать последнее определение общего идентичности верующих.

*Краткая библиография:*

*Бергер П.* Религиозный опыт и традиция (главы из книги «Еретический императив» (The Heretical Imperative, N.Y., 1979 P.32 – 65) / Перевод Е.Д.Руткевич) // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И.Гараджа и Е.Д.Рудкевич – М., Аспект Пресс, 1996 – С.339-364.

*Бергер П.,* Религия и проблема убедительности (главы из книги «Священная завеса» (Sacred Canopy) // Неприкосновенный запас, // Дебаты о политике и культуре – Неприкосновенный запас. № 3(29) и № 6(32) 2003

*Колкунова К.А.,* Религии Нового века как религиоведческая проблема// Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – с.103-112

*Мартинович В. А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция : Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В. А. Мартинович ; предисл. Л. И. Григорьевой. — Минск : Минская духовная академия, 2015 – 559 с.

*Синелина Ю.Ю.,* Религия в современном мире // Эксперт. - 2013. - № 1: Специальный номер. - С. 14-18

*Степанова Е.А.,* Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург: УрО РАН, 2012. – Вып. 12 – С. 110 - 122

*Фолиева Т.А.,* Религиозная самосоциализация взрослых как бриколаж // Социология религии в обществе Позднего Модерна : материалы Четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2013. – с. 283-287.

*Ammerman N.,* Observing Modern Religious Lives // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ed. N. Ammerman. Oxford University Press, 2007. P. 3-20.

Champion F., *Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme*, in J.Delumeau, *Le Fait religeiux*, Paris, Fayard, 1993 – p. 741 – 772.

*Hervieu-Léger D.,* La Religion comme mémoire, Paris, Cerf, 1993, 274 p.

*Hervieu-Léger D.,* Religion as a Chain of Memory. Cambridge, 2000. 204 p.

*Hervieu-Léger D.,* Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999 – P.290. ISBN: 978-2-0808-0017-6.

*Hervieu-Léger D.* Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity// The Blackwell Companion to Sociology of Religion/ Ed. Fenn R.K. - Blackwell Publishing, 2003. - P. 165.

*Wuthnow R.,* America and the Challenges of Religious Diversity. Princeton: Princeton University Press, 2005. 416 p.

Михаил Юрьевич Смирнов
Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина
Санкт-Петербург, Россия

# Методология исследования религии как проблема российского религиоведения

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются основные подходы к научному изучению религии, получившие популярность в современном российском религиоведении — субстанциальный подход, сравнительный подход, феноменологический подход, интерпретативный подход, функционалистский подход, когнитивный подход, эмический подход. Автор делает вывод о расхождении между декларациями об использовании этих подходов и их практическим применением в исследованиях религии. Указывается, что сохраняет своё влияние исследовательская методология советского религиоведения. Автор ставит вопрос о возможностях и пределах использования новых трактовок религии.

Общим местом в характеристике методологических упражнений современных российских религиоведов давно уже стала констатация методологического плюрализма, доходящего в каких-то случаях до «методологической всеядности» [1]. В качестве обратной реакции на эту всеядность у части исследователей (особенно из старшего поколения) возникает неприятие завораживающего модного научного «новояза» и применение лишь проверенных временем, эмпирически обоснованных и теоретически однозначно сформулированных подходов, коренящихся ещё в трактовках религии советского времени.

Проблема видится в том, что необходимость отрефлексировать динамику современных трансформаций религии сплошь и рядом реализуется посредством рецепций очередной терминологической новации (прежде всего, зарубежного происхождения), которая на поверку обнаруживает признаки давно уже выработанных научных представлений. Иными словами, нынешние новомодные трактовки

отличаются от прежних чаще всего не по существу, а преимущественно риторикой и применяемым «словарём».

Это обстоятельство требует выяснения и своего рода инвентаризации познавательных средств (операций, процедур), которыми можно продуктивно пользоваться в религиоведческих исследованиях. Иными словами, речь идёт о специализированном способе познания с чётко определенными его функциональными возможностями, то есть о методе. Чтобы не погружаться в неоднозначные характеристики «проблемы метода», достаточно будет остановиться подробнее на необходимом аспекте любого метода, в религиоведении — на научном подходе к изучаемым объектам.

Научный подход это основной путь решения поставленной исследовательской задачи. Он раскрывает, так сказать, стратегию этого решения. Каковы же основные теоретико-методологические подходы, циркулирующие в российском религиоведении? Обозначу их в некоторой последовательности, уточнив при этом, что большинство из них практически совмещается друг с другом, вплоть до смешивания.

1. Самым распространённым выступает ***сравнительный подход*** в религиоведении. Он предполагает:

а) движение от фактографии, основанной на исторически синхронном материале разных религий, к морфологическому анализу и сопоставлению ключевых элементов религиозных систем;

б) выяснение сходства и различий религиозных систем;

в) описание устойчивых базовых паттернов, определяющих специфику каждой конкретной религии;

г) установление тех общих свойств, которые совокупно могут быть выражены обобщающим классификационным понятием.

Среди части исследователей, особенно имеющих философское образование, есть неудовлетворённость этим подходом, поскольку он как бы «нагружает» религии обстоятельствами исторического контекста, за которыми уже трудно разглядеть качественную инаковость религиозного сознания в отличие от других форм сознания.

2. С некоторых пор часть российских исследователей декларирует предпочтение ***феноменологическому подходу*** к религии. Это — уже внеконтекстуальное отношение к религиям, отсечение любых оценочных суждений (принцип «ἐποχή»), рассмотрение религиозных феноменов в их непосредственной данности, да ещё и при состоянии эмпатии со стороны познающего субъекта.

Поскольку и в этом случае необходимыми действиями становятся компаративный анализ, определение паттернов и типологизация, то грань между феноменологией религии и сравнительным подходом оказывается весьма неустойчивой. Единственное, пожалуй, чёткое различие — *а(вне)историзм* феноменологического подхода. Фундируется это различие отсылкой к философской феноменологии. Однако такая отсылка имеет и противоположный эффект — попытки привязать к религиоведению феноменологическую философию Э. Гуссерля или М. Шелера настолько натянуты, что в конечном итоге феноменологи религии ограничиваются классификационной работой, неизбежно возвращаясь в этом занятии к историческому материалу (Ф. Хайлер, Г. Виденгрен, Н. Смарт, Ж. Ваарденбург). Тем не менее опыт феноменологических штудий оказывается полезным, поскольку он способствует усвоению научной привычки вникать в смыслы религиозных институтов и практик, а не руководствоваться только их внешними формами [5].

3. Постижение сути религии через раскрытие многоцветной гаммы символов и субъективных смыслов в сознании и поведении носителей религиозных верований лежит в основе ***интерпретативного подхода*** к религии (здесь обычно следуют ссылки на труды К. Гирца и Дж. М. Китагавы). Предметной областью этого подхода избирается сфера повседневности, обыденное религиозное сознание и религиозные практики.

Чаще всего этот подход применяется в исследованиях этнологов и культурантропологов. Замечу, кстати, что далеко не всегда представители этих научных направлений склонны относить себя к религиоведению.

4. Следующим можно назвать ***функционалистский подход*** в религиоведении, в основу которого, в качестве классики, взято «дюркгеймианство», оснащённое опытом структурно-функционального анализа и надстроенное социальным структурализмом по мотивам Т. Парсонса и Н. Лумана. Это — такой объективистский подход, при котором вопрос об истинности или ложности религиозных институтов снимается вообще и главный акцент ставится на их функциональность.

Своего рода бинарной оппозицией к функционализму можно считать по-прежнему популярный «веберовский» ***мотивационный подход*** — понимание религии как персональных мотиваций, переведённых на уровень надиндивидуальных социальных институтов.

Принципиальное исходное различие мотивационного подхода с функциональным подходом не отменяет их взаимодополняемости.

5. Сохраняет своё влияние ***субстанциальный подход***, адресующий к обнаружению неких «религиообразующих» основ. По аналогии с популярными у истоков религиоведения поисками «минимума религии», ныне изыскивается нечто вроде «гена религии», т. е. какой-то базовой единицы, содержащей набор конституирующих религию констант. Пространствами для таких разысканий избираются психика, мистический опыт, работа мозга [4]. Неопределенность интерпретации результатов этого подхода побуждает его приверженцев разнообразить вариации, искать нетривиальные ракурсы взгляда на основу религии.

6. Самым новомодным, что называется «последним писком» в религиоведении стал сейчас ***когнитивный подход***. У его истоков — труды С. Гатри, М. Персингера («Нейропсихологические основы верований в Бога», 1987), П. Буайе («Естественность религиозных идей», 1994), Т. Лоусона (автора термина cognitive science of religion). В 2006 году была создана Международная Ассоциация когнитивной науки о религии. В последние годы появились пропагандисты этого подхода и в российском религиоведении [2; 7].

Общим свойством когнитивистского подхода стал перевод трактовок религиозности в плоскость нейробиологии и физиологии высшей нервной деятельности. Лейтмотивом является взгляд на религию как продукт эволюции познавательной деятельности сознания. Основное внутреннее расхождение между выводами, следующими из применения этого подхода, состоит в том, является ли религия побочным продуктом познавательной деятельности, или же — закономерным и необходимым.

Объяснение религии когнитивистами выглядит примерно так. В актах познания объекты и процессы замещаются их «ментальными репрезентациями», которые в свою очередь подразделяются на: 1) репрезентации, возникшие интуитивным путём; 2) репрезентации, сформированные рационально-рассудочной деятельностью. По принципу дополнительности совместно оба вида репрезентаций образуют целостные представления о предметах познания. Такому двуединству способствует функциональная ассиметрия мозга. Человек ожидает, что эти репрезентации соответствуют познаваемым предметам. Если же соответствия не наблюдается, т. е. ожидание нарушается, то происходит перенос ожидания на разрушающий

фактор. Он (этот фактор) и называется «религиозным агентом», поскольку находится за пределами реальности, выраженной в ментальных репрезентациях. Разрушение ожиданий, вызванных рациональной деятельностью мозга, ведёт к возникновению примитивных форм религиозности, так называемых «наивных религий». Разрушение интуитивно возникших «ментальных репрезентаций» стимулирует так называемые «догматические религии».

Исследовательские процедуры когнитивисткого подхода в религиоведении сводятся к выяснению двух основные вопросов:

а) какие зоны мозга задействованы у людей в состояниях молитвы, медитации, мистического переживания, ритуалов и т. д.;

б) как все эти религиозные состояния и практики сами влияют на мозговую активность.

Обычно «ответственными за религию» назначаются третичные ассоциативные зоны мозга. Их структура рассматривается как совокупность так называемых «когнитивных операторов», которые обрабатывают и распределяют сенсорную информацию. Конкретное содержание религиозных верований и практик объясняется разными пропорциями соотношения интуитивного и рационального.

Можно признать, что определённую полезную информацию о работе сознания такие исследования, безусловно, предоставляют и их нельзя игнорировать. Но никаких убедительных свидетельств тому, что когнитивный подход даёт что-то прежде неведомое в знаниях о религии, не обнаруживается [3]. Да и сам этот подход очень напоминает уже не раз высказанные прежде характеристики психологии религиозного восприятия, разве что только раньше они звучали без отсылок к нейробиологии.

В таком случае куда изящнее, хотя и явно не бесспорно, звучит трактовка религии с позиций теории «базовых перинатальных матриц» и прочих наработок трансперсональной психологии (чем увлекался Е. А. Торчинов [9]).

7. Наконец, следует упомянуть и ***«эмический» подход*** — объяснение явлений как религиозных, исходя из их восприятия последователями какого-либо учения именно как религии. Проще говоря, религиозными выступают такие воззрения и действия, которые считаются религиозными их приверженцами. Посылкой этого подхода стало представление о том, что в любой религии умонастроения и состояние психики индивидов выражают именно их конкретные

потребности (житейские, ментальные, духовные). И поэтому религия всегда такая, какими являются её носители, точнее — такая, какими смыслами, ожиданиями и образами они её наделяют. Если последователи какого-либо учения трансформируют свои жизненные приоритеты, то и религия трансформируется — не только внешне, а и глубинно, т. е. сущностно меняется. Отсюда — религиозное многообразие, вплоть до формирования так называемых «нетрадиционных религий», а также всё более заметное распространение «приватизации веры» и религиозной конверсии.

Поскольку при таком подходе религиозными могут быть признаны явления, расходящиеся с привычными стереотипными представлениями о религии, здесь в который уже раз возникает проблема сущностного определения того, что же такое религия [6].

На этом, пожалуй, краткое и далеко не полное обозрение подходов можно и остановить. Сказанного достаточно для характеристики теоретико-методологического многообразия, обрушившегося на российских исследователей религии в последние 25 лет. Устоять перед всем этим многообразием оказалось очень трудно, да и не было такой потребности — наоборот, российские религиоведы с увлечением начали осваивать зарубежный опыт и научные наработки.

Но результатом стало вовсе не овладение перечисленным арсеналом как инструментарием, а некое медитирование над описанием всего названного в текстах зарубежных коллег, создание своих описаний, пересказы и интерпретации. Как рабочим инструментом всеми этими новациями оказалось трудно воспользоваться.

То есть основными остаются вопросы: что даёт наложение новационных методологических рамок на материал религии? открывается ли исследователю новое знание о религии посредством применения этих методологий?

Насколько можно судить по публикациям и выступлениям на научных конференциях, в российской религиоведческой среде трудно (если вообще возможно) кого-то назвать, скажем, «феноменологом религии» или «когнитивистским религиоведом». Вот о самих этих направлениях и подходах у нас есть вполне компетентно написанные научные труды, которые анализируют всякие методологические «новации» [10]. Но применение этих методов в отечественных исследованиях встретить крайне сложно.

Почему так выходит? Не берусь утверждать, что знаю точно. Могу лишь заметить, что как только дело доходит до прикладной ситуации в исследовании конкретных религиозных явлений, так прямо или косвенно, в новой терминологической упаковке начинают звучать традиционные с советских времён подтексты. Свойственно это и не подозревающим такого молодым исследователям — их научный язык вроде бы совсем иной, но знакомые мотивы проступают и в самой продвинутой терминологии.

Хотя ничего ущербного в таком положении дел, скорее всего, нет. Как оказывается, к примеру, объясняющий потенциал сложившейся в советское время традиции социального редукционизма — сведения трактовки религиозных феноменов, в конечном счете, к их социальной обусловленности — далеко не исчерпан. Освобождённый от идеологической заданности, этот метод вполне функционален [8].

Значит ли это, что в отношении новых методологий надо сказать: обойдёмся и без них, двинемся своим путём, у нас самобытность … и прочая, и прочая? Нет, конечно. Но как именно интегрировать вполне функциональные традиционные исследовательские приёмы с более изощрённым современным научным инструментарием — это остаётся проблемой и задачей для нынешнего российского религиоведения.

*Литература*

1. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007.

2. Малевич Т. В., Фолиева Т. А. «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Философия и культура. – 2014. – № 11 (83). – С. 1605–1617.

3. Марков А. В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. – 2009. – № 1. – С. 45–56.

4. Психология религии: между теорией и эмпирикой: Сборник научных статей / ред.-сост. К. М. Антонов, Т. В. Малевич, Т. А. Фолиева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

5. Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. – М.: Изд-во РГГУ, 2011.

6. Рахманин А. Ю. Семиотические аспекты процедуры определения (на примере определений религии) // Вестник Русской

христианской гуманитарной академии. – 2014. – Т. 15. – Вып. 4. – С. 200–211.

7. Сергиенко Р. А. Когнитивный подход к объяснению природы религии и религиозных представлений // Вестник Красноярского гос. педагогич. ун-та. – 2011. – Т. 2. – № 3. – С. 36–43.

8. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013.

9. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трасперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.

10. Современные теоретические подходы к изучению религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 7–198.

Mikhail Smirnov

## The Methodology of the Study of Religion as a Problem of Russian Religious Studies

ABSTRACT

The article considers the main approaches to the scientific study of religion, has gained popularity in modern Russian religious studies — substance approach, comparative approach, phenomenological approach, interpretive approach, functionalist approach, cognitive approach, emic approach. The author makes the conclusion about the discrepancy between the declarations about the use of these approaches and their practical application in studies of religion. Indicates that Soviet research methodology of religious studies maintains its influence. The author raises the question about the possibilities and limits of using new interpretations of religion.

Key words: *methodology of religious studies, scientific study of religion, cognitive approach, comparative approach, emic approach, functionalist approach, interpretive approach, phenomenological approach, substance approach.*

Ольга Олеговна Смолина
Восточноукраинский национальный университет
имени Владимира Даля Северодонецк, Украина

# Методологические особенности исследования религиозной культуры в контексте современной культурологии

## *Актуальность исследования религиозной культуры в современных условиях*

Научное исследование религии и ее феноменов значительно интенсифицировалось со второй половины XX века. Причины этого явления лежат в нескольких социокультурных плоскостях. Во-первых, в странах посткоммунистического пространства осуществилась (и продолжает иметь место) масштабная переоценка ценностей, позволяющая рассматривать религию в числе значимых составляющих жизни социума. Во-вторых, данный период ознаменован коренными изменениями в эпистемологии. На смену нововременной парадигме с доминированием логоцентризма, рационализма, позитивизма, приходит осознание необходимости сочетания и взаимного дополнения разных путей, форм и уровней познания реальности. Положение о том, что естествознание как таковое неспособно дать ответ на смысложизненные вопросы человеческого бытия, так же как и определить смысл собственного развития, ведет к сближению и тесному взаимодействию естественных, социальных, гуманитарных и технических наук. Наука и религия уже не противопоставляются как рациональное – иррациональному, религия обретает свою культурную нишу в современной картине мира. В-третьих, XX век представляет собой начало нового большого культурного цикла, которому присущ новый тип культурного синтеза, «активизация даже не мифа, а мифологического сознания в целом <…> активизация творческого потенциала мифологического сознания», разрушение мыслительных схем Нового времени и формирование в гуманитаристике новой научной парадигмы [21, с. 304-305].

Таким образом, научная актуальность исследования религиозной культуры заключается в том, что в современных процессах формирования нового образа реальности, пересмотра

идеалов научности, типа рациональности, должна быть учтена картина мира, сформированная в религиозной культуре.

Религия и ее феномены в различных своих проявлениях исследуются с позиций богословско-теологического, философского подходов, социологией религии, психологией религии. Под своим углом зрения религиозные феномены рассматривает искусствоведение. Однако в контексте данных подходов не ставится задача системного изучения религиозной культуры, комплекса ее инвариантных характеристик. Религиозная культура как система может быть адекватно рассмотрена современной культурологией, специфика которой в ряде современных подходов понимается не только как конкретная наука в ряде других конкретных наук, но как парадигма или метатеория [6, с. 4,6]. «По существу теоретический статус культурологии укладывается в модель научной парадигмы – специфической области знания, интегрирующей методы и результаты других наук социально-гуманитарного профиля вокруг актуального проблемного поля, исповедующей личностно-ориентированную методологию, включающей в предметное поле различные социально-культурные феномены <…>» [6, с. 4]. Статус научной парадигмы создает проблему идентификации научного метода культурологии.

Следует подчеркнуть, что современные культурные трансформации и идеалы научности актуализируют не продолжение накопления фактического материала о религиозной культуре, в частности, а осмысления глубинных сущностных основ данного явления. Культурология и ориентирована на познание того общего, что связывает различные формы культурного существования людей. В сфере исследования религиозной культуры культурология ставит целью выявление и построение системы ее инвариантных характеристик. Сегодня можно даже говорить о формировании новой синтетической отрасли знания, которая, в зависимости от предпочтений исследователя, может быть названа религиоведческой культурологией или культурологическим религиоведением.

Возрастание актуальности системных исследований религиозной культуры выводит на первый план вопрос методологии. В частности, необходимо проанализировать методологические предпочтения авторов современных исследований религиозной культуры (и наличия ее системных исследований) и определить перспективы их развития. Рассмотрение этого вопроса и является целью данной статьи. Вместе с тем, не претендуя на охват всех

методологических научных подходов к исследованию религиозной культуры в целом, внимание автора данной статьи сосредоточено на современных подходах к изучению одной из ее частей – культуры православного монашества.

*Методологические направления исследований культуры православного монашества*

В исследованиях культуры православного монашества традиционно наиболее распространенным является исторический подход (метод историзма, сравнительно-исторический анализ). В качестве цели исследователи, чаще всего, определяют выявление основных тенденций развития монастырей определенного региона и периода и обозначение главных возникавших при этом проблем [7, 16]. Как правило, результатом исторических исследований являются данные о строе и перипетиях монастырской жизни, личностях настоятелей, социальных, возрастных и т. п. характеристиках монашествующих, их участии в политической, социальной, культурной и других сторонах жизни общества. Между тем, специфика культуры монашества, ее базовые характеристики остаются вне поля зрения историков. Хотя диапазон предмета исторических исследований весьма широк – от истории отдельных монастырей до истории монашества в целом, все же всеохватывающего исследования истории культуры монашества не существует, имеются лишь исследования локальных ее проявлений.

Довольно часто исследователями монашества используется междисциплинарный подход. Его необходимость вызвана особой сложностью предмета исследования, его многоплановостью и неоднородностью восприятия, как современниками явления, так и с различной временной дистанции. Междисциплинарный подход предполагает интегрированное представление исследуемого материала и привлечение сведений из различных областей научного знания, таких как богословие, история церкви, религиоведение, философия, культурология, история культуры, психология. Вместе с тем, данный подход таит опасность получения не собственно интегрированного, а суммативного знания. Часто такой подход в основе своей представляет реализацию исторического подхода с привлечением данных из других областей социогуманитарного знания.

Р. Р. Малчев междисциплинарный подход к исследованию культурного пространства двух крупнейших болгарских православных ставропигиальных (самоуправляемых) монастырей Рыльского и Бачковского дополнил филологическим анализом контекстных понятий «ментальность», «конфессиональность», «религиозность», «ислам и мусульманство» и др. [26]. Культурное пространство монастыря здесь рассматривается как сложный синтез фольклорных и религиозных представлений монашеских и светских общин, носителей христианских и мусульманских традиций. Культура монашества, таким образом, предстает в ее фольклорном переосмыслении.

Ряд исследователей для изучения монастырской действительности с точки зрения религиоведения как светской дисциплины выбрали в качестве одного из основных метод конфессиональной непредубежденности (В. В. Климов [9], И. М. Ломачинская [14] и др.). Так, В. В. Климов считает, что благодаря применению этого метода, «преодолены тематическая и профессиональная суженность, конфессионально-апологетическая предзаданность, которые присущи значительной части светских и церковных исследований этой проблемы» [9, с. 10-11].

Однако этот метод представляется обоснованным в случае, когда социальная сторона деятельности православного монастыря рассматривается исследователем в качестве основной. Если же обращается внимание и на духовную, психологическую, мистическую, молитвенную сторону монастырской жизни и культуры, то более продуктивным представляется тезис М. М. Бахтина об «участном» сознании, использованный О. А. Корнецовой при анализе феномена старчества. В рамках такого подхода исследователь принимает «третью позицию»: «В нашем случае она означает, что научное сознание, сохраняя свои определяющие черты и цели, вместе с тем должно быть причастным к описываемому опыту, в той или иной мере разделять его и на него откликаться, меняя собственные установки в зависимости от постигаемого содержания» [10, с. 8-9]. М. Элиаде также предлагает рассматривать религиозные феномены «с пониманием и симпатией», с позиции «доброжелательной открытости» [23, с. 13]. Понятно, что «участность» лежит не в конфессиональной, а в общегуманитарной плоскости.

Следует заметить, что феномен православного монашества не во всех своих проявлениях поддается рациональному описанию. Для того, чтобы представить данный феномен в системе научного знания,

необходимо «перевести» тексты с духовного языка на язык науки, при этом, не исказив первоначальный смысл. Чтобы приблизиться к правильному пониманию этого феномена, нужно взглянуть на него изнутри, встать на точку зрения Церкви и самих монашествующих.

Для анализа особенностей современного монашества, мотивации ухода в монастырь и, в широком смысле, специфики психологического восприятия мира монашествующими, исследователи (А. Ю. Андрианов [1], И. В. Астэр [3], М. Бакич-Хайден [24], Р. Р. Малчев [26]) применяют социологические методы: анкетирование, интервьюирование, метод опроса, метод включенного наблюдения, непосредственно проживая или работая определенный период в монастыре в качестве «трудников». Данные методы позволяют собрать ценный эмпирический материал, который, однако, требует обобщения и включения в широкий исторический, историко-религиозный, культурный контекст.

В ряде работ исследователи опираются на авторские методологии и методики, которые, как правило, позволяют решать частные, локального характера научные задачи.

Так, Л. В. Михайлова использует методологию, предложенную Н. М. Теребихиным, называемую сакрально-географической. Она разработана для изучения сакральной географии Русского Севера, где ученый «главное внимание обращает на космологическую “географию” поморов, описывающую не реальное географическое пространство, а священное пространство христианского универсума, преображавшего земную географию Русского Севера в космографию горнего мира» [15, с. 5].

Е. С. Харин в изучении культуры православного монашества опирается на концепцию повседневности. «Человек не “фиксирован” (инстинктом – Е. Х.) и, в соответствии со своей природой, должен изобретать намеченный лишь весьма приблизительно порядок, создавать свой мир. В процессе привыкания и освоения его навыки преобразуются в знания и умения, которые многократно воспроизводятся и воплощаются в материальных предметах. Это касается <…> всего того, что принадлежит миру, близкому и знакомому для человека, миру, в котором он может свободно ориентироваться» [19, с. 12]. Изучение бытового аспекта монастырской жизни важно также и по той причине, что, как замечает автор, «большинство древнерусских письменных источников вышли из монастырской среды. Следовательно, наши представления о сознании

древнерусского человека в значительной мере опосредованы монашеским сознанием и мы, вольно или не вольно, смотрим на мир Древней Руси “монашескими глазами”» [18, с. 3].

История повседневности отличается от бытовой истории тем, что в поле зрения историка повседневности попадает не материальная сторона окружающей реальности, а то, какой смысл вкладывали в свою повседневную жизнь люди изучаемых обществ и эпох. Следовательно, речь идет, в том числе, и о конструировании образа мира, о ценностных приоритетах людей этих эпох. Вместе с тем, повседневность – это всего лишь один из ракурсов рассмотрения общества, дополняющий и конкретизирующий иные научные подходы. Он не вскрывает сущность явления. В результатах применения концепции повседневности часто доминирует описательность, а не аналитичность. Для нейтрализации недостатков этого подхода отдельные вскрываемые детали должны включаться в единую систему специальных знаний и междисциплинарных взаимосвязей.

Профессор Белградского университета К. Кончаревич исследует коммуникативное поведение монаха в сербской разговорной и социокультурной среде (ситуативная модель анализа), опираясь на методологию, предложенную И. А. Стерниным (его понятие «коммуникативное поведение») [25]. Это явление она рассматривает в рамках «антропоцентрической лингвистики», сравнительной и этнической культурологии, прагмалингвистики. Исследование К. Кончаревич имеет целью проследить специфику вербального и невербального коммуникативного поведения и социального символизма. Модель анализа включает как стандартные коммуникативные ситуации (встреча, поздравление, установление контакта и др.), так и «специфически монастырские» - общение с монастырскими работниками, гостями и посетителями, родственниками и детьми, общение в храме, трапезной, в пути (с встречными и попутчиками) и др. По мнению автора «монашеская коммуникативная культура и традиция в сербской среде по ряду параметров (особенно в области невербальных отношений и социального символизма) ближе культурам и традициям монашества других православных обществ, нежели секулярной коммуникации в сербской разговорной и социокультурной среде» [25, с. 147]. То есть можно сказать, что монашеская идентичность является более сильной (приоритетной) по сравнению с идентичностью национальной.

Восполнению недостатка в интегрированном знании о монастырях и монашестве служат современные методологии А. Лидова, В. Лепахина, С. Хоружего.

В основе методологии А. Лидова лежит авторское понятие «иеротопия» (от греч. «иерос» – священный, «топос» – место, пространство, понятие), что означает создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества [13]. «“Иеротопию” Алексея Лидова следует отличать от исследований структурных принципов сакрального пространства, в частности “иерофании” Мирча Элиаде, ибо “иеротопия” – это не феноменология сакрального пространства, а его своеобразная “креациология”, это не выявление онтологических данных сакрального топоса, а их сознательное сотворение на основе существующей религиозной традиции. При этом речь идет не просто о статичном пространстве сакральной архитектуры и топографии, а о динамичном пространстве богослужебного действия со всеми его составляющими – особой “режиссурой” света и тени, пения и пластики, звуков и запахов» [13]. Таким образом, в понятии «иеротопия» реализуется идея о том, что все христианское, литургическое, молитвенное творчество так или иначе воспроизводит Первообраз и первообразы, которыми для верующих выступают, естественно, образ Христа, Богоматери и места их земного пребывания – Иерусалим и Палестина. Такой подход, предлагающий своего рода единый стержень, позволяет видеть феноменальную и символическую стороны самых разных сакральных объектов, а также вписывать их в широкий контекст христианской культуры.

С позиций иеротопии С. Попович исследует пространственную иконографию византийских монастырей (трактуемых, впрочем, широко, как монастыри Египта, Сирии, Палестины, Сербии) [27]. Автор стремится найти ответы на вопросы: где было место монастыря в небесной топографии? Какова была его цель и значение в земном христианском мире? Какова была процедура формирования физических очертаний монастырского комплекса и как религиозные коннотации отразились в его архитектурном комплексе? [28, с. 151]. Рассматривая последовательно изменения, которые имели место в организации монастырского пространства с V по XI-XIII века, С. Попович акцентирует внимание на том, какие части монастырского комплекса в то или иное время рассматривались как сакральные. Автор

считает, что на ранней стадии развития монастырского пространства только два его элемента – церковь и могила святого – считались сакральными, остальное же пространство с необходимыми постройками оставалось невыраженным с этой точки зрения [28, с. 160]. При анализе последующих образцов выделяются архетипичные (статичные) и динамичные элементы пространственного монастырского ансамбля. К первым относятся: демаркация особого пространства введением внешней стены, признание кельи как места для индивидуального духовного упражнения и созерцания, и выделение церковного здания как места высшей сакральности в целом.

Динамический аспект процесса создания монастырского пространства может быть признан в функциональной, символической, архитектурно-стилистической корреляции остальных элементов ансамбля – входа в монастырь, трапезной и др. «Византийцы не ставили себе целью создать модель “идеального монастыря”, как на то есть определенные примеры из западного средневекового мира. Они создавали символическую и изменяемую пространственную структуру – с выраженной иерархией пространственной сакральности, – в которой они хотели достичь идеального христианского совершенства и Царства Небесного», – заключает автор [28, с. 177].

В другой своей работе С. Попович [27] опирается на методологию М. Элиаде, анализируя пространство православного монастыря в контексте оппозиции «сакральное – профанное». Автор приходит к интересному выводу о незатрудненной обратимости профанного в сакральное в монастырском комплексе и невозможности обратного процесса: «В византийском обществе секулярное и сакральное сосуществовали и границы между этими двумя мирами были несколько утрачены. Вот почему архитектурные структуры и пространства могли легко становиться сакральными. Интересно, однако, что процесс не был обратным. Церковь никогда не могла опять стать секулярным жилищем даже если она была заброшена или лежала в руинах» [27, с. 63].

Современные подходы к исследованию составляющей культуры православного монашества – духовной практики исихазма – предлагаются в рамках синергийной антропологии, направления, развиваемого в работах С. С. Хоружего. На базе глубинного исследования исихазма С. С. Хоружий вырабатывает отличные от классической европейской модели принципы в трактовке феномена человека. «Здесь человек предстает как энергийное образование,

конфигурация разнородных энергий, формируемая своим отношением к Иному себе или, что то же, своими предельными проявлениями, в которых начинают меняться предельные свойства горизонта человеческого существования» [20, с. 2]. Исследование С. С. Хоружего предстает как актуализация монашеского опыта в области антропологии, рассмотрение этих данных в качестве ресурса обновления современной социокультурной ситуации и поиска плодотворных перспектив ее развития. Вместе с тем, методология и научные наработки Хоружего могут быть учтены, но не могут быть распространены на всю культуру православного монашества, имеющую разные направления и проявления.

Применима к объекту культуры православного монашества методология, предложенная В. Лепахиным [12]. Ключевое здесь понятие – иконичность – он трактует отлично от использовавших его ранее Ч. Пирса, Ф. де Соссюра, Р. Якобсона и др. Иконичность у В. Лепахина – это единство видимого и невидимого, божественного и человеческого, земного и небесного в практике православного мировосприятия и творчества. С применением такого подхода автор рассматривает архитектуру и убранство православного храма, литургическую практику, образ человека в православии и др. Для изучения же целостного явления культуры православного монашества данная методология пока не применялась.

Целый ряд исследователей культуры православного монашества декларируют использование системного подхода, имея в виду, между тем, самые разные методологии. Так, С. В. Ильвицкая характеризует системный подход как «представление монастырского ансамбля как единого территориального и композиционного целого» [8, с. 7]. Т. Н. Арцыбашева пишет: «Системно-типологический подход, предполагая трехстороннее рассмотрение социокультурной реальности – архитектонический, функциональный и исторический анализы – выявляет особенности функционирования системы и ее развития, обнаруживая в ней типологическое и общее, особое и единичное, творческое и репродуктивное, рациональное и иррациональное» [2, с. 9]. Ю. Г. Кучмаева отмечает: «В качестве методологической основы принимается принцип системности, поскольку явление рассматривается как целостная система, состоящая из суммы элементов, связанных между собой функциональной зависимостью» [11, с. 4].

Вызывает возражение определение Ю. Г. Кучмаевой системы как «суммы элементов», так как понятие «система» (в трактовке «организм», «целостность») выступает в качестве антонима понятию «сумма» (как механический набор, некое, возможно случайное, количество). Системный подход к изучаемому явлению предполагает построение его абстрактной модели, помогающей понять его структуру и специфику, и проблематично совмещается с одновременным рассмотрением того же явления в его генезисе. Зачастую вместо задекларированного системного подхода в исследовании оказывается реализованным комплексный или междисциплинарный подходы.

Что касается собственно культурологических исследований феномена культуры православного монашества, то здесь, как заметила Ю. В. Ефремова, «Главная проблема методологии заключается в том, что в современной культурологии нет единой разработанной системы методов исследования и категориального аппарата, вследствие чего культурологические работы отличаются большой степенью вариативности» [4, с. 9]. Здесь находят применение семиотический, феноменологический, герменевтический подходы. С помощью этих методов рассмотрены отдельные вопросы культуры православного монашества различных регионов и периодов.

*Перспективы исследования религиозной культуры (культуры православного монашества) в контексте ее поэтики*

Анализ имеющихся подходов и применяемых методов к изучению феномена православного монашества показал, что в отношении данного объекта мы имеем ситуацию, которая определяется Г. П. Щедровицким как системная ситуация, системная проблема, требующая системной методологии. Мы имеем объект, зафиксированный в нескольких разных предметах, требующих соединения или соотнесения друг с другом. То есть, в наличии имеются необходимые условия для применения важнейшего принципа методологического мышления, называемого «принципом множественности представлений и знаний, относимых к одному объекту» или «приемом многих знаний» [22, с. 98-99].

Сущность системомыследеятельного подхода состоит в стремлении соединить знания о деятельности и мышлении со знаниями об их объектах. Восприятие и выделение человеком предметов и объектов из окружающей среды происходит, прежде всего, через

деятельность, при посредстве деятельности и определяется характером этой деятельности. То же можно заключить и в отношении знаковой функции предметов и явлений. Наделить их знаковой функцией и «прочитать» эту знаковую функцию можно только при учете и анализе соответствующей человеческой социально-культурной деятельности.

Культура православного монашества, безусловно, может быть рассмотрена как процесс и результат деятельности, являющейся системой и полиструктурой. Системомыследеятельная методология предполагает «начинать свою работу по анализу систем <…> с определения и изображения тех процессов, которые задают специфику деятельности» [22, с. 257]. В культуре православного монашества процессом, подчиняющим себе все остальные, является следование евангельским путем и трансформация личности, культуры и мира на этом пути.

Системность исследования достигается последовательной реализацией трех основных шагов: 1) характеристика процесса, являющегося основным в данной деятельности; 2) связывание изображения объектов с изображением процессов и получение структуры деятельности; 3) характеристика материала системы и отпечатывание структуры на материале [22, с. 257-259].

Различные виды деятельности приводят к смещению акцентов и вызывают к жизни локализованные версии системного подхода. Одной из особенностей деятельности монашествующих является присутствие как рациональных, практических, так и иррациональных (мистических, мифологических и др.) компонентов. Ю. В. Осокин констатирует, что такая специфика феноменов культуры вызывает к жизни «культурологический подход», который он рассматривает как «дочернюю» версию системного подхода, целенаправленно ориентированную на исследование культуры и культурных процессов [17, с. 14]. «Соответствующая процедура культурологического анализа состоит в поиске таких свойств и качеств культурных объектов и явлений, которые, будучи охарактеризованы в рамках произвольных интерпретаций (концепций) этой культуры, были бы инвариантными относительно перехода от одной интерпретации к другой» [17, с. 17-18]. С позиций культурологического подхода характеристики любой культуры предстают как параметры сознания человека этой культуры и могут быть базово представлены в рамках своеобразной «культурологической триады» (Ю. В. Осокин), включающей в себя мировоззренческие вопросы. Ю. В. Осокиным она понимается как

сформировавшиеся ответы человека, носителя данной культуры, на три ключевых вопроса: «Каким мне представляется (ощущается) характер системного устройства мира. Каков, по моим представлениям, характер моей “встроенности” в эту систему. Каковы мои реакции на реалии и события, имеющиеся и происходящие в таким образом устроенном мире, и каковы мои представления о моих действиях в этом мире, необходимых, желательных и нежелательных <…>» [17, с. 19].

Результатом «отпечатывания» данной культурологической триады на материале определенной культуры является ее поэтика. Концепт «поэтика» органично занял свое место в современных культурологических исследованиях. Поэтику вполне обоснованно принято сегодня усматривать в реальностях не только лингвистического, но и экстралингвистического характера. Между тем, методология изучения поэтики культуры находится в стадии формирования.

На протяжении второй половины XX века в научно-теоретических исследованиях осуществился переход понятия «поэтика» из разряда филологических понятий в разряд активно применяемых культурологических концептов. С точки зрения поэтики в современных исследованиях рассматриваются самые разные по масштабу и степени конкретности явления культуры. Понятие поэтики также применяется и по отношению к культуре в целом, что следует признать вполне органичным и обоснованным. С одной стороны, понятие и явление поэтики традиционно и логически включает в себя культурный контекст. Те элементы, которые характеризуют поэтику литературного или другого художественного произведения и архитектуры – хронотоп, культурная картина мира, семантика, образ человека, собственно художественные приемы, образность (художественный образ), – присутствуют и в культуре в целом как феномене. И в любой культуре эти элементы (элементы поэтики) являются наиболее репрезентативными. С другой стороны, культурология сформировалась в том числе и в недрах лингвистики и, в целом, имеет межпредметный характер. Следовательно, мы можем говорить о поэтике культуры и исследовать ее в культурологическом контексте с применением междисциплинарных методов.

Рассмотрение культуры монашества с точки зрения ее сущностных свойств, как системы, приводит к необходимости постановки вопроса о ее поэтике, о специфике имеющих в ней место

процессов мировосприятия и мироконструирования, ее взаимоотношений с различными жизненными реалиями, о типах личности, которые соответствуют данному типу культуры, находят в ней свое идеальное воплощение и др.

Решение такой задачи требует изменений традиционных методологических подходов к исследованию феномена монашества. Применение новых подходов, состоящих в перенесении акцентов с концептов «монастырь», «монашество» на концепт «культура монашества» и «поэтика культуры монашества», позволит получить более объемное и целостное представление об объекте исследования. Появление работ обобщающего характера является вполне закономерным, если учесть, что предыдущий этап исследования культуры православного монашества был, в значительной степени, этапом накопления и оценки фактического материала.

Путем выявления характера, «лица», поэтики культуры монашества, специфики ее ведущих типов, осуществляется углубление и конкретизация важнейших аспектов православной культуры. Системное исследование поэтики культуры православного монашества позволяет осмыслить современную значимость православия, открывает новые перспективы изучения религиозных феноменов.

Культурологическое исследование имеет дело, с одной стороны, с объективно наличным материалом (в данном случае – обрядами, традициями, уставами, принятой формой одежды, конструкцией монастырского ансамбля и др.), с другой – с текстами, поясняющими и интерпретирующими этот материал (разновременные оценки «извне» и «изнутри» данной культуры, наблюдения путешественников и т. д.). Вместе с тем, в отличие от естествознания, изучающего мир непосредственно, культурология в качестве материала изучения использует вторичные системы фиксации информации, составляя на их основе представление о конфигурации культурной картины мира. Один из путей такого культурологического познания – это изучение поэтики определенной культуры.

Поэтика культуры православного монашества как культурологическая проблема требует обобщения накопленных знаний и переведения их в новое смысловое русло, где явления рассматриваются не изолированно друг от друга, а системно. На возможность системного представления объекта с точки зрения поэтики указывали А. К. Жолковский и Ю. К. Щеглов: «Идеалом научной поэтики и в самом деле является точность, но понимаемая в

другом смысле – как системность, т. е. как представление различных художественных объектов (произведений и их фрагментов) в терминах единого концептуального аппарата, или метаязыка, специально приспособленного для объектов данного рода» [5, с. 13-14].

В культурологическом контексте здесь прослеживается взаимосвязь со значительно расширенным герменевтическим пониманием слова «текст». Если вся культура и отдельные ее проявления могут быть восприняты как текст (тексты культуры), и, следовательно, могут быть прочитаны, то они, безусловно, обладают и своей поэтикой.

В современной культурологии «текстами культуры» принято называть:

- различные социально-культурные феномены;
- знание, полученное в рамках других наук гуманитарного профиля;
- абстракции (системы абстракций), отражающие различные аспекты онтологической реальности [6, с. 8, 21, 23].

Всякий текст есть организованная структура. Его организация осуществляется по правилам поэтики. С позиций культурологии «Поэтика – это не только система правил и норм, канонов и предписаний, но и ряд принципов более высокого уровня, благодаря которым происходит динамическое взаимодействие всех составляющих текста между собой, а также с его узким и широким культурным контекстом. <…> Поэтика фокусирует в себе основные смыслы культуры, структурирует ее, “собирая” и “раскладывая” на составляющие элементы» [18, с. 14].

Важнейшими составляющими поэтики как характеристики культуры православного монашества рассматриваются: хронотоп, культурная картина мира, представления о структуре личности и ее месте в целостности универсума, претворение этой сложной образности в эстетических представлениях. Изучение поэтики культуры требует исследования ее понятийного инструментария как способа миропонимания ее носителей и некоего семантического поля. Не беря в расчет эти духовные структуры, трудно адекватно истолковать отдельный культурный факт. Кроме того, поэтика культуры православного монашества тесно связана с ее морфологией. Своеобразно «балансируя» на границе миров (земного и небесного) культура православного монашества порождает свои типы, отражающие в большей мере «земной» или «небесный» ракурсы ее

понимания и проявления. Поэтика культуры православного монашества, раскрывая ее внутренние интенции, позволяет понять пути и возможности сопряжения «внутреннего человека» с его «внешним» выражением и воплощением.

*Вывод*

Проведенный анализ существующих методологических подходов к изучению культуры православного монашества показал преобладание метода историзма в научных исследованиях. В ряде работ исторический ракурс совмещается с междисциплинарным подходом и привлечением сведений из различных областей гуманитарного знания. В исследованиях культуры православного монашества находят применение методы социологического анализа (анкетирование, интервьюирование, метод опроса, метод включенного наблюдения и т. д.), сакрально-географическая методология, подходы А. Лидова (иеротопия), С. Хоружего (концепция синергийной антропологии), В. Лепахина (концепция иконичности), позволяющие решить конкретные задачи в рамках определенных дисциплинарных традиций.

Несмотря на появление новой тематики в исследованиях – например, повседневная жизнь православного монастыря, специфика женского монашества и подвижничества, современное монашество и др. – структура и направленность научных работ остаются традиционными. Возникает необходимость в исследованиях, в которых бы монашество рассматривалось как культурная целостность и не сводилось бы к характеристике отдельных проявлений (или сумме) его истории, принципов хозяйствования, аскетики, изобразительного искусства и архитектуры. Перспективы системного подхода видятся в изучении культуры православного монашества с точки зрения ее поэтики. Поэтика культуры православного монашества до сих пор не была предметом научных культурологических исследований.

Предлагаемый путь изучения культуры православного монашества через ее поэтику, состоит в анализе с позиций культурологического подхода важнейших процессов данной культуры, реконструкции структуры ее образа мира, поэтики ее культурных текстов, на основе исследования базовых понятий и концепций, определении места данной культуры в единой социально-культурной системе. Применение системного подхода обусловлено наличием

классической «системной ситуации» – культура православного монашества как объект зафиксирована во множестве разных научных предметов, требующих соотнесения друг с другом. Поэтика рассматривается (в соответствии с современными научными подходами) как система образов и способов мироощущения и мироконструирования, сформированных в данной культуре, и как результат их воплощения. Такое понимание поэтики способно вскрыть особые параметры уникальности исследуемой культуры, обнаружить архетипы ее культурного бытия. Перечень ключевых точек поэтики культуры православного монашества, на которых сконцентрировано внимание в данной работе (время, пространство, индигенный тип личности, типы идентичностей, экологические представления, соотношение оппозиции традиционность / новаторство, региональный аспект, традиции называния, оценка инокультурного контекста и взаимодействие с ним, а также некоторые другие), не может быть полным. Он открыт для пополнения новыми «узловыми моментами» в зависимости от ракурса исследования и предпочтений исследователя.

Изучение поэтики культуры православного монашества является одним из возможных подходов к рассмотрению этого феномена, необходимым для восполнения и соотнесения в некую целостность имеющихся научных представлений о ней. Игнорирование такого подхода не может считаться оправданным с научной точки зрения.

*Литература*

1. Андрианов А. Ю. Причины и обстоятельства ухода в мужские православные монастыри в России XIX – начала XXI веков: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. исторических наук: спец. 07.00.07 «этнография, этнология и антропология» / Алексей Юрьевич Андрианов. – М., 2009. – 27 с.

2. Арцыбашева Т. Н. Монастырь на стыке культур (На примере монастырей Курского края Московской Руси 17 века): автореф. дис. на соискание уч. степени канд. культурологии спец. 24.00.02 «Историческая культурология» / Т. Н. Арцыбашева. – СПб, 1997. – 24 с.

3. Астэр И. В. Современное русское православное монашество как социокультурный феномен: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. философских наук: спец. 09.00.13 «религиоведение, философская

антропология, философия культуры» / Ирина Валериевна Артэр. – СПб, 2009. – 23 с.

4. Ефремова Ю. В. Константинопольские монастыри второй половины IX века как центры византийской художественной культуры: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. культурологии: спец. 24.00.01 «теория и история культуры» / Ю. В. Ефремова. – М., 2006. – 24 с.

5. Жолковский А. К. Работы по поэтике выразительности: Инварианты – Тема – Приемы – Текст. / Предисл. М. Л. Гаспарова / А. К. Жолковский, Ю. К. Щеглов. – М.: АО Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.

6. Запесоцкий А. С. Становление культурологической парадигмы. / А. С. Запесоцкий, А. П. Марков. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2007. – 56 с.

7. Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века // П. Н. Зырянов. – М.: Вербум-М, 2002. – 320 с.

8. Ильвицкая С. В. Закономерности формирования архитектуры православных монастырских комплексов (на примере балканских стран): автореф. дис. на соискание уч. степени доктора архитектуры: спец. 18.00.02 «архитектура зданий и сооружений. Творческие концепции архитектурной деятельности» / С. В. Ильвицкая. – М., 2005. – 57 с.

9. Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво: Позиція в національній історії: [монографія] / В. В. Климов. – К.: Інститут філософії НАН України, 2008. – 883 с.

10. Корнецова О. А. Феномен старчества в православной культуре: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. философских наук: спец. 24.00.01 «теория и история культуры» / О. А. Корнецова. – Ростов-на-Дону, 2004. – 28 с.

11. Кучмаева Ю. Г. Духовные основы монастырской культуры средневековой Болгарии (IX-XIV вв.): автореф. дис. на соискание уч. степени канд. культурологии: спец. 24.00.01 «теория и история культуры» / Ю. Г. Кучмаева. – М., 2003. – 31 с.

12. Лепахин В. Иконичность / [Электронный ресурс] / Валерий Лепахин – Режим доступа: http://lepahinvalerij.uw.hu/magyar/cikkekru.htm

13. Лидов А. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид художественного творчества. [Электронный ресурс] Лекция 7

июня 2007 г. / А. М. Лидов – Режим доступа http://www.polit.ru/lectures/2007/06/14/ierotop.html

14. Ломачинська І. М. Православне чернецтво в Україні як суспільний феномен: автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. философських наук: спец. 09.00.11 «релігієзнавство» / І. М. Ломачинська. – К., 2001. – 18 с.

15. Михайлова Л. В. Семантические отношения реального и сакрального в культуре: на примере Валаама: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. философских наук: спец. 09. 00. 13 «философия и история религии, философская антропология, философия культуры» / Л. В. Михайлова. – СПб, 2009. – 27 с.

16. Монашество и монастыри в России. XI-XX века: Исторические очерки / [Отв. ред. Н. В. Синицына]; Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – 346 с.

17. Осокин Ю. В. Системный подход и специфика его применения в исследованиях культуры / Ю. В. Осокин // Системные исследования культуры. 2008 / Под. ред. Г. В. Иванченко, В. С. Жидкова. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 8-21.

18. Софронова Л. А. Культура сквозь призму поэтики / Л. А. Софронова. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 828 с.

19. Харин Е. С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв.: быт и нравы: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук: спец. 07.00.02 «Отечественная история» / Е. С. Харин. – Ижевск, 2007. – 26 с.

20. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

21. Хренов Н. А. Воля к сакральному / Н. А. Хренов. – СПб: Алетейя, 2006. – 571 с.

22. Щедровицкий Г. П. Избранные труды / Г. П. Щедровицкий. – М.: Шк. культ. политики, 1995. – 759 с.

23. Элиаде М. Священное и мирское Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского / М. Элиаде. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

24. Bakić-Hayden M. Women Monastics in Orthodox Cristianity: The Case of the Serbian Orthodox Church / Milica Bakić-Hayden. – Washington: NCEEER, University of Pittsburgh, 2003. – 25 с.

25. Кончаревић К. Комуникативно понашање монаха у српској говорној и социокултурној средини (ситуативне модел анализе) /

Ксенија Кончаревић // Zbornik Matice srpske za slavistiku. – 2006. – Br. 69. – S. 113-151.

26. Малчев Р. Р. Фолклор и религия (по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир): дис. … на образователната и научна степен “доктор” [Электронный ресурс] / Росен Росенов Малчев. – Пловдив, 1999. – 163 с. – Режим доступа: http://www.spisanie.ongal.net/research.html

27. Popovich S. Dividing the indivisible: the monastery space — secular and sacred / Svetlana Popovich // Recueil des travaux de l’Institut d’etudes byzantines, Beograd. – 2007. – XLIV. – P. 47-67.

28. Popovich S. The Byzantine Monastery: its Spatial Iconography and the Question of Sacredness / S. Popovich // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Сборник под ред. А. М. Лидова. – М.: «Прогресс-Традиция», 2006. – С. 150-185.

Olga Smolina

## Methodological features of religion studies in the context of contemporary culture studies

ABSTRACT

Religion in its various manifestations is investigated in many standpoints: theological, philosophical, sociological, psychology of religion and so on. Art considers the religious phenomena under its point of view. However, in the context of these approaches there is not the task of the religious culture studies as a complex of structure the world and forming a human. This phenomenon as a system can be adequately considered by modern cultural studies if we put in its subject area the concept of "poetics of culture". This new subject area of Cultural Studies examines religious culture as a set of images of the most important attitude, principles of spiritual activities and as the results of their implementation. The concept of "the poetics of culture" introduction allows to synthesize data of established cultural studies areas as a cultural semantics, morphology, anthropology and sociology of culture.

Key words: *culture studies, religion studies, poetics of culture, methodology.*

Сергей Борисович Тонковид
ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный технический университет»
г. Липецк, Российская Федерация
Анна Павловна Коновалова
ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный технический университет»
г. Липецк, Российская Федерация

# Синергетический дизайн как совместное творчество Бога и человека

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается дизайн с точки зрения православной духовности и предлагается ввести новый вид дизайн - синергетический дизайн.
Ключевые слова: *духовность, синергизм, православие, искусство, дизайн.*

Исследование дизайнерского пространства показало, что термин "Дизайн" известен был уже в эпоху Ренессанса, где он берёт свое начало от итальянского "designo" для обозначения проектов, рисунков, идей. И только в XVI веке стал употребляться английский термин "design", т.е. замысел, чертеж, узор и в том числе - проектировать и чертить. Именно это и является основой современной терминологии и понятий в дизайне [1,2,3].

Понятие "синергизм" в дизайнерской литературе не встречается [4-7]. Однако в других областях деятельности оно имеет широкое распространение. Остановимся лишь на двух важных для нашей работы определениях.

"Синергия, синергизм (συνεργία, συνεργίσμος - совместное, согласованное действие) - принцип готовности индивидуального человека к контакту с божеством, принцип духовного взаимодействия человека и Св. Духа, признаваемый Православием"[8, с.696].

В научно-техническом энциклопедическом словаре [9]: "Синергизм, объединенное действие двух лекарственных препаратов, которое является более сильным, чем сумма действий этих двух лекарств при их раздельном использовании. Такое синергетическое

действие не обязательно является полезным, в некоторых случаях оно может быть опасным".

Из выше изложенных определений проистекают гипотезы:

1. Синергия как духовное взаимодействие человека и иной духовной сущности имеет место быть как в православном искусстве так и в искусстве и дизайне секулярного мира.

2. Синергия может быть как полезной (благотворной), так и опасной.

Из данных гипотез проистекает актуальность рассмотрения духовной области в дизайне и религии.

В теории дизайна духовность понимается не только как высокие интеллектуальные, нравственные и эстетические ориентации человека, но и как религиозные [6]. На это указывает и высказывание профессора МГХПУ им. С.Г. Строганова, доктора искусствоведения Лаврентьева А.Н. [10]: "В англоязычной Библии времен Реформации во фразе "В начале сотворил Бог небо и землю" слово "сотворил" обозначено как "designed". Мир был Творцом "спроектирован"...".

При этом в отличие от дизайна в религии духовность понимается более широко и учитывает невидимый духовный мир, а именно: Духа Божия и бесплотных существ как добрых - ангелов, так и злых - бесов, демонов, диаволов и сатаны. Известно также, что человек состоит из неравноценных составляющих: тела, души и духа. Последняя - самая главная в человеке. Душа человека - нематериальное, божественное начало, наделенное бессмертием, которая проявляется в мыслях, чувствах и волевых актах, а дух человека - высшая часть его души, также бессмертная и в самых высоких проявлениях направленная на общение с Богом, а в самых низменных - с демонами и сатаной. Установлено, что самое мощное средство для приобретения религиозной духовности - молитва [11-13].

М.Н. Цветаева выделяет два типа духовности в русском искусстве. В качестве одного примера духовности она приводит творчество М.А. Врубеля мучимого воздействиями темных сил, о чем он признается в конце своей жизни. Суть его творчества и красоты выражена в его словах: "В течение моих 48 лет я полностью утратил (особенно в портретах) образ честной личности, а приобрел образ злого духа; теперь я должен подчиниться суровой обязанности видеть других людей и полноту образа моего бога" [14].

Другой пример имеется в православии, где духовность неизменно связана с Троицей. "Дух Божий формирует и сознание, и

бытие. О Нем говорится: Он есть Жизнь жизни, Радость радости, Любовь любви и Красота красоты. Скрытый за всем и во всем, Он просвещает всякого человека, входящего в мир. По святоотеческому опыту духовное приходит само собою, незаметно и тихо; приходит к тому, кто ищет не благодатных переживаний, а покаяния. Путь к неложному духовному чувству - покаянный труд, очищающий сердце. В послании апостола Павла к галатам говорится о плодах Духа, об истинной духовности: "...любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона (Гал. 5, 22-23)" [14].

С учетом двух типов духовности логично ввести понятия "полезный (благотворный) синергизм" и "опасный синергизм". В первом случае (бывает довольно редко) синергизм приводит к искусству и дизайну, которые положительно влияют на духовное и физическое здоровье человека, приводят его к осознанию своей божественной сути и покаянию и тем самым он изменяет окружающий мир согласно воле и заповедям Творца.

В другом случае опасный синергизм способен, разжечь в человеке страсти, низвести его до уровня животного, развратить и соединить с духами злобы. Став проводником демонической воли, человек разрушает не только себя, но и всё на своем пути. Духовный нейтралитет не возможен. "В каждом своем действии, мысли, поступке человек выбирает: с кем он? С Богом или диаволом? И здесь безвольно отдаться потоку зла значит своими руками приближать конец света" [15]. Уместно рассмотреть и соответствующие примеры в искусстве и дизайне.

Яркие примеры благотворного синергизма мы видим в Ветхом Завете, где описывается проект Ноева Ковчега (Быт. 6:13-22), повеление Моисею о создании Ковчега Завета (Исх. 25:1-21) и скинии (Исх. 25-28), а также медного змея (Чис. 21:6-10). В этих проектах Бог указывает на материалы, форму и размеры, технологию.

Христианство на западе и востоке воспринимают по-разному. В Православии иконописец, приступая к работе всегда помнил, что осмеливается писать своей рукой вечное и Божественное. Создание православной иконы зависит не только от умения мастера, но и от его души, веры и, самое главное, от помощи самого Бога [16, с.23]. В этом, последнем и проявляется синергизм.

Известно, что в западной части Римской империи иконы не прижились. В западной живописи библейские герои походили на

обычных людей из какого-нибудь средневекового города [16, с.23]. В этом смысле обращает на себя внимание фрагмент православной иконы и католического изображения евангелиста Луки, пишущего образ Божией Матери (рисунок 1).

Рисунок 1. Православное и католическое изображение святого апостола и евангелиста Луки

Их сравнение на рисунке 1 показывает, что на православной иконе изображен ангел Божий, который помогает иконописцу и которого нет на католическом изображении. Так наглядно мы убеждаемся в основополагающей роли синергизма православной иконописи.

Примеры подобного синергизма описаны, например, в Киево-Печерском Патерике. Так, преподобный иконописец Алимпий неоднократно был свидетелем, когда иконы были "Богом написаны", и которые не были подвержены разрушению воздействием стихий [17].

В конце жизни иконописец Алимпий стал свидетелем и участником еще одного чудесного явления синергизма, когда он будучи уже смертельно болен не мог сам написать в срок икону для церкви. Однако икона была написана за три часа накануне праздника Успения Богородицы и когда его спросили о том, как и кто это сделал, то он рассказал им все, что видел: "Ангел написал ее, и вот он стоит

возле меня и хочет меня взять с собою". Сказав это Алимпий испустил дух [17, с.195] (рисунок 2).

Рисунок 2. Раев Василий. «Блаженный Алипий, иконописец печерский», 1848 г.

Сказанное о синергизме совпадает с определением созерцающего творчества А.И. Половинкина [13, с.273]: "Созерцающее творчество это сотворчество человека с Богом, и оно не может быть без молитвенного к Нему обращения". Так было у всех наших верующих предков. При этом для человека характерно и душевное разумное, научно-техническое творчество, когда он обращается к своему разуму и знаниям. Однако этот род творчества ниже уровнем, чем созерцающее (синергетическое) и не может с ним сравниться по силе результатов [13, с.272].

Опасный синергизм возникает, когда художник или дизайнер, руководствуясь своими низменными желаниями, (сознательно или нет) черпает вдохновение из мира падших духов. Об этом виде синергизма изложить можно так много, что пришлось бы посвятить этому отдельную большую работу. Однако, по нашему глубокому убеждению и опыту слишком углубляться в эту тему очень опасно, так как эффект может быть обратный: дурное влияние на психику автора и читателя. А так как не говорить об этом тоже нельзя, поскольку необходимо иметь иммунитет к этим явлениям, то приведем, без

лишних подробностей только некоторые общеизвестные свидетельства.

Игумен Ефрем (Виноградов-Лакербая) [18, с.339-340] утверждает, что все художники, которые входили в контакт с демонами к концу жизни нравственно деградировали, сходили с ума или кончали жизнь самоубийством. Об этом свидетельствуют биографии Врубеля, Пикассо, Дали, Сутина, Филонова, Ван Гога, Гогена, Модильяни и многих других.

Созданные в результате воздействия злого духа картины, становятся средством служения ему. История оставила множество фактов разрушительных последствий жизни таких произведений: несчастные случаи, смерти и пожары, которые происходили после покупки этих картины у их хозяев.

Самыми известными "проклятыми" полотнами являются [19]: "Плачущий мальчик" испанского художника Джованни Браголина; "Водяные лилии" импрессиониста Клода Моне; "Джоконда" Леонардо да Винчи; картина Веласкеса "Венера с зеркалом"; работа калифорнийского художника-сюрреалиста Билла Стоунхема "Hands Resist Him" ("Руки сопротивляются ему"); "Тройка" Василия Перова; «Демон поверженный» М. Врубеля и др.

Больше всего мистики в истории русской живописи сосредоточилось вокруг творений художника Ильи Репина [20, с. 132]. Все кого он рисовал долго не жили. Среди них: композитор Модест Мусоргский, писатель А.Ф. Писемский, хирург Н.И. Пирогов, итальянский мастер сцены Мерси д Аржанто, поэт Ф.И. Тютчев, и даже здоровенные бурлаки-профессионалы, с которых Репин делал наброски.

По особому мистической стала картина И. Репина "Иван Грозный и сын его Иван 16 ноября 1581 года" [20, с.133-135]. Выставка этой картины в 1885 году началась со скандала. Общественность шокировало изображение такого количества страсти и крови. Картина вызвала гнев властей за клевету на царскую персону, а церковь обвинила его в том, что кистью художника водил дьявол. В результате Священный Синод запретил показ картины. Спустя несколько лет, когда картину разрешили показывать в галерее начало происходить нечто странное: зрители то рыдали, то впадали в ступор от ужаса, случались истерические припадки. Случилось однажды, что молодой иконописец Абрам Балашов кинулся с ножом на картину с криком "Довольно крови!" и порезал её. Позднее полотно отреставрировали, а

Балашов впоследствии сошел с ума и умер в лечебнице для душевнобольных. Позировавший для этой картины художник Мясоедов и сам в гневе чуть не убил своего сына, а писатель Гаршин вообще сошел с ума и покончил с собой, бросившись в пролет лестницы.

Страсти вокруг репинских полотен обратились в заказы. Однажды на выставке Репину предложили: "Что же вы, господин художник, гениев нашей культуры рисуете? Раз у вас кисть черная, написали бы лучше членов Государственного совета!" А поскольку госсоветчиков ненавидели все, то окружающие дружно поддержали этот заказ [20, с. 135].

Современное искусство по мнению Яхнина А. Л. [21, с.5] в большей мере соответствует названию - "антиискусство" и берет свое начало с произведения "Авиньонские девицы" П. Пикассо (1907). Его возникновение связывается с проникновением живописи за грань материального плана бытия: "как ясновидящий, смотрит через все покровы, одежды, напластования, и там, в глубине материального мира, видит свои складные чудовища. Это - демонические гримасы скованных духов природы".

Яхнин А.Л. считает, что дизайн возник в результате демократизации искусства (точнее говоря, дурного упрощения его сути), колыбелью которого в Европе стали Баухаус и советская Россия [21, с.91].

Дизайн оказывает свое влияние на человека с детства. К сожалению, производимые промышленностью детские игрушки не лишены опасного синергизма. На это указывает исследователь В. Абраменкова в своей работе о игрушках и антиигрушках [22, с.109-110]:

"Демоническая игрушка является транслятором духовного разрушения: одержимости (психических заболеваний), неврозов, склонности к суицидам (самоубийствам) и пр.".

В магазине детских игрушек В. Абраменкова увидела целый стенд черных Мефистофелей (!) с надписью "Чертик". Она задается вопросом: "Из каких соображений исходили взрослые, проектируя, изготовляя и продавая эту игрушку? Какая идея посетила того, кто ее придумал? Есть ли у тех, кто её придумал и изготовил, собственные дети?" [22, с.132].

Личные исследования подтвердили продажу таких игрушек в нашем регионе. На рисунке 3 представлена игрушка для детей от 3-х

лет, а по существу изображение дьявола в женском обличии с рожками и крыльями - персонаж из современной западной анимации, изготовленная дизайнерами и продающаяся среди прочих "игрушечных монстров".

Рисунок 3. Игрушка «Друзья ангелов» для детей от 3-х лет (в упаковке и без), 2011г.

Рисунок 4. Фрагмент дизайна упаковки "Друзей ангелов".

Отображенные на рисунке 4 символы на упаковке этой игрушки, по данным источника [23] имеют следующие значения:

Сердце, символизирует любовь. Летучая мышь, крылья которой здесь присовокупляются, символизирует смерть, страх, суеверие, сумасшествие, а также в западном фольклоре - колдовство и оккультизм. Череп является мощным символом смерти, используется как знак предупреждения об опасности или ядовитости веществ. Исходя из этого, можно предположить, что данная композиция кодирует сознание подростка любить сумасшествие, страх и смерть.

Цвет в дизайне имеет важное значение. В данном случае это цветовая композиция молодежной субкультуры "Эмо", а именно: розово-черное сочетание. Для представителей этой субкультуры, особо популярной в 2006-2008 годах, совершить суицид - это нормально [24].

В дизайне упаковки присутствуют также надписи, воспевающие падших духов: «дьяволы сильные как никогда», «дьяволы хранители тёмных сил» и т.п. На этикетке написано: "Кукла «Angels Friends» злые ангелы 32 см".

Название куклы: «Kabale» ассоциируется с термином «Каббала» - мистическое средневековое учение в иудаизме, проповедовавшее поиск основы всех вещей в цифрах и буквах древнееврейского алфавита [25, с.219]. В работе [26, с.348-351] указывается, что это оккультное, эзотерическое учение, которое в свою очередь согласно другому источнику [27, с.278] может быть причислено к деструктивным культам в России.

Таким образом, из выше изложенного анализа дизайна проистекают ответы на вопросы, ранее сформулированные исследователем В. Абраменковой. И не возникает никаких сомнений, что это посыл из преисподней.

По нашему мнению опасный синергизм в дизайне проистекает из мировоззрения самих дизайнеров, отвергающих Божие бытие. Константин Грчич – немецкий дизайнер утверждает, что в XXI веке будет именно так [28]: «Наш извлеченный из прошлого опыт, несомненно будет определять наше будущее. Эволюция жизни (и это касается дизайна) обуславливается безвозвратной утратой веры в абсолютную истину. Мы должны были усвоить, что жизнь на нашей планете не строится вокруг единственного толкования, но принимает во внимание различные толкования одновременно. Две предположительно несовместимые системы необязательно должны уравновешивать друг друга. Поэтому будущее не предполагает какую-то одну формулу для дизайна. Не существует единой истины относительно того, что такое хороший дизайн и что такое плохой. То,

что совсем недавно казалось ясным и обнадеживающим, может внезапно породить вопросы и сомнения. То, что было незамеченным, может нести непредвиденный интерес и красоту. Хрупкость нашей теперешней концепции мирового порядка является залогом того, что она будет являться постоянным источником вдохновения».

Итак, рассмотрев два вида духовного синергизма, определим путь, по которому следует идти художнику и дизайнеру, если он хочет создать нечто благотворное. Этот путь известен, им шли все святые, по нему идет православное монашество и все православные христиане. Этот путь показывает нам православная культура. Мы убеждены, что к современным художникам и дизайнерам должны предъявляться те же требования, что и к иконописцам, а именно: единство духовной чистоты и профессионализма [8, с. 81].

Требования предъявляемые к личности иконописца известны [8] и сформулированы у преподобного Максима Грека (Михаил Триволис, 1475-1556). Подобное мы находим в определениях Стоглава - Собора 1551 г. в Москве, который и сегодня никто не отменял. Этому вопросу посвящено обращение епископа Анатолия (Мартыновского) в 1845 г. Этого касается в своем труде афонский иеромонах и живописце Дионисий Фурноаграфиот (1701-1733 г.). В XX веке к личности иконописца обращался священник Павел Флоренский. Применительно к современному художнику или дизайнеру эти требования могут звучать примерно так:

- исповедовать православную веру;
- быть чистым духовно и телесно;
- быть профессионалом своего дела;
- не изображать ничего скверного;
- не выполнять свою работу с корыстными намерениями;
- молиться и участвовать в церковных таинствах;
- изучать Евангелие и святых отцов.

Итак, мы подтвердили предположения выдвинутые в самом начале нашей работы и предлагаем следующее определение синергии в дизайне и новый вид дизайна:

● Синергия, как духовное взаимодействие человека и иной духовной сущности имеет место быть как в православном искусстве так и в искусстве и дизайне секулярного мира. При этом следует различать два типа синергизма: благотворный и опасный. К первому типу относится синергизм как сотворчество Бога и человека, что характерно для православной культуры. Ко второму типу относится

синергизм как сотворчество человека и духов злобы. Этот вид синергизма имеет место быть в секулярной (светской) культуре.

● Синергетический дизайн - проектирование и создание чего-либо проистекает в результате совместного творчества дизайнера и иной духовной сущности.

Синергетический дизайн имеет два вида:

- благотворный синергетический дизайн (сотворчество Бога и человека);

- опасный синергетический дизайн (диавольский, сатанинский дизайн).

С учетом библейского смысла слова "designed", а также стремлению видов дизайна к бесконечности, предлагается модель синергетического дизайна:

ВД - ПД - ДТ → ±∞, (1)

где: ВД - вид дизайна; ПД - предмет дизайна; ДТ - дизайнерское творчество; "+" - святая Божественная энергия, дизайн направлен на жизнеобеспечение и развитие человечества (человека); "−" - иная энергия, в том числе дьявольская (сатанинская), дизайн направлен на разрушение жизни и прекращение развития человечества (человека).

*Список литературы*

1. Дизайн архитектурной среды. Краткий терминологический словарь-справочник / С. Михайлов, Н, Дембич, В. Захарова, Л. Листовская и др. под ред. С. Михайлова. - Казань: ДАС, 1994 - 120 с., ил.

2. Рунге В.Ф., Сеньковский В.В. Основы теории и методологии дизайна. Учебное пособие (конспект лекций). - М.: М3 - Пресс, 2001.- 252 с.

3. Михайлов С.М. Кулаева Л.М. Основы дизайна: Учеб. для вузов / Под ред. С.М. Михайлова.- 2-е изд. перераб. и доп. - М.: "Союз дизайнеров", 2002.- 240 с., ил.

4. Дизайн. Иллюстрированный словарь-справочник / Г. Б. Минервин, В. Т. Шимко, А. В. Ефимов и др.: Под общей редакцией Г. Б. Минервина и В. Т. Шимко. -М.: «Архитектура-С», 2004, 288 с., ил.

5. Овчинникова, Раиса Юрьевна. Дизайн в рекламе. Основы графического проектирования: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальностям 070601 «Дизайн», 032401 «Реклама»

/ Р.Ю. Овчинникова; под ред. Л.М. Дмитриевой. – М.: ЮНИТА – ДАНА, 2010.- 271 с. – (Серия «Азбука рекламы»).

6. Техническая эстетика и дизайн: Словарь.- М.: Академический проект; Культура, 2012.- 356 с.

7. Архитектурный дизайн: словарь-справочник / под общ. ред. Е.С. Агранович-Пономаревой.- Ростов н/Д: Феникс, 2009.- 342, [3] с. - (Строительство и дизайн).

8. Шкаруба, Л.М. Основы иконоведения: богословие в красках.- Новосибирск: Издательство "Свиньин и сыновья", 2008.- 704 с., ил.

9. Словари и энциклопедии на Академике. / http://dic.academic.ru

10. Лаврентьев, А.Н. История дизайна / А.Н. Лаврентьев.- М.: Гардарики, 2006.- 303 с.

11. Словарь православной церковной культуры: более 2000 слов и словосочетаний / Г.Н. Скляревская.- 2-е изд., испр.- М.: Астрель: АСТ, 2008.- 447, [1], с., [32] л. ил.

12. Закон Божий. Руководство для семьи и школы. Составитель: протоиерей Серафим Словодский. «Оранта», 2007, - 800 с.

13. Половинкин А.И. Православная духовная культура. - М.: Изд-во ВЛАДОС-ПРЕСС, 2003.- 352 с.

14. Цветаева М.Н. Христианский взгляд на русское искусство: от иконы до авангарда.- СПб.: Издательство РХГА, 2012.- 304 с.

15. Священник Родион. Люди и демоны. Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского – СПб., 2011.- 296 с.

16. Аристова В.В. Икона. История искусства для детей: Науч.-поп. издание для детей / Макет и оформл. И.П. Смирнова.- М.: ООО "Издательство "РОСМЭН-ПРЕСС", 2003.-95 с.

17. Алексеев С.В. Иконописцы Святой Руси: духовные основы древнерусского иконописания: книга для чтения в семье и школе / С. Алексеев. - Санкт-Петербург: Ладан; Троицкая школа, 2008.- 256 с., [16] с. ил.- (Зримая истина).

18. Игумен N. Между небом и адом. Путь Истины и путь заблуждения. - Даниловский благовестник, 2012 г. - 528 с.

19. Проклятия картин-убийц. 18.09.2010. /

http://www.pravda.ru/society/fashion/18-09-2010/1049723-picturefear-0/

20. Коровина Е. Великие загадки мира искусства. 100 историй о шедеврах мирового искусства / Е. Коровина. - М.: Издательство Центрполиграф, 2014.- 446, [2] с.

21. Яхнин, А.Л. Антиискусство: Записки очевидца / Андрей Яхнин; [предисл. прот. Б. Михайлова]. - М.: Книжница, 2011.- 320 с.: ил.

22. Абраменкова В. Во что играют наши дети. Игрушка и антиигрушка - М.: Лепта Книга, 2008. - 544 с.: ил.- (В помощь родителя).

23. О'Коннел М., Эйри Р. Знаки и символы. Иллюстрированная энциклопедия / Марк О'Коннел, Раджи Эйри; [пер. И. Крупичевой]. – М.: Эксмо, 2009. – 256 с.: ил.

24. Молодежное движение "Сила молодых". Эмо / Emo.
/ http://molodej.org/emo-emo/

25. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: Ок. 100 000 слов, терминов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов; Под ред. проф. Л.И. Скворцова. - 27-е изд., испр. - М.: ООО "Издательство Оникс": ООО "Издательство "Мир и Образование", 2011 - 736 с.

26. Большая энциклопедия символов и знаков / сост. А. Егазаров. – М.: Астрель: Аст, 2007. – 723, [5] с.: ил.

27. Хвыля-Олинтер А. И., свящ., к.ю.н. Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества. – М., «Даръ», 2008. – 640 с.

28. Дизайн XXI века / под. Ред. Ш. и П. Фиелл; пер. с англ. А.В. Шипилова. – М.: Аст: Астрель, 2008. – 192 с: ил.

Sergey Tonkovid
Ana Konovalova

## SYNERGETIC DESIGN AS A JOINT WORK OF GOD AND MAN

***Abstract:*** *the article considers design from the point of view of Orthodox spirituality and it is proposed to introduce a new kind of design - a synergistic design.*

Key words: *spirituality, synergy, Orthodoxy, art, design.*

Елена Мчедлова
Институт социально-политических исследований РАН
Москва, Россия,

## Соотношение веры и религиозного знания

АННОТАЦИЯ

В статье говорится о формировании и развитии отдельного вида знания – религиозного, о современном его состоянии. Показывается, что объектом и предметом его является вера, а познание происходит путем накопления религиозного опыта, различного рода культовых практик, а также в процессе воспитания и образования, в том числе религиозного. Подобное знание неверифицируемо, его нельзя обосновать с научной точки зрения, но так или иначе оно обладает исторической преемственностью и передается последующим поколениям.
Ключевые слова: *вера, Бог или сверхъестественное, религиозное знание, священные книги, культовые практики, религиозный опыт.*

Религиозное знание, по нашему мнению, - это сложившиеся за определенный период времени, соответствующим образом оформленные представления о мире, природе, человеке, обществе, основанные преимущественно на вере во что-то сверхъестественное и вероятном контактировании с ним, по преимуществу - на религиозном опыте. Эти представления имеют обязательную историческую преемственность и материальное обрамление.

Религиозное, в отличие от других видов знания, носит как бы априорный характер, неподдается верификации: его нельзя опровергнуть, обосновать или доказать, поскольку оно основывается главным образом на вере в некий предмет и объект, которые наделяются в веках ореолом святости. Так называемый социумный аспект явился, скорее всего, первоочередным для развития и распространения подобного вида знания.

Существенную роль сыграл и цивилизационный аспект. Появившись в процессе зарождения цивилизаций, религиозное знание стало накапливаться, оформляться и передаваться вначале из уст в

уста, затем в зафиксированном виде – разнообразных священных книгах, святынях, предметах и сооружениях религиозного культа, религиозном искусстве. Не исключено, что при передаче знаний из поколения в поколение на них откладывает отпечаток та или иная эпоха в развитии общества, определенные общественные уклады, воздействует необходимость приспособления к складывающейся на то или иное время социально-политической ситуации. В данном случае подобное знание – цивилизационная ценность, наряду с морально-нравственными, культурными, идеологическими, социальными и пр. В свою очередь, оно также создает определенные материальные, культурные и некоторые др. ценности в виде, например, священных писаний, религиозной атрибутики, святынь, культовых сооружений, предметов искусства и др., таким образом увековечиваясь.

Что еще важно, религиозное знание высоконравственно, полностью согласовывась с достоинством личности. Оно не допускает негативные элементы ни в своем учении, ни в отношениях людей со святынями, равно как и между самими верующими. Специфика сугубо религиозного знания заключается как раз в том, что посредством его вырабатывается соответствующий (практически бесконфликтный) кодекс поведения (мирные традиции, обряды, молитвы, посты и мн.др.).

Отметим, что понятие «религиозное знание» в явном и цельном виде в специальной литературе почти не присутствует. Однако, знания о природе, например, изложены в теологии и теософии, религиозной космологии и космософии; знания об обществе и социальных отношениях - в религиозной философии; знания о человеке – в религиозной антропологии и антропософии.

Так, в христианстве сформировались православная, католическая и протестантская разновидности теологического учения, различающиеся рядом догматических особенностей, но в то же время имеющие общие черты. Апологетика говорит о комплексе исходных тезисов, используя рациональную аргументацию. В более узком смысле она является отраслью богословского знания, рассматривающая и опровергающая инакомыслящие мировоззренческие взгляды, излагающая начала (основы) христианского богослужения и приводящая доказательства своей правоты. Современная же апологетика состоит из собственно теологического, историко-философского (религиоведческого) и естественно-научного разделов. Первый из них составляет основы

христианского вероучения в контексте моральных, интеллектуальных и др. общечеловеческих культурных ценностей и, в отличие от догматического и правового богословия, не абсолютизирует Библию и Священное Предание, обращаясь к доводам разума, а не веры, зачастую используя компаративные методы исследования. Подобный подход представляется весьма актуальным, являясь предпосылкой межконфессионального и межрелигиозного диалога на современном уровне. Теологический раздел содержит: догматы о Творце, спасении, церкви, таинствах и пр., теодицею (оправдание Бога как абсолютного добра за зло, совершаемое в созданном им мире), духовно-нравственные вопросы, аскетизм и пр. По существу, это напоминает полемику между различными религиозно-философскими направлениями, теориями, школами и т.п. по разнообразным вопросам, включая онтологические, гносеологические (эпистемологические), антропологические, семиотические, социологические и др. Естественно-научный раздел включает в себя так называемое телеологическое доказательство бытия Бога, объясняющее целесообразность мироздания наличием первопричины всего сущего. Сюда же входит поддержка диалога религии и науки (религиозного и научного знания), религиозного и светского мировоззрений. Это что касается христианства.

Далее, на наш взгляд, национальная религия, как, например, иудаизм, не нуждается в специальном своем теоретическом толковании, она ограничивается собственной трактовкой Писания и рассматривает теологию как в целом учение у Боге, что, собственно, и составляет предмет религиозного знания.

Теология же ислама представляет собой фактически мусульманское право. Надо отметить, что определенная часть гуманитарных дисциплин, а также отдельные естественные и точные науки (математика, астрономия), входят в сферу теологической рефлексии. В исламе это видно, например, при определении времени молитвы, проведении расчетов в области, скажем, наследственного права. Однако, мусульманские богословы имеют тенденцию разрабатывать теологию, идя практически вслед за христианами. Пример аналогичной секуляризированной страны – Турция, систему ее теологии составляет совокупность дисциплин, затрагивающих различные стороны вероучения и культа, имеющих свое целевое предназначение.

Помимо всего прочего, в XX веке возникли несколько «новых» теологий: диалектическая теология процесса, экзистенциальная, секулярная, радикальная, посттеистическая, теология земных реальностей, теология труда, теология культуры, теология политики, феминистская, «черная» и пр. Что им свойственно, так это стремление преодолеть противостояние «Земля» – «Небо» и превратить учение о Боге также в учение о людях и их земных делах. Прежде всего и преимущественно это касается католической и протестантской теологий. В общем и целом, для всех новых теологий характерен пересмотр традиционных представлений, входящих в систему религиозного знания, на злобу дня.

Вспомним еще такую дисциплину, как *философия религии*, предметом которой является процесс познания, его возможности, условия и результаты, Она может и исследовать религиозное знание, и продуцировать его. Зачастую она идентична философской теологии. Вероятнее всего, все отмеченные ступени религиозного знания передавались иногда через непосредственный опыт людей, иногда через рефлексию, иногда через гипотетические построения, иногда через массовую культуру, иными средствами.

В общем, религиозное, как и всякое знание, должно быть зафиксировано, должно тем или иным образом закрепляться. Для этого и были придуманы, очевидно, в том числе религиозные искусства. Представления о накопленных годами и веками религиозных знаниях последующие поколения могут получить, основываясь на дошедших до нас священных книгах – в каждой религии своей (своих). Они отражают символ веры – основы того или иного вероисповедания и являются руководящими в вероучительной жизни церкви. Так, например, в Русской Православной Церкви такая символическая книга – «Исповедание православной веры восточных патриархов». Есть еще: «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова) и двухтомное архиепископа Филарета (Гумилевского). Для широких масс предполагаются так называемые краткие изложения веры, нередко в форме вопросов и ответов, катехизисы («Пространный катехизис правосланой веры» митрополита Московского Филарета (Дроздова) XIX в., об основах веры – «священном писании» и «священном предании», содержащий три раздела – веры, объясняемой как символ веры и таинства; надежды, символизируемой молитвой «Отче наш» и «Заповедями блаженства»; любви, объясняемой десятью заповедями). Число вероучительной литературы пополняют и

учебники «Законов божиих». Отметим, что к догматическому богословию примыкает нравственное богословие, или христианская этика. Близко к этому стоит также пастырское и аскетическое богословие. Следует особо отметить, что у сект подобные книги отсутствуют.

Несколько слов о *религиозном опыте*. Именно он сопровождает религиозное знание, его получение: он переживается человеком, с необходимостью являясь и индивидуально, и общественно значимым. Вместе с тем, именно он считается данным якобы «свыше» для духовного роста личности, внутренних и последующих внешних преобразований, но трактуемых в духе откровения для избранных, отдельного народа или же всего человечества. Представляется, что религиозный опыт может привести как к приращению соответствующего знания, так и к массовой социальной активности для достижения тех или иных конкретных результатов. Способы обретения такового – психологического или культового свойства – молитвенная практика, медитация, ритуальные музыка и танцы, иные религиозные психотехники. Обретенное при этом знание исповедуется в качестве Откровения. Однако, оно довольно трудно поддается словесному выражению (т.е. невербализуемо). В таком случае могут использоваться графические символы (например, мандала), звуки, изображения (иконы), музыка, поведенческие акты (смех, например) и т.д. плюс эмоции. Вырабатываемые посредством аккумулирования религиозного опыта другие материальные и нематериальные культурные ценности – изобразительное искусство, музыка, поэзия, живопись, скульптура, пластика, театр и др. - продолжают во времени полученный в результате каких-то действий религиозный опыт людей. Еще заметим: основой религиозного искусства является культовое искусство, неразрывно связанное с культовой же практикой. Формирование и последующая догматизация в мировых и национальных религиях канонических черт различных жанров культового искусства в конце концов приводят к их обособлению и появлению секуляризационных тенденций, для которых существенным становится индивидуализм («личное видение»), антропоцентризм, канон о господстве законов природы, а, стало быть, оригинальность и соответствующая новизна. Таким образом, религиозный опыт является уникальным способом осознания и освоения мира и оформления его в виде определенной отрасли общего знания.

Коренного перелома в продвижении религиозного вида знания на современном этапе невозможно достичь без распределения знаний о мире, человеке и обществе без обновления процесса воспитания и образования, чтобы со временем получить некоторый опыт ненасильственного урегулирования конфликтов и взаимного уважения друг друга. Подчеркнем, что данный процесс можно охарактеризовать как практический метод познания действительности, правда, на религиозной основе, присущий определенным гражданам и слоям населения. Вместе с тем, дети и молодежь являются субъектами процесса воспитания, саморазвития, социокультурного самоопределения, стержень которого – формирование социально необходимых знаний и навыков, профессиональных интересов, собственной гражданской позиции. И неважно, религиозно ли они настроены, и каков уклон их знаний. Ведь знания и навыки, которыми обладает человек, определенные социальные группы, слои населения, в том числе в области религии, не исключено, отражают социальные явления и процессы; люди получают их на протяжении личной и общественной жизни, а также в ходе профессиональной религиозной деятельности. Все это сопровождается определенными социальными условиями – всеобщими, связанными с характером общественных отношений, социальной структурой, общей культурой, степенью образованности, религиозности населения; и специфическими, связанными с развитостью демократических институтов общества, обеспеченностью прав и свобод граждан, включая свободу слова и мнений, получения и передачи информации, совести и т.д. По мере развития общества, в связи с изменениями экономических, социальных, политических, технических и других целей, расширяются сферы деятельности, появляются новые задачи, требующие своего решения; течение времени ведет к возрастанию степени компетентности и глубины высказываний, отсюда – специфическая гражданская позиция, а порой и действия. Без массового участия граждан, их активной позиции невозможно дальнейшее продвижение в области всякого вида знания.

И последнее. Нельзя сказать, что религиозное знание ненаучно или антинаучно – оно, скорее, околонаучно. И практически всегда обыденно, поскольку основано исключительно на вере в нечто выдуманное (а может, и нет, что в принципе непроверяемо и недоказуемо). Накопленное религиозное знание – есть прямой путь к истинной вере. Многие религиозные конфессии современного толка

стремятся в целом к диалогу, обновляя и порой пересматривая религиозные положения, представляющие ценность и ценности передающие. В духе сегодняшних реалий все религиозные конфессии считают необходимым пересмотреть свои социальные учения, которые не находят свое воплощение в том виде, в котором они создавались, формировались, и сегодня представляют собой определенную ступень развития как религиозного знания конкретно, так и всего общества в целом.

E.Mchedlova

## Correlation of faith and religious knowledge

**Abstract:** In article we talk about formation and development of separate kind of knowledge – religious. About its present state. We show. That faith is the object and the subject of this knowledge; and accumulation moves by religious experience, different cult practices and in processing of education, including religious. This knowledge non-verificative, we don't may explain it by scientific point of view, but it possess historical succession and transmits to next generations.
Key words: *faith, Good or supernatural, religious knowledge, saint books, cult practices, religious experience.*

Marko P. Djurić
Velika Ivanča

# Da li se naše verovanje u jednog Boga stvoritelja može opravdati pred našim razumom?

## APSTRAKT

U svome članku polazim od tvrdnje da se naše verovanje u jednoga Boga Stvoritelja ( Post, 1, 1; Kuran, 7, 29) prvo može da opravda pred našim razumom/umom. Naše verovanje otuda prvo nije „slepi skok u nešto“ niti ikakav rizik, a što bi ono prvo Bilo po Bartu, i jednom citatu iz knjige proroka Isaije (Is, 50, 10). Pri čemu kad sve to tvrdim, a čime se prvo zameram protestanskom i pravoslavnom fideizmu, pozivam se na Starozavetnu knjigu mudrosti (13, 1, 5) i na apostola Pavla (Rim, 1, 19, 20). Po njima ćemo k Njemu i našom refleksijom.

Kad je u pitanju muslimanovo verovanje u Boga prvo se setim jedne Geteove tvrdnje, u kojoj on kaže: „Islam je..... primeren razumu“[1]. Polazeći od navedene rečenice, Knjige mudrosti i apostola Pavla (Rim, 1., 19, 20) velim sledeće: islamsko i hrišćansko verovanje u Boga u sintezi je sa čovekovim razumom i njegovom logikom. Premda hrišćansko mnoštvo nije veru u jevandjelske istine prihvatilo oslanjajući se na razum, već na čuda i ostvarena proroštva, patristika i sholastika, te najveći apologeti Crkve, uvek su bili za Avgustinovu opciju koja veli: „Kad vera nije mišljena, ona je ništa“ (De vera religionem, VII 12, uvod). Premda se Horhmajera sećamo po „Dijalektici prosvetiteljstva“[2], istoga sada pamtimo po njegovoj kritici prosvetiteljskog razuma kome se na greh stavljaju mnoge stvari: pojava pozitivističkog razuma nesposobnog da pitanje o Bogu učini Važnim, pojava bezdušnog kapitalizma koji uspostavlja vladavinu novca, te pojava fašizma i drugih negativnih ideologija.

Inače po Horhemajeru pitanje da li se naše verovanje može opravdati pred našim razumom, pre bi bilo pitanje za um, nego za razum, jer Horhemajer izemdju njih uvidja i neke značajne razlike....

Ali kako nećemo moći pred razumom da opravdamo svoje verovanje u Trojstvenog Boga, ali moći ćemo uvek da opravdamo svoju veru u jednoga Boga Stvoritelja sv.Grgur iz Nise se pita: „Kako je jedno te isto

jednodobno i brojivo i umiče broju?... Kako se u osobama razlikuje dok se u biti ne rastavlja“ pita se svetac, i teolog, iz Nise.[3]

Protestantski teolog Bart sećajući se hristološkog paradoksa koji je sav u tvrdnji da je Isus bio pravi Bog i pravi Čovek u jednoj Osobi, verovanje u Boga na hrišćanski način po njemu nema nikakvog čvrstog oslonca pa je ono nalik čovekovom „visećem stanju“[4]. Pošto se hristološki paradoks ne može razumski rešiti sve je onda stvar milosti.

Muslimanski filozof Averoes razum je učinio „sucem vere i njezine istine sveo na razinu početnih filozofskih istina“.[5]

Ključne reči: *Bog, Kant, Avgustin, um, razum, teologija, islam, hrišćanstvo.*

## *Uvod*

Pri teološkom razmišljanju o našoj hrišćanskoj veri ne možemo izbeći sledeći zaključak: dok je za jedne hrišćaninovo verovanje u Boga stvar čovekovog poverenja u Boga, za druge je ono sam Božiji dar čoveku pa u oba slučaja ljudski razum u njoj ne igra nikakvu ulogu. Ali, ipak nije tako.

Budući da je čovek na prvom mestu racionalno/umno biće on prvo ne može sebi ili drugom da ne postavi pitanje: da li se njegovo verovanje u jednoga Boga Stvoritelja može opravdati pred njegovim razumom/umom? Premda prorok Isaija ukazuje na sav rizik čovekove vere u Boga (Isaija, 50, 10) te je navedeno pitanje pre bilo pitanje za apostola Pavla iz poslanice Galatima (Gal, 3, 24-26) nego za apostola Pavla iz poslanice Rimljanima (Rim, 1, 19, 20). Na jednom mestu čitamo: „Po naravi su glupi ljudi koji ne upoznaše Boga...iz vidljivih lepota ne upoznaše onoga koji jest....“ (Mudrost, 13, 1) čitamo u Knjizi mudrosti.

## *Ne samo verom već i refleksijom do jednoga Boga Stvoritelja*

Pitanje da li se naše verovanje u jednoga Boga Stvoritelja može da opravda pred našim razumom/umom pre je filozofsko nego religisko/versko pitanje. Uz to ime Bog čije postojanje želimo da opravdamo kategorijama i pojmovima našeg razuma/uma nije ušlo u evropske jezike preko filozofije, već preko Objave. Kad svoju filozofsku veru u „boga filozofa i naučnika“ (Paskal) želimo da opravdamo svojim umom za takvog boga najpre znamo za sledeće izraze: „jedno“, „Dobro“, vrhovno „Biće“, „Bitak“, „nepokretni pokretač“, „Demijurgg“ i druge. Pri čemu se tada najčešće služimo uzročnom metodom te od stvorenog Sveta zaključujemo na Stvoritelja. Na

početku jednog tako važnog saznajnog procesa ne stoji sada naše versko uverenje koje je utemeljeno na Božijim objavama već mišljenje i jedan logički zaključak. Premda smo sigurni - a sve s obzirom na ono mnoštvo filozofskih dokaza i teoloških-filozofskih svadja u vezi njih – da Vrhovno i Nužno biće (Bog Stvoritelj) objektivno postoji ne možemo se u vezi Njega pohvaliti sa bogzna kakvim znanjem.

Vera i razum prosto su pozvani od Božje providnosti da saradjuju na spoznaji jedne tako važne istine. Pri tome je ona za filozofsku spoznaju ontološka istina, za teološku spoznaju objavljena istina, i za svakog vernika „istina za njega“ pa otuda i ona egzistencijalna istina. No, kad je u pitanju Bog kao istina na razumu je sada da naše verovanje u Nju opravda i pokaže da ne možemo bez nje; na veri je sada da uveri razum da se previše ne uzda u svoje mogućnosti i da ono najvažnije prepusti njoj-odnosno Božijoj milosti.

Iako neposredno ništa ne znamo o sadržaju Njegovog iskustva pa je Bog na prvom mestu neizrecivi i nedokučivi Bog, našoj filozofskoj refleksiji neposredno su okrenuta mnoga iskustva koja nas vode spoznaji Njegovog „iskustva“. Premda sadržaj Njegovog iskustva ne možemo pojmovno dobiti nikakvom metodom, bez Njegovog iskustva, sigurno da ne bi bilo ni ljudskog iskustva. Ne može se zato ne verovati u Njega i Njemu. Premda danas filozofija nije „Sluškinja teologije“ čije su metafizičke istine predhodnice naše vere u jednoga Boga Stvoritelja (preambolum fidei)[6] i danas znamo za filozofe (F.Brenntano) koji svoju veru u objavljenog Boga Stvoritelja brane od razno-raznih prigovora pozivajući se na svoj razum.

Ni Mojsije u odnosu na nas nije nešto više znao o Boguiako je sa Njime vodio razgovor (2 Moj, 3, 14). Pošto Bog na Mojsijevo pitanje „kako Ti je ime“ odgovori „ja sam koji jesam“ (2. Mojsijeva, 3, 14) kad je u pitanju spoznaja Boga prvo smo svesni krize znanja. Sve naše znanje o Njemu pred Njegovim „okeanom tajne“ ravno je našem zrncetu peska bačenom u more. Ne srećemo se samo sa krizom znanja u vezi Njega u Bibliji (2. Mojsijeva, 3, 14) već i u Kuranu (Sura, 17, 85) u kome se veli da nam je u vezi Njega od Njega dato malo znanja. Rečeno jezikom filozofije Bog je za nas jedno veliko Nešto ne i Ništa. Na Njega se prvo i ne odnose reči Ničea. „Ne lutamo li kroz beskonačno ništa“ pita se Niče pošto je u „veseloj znanosti“ Boga osudio na „smrt“.

Dok se Niče tako obračunao sa Bogom, Lajbnic je „znastveni stav znao do kraja povezati s kršćamskom verom“[7], pa u Lajbnicovoj spoznaji prvo beše mirne koegzistencije izmedju religije, filozofije i nauke. Držati pitanje o Bogu važnim, ništa drugo i ne znači do verovati koje je u svojoj

zemaljskoj putanji išlo ruku pod ruku sa našim smislom. Inače, dok nam filozofski pojam o Bogu govori o Božjoj zavisnosti od nas-jer smo ga mi stvorili i izumeli – objavljeni pojam o Njemu stvar je Božijih objava pa pojam Boga zavisi od njih. Pošto tamo gde nema Boga kao apsolutne istine neće biti ni apsolutnog morala to pitanje o Bogu ne činimo važnim pozivajući se samo na racionalne već i na one moralne i iskustvene razloge. Plaćamo strašno visoku cenu jednoj našoj nesposobnosti. Cena koju današnji čovek plaća svojoj nesposobnosti da pitanje o Bogu učini važnim strašno je visoka. Ateisti zbog svojeg „ne“ Bogu doneli su Evropi i ostatku sveta velika zla. Evropu i svet zanli su da uviju u „crno“. Među onima koji su nazirali njegovu pojavu beše i Hegel.

*Razum i um kao organi naše spoznaje*

Horhemajera se ne sećamo samo zbog njegove „Dijalektike prosvetiteljstva“[8] već se, njega u kontekstu naslovljene teme, sećamo i po sledećoj dihotomiji. On pravi jasnu razliku izmedju „razuma“ i „uma“ kao organa naše spoznaje, pa bi pitanje o Bogu za njega pre bilo pitanje za ljudski um nego razum. Pri tome kad sve to tvrdim sećam se tvrdnje nekih sholastičara koji vele: Bog kao formalni objekat našeg uma ostaje, Isti (Bog) kao materijalni objekat našeg razuma zauvek ostaje nepristupačan. Naivni realisti koji svoju spoznaju svode na osetila (čula) sigurno je da pitanje o Bogu nikad neće činiti važnim, naš um služeći se svojom spoznajom konstatovaće prvo da Bog postoji; jer ono što on vidi svojom spoznajom najmanje bi mogao biti rezultat neke „slepe slučajnosti“. Istovremeno ljudski razum služeći se svojom uzročnom metodom od stvorenog sveta zaključujemo na Stvoritelja.Takav je dakle prirodan put ljudskog uma on se prvo uveri u egzistenciji nekog nužnog bića (Kant)

Da bi poverovali u Boga iz naših objava moramo prvo znati da naši racionalni razlozi utemeljuju naše versko uverenje. Ne možemo zato verovati u nešto što je besmisleno i nelogično. Tako bi prvo bilo po Averoesu, ali i sv.Tomi Akvinskom. Ako sada u antičkom društvu nismo mogli da govorimo o vezi metafizičkog pojma o Bogu i biblijskog pojma o Njemu kao „ocu“ (Iv, 14, 7; Pnz, 32, 6), o takvoj vezi već možemo da govorimo u Srednjem veku. Istovremeno možemo takođe da razmišljamo o identičnosti Paskalovog „Boga filozofa“ i „Boga Avrama, Boga Isaka i Boga Jakova“, jer svagda znamo za jednog Boga (Iz, 45, 22; Ps, 18, 32). I sada kakav bi to bio Bog koji se „raspao na dva Boga“. Na Boga iz naših objavljenih religija, i Boga o kome „govori“ ljudska filozofija.

Ne samo da u Nužnom biću Kant govori u Kritici čistog uma već to isto čini u Prologomeni za svaku buduću metafiziku. „Takav je dakle prirodan put ljudskog uma. On se prvo uveri u egzistenciju nužnoga bića. U njemu on saznaje jednu neuslovljenu egzistenciju...[9], a zatim u svojoj „Prologomeni za svaku buduću metafiziku“ Kant u jednoj svojoj refleksiji veli: „najvažniji cilj metafizike ostaje spoznaja najvišeg bića i budućeg sveta“. I sada je tom „nužnom biću“ koje ne može biti ni jedno drugo biće do sam Bog Kant obezbedio trajno mesto u moralnoj metafizici.

Nije sada nikakvo iznenadjenje što Kant na jednom mestu veli da nam je pitanje o Bogu prosto nametnuto „samom prirodom našeg uma“. I odgovori u vezi toga pitanja hiljadama godina žive u pamćenju čoveka. Premda znamo za razne tipove našeg mišljenja – diskurzivno, intuitivno, analitičko, sintetičko – pre njih i posle njih često intuitivno otkrijemo Njegovo prisustvo u našoj blizini. Kuran stoga sa razlogom i veli da nam je On često bliži od naše „vratne žile kucavice“ (Kuran, 50, 16). Iako tačnost svojih metafizičkih tvrdnji o Njemu ne možemo iskustveno proveriti, što sve stvorenoo svedoči o Stvoritelju, i sve uslovljeno o Neuslovljenom, ne možemo posumnjati u Njegovo postojanje. Dok će svako pozivajući se na logične i racionalne razloge opravdati svoju veru u Boga Stvoritelja, ni jedan hrišćanin pred svojim razumom neće moći opravdati svoju u Božje Trojstvo. Apostol Pavle piše da nam je to sve moguće po Duhu Svetom (1. Kor, 12, 3). Pošto Bogu kao vernici pridajemo izuzetan značaj u našem životu, pitanje o Njemu ne možemo zaobići. Vera otuda nije samo usmerena na našu volju i osobu, već i na naš razum. Uverenje o našem verovanju u jednoga Boga Stvoritelja, utemeljuju i naši razumni razlozi, pa ne možemo kao razumna bića bez pitanja: da li se naše verovanje u Boga može opravdati pred našim razumom, koga je poznati muslimanski filozof Averoes držao“ sudijom vere i njezine istine“10. Pošto spoznaje naše vere, bez intervencije našeg razuma, nismo u stanju konkretno „primeniti na naše probleme“ razum u životu naše vere preuzima kritičku ulogu. Bez razuma zato vera postaje slepa čitamo na jednom mestu. Upotreba razuma je neophodna, veli A.J.Heschel, ako želimo Boga razumeti i poštovati, bez razuma religija zakržljava“.[11]

### *Kant je imao sužen pojam uma*

Već sama činjenica da Kant nije bio u stanju da Božju egzistenciju opravda pozivajući se na logičke i umske razloge „prisila“ je Hegela da jednom kaže: „Kant je imao jedan previše sužen pojam uma“, pa samo zato

on i veli: „Niko se naravno ne može pohvaliti, da zna, da postoji Bog i budući život“.[12] Ali se Kant u vezi Njega izjašnjavao i na drugi način pa samo zato znamo i za ovakvu rečenicu: „Ali bezgranično sve jeste apsolutno jedinstvo i sadrži u sebi pojam jednog jedinoga, to jest najvišega bića, te tako um zaključuje da najviše biće kao praosnov svih stvari postoji apsolutno nužnim načinom“.[13]

Iako Božje objave sadrže spoznaju u vezi one najvažnije Istine, takođe je i naš razum, po Kantu um, poslednji kriterijum istine. Pri čemu kad je reč o našem verovanju u jednoga Boga Stvoritelja objave ne sadrže nešto što bi bilo suprotno našem razumu.

*Pitanje o Njemu prosto se nameće našem razumu/umu*

Kako niko drugi nije do samo On prvi i poslednji (Isaija, 44, 6) Bog se nameće našem razumu kao jedna neizbežna „iskonska činjenica“. Pitanje je sad: da li se sada pred Njim naše verovanje u Njega treba da pravda, s obzirom na svu očiglednost Njegovog postojanja? Pošto nam se on preko svega stvorenog prosto nameće kao jedna „iskonska činjenica“ u čije postojanje nekad samo posumnja onaj bibliski bezumnik iz Davidovih psalama (Ps, 14, 1) to mnogi navedeno pitanje smatraju izlišnim i trećerazrednim pitanjem. Medjutim, pitanje o Bogu nije samo stvar naše refleksije, već i stvar celog našeg bića, pa je pitanje o Njemu Jung svodio na stvar našeg iskustva ne i mišljenja. Dok je ona filozofska teologija Njega prepoznavala pod različitim imenima – jedno, Prvi nepokretni pokretač, Dobro, nužno biće i.t.d. – naši su ga preci takođe različito oslovljavali u svojim molitvama (post, 14, 22; 17, 1; 35, 7...). Verujući u njega kao jednu ontološku činjenicu, razuman čovek što drži Boga za jednu objektivnu i drugu Istinu, u vezi nje ne može bez znanja i mišljenja.

Ali kako je naš razum/um po svojoj prirodi usmeren i na onu najvažniju Istinu – ne možemo ne postaviti pitanje o odnosu vere i razuma. Budući da se na svakom koraku srećemo sa tragovima Stvoritelja – te je čovek kao slika i namesnik Božiji na zemlji Njegov najdublji trag – ne možemo ne upitati se u kakvom odnosu stoji Stvoritelj prema svom stvorenju i svemu stvorenom. U vezi sa tim odgovor će nam doći od Njegovih objava ne i od našega razuma, pa se s tim u vezi uvek setimo Njegove rečenice svome narodu: „Ne boj se: jer sam ja Gospod, tvoj, Bog“ (Isaija, 43, 13). Pošto sveti Avgustin veli: „samo verovati nije ništa drugo nego misleći pristajati“[14], vera u Avramovog Boga, ne može da ne bude i stvar našega razuma. Nasuprot Bartu koji veli da „vera nije čvrsto stajanje,

nego je nalik na viseće stanje, bez tla pod nogama“[15], autentičnoj naravi naše vere pre odgovara ono što kaže Avgustin nego šta misli Bart u vezi nje. Avgustim dalje kaže: „Stoga treba odbaciti one koji nisu u veri filozofi, i u filozofiji vernici“[16].

*Od metafizičke do objavljene ideje o Bogu*

Nasuprot katoličkoj tradiciji koja je sa svetim Tomom Akvinskim insistirala na racionalnosti hrišćanske vere, protestantska tradicija prvo ne zna za onaj intelektualistički pristup veri. Dok je katoličko verovanje kao takvo i objektivno postavljeno pa smo svesni kontiniteta izmedju metafizičke i objavljene ideje o Bogu, kod Kanta je i u protestantizmu sve drugačije. Pošto Bart veli da je čovekovo verovanje „nalik na viseće stanje, bez tla pod nogama“ hrišćanski vernik po Bartu nema prvo na šta osloniti svoje verovanje u Boga.

Kant je tvrdio , piše Aliester E. McGRATH, kako je vera (Glaube) u osnovi verovanje postavljeno na temelje koji su subjektivno adekvatni, ali objektivno neadekvatni (Uvod u kršćansku teologiju, str.243). Hrišćansko učenje o Bogu koje se pokazuje neprimereno ljudskom razumu, u svojoj protestantskoj recepciji i danas se opire svim onim nastojanjima koji o Bošjoj egzistenciji raspravljaju sa strogo filozofskog stanovišta. Pokušavajući da objavljenu istinu (jevandjelje) poveže sa onom metafizičkom (grčka filozofija), istinom o Njemu Justin filozof i mučenik (II vek) je postavio temelje učenju o „rječi koja nosi seme“ (Logos speramtikos). Po tom učenju Bog je „pripremio put za svoju konačnu objavu u Kristu nagoveštavajući njezine istine i u klasičnoj filozofiji“[17]. Upravo zato danas možemo da govorimo o kontinuitetu ne i prekidu izmedju metafizičke istine o Bogu i one objavljene istine o Njemu kod najranijih apologeta, ali ne i kod današnjih protestanata i nekih drugih... Islamski filozof Averoes baveći se odnosom izmedju filozofije i religije stavio se na stranu racionalizma i istine vere “sveo na razinu početnih filozofskih istina“[18]. Da bi apostol Pavle neznabožce priveo novoj veri morao je ići na to da hrišćansko verovanje u Boga poveže sa onim filozofskim i tako ga učini razumljivim (Rim, 19, 20). Svome cilju podredio je i svoje razumevanje vere te je sada vera pre jedno mišljenje (Rim, 1, 19, 20) nego što je pouzdanje (fidiucia) u Boga. Svodeći je na meru razuma Pavle veli „jer što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitava“ (Rim., 1, 19, 20). Pavle polazi od stvorenja da bi došao do Stvoritelja.

Naše hrišćansko verovanje u Boga otuda nije samo usmereno na našu volju i osobu već i na naš razum, pa otuda i na naše celovito biće. Da bi pridobio mnogobošce za svoju stvar apostol polazi od one prirodne i racionalne teologije, ne i od one objavljene teologije o Bogu.

Kad su hrišćani ušli u polemiku sa grčkom filozofijom tada se prvo nije moglo izbeći sledeće. Ime Bog sad se spominje pod dva vida: pod metafizičkim i bibliskim vidom. U prvom slučaju znamo za „Boga Avrama, Boga Isaka i Boga Jakova (Iz, 3, 6), u drugom slučaju zna se za „Boga filozofa i naučnika“ kako bi rekao B.Paskal. Pri tome se Isti sada identifikuje kao: „Jedno“ (Plotin), „Nepokretni pokretač“ (Aristotel), „Vrhunsko dobro“, i pod drugim imenima. Već sama činjenica da možemo da govorimo o Paskalovom „bogu filozofa“ sada znamo za jasan odnos vere i razuma. Iako je „bog filozofa“ naša pojmovna konstrukcija, ista bi ponajmanje bila besmislena. Paskalova poznata fraza „Bog Avrama, Bog Isaka i bog Jakova, ne i filozofa i naučnika“ delila je i danas deli duhove. Deli filozofe od teologa, intelektualne krugove od verujućeg naroda, Akademiju od Crkve, pa mnogi hrišćani isključivo veruju u Boga Avramova, u kome najčešće prepoznaju svog „oca“ (Pnz, 32, 6).

### *Od prirodne do objavljene teologije*

Pitanje u vezi Njega nije nam samo pripremljeno od strane objavljene već i od one neobjavljene „prirodne“ teologije (Rim, 1, 19,20) na koju ukazuje i apostol Pavle. Verujući čovek garanciju u vezi one najvažnije Istine ne susreće samo u Božjim objavama, već i u svom sopstvenom mišljenju pa s tim u vezi uvek se seti Anselmovog ontološkog i Dekartovog psihološkog dokaza u korist Božje egzistencije. Bez pitanja o Bogu otuda se i ne može po dva kriterijuma: po filozofskom i religiskom kriterijumu. Pitanje da li se naše verovanje u jednoga Boga Tvorca može opravdati bilo je Pitanje ne samo za apostola Pavla već i za Knjigu mudrosti koja je ušla u kanon katoličke Biblije (Knjiga mudrosti, 13, 1, 5; Rim, 1, 19, 20). Premda navedeno pitanje nije bilo striktno postavljeno iz tekstualnog konteksta ono se jasno izvodi u oba slučaja. Da bi privoleo pagane da ga saslušaju apostol Pavle istima ukazuje na puteve kako će Ga „napipati i naći“ (Rim, 1, 19, 20; D, a, 17, 27). Na početku jednog veoma važnog saznajnog procesa ne stoji ni pouzdanje, ni poverenje, u Boga već jedno mišljenje i jedan jasan logički zaključak. Pavle sada pred paganima polazi od one Ranerove „racionalne računice“ te uzročno zaključuje od „sveta na Njegovog Tvorca“, od stvorenog na Stvoritelja (Rim, 1, 19, 20). Pitanje da li se naše verovanje u

jednoga Boga Tvorca može opravdati pred našom logikom i razumom „bilo“ je pitanje za sve one koji saslušaše apostola Pavla. Naše verovanje u Boga isto toliko ima svoje Arhimedovo uporište u našem racionalnom razmišljanju koliko i u Božjim objavama . Zbog toga je sveti Toma Akvinski i pravio jasnu razliku izmedju filozofske (prirodne) i objavljene teologije u Objavi. Pri tome će uvek naše hrišćansko verovanje u Isusa Hrista kao Sina Božijeg uvek imati svoje Arhimedovo uporište u Božjoj objavi (Jevandjelju) pa tad i ne znamo za odnos vere i razuma, već za odnos vere i milosti. Najranije hrišćanstvo što je želelo da opravda svoje verovanje u jednoga Boga Stvoritelja pred paganskim umom i njegovom kulturom nije se moglo odupreti „akutnoj helenizaciji“[19] kako bi rekao Harnak.

Isusu kao „jednoj povesnoj činjenici“[20] daje se sada „metafizičko značenje“[21] veli Harnak u jednome svome javnom predavanju u berlinu. Iako Isus kao „Logos“ nema ništa zajedničkog sa „Logosom“ Filona Aleksandriskog mnoge egzegeze ukazuju na neke sličnosti. Hrišćanstvo da bi postalo od vere ribara vera elite i intelektualnih slojeva nije se moglo odupreti „helenizaciji“. Dok će svako pozivajući se na logične razloge opravdati svoju veru u Boga pred svojim razumom (Rim, 1, 19, 20; Knjiga mudrosti, 13, 1, 5), niko pred njim neće moći da opravda svoju veru u Trojstvenog Boga. Ne iznenadjuje što sveti Grgur iz Nise u vezi navedene vere postavlja jasno pitanje, a koje nema racionalnog odgovora[22]. Verom, a ne logičkim zaključkom učenici dodjoše do vere u Isusa kao osobnog Boga. Njima se prvo otvoriše „oči vere“ (Lk, 24, 31), ne i oči razuma. U ovome slučaju vera u Boga isključivo beše dar Božiji.

### *Od stvorenog na Stvoritelja*

Ne samo Platonova, već i Aristotelova filozofska ostvarenja behu nešto što je ljudski um mogao najviše reći o Bogu, ne oslanjajući se pri tom na Božju objavu čoveku. Pozivajući se sada na njihove autoritete prvo ćemo reći da metafizički iskazi nisu nikakve besmislice, ašto svojevremeno tvrdiše neopozivisti i drugi okupljeni oko „Bečkog kruga“[23]. Polazeći od Platonove i Aristotelove filozofske teologije učinićemo prvo dve stvari: osmislićemo pred našim razumom veru u jednoga Bogag Tvorca, a time i ponoviti da metafizički iskazi nisu besmisleni već logični, i nužni. Ali, kad kažemo od stvorenog na Stvoritelja, sav govor o Bogu, svodi se na jedan zaključak do koga se došlo uzročnom metodom. Da svako kontigentno biće za svoje postojanje potrebuje uzrok to je svima uvek bilo jasno, sem onom bibliskom bezumniku (Ps, 14, 1; 53, 2). Nije sada nikakvo iznenadjenje da

se sveti Toma pišući svoja dela nadahnjivao Aristotelom (Metafizika...) a grčki oci (sv. Grgur iz Nise i drugi) Platonom. Kako u svome delu „De fide ortodoxa“ Damaskin veli: „U sve ljude po prirodi usadjena je spoznaja Božijeg postojanja“ (Pg, 94, 789, 793...), pre sv.Anselma (12 vek) i Dekreta, znamo za J.Damaskina i za njegov dokaz u korist Božijeg postojanja. Nije sada nikakvo iznenadjenje što sveti Toma na jednom mestu veli: „po sebi je razumljivo da Bog postoji“[24], sada je našem razumu ponajmanje teško da opravda i razume naše verovanje u jednoga Boga Tvorca. Budući da je čovek razumno biće ono ne može da o Bogu ne govori filozofskim pojmovima i kategorijama, medjutim, kako je njemu na prvom mestu stalo do spasenja, ne i teologiziranja, on ne može da se ne seti Božijih objava.

*Razum se ne može lišiti objave (R.Garodi)*

U jednome svome tekstu u vezi vere Rože Garodi jasno veli: „Ali vera ne može živeti u usamljenom životu i ne može nastati iz razuma, to jest razuma koji nije prosvetljen Objavom. To je bila zabluda mutezilija. Razum se ne može lišiti objave. Izmedju razuma i Objave nema suprotnosti. Sukob se može desiti samo izmedju slabog razuma i površnog čitanja reči Objave. Slab razum je pozitivistički razum odvojen od Objave. „Površno čitanje, to jednostavno čitanje koje odvaja delove teksta od celovitog konteksta“[25] veli Rože Garodi. Ne samo da Garodi ukazuje na blizak odnos izmedju razuma i vere već to čini i Rimski prvosveštenik u svojoj enciklici „Fide et ratio“.

Po Garodiju samo pozitivistički razum koji je uvek odvojen od Objave neće pozivajući se na svoje iskustvene kriterije činiti pitanje o Njemu važnim. Polazeći od svoje čulne (osetilne) spoznaje koju je prvo Platon obezvredio u svojoj „Državi“ (514 a–517 a), pozitivistički razum danas bitno jeste razum današnje Postmoderne. U kojoj je prvo pitanje o Bogu izgubilo na svojoj važnosti. Sećajući se ovde Kantove Kritike čistog uma velim da ni njemu nije pošlo za rukom da totalno obezvredi pitanje o Bogu. Navedeno pitanje nikad i ne može da izgubi na svojoj važnosti jer nam je „sazdano samom prirodom našeg uma“ veli Kant (A.VII). Ono nam se prosto nameće.

Pošto se u Knjizi Mudrosti srećemo sa rečenicom „po naravi su glupi ljudi koji ne upoznaše Boga“, a zatim nisu kadri prepoznati umjetnika po delima njihovim (13, 1) navedeno pitanje otuda prvo nije bilo pitanje za onog bibliskog bezumnika (Ps, 18, 32). Kako je za Laktancija „religija u mudrosti, a mudrost u religiji“[26] to Laktancije u jednom svom spisu „Institutionis divinae“ (III, 12, 18) smatra da je „mudrost poznavati Boga“

pa su naš razum/um zbog toga uvek i zaposleni kod onog ko drži do religije i mudrosti. Pri čemu kad je u pitanju naš razum/um njemu će daleko pre poći za rukom da otkrije našu zabludu u vezi Njega nego što će mu poći za rukom da otkrije istinu u vezi sa Njim. Tako bi bilo po Ciceronu (De ira dei, 11, 10).

*Nemoći ljudskog uma nije samo bio svestan Mojsije*

Njegove nemoći nije bio svestan samo Mojsije kad je sa Njime razgovarao. „Čim smo pomislili da smo pomislili Boga shvatamo da to što smo pojmili nije On“ veli Avgustin (PL, 38, 36; Sermo, 52, 16). Inače dok će se deisti uvek truditi da dosegnu delić najvažnije Istine, vernik pozivajući se na reč Božiju sa njom već raspolaže. Premda se sve do Kanta Bog (Bitak) obradjivao kao temeljno filozofsko pitanje, u filozofiji su predstave o Njemu različite. Pojam se o Njemu različito misli i promišlja. Kako se pitanje o Bogu ne postavlja na isti način u filozofiji isti je pod različitim imenima i misliv. U poredjenju sa Kantom kod koga je on, izmedju ostalog, i regulativna i postulirana ideja kod Fihtea je već nešto drugo. Nije otuda samo objekat praktičnog već i teorijskog uma. Dok se on kod Kanta ne pojavljuje u području objektivne spoznaje[27], kod drugih se Nemačkih filozofa već pojavljuje. Vratimo li se metafizičkom, a ovim i refleksivnom pojmu o Bogu, sve naše znanje o Njemu naš je sopstveni izum koji je prvo logički održiv. Zbog toga s nama su u povesti bili antička i druga filozofija. Stoga navedeni koncept o Bogu za nas nema nikakav životni i moralni značaj. On je u funkciji da popuni neku našu „rupu“ u našem neznanju, pa se tada na Njega pozivamo, i Njime pojašnjavamo. Polazeći sada od onog našeg refleksivnog i objavljenog znanja o Njemu pred našim umom/razumom branimo svoj stav u vezi Njega. Ali se Bogu filozofa koji je uvek ono Plotinovo „Jedno“ (Eneide), Demijurg, i najviše „Dobro“ (Platon), „Prvi nepokretni pokretač“ (Aristotel) i drugo njemu se ne obraćamo u svojoj molitvi. Medjutim, hrišćanin se u svojoj molitvi uvek obraća živom Bibliskom, a musliman Kuranskom Bogu, koji je uvezi nas prvo objavio svoju volju. Iako filozofija pojmovno artikulira iskustvo Boga pojmovi i kategorija kojima se ona služi iako nisu lažni oni ne zadovoljavaju nikakvu našu egzistencijalnu, već samo intelektualnu potrebu. Pri čemu to naše zadovoljenje uvek je ograničenog dosega. Premda su naši filozofski pojmovi o Njemu stvar naših logičkih zaključaka izvedenih iz naših premisa, isti će nas samo ojačati u našem verovanju, ali nas sigurno neće učiniti vernicima koji veruju u Boga svom svojom egzistencijom. Vera je otuda sam Božiji

dar, pa važnost milosti, u vezi nje ne možemo mimoići. Mimoilazeći njen značaj kod spoznaje Boga Kant se pita u svojoj Kritici čistog uma[28]. Odakle vajni slobodni mislilac može pozajmiti, na primer, svoje saznanje, da ne postoji nikakvo „Najviše biće“.

*Što stvoreni svet nije „igra slepog slučaja“ tom tvrdnjom prvo je i osmišljeno naše verovanje u Njega*

Da li se naše verovanje u jedno Apsolutno, i Nužno biće može opravdati pred našim razumom ponajmanje je moglo da bude sporno za Antičku i svu kasniju filozofiju. Medjutim, do onoga do čega su filozofi svojom refleksijom dolazili Jevreski narod došao je Objavom. U svemu tome filozofija (metafizika) je u odnosu na objavljene religije bila autonomna i nezvisna kako u svom metodološkom pristupu religiji tako isto s obzirom i na svoju osnovnu motivaciju. Našta se odnosila metafizička spoznaja Apsolutnog i Nužnog bića nije se odnosila i spoznaja Biblije. Polazeći od one poznate Pashalove dihotomije velim sledeće: u prvom slučaju znamo za „Boga Avrama, Boga Isaka i Boga Jakova“ (Iz, 3, 6) u drugom slučaju sećamo se „boga filozofa i naučnika“. Što se ticalo religije prvo se to nije moglo odnositi na filozofiju. Metafizika uvek je išla na to da pokaže na Njegovu nužnost i apsolutnost, te pitanje o Njemu ne možemo izbeći u postupku pojašnjavanja mnogih stvari; religija je medjutim u vezi Njega kao Boga imala druge ciljeve. Bog se obavljuje i u tom objavljivanju je akcenat na Božjoj volji u vezi nas. Pošto razum ne može sebe transcedirati Njegov govor o Bogu krajnje je siromašan, u odnosu na objavljeni, pa On je za filozofe na prvom mestu Plotinovo „Jedno“, Platonovo „Dobro“, Aristotelov „Nepokretni pokretač“ i drugo. Naš govor o Njemu ne prelazi naše mogućnosti razmišljanja, u objavi objavljena priča o Njemu tiče se samih Božijih mogućnosti, pa na oba mesta On za nas ostaje velika Tajna.

Svoj govor o objavljenom Bogu sveti Toma Akvinski prvo je povezao sa svojom metafizičkom tvrdnjom rekavši „da postoji neko samostalno Nužno biće“[29]. Kako na početku znamo za Jedno samostalno biće, danas se sećamo mnoštva nesamostalnih bića. Veliko ime evropske filozofije F.Brentano, čuveni aristoteličar, navodi u svojoj metafizici „četiri dokaza u korist Božje egzistencije“[30]. Metafizička pitanja sa njim dobijaju na svom punom značaju u našem vremenu. Ako je filozofija u srednjem veku bila sluškinja teologije“ sa pojavom neopozitivizma („Bečki krug“, 1929g) i Vintgenštajna, zadatak filozofije vidi se u analizi jezika. Medjutim,

filozofija sve do pojave Dekarta govorila je u prilog Božje egzistencije, ali je i sa njim ponovila. U vezi svega toga setimo se njegove treće Meditacije i njegovog poštovanja prema Katoličkoj crkvi.[31] Imajući sve to i drugo u vidu Maks Šeler i nije grešio kad je ukazivao da metafizika i religija imaju zajedničku osnovu te jedna drugoj trebaju da pruže ruku.[32]

*Ne polazi za rukom svakom razumu da opravda naše verovanje u Boga*

Razumu današnje Postmodene prvo ne polazi za rukom da opravda naše verovanje u jednoga Boga Stvoritelja. Izgubivši poverenje u one „velike teorije“ u koje ubrajamo i hrišćanstvo, današnji je razum izgubio i onu najvažniju sposobnost zbog čijeg gubitka plaćamo strašno visoku cenu. Prvo smo svesni krize morala koji uzrokuje i krizu odgovornosti. Tako, na primer, Ž.Pol Sartr na jednom mestu veli: „Pre moje slobodne odluke za mene ništa nije ni dobro ni zlo, istinito i lažno“.[33] Stoga se danas prvo srećemo sa jednom dubokom krizom koja je bez presedana u našoj istoriji, pa su nam sa njom prvo izbrisane granice izmedju dobra i zla koje su davno postavile Avramove religije. Sve se to nije slučajno dogodilo pa teret i odgovornost za sve to leži na pojavi filozofskog agnosticizma po kome Bog prvo nije objekat našeg razuma/uma.

Budući da nam je po Dekartu prvo jasno da nam je navedena sposobnost prosto urodjena, to nam danas istu sa ljudske strane ne može niko oduzeti – te ni onaj Dekartov „zao duh“. Naše verovanje u jednoga Boga Stvoritelja otuda je prvo Njegova, a zatim naša stvar (Ef, 2, 8, 9; Jak, 2, 24). Ali, ako nam je ipak neko oduzme, tada već nešto nije u redu sa našom verom. Apostol Pavle s tim u vezi daje nam jasno objašnjenje pa nam je sa njim prvo jasno zašto baš sad pitanje o Njemu, a u vezi nas, ne činimo važnim (Rim, 7, 17, 18, 19).

Medjutim, što je razum današnje Postmoderne bitno pozitivistički razum njemu zato i ne polazi za rukom da opravda pred sobom naše verovanje u jednoga Boga Stvoritelja. Pošto se naš susret sa Bogom uvek dogadja u okviru odredjenog znanja, naš kritički govor o Njemu od nas uvek traži da odgovorimo na pitanje: koje je naše znanje o Njemu istinito znanje? I sigurno je da tvrdnje neopozitivista o Njemu ne pripadaju kategoriji istinitog znanja.

*Nepoznatog Boga kako ćemo shvatiti?*

Da bi se smanjila napetost izmedju vere i racionalnog znanja, a što je prvo išlo u prilog rane Crkve, Crkva je morala poslužiti se jezikom i pojmovima iz svoga okruženja. Pitanje o Isusu kao Bogu učinila je važnim kroz pitanje o Isusu Hristu kao „Logosu“. Inkulturacija hrišćanske doktrine o Bogu tako je počela. Pošto Origen jasno veli da je naš Bog neshvatljiv povrh našeg razumevanja[34], sv.Kliment Aleksandriski ne greši kad veli „ne preostaje nam do da Nepoznatog shvatimo milošću i rečju što nam dolazi od Njega.

Premda Origen u svojim „Počelima“ (st.158) kaže „tako je s našim razumom dok je zatočen u tamnicu tjela i krvi. Zbog udela na takvoj tvari postao je veoma glup i jako tup[35]“, Ebu Bekr, jedan od trojice Muhamedovih ashaba reče: „Ja nisam nikada video bilo koju stvar, a da nisam video Boga ispred sebe“[36]. Iako naš razum nema ambiciju ni moć da dohavti neshvatljivog Boga, služeći se svojom uzročnom metodom od stvorenog jednostavno zaključuje na Stvoritelja. Da li se vera može opravdati pred našim razumom daleko je više bilo pitanje za katoličku nego za pravoslavnu i protestantsku Crkvu čiji vodeći teolozi sledeći Lutera smatraju da vera nije „čvrsto stajanje“ nego nalik na viseće stanje“ (Bart). Pošto se razumski ne može rešiti kristološki paradoks - to da je Isus bio prvi Bog i prvi čovek u jednoj Osobi - to sam svome članku i dao naziv; ne da li se naše verovanje u Isusa Hrista može opravdati pred našim razumom već da li se naše verovanje u Boga Stvoritelja može opravdati pred njim? Pošto sva tri Božja naroda veruju u jednoga Boga Stvoritelja, razgovor o takvom Bogu razbiće mnoge blokade i naći se na usluzi medjusobnom približavanju.

*Zaključak*

Biti religiozan, izmedju ostaloga, znači i sledeće: imati jasne i zadovoljavajuće odgovore u vezi onih naših najvažnijih pitanja. Dok se u vezi pitanja da li naš život ima ili nema smisla zadovoljavamo teološkim odgovorom (1. Kor, 15, 28), u vezi pitanja da li se naše ortodoksno verovanje u jednoga Boga Stvoritelja može opravdati pred našim umom/razumom zadovoljavamo filozofskim odgovorom. Ne toliko pitanje da li se naše verovanje u jednoga Boga Stvoritelja može opravdati pred našim umom/razumom već pitanje kako ćemo doznati šta treba da bezuslovno činimo, dolazi nam kao egzistencijalno pitanje. Ne možemo od

nikoga, do samo od naših religija to saznati kako bi sebe učinili uvek moralnim i čovečnim, a to Bog od nas traži. Musliman se s tim u vezi uvek seti Šerijata, a hrišćanin dveju Hristovih zapovesti i Sinajskog saveza (Mk, 21, 31; Izl. 24, 32-34; Pnz, 26). Medjutim, da bi na Njegove zahteve odgovorili kako treba moramo kritički verovati u Boga, a to verovanje istovremeno podrazumeva našu veru u „Boga filozofa“ i veru u „Boga Avrama, Boga Isaka i Boga Jakova“ (Iz, 3, 6). Razloge za veru otuda ćemo uvek tražiti koliko u razumskim toliko isto i u onim dokazima koje crpimo iz Božje reči. Pošto s njima raspolažem sad istovremeno verujem u Boga kao nužno i večno biće koje je praosnov svega a takav je na prvom mestu Bog Avramovih triju religija (Pnz, 33, 27; Iz, 45, 22) pa je samo jedan Bog Stvoritelj (Lk, 18, 19; Post, 1, 1; Kuran, 3,190, 191).

*Literatura*


Garaudy: Živi islan, El Kalem, Sarajevo, 1990. god. str.5.

Horkamajer-Adorno: Dijalektika prosvetiteljstva, V.Masleša, Sarajevo, 1974 god.

Grgur iz Nise: Velika Katehezai, SB, Makarska, 1982. god. st. 100.

Donald G.Bloech: Osnove evandjeoske teologije, Dobra vest, N.Sad, st.200.

Ivan Devčić: Bog i filozofija, KS, Zagreb, 2003 god, st.21.

Dr.Nikola Stanković, Praembolum fide-filozofski ili teološki problem?

„oči vjere, Zbornik u čast J.Ćurića, FTI, Zgb, 2002 god, st. 247.

Hans Kung : Postoji li Bog? Napred, Zagreb, 1987 god, st. 93.

Horhmajer-Adorno: Dijalektika prosvetiteljstav.....

Imanuel Kant: Kritika čistog uma, Gece Kona, 1932 god, st. 307.

Ivan Devčić: Bog i filozofija..... st. 21.

Isto, st.39.

Kant: Kritika čistog uma, st.420.

Kant: Kritika čistog uma, st. 307.

Ivan Devčić: Bog i filozofija, st. 31.

Donald G.Bloech: Osnove evandjeoske teologije, st. 200.

Augustin: De vera religione, VII, 12 (uvod)

Alister E.McGRATH : Uvod u kršćansku teologiju, Teološki fakultet, „Matija Vlačić Ilirik“, str.42, Rijeka.

Ivan Devčić: Bog i filozofija, st. 21.

Kršćanstvo i religije, Zbornik godišnjeg Simpozijuma prof.teologije u Zagrebu. Ks, Zgb, 2000 god. st. 96.
Isto, str.96.
Isto, str. 96.
Grgur iz Nise, Velika Kateheza, st.100.
Ivan Macan: Filozofija spoznaje, FTI, Zgb, 1997 god. st.79.
Toma Akvinski, Izabrano delo, izabrao i priredio Tomo Vereš, Globus, Zagreb, st.169.
R.Garaudi: Živi islam, str. 127.
Claudio Moreschini: Povjest patrističke filozofije, KS, Zgb, 2009 god. st.286.
Imanuel Kant: Kritika čistog uma, st. 420.
Isto, st. 385.
Toma Akvinski, Izabrano delo, st. 174.
Volfang Štegmiler: Glavne struje savremene filozofije, Nolit, Bgd. 1962 god. st.92.
Branislav Petronijević: istorija novije filozofije, Nolit, Bgd, 132, 135.
V. Štegmiler: Glavne struje savremene filozofije, str.152.
Dr.Ante Kusić: Suvremena misao izazov vjeri, Duvno, 1982 god, st. 33.
Origen: Počela, Symposiom, Split, 1985 god, str. 158.
Isto, str. 158.
R.Garody: Živi islam, str. 35.

Весна С.Трифуновић
Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу
Јагодина

# Тајанства религије и откривење науке: приближавање или удаљавање од истине*

АПСТРАКТ

И религија и наука, свака на себи својствен начин пружају спознају *истине*: једна пружа Истину која човека *узноси* у обухватнију, апсолутну стварност и упућује га на крајњи смисао постојања – задобијање вечног живота; друга пружа тзв. земаљска откривења творевине-око-себе (природе, човека, друштва) које човека могу приближити Богу или га заразити идејом охолости и удаљити од Бога.

Развој науке у савремености усходи путем којим се научна достигнућа узвисују изнад етичких вредности и обремењују уништавајућим потенцијалима. Научни критеријуми постају предоминантни у односу на друге, а сама наука је заборавила да се бави великим питањима о смислу живота и постојању човековом – бави се изазовима природне и друштвене средине и „поправљањем“ природе човека. Рационална научна спознаја, која искључује трансцендентно, прети да уруши доживљај тајанства и угуши потребу за откривањем крајњег смисла постојања. Наука може „цео свет да задобије“ али остаје питање *шта ће понудити души човековој*?
Кључне речи: *религија, наука, истина, технологија, будућност.*

## *Увод*

Човекова потреба за *сигурношћу* води га ка оним значењским и делатним системима, који му, чини се, обезбеђују *спознају суштине живота*. Потреба „за спознајом“ радозналог човека може одвести у свет религије или свет науке. Религија пружа јасне оријентире о

* Припремљено у оквиру пројекта *Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство за науку и технолошки развој РС.

суштини живота, а наука нуди авантуру трагања за оријентирима који могу откривати различите делиће укупне спознаје. Религија пружа „увид у целину“ и човека суочава са избором о прихватању или неприхватању Истине. Наука пружа „увид у делове целине“ остављајући човеку могућност да открива *суштину* или *привид* живота/стварности не правећи разлику између њих. Неразликовање суштине од привида човеку ствара илузију да развијањем властитих боголиких потенцијала у равни науке може да надмаши Бога. Наука пружа човеку прилику да покаже и развија своју *гордост* из које се, даље, развијају *неодговорност* према себи, према другима и према Богу.

Развој науке је допринео цивилизацијски досегнутом квалитету живота: оно што је било тешко сада је лакше, оно што је било споро сада је брже, оно што је било далеко сада је ближе – наука је континуирано доносила откривења и тиме прекорачила границе бројних тајни од којих је саткан свет. Научници су данас открили оно што је некадашњим генерацијама људи било непознато. Открили су законитости које владају у микросветовима и макросветовима и настоје да и даље овладавају новим спознајама. Нагласак је на *перманентности* спознавања непознатог и *овладавања* откривеним без стварне запитаности *шта у крајњој инстанци доноси нова спознаја? Да ли је на добро и корист многима или само некима? Да ли човека приближава Истини или га удаљава од ње?*

Наука се не пита, увек и по сваку цену, о крајњим ефектима новооткривене спознаје, она не брине о њеној употреби, напротив, континуирано граби ка познању новог – увек и по сваку цену. Наука је, не спорећи њене бројне функције, и у служби развоја човекове *гордости,* те опаке помисли која може да у њему покрене страсти: чини да се власник знања осећа надмоћно у односу на неупућене. Из тог осећаја надмоћности може проистећи читав низ новостворених односа научника према огромној популацији оних који се науком не баве, а који су израз приписивања сопствене исправности, постављања себе изнад других који се сматрају незналицама, дакле, мање вредним. Откривена знања научнику пружају осећај *посебности*, а „власницима“ знања (научник најчешће није власник знања) позицију *свемоћности* јер исто могу да користе по сопственој вољи упркос очекивањима других, чак и на њихову штету. Власници знања и њихови ангажовани научници се понашају у односу на све друге као хировита божанства у политеистичким религијама: њихова моћ је у њиховој рушилачкој

снази и стално присутној претњи да рушење постојећег поретка ствари може сваког тренутка да почне. Наука је све моћнија и у истој сразмери шири страх да знања која открива могу да униште све познато.

Религија, а овде се пре свега мисли на православље, представља уточиште и прибежиште свима који су спремни да прихвате тајанства свемоћног, премудрог и човекољубивог Бога: православље прихвата и научника и нишчег духом - уколико имају *Веру*, дароваће им *Наду* и *Љубав* и *Софију*. Подариће им Духа Истине.

У тој тачки, Истини, наука и религија се сусрећу и разилазе.

Човек је створен по лику Божјем али је првобитна забрана њему намењена била: не узимај плодова од дрвета познања добра и зла јер бог је знао да човек не може сам доћи до Истине. Њему је потребан посредник. И човек за посредника може да бира Бога.Човек тек усрдним целоживотним делањем и приближавањем Богу може да се нађе на трагу Истине.Истина је у Богу а пут до ње у приближавању Богу.

Човек за посредника може да бира и науку. Горди човек бира само науку. Посредством науке узима плодове са дрвета познања добра и зла, међутим, уколико у њеној суштини није прадоживљај стварности *који вашије ка Боīу* (Сандо, 2015) иста представља удаљавање од Истине а не приближавање њој.

Начелно, усвојени обрасци односа између науке и религије у модерним друштвима могу да омогуће (а) развијања различитих идентитета, религијског и нерелигијског који укључује науку; (б) развијање превасходно нерелигијског идентитета (који укључује науку) и инфериоризацију религије; (в) развијање религијског идентитета као елемента културног идентитета који обезбеђује прожимање традиционалних вредносних система и нових културних вредности, идентитета који прави разлику између реалитета који *ошлемењују живош* (Илић, 1995) и других који га доводе у опасност. У овом раду бавићемо се само трећим аспектом односа наука-религија, а циљ је да се истакне важност одмеравања крајњих домета науке и процени да ли они представљају *ризик* или *моīућносш*.

Њихови „дизајнери“ и на нивоу тзв. глобалног друшта и на нивоима тзв. локалних друштава првенствено теже усвајању оних решења која су део „хомогенизујуће агенде“ на глобалном нивоу: *разум* је потиснуо религијске вредности, бар када се говори о друштвима западног културног круга. После јачања атеизма у

двадесетом веку, чини се да је у последње три деценије на делу јачање антитеизма: у свим подручјима друштвеног живота у развијеним друштвима јача тренд озакоњења наратива у коме се Бог протерује из световне равни, против Бога се говори и развијају модели понашања који се боре против хришћанске традиције и културног модела живота утемељеног на хришћанским вредностима (Мејер, 2009). У раду ће бити коришћена дескриптивно-аналитичка метода.

*Религија и тајанства: проблем приближавања Истини*

Приближавање Истини се одвија кроз процес индивидуализације или приближавања Богу (Јеротић, 1998), који је неодвојив од свепрожимајуће љубави. „Вера је почетак љубави, а крај љубави – познање Бога“ (*Добротољубље I том,* 2009: 441). Према Евагрију монаху свака душа може „Благодању Духа Светог и сопственим трудом и старањем“ у себи да сакупи и споји особине које је спајају са Богом - Истином: „слово са умом, делање са сагледавањем, врлину са знањем, веру са познањем слободним од сваког заборава, и то тако да ниједно од њих не буде ни мање ни веће од другог“ (*Добротољубље I том,* 2009: 441). И да таква душа, спојена с Богом, „благосиља Господа који је уразумљује“ (*Псалам 15*), а то је благословено стање у којем се човек радује „јер је у његовом срцу Бог измирио осећања, разум и вољу“ и довео га до „радости помирења и слављења Бога“ (Јеротић, 2005: 36). У том стању радости срца, човеков разум бива савладан (уразумљен): његови захтеви за логичношћу, за доказима, сумње и спекулације нестају у облагорођеној души и просветљеном духу. Човек постаје свестан своје моћи и немоћи, смирује се и окрепљен *љубављу* може да ослободи стваралачку енергију, да се упусти у стварање које доноси и шири *добро*. „Уразумљен“ Духом Светим, Духом Истине, човек се не „надима у гордости“ већ постаје „смеран и кротак“. Да ли је то случај и са научницима у савремености пита се В.Јеротић (2005): „Да ли су и они у стању да устукну пред Тајном и да се приклоне као `дијете крај матере` пред Софијом, пошто су претходно постали кротки, или је у њима луциферско-прометејски занос данас јачи него икада раније?“ (Јеротић, 2005: 205). Или, можда, научници данас сматрају да могу да кажу *богови смо и чинимо већа дела него што је Он чинио*, испољавајући тако тежњу да достигну оно чему нису дорасли (сазрели)? Дешавања у науци показују да је прометејско поимање потиснуло хришћанско:

нерелигијски идентитети су потиснули религијске. Поверење у науку је потиснуло поверење у снагу Благодати Божје и разумска снага човекова је успела да потисне природну побуду за надразумским арбитром: човек и његова достигнућа постају себи довољни, човек настоји да постави нове животне оријентире уз помоћ науке и примене нових технологија, које, чини се, воде у екстремну будућност. У новој култури која се ствара избрисане су јасне границе између реалитета који оплемењују живот и оних који га угрожавају, чак прете уништењем. Наука на данашњем степену развоја чини се да подстиче урушавање религијског идентитета као елемента културног идентитета који обезбеђује прожимање традиционалних вредносних система и нових културних вредности у циљу опстанка, одржања и побољшања живота људи.

Наука без религије је недостатна, не може да развија стваралаштво и поред постојећих ставралачких потенцијала не може да уђе у Царство Истине. Тек када наука и религија постану једно, када се знање и вера сједине у Једно знање неће оштетити човека и вера га неће заслепити: постаће мудар и остати безазлен. „Основе науке и културе су у прадоживљају стварности, која је споменута као тежња која вапије ка Богу, а која се најдиректније негује у религији“, без религије наука и култура се „лако граниче са светом чула и постају површне, оскудне у идејама и сиромашне у побудама“ (Сандо, 2015: 95). Можда се прави начин разрешења супротстављености вере и знања налази управо у тумачењу Христових речи из Јеванђеља по Матеју: „Будите мудри као змије и безазлени као голубови“ према патријарху српском Павлу. Патријарх је, у редакцији В.Јеротића, те речи протумачио на следећи начин: „...развијајте своје умне способности све више, под условом да паралелно развијате у себи доброту. Но ум је хладан, а доброта топла, али слепа. Стога су нам потребни и ум и доброта, да једно другом држи равнотежу, да ум не пређе у злоћу, а доброта да не пређе у глупост“ (Јеротић, 2005: 58).

Уколико се у будућности не успостави повезаност између научнотехнолошког и духовног развоја и допусти се да институционалне структуре економске моћи и интереса контролишу правац технолошког развоја, законито ће доћи не само до деструкције животне средине већ и до „трагичних последица социјалних неправди по људски живот“ (Barbur, 2009: 31). Неограниченост вере у способност човечанства да само обликује своју судбину применом новостечене технолошке моћи над биолошким наслеђем израз је

удаљавања од теоцентричне и јачање антропоцентричне представе. С друге стране, спознаја да је технологија сила коју је немогуће контролисати доводи у питање човекову моћ над технолошким поретком – да би се избавио од његових стега човек ће изнова морати да посегне за библијском етиком.

Нарочити опрез захтева процена обрасца коришћења науке и технологије: да ли се користе као средство експлоатације или као помоћ да свет учине бољим местом за живот људи. Једно је сигурно, показале су огромне могућности да мењају свет указујући на екстремну будућност: наука је „врхунска модерна алхемија која све више доводи у питање наше основне идеје о свету у коме живимо, о нашој будућности и о нама самима“ (Kanton, 2009: 320).

*Наука и откривења: проблем приближавања Истини*

Приближавање истини се одвија кроз процесе рационалног овладавања чулним светом. Умножавање теоријских приступа и методологија које настоје да различита поља проучавања света доступног чулима самере принципима општости, систематичности, објективности, поузданости представљају не само етапе у реконструисању стварности саме или *приближавање истини*, већ могу да представљају и покушај њеног *поновног креирања*. Научна знања постају нови канони или *еталони* који имају снагу да уобличавају појединце, друштва, културе. Достигнућа науке у тзв. модерним друштвима пресудно утичу на устројство поретка међу друштвима и људима и између друштва и природе – поретка који у складу са целином дешавања у различитим димензијама њихових међусобних релација које успостављају, човека удаљавају од богопознања. Вера научника у могућност спознаје није исто што и почетак љубави који се окончава у познању Бога: научник не тежи, превасходно сакупљању особина које га спајају са Богом. Наука даје предност уму над Логосом, у науци делање је ослобођено сагледавања крајњих импликација, врлина и знање нису спојени, наука је „разумна“, међутим, често није *словесна* – незаинтересована је за стално разликовање добра од зла.

Спознаја суштине или бити предмета проучавања повезана је са његовом комплексношћу која захтева дијалектички начин поимања који мири синхроничну анализу са дијахроничном, уведи у статичке структуре темпоралну димензију: „Време се појављује у два битна и тешко одвојива вида, као *прошло или тошово вријеме,* које позитивизам

прихваћа као неку вањску ствар, и као *живо, текуће, трајно вријеме* које нас води од садашњости подједнако у прошлост као и у будућност. Ово се вријеме одвија у знаку максиме да *људи сами стварају своју историју*, а стварају је као свесна бића погледом окренутим у будућност, непрестано стављајући у питање оно што је било или што је дано и окрећући се ономе што би могло постати или што је могуће" (Супек, 1983:72). Укључивање темпоралне димензије омогућава сагледавање промена које трпи структурирана појава у одређеном временском периоду као творевина односа акције људске свести и категорије могућности.

Упућивање на полидетерминистички концепт у свим фазама истраживања тј. трагања за истином доводи до суочавања са границама сазнајних могућности науке. Дијалектика епистемолошких питања, како човек сазнаје свет и како свет обликује људско сазнање, суочава нас са проблемом релативности као суштинским.

Научна достигнућа могу да се поимају и као системи значења који имају нешто заједничко, што омогућава превазилажење радикалног релативизма и омогућује њихово поређење. „Раван на којој је поређење могуће је раван универзалија човековог животног света и устројство његове животне делатности или, ако више волите, раван услова у којима људи живе. Али, треба нагласити да је та раван човекове ситуације врло апстрактна. Превазилази простор и време, и стога не изражава историјски конкретне системе значења у њиховој релативности" (Berger&Kelner, 1991: 90), али отвара могућност откривања перспектива. Откривање перспектива претпоставља склоност науке ка етици одговорности, тј. изграђивању свести о последицама, међутим, не развијају све науке етику одговорности.

Сазнајно-теоријско питање *како сазнајемо,* упућује на проблем друштвене детерминисаности теоријских оријентација, имплицитно захтевајући једну вишу теорију или *метатеорију*, која би омогућила објашњење сложености и променљивости друштвених односа, као оквира у коме се дешава процес сазнавања. Друштвени процеси и творевине су подложне променама, које мењају њих саме, као и субјекте учеснике, у одређеној временској динамици, захтевајући различите начине посматрања и спознаје.

Утврђивање општих закона повесног кретања претпоставља јединство појединачних сазнања: Сматра се да појединачне спознаје у неком ограниченом подручју немају по себи вредност, већ је добијају тек (а) повезивањем са другим спознајама које чине теоријски систем и

(б) у мери проналажења одговора на тзв. питање свих питања: ко смо, заправо, ми? У овако постављеном оквиру сазнајно-теоријско питање *ко смо ми?* захтева одговор и на, делимично, практично-емпиријско питање *како остварујемо увид у основне феномене нашег постојања?*

Међу основним обележјима културе западног друштва, као прижељкиване парадигме развоја бројним незападним друштвима, посебно се издваја присвајачки однос према *другом* (човеку, друштву, природи) и поверење у технонауку тј.могућност да се уз помоћ науке и технологије они-који-поседују-знања-и-одлучују-о-њиховој-примени-у-свакодневном-животу домогну позиције *владара* над другима. „Уместо да доприноси спасењу света, човек настоји да загосподари светом“ (Мучибабић, 2015:16).Наука и технологија, међутим, појединцу не обезбеђују потпуни тријумф у овладавању природом, друштвом, човеком и суочавају га са бројним ограничењима сопствених стваралачких потенцијала. Човекове делимичне победе над ентитетима стварности немају универзални смисао.

Огромна акумулација капитала, огромност мултинационалних компанија и диференцирана подела рада, раширена институционална регулација бројних животних области, неумитно суочавају човека са чињеницом отуђења. Човек губи осећање целине и суочаван са растућом равнодушношћу света губи осећај одговорности (Колаковски, 1989) и савест под којом се, овде, подразумева свест о дужностима. „У првом реду ваља имати на уму обавезну снагу савести која потиче изнутра. Ту моралну обавезу зовемо дужношћу која ни у ком случају не може бити наметнута. Дужност је вољна и радосна обавеза човека, да чини оно што држи да је лепо и племенито, а одговара његовој снази” (Трбојевић,1938: 66). У свету капитала, међутим, лепо и племенито су замењени ефикасним и профитабилним што има импликације и на дешавања у науци: наука је расцепкана и не развија етику одговорности.

Хронологија друштвених догађања у 20. веку указује на глобалну реконструкцију човековог духовног простора. Свеприсутна идеја о прогресу уобличила је начин мишљења који не искорачује ван емпиријских квалитета света. Поверење тзв. западњака у принцип општег прогреса човечанства, ипак, показује знаке ерозије. Супротно очекивањима, дешавања у 19. и 20. веку показали су како се „та идеја о могућем, вероватном или нужном прогресу, укоренила у сигурност да ће развој уметности, технологија, сазнање и слобода бити корисни читавом човечанству”, међутим, “и економски и политички

либерализам и различити марксизми у ова су два крвава века навукли на себе оптужбу за злочин против човечанства. .. Развој технонауке постао је средством за повећање а не за ублажавање и укидање беде... Људско биће, оно индивидуално или друштвено, изгледа као да је увек дестабилизовано резултатима тог развоја и њиховим последицама. Хоћу рећи: не само материјалним резултатима, него интелектуалним и менталним" (Lyotard, 1995: 72-73).

Показује се да нови предмети праксе и мишљења захтевају придодавање смисла. То може само мит, а један од њих је религијски. Разумевање значења које религија има у развоју човечанства, захтева одговоран процес анализе, који је окренут истраживању претпоставки имплицираних у религијском изразу важних за развој човека као словесног бића.

*Закључак*

Развој науке и примена нових технологија и поред побољшања цивилизацијски досегнутог квалитета живота показује бројне малформације које могу да изазову неслућене промене у социјалној организацији живота, деструкције природне средине и промене саме човекове природе. Наука човека суочава са страстима, пре свих са гордошћу: научник се поставља изнад оних-који-се-науком-не-баве, а они који користе достигнућа научника и власници су нових знања се постављају изнад свих, укључујући и Бога. Поставивши себе на место Бога, човек господар, укида границу између *добра* и *зла* и потребу да се суди његовим делима јер је сам постао Судија. То му, гордом и моћном, ствара прилику да наметање истине прогласи за Истину саму.

Тријада наука-технологија-прогрес омогућава доминацију мањине над већином, води у губитак слободе и удаљавање од спасења наметањем ограничења. Стога је неопходно да сви, данас, будемо спремни да проникнемо у тајну речи *будите мудри као змије и безазлени као голубови.* У њима се крије права мера односа између религије и науке, која би нас припремила за суочавање са екстремном будућношћу и очување библијске етике.

*Литература*

Barbur, J. (2009).Pristupi tehnologiji. U M. Hester i P.Dž. Ford (ur.), *Kompjuteri i etika u sajber- dobu,* 24 - 56. Beograd: Službeni glasnik.

Berger, P. & Kelner, H. (1991). *Sociologija u novom ključu*. Niš: Gradina.

Илић, В. (1995). *Религија и култура*. Ниш: Просвета.

Јеротић, В. (1998). *Индивидуација и (или) обожење.*Београд: Ars Libri.

Јеротић, В. (2005). *Божанска и људска мудрост у Давидовим псалмима.*Београд: Ars Libri.

Јеротић, В. (2005). *Мудри као змије безазлени као голубови.*Београд: Ars Libri.

Kanton, Dž. (2009). *Ekstremna budućnost:najznačajnije tendencije koje će promeniti svet u narednih pet, deset i dvadeset godina*. Beograd: Clio.

Kolakovski, L. (1989). *Prisutnost mita*. Beograd: Rad.

Lyotard, J.F. (1995). *Šta je postmoderna?* Beograd: Art pres.

Mejer, T. (2009). *Identitet Evrope*. Beograd: Službeni glasnik.

Мучибабић, М. (2015). Религија и наука у сусрету са Меден Аган (ништа превише, наћи меру). У М.Дејић, М.Вуковић и В.Радовић (ур.), *Наука, религија, образовање,* 14-22. Београд: Учитељски факултет.

Сандо, Д. (2015). Вера, наука и култура – допринос религије науци и култури или њихов међусобни однос. У М.Дејић, М.Вуковић и В.Радовић (ур.), *Наука, религија, образовање,* 93-96. Београд: Учитељски факултет.

Supek, R. (1983). *Zanat sociologa*. Zagreb: Školska knjiga.

Трбојевић, Д. (1938). *Образовање савести*. Београд: Српска краљевска академија.

Хиландарски преводи. (2009). *Доброљубље I том*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Ана Милошевић
Смедеревска Паланка

# Нојева јаја у источно-хришћанском сакралном контексту

АПСТРАКТ

Значење и употреба нојевих јаја у православним хришћанским црквама заснивају се на општој симболици јајета, као и представама и веровањима о птици ноју. Нојева јаја су најчешће имала фунерарну, вотивно-заветну и функцију маркера сакралног простора. Са југоисточног Медитерана и Блиског истока нојева јаја су стизала трговачким и ходочасничким рутама у Европу. На српском културном простору срећемо их почетком 18. века, о чему сведоче путописне белешке, архивска грађа и мањи број до данас сачуваних примерака.
Кључне речи: *нојева јаја, хришћанска симболика, југоисточни Медитеран, Српска православна црква* .

Употреба нојевих јаја у различитим религијским контекстима на Блиском истоку и у северној Африци представља појаву вековног трајања. Поред заједничке старозаветне пророчке традиције, различите хришћанске групације и муслимани деле и материјалну културу такође преузету од античког света.[1] Управо употреба нојевих јаја на простору југоисточног Медитерана и Блиског истока сведочи о континуираној међукултурној размени кроз трговину, али и широко прихваћеној девоционалној употреби ових предмета у различитим религијским контекстима. Извештаји европских путника сведоче да је ова пракса била широко распрострањена и у 18. и 19. веку. Данас се нојева јаја као и јајолики предмети још могу видети у Јерусалиму у цркви Христовог гроба, Богородичиног гроба у Гетсиманији, Рођења Христовог у Витлејему, јерменској цркви Светог Јакова у Јерусалиму, у многим сиријским и већини коптских цркава у Египту, Светој Катарини на Синају, у католиконима неких светогорских манастира, као и у парохијским и манастирским црквама данашње Србије, Грчке и

[1] Green, Nile, „Ostrich Eggs and Peacock Feathers: Objects as Cultural Exchange between Christianity and Islam“, *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean,* Vol. 18, No. 1, London 2006, 27.

Румуније. Такође се срећу и у религијским објектима исламског света: џамијама, маузолејима, медресама. Нешто сачуваних примерака, стављених ван употребе коју су имали у сакралним просторима, срећемо у ризницама и музејима.

Функција коју су нојева јаја добила у хришћанској култури, произашла је са једне стране из опште симболике јајета, а са друге из знања и веровања о ноју. Јаје је у раним блискоисточним религијама представљало пролећни симбол стварања, оживљавања, поновног рађања, а у хришћанству је усвојено као симбол Васкрсења и амблем вере.[2] Птица ној се помиње у Старом завету на више места, скоро увек у негативном смислу. У Плачу Јеремијином користи се формулација „немилостив као ној у пустињи“.[3] Јов каже да ној снесе и остави јаја да их прах греје, не брине за њих и према птићима је немилостив, јер му Бог није уделио мудрост и разум.[4] Каснија хришћанска традиција више је благонаклона према ноју. Главни извор је Физиолог, спис који систематизује и кодификује античка знања о природи тумачећи их истовремено у хришћанском алегоријском кључу. Написан је на грчком, вероватно у Александрији између 2. и 4. века нове ере и рано је преведен на латински, етиопски, јерменски и арапски.[5] Различити сачувани преводи и преписи Физиолога нуде више прича о ноју. У једној од најраспрострањенијих верзија се каже да када дође време да снесе јаја, ова птица подиже свој поглед ка небу да види да ли се звезда звана Виргилија појавила.[6] Кад види звезду женка ноја зна да јој је

---

[2] Као што пиле пробије љуску на рођењу, тако је Христ провалио из гробнице. Јаје као и семе садржи обећање новог живота и наде. Оно, такође, представља честитост и чистоту, јер је пиле заштићено у љусци. Steffler, Alva William, *Symbols of the Christian Faith*, Grand Rapids, 2002, 35. За јаје као амблем вере: Galavaris, George, „Some aspects of Symbolic Use of Light in the Eastern church, Candles, Lamps and ostrich Eggs“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, Volume 4, Birmingham, 1978, 76.

[3] Плач Јеремијин 4, 3.

[4] „Јеси ли ти дао пауну лијепо крило и перје чапљи или ноју? Који снесе на земљи јајца своја; и остави да их прах грије; И не мисли да ће их нога згазити; Немилостив је птићима својим као да нијесу његови, и да му труд не буде узалуд не боји се. Јер му Бог није дао мудрости нити му је уделио разума.“ Књига о Јову 39, 16-20. *Библија или Свето писмо Староіа и Новоіа завјеша*, превео Ђура Даничић, Београд 1992, 490.

[5] О аутору, времену и месту настанка Физиолога, као и првим преводима, видети: Curley, Michael J., *Physiologus, A Medieval Book of Nature Lore*, Chicago 2009, IX-XXVI.

[6] На грчком Плеида, код нас позната као сазвежђе Плејаде. Констатација да „чак и ној под небом зна своје време“, полази од погрешног навода стихова из Јеремије у којима се, заправо, ради о роди. Књига пророка Јеремије 8:7.

време и копа рупу у пустињском тлу у коју полаже јаја и покрива их песком. Међутим, када једном напусти то место, она га одмах заборави и не враћа се јајима, јер је ова птица по природи заборавна.[7] Топлота песка помаже да се нојићи излегну као да је мајка на њима лежала. Поука даље каже да ако ној зна своје време и подиже очи к небу и оставља младе, колико је још важније за нас да знамо наше време, да заборавимо земаљске ствари и потражимо небеске и у њих упремо очи нашег срца.[8] Јер је Господ рекао „Ко љуби оца или мајку више него мене, није ме достојан, или сина или кћер...“ (Мат. 10, 37), као и „хајде за мном и остави да мртви укопавају своје мртве“ (Мат. 8, 22), а апостол Павле: „заборављам што је за мном и пружам се за оним што је преда мном. Трчим према циљу за наградом на коју нас Бог у Христу Исусу горе позива“ (Филипљанима 3, 13-14). У једној верзији Физиолога срећемо широко распрострањено веровање да женка и мужјак ноја непрестано зуре у јаја и погледом их загревају. Ако се јаје макар и на тренутак испусти из вида, оно се поквари и не излегне се. „Управо из овог разлога, јаја се каче у црквама, да буду пример нама. Док стојимо у заједничкој молитви, ми усресређујемо наш поглед на Бога, који је избрисао наше грехе.“[9] Сличну верзију срећемо и у неким словенским примерцима Физиолога где се још додаје да ној тако постојано бди над јајима да и кад спава једно око му је затворено, а друго будно. Када испусти јаје из вида, ђаво у њега дуне и поквари га. „Тога ради човече, увек мисли твоје да јесу о Господу и цркви, да ти враг нема шта приредити“.[10]

Сличну причу понавља спис о мистичком симболизму цркве „Драгоцени бисер“, који је крајем 13. века написао у Египту Јован (Youhanna) звани Ибн Саба син Абу-Закарије. Спис је врста теолошке и литургичке енциклопедије намењене за употребу у коптској цркви. У глави 55 „О лампама и нојевим јајима смештеним између њих“ се каже: „Између лампи су окачена нојева јаја, зато што нојеви, мужјаци и женке, имају особину да, за разлику од осталих птица, не леже на својим јајима кад желе да се излегу. Мужјаку и женки је довољно да их

---

[7] Curley, Michael J., *Physiologus,*55, 56.
[8] *Исто*, 56.
[9] *Physiologus*, ed., Sbordone, Francesco, (2) reprint, Hildesheim; New York, 1991, 323. Наведено по: Bock, Sebastian, *The “Egg” of the Pala Montefeltro by Piero della Francesca and its symbolic meaning*, Freiburg i. Br./Heidelberg 2002, 4. http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/3123/1/PieroEgg.pdf
[10] *Struthiocamelon, Physiologus*, http://physiologus.proab.info/?re=531

гледају током одређеног времена, све до тренутка излегања. Ако мужјак огладни или ожедни током свог бдења, он се огласи, а женка, која то разуме урођеним инстинктом, обраћа пажњу на јаја тако што их не испушта из вида ни један једини минут. Исто тако женка, када огладни почне да крешти пре него што потражи храну, а мужјак, који је разумео, упире поглед на јаја да би их чувао. Ако једно од њих престане да посматра јаја макар и на тренутак, она се покваре и уопште се не излегу, па је овим птицама ускраћен предмет жеље. **Онда се узима покварено јаје и окачи се у цркви, између лампи, тако да свако може да га види: не да би служило као украс, већ да би опоменуло оне који га виде да не одвајају свој дух од молитве јер би га то покварило, као што је нојево скретање погледа узроковало да се јаја покваре** (нагласила А.М.).“[11] Сличну причу о непрекидној будности и бризи ноја за своја јаја, испричао је 80-их година 19. века Алфреду Батлеру један свештеник коптске цркве [12]

*

Једна од основних функција нојевих јаја је њихова улога коју имају у фунерарном контексту. Читави „ројеви“ налазе се на кандилима у Цркви Светог гроба у Јерусалиму, Цркви Богородичиног гроба у Гетсиманији, али и Светој Катарини на Синају као и на гробовима посебно поштованих светитеља широм хришћанског света. Као одјек заједничке праксе ходочашћа Хришћана и Муслимана, поштовани и симболично звучни објекати попут нојевих јаја представљали су најпогодније донације које би различите врсте ходочасника могле приложити светилишту. Кроз ходочашћа и трговину ови објекти су посредовали између верских група, прелазили границе на начин који је текстовима и догми често немогућ.[13] Понављајући употребу у другим културним миљеима, одјеке фунерарне функције налазимо и у западној Европи, као што је то случај и са нојевим јајетом приказаним на четрнаестовековној фресци изнад гроба Антониа деи Фисираге у цркви Сан Францесо у Лодију.[14] Као симбол Христове смрти и васкрсења, представа нојевог јајета

[11] Périer, Jean, „La Perle Précieuse, Traitant des sciences ecclésiastiques“, *Patrologia Orientalis*, Tomus decimus sextus, Paris, 1922, 754,755.
[12] Butler, Alfred, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884, 79.
[13] Green, Nile, *нав. дело*, 52.
[14] Ragusa, Isa, „The Egg Reopened“, *The Art Bulletin*, 53, New York 1971, 435-443. Bock, Sebastian, The *“Egg” of the Pala Montefeltro*, 4, 5.

добила је одговарајуће место и на сребрном реликвијару из цркве Св. Шимуна у Задру, где је приказано у лучном сегменту који уоквирује тренутак симболичког прилагања, одмах изнад ковчежића са светитељевим моштима.[15]

Поред поменуте функције у фунерарном контексту коју су нојева јаја имала и у хришћанству и исламу, може се препознати још неколико основних функција које су ови предмети имали у сакралном простору. Оне нису јасно издиференциране већ се прожимају. Вотивно-заветна функција, на пример, са својим сотериолошко-есхатолошким карактером неодвојива је од фунерарне, али и од функције и симболике оног дела цркве или мобилијара за који се нојево јаје везује. Да су нојева јаја била чести вотивни дарови, сведоче сачувани натписи попут оног на окову јајета из Виртембершког земаљског музеја у Штутгарту које пружа детаљни извештај о томе ко га је и када донео из Јерусалима и ком га је самостану приложио.[16] На керамичким јајима из Кутахије која су светим местима прилагали јерменски поклоници, често је исписано име дародавца и година.[17] Јаја касније, по свој прилици, нису набављана само у Јерусалиму, већ и преко устаљених трговачких рута којима је луксузна роба стизала са истока, па потенцијални приложници нису морали обавезно бити и поклоници. Такав је случај са јајетом са представама четворице јеванђелиста које је 1844. године манастиру Крушедол приложио кнез Милош Обреновић (сл. 1).[18]

Нојево јаје је увек маркер сакралног простора, истакнуто било на спољашњости, као што је то случај на крсту изнад прочеља цркве у Гондору у Етиопији, било у унутрашњости где је могло да буде окачено самостално или на неком светлећем телу. Нојево јаје на ланцу које виси са неког од лукова наоса или предолтарског простора визуелни је маркер одређеног дела црквеног ентеријера и истовремено место које „држи“ концентрацију верника и помаже му да истраје у молитви. Редови кандила са јајима у цркви Свете Катарине на Синају, окачена дуж главног брода цркве, усмеравају пажњу посетиоца према иконостасу и олтару, или су посебно груписана у неком делу који је

[15] Bock, Sebastian, *нав. дело*, 7.
[16] *Исто*, 9.
[17] Green, Nile, *нав. дело*, 40. Осликано нојево јаје из манастира Морача има, на пример, годину и потпис уметника, док цела конструкција мањег хороса има ктиторску плочицу са годином прилагања.
[18] Тимотијевић, Мирослав, *Манастир Крушедол, II*, Нови Сад 2008, 162.

требало посебно визуелно нагласити као што је то у Цркви Светог Гроба и сл. На сликама ренесансних мајстора из времена кватрочента нојево јаје које виси са свода апсиде означава представљени простор као религијски, као нпр. на *Пали Монтефелтро* Пјера дела Франческе или *Sacra Converzatione* Ђованија Белинија из Сан Закарије у Венецији. На једном кивоту из 18. века, обложеном седефом, из Музеја примењене уметности у Београду представљене су Благовести и четворица јеванђелистиста у одвојеним нишама са чијих сводова на ланцима висе јајолики предмети.[19]

У исто време, нојева јаја на кандилима и другим светлећим телима, нераздвојива су од употребе светлости у сакралним објектима и њене симболике. У православној цркви светлост има дубоко филозофско-теолошко и мистично значење као и важну улогу у богослужењу и приликом вршења одређених обреда.[20] Она трансформише архитектонски простор цркве у искуствени простор намењен верницима.[21] Византијска црквена архитектура мењала се у складу са литургијским захтевима – централизовани план, светлост из куполе и кандила дуж иконостаса усмеравају пажњу на двери олтара и простор непосредно испред њега, где свештенство обавља један део литургијских радњи.[22] Пламен било свеће или уљане лампе, опште је прихваћен као симбол вечне чистоте неба и светлости вере.[23] Бројне конотације симболичке употребе светлосних извора, могу се, најшире гледано поделити у две групе: прва се везује са метафизичким концептом светлости и друга која светлећа тела види као симболе у типолошком смислу.[24] Светлећа тела имају своју хијерархију[25] и

---

[19] Хан, Верена, *Интарзија на подручју Пећке патријаршије XVI-XVII в.*, Нови Сад, 1966, сл. 84.

[20] За симболику светлости у православној цркви видети: Мирковић, Лазар, *Православна литургика, први општи део*, Београд, 1982, 319-322.

[21] Nesbitt, Claire, „Shaping the sacred: light and the experience of worship in middle Byzantine churches“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 36, No. 2, Birmingham, 2012, 145.

[22] Nesbitt, Claire, *нав. дело*, 145.

[23] Galavaris, George, „Some aspects of Symbolic Use of Light in the Eastern church, Candles, Lamps and ostrich Eggs“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, Volume 4, Birmingham, 1978 , 71.

[24] Galavaris, George, *нав. дело*, 71, 72.

[25] Архиепископ Венијамин пише да свака светиљка с обзиром на различит положај и број свећа има различито значење. На првом месту је она у врху храма који виси под теменом куполе, осветљена многим свећама распоређеним у круг, која се на грчком

повезана су са одређеним деловима храма, иконама, гробовима итд.[26] Неки манастирски типици дају се веома прецизна упутства о броју и величини свећа и кандила које треба упалити на одређене празнике, као и где ова светила треба да буду позиционирана у цркви у односу на иконе и различите делове црквеног простора.[27] Најстарије и најбогатије цркве су акумулирале колекције кандила, различитих облика и стилова која су повешана тако густо да је тешко уочити било какав образац у томе како висе. Симеон Солунски на кога се наслања већина каснијих литургичара, лепоту цркве пореди са лепотом стварања. Паникандило са свећама назива „лучезарном звездом“, а куполу небеским сводом.[28] Окачена на 2,3 метра изнад пода, хорос, полијелеји и кандила слика су звезданог небеског свода, испод куполе са ликом вечног Свествoритеља и Сведржитеља. Хорос/полијелеј, на пример, обешен у централном, поткуполном простору храма, доминира просторним искуством наоса.[29] Он стоји на врху светлосне хијерархије храмовних светила, са својим раскошним осветљењем и широком круном на дугим ланцима. Он симболички представља звездану светлост неба и Небески Јерусалим.[30] Конструктивно и идејно, он је

---

зове хорос. *Новая Скрижаля*, књ. I, Санктпетербургъ, 1848, 35. Додаје да је у руским црквама хорос замењен „поликандилом“ или „паникандилом“ које виси испод куполе.

[26] „Полијелеј“, *Енциклопедија православља*, ур. Калезић, Димитрије, Београд, 2002, 1509. Клюканова, О. В., „Светильники Древней Руси“ , у: *Светильники Древней Руси из собрания Русского музей*, Санкт-Петербург, 2013, 9.

[27] Nesbitt, Claire, *нав. дело*, 154, 155.

[28] „Книга о храмѣ, Симеона, митрополита Өессалонитскаго“, у: Дмитревскій, Иванъ Ивановичъ, *Историческое догматическое и таинственное изъясненіе божественной литургіи*, Москва, 1894, 388.

[29] „Средиште храма то јест пупак, над којим обично виси многокандило, Валсамон назива средином храма. Поликандило се назива и полисвећњак, и полијелеј. Кодин га је назвао светиоником са многосвећа, Кедрин поликандилом, Симеон Солунски многосветилником“. *Сокровище христианское*, Будим 1824, 101.

[30] „Полијелеј“, *Енсиклопедија православља*, ур. Калезић, Димитрије, Београд 2002, 1509. Симболика хороса као утврђеног небеског града полази од Откривења Јовановог 21, 12-21. Слична монументална светлећа тела на Западу (Kronleuchter) заснивала се на архитектонском симболизму Небеског Јерусалима као града са зидинама, кулама и капијама. „Kronleuchter“, *Das grosse Kunstlexikon von P.W. Hartmann*, http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_5162.html; Kühnel, Bianca, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem, Representations of the holy City in Christian Art of the first Millennium*, Freiburg, 1987, 131, 132. Фантастичне животиње на руским примерцима имају улогу чувара врата. Новаковска-Бухман, С. М., „Византийские истоки“, у; *Светильники Древней Руси из собрания Русского музей*, Санкт-Петербург,

главни носилац божанске светлости, тријумфална круна заувек окачена изнад литургијске сцене. Хоросу се придружују десетине других висећих светила, свећњака и кандила чија светлост лебди у истом плану, непосредно изнад глава верника. Византијски аутори тумачили су хришћански храм као реплику неба на земљи. Космолошка симболика цркве кроз типологију небеске и земаљске куполе, сагледава и симболизам звезда, нарочито код сиријских аутора - звезде су лампе које носе анђели који су становници небеске куполе (lampodophores).[31]

Улогу нојевог јајета неопходно је сагледати у складу са оваквом целестијалном симболиком. Хорос/полијелеј који се спушта од куполе симбол је Небеског Јерусалима који „силази са неба од Бога“ из апокалиптичне визије светог Јована.[32] На њему окачена јаја представљају бисере који су капије светог Града (сл. 2).[33] Нојево јаје окачено за јабуку полијелеја представља звезду Виргилију (Плеиду) која се појављује на звезданом небеском своду, у коју треба да упиремо поглед попут ноја, да бисмо „знали своје време“, окренули своје срце од земаљских ствари и упрли га према обећаном блаженству Небеског Јерусалима које нам је Господ Исус Христос својим васкрсењем омогућио. Јаје - звезда је ту и да нас подсети да ћемо пропасти попут

---

2013, 34. У истом тичном, симболичком кључу треба схватити и представе Деизиса са Христом на престолу, на неким новогородским висећим свећњацима–хоросима, али и Богородицу са пророцима, представе крилатих кентаура и шестокрилниг серафима.. Петренко, Т. А., „Новгородские паникадила-хоросы“ , у: *Свешильники Древней Руси из собрания Русскоīо музей*, Санкт-Петербург, 2013, 39, 40.

[31] Smith, Baldwin, *The Dome, A Study in the History of Ideas*, Princeton, New Jersey, 1971,91.

[32] Откривење Јованово 21,10.

[33] Стихови Откривења описују Небески Јерусалим као град са дванаест капија које су дванаест бисера. Откривење Јованово 21, 21. Највећи византијски и каснији светогорски хороси били су састављени од дванаест ажурираних плоча, исто толико спојница, ланаца, поликандила итд. *Byzantium: Faith and Power (1261-1557),* ed., Evans, C. Helen, New York, 2004, 125. Хришћанска симболичка нумерологија понудила је тумачење броја окачених нојевих јаја: нпр. десет Божјих заповести, осам блаженстава и симбол космичке хармоније и поновног рођења, седам светих тајни и дарова Св. Духа итд. Небеску симболику бисера учвршћује Христова парабола из јеванђеља по Матеју 13, 45-46: „Још је царство небеско као човјек трговац који тражи добра бисера, па кад нађе једно многоцјено зрно бисера, отиде и продаде све што имаше и купи га.“

покваренoг јајета ако нисмо истрајни у вери и ако одвратимо поглед од молитве.[34]

*

Најстарији сачувани примерци нојевих јаја у Србији су из средине 18. века, али се помени срећу и раније у путничким забелешкама и пописима манастирске имовине. За човека 18. века са балканских простора ној је био више митолошка но стварна птица, а његово јаје представљало је раритетни и куриозитетни предмет који је истовремено и носилац снажне симболичко-теолошке поруке. Нојева јаја куповали су поклоници у Јерусалиму као вредне меморабилије и прилагали их по повратку угледним манастирима. Могуће да су их цркве и манастири наручивали од ходочасника.[35] Излагано је искључиво у јавном простору храма, на истакнутом месту у централном делу наоса, окачено на полијелеј, свакодневно пред очима верника, што је додатно истицало чин приложништва и обављен хаџилук. У манастиру Пиви, на шеснаестовековном интарзираном хоросу, било је окачено 8 окованих нојевих јаја.[36] (сл. 3. и 4.) Има основа за претпоставку да су их са собом доносили јерусалимски калуђери цркве Св. Гроба који су у крајеве насељене српским становништвом долазили у прошњу и поклањали их нарочито великим приложницима. Пракса сакупљања милостиње али и давања прилога за Јерусалимску патријаршију има код Срба дугу традицију. Јерусалимски патријарх Доситеј још 1640. године позива будимске Србе да дају милостињу за цркву Светог гроба.[37] На обавезу давања

---

[34] Посебну тему која превазилази оквире овог рада отворила би тумачења у маријанском кључу у вези са симболиком светлости, те аналогијом бисера и јаја са девичанством и материнством али и безгрешним зачећем.

[35] Пре поласка на поклоњење прикупљали су се дарови, а будуће хаџије су све поклоне уредно записивале да би из Јерусалима, већ према вредности поклона, донели нешто. Костић, Петар, *Црквени живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX веку*, Београд 1928, 43. Том приликом наручиване су и реликвије, иконе и други предмети које је требало донети. Макуљевић, Ненад, „Поклоничка путовања и приватни идентитет“, у: *Приватни живот код Срба у XIX веку*, прир. Столић, Ана, Макуљевић, Ненад, Београд, 2006, 819.

[36] За ова јаја Аника Сковран каже да су их доносиле хаџије. Сковран, Аника, „Уметничко благо манастира Пиве“, каталог изложбе, Цетиње, Београд 1980, 51. Данас се могу видети само 3 нојева јаја.

[37] Витковић, Гаврило, „Споменици из Будимског и Пештанског архива“, *Гласник СУД*, II, књ. 3, Београд 1873, 37.

милостиње Светом гробу, грађанство су у Карловачкој митрополији често подсећали архијереји. Патријарх Арсеније III Чарнојевић пише 1705. године из Будима у Београд да се јерусалимском протосинђелу треба дати милостиња за цркву Светог гроба, свако према свом угледу и побожности, као и да се при прикупљању прилога у црквама, кутија Светог гроба нуди пре осталих.[38] Јерусалимска патријаршија имала је у Карловачкој митрополији метохе у Новом Саду, Сремским Карловцима и Будиму.[39] У метосима је живело неколико калуђера који су сакупљали прилоге и често проповедали о Јерусалиму и другим светим местима. Они су, такође, били главни извор информација за оне који су се спремали на поклоничко путовање. Желећи да стану на пут пракси остављања имовине манастирима у Османском царству прихваћене међу богатијим грађанством и високим свештенством, државне власти су првенствено из финансијских разлога, забраниле страним монасима боравак у градовима у Монархији.[40] О јерусалимским метосима у крајевима под турском влашћу нису сачувани подаци, али се помињу прикупљање прилога и посете, некада чак врло угледних архијереја Јерусалимске патријаршије, имућнијим градским срединама.[41] У Кнежевини Србији у Милошево време сакупљала се милостиња за цркву Светог гроба и то на „високу молбу из Јерусалима“.[42]

У првим недељама свог ходочашћа у Јерусалим, почетком 18. века, Јеротеј Рачанин се са својим сапутницима зауставио у грчком месту Загора (Загорје) у Магнезији наспрам Свете Горе. Он одушевљено бележи да тамо постоји недавно саграђена црква посвећена Преображењу, велика и лепа са 3 олтара, 30 нојевих јаја, 95

---

[38] Давидов, Динко, *Срби и Јерусалим*, Београд, 2007, 110. Исте речи понавља и патријарх јерусалимски пишући београдским Србима. Иначе, јерусалимска кутија налазила се у многим црквама, нарочито епископским седиштима.

[39] Давидов, Динко, *нав. дело*, Београд 2007, 115.

[40] *Исто*, 119.

[41] Из Јерусалима су, по свој прилици, осим пропагатора хаџилука и сакупљача милостиње долазили и највиши црквени великодостојници. Јерусалимски Патријарх Пајсије посетио је „српску земљу“ и манастир Крушедол средином 17. века . Давидов, Динко, *нав. дело*, 107, 108. Из једне белешке бившег тутора цркве светог Ђорђа у Призрену из године 1795. се види да је око великог поста дошао у Призрен и архимандрит Јерусалимске Патријаршије, али не наводи разлог његовог доласка. Костић, Петар, нав. дело, 43.

[42] Каћански Удовичић, Гордана, „Милостиња у Србији 1804–1840. године“, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, бр. 122, Нови Сад, 2007, 110.

сребрних и златних кандила.[43] Јеротеј нојева јаја помиње и касније по доласку у Свету Земљу. Описујући цркву Гроба Господњег истиче међу небројеним кандилима у предолтарском простору форо (хорос) са 23 нојева јаја и исто толико кандила, а „на сваком јајету је икона“.[44] Изузетно су занимљиви и сусрети ходочасника са птицом нојем. Јеротеј га је сусрео у египатском граду Решиду, у делти Нила и у кратким цртама забележио своја запажања. „И ту видех птицу ноја. Големо. Једва дохватим руком по хрту. И миловах га. Ходају по чаршији и поред лађа, по буњишту. Купе штогод те се хране.“ Након првобитног одушевљења нојевим јајима у грчкој Загори, као и сусрета са птицом коју до тада није видео, Јеротеј изгледа прихвата чињеницу да у овом делу света они не представљају ништа чудесно и ретко, што се види из помена у цркви Светог гроба који су по природи више „статистички“ и без првобитног одушевљења. Нешто више од две деценије касније Јован Дамјановић из Будима описује ноја којег је видео у јерменском манастиру Светог Јакова служећи се конвенционалним знањима и веровањима типичним за човека барокног времена: „И ту видех птицу ноја, која једе жезло и олово. И висока је колико магаре. Ноге јој као у магарета, шија и глава као у лабуда, реп као у ждрала.“[45]

Помене нојевих јаја налазимо у пописима Београдске митрополије из 1733. године. У опису манастира Винче помињу се два цвета или полијелеја - један направљен од плеха са 9 свећа, други од

---

[43] Рачанин, Јеротеј, „Путовање ка граду Јерусалиму, Године од створења 7212, од рођења Христовог 1704, месеца јула 7.“, у: *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, прир. и прев. Јовановић, Томислав, Београд, 2007, 174.

[44] *Исто*, 182.

[45] Дамјановић, Јован , „Опис светог града Јерусалима, 1729“, у: *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, прир. и прев. Јовановић, Томислав, Београд, 2007, 209. Једно од најраспрострањенијих веровања везаних за ноја које су понављали средњевековни бестијарији, а касније и нововековна амблематска литература, било је да може да прогута и свари малтене све, па и гвожђе које се сматрало немогућим за варење. Ширење овог веровања везано је, по свој прилици, за растуће интересовање за физички аспект ствари у средњем веку, покренуто поновним откривањем Аристотелове филозофије. Међутим, Аристотел не помиње ову нојеву функцију. Плиније алудира на огроман капацитет система за варење ове птице. Елиан помиње гутање камења, али не и гвожђе. Први бестијарије који помиње нојево гутање гвожђа је Le Bestiaire divin Гијома ле Клера из Нормандије. Hippeau, M. C., *Le bestiaire divin de Guillaume, clerc de Normandie, trouvère du XIIIe siècle*, Caen, 1852, 164.

туча са 5 свећа. Испод оба висе нојева јаја.[46] У цркви Вазнесења Господњег у манастиру Рукумији митрополитски визитатори бележе један мали полијелеј са 4 свеће а испод њега виси велико „јајце ноево“.[47] У цркви у Црној Бари, једно јаје висило је испод ручаног полијелеја са дванаест свећа.[48] У *Опису фрушкогорских манастира* из 1753 помиње се у Фенеку, у поткуполном простору „цвет од туча на нем 6 свјешча, под ним виси Ноево јајце, кандило од туча, 4 кандила сребрна“[49]; у Шишатовцу (нејасно да ли у певницама или поткуполном простору) су „2 цвјета од туча с по 12 свешч и по једно ноево јаје“[50]; у припрати Прибине Главе, „2 јајца ноева“, одложена су са другим стварима[51]; у манастиру Ново Хопову, поново у припрати, наилази се на „Цвјет от туча, на нем 12 свјешчи, у притвору такожде 8 јајца ноевих на кандила и цвјетови“[52]; у Великој Ремети, у наосу, „цвјет от туча са 6 свјешча, на нем 2 јајца ноева висјат“[53]; у Гргетегу, пред темплом „цвјет поголем са от туча с 12 свејешчами, 3 јајца ноева“[54]; у Раковцу пред кивотом „цвјет от туча от десне стране у пјевници са 9 свјешча, о нем висит ноево јајце, а от леве на нем 12 свјешча, и на нима висит нојева јајца, цвјет от стакла велики среди цркве висит“[55]; и у Беочину пред олтаром „цвјет велики стаклен от 8 свјешчи, полиелеј от туча от 12 свјешча, јајце Ноево оковато сребром“[56]. Из извештаја се види да су у црквама и манастирима Београдске митрополије у време аустријске владавине 1718-1739. године, побројана само три нојева јаја.[57] Да ли је разлог мали број ходочасника или опште тешко стање у

---

[46] Грујић, М. Радослав, *Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације (1718-1739)*, Београд, 1914, 164.
[47] *Исто*, 161.
[48] Руварац, Димитрије, „Митрополија београдска око 1735. године, по архивским списима“, *Споменик СКА* 42, Београд 1905, 156.
[49] *Опис фрушкогорских манастира 1753. год.*, прир. Руварац, Димитрије, Сремски Карловци, 1903, 26.
[50] *Опис фрушкогорских манастира*, 148.
[51] *Исто*, 214.
[52] *Исто*, 248.
[53] *Исто*, 331.
[54] *Исто*, 368.
[55] *Исто*, 402.
[56] *Исто*, 427.
[57] Нојева јаја се не помињу ни у другим извештајима из истог времена. Витковић, Гаврило, „Извештај Максима Радковића, егзарха београдског митрополита“, *Гласник СУД,* 56, Београд, 1882. Руварац, Димитрије, „Митрополија београдска око 1735. године“, 42, Београд, 1905.

којем су се цркве и манастири налазили, остаје отворено питање, тек, два нојева јаја нашла су се у манастиру Винчи, дому чудотворне Богородичине иконе, који је и сам био ходочаснички центар. У малом и сиромашном манастиру Рукумија, велико „јајце ноево“ мора да је тадашњим верницима представљало својеврсну атракцију. Двадесет година касније, у фрушкогорским манастирима наилазимо на чак 21 нојево јаје, што не чуди када се зна да су неки од ових манастира дуги низ година међу својом братијом неговали обичај одласка на поклоњење светим местима, као и да су ови важни духовни центри чували велики број драгоцености вотивно-заветног порекла. Из истог извештаја сазнајемо и корисне податке о месту на којем су се у храму налазила нојева јаја. Начешће их срећемо у поткуполном или предолтарском простору и певницама, али су могла бити окачена и у припрати. У већини примера нојево јаје виси само испод цвета/полијелеја (Винча, Рукумија, Шишатовац, Раковац, Беочин), али је могло било и окружено кандилима (Фенек). Негде их је било окачено по 2 (Велика Ремета) или 3 (Гргетег) на полијелеју. У Хопову их срећемо и на полијелејима и на кандилима, док су у Привиној Глави похрањена у ормару са осталим стварима. Занимљиво је напоменути да се нојева јаја не помињу у пописима имовине митрополијских дворова у истом периоду иако редовно срећемо продукте из Свете земље, свеће, платно, крстове, појасеве, реликвијаре, земљу, воду са Јордана, комадиће Христовог гроба и сл. У инвентару резиденције београдских митрополита налазимо разноразне куриозитете попут рога једнорога (девет шака дуг), морског пужа са алком сребрном, 24 пера од морског јежа, али не и нојева јаја.[58]

По наредби Министарства наставе Независне државе Хрватске црквене драгоцености из фрушкогорских манастира су 1941. године пренете у Музеј умјетности и обрта у Загребу. За ту прилику формирана комисија констатовала је и један број нојевих јаја: у манастиру Хопово 3 јаја,[59] у манастиру Крушедол 1 нојево јаје оковано златом,[60] у манастиру Раковац 1 јаје у ризници,[61] у Великој Ремети 2 јаја од којих једно оштећено,[62] Сремски Карловци 1 нојево јаје од

[58] Грујић, М. Радослав, *нав. дело*, 122, 123.
[59] Душан Вулетић, *Судбина културне баштине Срема у току II светског рата*, Нови Сад, 1992, 46.
[60] Душан Вулетић, *нав. дело*, 53.
[61] *Исто*, 63, 64.
[62] *Исто*, 78.

дрвета у ливеном и резаном оквиру од сребрног лима, из 18. века [63] По завршетку рата 1946. године нека јаја су враћена у Србију у Музеј Српске православне цркве. У том музеју данас су сачувана окована нојева јаја из Хопова[64] и Раковца (са годином 1748.),[65] јаје из Велике Ремете,[66] као и јаје у сребрном позлаћеном окову са представама четворице јеванђелиста које је 1844. манастиру Крушедол поклонио кнез Милош Обреновић за кандило на гробу кнегиње Љубице.[67]

Изгледа да су током друге половине 19. века нојева јаја постала пуки декоративни елемент црквених ентеријера и полако пала у заборав. Путописци их више не помињу, као ни пописне комисије и слични документи. На усамљени помен наилазимо почетком 20. века код енглеске путнице Мери Дарам (Mary Durham) и то у веома негативном светлу. Приликом посете Пећкој патријаршији Дарамова помиње лустере на којима је велики број нојевих јаја, а цео утисак описује као „варварски“.[68] У 20. веку била су скоро у потпуности заборављена. Радозналим посетиоцима манастира Хиландара, где су се још могла видети на хоросу и кандилима, старији чланови братства приповедали су легенду о ноју и његовим јајима.

*

На почетку 21. века, нојева јаја се на велика врата враћају, задобијајући све истакнутије место у ентеријерима бројних манастирских и парохијских цркава како у Србији, тако и у Грчкој одакле се углавном набављају. Њих налазимо на новим, али по средњевековним обрасцима израђеним хоросима (Милешева, Жича,

---

[63] *Исто*, 98.

[64] Музеј Српске православне цркве, Ознака Хоп. 90 III, инв. бр. 5049. Помиње се у пописној комисији приликом враћања. Душан Вулетић, *нав. дело*, 98.

[65] Музеј Српске православне цркве, Ознака Рак 40, инв. бр. 5045.

[66] Музеј Српске православне цркве, Ознака Вел. Рем 101, 1, инв. бр. 5048.

[67] Музеј Српске православне цркве, Ознака Кру 94, инв. бр. 5046. Тимотијевић, Мирослав, *Манастир Крушедол, II*, Нови Сад, 2008, 162. На тракама је исписан приложнички натпис: „*Милош Обреновић кнез српски манастиру крушедол 1844*.“ На сугестији везаној за првобитну намену овог јајета, најљубазније се захваљујем професору Мирославу Тимотијевићу.

[68] „Није лако дати представу о унутрашњости ни једне од ових цркава. Општи утисак, који се добије од мноштва необичних детаља, одаје старо доба, које је крајње варварско. ...Мноштва свијећњака од брушеног стакла виси са сводова, а са ових се клате многобројна нојева јаја“. Дарам, Мери, *Кроз српске земље (1900-1903),* Београд, 1997, 241.

Морача, црква Успења Богородичиног у Смедереву, Саборна црква у Крагујевцу, црква Покрова Пресвете Богородице у Крушевцу, „мала“ црква Светог Саве на Врачару, Старо Хопово) (сл. 5). У појединим случајевима јаје је закачено за јабуку или алку полијелеја (црква Грачаница у Требињу, црква Вазнесења Господњег у Петровцу на Млави), док је некада више јаја окачено директно на гране полијелеја (манастир Варлаам на Метеорима, молдавски манастир Сихла).[69] Популарности нојевих јаја је умногоме допринело њихово континуирано присуство на Светој Гори која као и у ранијим временима представља ауторитативни православни духовни центар – срећемо их на хоросима, полијелејима и кандилима манастира Ватопеда, Пантократора, Хиландара, Зографа итд.[70] Важно је додати да је захваљујући распрострањеном узгоју ове птице, данашња економска цена нојевог јајета неупоредиво приступачнија него у ранијим временима. Да би се набавила, више није неопходно путовати у Јерусалим. Могу се купити у продавницама црквених утвари у више грчких места и чак наручити преко интернета.

Ana Milosevic

## SUMMARY

In early religions of the Near East the egg stood for a spring symbol of creation, revival, rebirth and of resurrection. In Christianity it was adopted as a symbol of resurrection and a faith emblem. The key source for understanding the symbolic meaning of the ostrich egg is the Physiologus,

[69] Широко је прихваћена пракса да се сва монументална светлећа тела у храму називају полијелејима. Овај појам обухвата типолошки различита светила између којих је услед терминолошке непрецизности тешко направити разлику: средњевековне полијелеје, византијске хоросе, висеће свећњаке који су, од касног средњег века, пратили западноевропску форму металне земаљске кугле окружене елегантним гранама, кристалне и друге лустере у модерном смислу. Осим на главни извор светлости у поткуполном простору, исти термин се користи и за светлећа тела окачена у другим деловима храма.

[70] Вешање нојевих и керамичких јаја у ентеријерима светогорских храмова представљало је дугогодишњу праксу која није била заборављена ни у 20. веку. Описујући архитектуру светогорских цркава, енглески путник Атлстан Рајли наводи да су на „круну“ (полијелеј) обично качена нојева јаја и кандила. Riley, Athelstan, *Athos or the Mountain of the Monks*, London, 1887, 56.

which, in several versions, in the Christian allegory key, interprets the phenomenon of the star Virgil and ostrich's attitude towards eggs. In Christianity ostrich eggs had funerary, votive function as well as a function of a marker of sacral space, both outside and inside of a building. Ostrich eggs on cressets and other light bearing objects are inseparable from using the light and its symbolism, In the same way choros symbolizes the Heavenly Jerusalem, the eggs hanging from it represent pearls which are the gates of the Holy City.

The oldest preserved ostrich eggs in Serbia date back to the middle of the 18th century, although they had been mentioned even earlier in travelers' notes and inventories of monastery property. They were bought by pilgrims in Jerusalem and donated to respect monasteries. They could have been brought by monks of the Church of the Holy Sepulchre when they same begging. The ostrich egg used to be displayed in the public space of a temple, in the most prominent place in the central part of the nave, hanging from the chandelier always in front of believers' eyes which even more emphasized the act of donation and pilgrimage. During the second half of 19th and the 20th century ostrich eggs fell into oblivion; lately, however, they have regained their place in the interiors of numerous Serbian churches.

ИЛУСТРАЦИЈЕ

Слика 1

**Нојево јаје из манастира Крушедол, 1844, Музеј СПЦ, Београд**

фотографија: Музеј СПЦ

Слика 2

**Манастир Хиландар, католикон**

фотографија: Рајко Каришић

Слика 3

**Нојево јаје, манастир Пива (северна страна хороса)**

фотографија: Татјана Копривица

Слика 4

**Нојево јаје, манастир Пива (јужна страна хороса)**

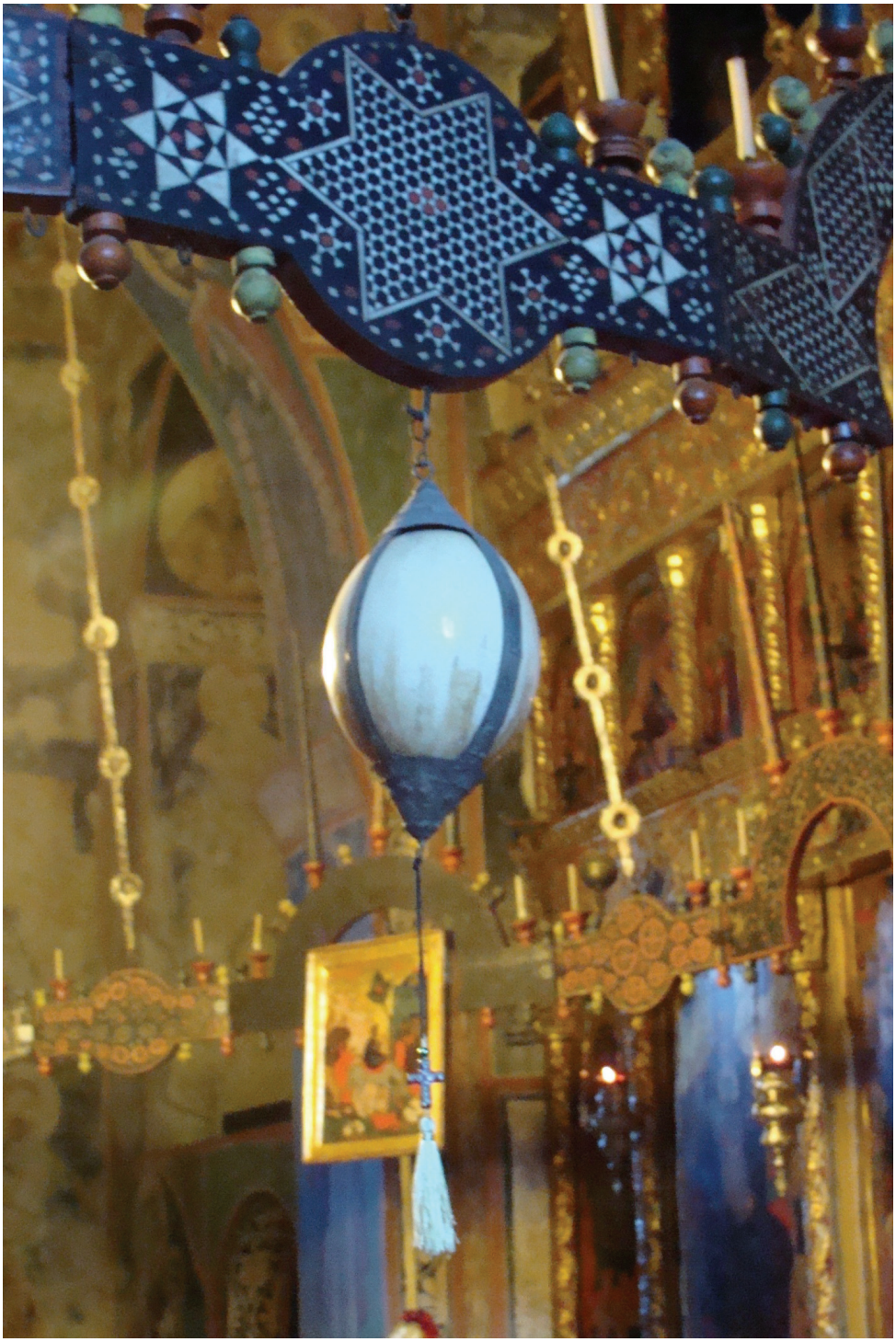
фотографија: Татјана Копривица

Слика 5

**Црква Успења Богородичиног, Смедерево**

аутор фотографије: Анита Марковић, РЗЗСК у Смедереву

EVAIGT
ASIA



Екатерина Кантарюк
Кафедра дизайна и художественной обработки материалов
Липецкого государственного технического университета
Липецк, Россия

# Зримые смыслы: семиотика веры и знания в обратной перспективе православного храма

«Придите ко
Мне,все труждающиеся и
обремененные,и Я
успокою вас».
Мф 11, 28

«Если язычник
спросит тебя, в чем твоя
вера –
поведи его в
церковь и покажи иконы»
Св. Иоанн
Дамаскин

Христианский храм является активной средой прояснения и воссоединения начал веры и знания в общном и индивидуальном познавательном опыте каждого из прихожан. В открытом семиотическом контуре христианского храма – образы *креста* и *корабля*, *дома* Божьего и *лечебницы* человеческого духа. Храм – целостная семиотико-познавательная реальность, в которой проясняются устремления людей, собирающихся во имя Божие, уточняются привычки познавательного поведения, многократно высветляется и особенно отражается весь образ «целостного человека познающего» (Л.А. Микешина). «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно» (1 Тим 4, 16) – трудно представить место, более подходящее для этого, нежели христианский храм. В храме человек с молитвенной сдержанностью, познавательной искренностью отвечает Богу на Его очевидную и непостижимую любовь; здесь, в

художественных «зеркалах сочувствия» (М.М. Бахтин), семиотически предельным образом воспитывается познавательный реализм, присущий всей христианской гносеологии. Перемены, которым способствует храм как место особой познавательной и всей жизненной сосредоточенности людей, происходят в некоторой *обратной перспективе* – направляя человека к познанию, в котором он начинает не с себя, не со своего cogito, а, напротив, оказывается в некотором особенном, координатном отношении к самому себе, *зримо* осознает свое принципиальное познавательное неодиночество и неповторимость.

Общий семиотический контур православного храма многократно и конкретно проявляется, ситуативно возникает или личностно восполняется при встрече или в символическом пересечении различных художественных форм и рецептивных «точек зрения». Нет никакой общей, единственно правильной семиотической проекции храма. Но есть конкретная полнота этих проекций, каждый раз особенно усматриваемых и понимаемых каждым из прихожан. Иерархия этих проекций нелинейна; она возникает и исправляется по мере следования каждым их прихожан отнюдь не за истиной одной или многих проекций храма «как такового», но – в семиотически отчетливой, добротной реальности каждого конкретного храма – за Тем, Кто дарует видение «пути и истины и жизни» ( Ин 14, 6). Храм – уникальное место уврачевания человека, глубинных оснований его всегда личностного познания.

***

Современные художники, устроители храмов – прежде всего их интерьеров, в которых зримо происходит богослужение и организуется вся храмовая жизнь, – имеют в качестве своего общего смыслового ориентира не создание комплексного интерьерного объекта, абстрактно гармоничного, а именно возобновление возможностей открытой семиотически-познавательной реальности храма, новое профессиональное, понимающее участие в ней. За каждым технико-проективным решением – особая семиотическая забота.

Дидактически вполне известно, что всякий интерьер определяют три основных фактора: «первый - отношение к внутреннему пространству, как первичному фактору характеристики интерьера; второй - архитектурно-пластическая и декоративная выразительность ограждающих поверхностей; третий -

согласованность материально-предметного наполнения с пространственно-художественным решением для создания эмоционально-выразительной среды архитектуры интерьера»[5, с. 32]. Но всегда остается проблематичным вопрос о семиотическом устроении этих факторов, их укоренении в традиции и ситуативно свободной передаче. Специфика средового дизайна и сценарного моделирования культурного помещения состоит в проектировании не объекта (как в классической архитектуре), а развернутого в пространстве и во времени процесса, включающего существующие вне проектирования и программирования жизненные явления, поведенческие модели, знаки, социокультурные установки общества, превращающие утилитарное «проживание» среды в произведение «искусства жить» и понимать жизнь. И тогда появляется предметно-пространственный комплекс, имеющий адресность, атмосферу, динамичность, ситуативность, рассматривающий пространство как «матрицу возможностей», не всегда очевидных в период проектирования. Технологии организации этих процессов отчетливо прослеживается в интерьере.

Скажем, для христианского мировоззрения традиционной является мысль о мире как зеркала, особым образом отражающем духовный мир (вневременный и внепространственный) с помощью символов. Среди них одну из ключевых позиций занимает цвет и свет. Эти условные символы должны способствовать «возвышения человеческого духа от чувственных образов к Истине» – идея стала ведущей в византийской эстетике [1]. В интерьерном храмовом искусстве средневековой Византии цвет рассматривался с двух позиций: его прозрачной ясности, раскрывающей «мир для зрения и познания», и тяжелого блистания, восхищающего душу и изумляющего ум. Цвет воспринимался византийцами как материализованный свет после «слова». Можно указать на несколько способов византийского проектирования свечение изображения (без использования определенного источника света). «Золотая» краска была рассчитана на изменчивость освещения: золотом покрывались фоны, лучи, нимбы и т.д. (т.е. те элементы картины, которые могли быть носителями световой энергии). Мозаики и иконы, соответственно, выполнялись на искривленных, вогнутых поверхностях. Художник и мозаисты фокусировали световой поток на наиболее значимых фигурах путем особой укладки смальты и организации композиции. Таким образом, создавалась иллюзия единства изображенного и

реального мира (путем включения пространства храма), а центральная фигура оказывалась как бы окутанной сиянием (например, «Оранта» в абсиде собора св. Софии в Киеве — XI в). Затем, производилась особая моделировка ликов (наложением пробелов с учетом колеблющегося освещения храма); тем самым проектировалось излучение света самим ликом – свет «оставлял» лики и распространялся в окружающей среде храма (школа Феофана Грека). Наконец, основная палитра: использовались локальные цвета, но при этом краски были почти все светоносными [См.: 2]. В VI в. уже складывается устойчивая цветовая лексика, обеспечивавшая семиотически конкретную обратную перспективу храмовой иконописи. Основу цветового канона тогда составляли семь цветов, следовавших в определенной канонической иерархии. Высшее место занимал пурпурный цвет – цвет божественного и императорского достоинства. Следующий по значению цвет – красный, цвет пламенности, огня (как карающего, так и очищающего); это цвет животворного тепла, следовательно, и символ жизни. Затем следовал белый цвет, который часто противостоял красному как символ божественного цвета (одежды Христа в византийской живописи, как правило, белые). Далее располагался черный цвет, как противоположность белому, как знак конца, смерти. Затем, зеленый цвет, символизировавший непреходящую юность Божьего мира. И, наконец, синий и голубой, которые воспринимались в Византии как символы трансцендентного. Каждый из цветов оказывался в познавательном отношении к другому; воссоединяясь со звучащим в храме словом прояснял, «увеличивал» и делал наглядными важнейшие, духовные познавательные сущности [См.: 2].

Цвет и свет создают ту семиотическую среду, в которой выявляются контуры форм и распределяются колористические ассоциативные акценты. В организуемом таким образом эмоционально-ценностном пространстве интерьера упрочивается возможность ассоциативно-семиотического узнавания предметов. Не будучи внешней по отношению человеку, рефлектируемой формой познания, эмоции, вызываемые пространственно организуемым цветом, содействуют некоей семиотической регуляции интеллектуальных и духовных потребностей прихожан. Согласно А.Л. Гройсману, все колористическая полнота изображений представляет собою своеобразное личностное отношение человека и к окружающей действительности, и к самому себе [См.:6].

***

Благодаря семиотическому подходу сближаются современное практическое богословие, философско-богословские практики «умозрения в красках» (Е.Н. Трубецкой), исследования историков церкви и храмового строительства, философия дизайна, дизайнерские технологии и др. Взаимодействие человека с окружающей его средой (человеческий фактор) занимает одно из центральных мест в средовом проектировании. Однако, несмотря на это, до настоящего времени православные культовые помещения с позиций дизайна практически не исследовались, хотя целостность внутрихрамового пространства достигается через созидание функционально-образного единства, раскрывающего все сущностные стороны внешнего и внутреннего мира личности, занимающей в храме активную познавательную позицию.

В этой связи примечательны разработки кафедры дизайна и художественной обработки материалов Липецкого государственного технического университета (ЛГТУ), принимающей участие в росписи и реставрации некоторых храмов Липецка. Работы выполнялись по иконописным канонам, с опорой на традиции древнерусской школы иконописи с учетом современных наработок в этом направлении. Монументально-стенная роспись больничного храма в честь Казанской иконы Божией Матери Свято–Успенского Липецкого мужского монастыря, отбор икон «Спас в силах», «Святые Борис и Глеб», «Святая Блаженная Матрона» и др. предполагали не только внимание к общей сакральной их типологии, но и к некоторому конкретному совершенству их графической культуры, их конкретно-смысловому наполнению, близкому человеку в кризисный момент его жизни – обращающему его через скорби и страдания к миру горнему и возвращающему тем самым к самому себе. Особо необходимо отметить выбор художественных материалов и принятия методики росписи. Отличительной особенностью росписи больничного храма является применение красок четырех видов: поливинилацетатной темперы, масляной, акриловой и темперы на яичном желтке. В соответствии с требованиями технологии стенописи, для повышения эстетических характеристик красочных слоев и их прочности, при выполнении росписи смешивание различных по типу связующего красок не допускалось, а подготовка поверхности стены велась

раздельно. Так нимб святого выполнялся акриловой краской с предварительной грунтовкой. Лик, десница и открытые участки тела выполнялись поливинилацетатной темперой, облачение – масляной краской, причем в технике темперной живописи прозрачными слоями, иначе говоря, лессировкой. Словом, нельзя было упустить из виду, что «наши анатомо-физиологические знания о сердце не только не мешают, а скорее даже побуждают нас считать сердце важнейшим органом чувств, а не только центральным органом кровообращения» [См.:4].

***

Православный храм никогда не был формально школой, он никогда не было просто помещением, где люди читали, получали информацию, усваивали ее и расходились по домам. Его также нельзя рассматривать как когнитивный комплекс, ограниченную сугубо исторически картину мира. Он был и остается местом, где людей объединяет сильное, мощное духовное начало, которое нельзя передать словами, но о котором можно и следует высказывается, в окоеме евангельского слова и зримых образах, запечатлевающих Священную историю и Священное предание, ничуть не завершенные, не завершимые во времени, но через временность, в обратной перспективе познания указывающих на конкретную, ответную Богу, во Святой Троице Единому, конкретную вечность человеческого существования. В нем сохраняется тенденция передать непередаваемое, объединить людей не через отвлеченное соединение их мыслей, а через познавательно последовательное, радостное и открытое объединение сердец и душ.

*Список литературы*

1. Миронов А.М. История христианского искусства (Конспект лекций, читанных в Императорском Казанском Университете и на Казан. Высших Женских Курсах в 1913/14 уч. году) / Издание книжного магазина М.А. Голубева. Казань: Типо-лит. Императорского Университета, 1914. 200 с.

2. Сурина М.О. Эзотерические свойства цвета. 2-е изд. Ростов н/Д: Изд. центр «МарТ»; «Феникс», 2010. 144 с.

3. Игумен Александр (Федоров). Церковное искусство как пространственно- изобразительный комплекс. – СПб.: Издательство «Сатисъ», 2007. 229 с.

4. Войно-Ясенецкий В.Ф. «Дух, душа и тело». Изд-во «Сибирская Благозвонница», Москва-Клин, 2006.- 191 с.

5. Раннев В.В. Одна из важных проблем реконструкции исторической застройки // Архитектура СССР. 1981. № 4. С.19–23.

6. Гройсман А.Л. Основы психологии художественного творчества: Уч.пособие, 2003. – 192 с.

Славиша Костић
Гимназија “Патријарх Павле”
Београд

# Поређење теологије културе и теологије хуманизма: Пол Тилих и Вилијам Швејкер

АПСТРАКТ

Пол Тилих, један од истакнутих представника либералног протестантизма, је значајан по томе што је обликовао теологију културе. Тиме је покушао превладати расцеп у немачким теолошким круговима који је превладавао у 19.и 20. веку који се најпре означавао разликовањем између либералне која је покушала редефинисати хришћанске догме и дијалектичке теологије која се заснивала на откровењу и одбацивала је повезаност између религије и културе. По Тилиху континуитет откровења није могуће свести само на религијско подручје културе, већ обухвата културни континуитет због чега Божанско откровење мора бити појмљиво људском разуму. Вилијам Швејкер у свом теолошком хуманизму покушава да се надовеже на Тилихову мисао и оде корак даље приликом заступања тезе о саживоту и уважавању постојања религијског плурализма, упркос разликама које постоје унутар различитих религија. По њему Свето није могуће изван актуелних религија. То превасходно подразумева сагледавање темеља духовног искуства као основу солидарности али не и јединства са другим религијама. Кроз ове две перспективе ћемо покушати образложити какво треба да буде исповедање традиције конкретне верске заједнице данас као и како у исто време разумети другога.
Кључне речи: *религија, култура, теологија културе, теологија хуманизма, аутономија, хетерономија, теономија, рашчовечење, хипертеизам*

Пол Тилих философ и теолог засигурно спада у категорију мислилаца који су обележили двадесети век. На нашим просторима тек су почеле да се појављују студије везане за његов научни допринос теологији и философији религије (Šeperić 2009; Arbanas 2011 и 2016; Tolvaljčić 2014). На Западу пак се сматра да је он тренутно

најзапостављенији теолог, упркос томе што је био теолошка звезда пред крај свога живота и кратко након своје смрти (Re Manning 2008,XV) и што је уз Карла Барта једини од теолога чији је лик красио насловну страну часописа *Time*. Кључни допринос који овде желимо да обрадимо јесте тај који се тиче заснивања теологије културе, тј. на одбацивању непријатељског односа између религије и културе који је превладавао у одређеним теолошким круговима у Немачкој у 19 и 20 веку као и методе корелације која настоји да одговори на питања која извиру из човекове егзистенције а која треба да покаже актуелност симбола који извиру из хришћанства. То подразумева обликовање симболичког одговора сагласно хришћанској поруци а који треба да рашчлани људско стање које подразумева научне, етичке, психолошке и политичке облике у коме појединци и групе исказују властиту интерпретације егзистенције (Šeperić 2009, 198). Поред тога његова теологија укључује анализу коначности и бесконачности који човеков сусрет са Богом – битком увек доводи у вези са небићем при чему се залаже за историјску онтологију при чему се залаже за историјску онтологију побијајужи статичку антропологију какву налазимо код Сартра и Камија а која пориче или поништава људску слободу. Треба рећи да је битно утицао на јавну теологију Дејвида Трејсија који је преформулисао неке битне одреднице Тилиховог метода као и на теологију смрти Бога Томаса Алтизера и Марка Тејлора. Имао је пресудан утицај и на теологију митрополита Јована Зизиуласа посебно када се узму у обзир преузете категорије биће-небиће и екстатички хуманизам, с обзиром да је Зизјулас имао Тилиха и Флоровског за професоре током студија у Харварду. Постоји и одређени покушаји да се упоређује са данас најзначајнијим теолошким покретом Радикална ортодоксија (Re Manning 2005, 167-177).

Вилијам Швејкер је уз Дејвида Клема заговорник теолошког хуманизма. Вилијам Швејкер се највише приближио Полу Тилиху –не само што предаје теолошку етику на Теолошком факултету на Универзитету Чикагу већ и што се његов програм по нама највише надовезује на Тилихову мисао и усмерава се на теолошка и етичка питања везана за глобалну динамику, компаративну религијску етику и херменеутичку философију. Швејкер тежи да укаже да је не само потребан теолошки преображај хуманизма већ и хуманизација религије и тиме теологије. Ово је зарад присутног рашчовечења људи који подразумева владавину технолошке рационалности која се посебно огледа у еколошком проблему док са друге стране имамо хипертеизам

и бујање религијског фанатизма. По њему задатак теолога није само да анализира и декодира моћ интегритета живота унутар различитих културних домена већ теолог мора да артикулише и преобрази религијско искуство унутар самих религијских заједница.

*Теологија културе Пола Тилиха*

Пол Тилих је своју каријеру започео првом половином двадесетог века. Докторирао је философију и теологију са захтевним тезама о Шелингу, сматрајући га својим водећим учитељем, док је хабилитирао на тему теологије Фридриха Шлајермахера. На Тилихову мисао су пресудно утицали: Рудолф Ото, Мартин Бубер, теолог Мартин Кале, протестански мистик Јаков Беме... Тилих је на почетку своје каријере био критичан према протестантској неоортодоксији из 19 века и дијалектичкој теологији као и њеном главном представнику Карлу Барту и његовој мисли о Божијем односу према свету; уколико Бога укључимо у сферу људског домета то представља грех према првој заповести декалога: Немој имати друге богове осим мене. Бог је немогућа могућност која је изнад људске могућности. То се посебно огледа у наредном сегменту: наиме уколико узмемо Бартов принцип да је акт вере просто дело самога Бога онда човеку не претходи спознаја Бога преко природе. То долази до изражаја када Барт указује да треба остварити подобије Божије у нама као циљ спасења и савршенства али у исто време наглашава да никакво природно средство није дато да би се стекло некакво знање о Богу. Знање о Богу једино можемо стећи преко самога Бога и преко његовог духа који је у нама али који није од нас. Под тиме се подразумева само откровење и вера која произилази из њега. У оваквом виђењу ствари култура и историја представљају људски домашај и оне потпадају под хуманистички а не теолошки критеријум. Природа такође треба да се тумачи посредством хуманистичког а не теолошког приступа. Људска и божанска изводивост су радикално раздвојене, пошто је човек грешан док је могућност природне безгрешности апсолутна апстракција која по нас нема никаквог значаја. Барт је даље развио следеће кључне поставке којима се супротстављао сваком облику либералне теологије: створени човек суштински представља одвајање од Бога, што је по Тилиху израз ригидног контраста између Бога и творевине. У доктрини стварања не налазимо достојанство већ ништавило творевине. Превасходно то значи да је Барт одбио могућност божански обликоване форме

природе, човека и друштва већ да је оно што је било могуће преко првобитне творевине постало немогуће посредством греха, пошто је грех радикално изменио природу и човека. Преко природних закона прачовека и људских бића  више нисмо у могућности да остваримо неку норму за природно и људско савршенство. Савршенство је сада есхатолошки концепт, трансцедентална немогућа могућност (Tillich 1935, 131-132).

Тилих стога заузима следећи став: уколико је човек у могућности да препозна Бога преко природе, онда је људска активност укључена у акту вере. Превасходно се то огледа у мистицизму: мистицизам који одређује делатност људског и божанског духа. Ова спознаја не почива на осећајном нити на рационалном ступњу људског духа. Божански елемент у људском духу је заступљен на дубљем нивоу тј. на тачки разликовања између субјекта и објекта, између перцепције и расуђивања, између условљеног и безусловног. Међутим бити хришћанин значи тражити Бога у Логосу и само преко Речи- Логоса тј. Христа. Логос стоји насупрот нас. Та реалност је изван нас пошто потражује веру и послушност а не урањање и екстазу. Откровење је манифестација онога што нас се коначно тиче. Мистерија која нам се објављује јесте наша коначна заокупљеност због тога што је то темељ нашега бића. Бог је назив садржаја те заокупљености.  Због тога су у историји религије догађаји откровења одувек описивани као: дрхтање, преображавање, одговарање, који су значајни пошто упућују на божанску реалност. Они произилазе од божанских извора, од моћи која је света и која услед тога има безуслован утицај на нас. Једино таква мистерија која је коначна заокупљеност се јавља у откровењу. Божанско дејство превазилази свако непосредно искуство. То није питање објективног знања, емпиријског проучавања већ је реч о коначној заокупљености која заокупља целу личност и делотворна је посредством мноштва симбола. Уколико се деси таква објављена истина и вера и разум бивају обновљени. Откровење није ограничено на посебан историјски период, на одређене личности или списе. Међутим историја по себи може бити објављујућа једино ако се посебан догађај или група догађаја доживе на екстатичан начин као чудо. Стога група или појединци могу да буду медијуми откровења придавајући историјским догађајима откровењски карактер. Групације које имају екстатично искуство заједно са историјским искуством могу постати посредници откровења за остале групе. То су били јеврејски пророци који су преко благослова Авраама укључивали све народе и

позивали све народе да се на Сиону поклоне Богу Израиља. Хришћанска црква је одувек себе сматрала за носиоцем откровења народима и појединцима (Tillich 1951, 121-122).

Тилих сматра да разум претходи вери а да је сама вера акт при чему разум на екстатичан начин превазилази себе. Ово је стога што разум може једино да се у пуној мери оствари уколико прекорачи своју границу и искуси присуство коначне стварности, присуство Светога. Тилих изводи следећу дефиницију у вези односа вере и разума: вера као стање коначне заокупљености је вера у екстази (Tillich 1957, 77). По Тилиху биће које је коначно заокупљено трансцеденталном реалношћу није у конфликту са рационалном структуром људског ума. Уколико улогу разума схватимо онако како се он тумачио у многим периодима западне културе у смислу индентификације са човековом хуманошћу, као основу језика,слободе и креативности онда ћемо доћи до закључка да не постоји сукоб са вером. Разум је у том смислу укључен у потрази за знањем, доживљајем уметности, остваривањем моралних заповести и обезбеђује вернику да се усредсреди на своји лични живот као и да активно учествује у својој заједници. Вера која пориче разум, поништава себе и човекову хуманост. Једино биће која поседује структуру разума је способно да буде коначно заокупљено вишом реалношћу, да разликује коначне и прелиминарне интересе, да разуме безусловне заповести етичког императива и да буде свесно присуства светога. Уколико се пак вера супроставља разуму она ће тежити да дехуманизује човека. На теоретском и практичном нивоу имамо за последицу формирање религијских и политичких ауторитарних система.

Сада је јасно зашто се Тилих 16 априла 1919. у свом програмском предавању под називом *О једној идеји теологије културе* у Кантовом удружењу у Берлину заложио за ревизију теологије као теологије културе. У свом формирању теологије културе је хтео да вага између либералне теологије Шлајермахера-Трелча и конзервативнијег теолошког приступа Кјеркегора-Барта или да се изразимо Тилиховим жаргоном да буде на граници ова два супростављена теолошка приступа. Засигурно је да је своју теологију уметности или боље речено религиозну анализу уметности- приписујући теономну природу немачком експресионизму -засновао услед свог учествовања у културном животу Вајмарске Републике. Потом се по питању своје политичке теологије залагао за религиозни социјализам. Вероватно на формирање таквог политичког приступа је утицао његов сусрет са

градском сиротињом 1912.када је постао лутерански свештеник у Берлину, потом формирање Каирос круга религијских социјалиста 1919. да би се напослетку 1929. учланио у Социјалистичку партију. Треба рећи да је у овом програмском предавању одредио три смернице свом теолошком пројекту: општу религијску анализу културе, религијску типологију и философију културне историје и доктрину религиозних норми културе. Теологију је тада дефинисао као конкретну и нормативну науку о религији. Тиме није хтео да је окарактерише као научну презентацију специфичног комплекса квази-натприродног откровења будући да је такав теолошки приступ претрпео озбиљан удар услед историјско-религијске анализе и логичног религијског критицизма концепта натприродног. По Тилиху религијски и философско-културни одговор на неусловљеност јесу теолошке природе. Оба приступа су одговори на коначну заокупљеност трансцеденталном реалношћу. Религијски одговор Бог-представља објекат коначне заокупљености, док философско-културолошки одговор претпоставља принцип бића који заокупља ту позицију. У оба случаја Бог и биће представљају нешто што би могли дефинисати као темељ бића- то јест оно на чему се заснива крајња заокупљеност и ка чему стреми израз безусловност: то је Бог изнад Бога истинске религије , снага и дубина бића и значења истинске философије (Re Manning 2010, 314). Стога се Тилих опредељује за дефиницију *Deus est esse*, Божја извесност је истоветна извесности самог бића-Бог је претпоставка питања о Богу. У овом случају Бог је субјекат коначне заокупљености.

Тилихова теологија културе подразумева општу религиозну анализу свих културних творевина што је постулат његове чувене дефиниције: култура је облик религије, док је религија бит културе. То не значи да теолог културе мора бити продуктиван у сфери културе, морала, права и уметности. Културно-теолошки задатак треба бити постављен и разрешен преко теолошке, философске, књижевне и политичке анализе културе али такав задатак потражује одређену културну синтезу. Таква културна синтеза по Тилиху подразумева превазилажење сукоба културе и религије заснивањем религијског система културе; сукоба између науке и догме преко науке која је религијска по себи; разликовањем уметности и култа са уметношћу која је религијска по себи и дуализам између Цркве као и државе са типом државе која је религијска по себи. У овом последњем случају уколико је секуларно отворено за дубље значење саме државе оно јесте

секуларно али је такође и теономно. Овде долазимо до његовог појма теономија. Треба да појаснимо значење његових речи: аутономија, хетерономија и теономија. Аутономија подразумева аутономну културу која тежи да створи облике личног и друштвеног живота без икаквог упућивања на безусловну или коначну димензију већ само тежи да следи теоретску и практичну рационалност. Хетерономна култура се подвргава облику и законима резоновања и деловања ауторитативног критеријума било да је у питању црквена религија или политичка квази- религија чак по цени да уништи структуре рационалности. Култура теономије изражава преко аутономије својих облика, религиозни садржај који је извор стваралаштва и смисла. Задатак теологије културе јесте докучити стил одређене аутономне културе у њој својственим изразима те пронаћи њено скривено значење. Теономна култура изражава у својим делима коначну заокупљеност и трансцедентално значење и то не као нешто страно већ као њену духовну подлогу. Да би боље појаснили ова три термина узећемо пример научника. Уколико физичари сведу целу реалност на механичко кретање најмањих честица материје а у исто време поричу истински квалитет живота и ума или у случају теорије еволуције када биолози тумаче човекову појаву преко старијих облика живота а да при томе одбацују бесконачно као и разлику између човека и животиње имамо на делу аутономну културу. Уколико имамо порицање науке од стране религиозних вођа попут теорије еволуције заснованих на библијском фундаментализму онда имамо на уму хетерономију. По Тилиху, наука може да уђе у конфликт само са науком, док вера може само са вером пошто оне представљају различите димензије значења које искључују сукоб између себе. Ако би рецимо наука успела у догледно време да сузи сферу несигурности вера би наставила са својим постојањем. Теономни облик културе може бити изражен преко научника попут Жоржа Леметра који је био творац теорије Великог праска а који је био свештеник-физичар, попут Николе Коперника. Теолог треба да артикулише религиозну димензију културе, њен смисао изражен кроз културне облике и категорије мисли и бића. Стога је теолошка рефлексија научна, она је облик знања пошто религијски наговештај треба да представља темељ категорије мисли и тиме да обједини културу. Теологија је деловање духа и модус егзистенцијалне мисли.

Тилих је у исто време био критичан према библијском критицизму. Тилих сматра да је битно исповедати Христа заједнице

верника пошто у њему имамо пројаву Новог Бића које треба да да одговор на отуђену егзистенцију. Као што је погубно буквално тумачење Библије као сујеверне објективације Светога тако је погубна и демитологизација која може религију одвојити од њеног језика: на тај начин не можемо сведочити искуство Светог. Религиозни симболи се не могу одбацити просто због тога што су симболи. Они морају да се критикују или величају у оквиру могућности да сведоче о ономе што теже да исповеде а то је Ново Биће у Исусу. Због тога што је либерална теологија, барем када је реч о теолошком разумевању Бога и човека, платила високу цену прилагођавања свету тако што је хришћанска веровања покушала да растумачи посредством нехришћанских термина, Тилих признаје раскид са њом 1956. у свом писму Курту Лисеу и указује да подржава приступ Барта-Кјеркегора (Clayton 1988, 324). Уколико пажљиво уочимо: посреди су две теологије: теологија културе (*Kulturtheologie*) и теологија Цркве (*Kirchentheologie*).Оно што их спаја јесте теологија посредовања. Шта она треба да представља јесте означено у Тилиховом тексту о религијском образовању. У том тексту Тилих каже да су традиционални симболи у миту и обреду изворно замишљени као одговори на питања садржана у самој човековој егзистенцији. Када говоримо  о Богу, Христу и Цркви или пак о греху, спасењу и Царству Божијем, религијско образовање посредује грађу која није разумљива онима који не постављају питања а на које ове речи одговарају. Стога сваки вероучитељ који је укључен у процес поучавања религије мора постављати питања која су од животне важности и која одјекују у умовима и срцима ученика. То је још теже данас пошто живимо у свету једва дотакнутом традицијама које су до њих дошле, због чега постају скептични колико са религијског толико и са културолошког сегмента. Но онде где се постављају или побуђују питања и где се одговори тумаче у светлу питања на делу је хуманистички дух. Велико је умеће онога који поучава да преобрази припросту дословност религијских симбола у појмовно тумачење без разарања изворне снаге симбола. Стога Тилих примећује да неки професори одбијају помоћи ученицима при том нужном преобликовању или пак оклевају с посредовањем традиционалних симбола докле не ступе у узраст када их могу појмовно тумачити.  Када дете постави прва критичка питања, не треба се устезати од првих опрезних одговора а временом ће она постати темељитија.  Ово је по Тилиху посебно важно пошто се не зна у којој мери дете несвесно прима од неког обредног чина, чак и онда када

ништа не разуме. У томе веронаука и њена усмеравајућа врста религијског образовања играју кључну улогу. Она отвара детиње подсвесне нивое за крајњу тајну постојања (Tillich *TO* 2009, 132). Деца али и одрасли требају осетити да хришћански симболи нису бесмислице, да нису у сукобу с испитивачким мишљењем нашег времена, него да упућују ка ономе што спада у домен крајње заокупљености, на основу и смисао наших живота и циља постојања. Религијски симболи увек користе пролазну реалност да би указали на непролазну реалност. Црква треба ослушкивати пророчке гласове поврх себе, гласове који просуђују и културу и Цркву, ако је она део културе. Међутим Црква не може прогласити савршено друштвено устројство, нити предлагати одређене промене. Културолошке промене наступају услед унутарње покретљивости саме културе. Црква узима удела у њима, каткад је и њена предводница, али тада постаје културолошка сила налик другима, а не заступница нове реалности у историји. Опет Црква треба да устане против демонских искривљења у оквиру културних кретања и друштвене покретљивости, чак и унутар ње саме, уколико нису захваћени субјектом наше коначне заокупљености.

Метода корелације која подразумева постављање питања и давање адекватног одговора у вези религијског симбола јесте метода апологетске теологије. Тако рецимо питање људске ограничености се може одговорити у оквиру симбола који конституишу идеју једнога Бога; симбол откровења даје одговоре који поставља разум услед свог ограничења; питање које настаје у човековом егзистенцијалном вакууму и очају добија одговор у симболу Христовом и његовој егзистенцији; идеја божанског Духа је тумачена као одговор на питање трагичних нејасности живота, посебно човековог духовног живота, док проблем историје налази свој одговор у симболу Царства Божијег. Теолог који жели да да одговор прво мора да прати трендове савремене науке, затим питања која се тичу људске егзистенције одређују значење и теолошку интерпретацију питања као што је то случај у класичним религијским концептима. Потом облик питања било да је то примитивно или философско је пресудно за теолошки облик одговора на постављено питање. Напослетку суштина питања подразумева суштину одговора. Тилих указује да не можемо дати одговор на питања попут: Бога, откровења, Христа уколико нисмо већ добили одређене одговоре на та питања. То подразумева да је Црква увек сагласно времену давала креативне одговоре: тако су рецимо рани

хришћани формулисали учење о Логосу, који се пројавио у Исусу као Христу и који је у исто време универзални принцип откровења у религији и култури. Без употребе неког облика доктрине о Логосу никаква теологија а посебно апологетска теологија није могућа (Tillich 1987, 311). Апологетску теологију је Тилих заступао у другој етапи свог живота. Тај период који наступа након Другог светског рата Тилих назива теологијом краја културе (Tillich 1946, 83). Као што је Први светски рат условио наслућивање новог почетка, новог теономног доба у коме ће се превазићи деструктивни јаз између религије и културе тако је Други светски рат породио нихилизам и условио оправдане апокалиптичне страхове услед чега су одређени научници, али и уметници и поете указивали на повратак религији као спасоносној сили културе. Тилих сада више пише у форми есеја при чему је анализирао постојеће стање друштва као и улоге религије унутар њега. Ипак у послератним годинама објављује своје колосално дело Систематско богословље у три тома (1951,1957,1963), да би се пред крај живота посветио проучавању и других религија а посебно будизма.

*Теолошки хуманизам Вилијама Швејкера*

Тилих је своју теологију културе формирао услед одушевљења културним животом Вајмарске Републике као и у атмосфери која је владала у Сједињеним Америчким Државама након Другог светског рата. Међутим у САД је посебно након Тилихове смрти завладала атмосфера религијског плурализма, која је поставила изазове везане за интеракцију између људи различитих верских традиција и уверења. Кључно теолошко питање које се сада поставља јесте оно које се тиче како треба да се опходимо према људима других вероисповести? Треба ли да релативизујемо, негирамо или се екслузивистички односимо према нашим теолошким и религијским уверењима? Уколико се определимо за једну од ових понуђених опција какав онда *треба* да буде наш морални акт према људима различите вероисповести. Узмемо ли за сходно да су наша религијска и теолошка уверења усмерена ка коначној заокупљености у вези питања како људи треба да живе и мисле онда се поставља следеће питање: како они треба да живе са осталима који се не слажу са нашим кључним животним смерницама? (Klemm 2004,246). Уколико би се сложили да из јавне расправе искључимо религију и теологију, цела расправа би

била једнострана и извештачена, изгубила би своју јасну смерницу и водила би ка изнуђеној толеранцији.

Овакав поглед на савремени религијски плурализам који није само присутан у САД већ се све више обзнањује и у Европи. Дејвид Клем и Вилијам Швејкер су приметили да имамо неколико приступа религији. Први је социолошки приступ какав налазимо у Вестфалијском миру у коме се потенцира да друштво има једну религију, пошто друштвени живот подразумева заједнички морал и праксу и због тога што је религија извор и оправдање морала. Уколико ово узмемо за принцип, да ли онда савремено друштво захтева заједнички темељ морала као услов за његово функционисање? Да ли у овом случају грађанска религија треба да замени улогу позитивних религија? Са друге стране, иако је најављивано од периода након Другог светског рата па до 1960-тих година опадање религије ми пак имамо напредак религија а посебно напредак у религијској, друштвеној и политичкој сили радикалне деснице у САД и покушај да оствари утицај на друштвени морал. Радикална десница пролонгира губитак традиционалних породичних вредности, и сходно томе проповеда повратак традиционалним моралним вредностима по питању полности, дроге и алкохола, уклањање сцена насиља и недоличних полних односа са телевизије и других медија, указујући да се институција брака искључиво односи на човека и жену, борећи се против абортуса... Поборници либерализма на породичне вредности гледају као опресивни и патријархални став и сматрају га назадним погледом који треба да се напусти у име правде и слободе. Религиозна десница није само везана за протестантски фундаментализам већ и у наше дане посебно за ислам и остале религије. Фундаментализам стога налазимо и изван САД: у Европи, Азији , Африци... Посебно је почео да добија на снази у земљама посткомунистичке Европе, у арапским земљама након Заливског рата и у нове дане у Сирији. Јављују се неке појединости у фундаменталистичком пројекту: 1) фундаменталисти држе до тога да је религијски идеализам основа за лични и заједнички идентитет, 2) фундаменталисти сматрају да је истина објављена и јединствена, 3) фундаменталисти су забринути и саблажњени савременим друштвеним кретањима и сматрају да их други не могу разумети, 4) фундаменталисти себе сматрају делом космичке борбе између сила добра и зла, 5) фундаменталисти се позивају на историјске моменте и тумаче их у светлости космичке борбе, 6) демонизују своје противнике, 7) фундаменталисти су селективни у својој традицији и

наслеђу и 8) фундаменталисти се боре против модерне културне хегемоније и настоје да преокрену расподелу моћи.

Услед бујања верског фундаментализма и Дејвид Клем и Вилијам Швејкер у свом заснивању теолошког хуманизма одбијају да религију апстрактно дефинишу као коначну заокупљеност или као осећање апсолутне зависности уколико такво гледиште одбацује усмеравање ка изворним разликама унутар религијског плурализма нашег доба као и специфичностима различитих историјских религија. Теолошки хуманизам настоји да религију смести унутар културне сфере и протумачи њену моћ и значење као и у случају осталих културних сфера (Klemm 2004, 241). Другим речима по Швејкеру нам је потребна *хуманизација* религије и самим тим и теологије. Уколико је теологија културе нормативна наука о религији, која допушта све двосмислености у обједињеном концепту религије и науке, онда мора бити артикулисана на прикладан начин. У наше доба таква норма подразумева ојачавање хумане трансформације у светским религијама. Теолог сада не треба само да се бори да анализира и декодира моћ која заступа интегритет живота у различитим културним доменима већ теолог треба да артикулише и преобрази религијско искуство унутар посебних заједница имајући на уму њихову моћ и наговештај. На овај начин по Вилијаму Швејкеру теолошки хуманизам далеко више од оригиналне концепције теологије културе ради на вези између културних форми и религијских традиција као значајних сила које угрожавају али такође и пружају могућност за поштовање и ојачавања интегритета живота (Schweiker 2009, 150). На овај начин се може остварити континуитет са теологијом културе Пола Тилиха посебно када се има на уму да ју је он поистоветио са теолошком етиком у свом програмском предавању из 1919. Превасходно се у свему овоме Швејкер залаже за преображај теологије културе преко чувеног повратка ка језику. Примарни фокус нису симболи нити наративи већ конкретна људска бића а посебно комплексност наших живота као моралних агената. Без теолошког хуманизма по Швајкеру ризикујемо да се лишимо вредности зарад људских циљева и без теолошког хуманизма религијска убеђења не преиспитујемо посредством моралне сврхе (Schweiker 2004, 254).

Теолози попут Мартина Лутера Кинга су покушали да активним укључивањем у покретима за грађанска права промовишу друштвену правду и интегритет људске личности. Пошто се јако пуно говорило о једнакости и достојанству свих људи на овој планети, Швејкер сматра

да данашњи императив подразумева правилно вредновање и поштовање људског живота, дакле насупрот овоме имамо присутно рашчовечење (overhumanization). Проблем рашчовечења се састоји у томе што се заборавља неумитна истина да су људи не само међусобно повезани већ и са свим живим бићима у циљу интегрисања живота. У таквом рашчовечењу налазимо свест која све животне облике подводи под похлепу инструменталног размишљања које нема ничега заједничког са добрим по себи. Рашчовечење је довело нашу планету до руба катастрофе. Глобална климатска катастрофа је условљена ненаменским коришћењем фосилних горива зарад појачаних енергетских захтева. Људско експлоатисање природом узрокује уништавање великог броја животињских врста и живота уопште. Потом савремена култура у филмовима попут Матрикса и Мемента, па до еклектизма постмодерне архитектуре и развоја уметности интернета тежи да артикулише, разуме и обухвати досег технолошке моћи. Неки уметници попут Доне Харавај величају овакву културу па чак уздижу кибернетско-потрошачку културу. Стога су по Швајкеру у праву интелектуалци попут Еразима Коџака,Чеслава Милоша и Ханса Јоаса да ће такво понашање потамнити наш осећај о вредностима и угрозити живот у будућности (Schweiker 2004, 257).

Следећи појам који је веома битан по Швејкеру је хипертеизам. Он подразумева деструктивне религијске конфликте широм света. Услед доступности оружја за масовно уништење, религијски екстремизам гладан политичких амбиција прети добробитију људског рода. Хипертеизам је по Швејкеру производ абдикације људске слободе у суочавању са опаженом божанском вољом, речју Божјом у одређеном људском облику. Другим речима овде имамо нешто што је Тилих дефинисао као демонско или антибожанску вољу  која има за циљ да раслоји божанско тј. да буде контрапункт коначној заокупљености. То представља доминантну религијску агенду посредством идентификације религијске заједнице са божанским ауторитетом, заборављајући притом људску интерпретацију.Проблем хипертеизма представља самооправдавајућа идолатрија у мисли да одређена представа или идеја о Богу јесте идентична са божанском реалношћу и да одређена заједница верних конституише једину и истиниту религију. Било да је у питању секуларни или религијски хипертеизам, реч је о компетитивном трибализму који представља есклузивизам и непријатељство према другима. Ради превазилажења таквог концепта Швејкер се позива за једну етику одговорности или

хуманизма за другог човека (очигледно утицај Левинаса). Да бисмо постали савесни људи, морамо усвојити духовне и религијске праксе које актуализују способности за отварање интегритета живота у фундаменталним расположењима и осећањима. Теолошки хуманиста мора инсистирати на историјском и социолошком расветљавању сваке мисли и уверења. Религија не може да се посматра без историјске околности. Стога је прикладно говорити о хришћанском, јеврејском или будистичком теолошком хуманизму. Међутим теолошки хуманиста треба да буде уздржан у вези ексклузивистичког става религијских заједница по коме оне поседују права на морално вредновање већ је то право које припада људима свих традиција као и свим људима добре воље а не ограничавати на одређену заједницу и націју. Потом теолошки хуманиста треба да инсистира на изолацији систематских извртања у свакој традицији које су извориште етичког и политичког колапса којег налазимо у друштву које је надахнуто традицијом. Уместо жигосања зала овог света попут Просветитељства, модерности, запада, теолошки хуманиста гаји критички став према својој традицији. Са друге стране он мора да буде веран својој традицији. Уместо оних критичара који одбацују сва религијска убеђења као лажну утеху и као погонско гориво сваке опресије, теолошки хуманист сматра изворе своје традиције адекватним средствима за артикулацију и одговор на узнемирујуће људске дилеме у вези исправне животне оријентације. Теолошки хуманиста исповеда да је живот комплекснији, богатији, неодређенији, болнији и чудеснији да би га одредили преко досега општељудских циљева и вредности. То у исто време раздваја теолошког хуманисту од антихуманисте али и од антирелигиозног хуманисте.

По Швејкеру неохуманизам нехотице се придружује пројекту рашчовечења преко ограничавања вредности само на међуљудске односе. Швејкер указује на Левинаса који каже да у лицу другога наилазимо на самога Бога јер етички гледано преко другог постајемо способни чути реч Божију (Schweiker 2004,262). Стога морамо култивисати одговорност и хуманост у нашем моралном деловању. Одговорност према другоме је извор и домашај доброте којој људска слобода треба да служи. Љубав према ближњему неизбежно води ка ономе што називамо Богом. Унутрашња динамика одговорне љубави подразумева моралну релацију са Светим. На тај начин две највеће заповести о Богу и ближњему и категорички императив стварају максиму за морално деловање. Потом религијске заједнице служе као

заједнице деловања у вези разних друштвених проблема. Такве заједнице често пута делују као заштитнице сиротиње или обесправљених, религијски гласови су често пророчки гласови противу необузданих захтева тржишног капитализма и политичке тираније. Религијске заједнице представљају места интерпретације мита, ритуала и симбола које увек изнова можемо применити у изазовима и борбама за достизање хуманости у конкретном тренутку. У том смислу религијске заједнице бивају интерпретативне радионице за ревитализацију древних традиција. Религијска интерпретација која се мудро користи и на критичан начин приступа историји ,прошлост отвора за нове могућности  разумевања хуманих идеала (Klemm & Schweiker 2008, 173). Заједничко свим религијским изворима и јесте то што су и настали на основу врхунских етичких традиција, имају за циљ да делују на савест, да подржавају интегритет живота што чини вредности по којима теолошки хуманиста треба да живи. Другим речима теолошки хуманиста било да је хришћанин, муслиман, будиста треба да исповеда своја уверења на слободан и одговор начин. Његова одговорност се састоји у томе да верници сагледају свој однос и уверења према другоме унутар своје заједнице. Док са једне стране похваљује све што доприноси интегритету живота унутар своје верске заједнице са друге стране треба да буде критичан према свему што је искривљује.

*Закључак*

Пол Тилих је делао у једној епохи коју је карактерисало процват различитих идеологија, културних утицаја и друштвених осцилација. Уметност која је имала свој посебни изражај у експресионизму између два рата је полако почела да се расплињава да би цела култура задобила изражај онога што је Адорно дефинисао као културна индустрија. Један битан сегмент савременог доба представља раскид са традицијом а самим тим и са религијом што узрокује нешто што је Виктор Франкл дефинисао као егзистенцијалну несигурност услед изобиља. Тилих је приликом дефиниције религијског симбола покушао да изађе у сусрет модерном човеку и да му религијски језик учини доступним и разумљивим. Но не треба заборавити моћ медија, углавном живимо онако како нам се и намеће. Битна је продаја производа, због чега се величају нагони а врлине и вредности остају по страни. Стога заснивање једне теономне етике или теолошког

хуманизма остају само покушаји у давању одговора на савремени конзумеризам. Чини се да спој религије и културе представља само још један покушај у налажењу излаза из егзистенцијалног вакуума. Испоставило се да је либерални протестантизам доживео крах не само у рапидном смањењу верника већ уопште и у проналажењу великих умова какав је био Тилих. Но Тилих је био универзални ум који је спајао ретку ерудицију и интердисциплинарност, што није био чест случај у 20 веку. Мањак његовог приступа се посебно огледа у теологији уметности услед неналажења историјског континуитета са модерном због чега није био омиљен међу историчарима уметности. Што се тиче теолога радикалнији кругови су га нападали посебно због појма безусловност и указивања на надличног Бога као темеља бића због чега је био отворено нападан за атеизам докле је опет утицао на премишљање појма Бог и постметафизички заокрет који налазимо код таквих философа-теолога попут Жан Лик Мариона, Христе Јанараса и Ђанија Ватима. Такође је довођењем у везу разума и откровења учинио услугу теологији докле је у исто време покушао да је спаси од секуларизације. Но приговор који је по нама валидан јесте тај да се коришћењем термина безусловност и коначна заокупљеност у потпуности не сагледава вера унутар једне заједнице. Тилих се позивао на универзалну рационалност и либералну претпоставку о непосредном верском искуству заједничком човечанству. По нама одговор и треба бити усмерен преко постлиберализма а то је да се вратимо верским традицијама чије су вредности схваћене изнутра. Следујући Џорџа Линдбека треба исказати да суштина религије лежи у живљењу унутар конкретне религијске заједнице и поунутрашњењу њене идеје и вредности. Традиција се заснива на историјском посредованом скупу идеја а наратив је прикладан начин преношења идеја. У овоме се наглашава важност културе и језика у стварању и објашњавању искуства и мисли. Ту се следи нит Аластера Мекинтајера који наглашава важност односа између приповести, заједнице и моралног живота. Постлиберализам је историцистички јер заговара важност традиција и с њима повезаних историјских заједница у обликовању искуства и мишљења. Оно што код Швејкера изостаје јесте фокус на реципроцитету у оквиру коегзистенције различитих религијских заједница. Премда се говори о међурелигијском дијалогу често се у пракси не види на ширем плану помак нити нека жеља осим слагања теолога и верских поглавара. Функционисање и дијалог верских заједница треба управо заснивати на одлучности и жељи

уласка у дијалог и поштовању другог што често изостаје, посебно у вези интересовање за компаративну теологију или показивања интереса за традицију другог. Уколико не постоји интересовање треба се више заснивати на дијалогу о коегзистенцији а не и на дијалогу о традицијама. Дијалог треба заснивати на обезбеђивању услова суживота и дотаћи се етичких вредности које су заједничке религијама у дијалогу. Потом оно што мањка у Швејкеровом излагању, а што чини предуслов за појаву хенотеизма јесте поштовање и разумевање сопствене традиције што је од суштинске важности пошто се показало да попуштање у традицији даје лоше резултате већ прогрес једне заједнице се и заснива на томе колико се у целости поштују постулати конкретне заједнице. Но Швејкер је засигурно у праву када доводи у везу истински хуманизам за синтезом две кључне Христове заповести: љубав према Богу и према ближњему.

Тилих је, ипак, поуздани водич који може показати како савремени теолог мора да уђе у дијалог са светом, да прати културна али и научна кретања управо због тога да би могао да се користи језиком који је народу прихватљив. Такође његова теологија корелације има за циљ да одговори на егзистенцијална питања управо повезујући на неки начин веру и разум. Са друге стране Швејкер је битан стога што настоји да пробуди свест посредством религијске етике коју жели да подведе под обрисе разума зарад тога да би указао на фундаментализам, као и проблеме попут сурове експлоатације, надолазеће еколошке катастрофе, технократије и конзумеристичке културе.

*Литература*

Arbanas, Dubravko. Bitne odrednice Tillihova filozofijsko-teologijskoga mišljenja. *Obnovljeni život*, Vol. 65. No. 3. , (2010), 373-388.

_____. Organizacija i metoda Tillichove teologije. *Obnovljeni život*, Vol. 66. No. 2. , (2011), 233-249.

_____. Sistematika i apologetska priroda Tillichove teologije. *Obnovljeni život*, Vol. 66. No. 4. , (2011), 489-502.

_____. Teonomna kultura. *Diaconovensia* 24 (2016), 117-136.

Clayton, John. Tillich, Troelsch and the Dialectical Theology. *Modern Theology* 4:4 (July 1988), 323-344.

Klemm,E.David. Introduction: Theology of Culture as Theological Humanism. *Literature and Theology*, Vol.18. No.3 (September 2004), 239-250.

_____ and Schweiker, William. *Religion and the Human Future. An Essay of Theological Humanism* (Willey -Blackwell 2008).

Re Manning, Russel. "A kind of metaphysical dizziness." Tillich's Theology of Culture and the Encounter with "non-art". *Paul Tillich Theologie der Kultur: Aspekte- Probleme- Perspektiven*. Herausgegeben von Christian Danz und Werner Schüßler(De Gruyter 2nd: 2010), 311-326.

_____. Preface. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Edited by Russel Re Manning (Cambridge University Press 2009),xv-xvii.

_____. *Theology at The End of Culture* (Peeters,Leuven-Paris-Dudley,MA,2005).

Schweiker, William. The Ethics of Responsibility and the question of humanism. *Literature and Theology*, Vol.18. No.3 (September 2004), 251-270.

_____. *Theological Ethics and Global Dynamics* (Willey –Blackwell 2004).

_____. Theology of culture and its future. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Edited by Russel Re Manning (Cambridge University Press 2009), 152-172.

Tillich,Paul. *Dynamics of Faith* (Harper & Brothers, New York, 1957).

_____. Dva tipa filozofije religije. *Teologija kulture*. S engleskog preveo i pogovor napisao Entoni Šeperić (Ex Libris, Rijeka-Synopsis, Sarajevo, 2009), 16-31.

_____.On the Idea of Theology of culture. *What is Religion*. Translated and edited by James Luther Adams (Harper Torchbook, New York-London, 1973), 155-183.

_____. *Systematic Theology*. Three volumes in one. (The University of Chicago Press, Chicago, 1967).

_____. Religion and Secular Culture. *The Journal of Religion*. Vol.26, No.2 (1946), 79-86.

_____. The Problem of Theological Method. *Writings in the Philosophy of Religion*. Edited by John Clayton (De Gruyter, Evangelisches Verlagswerk Gmbh, Berlin-New York).

_____. Teologija obrazovanja. *Teologija kulture*. S engleskog preveo i pogovor napisao Entoni Šeperić (Ex Libris, Rijeka-Synopsis, Sarajevo, 2009), 124-134.

_____. Vidovi religijiske analize kulture.*Teologija kulture*. S engleskog preveo i pogovor napisao Entoni Šeperić (Ex Libris, Rijeka-Synopsis, Sarajevo, 2009), 39-49.

Tolvajčić, Danijel. Na granici filozofije i teologije. Paul Tillich i pitanje o filozofskoj teologiji. *Bogoslovska smotra* 2 (2009),305-324.

Šeperić, Entoni. Tillichova teologija kulture kao teologija posredovanja. *Teologija kulture*. S engleskog preveo i pogovor napisao Entoni Šeperić (Ex Libris, Rijeka-Synopsis, Sarajevo, 2009), 181-205.

Маја Канинска
Београд

# Пословна и радна етика у монотеистичким религијама

АПСТРАКТ

У процесу компаративног изучавања монотеистичких религија и њиховог односа према етици, основно полазиште је од Божје објаве коју је Бог дао човеку. Код Јевреја објава је у историји јеврејског народа, код хришћана у личности Исуса Христа, код муслимана у Курану и Суннету. Етика се може посматрати на основу различитих приступа који се темеље не само на основу сврхе и коначног циља људског деловања већ и на основу вере у Бога. Поставља се питање, шта човека треба да мотивише како би чинио добра дела? За вернике вера у Бога представља безусловни темељ етике и етичког живота.[1]
Кључне речи: *пословна, радна, етика, религије, монотеизам.*

## *Увод*

Религијска заједница, у свом етичком учењу, посебно истиче врлине попут пословности, поштовања, преданости, раду, штедљивости и она на овај начин може утицати на привредне односе. Религијски ауторитети могу нудити моделе понашања по којима привреди развој и гомилање богатства не могу одагнати људске фрустрације.[2] Поменуте фрустрације могу се смањити ако религија и религијска заједница нуди појединцу правила по којима су то "Божја воља", "предодређеност", "судбина или казна", одговори за непоштовање религијских норми и закона. Рад је основни покретач човекове судбине и опстанка, он је основни услов људског живота. Како се онда писани религијски ауторитети односе према раду?[3]

*Јеврејска етика* полази од уверења да је човеку дато од Бога шта је добро. Етичко деловање за Јевреје је заправо "имитирање Бога",

---

[1] Зилка Спахић и Дино Абазовић, *Монотеистичко троласје-увод у јудаизам,кршћанство и ислам*, Рабиц, Сарајево, 2009. г., стр. 46.
[2] Иван Цвитковић, *Социологија религије*, Универзитет у Сарајеву, 2007., стр.229.
[3] Исто.

односно кроз етичко деловање човек почиње да "наликује Богу" и "да буде једнак Богу" што се учи из Торе кроз коју Бог подучава Јевреје. Добијање Торе Јевреји су схватили као знак Божје неклоњености њима, и зато се сматрају одабраним народом. Суштина ове привилегије је у одговороности.[4]

*Мицва* је заповест, пропис из Старог завета. Сам израз мицва преведен са хебрејског значи наредба. Мицве из Торе се деле на заповести "учини" и "не учини". Има 613 заповести, од тога 248 изричу захтеве за извршење заповести које човек мора да учини, а 365 изричу забране којима се човеку брани да нешто учини. 248 заповести су наредбе. 365 су забране. Поставља се питање, зашто баш ове бројке? 365 забрана је броји колико дана броји једна година, 248 заповести, колики је број делова људског тела. Мицве уређују однос човека и Бога и човека и његовог ближњег. Без Божје помоћи и Божјег учења нема правилног живота, а упутства су у Тори која упрво значи "учење". У свакодневном животу мицва се односи на свако добро дело учињено ближњему. Рабинске мицве обухватају све области човековог живота. *Гезерет* – превентивне забране су човека удаљавале од преступа, тако што су забрањивале одређене поступке. *Таканот* су уредбе, законски прописи који наређују шта се мора чинити у међуљудским односима. Неке мицве рабини тумачењем Торе доносе на основу 13 начела дедукције, или се генерацијски преносе још од Мојсијевог доба и то је такозвана *халала*. Религиозни живот и етички живот, код Јевреја су стопљени у јединствени систем животних начела и закона.[5] Мицве тако усмеравају човека кроз живот на истински пут и у борбу са нагонима, према јеврејском схватању, човек не искорењује нагоне већ овладава њима, тежи да их упрегне, односно искористи у исправно деловање. Овде се мисли на нагон за јелом, сексом, за поседовањем.[6]

Непромењене вредности које карактеришу јеврејске заједнице препознатљиве су по високој моралности и уређењу међуљудских односа у њима. Као што знамо, хришћанство је произишло из јеврејске религиозности. *Хришћанска објава* је наставак старозаветне јеврејске објаве, с тим што је Христос за хришћане испуњење старозаветног обећања датог Израелском народу.[7] На основу ове чињенице

---

[4] Зилка Спахић и Дино Абазовић, *Монотеистичко тропласје-увод у јудаизам,кршћанство и ислам*, Рабиц, Сарајево, 2009., стр. 47.
[5] Исто, стр. 47.
[6] Исто, стр. 48.
[7] Исто, стр. 47.

хришћанство је прихватило јеврејску етичку традицију, с тим што је тумачи на нов начин, кроз личност Исуса Христа. Дефиниција добра за хришћане је у лику Христа. Специфичност хришћанске етике је у полазишту од радосне вести, Јеванђеља, помирења Бога и света, које је Бог остварио у Христу. Зато се сматра да у хришћанској етици грешник не мора добрим делима зарадити божанско помиловање, већ треба прихватити Божју милост.[8] Највеће човеково достојанство у хришћанској етици јесте да се увек изнова заузима за друге и пред другима за Бога. Кључне Христове заповести су, (христовска) љубав према ближњем и према Богу. Оно што је јединствено када се говори о хришћанској етици јесте љубав према непријатељу. Мотив оваквог закона јесте угледати се на Христа Бога који не прави разлику између пријатеља и непријатеља јер само таквим делима можемо постати браћа и сестре у Богу.

*Исламско учење о моралу*, односно исламској етици зове се *ел-му-л-ахлак*. Реч ахлак означава људско понашање и људске душевно-моралне особине. *Ахлак-и-хамиде* и *ахлак-и-земиме* су добро и лоше понашање. Ахлак-и-хамиде, добро понашање је врхунац вере до ког се долази трудом у добрим делима и преданости Богу. И то је џихад зато што је у питању истинска унутрашња борба са самим собом, како би се задобиле духовне врлине Божјих својстава (*ташаллук*). Лепо понашање подразаумева праштање, племенитост, стрпљивост, милост према другима итд. У исламу савест се тумачи као човеков урођени дар од Бога за распознавање добра и зла. Божја мудрост исказује љубав и милост људима тако што шаље Објаву да помогне природно светло у човеку, а то је савест. Зато је Куран као Божја објава човеку темељни извор етике. Међутим, поред куранског тумачења неизоставно је у тумачењу ислама и Мухамедов живот као морални пример. Зато су хадиси други извор етике.

Ослањајући се на верско-моралне критеријуме развијена је правна класификација људских дела, обавезујућих правних норми, односно, *фикх*. Ово се односи на: *дужности* (*уаџиб*) – обавезна дела која Бог тражи од сваког муслимана тако да онај ко не испуњава обавезујуће дело заслужује осуду и казну. А ко извршава заслужује похвалу. *Забране* (*харам*) су забрањена дела које је Бог забранио, а човек је дужан да се одриче таквог дела и следи му награда, а починитељ се сматра грешником. *Препоруке* (*менуб*) су дела која Бог

[8] Исто, стр. 49.

захтева да се изврше и онај ко их чини заслужује похвалу и награду, а ко не чини не заслужује ни прекор ни казну. *Одвраћање* (*мекрух*) је дело које је боље изоставити него учинити. Бог захтева изостављање, али не као императивни значај. Зато се починитељ овог дела не сматра грешником, али заслужује прекор. Онај ко га не учини заслужује похвалу, уколико је учнио у име Бога. *Допуштено* (*мубах*) су дозвољена дела (*халал*), учињена или неучињена. Стављајући већи нагласак на чин него на мисао, Куран човека уверава како добро може и хоће трујумфовати над злом.

### *Јудаизам и пословна етика*

Радном, односно пословном етиком се бавио Самјуел Сигел у својој студији, "Јеврејско схватање економске правде", коју ћемо користити у овом раду. Зачетак првобитне праведности је у библиијској причи о Рајском врту у којој Бог опомиње Адама да га "обрађује и да га чува" (Прва књ. Мојсијева, 2, 15). Због ове поруке рабини у Талмуду тумаче да "чак ни Адам није ништа окусио пре него што се ознојио, јер је речено, "и постави га у Рајски врт да га обрађује и да га чува." Видимо да од прве забележене поруке човек током свог живота мора да ради јер је то Божја намера. Оглушивши се о Божји наум Адам и Ева бивају протерани, а нестанком раја почело је историјско време. Првобитно савршенство је нестало, а човеку је речено: "У зноју лица свог јешћеш хлеб свој..." (Прва књ. Мојсијева, 3, 19). На крају ове библијске приче, у сфери реалности, живот је борба чији је саставни део неизбежни човеков нагон за стицањем материјалног богатства.

Због тога што постоји грех, нужно је да се успостави систем правде чије је лице институционализација љубави и то је најбољи могући поредак за поимање правде. Правда није идална, она је приближна идеалу.[9] Историја јудаизма, почевши од Библије, обухвата пољопривреду, економски живот човека, затим индустријску производњу, куповину и продају ради зараде. На материјално богатство се није гледало као на неморал већ као на нужност. "Патријарси су благосиљали своју децу да могу да поседују економска добра. Превара је била осуђивана у име Бога ако се разоткрије употреба лажних тегова, отимање од сиромашних, поткупљивање

[9] Левитски законик....

судија или подизање цена илегалним откупом робе."[10] Ови поступци нису били кажњавани слично данашњим казнама већ кајањем, враћањем моралном и праведном закону. Свака врста рада или обавезе проистиче у име Бога. [11] Левитски закон забрањује искоришћавање ближњег свога што се односи и на крађу. Радникову зараду треба му исплатити, "нека не остане при теби до јутра." (Лев. 13).

Сигел анализу јеврејске социјалне правде систематично разматра из три области: теолошке, антрополошке области и етичке економије. *Теологија економије* се налази у темељу јудаизма, у појму људске одговороности. Човек има одговорност да допуњује креацију стварањем богатства и изобиља. Његова улога у креацији је да сачува свет, али и да га мења. Производња, иновације, откривање непознатог и гашење застарелих метода производње и понуде су испуњење човековог наслеђа, обављање Божјег рада на земљи. [12]

*Антропологија економије* у јудаизму признаје човекову двоструку природу. Јеврејски рабини истичу неопходност да се људско биће посматра онако какво јесте – са свим својим недостацима и слабостима, али и са својом божанском димензијом.[13] Рабинска психологија заснива се на ставу да је људско биће сачињено од два јецера (у корену рачи је значење: стварати), односно два нагона која су део људске природе. Један је *јецер хатов*, склоност ка добру и представља извор човекове моћи да превазиђе границе личних интереса. Овај нагон омогућава људима да се покоравају Божјим законима и онда када се морају одрицати личне слободе. Овај нагон буди потребу за добрим делима, милостињом, жртвовањем за друге. Други нагон, *јерец хара* је много јачи и односи се на склоност ка злу, односи се на себичност, похлепу, егоцентризам. Међутим, кад људи овај нагон усмере у напоран рад, инвентивност, продорност, ризик и посвећеност, особине неопходне за успешне резултате, укупна сума светских добара се повећава. У том смислу склоност ка злу није добра, али може да доведе до добра.[14] Ови двосмислени нагони морали су бити усмерени законом који би их чврсто држао јер мотив за материјалним богаћењем, поред увећања богатства, увећава и

---

[10] Сејмур Сигел, *Јеврејско схватање економске правде*, Мали Немо, Панчево, 2003., стр. 111.
[11] Исто, стр. 111.
[12] Исто, стр. 112.
[13] Исто, стр. 113.
[14] Исто, стр. 114.

нелегалну моћ. Како објашњава Сигел, јеврејска традиција је антиутопијска. Она не предвиђа потпуно искључивање јецер хара и зато су све људске структуре, као што су политичка, социјална, економска – мањкаве. Све се могу претворити у инструменте зла. Трећа особина, *цедака* је склоност и деловање ка добру, напоран рад и самопожртвовање за добробит заједнице. То је, продужетак склоности да се помогне сиромашнима, несрећнима, болеснима, старима. Јудаизам не сматра да сиромашни и немоћни треба сасвим да зависе од јецер хатов. Заједница може да присили на филантропију, у шта се подразумева неопходни минимум. Зато је цедака спој принуде и слободне воље, управо зато што принудна милост повећава делање добра другима.[15]

*Етичка економија* се састоји од поштења и праведности. Но, став јудаизма је да је такмичење добро јер снижава цене и побољшава квалитет производа. Рабинска власт се посебно занимала за монополе јер они имају за последицу фиксирање цена и тиме погоршавају ситуацију сиромашнима.[16] У даљем тексту објашњава Сигел, монополско подизање цена може се сузбијати и променом ритуалних закона, али профит је оправдан јер је мотив за стварање богатства и напредак у свету. Када је реч о такмичењу постоје они који се не могу такмичити из здравствених, старосних и неких других разлога са онима који имају више среће. Заједница је дужна да се стара о онима који не могу да зараде довољно за живот, како објашњава велика мицва филантропије.

Неједнакост је резултат разлика у срећи, даровитости, уложеном напору, а све поменуте особине су Божји дар. И богати и сиромашни су Божја деца. На овај начин видимо да појединац делује на заједнцу и обрнуто. Заповести су упућене појединцу да помаже ближње, а заједница има улогу да прати спровођење бриге и човекољубља, односно добре воље да се помогне свом ближњем. Појединац удељује помоћ заједници тако да она може одржавати институције за болесне, поремећене, сиромашне и старе. Међутим, овај човекољубиви чин лако може постати доброделство по аутоматизму, механичко. Како не би до тога дошло, врло је важно и лично ангажовање око немоћних. По речима једног од највећих мислилаца и рабина јудаизма Абрахама Хешела, "... инсистирамо на делу и молимо се за намеру." Мајмонид,

[15] Исто, стр. 115.
[16] Исто, стр. 116.

највећи јеврејски средњовековни учитељ, наводи осам нивоа милосрђа. Осми ниво гласи: "Највиши степен је када једна особа помаже сиромашној особи тако што јој обезбеђује поклон или кредит, или је прихвата за партнера у свом послу, или јој помаже да нађе запослење – једном речју, кад је доведе у положај да може да живи без помоћи других људи."[17] У јудаистичком учењу, дужност да се утврђује правда је једна од седам Нојевих заповести које се односе на читав људски род. Правда је, у том смислу, укорењена у Божјим заповестима, а Бог је Бог правде.[18]

### *Исламска радна и пословна етика*

Ислам обухвата и лични и друштвени живот сваког муслимана, а кончани циљ је препрема за трајну срећу у вечном животу који следи. У исламу језичко значење именице морал односи се на више неписаних правила, обичаја и норми којима се усмерава понашање људи. Ово поимање моралности се разликује у односу на моралне норме широм света, на либерлани, конзервативни, социјалистички и комунистички морал. Поред овог значења морала, код муслимана је и етичност, скуп правила исламског лепог понашања. Ахлак као учење има задатак да учи човека како да добро организује свој живот како би био срећан у животу, такође учи како човек да стекне Божји благослов и награду на будућем свету, *ахирету*.[19] Исламски економски и финансијски састав је развијен на основама идеала, вредности и моралних норми као што су искреност, поузданост, доказивост, сарадња, солидарнст и друге добре особине.[20] Основни циљ економског живота у исламу јесте да се преко државне благајне унапреди развој друштва и осигура рад основних институција, (као што је на пример образовне) како би се друштво заштитило од сиромаштва, незнања и болести. Куранска начела су основ и она се извлаче из конкретних ајета обликујући својим порукама законе по којима сваки муслиман треба да живи. Поменућемо неке примере:

1. Богатство и друге Божје благодати су Божје поверено добро. Богат човек је само повереник Божјег добра.

---

[17] Исто, стр. 118.
[18] Исто, стр. 119.
[19] Азиз Хасановић, *Пословна етика у исламу*, Филозофски факултет Дружбе Исусове, Загреб, 2009., стр. 10.
[20] Исто, стр. 35

2. Приватно власништво дозвољено је све док нема експлоатације, израбљивања, неправде, штете за друштво (умму). Суре Ел Бекаре, Ел А'реф, Ел Худ говоре да човек зарађује средства за живот на законит начин, искрено и троши своје богатство само у дозвољене сврхе и умерено.

3. Плаћање пореза (зекат) је за добробит друштва. Зекат је обавеза и право, обавеза онима који имају, а право оних који немају. Проток богатства треба да се одвија равномерно. Давање зеката је чишћење и умножавање, али и помоћ онима којима је помоћ потребна. Свевишњи стимулише оне који дају, гарантује умножавање њиховог иметка, и то од један до седамстотина пута (Ел Бакара, 261; Ел Хашр, 7).

4. Претераност, расипање или гомилање сребра и злата осуђено је на ахирет, на казну, уколико није трошено на Божјем путу и у складу са шеријатом. Куран наводи: "Прозваће онога ко је главу окретао, избегавао, згртао и скривао" (Ел Ме'ариџ, 17-18).

5. Након смрти оставштина се дели по куранским прописима који тачно одређују део сваком наследнику (Ел Ниса, 7).

6. Камата је недозвољена. "Бог уништава камату, а унапређује милостињу. Бог не воли ни једног неверника, грешника" (Ел Бекаре, 276). Забрањена је камата на посуђени новац као и финансијске спекулације под изразом "инсајдерски послови".[21]

Ислам има два приступа пословању. Први је у делима о фикху, односно о правној науци која се односи на питање да ли је поједина врста посла законита. Други приступ се заснива у настојању како постићи најбољи облик понашања. Ова два приступа се међусобно употпуњују.[22] Ако трговац продаје робу сиромашном, онда се од њега очекује да ће је продати по нижој цени од очекиване. Трговац се овим поступком жртвује прихватајући чињеницу да никада неће наплатити робу ако би је продавао на кредит. Други извор, хадиси, Сунна (суннет), записи из Мухамедовог живота, доносе наредбе. Куран не прецизира прописе за појединачна питања, он само помиње више њих заједно на темељним принципима, остало регулишу хадиси.[23]

С обзиром да је човек склон слабостима, ислам предузима мере како би умањио последице тога. Ове слабости значе амбицију за

[21] Исто, стр. 35.
[22] Исто.
[23] Исто, стр. 47.

стицање великих добити на основу високих цена. У питању је тзв. *складиштење робе* што се води као експлоататорски начин чекајући подизање цена. У овом случају конкретно се мисли на храну. Фикх не поставља проблем складиштења у време благостања. Међутим, исламске моралне норме не дозвољавају непоштен профит ни у време благостања, због повећања цена и негативних економских последица. "Тешко сваком човеку профитеру! Кад Бог спусти цене, он се забрине и кад се оне повећају, он је задовољан." Правници тумаче да је у овом хадису реч о роби која је људима нужно потребна.[24]

Када говоримо о похвали робе, продавац не треба много да хвали како би преварио купца. Ако је роба лоша а он је хвали, то је лаж, ако је роба добра, квалитетна онда није потребна похвала о нечему што је очигледно. Такође заклети се Божјим именом уверавајући купца, исто је забрањено. Заклињање штети поверењу људи и спречава трговца да напредује у својој трговини. Указивање на недостатке робе је обавезно. "Ко год продаје робу не откривајући њене мане биће у Божјој срџби, а и мелеки (анђели) ће га стално проклињати зато што је то варање купца". Мито, поткупљивање строго је забрањено и повлачи најстрожу казну. Када говоримо о односу послодавца и радника поменућемо већ познати хадис: "Платите раднику његову зараду пре него што се његов зној осуши."

Исламско банкарство не прихвата камату као унапред фиксирани приход, већ учествује у расподели добити, као и у губитку ако до тога дође. Пословање без камате условљава стални надзор рада банака јер капитал тражи зараду. Бескаматним банкарством се бави *Организација за рачуноводство и ревизију исламских финансијских институција* (The Accaunting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI)). Ова организација ради у складу са шеријатом, дефинише стандарде по којима функционишу рачуноводство, ревизије и послови етике исламских банака. Банке које раде на основама исламског банкарства имају у свом саставу шеријатски одбор захваљујући којем се ове банке разликују од конвенционалних банака западног система. Овај одбор чине исламски стручњаци, научници (амили), познаваоци шеријатског прописа.[25]

Шеријатски одбор неће дозволити овакав начин улагања, колики год профит био у питању. Шеријатски одбор издаје фетве

[24] Исто.
[25] Исто, стр. 50.

(шеријатско – правна решења), појашњава границе дозвољеног и забрањеног и о томе нико не полемише.[26] Исламске банке иако немају камату имају улагања. Реч је комерцијалном банкарству, у прикупљању новца како би се инвестирали профитабилни пројекти који доносе зараду. Модел партнерског финансирања одређеног посла са више партнера зове се *Мушарека*. Један од ових партнера је банка, а сви улажу заједнички, те самим тим заједнички деле добитак или губитак. Наравно, банка неће сносити губитак који је настао нехатом или због неодговорности, иако је јасно да мушарека носи одређени ризик који би могао бити нереално приказивање добити, одбијање поделе добити, неадекватна подршка судства.[27]

Када говоримо о губитку, правници сматрају да свака страна сноси губитак према уложеном капиталу. Правници категорички заступају став да страна која није уложила капитал не мора да дели губитке. Немогуће је инвестирањем капитала избећи ризик од губитка, а то је последица забране камате у исламу. Ислам фаворизује финансирање акцијским капиталом и требало би да буде подстицај за штедњу ради инвестиција у сопствени посао. Инвеститору је увек могуће да изврши диверсификацију[28] како би умањио ризик губитка, а банка или предузеће за улагање капитала постају покретачи сопствених инвестиција. Принос на акцијски капитал у исламској привреди није исти као у капиталистичкој привреди, "принос на капитал". Исламски економисти сматрају да је исламски систем у стању да осигура праведност и за предузимаче и за финансијере. Свако мора имати учешће у ризику, као и резултате пословног подухвата.[29]

### *Хришћанска пословна етика*

Нови завет такође проповеда да радник заслужује плату, али је став према раду био различит појединим историјским периодима. Птице небеске "нити сеју, нити жању, немају ни оставу ни житницу и Бог их храни..." (Лк. 10,7).

---

[26] Исто, стр. 51.
[27] Исто, стр. 59.
[28] Диверсирикација (engl. diversification), употпуњује или проширује продајни или производни програм укључивањем нових производа или услуга које се разликују од досадашњих.
[29] Исто, стр. 72.

У својој књизи "Религија и успон капитализма" Ричард Хенри Тони наводи четири модела односа религије и привредних питања: 1. аскетизам и избегавање привређивања, 2. бекство од овоземаљског света; 3. однос према привреди као према нечему што човека не занима јер се то не тиче религије; 4. модел рада којим би се на земљи остварило царство праведности; истовремено се прихвата и критикује привредна ситуација.[30]

Тома Аквински је осуђивао трговачке поступке у пословању, иако су они већ увелико утицали на преображај хришћанства као цивилизације, на преобликовање у урбану цивилизацију. Тома Аквински је сматрао, као што је и Католичка црква, да се повећање дуга додавањем камата (лат.-usurae) мора сматрати нехришћанским.[31] С друге стране, оправдавао је ропство и кметство. Иако је Црква јавно осуђивала економске послове, време је ишло у прилог практичној реалности. Црква није одобравала камате и то је оставило трага у средњовековној економској теорији. У пракси њено осуђивање је било уперено против "очигледних", нескривених камата. Економски живот привукао је пажњу теоретичара указујући на озбиљне проблеме новчане природе – на новац, кредит и трговину.[32] Схоластици из XIV века наглашавали су да суштину вредности представља корисност и извлачили закључак да ће привредне цене најпре бити достигнуте ако постоји слобода уговора, јер проста чињеница да је размена извршена доказује да су обе стране задовољне.[33] "Зеленаш неће користити ова добра да би помогао свом ближњем, изузев ако се нада добитку који воли више од милосрђа. Постоје многи други греси поред зеленашења, али због овога га људи проклињу и мрзе више од свох осталих"- Џон Виклиф.[34] Хенри од Лангенстајна је сматрао, када би се цене препустиле вољи продавца, дале би се одрешене руке грамзивости, а она готово све продавце подстиче да траже превелику добит. Наравно и то да нико не сме давати новац под камату јер човек сме да извуче профит из партнерства, под претпоставком да је учествовао у партнеровом ризику. Он може купити право на закуп јер плодове

---

[30] Иван Цвитковић, *Социологија религије*, Универзитет у Сарајеву, 2007., стр.
[31] Луис Гочалк, Лорен Мекини, Ерл Причард, *Темељи модерног свјета* II, Напријед, Загреб, 1974., стр. 354.
[32] Исто, стр. 354.
[33] Р.Х.Тони, *Религија и успон капитализма*, Просвета, Београд, 1979., стр. 43.
[34] Исто, стр. 42.

земље даје природа, не узимају се од другог човека. Такође сме тражити обештећење, ако му се новац не врати у договорено време.[35]

Концили су веома рано бранили свештенству да се бави зеленаштвом, већ на I концилу у Арлесу 314.г., у Никеи 325.г., Лоадикеји 372.г. итд. Концили током XII и XIII века зеленашење су бранили и свештенству и световним лицима, поставивши правила за кажњавање преступника. Јавним, неприкривеним зеленашима била су ускраћена права на причешће и хришћански погреб.[36] Закони Лионског (1274.г.) и Бечког (1312.г.) концила били су до тада најоштрији ударац на зеленаштво. Први је на закон са III латеранског концила (1175) додао правила која су зајмодавца стављала ван закона.[37] Пословне радње као што су куповина, продаја, позајмљивање новца и узимање зајма, за Цркву су представљали неморална дела. Иако су рационални умови наглашавали да богаташи нису мрски Богу, црква је инсистирала на негативном начину којим се стиче богатство и именовала га као грамзивост.[38] Црква се бавила питањима привредне и пословне етике онога времена како би очувала верска начела личног морала чији је важан део од самог монотеистичког почетка чинила привредна етика. Религијски став био је утемљен на схватању да се друштвени поредак мора прихватити, а не мењати. "Стопала су рођена да раде, руке да се боре, а глава да влада."[39]

Период индустријског развоја између XIV и XVIII века био је експанзиван захваљујући развојем начина финансирања и трговине. Међутим обртници су још увек самостално пословали, а главна сврха еснафа је била да штити своје чланове што је с друге стране ограничавало производњу, цене и услове рада. Овај монополски систем је такође омогућавао члановима један добар живот, без икакве слободне конкуренције. Урбанизација и ширење градова као и развој трговине у разним областима, омогућили су промет новца. Превоз сребра и злата постао је ризичан тако да су се ове вредности један период превозиле у Рим у пратњи витешких редова, темплара.[40]

---

[35] Исто, стр. 45.
[36] Исто, стр. 49.
[37] Исто, стр. 50.
[38] Исто, стр. 63.
[39] Исто, стр. 64.
[40] Луис Гочалк, Лорен Мекини, Ерл Причард, *Темељи модерног свијета,* Напријед, Загреб, 1974., стр.

Развој цивилизације онемућао је хришћанске ставове што је отворило нови поглед на однос према човеку и Богу, направио се јаз између теорије и праксе. Разлика између онога што је дозвољено у свакодневном животу и онога што је допуштено у пословању омогућило је погодност да се пренебрегне осуда грамзивости, и зато није било безначајно што је црква инсистирала на закону хришћанске љубави према ближњем своме и у пословном животу.[41] Међутим, увелико се трагало за решењем овог ризичног подухвата. Пошто Црква није одобравала посао зајмодавца тражило се решење како направити добитни посао када се једна врста кованог новца мења за другу. У периоду ових промена зајмодавци као Ломбардијци или Ђеновљани били су ангажовани на прикупљању папиних прихода широм Европе. Истовремено трговачки сајмови који су се одржавали у северној Европи утицали су на формирање трговачко-правних канцеларија тзв. "мењачница" из којих су се развили данашњи банкарски системи, данашње банке.[42] Ове мењачнице у почетку нису давале зајмове. Црквени прописи против камата свели су на малу меру такве трансакције које би могле донети велику корист. Прве овакве филијале које су давале зајмове отваране су у фламанским градовима и давале су зајмове у облику који је сличан данашњим меницама.[43]

Уопштено гледано, како сматра Р.Х.Тони, рану цркву је угушио сам њен тријумф. Црква и верници из III века  као мањина супротстављена туђој великој цивилизацији, могла је критиковати и бунити се, али како је нарасла и постала у том смислу значајна и једно квалификовано, одређено друштво, онда ју је маса, коју је примила у своје редове, морала ослабити. У раном средњем веку црква је неговала мирољубиви рад, бригу о сиромашнима, несрећнима и тлаченима, залагала се за међуљудску солидарност против насиља и искоришћавања.

Историјски токови, развитак економског и трговинског европског друштва претрпели су у овим променама критички однос према католичкој цркви. Последица овог отвореног критичког става било је формирање протестантске заједнице. Но, ова заједница није остала себи доследна и компактна јер су се из ње почеле одвајати мање

[41] Исто, стр. 68.
[42] Луис Гочалк, Лорен Мекини, Ерл Причард, *Темељи модерног свијета,* Напријед, Загреб, 1974., стр. 95.
[43] Исто, стр. 97.

заједнице, тежећи да прекину икакву везу са изворним ауторитетом и са својим идејама о исправном верском животу.

Док је у Католичкој цркви појединац био одан Богу, живео у труду по божјим законима, радио колико је неопходно за живот, прихватајући своју судбину каква му је дата, протестанти су изградили сасвим друкчији однос појединца према Богу, животу и раду. Реформација је извела реформаторе који су не само понудили већ и спровели своје идеје у практичан свакодневни живот. Жан Калвин, познат по ригидном животу и строгој дисциплини у својој заједници, схватање људског рада преузима, односно, враћа се старозаветном схватању рада као Божје "заповести", Богом дате обавезе.[44] Макс Вебер у својој књизи "Протестантска етика и дух капитализма" тумачи протестантски став тврдећи да појединац послушност и служење Богу схвата као борбу за себе и за свет. Помажући себи, човек помаже другима. Протестантизам сматра етичким да човек прикупља богатство, ако је богатство плод часног рада и ако човек живи скромно и штедљиво. Богатство је средство које омогућује човеку да чини добра дела, служећи Богу, помажући онима којима је помоћ потребна. Рад, зарада и штедња су особине изграђене на строгој дисциплини и ове особине су, како Вебер објашњава, одлике протестантске етике и главни принципи капитализма. Служећи Богу на овај начин, појединац помаже и сиромашне чланове заједнице. Ради се о аскетизму где појединац живи испоснички, одричући се, штедећи, али не ван света, већ у њему и суштина његовог живота и постојања јесте у стицању богатства који му служи да помаже немоћне, слабе, чинећи тиме добро дело. Професор Ходјера заговара савремено становиште тврдећи да више није прихватљива идеја по којој калвинистички протестантизам подржава дух капитализма, будући да се капитализам развио из богатства које су сакупили трговачки градови Медитерана, Португала, и Холандије, као и са повећањем бројности становништва у северној Европи. Велики земљопоседници, трговци и банкари су биле три пословне гране и основа узрастања капитализма:. Упркос томе што је Калвин одбацио едикт Римокатоличке цркве о лихварству, већина протестантских цркава није га у томе следила. (Закони о лихварству су постојали све до половине 70-их XX века у америчким колонијама, а у многим државама унутар Сједињених Америчких Држава и касније.)

---

[44] Андрија Гамс, *Библија и модерна друштвена мисао*, МаРуМ, Београд, 1993., стр. 81.

Тек након Индустријске револуције у Енглеској, у XVIII веку, капитализам је направио истински бум и постао главна снага у економском развоју Запада. Према томе, не може се тврдити да је ијединa конкретна религија имала битан утицај на развој капитализма, осим, можда, код Јевреја, који нису могли поседовати земљиште у касном средњем веку, и на које се није односио римокатолички едикт о лихвартсву.[45]

У Византији, упркос симфонији, по којој су патријарх и цар заједно владали у име Цркве и Државе, постојале су јасне и прецизне границе међу обостраним утицајима у друштву и империјалне државе. Држава је обезбеђивала економску и политичку подршку стабилност дозвољавајући монашким заједницама да се предају духовном животу.[46] Зато ће се многи хришћани позивати на Христова Блаженства: "Лакше је камили кроз иглене уши проћи неголи богатоме у Царство Божје ући." (Марко, 10, 25); "Али тешко вама богатима, јер сте већ примили утјеху своју." (Лука, 6, 24).

Према Николасу К. Гвоздеву са Ј.М. Досон Института за црквено-државне студије, Универзитета у Бејлору (J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University), православље нема одређени план по питању политичке организације државе, нити конкретне предлоге у организовању економије. Када је реч о економским питањима, православље види идеал у изналажењу равнотеже између богатства и сиромаштва, између конкретних потреба појединца и добробити целе заједнице. Православно хришћанство не одобрава економски систем који награђује лењост и подстиче сиромашне да зависе од давања државе. Продуктиван рад је неопходан део људског живота, Богом заповеђен. Према томе, нагласак православља је на самодовољности, у духу промовисања солидне „средње класе“, не тежећи егзистенцији на нивоу пуког преживљавања, нити уживања у претеривању; презирући, како се наводи, неспутани, нерегулисани капиталистички систем - економски либерализам

[45] Зоран Ходјера, бивши доцент на катедри за економију на Јејлу и ванредни професор на Универзитету у Вирџинији и експерт (у пензији) за кретање капитала и Латниску Америку при ММФ-у.

[46] Иринеј Добријевић, *Православни дух и етика капитализма*, студија случаја на примеру Србије и Црне Горе и Српске Православне Цркве, Philothoes, 5, 2005.год., стр. 416 – 424.

(*laissez–faire*), истовремено заговарајући друштвено одговоран систем слободног тржишта.[47]

Византијско царство је строго регулисало своју привреду контролом производње и продаје роба путем успостављених еснафа. Особе које су се бавиле било каквом врстом трговине морале су бити чланови званичног еснафа, а заузврат сваки еснаф је имао потпун монопол над производњом и продајом својих производа. Регулисање цена, пореза на увоз и извоз као и процената профита одбијених од пословања – све су то била питања која је регулисала власт. Међутим, у спрези са црквом, држава такође обезбеђује оснивање болница и других социјалних институција и повремено дели помоћ угроженом становништву.[48]

Једина економска улога својствена православним црквама у средњем веку је била у примању земљишних дарова од својих владара, што им је омогућавало да уживају релативну стабилност, неке чак и богатство, које је углавном било пољопривредно. Међутим, оне су имале знатан политички утицај на суд и важну реч у образовању, које је углавном спровођено у манастирима. Од XV века скоро све православне цркве, са изузетком Русије, биле су под влашћу Османског царства и њихови верници нису имали право да поседују знатне површине земљишта, нити да се богате. Током овог периода, главни труд цркве је био да очува веру која је била ограничена искључиво на искуство литургијске службе и на образовање, јер су тада манастири били једини центри у којима се становништво могло описменити. Православна црква у Русији је углавном следила самоспознајна гледања и, упркос напорима Петра Великог и Катарине Велике, није имала интереса да прихвати навике западних земаља које нису биле православне, објашњава Ходјера.

Из наведених разлога капитализам се са закашњењем развио у тим земљама, јер су нека подручја била насељена становништвом под влашћу држава којима оно није етнички припадало, попут Пољске, Румуније, словенских земаља унутар Аустроугарског царства, већих регија у Италији, итд. Ипак, у Русији, пре Првог светског рата, и у поменутим државама током међуратног периода, направљен је значајан напредак по питању слободних предузећа и акумулације

[47] *"Can Capitalism be Reconciled with Orthodox Values?"*, http://www.sobor.ru/doctrina/8Gvozdev_en.asp.
[48] Исто. http://otacmilic.com/pravoslavni-duh-i-etika-kapitalizma-episkop-irinej-dobrijevic/

капитала, упркос светској кризи касних 20-их и 30-тих година XX века. Међутим, овај напредак је био бескористан, прво због Бољшевичке револуције у Русији 1917.г., а затим због Другог светског рата и наступајућег комунизма који се ширио и у другим источноервопским државама.[49]

*Закључак*

Из наведених примера, пратећи хронологију монотеистичких религија видимо да је суштина готово јединствена и само током историјских померања, од цркве и монархије према демократском осамостаљивању и либерализацији друштва, пословност се одвајала од духовне матице из које је поникла и развила се самостално. Паралелно одвајање протестантизма од Римокатоличке цркве и пословање од Библије може се пратити у складном временском поклапању и овде нема места за помен православне пословне опције. Рад је значајан у животу верника и цркве, али рад није једнако схваћен у наведеним хришћанским деноминацијама. Одвајање цркве од државе рађало је нове идеје и могућности које је човек усвајао прилагођавајући се лакоћи друштвених иновација које су доносиле слободу у поступцима и све више удаљавале човека од староставних закона из светих књига.

Када је реч о јудаизму или исламу можемо закључити да су њихова пословно-етичка начела сасвим одговарајућа у развоју пословности и рада у привреди, трговини и банкарству. Не треба искључити људске слабости које су се појавиле током историјских промена у јудаизму или исламу, али је такође присутан труд како би се оне отклоне, колико је било могуће. Систем одговороности и етичког кодекса се није одрекао светих књига заповести и наредби што показује само чињеницу да свет можда није преузео капиталистичко као најбоље решење. И ако се ослањамо на дефиницију да су праве вредности прве вредности, онда закључак овог излагања можемо завршити првом мудрошћу:

"Када дођеш пред божански суд, прво те питају: "Јеси ли био поштен у свом пословању."[50]

---

[49] Исто.
[50] Талмуд, *Шабат*, 33 б.

*Литература:*


1. Азиз Хасановић, *Пословна етика у исламу*, Филозофски факултет Дружбе

2. Иван Цвитковић, *Социологија религије,* Универзитет у Сарајеву, 2007

3. Иринеј Добријевић, *Православни дух и етика капитализма*, студија случаја на примеру Србије и Црне Горе и Српске Православне Цркве, Philothoes, 5, 2005

4. Луис Гочалк, Лорен Мекини, Ерл Причард*, Темељи модерног свијета,* Напријед, Загреб, 1974

5. Луис Гочалк, Лорен Мекини, Ерл Причард, *Темељи модерног свјета II*, Напријед, Загреб, 1974

6. Р.Х.Тони, *Религија и успон капитализма*, Просвета, Београд, 1979

7. Сејмур Сигел, *Јеврејско схватање економске правде*, Мали Немо, Панчево, 2003

8. *"Can Capitalism be Reconciled with Orthodox Values?"*, http://www.sobor.ru/doctrina/8Gvozdev_en.asp.

9. http://otacmilic.com/pravoslavni-duh-i-etika-kapitalizma-episkop-irinej-dobrijevic/

Павел Жуков
Кафедра теологии НИУ «БелГУ»
Белгород, Россия

# Соотношение веры и знания по учению христианских философов II – III веков

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается соотношение веры и разума, как главного апологетического аргумента, применяемого христианами в споре с язычниками.
Ключевые слова*: вера, знание, апологеты, философия, Ориген, Климент Александрийский, Иустин Философ, Логос, Троица.*

Проблема отношения веры и знания – одна из ключевых в христианской философии и богословии. Особенно остро эта проблема стоит в православной апологетике и миссионерстве: имеем ли мы право вторгаться силами нашего разума в вопросы религии — рассуждать о Боге, о чуде, о таинствах? Таким вопросом задается доцент кафедры культурологи МФТИ, Лега Виктор Петрович [1].

Мы рассматриваем период жизни христианской Церкви, который следовал непосредственно за апостольским веком, эпоха мужей апостольских. В этот период остро стоял вопрос о соотношении веры и разума. Литературные памятники этого периода отличаются простотой и безыскусственностью; в них решаются вопросы нравственно-практического характера и совсем не уделяется места умозрительным проблемам.

Эти особенности определялись тем, что, во-первых, в состав христианских общин первенствующей Церкви входили преимущественно труждающиеся, обремененные и обездоленные жизнью. «Посмотрите, братие, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных», – писал апостол Павел в послании к Коринфянам (1 Кор. 1: 26).

Во-вторых, радостное ощущение новой жизни, явленной Воскресением Христа и событием Пятидесятницы превращало для них

истины веры в непосредственно переживаемый факт, который не требовал специальных изысканий и доказательств.

Но в связи с быстрым распространением христианства в Церковь стали вступать и образованные язычники, хорошо знакомые с учениями философских школ; пред ними, естественно, вставала задача выяснить отношение истин веры к достижениям человеческого разума [2, с. 53].

С другой стороны, не только языческая масса, но и идеологи старой национальной религии из представителей образованного общества подвергли христианство жесточайшим нападкам, борьба с которыми могла вестись только на той же почве философской аргументации.

Так, естественно, в христианской литературе первых веков совершился переход от полных воодушевления, но простых нравственно-практических наставлений к философскому обоснованию новой религии апологетами и последующими учителями и отцами Церкви. В связи с этим перед христианским сознанием стал вопрос о взаимоотношении Богооткровенной религии и естественной человеческой культуры и, в частности, религиозной веры и знания, добытого собственными усилиями человеческого разума.

Мы изложим взгляды апологета Иустина Мученика, первого по времени христианского философа, одного из первых основоположников научного богословия – Климента Александрийского и автора первого опыта философской догматики – Оригена. Время их жизни падает на период от начала второго до половины третьего века по Р. Х. Ценность их воззрений определяется тем, что они близко стояли к истокам христианства, при них живо слышан был голос апостольского предания и имели место многочисленные проявления Даров Святого Духа, обильно излившихся на первенствующую Церковь [2, с. 54].

Св. Иустин Мученик был первым по времени христианским мыслителем, облекшим свои воззрения в философскую форму. Его жизнь и деятельность относятся ко II веку по Р. Х. Воспитан он был в язычестве и, прилежно изучая философию, слушал представителей различных философских школ. Он сам описал свои искания в своем сочинении «Разговоре с Трифоном иудеем». Первоначально в поисках истины он отдался изучению стоической философии. Но эта система не могла его удовлетворить тем, что в ней слишком мало уделялось места вопросам о Божестве [3]. Последователь Аристотеля, оттолкнул

его своим корыстолюбием, так как уже через несколько дней потребовал от него плату, чем обрисовал себя в глазах Иустина «недостойным имени философа» [4]. Славившийся своею мудростью пифагореец отказался принять Иустина в состав своих учеников, когда узнал, что он не сведущ в музыке, геометрии и астрономии, знание которых, по мнению этого философа, необходимо для отвлечения души от чувственности.

Тогда Иустин обратился к платоникам. Изучению платоновской философии он посвятил много времени, особенно восхищала его теория идей. В увлечении ему казалось, что на крыльях своей мысли он скоро достигнет способности созерцать Самого Бога [2, с. 54].

Но вот, удалившись для размышлений в уединенное место близ моря, святой Иустин встречает старца, «почтенного видом, с приятной и важной осанкой» и вступает с ним в беседу по тем вопросам, которые составляли главный предмет его философских исканий. Старец обращает его внимание на то, что одним умом невозможно постигнуть Высшее Существо; Оно открывается только внутреннему зрению тех, которые с стремлением познать Его разумом соединяют праведную жизнь и всякую добродетель. Затем старец указал, что Сам Бог пришел на помощь к людям, сообщивши им через пророков откровение о Христе, Который является посланным на землю Сыном Божиим. После беседы со старцем, по собственным словам Иустина, в сердце его «тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы, и, размышляя с самим собою о словах его, я увидел, что эта философия есть единая, твердая и полезная. Таким-то образом сделался я философом» [2, с. 54]. Так совершилось обращение Иустина к христианству [4].

После крещения он не отказался от любви к мудрости и продолжал носить философскую мантию, что давало право всякому ищущему истины вступать с ним в беседу. Во всю последующую жизнь в качестве странствующего философа он прошел от востока до запада всю Римскую империю, возвещая о том, что открылось ему как высшая мудрость [2, с. 54].

Более всего он оставался в Риме; там им были представлены императорам две апологии, в которых он смело доказывал несправедливость преследования христиан. Там же он запечатлел преданность своим христианским убеждениям мученическою смертью. Горячая вера в откровенные истины соединялась у святого Иустина с

глубоким уважением к человеческому разуму и к продукту его творчества – философии [4].

«Философия, – говорит он, – поистине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии <…>. Без философии и здравого разума никто не может обладать мудростью. Поэтому всякий человек должен философствовать и почитать это дело важнейшим и превосходнейшим, а прочее – вторым и третьим, и если что делается с философией, то бывает в меру и достойно уважения, а без нее вредно и унизительно для тех, которые берутся за это» [2, с. 55].

Но не только философским системам, но и вообще человеческому разуму святой Иустин дает высокую оценку. «Ничего не может быть лучше, как доказать, что разум владычествует над всем и что человек, который сделал его своей опорой и поддерживается им, может смотреть на блуждания и стремления других и видеть, что они не делают ничего здравого, ничего угодного Богу» [2, с. 55].

Чем же определяется у святого Иустина то высокое уважение к творческой деятельности человеческого разума, которое он совмещает с верою в истины Откровения?

Источником того и другого он считает Логос, Вторую Ипостась Святой Троицы, свет Которой незримо освещает мир и человечество. «Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно по мере нахождения ими и созерцания Слова <…>. Всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам [2, с. 55]. Все те, кто жили по разуму, суть христиане, хотя бы почитались и безбожниками, каковы, например, Сократ, Гераклит. Христиане – это философы между варварами» [5].

Вторым источником распространения истины среди язычников, по мнению Иустина, были Ветхозаветные Писания и в особенности книги пророков. Следуя Филону Александрийскому, Иустин полагал, что поскольку авторы Ветхозаветных книг жили раньше греческих философов, то последние могли заимствовать из Богооткровенных Писаний многие истины.

Благородная смелость, с которой святой Иустин подавал свои апологии императорам и вступал в открытые диспуты с противниками

христианства на площадях Рима, стоила ему жизни. По приговору префекта Рима стоического философа Рустика в царствование Марка Аврелия, одного из наиболее последовательных приверженцев стоической школы, за отказ принести жертву языческим богам, он был подвергнут бичеванию и обезглавлен [2, с. 55].

Далее ознакомимся с взглядами Климента Александрийского, который подобно святому Иустину был также воспитан в язычестве. Он прошел полный курс классических школьных наук – музыки, арифметики, геометрии, астрономии и диалектики, и завершил свое образование посещением главных центров умственной жизни древнего мира [6, с. 328]. Здесь он имел возможность ознакомиться с учениями различных, современных его эпохе философских школ и вступать в беседы с наиболее яркими их представителями. Благодаря этому Климент глубоко освоил сокровища классической культуры. Из всех учителей мудрости наибольшее впечатление произвел на Климента – Пантен, начальник христианского катехизического училища в Александрии [2, с. 55-56].

Найдя в христианстве полное удовлетворение своим духовным запросам, Климент принял крещение и сделался сначала сотрудником Пантена, а затем и его преемником по руководству школой. Во время гонения Септимия Севера он удалился на восток, где и умер около 215 года . Время его жизни и деятельности падает, таким образом, на вторую половину второго и начало третьего века по Р. Х. [7, с. 46]

В своих воззрениях на человеческий разум и на философию, ее происхождение и значение для язычников и христиан Климент держится тех же мыслей, какие высказаны были и святым Иустином. Но эти взгляды развиты были Климентом более подробно и обстоятельно.

Промыслительную деятельность Божию о спасении людей и подготовке их к принятию Избавителя, Климент, следуя мыслям апостола язычников (Рим. 3: 29; 10: 12 и др.), распространяет на все человечество. «Праведник, поколику он праведник, не отличен от другого праведника, будет ли этот принадлежать к народу эллинов или к евреям, живущим под законом, ибо Бог есть Господь не евреев только, а всех вообще людей» [2, с. 56].

Главным средством положительного воздействия на язычников Климент признает философию, которая для них имела то же значение, как и закон для евреев. «Виновником всякого добра состоит Бог, но одного через руководство непосредственное, как, например, Он

состоит Виновником Ветхого и Нового Завета, иного же добра Он состоит Виновником второстепенно и посредственно, как, например, философии <…>. Она была для эллинов таким же руководителем, каким был и закон для евреев, и приводила их как детей ко Христу» [8]. «Без сомнения, один путь к истине, но одни с одной стороны, другие с другой в нее впадают ручьи; в ее ложе они соединяются в реку, которая уже течет в вечность» [8].

Философию Климент называет «даром, который эллинам ниспослан от Бога» [8]. Она представляет «драгоценное сокровище», для приобретения которого мы должны употреблять все усилия [2, с. 56].

«Несправедливо говорят, что философия есть изобретение диавола. Зло не может произвести добра, тьма не явит света; но философия есть источник добра. Каким же образом искусство духовное, благороднейшее из всех искусств, непосредственно служащее истине, может иметь диавольское происхождение? Каким образом изучение мудрости может быть дурным делом, когда само Священное Писание предписывает нам всеми силами стремиться к достижению истины? Скажут, может быть, что философия есть дщерь разума человеческого? Но разум есть дар Божий, из которого мы должны делать надлежащее употребление. Философская способность сообщается человеку особенным действием Промысла» [8].

Положительное значение Климент признает и за всеми науками. «Предуготовительные (к философии) науки, изучаемые свободными эллинами», по заключению Климента, также происходят от Бога. «Некоторые воображают, что очень умно делают, когда не хотят ни с философией иметь дела, ни с диалектикой, ни естественных наук не хотят изучать, а одной только простой и чистой верой удовлетворяются. Это не равно, как если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградного лозою не нужно, а достаточно только насадить ее, чтобы иметь от нее гроздья <…>. В земледелии, в медицине почитается способным тот, кто изучил разные науки, которые говорят о возделывании земли или лечении болезней. Точно так же и в деле религии: нельзя быть солидно образованным, не зная геометрии, музыки, грамматики, философии и вообще того, что полезно для объяснения и защиты веры» [8]. Также, развивая мысли святого Иустина Философа, Климент считает и разум человеческий великим Даром Божиим. «Тот, кто даровал нам бытие ***и*** жизнь, Он же одарил нас и разумом, желая, чтобы мы сообразовали свою жизнь с

предписаниями разума и своего блага. Потому что Слово (Логос) Отца всех вещей не есть что-либо внешнее вроде нашего слова. Логос есть Мудрость и Благость Божия, явленные во всех делах Его» [8].

Источником разума, следовательно, по Клименту, является Логос, Вторая Ипостась Святой Троицы. Искры Логоса присущи всякой душе и ими обеспечивается возможность познания жизненно необходимых истин. «Слово (Логос) есть всеобщий светильник; Его свет сообщается каждому народу, делая его способным к принятию истины, и нет страны, которая была бы лишена этого света. Плодоносное семя Слова было сеяно Божественным Сеятелем от начала мира. Священные истины разума и воли были изливаемы как благотворный дождь на все человечество» [2, с. 57].

Высокая оценка разума не может, по воззрениям Климента, умалять значения веры. Прежде всего, знание и вера неразрывно связаны между собою и взаимно друг друга дополняют. «Нет познания, которое не имело бы связи с верою, равно как и нет веры, которая бы не зависела от познания» [8]. Всякая наука покоится на первых началах, которые не могут опираться на доказательства, а представляют собой самоочевидные истины, которые доказаны быть не могут, а воспринимаются только верой [2, с. 57].

Но если знание о видимых вещах имеет опорными пунктами положения, опирающиеся на веру, тем большее значение приобретает вера в той области, которая ставит человека в непосредственные отношения к невидимому и божественному; и поскольку лишь чистые сердцем способны зреть Бога (Мк. 5: 8), а нравственное совершенствование есть дело свободной воли, то и религиозную веру Климент считает делом свободы.

С другой стороны, если знание опирается на веру, то и вера получает подкрепление от знания, без которого она может оказаться шаткой и неустойчивой. «Простая вера делает человека рабом, а вера разумная – другом Божиим. Можно быть верующим и без науки, зато разуметь излагаемое неуч не в состоянии» [8]. «Есть между нами, – говорит Климент, – немало людей, боящихся эллинской философии, как дети боятся привидений. «Мы боимся, чтобы она не ввела нас в заблуждение», – кричат они. Если вера их в такой степени слаба, что может колебаться от человеческих заблуждений, то <…> пусть эти слабосильные христиане лучше сознаются, что они никогда и не верили в истину» [8].

В отличие от своих предшественников, воспитанных в язычестве и постигших христианскую истину путем собственных исканий, Ориген, родившийся в семье христианина, с отроческих лет был наставлен в правилах христианской жизни [2, с. 58]. Под руководством своего отца, ритора Леонида, он прошел курс наук, которым обеспечивалось элементарное классическое образование, но в то же время, он усердно изучал и Священное Писание и посещал катехизическую школу Климента Александрийского [9, с. 47].

В гонение Септимия Севера отец Оригена был брошен в темницу и обезглавлен, а Климент должен был удалиться из Александрии. Юный Ориген, приобретший славу разносторонне образованного человека и глубокого знатока Священного Писания, был назначен на место Климента руководителем катехизической школы. Так как в числе его слушателей оказалось значительное число образованных язычников, то Ориген решил пополнить свое образование обстоятельным изучением философии, для чего включился в состав учеников основателя неоплатонической школы Аммония Сакка и слушал его беседы одновременно с такими представителями неоплатонизма как Порфирий и Плотин. Здесь он хорошо ознакомился не только с творениями Платона и системою неоплатонизма, но по первоисточникам изучил и системы пифагорейской, стоической, эпикурейской и других философских школ. Поэтому он облекся в философскую мантию и принял звание христианского философа в Александрии [2, с. 58].

В последующее время Ориген предпринимал многочисленные поездки, а затем переселился из Александрии в Кесарию Палестинскую. Здесь в гонение Декия он был брошен в тюрьму и подвергнут пыткам, которые и ускорили приближение его смерти. Время жизни этого учителя Церкви определяют от 185 до 253 г. по Р. Х. [10]

Взаимоотношение веры и знания, философии и Откровения основательно были освещены в учении Климента Александрийского, поэтому трактовке этого вопроса Ориген не уделяет особого внимания. Но все содержание его умственного творчества говорит о положительном отношении этого учителя Церкви к наследию языческой культуры и в частности к эллинской философии [2, с. 58].

Оно сказалось, прежде всего, в методе, которым пользуется Ориген в своем опыте построения первой философски обоснованной христианской догматики. Как истинный христианин, в своем

изложении основных пунктов христианского вероучения он отправляется от данных Откровения, но в освещении и доказательствах этих истин он использует те выводы и положения, к которым пришла греческая философия. В тех же вопросах вероучения, о которых не было в ту эпоху ясно выраженных определений, он считает допустимою свободу исследования и высказывание собственных мнений, оговариваясь, однако, что всегда готов принять лучшее решение, если оно будет доказано [2, с. 58].

В наибольшей степени Ориген пользуется при построении своей системы идеями платоновской и неоплатонической философии, но он также свободно применяет понятия аристотелевской, стоической и других философских систем, когда они отвечают содержанию раскрываемой им истины. Вообще понять всю глубину и своеобразие мировоззрения Оригена нельзя без основательного знакомства с классической философией.

Так в учении о Боге, раскрывая христианское содержание понятия с Высшим Существом, Ориген использует концепции неоплатонизма. «Бога не должно считать, – говорит он,– каким-либо телом или пребывающим в теле, но простою духовною природою, не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть с какой угодно стороны – μονα. Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа или ум». К Единому не может быть приложена категория сущности, ибо Оно в таком случае входило бы в общее понятие существ, но Бог выше сущности. Вообще Абсолютное Начало выше мыслимых категорий и в своем существе непостижимо [10].

Наиболее яркое выражение высокой оценки разума и его значения в деле постижения истины мы находим в учении Оригена о Второй Ипостаси Святой Троицы – Сыне Божием. Второму Лицу Священным Писанием присваивается наименование Логоса – Слова и Премудрости Божией (Ин. 1: 1; Притч. 8: 22–25; 1 Кор. 1: 24) и в Нем поэтому лежит источник всякого познания и истины для тварных существ. «Наименование Премудрости Словом Божиим,– говорит Ориген, – должно понимать в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим существам, т. е. всей твари, познание тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри Божией Премудрости». И далее: «Сын есть истина и жизнь всего существующего. В самом деле, как стояли бы все сотворенные существа в истине, если бы не происходили от Истины? Или как могли бы быть разумными существами, если бы

прежде них не существовало Слово или Разум? Или как они мудрствовали бы, если бы не было Премудрости?» [2, с. 59].

Таким образом, свою веру в силу разума и убеждение в достоверности устанавливаемых им положений, Ориген основывает на том, что истоки разумного знания возводят к Божественной Ипостаси Логоса. Своей системой Ориген оказал огромное влияние на последующую богословскую мысль.

Изложенное нами учение основоположников христианской философии говорит о том, что вера в откровенные истины, по их убеждению, не умаляет значения разума, как органа постижения истины. Это утверждение основывается на том, что Разум-Логос составляет Ипостасное свойство Второго Лица Святой Троицы, Которое проникает и животворит мир и сообщает свет разумения истины всем людям (Ин. 1: 4) [2, с. 59].

В то же время всякое тварное бытие своим происхождением обязано творческому акту Божественного Слова (Ин. 1: 3–5), оно все утверждено Божественной Премудростью (Пс. 103, 24) и поэтому доступно разумному познанию. Христианство не может, поэтому, поддерживать агностические воззрения, которыми признается непознаваемость мира.

Права разума, по мыслям названных нами учителей Церкви, обосновываются далее тою положительною ролью, которая приписывается ими философии в процессе религиозно-нравственного воспитания человечества и приготовления его к пришествию Спасителя. Это утверждение находит свое основание в том учении Священного Писания, что промыслительная деятельность Божия не ограничивалась только избранным народом, а простиралась на весь род человеческий (Рим. 2, 3 гл.) и «во всяком народе боящийся Его (Бога) и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10: 35).

Наконец, как это наиболее ярко раскрыто Климентом Александрийским, знание имеет значение и для самой веры, так как оно укрепляет ее, делает ее сознательной и превращает человека, по выражению названного учителя Церкви, из раба в друга Божия [2, с. 59].

Но утверждение положительной оценки христианством деятельности разума может, по-видимому, встретиться с тем возражением, что в истории имели место религиозные войны, казни инакомыслящих еретиков и представителей свободной науки.

**На** это нужно сказать, что подобные события говорят только о грубом извращении христианской истины, совершенно чуждом духу Евангелия, которое учит любви и всепрощению [2, с. 60].

Когда самаряне отказались принять Господа Иисуса, направлявшегося со своими учениками в Иерусалим, то движимые неразумностью апостолы предложили низвести огонь с неба для поражение этих недоброжелательно настроенных людей. Но на это последовал Божественный ответ: «Не знаете, какого вы духа, ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк. 9: 55–56).

Ни в Священном Писании, ни в догматических и канонических постановлениях Вселенской Церкви мы не найдем указаний на необходимость применения внешних принудительных мер в отношении к инакомыслящим. И если такие случаи имели место в истории, то лишь на Западе после отделения Западной Церкви от Церкви Вселенской. Римские епископы помимо пастырского жезла стремились взять в свои руки и меч кесаря, вопреки решительному указанию Господа апостолу Петру, преемниками которого они себя считают: «Возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечем погибнут» (Мф. 26: 52).

*Список использованной литературы*

1. Лега, В. П. Что такое вера? Учение апостола Павла и отцов Церкви о сущности веры и отношении ее к знанию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/380139.html

2. Иванов, А. Вера и знание по учению христианских философов II – III вв. [Текст] / А. Иванов // Журнал Московской Патриархии. – Москва, 1955. – № 5. – С. 53-60

3. Православная энциклопедия. Иустин Философ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/1237943.html#part_5

4. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/

5. Иустин Мученик. Вторая апология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/

6. *Дворкин, А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви* [Текст] / А. Л. Дворкин. – *Нижний Новгород: Братства во имя св. князя Александра Невского*, 2005. – 425 с.

7. Ястребов, А. О жизни и деятельности Климента Алексанлрийского [Текст] / А. Ястребов // Журнал Московской Патриархии. – Москва, 1952. – № 7. – С. 43-56

8. Климент Александрийский. Строматы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/ Kliment_Aleksandrijskij/ stromaty/

9. Архангельский, М. Жизнь и деятельность Оригена [Текст] / М. Архангельский // Журнал Московской Патриархии. – Москва, 1953. – № 12. – С. 45-52

10. Ориген. О началах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/

Данка Шпехар
Београд

# Логотерапија – лечење смислом др Виктора Франкла

АПСТРАКТ

У ширем смислу, рад се бави психологијом религије, њеним епистемолошким и хеуристичким приступом да истражи, опише и објасни утицај религије на структуру, динамику и развој психичког живота религиозне личности, посебно у ванредним околностима. „Бог је психолошка чињеница која поседује највећу моћ у човеку“ (Јунг, 1938). У ужем смислу, рад говори о методама лечења и искуству психијатра др Виктора Франкла, који је завршио медицину и клиничку психологију и докторирао на теми о односу психологије и религије. Своје лично, а затим и професионално знање и искуство посветио је тражењу смисла личне егзистенције. Спојио је духовност, веру и знање, религију и науку кроз логотерапију – лечење смислом, у превенцији самоубиства и лечењу неуроза и духовних поремећаја. Његова ноологија са бави човековим нечујним вапајем за смислом, за духом, јер је човек од свог Творца створен по лику Божијем, као врхунац стварања, дати су му свест, савест, слобода, ум, душа... самим тим, и одговорност. Човек мора да се суочи са својим земаљским ограничењима, да победи егзистенцијалне фрустрације, да нађе смисао да живи, да се радује животу, који је непоновљиви Божији дар. Човек може да опстане у свим условима ако нађе животни смисао, праве онтолошке вредности и веру у будућност, попут самог аутора логотерапије. Др Виктор Франкл, као јеврејски затвореник логора Аушвица и Дахауа, преживео је и сачувао смисао и вољу за животом. То је развио у нови концепт психотерапије – логотерапију.
Кључне речи: *Виктор Франкл, логотерапија – лечење смислом, духовност, вера, знање, Бог, ноологија, психотерапија.*

## *Однос науке и религије, психијатрије и религије, знања и вере*

Религија и наука су два комплементарна, а не супростављена односа према реалности. Човек се бави једним или другим, тражећи на свој начин истину, узрок свега – настанка, постојања, иако се начини

тражења истине разликују у науци и у вери. Апостол Павле учио је оне који су тражили доказ да вером сазнајемо, вером разумемо (1 Кор). Вера је заснована на синтези ума, воље и дубоких личних осећања. *Бити религиозан, значи страсно тражити смисао своје егзистенције*, објашњавао је Пол Тилих. Клиничка психологија, психијатрија и религија имају сличан предмет интересовања и проучавања: то је душа, психичко, емотивно, нешто дубоко, лично, човеково.

Јунг говори о Богу као најснажнијем психолошком фактору који је највиша и најјача вредност у души. Човек је природно религиозан – homo religiosus, anima naturaliter religiosa, по Јунгу. Франкл оповргава Јунгово колективно несвесно, нагонско, инстинктивно и надлично религиозно и/или морално код човека, стављајући веру, љубав, смисао као најличнију, свесну, слободну одлуку човека. Човек не може бити натеран да буде моралан или религиозан, јер је у супротном лицемеран, па није ни моралан, ни религиозан. Човек није од Бога детерминисан нагонима, већ слободом, избором.

Психологија и психијатрија конципиране су на основи да се религиозно искуство не сме игнорисати јер утиче на психичко здравље и интегритет човека. Др Виктор Франкл објашњава психосоматски значај вере и сотиролошких питања која поставља религиозни човек. Од душевног мира и живљења по својим идеалима и вери зависи човеково здравље, смисао и квалитет живота и смрти. Логораши који су изгубили веру, изгубили су наду у будућност, разочарање је довело до пада отпорности организма, урушавања имунитета; тело је подлегло болести, тифусу и смрти. „Стопа смртности у недељи између Божића 1944. и Нове године 1945. порасла је изнад свих дотадашњих искустава... узрок масовног умирања могао се потражити једино у томе што је већина логороша гајила наивну наду да ће за Божић бити код куће." [1] Вера и искуство вере утичу на развој личности, понашање и психофизичко здравље, без обзира на конфесионалност. Посматрањем, изучавањем и закључивањем, др Виктор Франкл дошао је до спасоносне нити која човека дели од бесмисла и очаја копнећег бића, до повратка достојанства, идентитета и интегритета личности човека. Његов приступ надилази уобичајену психоанализу. Он приступа проблему феноменолошки, егзистенцијалистички (живот је и патња,

[1] Виктор Франкл, *Зашто се ниште убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 73.

преживети значи наћи смисао патње[2]), персоналистички (насупрот потпуној деперсонализацији у логорима), холистички...

Др Виктор Франкл одступио је од примарног „материјалистичког, органског, телесног“ приступа и посветио се души као примарној, а телесном, органском као секундарном. На његове другачије приступе утицао је боравак у четири концентрациона логора за три ратне године где је, гледајући физичко нестајање органске материје – тела логораша, схватио да једино што чини човека човеком јесте оно што је унутар тела, у души, у уму човековом, што може да буде слободно у неслободи: „Из тескобе дозивах Господа, а он ми одговара у слободном простору“[3], „И ако се ова кожа моја и рашчини, опет ћу у тијелу свом видети Бога“.[4]

Ерих Фром избегао је хапшење нациста као судбину већине Јевреја. Као ортодоксни Јеврејин који је изучавао Стари завет и Талмуд, говорио је да је вера темељ оријентације као основне човекове потребе, темељ система вредности и духовне слике света која ублажава противуречности људског постојања, егзистенцијалну дихотомију. Виктор Франкл кроз ратне логорашке године открива да немоћ и границе „људске ситуације“ (не-вољно рађање и смрт), као и немогућност ослобађања од ума, тела и свести о крају, о којима је говорио и Фром, имају смисла. У логору настаје зачетак логотерапије, лечење смислом, *логосом*. Логос је суштина, есенција свега. Логос је дубљи од логике. Често патњу не можемо разумски, интелектуално, логички схватити. Човеков интелект је ограничен, али душа, вера и љубав нису. Оне не сумњају у Божију промисао. О томе су говорили псалмопевац Давид, мудри Соломон и Књига о Јову: „Гле, да ме и убије, опет ћу се уздати у њ, али ћу бранити путове своје пред њим“[5]. Смисао страдања праведника Јова честа је тема филозофских расправа, диспута. Догматика страдање објашњава као средство Божије мудрости.

### *Др Виктор Франкл*

Књигу „Зашто се нисте убили - Доживљаји једног психолога у концентарционом логору“ Виктор Франкл написао је за само 9 дана

---

[2] *Исто*, стр. 13.
[3] *Исто*, стр. 83.
[4] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Књига о Јову*, 19, 26.
[5] *Исто*, 13, 15.

1945. године по ослобођењу. Наиме, након доласка у логор Аушвиц, одузет му је рукопис нове књиге. Јака жеља да поново напише то дело помогла му је да преживи логор. На папирићима је писао стенографске скраћенице текста. Јака жеља да поново напише то дело помогла му је да преживи логор, упркос болном сазнању да је у рату изгубио најближе (супругу, оца, мајку, брата). Преживео је стварност „од које је чак и кошмар бољи“[6]. Био је професор неурологије и психијатрије на Бечком универзитету, 25 година начелник Бечке неуролошке клинике и председник Аустријског друштва психијатара. У Америци је предавао на универзитетима: Харвард, Станфорд, Далас, Питсбург... Написао је 24 књиге преведене на многе светске језике. Књига „Зашто се нисте убили“ доживела је више од 50 издања у Америци и више милиона продатих примерака. Вршио је многа вишегодишња истраживања. Како „психологија захтева научну објективност“[7], своју терапију је потврдио је „строго емпиријском методом посебно направљеним, логотерапијским, тестовима и њиховом применом на хиљадама испитаника, тако да је 17 међународних пројеката, на основу више стотина хиљада компјутеризованих података, јасно и једнозначно показало да је сваки човек, начелно, способан да нађе смисао живота“.

Виктор Франкл проучавао је људску природу у конц-логорима, где су људи били деградирани само на број (*он је био само још један број:* 119104), без икаквих личних предмета и обележја и минимума достојанства и интегритета. Уочавао је различите психичке доживљаје и понашања у тим ванредно суровим условима. Научио је како се понаша људско биће кад схвати да „више ништа не може да изгуби осим свог тако комичног голог живота“[8]. Описивао је, објашњавао и истраживао структуру, динамику и психички живот логораша. Кроз живо, лично искуство и дубоке спознаје, дошао је до закључка да вера човеку омогућава да успостави и одржи спасоносну нит са животом, дајући му смисао, енергију и вољу да издржи сву суровост, глад, хладноћу, понижење, бруталност, сопствени гнев, страхове, апатију... Да одржи човечност. „И он ће ми бити спасење, јер лицемер неће изаћи пред њ“[9].

---

[6] Виктор Франкл, *Зашто се нисте убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 5.
[7] *Исто*, стр. 20.
[8] *Исто*, стр. 12.
[9] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Књига о Јову*, 13, 16.

Страх блокира човекове потенцијале, фрустрирајући је и паралишући. Христос је говорио својим ученицима да буду стално у миру, да не дозволе да њима овлада страх, јер су онда изгубљени: „И приступивши Исус дохвати их се, и рече: устаните, и не бојте се“[10]. Вера у тим околностима спутава човеков страх, а човекову жудњу за бесконачним и вечним у будућности претвара у жудњу за преживљавањем, за трпљењем, за достојанством, за сећањем, циљем и смислом. Шансу да преживе страховите услове имали су они који су били окренути ка будућности, ка задатку и циљу који ће остварити, ка некоме ко их је чекао... Та вера, снага, смисао човеку не „обећава“ да неће умрети, него да његов живот, али и патња и смрт, имају смисла. Да не треба да живи или да умре поражен, уништен, обесмишљен. Наћи смисао, имати поверење у божанско без доказа, веровати у постојање надстварности и вишег поретка у таквим околностима, чин је и храбрости и лудости, попут Јова: „Гле, ја сам мален, шта бих ти одговорио? Мећем руку своју на уста своја“.[11] Јов је кроз своје *неправедно, незаслужено* страдање схватио да човек страда да би у свом животу размишљао о бесмртности душе и вечном спасењу.

Ко је престао да верује да може даље да издржи, стварно није издржао. *Где је тај добри Бог кад је дозволио такве логоре смрти!?* Еразмо Ротердамски говорио је о Божијем присуству следеће: „Призван или непризван, Бог је увек ту“. Потребно је другачије постављати питања смисла – не шта *ми* очекујемо од Бога и од живота, већ шта *Бог и живот* очекују од нас. Јер ми нисмо створени узалуд, већ по Божијој вољи. Бог очекује да га не разочарамо, да трпимо и умремо, не бедно, већ поносно. То је, филозофски речено, коперникански обрт: ми морамо бити одговорни и за давање одговора, не само за питања, за испуњавање својих задатака, за мисију због које смо од Бога створени, за мисију, која је јединствена и непоновљива, попут нас самих. „Ниједан човек и ниједна судбина се не може упоредити са другим човеком и другом судбином.“[12] То је шанса за јединствено и непоновљиво остварење. Прича о жртви има смисла за религиозног човека. Највећа је жртва из љубави, у давању нашег живота за живот другог, у узимању смрти на себе и давању живота. Јов, Давид и Соломон су пример за то. Хришћани то живе кроз Христа. „Кршћанска

---

[10] *Свето писмо*, *Нови завет*, Мат, 17, 7.
[11] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Књига о Јову*, 39, 37.
[12] Виктор Франкл, *Зашто се ниште убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 74.

теологија говори о коначном и извршеном самопонижавању Бога у човјеку и особи Исуса. Тиме Бог у Сину улази у ограничену, коначну човјекову ситуацију... Он се понижава и прихваћа цјелокупно човјечанство без граница и увјета тако да у њему може судјеловати сватко са својим цјелокупним животом... Бог се у смрти на крсту понижава и на себе преузима вечну смрт безбожних и оних који су напуштени од Бога, тако да сватко безбожан и сватко тко је напуштен од Бога може искусити своје заједништво с њим.“[13]

Доживљај човека, код Виктора Франкла, дубоко је онтолошки, теолошки, догматски. Човек је јединствена и непоновљива личност. Он је биопсихолошко, духовно, слободно и одговорно створење Божије. Уздизањем улази у поље ноолошког, у царство духа, може да бира и креира своју судбину и однос према њој. Није апсолутно слободан од свих датости, али је слободан да заузме став према свему, слободан је да буде јединствен и непоновљив, достојанствен у свакој ситуацији. Човек није Божија марионета, случајна комбинација гена. Човеку су од Бога дати свест, савест, разУМ (да својим умом размишља), слобода избора (одлуке, вредности, циљ и смисао) и одговорност за тај избор. Човек има одговорност да издржи све тешкоће и неправде и да сам никада не чини неправду, чак ни кад ју је претрпео. То је учење вере: „Принесите жртву за правду, и уздајте се у Господа“[14].

*Логотерапија – тражење смисла живљења*

Човека држи и покреће воља за смислом или суштином сопственог живота. Ако нема воље за смислом, настају неурозе, потиштеност, депресија и самоубилачке склоности. Човек може да опстане у свим условима ако нађе смисао тога, ако открије суштину свог живота. Виктор Франкл је често у себи „разговарао“ са Ничеом боравећи у конц-логору, понављајући његове реченице као мантру: „Онај ко зна *зашто* да живи, моћи ће да поднесе готово свакакво *како* да живи“[15] или „Што ме није убило – учинило ме је јачим“[16]. Слагао се са Достојевским у томе „да је човек биће које се на све може навићи“[17]. Франкл је снагу црпео из библијских парабола, јудеохришћанског

[13] Јирген Молтман, *Распети Бог*, „Ex Libris“, Загреб, стр. 319.
[14] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Псалми*, 4, 5.
[15] Виктор Франкл, *Зашто се ниште убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 13.
[16] *Исто*, стр. 77.
[17] *Исто*, стр. 29.

догматског учења о вери и животу и из античког стоицизма. Све се дешава са Божијом вољом или Божијим допуштењем, и човек као Божије створење прихвата Бога као свог Творца и учитеља. Бог допушта да човек страда да би га одвратио од првог смртног греха – гордости. Виктор Франкл наводи баш такву исповест жене из логора. Наше патње, бол и невоље су део нашег живота од Бога нам датог, као непоновљиви дар, и нису зло, јер зло није од Бога. Те наше муке су конструктиван чинилац нашег духовног сазревања као личности, са идентитетом и интегритетом. Оне су човеков сарадник у борби против сопствених слабости. Јов то схвата у разговору с Богом: „Знам да све можеш, и да се не може смести што наумиш“[18].

Због безизлазне ситуације и константне смртне опасности, мисао о самоубиству је опседала сваког логораша. Како је самоубиство смртни грех у јудеохришћанском учењу, Виктор Франкл обећао је себи да неће „улетати у жицу“[19] због свог религиозног уверења. „Дубина и снага религиозности често би новопристигле логораше изненадила и потресла.“[20] Логораши су стално постављали питања смисла патње, жртве и умирања. У логору се научи да је релативна величина човекове патње. „Хумор им је био оружје душе за самоодржање.“[21] Др Франкл се позива на песника Рилкеа кад каже: „Колико треба да истрпимо?“[22] Истрпети, *одрадити*, па ићи даље. Кроз страдање и патњу човек открива у себи врлину трпљења, истрајности, утехе, божанске снаге и силе, скромности и састрадалне љубави и бриге за ближње, суштине земаљског живота.

Вера је трагање за тим коначним смислом постојања. То је најдубљи, најснажнији човеков мотив – да нађе свој смисао. Као што је сваки човек непоновљива личност Божија, тако свако мора наћи свој лични, јединствен, конкретан, узвишен смисао. По Франклу, човек не мора бити дубоко религиозан, јер свакако има скривени, латентни однос са „несвесним“ Богом. У одговору на провокативно питање: „Зашто се нисте убили?“, које је постављао својим пацијентима, др Франкл је налазио клицу смисла пацијентовог постојања и путоказ за психотерапију. Човек може да нађе смисао на три начина:

---

[18] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Књига о Јову*, 42, 2.
[19] Виктор Франкл, *Зашто се нисте убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 29.
[20] *Исто*, стр. 41.
[21] *Исто*, стр. 47.
[22] *Исто*, стр. 75.

- у личном циљу, задатку, мисији, пројекту, реализацији сопственог талента, стварању (као што је Виктор Франкл, док је био у логору, себе замишљао како после рата држи предавање о психологији логораша у великој топлој сали);

- у емотивном доживљају љубави и доброчинства (љубав као мотив и метафизичка подршка);

- у храбром трпљењу и суочавању са тешкоћама и губицима које нам је Бог наменио (неки логораши одабрали су да буду достојни своје патње и доказали човекову способност да се уздигне изнад овог пролазног, видљивог света). Франкл доживљава своју патњу као да је добио предмет, задатак за научно, психолошко истраживање.

Ако је смисао живота у прва два, у стварању и уживању (у љубави), онда је и у трећем, у патњи смисао; управ у том тешком и мукотрпном задатку који нам је поверен.

Унутрашња снага која се црпи из патње и труда да се истрпи даје осећај слободе, јер човек има избор и уздиже се изнад датости. Кроз личну патњу, људи долазе до самоспознаје, преиспитивања, унутрашњих дијалога и расправа са Богом, те узрастају у вери и властитим вредностима. Виктор Франкл уочио је да су се осетљивији људи, слабије конституције, али интелектуално и духовно јачи, сачували са мање унутрашњих оштећења. Од ужаса су се повлачили у интензиван унутрашњи живот богатства и слободе, који је продубио доживљај уметности и природе. Тако се потврдила истина многих мудрих: да је љубав последње и највише до чега се људска егзистенција може винути. Стално мисливши на своју жену, Франклу је љубав давала снагу и осећај њеног присуства, јер је „знао“ да љубав иде и преко граница физичког живота, преко границе живота и смрти. „Метни ме као печат на своје срце, као печат на мишицу своју. Јер љубав је јака као смрт...“[23]

Они који су посустали, који су људски и духовно пали, нису нашли ослонац у себи. Сломила их је празнина коју су испунили погубна неизвесност и бесмисао, самосажаљење и синдром „провизорне егзистенције непознатог трајања“[24]. Латинска реч *finis* има двоструко значење, значи и завршетак (крај) и циљ. Човек који не може да предвиди свој завршетак, не види ни свој циљ. Не може да егзистира у будућности, и све се урушава. У психологији се то уочава

---

[23] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Песма над песмама*, 8, 6.

[24] Виктор Франкл, *Зашто се ниште убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 67.

на незапосленим радницима и на онима који су остали без посла, у утицају деформисане егзистенције на доживљај времена, на тзв. унутрашње време. Негација стварности доводи до препуштања, пропадања, бесциљности и гашења. Ту тешку околност поклекли човек не види као прилику да сам себе прерасте, победи, усаврши и тестира. Неки логораши успели су да се морално и духовно уздигну, онако како никада не би у обичном животу. Већина логораша је вегетирала, а малобројни су извојевали унутрашњу победу, Спинозино „Sub specie aeternitatis“[25], окренути будућности.

То је центар логотерапије: задаци и смисао које би пацијент требало да испуни у будућности. Нема наглашеног повратка у прошлост, потенцирања оних пацијенту непријатних прича. Ретро- и интроспективна психоанализа овде је мање битна, јер нема зачараног круга ретроактивних механизама (*feedback*) који доводе до егоцентричних неуроза. Логотерапијом се пацијент усмерава напред, ка смислу, задатку и извршавању мисије, а не ка лечењу фрустрација и неуроза извртањем прошлости. Наглашава се узрок, сврха постојања, живота, а не последице постојања. „Човек је способан да живи, чак и да умре за своје идеале и вредности.“[26]

*Између досаде и пашње – болесш данашњице*

Виктор Франкл наводи апсурдност савременог доба, у поређењу са временом Другог светског рата и конц-логора. Данас, човек није живи леш у концентрационом логору, чији живот нема никакву вредност. Има од чега да живи, али не зна зашто живи. Тај недостатак смисла, воље и духовних стремљења ка *лоīосу* доводи до синдрома егзистенцијалног вакуума, празнине, бесмисла, деструктивне досаде, душевних поремећаја и моралних унутрашњих конфликата. Човек је изгубио елементарну животну сигурност и путоказ које су му некада давали инстинкти, као и оквир и оријентацију понашања које му је давала традиција. Изгубиле су се праве вредности, тј. оне вредности које су живот чиниле вредним и смисленим. Живот је постао нешто између досаде и патње. Ноогене неурозе нису последице сексуалне фрустрације, како је наглашавао Фројд, већ фрустрација због недостатка воље за смислом живота, како сматра Франкл. Данашњи

[25] *Исшо*, стр. 70.
[26] *Исшо*, стр. 91.

свет болује од неурозе, депресије, од изненадне болести, смртности и самоубиства викендом, празницима, за време одмора, код запослених који не знају шта ће са собом кад не раде, код пензионера и старијих људи без обавеза, циља, задатка.

Ноолошка димензија егзистенције је духовно језгро човекове личности (*ноус*, гр. – дух). Домети логотерапије су велики. Она је ставила у средиште човеков дух, смисао живота. Религија даје смисао људској егзистенцији, јер наглашава човеково самопоуздање које долази из свести да нас је Бог створио баш такве – посебне, Он ставља нас пред препреке за које зна да их можемо савладати ако хоћемо, Бог верује у нас, бодри нас да преузмемо одговорност као родитељ који гледа своје дете које учи да хода, трчи, вози бицикл, пада, устаје, расте и сазрева не покушавајући да га заштити од свих промашаја и падова, јер тако никад неће стати на своје ноге и бити човек. Бог је ту. Човек у вери не осећа се напуштено, празно, усамљено и без смисла. „Ја лијежем, спавам и устајем, јер ме Господ чува.“[27] Смисао није апстрактна категорија, то је конкретни изазов за човека, који је позван на одговорност. „Живи тако као да сад живиш по други пут и као да си први пут правио грешке које би и сада могао да правиш!“[28] Нема наметања вредносних судова, јер логотерапеут није сликар који нам представља свој лични уметнички доживљај, већ очни лекар који нам оспособљава вид за наш властити, лични доживљај.

## *Закључак*

Др Виктор Франкл увео је нов хуманистички приступ проблемима, дилемама, поремећајима, ноогеним и социогеним неурозама, који не прописује смисао, већ извлачи ресурсе из човека, како би човек храбро и одговорно проширио своје видно поље, пронашао, открио и проживео властити смисао постојања у раду, љубави и трпљењу. „Пацијент није покварена машина коју психијатар, као искусни механичар, треба да оправи.“[29] Трагање за смислом је од суштинске важности за радост живота. Од испитаних готово 8 000, око 78% студената са Универзитета Џон Хопкинс рекло је да им је најважније „наћи циљ и смисао живота“[30].

---

[27] *Свето писмо*, *Стари завет*, *Псалми*, 3, 5.
[28] Виктор Франкл, *Зашто се ниште убили*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994, стр. 97.
[29] *Исто*, стр. 6.
[30] *Исто*, стр. 91.

„Живот има свој смисао...задржава га у свим условима и под свим околностима... и сачуваће га до свог задњег тренутка, до нашег последњех даха.“[31] Оно што смо доживели не може нам нико одузети. Потребно је узети у обзир прошлост, која је једина сигурно наша, усмерити пацијента ка будућности и између то двоје створити ноодинамику, духовну динамику између онога што је човек постао и у шта ће се развити, шта ће остварити и како ће узрасти у духовности, у ширем смислу.

Љубав је највиши смисао. Она је примарни феномен, мотив и доживљај пуноће и заједништва. Патња и трпљење имају смисла, потребно је само променити угао гледања. Човек је спреман да трпи ако то трпљење има смисла; то је и мотив, ако је жртва за другог. Да ли је мајмун, од кога се добија серум полиомиелитиса, способан да схвати смисао свог бола од медицинских игала? Његов бол и трпљење имају смисла за наше здравље.

Човек је слободно биће које може да превазиђе себе, да трансцендира, да се уздигне, ослободи, победи неурозе и ограничења, да сачува своје достојанство као иконе, лика, ипостаси Божије. Човек сам себе детерминише. У човеку се крије и нечовек и светац. Кога ће неко развити у себи, зависи од његових одлука и избора, а не од услова. Виктор Франкл је ово видео, доживео и доказао у логорима смрти. Неки људи су измислили и користили гасне коморе, али неки други су у коморе улазили усправно „с молитвом Господњом или са Shema Yisrael на уснама“[32].

*Литература*

Франкл Виктор, *Зашто се ниште убили – тражење смисла живљења*, ИП „Жарко Албуљ", Београд, 1994.

Франкл Виктор, *Нечујан вапај за смислом*, ИТРО „Напријед", Загреб, 1987.

*Свето писмо*, „БИБД“, Београд, 1992.

Молтман Јирген, *Распети Бог*, „Ex Libris“, Загреб, 2004.

Требјешанин Жарко, *Психологија личности*, Учитељски факултет БУ, Београд, 2010.

[31] *Исто*, стр. 7.
[32] *Исто*, стр. 114.

Danka Spehar

# LOGOTHERAPY - TREATMENT BY THE MEANING DR. VIKTOR FRANKL

**Abstract:** In a broader sense, the work deals with the psychology of religion, its epistemological and heuristic approach to investigate, describe and explain the impact of religion on the structure, dynamics and development of the psychic life of a religious personality, especially in emergency situations. "God is a psychological fact which holds the most power in man" (Jung, 1938). In a narrow sense, the work speaks about the methods of treatment and the experience of the psychiatrist Dr. Viktor Frankl, who studied Medicine and Clinical Psychology and wrote a PHD thesis on the subject of the relation of psychology and religion. He dedicated his personal and professional knowledge and experience to searching of the meaning of personal existence. He combined spirituality, faith and knowledge, religion and science through logotherapy – treatement by the meaning, in suicide prevention and treatment of neuroses and mental disorders. His noology deals with man's silent cry for the meaning, for the spirit, for the man is created by his Creator in the image of God, as the pinnacle of creation, consciousness, conscience, freedom, mind, soul were given to him... and therefore, the responsibility. One has to face his earthly limitations, to win the existential frustrations, to make sense to living, to rejoice life, which is God's unique gift. A man can survive in all conditions if he finds the meaning of life, the true ontological values and faith in the future, as the author of logotherapy did. Dr. Viktor Frankl, as a Jewish prisoner of Auschwitz and Dachau, survived and preserved the meaning and the will to live. He has developed this experience to a new concept of psychotherapy - logotherapy.
Keywords: *Viktor Frankl, logotherapy - treatment by the meaning, spirituality, religion, knowledge, God, noology, psychotherapy.*

Евгений Степанович Гамов
Андрей Александрович Гугнин
Евгения Юрьевна Гуляева
ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет»
Липецк, Российская Федерация

# «Троица» АндреЯ Рублева – вершина религиозной и светской живописи

АННОТАЦИЯ

В статье рассмотрена природа возникновения символа единства – Святая Троица. Изложен исторический контекст написания иконы «Троица» Андрея Рублева и дан ее краткий композиционный анализ.

Ключевые слова: *Андрей Рублёв, иконописец, икона, «Троица», искусство*

В 2014 году на государственном уровне в России праздновалось 700-летие со дня рождения великого русского подвижника, чудотворца Сергия Радонежского (1314 – 1392) и его обители – всемирно известной Троице-Сергиевой лавры. Среди его великих деяний, как считает предание, - духовное руководство нашим русским гением, монахом Андреем Рублевым.

О годе и тем более о месяце и дне рождения Андрея Рублёва до сих пор в нашей стране и за рубежом нет единого мнения. Крупнейший искусствовед нашего времени Виктор Григорьевич Власов в своих фундаментальных работах «Стили в искусстве» [1] считает, что выдающийся древнерусский художник, олицетворяющий начало классицизма в отечественном изобразительном искусстве, родился около 1370 года. В свою очередь Советский энциклопедический словарь [2] отмечает, что крупнейший мастер московской живописи, русский живописец Андрей Рублёв, изобразительное искусство которого отличается глубокой человечностью и возвышенной одухотворённостью образов, идеями согласия и гармонии, совершенством художественной формы, родился около 1360 – 1370 гг.

Более определённая дата рождения Андрея Рублёва имеется в работе «Андрей Рублёв», В.Н. Волковой [3]. Вспомним основные даты жизни и творчества Андрея Рублёва по данным В.Н. Волковой:

- около 1360 г. – родился в средней полосе России;
- 1370 – 1390 гг. – учился и работал в дружине московских художников;
- до 1405 г. – принял монашество с именем Андрей, жил в московском Спасо-Андроникове монастыре;
- 1405 г. – совместно с художниками Феофаном Греком и Прохором с Городца расписывал Благовещенский собор Московского Кремля;
- 1408 г. – вместе с художником Даниилом Черным написал фрески и иконы в Успенском соборе во Владимире;
- около 1408 г. – написал иконы, получившие впоследствии название «Звенигородский чин»;
- между 1422 и 1427 гг. – совместно с Даниилом Черным руководил работами по росписи и созданию иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиева монастыря. Тогда же написал икону «Троица»;
- 1427 – 1430 гг. создал росписи Спасского собора Спасо-Андроникова монастыря;
- 29 января 1430 г. скончался и погребён в Спасо-Андрониковом монастыре;
- 1551 г. – вынесено постановление русского церковного Собора («Стоглав») о признании иконы Андрея Рублёва образцом для художников;
- XVI в. – местное почитание Андрея – иконописца как святого в Спасо-Андрониковом монастыре;
- 1647 г. – первое печатное упоминание его имени;
- 1980 г. – всемирное празднование 600-летнего юбилея Рублёва по решению ЮНЕСКО;
- 1988 г. – канонизация Собором Русской Православной Церкви преподобного Андрея Рублёва «на основании» святости жизни и подвига иконописания и установление ежегодного церковного праздника 17 июля по новому стилю.

Приведённые данные о жизни и творчестве Андрея Рублёва свидетельствуют не только о всемирном признании его как художника, но и как Святого Русской Православной церкви.

Чрезвычайно важным в творчестве Андрея Рублёва является и то, что когда у первых космонавтов спросили о том, как выглядит Земля из космоса, они ответили: «Голубая, как на фресках Рублёва» [3]. То есть с учётом психофизиологического воздействия цвета, эталонное воспроизведение Андреем Рублёвым голубого цвета – антисептического цвета – способно у людей уменьшать нагноение, лечить ревматизм, воспаления и даже рак [4].

Имеются также многочисленные оценки творчества Андрея Рублёва. Например, искусствовед М.В. Алпатов считает [3]:

- Искусство Рублёва – это, прежде всего, искусство больших мыслей, глубоких чувств, сжатое рамками лаконичных образов – символов, искусство большого духовного содержания.
- Андрей Рублёв возродил античные принципы композиции, ритма, пропорций, гармонии, опираясь в основном на свою художественную интуицию.
- У Рублёва икона превращается в предмет философского, художественного созерцания. В рассказе летописца икона – всего лишь предмет культа, наделённый магической силой. Два мира, два представления, две эстетики. Нужно не забывать этого антагонизма, чтобы понять огромное значение Рублёва.

Но не только искусствоведы обращаются к личности Андрея Рублёва, его изобразительному искусству, но и кинорежиссеры, учёные и простые люди. Вот, например, мнение режиссёра Андрея Тарковского о нём [3]: «Андрей Рублёв был воспитан Сергием Радонежским, основателя, в духе любви, братства, единения, в общем, в духе идей Сергия Радонежского, основателя этого монастыря. Но в том – то и дело, что, несмотря на то, что Сергий Радонежский был глубоко прав, Андрей Рублёв приходит к этой же идее только пройдя через мытарства всей своей жизни, через кровопролития, войны и ужасы междоусобиц, которыми полна история этого времени, русская, российская. Ведь речь идёт о том, что опыт преподать нельзя – его только можно пережить. Для меня это чрезвычайно важная концепция».

Известен и фильм «Андрей Рублёв», и высказывание главного оператора этого фильма Вадима Юсова: «Андрей остаётся загадкой не только как бы для всех, но и для меня тоже» [3].

В работе [3] также находим характеристику Андрею Рублёву, данную академиком Д.С. Лихачёвым: «Национальные идеалы русского народа полнее всего выражены в творчестве двух его гениев – Андрея Рублёва и Александра Пушкина. Именно в их творчестве отчётливее всего сказались мечты русского народа о самом хорошем человеке, об идеальной человеческой красоте… Эпоха Рублёва была эпохой возрождения веры в человека, в его нравственные силы, в его способность к самопожертвованию во имя высоких идеалов» [3].

Непосредственно как об иконописце Андрее Рублёве известно и мнение Алексея, патриарха Московского и Всея Руси [3]: «Среди многих выдающихся русских иконописцев преподобный Андрей Рублёв занимает особое место: его работы, унаследовавшие лучшие традиции византийского церковного искусства, стали символом Святой Руси, выражением его духовности. В своей всемирно известной иконе Пресвятой Троицы преподобный Андрей зримо выразил учение церкви о Триедином Боге – Отце, Сыне и Святом Духе. Святые Отцы учат, что для созерцания Бога Троицы необходимо «изменение ума», достигаемое через покаяние. Совершенно очевидно, что преподобный Андрей Рублёв является не только гениальным иконописцем, но прежде всего, подвижником, духовно переживавшим то, что изображала его рука. Именно поэтому он был прославлен в лике святых Русской Православной Церкви.

Глубоко убеждён, что современный человек, потерявший духовные ориентиры и погруженный в ежедневную суету современной жизни, с помощью иконы, возводящей его мысленный взор к Первообразу, может вновь всем сердцем обратиться к Спасителю».

В приведённом высказывании Алексея, патриарха Московского и Всея Руси, отмечается гениальность Андрея Рублёва, его богословие, когда он зримо выразил с помощью изобразительного искусства учение Церкви о Триедином Боге в иконе «Троица», рисунок 1.

Рисунок 1. Троица. Около 1411 г., размер 142 х 114 мм.
Государственная Третьяковская галерея

Изложенное подтверждается Отцом Павлом Флоренским: «Есть Троица Рублёва, следовательно, есть Бог», рисунок 1.

И далее: «Наша национальная идея – это рублёвская Троица» – так считает Олег Ульянов – заведующий сектором Церковной археологии Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени преподобного Андрея Рублёва [3].

Кроме того, имеется и мнение Г.И. Вздорнова, опубликованное в работе [3]: «Троица» Андрея Рублёва не случайно осознаётся нами как высочайшее достижение русского искусства. Созданная в итоге длительного творческого пути одного мастера, она вместе с тем воплощает в себе работу творческой мысли нескольких поколений. Как и всякий другой средневековый художник, Рублёв высоко ставил значение традиции и коллективного труда. Все лучшие черты русской культуры XV века соединились в «Троице»: её глубокая связь с

насущными вопросами жизни; внешне отвлечённая, но вместе с тем поразительно конкретная по содержанию форма философского обобщения; способность выражать в иконографических образах национальный характер. «Троица» принадлежит к тем редким произведениям искусства, которые никогда не перестанут волновать людей … ибо момент настоящего осмыслен в ней с точки зрения вечного».

Попытки понять и проникнуть в тайны гения Андрея Рублёва путём снятия лакокрасочных слоёв по записям реставраторов с его подлинников стали осуществляться, как известно, с 1904 года [5]. После известных событий 1917 г. в нашей стране И.Э. Грабарь, чтобы объяснить свою точку зрения о феномене Андрея Рублёва, прибегает к экскурсу в область двух стилей – «живописного» (Новгород) и «графического» (Суздаль), которые он наблюдал в русской и частично в византийской живописи [5]. При этом, по данным П.П. Муратова, И.Э. Грабарь старался раскрыть для нас Андрея Рублёва с графической, то есть местно-национальной стороны, когда подробно останавливался на расчищенных в 1918 году фресках Владимирского Успенского собора, которые летописью установлены как работы Андрея Рублёва и Даниила Черного. Здесь И.Э. Грабарь видел две руки в росписи: более графической – рука Андрея Рублёва, во второй, более живописной, рука Даниила Черного, которого он считает представителем уже «стареющего», живописного стиля, а Андрея Рублёва – представителя «нового», графического. Изложенное подтверждается лишь тем, что Ангелы владимирских росписей имеют что-то общее с Ангелами гениальной Троицы.

Исследованиями, проводимыми в 1918 – 1919 годах, также установлена замена при Елизавете первоначального иконостаса во Владимирском Успенском соборе новым, а в 1775 году первоначальный иконостас продан в церковь с. Васильевского Шуйского уезда. Поэтому расчистка иконостаса из села Васильевского приобрела чрезвычайную актуальность. Комиссией, которой руководил И.Э. Грабарь в 1922 г. изъяты 27 икон, причём 13 Апостольского Чина с размерами до 3-х метров, 10 икон праздничного ряда и 2 иконы с изображением пророка. Раскрытие только двух икон праздничного ряда открыло произведение большого стиля – Апостол Павел, которое всем своим духом примыкало к искусству рублёвских фресок и главным образом Троице [5]. По данным исследователя и ученого нашего земляка Муратова П.П., икона Апостол Павел из села

Васильевского имеет общие стилистические черты с Троицей, рисунок 1.

И.Э. Грабарь установил три руки в иконах иконостаса [5]:

- Феофану Греку принадлежат семь икон Апостольского Чина;
- Андрею Рублёву – две иконы Апостольского Чина и шесть икон Праздничного ряда:
- Прохору принадлежат две иконы Апостольского Чина и восемь праздничных.

Принадлежность икон Андрею Рублёву И.Э. Грабарь устанавливал на соответствии их «красочной гармонии», в силу того, что ни у кого, кроме Андрея Рублёва, не встречаются оттенки холодного алого и сиреневого цвета, которые есть на владимирских фресках, на Троице, на иконах из с. Васильевского. При этом подчёркивается в работах Андрея Рублёва о «красочном очаровании», о «неподражаемом чувстве ритма».

Вместе с тем с учётом новых данных об Андрее Рублёве, Муратов П.П. [5] считает, что новыми открытиями И.Э. Грабаря «Троица» не превзойдена, но лишь несколько подтверждена. Но если встать на позиции теории И.Э. Грабаря о «графичности» Андрея Рублёва, то «Троица» станет для наших современников более загадочной и даже необъяснимой. В связи с этим П.П. Муратов объясняет «Троицу» синтезом живописного и графического стиля живописи, по-своему единственным моментом слияния, который делает её такой неповторимой.

Таким образом, личность Андрея Рублёва уникальная. Она объединяет в себе два совершенно разных мира: мир православной духовности и мир светской культуры [3]. Однако в рублёвскую эпоху различия между православной духовностью и светской культурой практически отсутствовали.

По данным работы [3], святой Андрей Рублёв является смиренным иноком, молящимся Богу в уединении своей кельи, а также человеком необычайно скромным. Но, с другой стороны, – это гениальный мастер, которого знают не только в России, но и весь культурный мир зарубежья и для всего мира Андрей Рублёв является символом русской культуры.

По сохранившимся до нас летописям, к 1409 году Андрей Рублёв настолько достиг совершенства в живописи, что ему, монаху, поручили чрезвычайно ответственную иконописную работу совместно с Феофаном Греком. Так, в 1408 году он выполняет росписи с

Даниилом Черным в Успенском соборе во Владимире, что позволило ему спустя три года иметь своих учеников и паломников. Да и окружающие тянулись к нему, ибо к тому времени у Андрея Рублёва полностью сформировался свой индивидуальный стиль, настоящий русский стиль [1, 3].

Кроме того, как показывают исследования творчества Андрея Рублёва [1 – 7], его живопись не померкла и не потеряла актуальность с годами, она преисполнена глубокого поэтического обаяния. Заметим, что сюжеты Андрея Рублёва как художника ограничивались рамками религиозных установлений и были классическими иллюстрациями к библейским и евангельским текстам, в связи с тем, что в те времена иное просто не допускалось. В наше же время существенна не сюжетная сторона его живописи, а глубочайшая человечность его образов, сила живописного изображения и поразительная гармония его композиций, а также то, что Андрей Рублёв – это тончайший живописец, выражающий свои мысли и чувства особым языком – языком цветовых силуэтов, гармонического рисунка, плавных или твёрдых линий, тональных контрастов. Но и одновременно с этим это величайший мастер, который тесно связан со своей эпохой, со своей землёй, со своим народом. В его «религиозных» сюжетах живёт время и история. В этом особая сила и значение для нас святого Андрея Рублёва, которому мы отмечаем сегодня 650-летие.

Стоглавый Собор 1551 года указал на его творчество как идеал, к которому должны стремиться все православные иконописцы.

Поскольку основой отечественной живописи является византийское искусство, то заметим [3, 5 - 7], что образы Андрея Рублёва соответствуют византийскому искусству периода первой трети XV века. Однако они имеют существенные отличия, а именно, обладают большей просветленностью, кротостью и смирением. В них отсутствует аристократическое благородство и интеллектуальное достоинство, которое воспевает византийское искусство. Андрей Рублёв в своих работах предпочитает скромность и простоту. Так, лица на иконах Андрея Рублёва – русские, с некрупными чертами, без подчеркнутой красивости, но всегда светлые и благообразные, погружённые в состояние безмолвного созерцания – «богомыслие» или «божественное умозрение». При этом в дополнение, к свойственным византийскому искусству чертам в работах Андрея Рублёва просматриваются черты, характерные для русского искусства XIV – начала XV века:

- ритмы – музыкальны;
- повороты фигур и наклоны голов – мягкие;
- одеяние – воздушные;
- красочная гамма – светлая и нежная.

И в дополнение к этому – отблески гармонии рая и одновременно расположенность к человеку добра. Злу и отчаянию Андрей Рублёв противопоставлял любовь, добро, дружеское согласие.

В работе [3] сказано: «Когда всматриваешься в группу «праведных жен», идущих в рай, нарисованную на южном столпе, то особенно глубоко ощущаешь замысел изографа, верившего в то, что зло исчезнет, уступив в мире место добру».

Логично процитировать текст из работы [3], а именно: «Самая известная работа Андрея Рублева – «Троица». На ней изображено три Ангела, символизирующие Пресвятую Троицу. Говорят, что лазурь «Троицы» кажется красивее действительной синевы неба. Красочная гармония иконы насыщена и звучна. Синий плащ средней фигуры сияет, как драгоценный камень, звучание синего поддерживается глубоким темно-вишнёвым цветом одежды. Нежно-фиолетовая и голубоватая одежда спутников создает особенно звучный контраст с темным цветом их крыльев, их лиц, волос, рук. Сила Рублёвского колорита в интуитивном сопоставлении контрастных и дополнительных цветов, в поисках тембра цвета, подкладочных тонов, прозрачности и корпусности краски, что создает изысканные гармонические сочетания.

Творчество Андрея Рублёва определило в XV веке расцвет национальной школы русской живописи, оригинальной по отношению к Византии. Оно оказало огромное влияние на всё русское искусство вплоть до Дионисия. Произведения Андрея Рублёва принадлежат к высшим достижениям русского и мирового духовного искусства, воплотившего возвышенное понимание духовной красоты и нравственной силы человека».

*Библиографический список*

1. Власов, В.Т. Стили в искусстве. Т. 3/ В.Т. Власов – Санкт-Петербург: Кольна, 2009. – 655 с.
2. Советский энциклопедический словарь/ гл. ред. А.М. Прохоров. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 1600 с.
3. Андрей Рублёв. – Минск: Харвест, 2008. – 96 с.

4. Живопись: учеб. пособ. для студ. высш. учебн. заведений. – М.: ВЛАДР, 2011. – 224 с.
5. Муратов, П.П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования./П.П. Муратов – СПб.: Библиополис, 2012. – 432 с.
6. История Иконописи. Истоки. Традиции. Современность/ Л. Евсеева, Н. Комашко, М. Красилин, Игумен Лука (Головков) [и др.] – М.: АРТ – БМБ, 2012. – 287 с.
7. Успенский, Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: ДАРЪ, 2013. – 480 с.

Evgeniy Stepanovic Gamov
Gungin Andrey Aleksandrovic
Eveniya Yuryevna Gulyayeva

## "TRINITY" BY ANDREI RUBLEV - THE TOP RELIGIOUS AND SECULAR PAINTING

Abstract: *In this paper considered the nature of occurrence of the symbol of unity – the Holy Trinity. A description of the historical context of drawing icon «Trinity» of Andrei Rublev and short compositional analysis.*
Keywords: *Andrei Rublev, iconographer, icon, «Trinity», art.*

Виктор Павлович Полухин
Белгородский Национальный Исследовательский Университет
Белгород, Россия

# Проблема человека в философско-богословских размышлениях Г.В. Флоровского и святителя Луки (Войно-Ясенецкого): перспектива сравнительного анализа

Священник Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) и святитель Лука (Войно-Ясенецкий) (1877–1961) принадлежат к числу выдающихся русских мыслителей XX века. Православные церковнослужители и подвижники православия, современники в большом времени истории, они жили, тем не менее, в разных конкретно-исторических обстоятельствах. Никогда не покидал России, претерпевая гонения на свою христианскую веру в новой советской атеистической культуре св. Лука; свидетельствовал о мире родного православия вне России, странствуя в иных, толерантных или равнодушных к христианству зарубежных культурных мирах, Г.В. Флоровский. Уточнение философско-богословской перспективы их взглядов на проблему человека, охранения веры Христовой в человека в разных культурах является целью настоящего исследования.

***

Георгий Васильевич Флоровский родился 28 августа 1893 г. в Елисаветграде (ныне Кировоград, Украина). Важнейшим фактором психологического и духовно-интеллектуального формирования Флоровского послужила его семья, состоявшая из представителей просвещенного духовенства и научной интеллигенции. Отец Георгия – Василий Антонович Флоровский (1852–1928) – был протоиереем, ректором Одесской духовной семинарии, настоятелем кафедрального собора, т. е. достиг вершины карьерных возможностей, доступных для представителя православного «белого духовенства»[1]. Георгий Васильевич прошёл долгий путь. В 1931 году был рукоположён в сан диакона, а в 1932 году — в сан священника митрополитом Евлогием

[1] Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли / А.В. Черняев. – М.: ИФРАН, 2009. – С. 13

(Георгиевским), Патриаршим Экзархом Западной Европы Константинопольского Патриархата. После эмиграции жил в городах Западной Европы, потом уехал в США. Умер Флоровский в Принстоне (США) 11 августа 1979 года[2].

Святитель Лука в миру носил имя Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий. Родился 27 апреля 1877 года в г. Керчь, готовился стать художником, но стал врачом - окончил медицинский факультет Университета Св. Владимира в Киеве. А после революционных событий, 2 февраля 1921 года был рукоположен в священники; 30 мая 1923 года – в сан епископа. Между 1923 и 1943 годами владыка Лука без малого двенадцать лет провел в ссылках и тюрьмах, где тайно или явно не прекращал своего служения. Умер святитель 11 июня 1961 года и похоронен в Симферополе[3].

***

Приступая к сравнительному анализу философско-богословских воззрений о. Георгия Флоровского и свт. Луки, прежде всего, на мой взгляд, следует выявить совпадения или различия философско-богословских воззрений этих мыслителей на происхождение и жизнь человека. Божественная природа человека сильнее всего была поставлена под вопрос в тех испытаниях, которым подвергалась вера Христова во времена радикальных культурных трансформаций XX века, о которых знали на своем опыте оба мыслителя.

Георгий Васильевич Флоровский видит происхождение человека и мира как «великое *чудо*: Мира могло бы и не быть. И то, чего могло и не быть, для чего нет неотвратимых причин, однако есть»[4]. Человека богослов определяет вполне догматически, как *творение Божие.* Сотворённое в своих работах Флоровский определяет термином «тварь». Это понятие можно отнести не только к сотворённому миру, но и к человеку, который является частью мира.

---

[2] Георгий Васильевич Флоровский [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозной философской и художественной литературы «Вехи». Дата обновления: 26.09.2011. URL: http://www.vehi.net/florovsky/ (дата обращения: 09.01.2016).

[3] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. О духе, душе и теле [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозной философской и художественной литературы «Вехи». Дата обновления: 01.11.2007. URL: http://www.vehi.net/luka/oduhe.html#_edn1 (дата обращения: 09.01.2016).

[4] Флоровский Г.В. Тварь и тварность // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 288

Красной нитью в текстах Георгия Васильевича прослеживается мысль: «мира могло бы и не быть». О причине появления творения он пишет следующее: «Тварь можно определить как сущность, не имеющую в себе самой причин быть,… которой необходим Иной для того, чтобы быть… можно определить тварь как реальность,… поскольку существование ее зависит от причины, находящейся вне ее, и более того, от *причины совершенно свободной*» [здесь и далее курсив мой. – В.П.][5]. Флоровский замечает одну важную, на мой взгляд, деталь: «Божью мощь и Божью свободу следует определять, как силу творить и созидать, но и как безусловную власть не творить. Бог творит *от безусловного избытка своих щедрот и благости*, и в этом сказывается *Его хотение и свобода*»[6].

Святитель Лука, в свою очередь, в сочинении «О духе, душе и теле» уточняет основное *вселенское* обстоятельство творения: «Всесозидающим и всепоглощающим, бесконечным потоком *духовной энергии Божественной любви* создана вселенная. Она создана из ничего, в том смысле из ничего, что не было первичной...»[7].

По слову Г. В. Флоровского, «человек сотворён амфибией, жителем двух миров, более того – связью между мирами, «строителем мостов»[8]. Георгий Васильевич видит в человеке связующее звено, между миром духовным и физическим. Вполне вероятно, что и сам человек есть не просто «строитель мостов», но и сам представляет собой «мост», жизненно амбивалентное явление. На это указывает следующая мысль: «Человек подобен амфибии: он одновременно духовен и телесен, таким он был создан Богом. Тело органически принадлежит единству человеческого бытия»[9]. Соответственно выделяется и понятие личности: «Личность есть, прежде всего, *свободный субъект*, субъект самоопределения, творческий центр сил... Но, являясь сверхприродной личностью, *творчески-свободной*

---

[5] Флоровский Г.В. Идея творения в христианской философии // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 321-324

[6] Флоровский Г.В. Тварь и тварность // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. –. С. 292, 293

[7] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt04.html (дата обращения: 10.01.2016).

[8] Флоровский Г.В. Эволюция и эпигенез // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 437

[9] Флоровский Г.В. Евангелие Воскресения // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 634

*сущностью*, человек существует потому и вследствие того, что он есть *абсолютная мысль Бога*»[10].

Святитель Лука акцентирует внимание на то, что в человеке есть три составляющие – дух, душа и тело, – указывая при этом, что дух человека имеет своё начало от Духа Божьего: «Сошествие Святого Духа на апостолов реально подтвердило… *дух человеческий имеет начало в Духе Божием*»[11]. Ум человека святитель определяет как часть духа[12]. Также, дух направляет и определяет акты и состояния сознания человека[13]. Немаловажно и то, что свт. Лука допускает возможность развития духа человека: «… все мысли, чувства, волевые акты, имеющие начало в сенсорных восприятиях, теснейшим образом связаны с жизнью духа. В духе *отпечатлеваются*, его *формируют*, в нем *сохраняются* все акты души и тела. Под их формирующим влиянием развивается жизнь духа и его направленность в сторону добра или зла»[14]. Продолжая мысль о начале духа человеческого от Духа Божия, святитель выводит важное заключение о бессмертии: «Дух человеческий есть *дыхание* Духа Божиего, и уже, поэтому он бессмертен, как все бестелесные, ангельские духи»[15]. Или: «дух человеческий имеет *общение* с миром трансцендентным, вечным, живет в нем и сам принадлежит вечности»[16]. Немало рассуждает свт. Лука о душе. В общеупотребительном смысле слово душа обозначает какого-либо человека[17]. Не стараясь формализовать свое рассуждение – не давая формальных определений душе, но ссылаясь на Священное Писание, он приходит к мысли, что «вообще в Библии, особенно же в

---

[10] Флоровский Г.В. Эволюция и эпигенез // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 433, 439

[11] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt05.html#a1 (дата обращения: 10.01.2016).

[12] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt04.html (дата обращения: 10.01.2016).

[13] Там же.

[14] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt08.html#a1(дата обращения: 10.01.2016).

[15] Там же.

[16] Там же.

[17]Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt05.html#a1 (дата обращения: 10.01.2016).

псалмах, слово душа часто употребляется в общепринятом смысле, т.е. как совокупность всей деятельности душевной и духовной. Но мы и говорим, что при жизни дух и душа человека соединены в единую сущность, которую можно назвать просто душой»[18]. Или же: «Дух и душа человека *нераздельно соединены* при жизни в единую сущность; но можно и в людях видеть *различные степени духовности*»[19].

Трактуя о спасении, Г.В. Флоровский далек от формализаций, но исходя из его высказываний в статьях, мы можем судить о его понимании спасения в христианской традиции. В первую очередь, нужно отметить, что, как полагает Флоровский, *в грехопадении человек не утратил связь с Богом, не до конца лишился духовного слуха, господство греха окончилось, а спасение совершилось*. И снова дух человеческий способен слушать Бога и вмещать Его слова[20]. Эту мысль автора мы можем интерпретировать минимум с двух позиций: 1) Флоровский здесь говорит о воплощении Христа, Его смерти и Воскресении. Тогда под спасением здесь можно понимать исполнение обетований, сошествие Христа в ад, и выведение Им от туда праведников; 2) автор подразумевает обещанное людям спасение в будущем. «...Христианство есть не только учение о спасении, но само спасение, единожды совершённое Богочеловеком…»[21]. Как видим, Г.В. Флоровский видит спасение в христианской Церкви, а свершителем этого действия является Иисус Христос. А под «единожды совершённым» автор, судя по всему, понимает Воскресение Христа. Это подтверждает его следующая мысль: «Спасение не только проповедуется и провозглашается в Церкви, оно в ней именно совершается»[22].

Спасение человека Флоровский видит только в Боге: «И потому спасение есть Воскресение, и Христос есть для нас «Воскресение и Жизнь» (Ин.11:25)… Обратно, приемля освящающие дары Духа, мы становимся «причастниками Божества», — соединяемся с Богом, в нас открывается духовная или божественная жизнь. И в этом

---

[18] Там же.
[19] Там же.
[20] Флоровский Г.В. Богословские отрывки // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 445
[21] Флоровский Г.В. Дом отчий // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 230
[22] Флоровский Г.В. Откровение и истолкование // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 624

осуществляется спасение»[23]. Для Г.В. Флоровского важно отметить, что *к спасению (через святость) призван каждый человек*: «Но к святости призваны все, и только в святости спасение. Святость не есть какой-то особый венец, предназначенный «для немногих». Это есть общее христианское призвание. Да — для преуспевших. Но все призваны и должны преуспевать и преуспеть, чтобы войти в радость Господа Своего»[24]. Примечательно, что сам Г.В. Флоровский признаёт трудность достижения святости, нужной для спасения. Здесь подразумевается не то, что каждый человек должен стать святым, вплоть до возможности творить чудеса, нет. Скорее, стремление к идеалу святости. Мыслитель крепко связывает рассуждение о спасении с рассуждениями о воскресении человека, что весьма единит его мысль с рассуждениями свт. Луки.

Георгий Флоровский так определяет воскресение человека: «Воскресение — это подлинное обновление, преображение, восстановление всей твари. Не только возвращение того, что ушло, но возвышение, исполнение чего-то лучшего и более совершенного»[25]. Воскресение человека Флоровский тесно связывает с Воскресением Христа: «Воскресение было победой не только над Его собственной смертью, но над смертью вообще… В Его Воскресении все человечество, вся человеческая природа совоскресла с Ним: «*человеческий род облекся в нетление*»… люди продолжают умирать доныне. Но *упразднена безнадежность смерти*: смерть стала бессильной над человеком»; или «Иными словами, Воскресение Христово есть восстановление полноты и цельности человеческого бытия, воссоздание всего человеческого рода… Всеобщее Воскресение — это завершение Христова Воскресения, завершение Его победы над смертью и тлением»[26]. Иисус Христос победил смерть: «И вот силою Христова Воскресения это жало смерти уже исторгнуто и изъято из мира, — пусть яд смерти, взошедший через грех, еще и обращается в тканях и составах человеческого бытия. Сокрушена безнадежность

---

[23] Флоровский Г.В. О почести горнего призвания // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 748

[24] Флоровский Г.В. Христианин в Церкви. Запись доклада на летнем съезде РСХД // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 761

[25] Флоровский Г.В. Евангелие воскресения // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 636

[26] Там же. С. 638-640

смерти»[27]. Эта мысль повторяется и в другой статье: «Ибо Господь победил и разрушил смерть, упразднил «державу смертную» — власть смерти... *Христово Воскресение есть победа над смертью, над смертью человеческой*»[28].

В свою очередь, святитель Лука говорит о теме человеческого воскресения в девятой главе своей работы «Дух, душа и тело», которую он назвал «Бессмертие». Заметим, что он подходит к этому вопросу с другой точки зрения (более практической), нежели Флоровский, задумываясь о том, как это будет происходить: «Считают невозможным восстановление и Воскресение тел, совершенно уничтоженных тлением, или сгоревших, превратившихся в прах и газы, разложившихся на атомы. Но если при жизни тела дух был теснейшим образом связан с ним, со всеми органами и тканями, проникая все молекулы и атомы тела, был его организующим началом, то почему должна навсегда исчезнуть эта связь после смерти тела? Почему немыслимо, что эта связь после смерти сохранилась навсегда, и в момент всеобщего Воскресения по гласу трубы архангеловой восстановится связь бессмертного духа со всеми физическими и химическими элементами истлевшего тела и снова проявится организующая и творящая форму власть духа? Ничто не исчезает, а только видоизменяется»[29]. Святитель предполагает, *каким образом* возможно воскресение мертвых. У Г.В. Флоровского мы ничего подобного не находим.

Далее, святитель комментирует первое послание ап. Павла к Коринфянам (15, 35-44), где апостол говорит на тему воскресения: «В землю зарывается тело человеческое, и оно перестает существовать как тело. Но из элементов, на которые оно разложится, как из клетки зерна пшеницы, силой Божией воскреснет *новое тело*, не уничтоженный, немощный и бессильный труп, а *новое духовное тело, полное сил, нетления и славы*»[30]. Ссылаясь на воскресение Иисуса Христа, Лука

---

[27] Флоровский Г.В. Слово в день Светлаго Христова Воскресения // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 744

[28] Флоровский Г.В. Светозарная ночь. Слово в светоносный день спасительного Христова Воскресения. // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 783-784

[29] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt08.html#a1(дата обращения: 10.01.2016).

[30] Там же.

Войно-Ясенецкий предполагает: «При жизни наше тело – перстное, душевное, как тело Адама. По воскресении оно станет иным, духовным, подобным телу небесного второго Адама Иисуса Христа... Мы не знаем всех свойств тела воскресшего Господа Иисуса Христа. Знаем только, что оно проходило сквозь запертые двери, могло внезапно исчезать из виду (Лк. 24, 36; Ин. 20, 19). Подобными этому телу Христову будут и наши тела по воскресении в жизнь вечную»[31].

***

Главная мысль Г.В. Флоровского о творении мира и человека заключается в том, что Бог творил из благости, по свободной воле. Но Он не был вынужден что-либо созидать, творения могло бы и не быть. У святителя Луки мы находим ту же мысль о том, Вселенная создана бесконечным потоком духовной энергии Божественной любви. В вопросе творения Богом мира взгляды обоих мыслителей совпадают: мир и человек сотворёны Богом. На первый взгляд вывод тривиален (христианская традиция признаёт творение мира и человека Богом), но он необходим как отправная точка для сравнения взглядов двух отечественных богословов. Как обосновывает свт. Лука, человек – трёхсоставное существо, имеющее дух, душу и тело. Душа и дух в человеке соединены при жизни, не смотря на то, что между ними есть разница. И если дух бессмертен, имеет своё начало от Бога, и общается с трансцендентным миром, живёт в нем, то о душе мы не находим таких слов. Ей автор относит низшее положение: «Проще говоря, дух человека свободен, дух дышит, где хочет..., а его низшая чувственная душа подчиняется законам причинности».[32] Флоровский акцентирует внимание на том, что человек подобен амфибии, т.е., он одновременно житель и физического мира и духовного, являясь связующим звеном, между ними. Или, иначе, «строителем мостов» между этими мирами.

По мысли Г.В. Флоровского, спасение происходит в христианской Церкви, в Боге, а совершает спасение Господь Иисус Христос. Важно, что спасение всеобще; к спасению призывается каждый. Но, чтобы спастись, человеку нужно трудиться, устремиться к святости. У святителя Луки Войно-Ясенецкого мы не находим

---

[31] Там же. Размышление святителя Луки здесь следует характеризовать как теологумен, т.е. как частное богословское мнение.

[32] Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». Дата обновления: 28.12.2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/txt08.html#a1(дата обращения: 10.01.2016).

рассуждения на эту тему; он далек от идеализации святости – в ситуации реального подвижничества, чем оказывается святость в подсоветской России. Однако, можно заметить схожую черту у святителя Луки и Г.В. Флоровского в рассуждениях о воскресении человека: оба, придерживаясь православной догматики, ставят Иисуса Христа на центральное место в данном вопросе. Однако подход у них совершенно разный. Флоровский говорит о воскресении несколько абстрактно, не рискуя углубляться в практическую сторону: воскресение человека происходит благодаря Воскресению Иисуса Христа, и через Него обновляется, восстанавливается и преображается человеческая природа. Через Него побеждается безнадёжность человеческой смерти. Святитель Лука, напротив, подходит к вопросу с более практической точки зрения, рассуждая о том, что воскресение возможно, т.к. дух человеческий, проникавший во все атомы тела после смерти человека не утрачивает с ними связь; во время же всеобщего воскресения эта связь будет восстановлена.

Нигде нельзя увидеть разногласий в размышлениях свящ. Г.В. Флоровского и свт. Луки, ставящих, каждый в меру своего опыта, вопрос о человеке, идущем вослед Христу. Для каждого из них проблема спасения человеческого является животрепещущей. И каждый устанавливает свой горизонт видения этой проблемы: догматический и ориентированный научно-практически – святитель Лука; догматический и экзистенциально ориентированный – свящ. Г.В. Флоровский. «Испытывайте самих себя, в вере ли вы» (1 Тим 1, 18): каждый из мыслителей претерпел свое испытание, изнутри своих культурно-исторических практик, и каждый сумел «держаться хорошего» (1 Фес 5, 21).

*Библиография*

1) Георгий Васильевич Флоровский [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозной философской и художественной литературы «Вехи». Дата обновления: 26.09.2011. URL: http://www.vehi.net/florovsky/ (дата обращения: 09.01.2016).

2) Лука Войно-Ясенецкий, святитель. О духе, душе и теле [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозной философской и художественной литературы «Вехи». Дата обновления: 01.11.2007. URL: http://www.vehi.net/luka/oduhe.html#_edn1 (дата обращения: 09.01.2016).

3) Флоровский Г.В. Вера и культура / Сост., вступит. Ст. И.И Евлампиева, примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. – СПб.: РХГИ, 2002. – 862 с.

4) Лука Войно-Ясенецкий, святитель. Дух, душа и тело [Электронный ресурс] // Библиотека «Святоотеческое наследие». URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/luka/index.html

5) Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 199 с.

Диана Сергеевна Рожкова
социально-теологический факультет ФГАОУ ВО НИУ "БелГУ"
Белгород, Россия.

## Коммерческие культы: основные характеристик и принципы деятельности

«Если хочешь стать богатым человеком, нужно основать собственную церковь»[1], – именно этими словами писателя Рона Хаббарда хочется начать сообщение о коммерческих культах.

В наши дни в России с каждым днем зарождается все большее количество новых религиозных объединений. Слово религия происходит от латинского слова religare, что значит «восстанавливать связь», то есть связь с Богом, но в новых религиозных объединениях связь происходит всегда с главарем объединения, который фактически становится на место Бога.

В свою очередь, религиозное объединение - это такое объединение, которое: создает какое-либо всеобъемлющее мировоззрение; имеет какой-нибудь объект поклонения (Бога, тех или иных духов, вселенский или космический разум, материю, информацию, знание, науку, учителя и т.д.); формирует, исповедует и распространяет учение, связывающее этот объект поклонения с мирозданием, высшими ценностями, проблемой добра и зла, отношением к человеку как таковому, с высшими причинами бытия всего существующего и мира в целом; имеет и применяет какие-либо средства и методы почитания (обожествления) своего объекта поклонения. Без созидательной духовной основы это может привести к возникновению агрессивных деструктивных психотропных культов.

Почти всегда лидер нового религиозного объединения в глазах своих адептов воспринимает на себя божественные функции и становится объектом божественного почитания. А кроме того, необходимо помнить и о коммерческой подоплеке, присутствующей практически в каждом тоталитарном объединении. Но есть культы, в которых нет собственно религиозного учения, учения о Боге, такие объединения называются коммерческими (индустриальными, либо

[1] http://mgm.com.ua/news/chudo-za-nalichnye-luganskiy-filial-foto

корпоративными) культами. Большинство новых религиозных объединений – это «коммерческие предприятия, нацеленные на получение максимальной прибыли всеми возможными способами»[2]. «Коммерческий культ - деструктивный культ без выраженной религиозной направленности, но со всеми остальными характерными признаками и чертами деструктивного культа»[3]. В них есть лишь культ благополучия и богатства и громкие, навязчивые обещания успеха, которые принесет вступление в организацию, компанию, клуб. Они функционируют по принципу пирамиды или MLM - Multi-LevelMarketing (многоуровневый маркетинг).Один из признаков данных пирамид - это то, что людям обещается прибыль не только и не столько от торговли, сколько от вербовки в объединение новых адептов. Каждому члену гарантируют процент от всех продаж, совершенных теми, кого он приведет в объединение. «Эти культы играют на фантазиях о большом богатстве и власти. Их цель — довести зависимость людей от этих фантазий до рабской преданности»[4]. Пользуясь психологической, коммерческой неосведомленностью и неопытностью многих людей, приверженцы такого объединения целенаправленно их обманывают и привязывают к себе, «сохраняя и усиливая всяческое состояние невежественности, неинформированности, формируя неестественное противозаконное состояние зависимости у самих адептов. Термины «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» являются для приверженцев этой теории синонимами»[5]. По мнению В.Ю.Питанова, коммерческие культы это все организации, «имеющие пирамидальную структуру и основывающие коммерцию на идеологии»[6].

Как я уже говорила, религиозного учения у таких религиозных объединений, как правило, нет, но методы их деятельности и контролирования сознания своих членов - совершенно сектантские. Я думаю, что многие задаются вопросом: почему адепты, не получая материальной отдачи, выгоды, продолжают вкладывать свои средства

---

[2]Прозоров, А.Д. Как спасти себя и своего ребёнка от тоталитарной секты / А. Д. Прозоров. – СПб.: Издательский Дом Литера, 2000. – 192 с.

[3]Спр. Религии и секты России, 2004

[4]Хассен, Стивен. Освобождение от психологического насилия / Стивен Хассен. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК; Изд–ский дом Нева, 2001. – 400 с.

[5]Конь, Р. М. Сектоведение. – http://dl.biblion.realin.ru/text/14_Disk_EPDS_-_vse_seminarskie_konspekty/start.htm

[6]Питанов, В. Ю. Введение в сектоведение / В. Ю. Питанов. – М., 2006.

в коммерческие организации. На мой взгляд, тут дело водном общечеловеческом свойстве: чем больше люди вложили куда-то материальных средств, сил и здоровья, тем труднее им оттуда уйти. То есть все, что человек вложил в коммерческий культ, держит его в нём. "Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше" (Мф. 6:21).

В коммерческих культах внешне почти незаметна религиозная направленность, но во внутренней жизни присутствуют характерные признаки и черты нового религиозного объединения:

1. В первую очередь это чрезмерная необоснованная закрытость фирмы:

- фирма активно работает, но при этом старается быть "невидимой";

- отсутствует открытая реклама продукции фирмы;

- сеть дилеров фирмы построена аналогично сети распространения наркотиков, в обоих случаях распространение продукта фирмы идет из рук в руки и за наличные;

- жесткая градация персонала фирмы по уровням посвященности в объективную информацию о фирме и ее целях;

- неординарные формы заключения контрактов фирмы со своими работниками, например, подписавший контракт с фирмой не является ее работником, а лишь сотрудничает с ней, покупая ее продукцию на свои деньги для распространения;

- при этом фирма организована по принципу финансовой пирамиды, на верхушке которой находятся само руководство фирмы и ограниченный круг высокооплачиваемых руководителей среднего звена, а низовые структуры получают весьма ограниченные доходы;

2. Применение техник контроля сознания для создания у сотрудников фирмы "культового менталитета" и формирование в той или иной форме убеждения, что "цели оправдывают средства", и что любое действие приемлемо постольку, поскольку оно способствует целям фирмы;

- Имеет все характерные черты психологически-терапевтических культов самопомощи;

- Активный прозелитизм сотрудников фирмы: наличие в фирме штата сотрудников, зарплату которым платят не за количество проданного продукта, а за количество "обученных", то есть за количество вовлеченных, завербованных; обманная вербовка новых сотрудников;

3. Активная пропаганда культа личности основателя (руководителя) фирмы; провозглашение особой мудрости основателя (руководителя) фирмы и требование беспрекословного признания его власти и привилегий;

4. Сокрытие истинных целей:

- меркантильные цели скрываются за ширмой распространения методов похудания, приобщения к здоровью и прочих благих целей;

- фирма стремится работать лишь за границей при наличии в своей стране своего широкого внутреннего рынка сбыта продукции фирмы;

5. Сокрытие истинных последствий своей деятельности:

- создатели (основатели) фирмы не имеют соответствующего образования в той области, где они "совершили революционный переворот в технологии";

- продукт в действительности не обладает рекламируемыми качествами или вообще не является тем, чем его представляют;

- при рекламе продукта фирмы активно используются ложь, недомолвки, иносказания; отрицание продавцами необходимости профессионального медицинского контроля за ходом "лечения" продуктом фирмы.[7]

6. Наличие мистической окраски доктрины:

- рекламирование продавцами некоей «энергетической заряженности» продукта фирмы («космическая подзарядка» и подобная мистика);

- намеки руководителей фирмы о некой своей «миссионерской» деятельности и т.п.;

- тесные связи с религиозными деструктивными культами, в том числе привлечение их к распространению продукта фирмы[8].

Основные же признаки нового религиозного объединения: замкнутый круг, собственный язык (сектантский жаргон), отрыв от всего внешнего мира, черно-белое восприятие действительности, чувство избранности и элитизм, чувство некоего спасительного знания, чувство миссии, которую они несут миру. У гербалайфовцев даже есть лозунг: "Ourmissionisnutrition!" ("Наша миссия - питание!"). Для таких

---

[7]Спр. Религии и секты России, 2004

[8]Неокульты: «новые религии» века / Е. С. Прокошина, Т. П. Короткая–Мн.: Четыре четверти, 2002. – 240 с.

организаций характерно и изменение системы ценностей, когда признаются только ценности внутригрупповые. [9]

Кроме этого, типологические характеристики коммерческих культов можно выявить из их рекламных объявлений. К подобным типологическим характеристикам можно отнести:

1. Расплывчатая формулировка вакансии, отсутствует достаточно подробное описание требований к потенциальному работнику.
2. Возможна полная и неполная занятость.
3. Неоправданно большое внимание к личным качествам.
4. Отсутствие конкретного названия фирмы.
5. Заманчивые заработки при самых скромных требованиях к профессиональным навыкам.
6. По телефону отказываются хотя бы коротко сформулировать описания вакансии.

На сегодняшний день профессиональный джобсикер (англ. JobSeeker - человек, ищущий работу) легко может отличить объявления МЛМщиков от серьезных предложений. Для этого выделяется пять признаков МЛМ:

1. Работодатель неясен (Например, в последнее время «Гербалайф» маскируется под вывеской НПО).

2. Ни одна фирма не хочет, чтобы кто-то был в курсе того, что у нее проблемы с персоналом, точнее, с отсутствием такового, поэтому о причинах открытия вакансии никогда не сообщается, даже если эти причины сообщить не стыдно.

3. Неясность требований к подбираемым работникам, а также самой работы. В качестве критериев отбора называют желание работать и зарабатывать, организаторские способности, энергичность, коммуникабельность, короче говоря, то, что ни один человек со здоровым самолюбием в себе отрицать не будет. Скрытый подтекст - «Приходите все».

4. Странные цифры по зарплате. Или явно завышенные (до $ 25000), или большой разброс (от $ 300 до $ 1200), или типа $ 999, $ 1250, $ 668. Практически всегда нормальные работодатели имеют шаг сетки зарплат, кратный $ 50.

5. Последние полтора года МЛМ-щики дают объявления о поиске специалистов по персоналу в разных вариантах (например,

[9] http://www.k-istine.ru/mlm/mlm_artemeva.htm

«кадровая работа»). Они рассчитывают на то, что в сознании людей понятия «работа с кадрами», «менеджер по персоналу» ассоциируются именно с общекорпоративным смыслом этих слов, а не с МЛМовским[10].

[10] http://www.job-today.ru/issue/s22_99_1.htm

Наталья Борисовна Маляр
НИУ "БелГУ", г. Белгород, Россия

# Спор веры и разума
# (Комментарии к работе Н. Бердяева „Филосовия свободы“)

Спор между верой и разумом за первенство в человеческой душе и жизни является многовековым интересом философии. Как правило, этот спор имеет три основных варианта решения: отдается верховенство вере или разуму, либо признается дуализм разума и веры[1].

Исследуя данную проблему, мы сочли оправданным построить рассмотрение некоторых проблемных моментов темы в форме комментариев к работе "Философия свободы" Н. Бердяева, а также предположить четвертый вариант решения вопроса с опорой на христианское богословие.

Если обратиться к таким учителям Церкви III века, как Климент Александрийский и Тертуллиан, то можно обнаружить у них различие взглядов на проблему соотношения веры и разума. Так, Климент Александрийский утверждал их гармонию: «веры не может быть без знания, равно как и знания без веры»[2]. Тертуллиан, однако, - полную их противоположность («верую, ибо абсурдно»[3] — знаменитая фраза, выражающая суть его учения). Иными словами, борьба между верой и разумом как проблема обнаруживается не у всех раннехристианских писателей. А тот факт, что вера и разум начинают противопоставляться, скорее всего, можно объяснить борьбой христианских апологетов с гностицизмом.

Августин Блаженный, на авторитет которого опирались многие мыслители средневековья, в разные периоды своей жизни неодинаково смотрел на соотношение веры и разума. Если в молодости он склонен был отдавать приоритет разуму, то в последних своих трактатах,

---

[1] Бердяев, Н. Философия свободы. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/69721/

[2] Климент Александрийский Строматы / Книга пятая вера, поиск и познание. - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/5

[3] Патристика / Ранняя апологетика (II - первая половина III в.): Запад. - [Электронный ресурс]: http://mmkaz.narod.ru/patristic3/lectures/l05_apology_w.htm

напротив, - вере. Однако в работе "О предопределении святых" можно заметить, что в целом это не носило у него характера жесткого противоречия, поскольку «всякий верующий мыслит, причём мыслит, веруя, и верует, размышляя»[4]. В своих проповедях Августин также рассуждает: «В известном смысле прав тот, кто говорит: "Буду понимать, чтобы поверить", и прав я, когда повторяю за пророком: "Верь, чтобы понимать": согласимся, что мы говорим истину. Итак, понимай, чтобы верить, и верь, чтобы понимать» (Проповеди, 43). Таким образом, у Св. Августина мы не находим острой необходимости в решении спора о первенстве веры и разума.

Во времена схоластики же, как известно, этот спор разгорелся с большой силой. Ансельмом Кентерберийским был постулирован примат веры: «Не ищу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею» (Прослогион, 1). Пьер Абеляр же, напротив, считал, что вера стоит выше разума, поскольку является откровением абсолютного Разума, Логоса, всегда разумна. Эту мысль он выразил следующей формулировкой: «понимаю, чтобы верить»[5].

Если мы обратимся к Фоме Аквинскому, то у него мы найдем мысль о том, что вера и разум являются различными путями к одной истине. Сигер Брабантский и Уильям Оккам же рассматривали веру и разум в связи с предположением о двух разных, не связанных между собой истинах.

Таким образом, в западном богословии существовало несколько вариантов решения спора о соотношении веры и разума: «верую, ибо абсурдно» Тертуллиана, «верую, чтобы понимать» Ансельма Кентерберийского, «понимаю, чтобы верить» Пьера Абеляра и концепция двойственной истины Сигера Брабантского и Уильяма Оккама.

При этом следует отметить, что для многих западных богословов вера выступала в качестве основы разума, обеспечивающей возможность познания истины, поскольку невозможно стремиться к истине, не веря в ее существование (Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский). Истина понималась западными

---

[4] Аврелий Августин О предопределении святых. - [Электронный ресурс]: http://lib.ru/HRISTIAN/awgustin.txt

[5] Схоластика / жизнь и сочинения Пьера Абеляра. - [Электронный ресурс]: http://intencia.ru/Pages-print-207.html

богословами рассудочно, на нее смотрели как на соответствие мысли действительности. Эта аристотелевская концепция истины часто встречается в трудах Фомы Аквинского, особенно в «De veritate» и «Философской сумме», в которой мы читаем, что «истина разума есть соответствие разума и вещи» (75, I, 59, 62)[6]. Возможно, что именно данный взгляд на природу истины и привел западное богословие к спорам о соотношении веры и разума.

Для Восточной Православной Церкви спор о соотношении веры и разума не был столь характерен. Преподобный Максим Исповедник, говорил о трёхчастности души: "Три есть силы в душе, – разумная, раздражительная (энергическая) и похотная. Разумной силою ищем мы знать что благо, похотной – вожделеваем познанного блага, а раздражительной подвизаемся и боремся из-за него"[7]. Иоанн Дамаскин выделял иные три способности души: "λογιστιχόν — разумную, θυμιχόν — раздражительную и ἐπιθυμητιχόν — желательную"[8]. Отметим, что ни у кого из приведенных церковных авторитетов вера не выделялась в качестве самостоятельной душевной силы. Из этого можно сделать вывод, что истинная вера представлялась им актом целостной души в единстве волевого, разумного и чувственного начал души.

Святитель Григорий Палама писал: «я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души»[9] (Триады, II, 3, 40). В этом месте святитель подчеркивает ту мысль, что вера представляет собой не разновидность чувства или разумения, но некое духовное явление, которое превосходит собой уровень различия душевных способностей.

Похожие мысли мы обнаруживаем и у преподобного Максима Исповедника. В «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» он пишет: «Бог дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и (подобная

---

[6] Юзеф Боргош Фома Аквинский. - [Электронный ресурс]: http://libatriam.net/read/608728/0/

[7] Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия. - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/dobrotolubie_3/4

[8] Пантелеимон (Успенский), иером. Антропология и творения св. Иоанна Дамаскина . - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/%D0%A0anteleimon_Uspenskij/antropologija-po-tvorenija-sv-ioanna-damaskina/

[9] Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/sv_otci/grigoriy_palama/triady/2.3.1/

вера) доступнее всякого доказательства. Ибо вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум»[10]. Таким образом, он сформулировал мысль о том, что вера не противоразумна, но сверхразумна.

Прежде чем обратиться вновь к работе Н. Бердява "Философия свободы", необходимо отметить, что философ размышляет над спором веры и разума в исторических условиях кризиса научного знания, и, в то же время, интенсивного возобновления «вечных вопросов» о человеческой жизни и ее границах. Можно сказать, что начало XX века, вновь поставило перед философским разумом вопрос о том, что есть истина. И ошибкой Н. Бердяева, предопределившей его взгляды на спор веры и разума, судя по всему, был именно поворот к аристотелевской концепции истины.

В своей "Философии свободы" Н. Бердяев говорит о принудительном характере знания, поскольку оно исходит из опыта встречи с видимыми объектами. "Воспринимаемая мною чернильница принудительно мне дана <...> она меня насилует, как и весь мир видимых вещей; я не свободен принять ее или не принять. Через знание мир видимых вещей насильственно в меня входит. Доказательство, которым так гордится знание, всегда есть насилие, принуждение"[11] - пишет философ. Иными словами, акт знания, по Н. Бердяеву, "не есть акт волевого избрания", вера же, напротив, "есть функция воли".

В известном евангельском эпизоде отец больного отрока восклицает: *"верую, Господи! помоги моему неверию" (Мк. 9:24)*. С позиции Н. Бердяева сложно сказать однозначно, с каким феноменом в данном случае исследователь имеет дело - была ли это вера или же знание? Очевидно, что эти слова нельзя интерпретировать как проявление веры, поскольку отец говорит о своем неверии. В то же время отец признает и наличие веры, однако просит помощи у Господа в том, чтобы верить. Но это противоречит утверждению Н. Бердяева о том, что вера есть волевое избрание, потому как в данном случае

---

[10] Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. - http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voploscheniya_Syna_Bojiya

[11] Бердяев, Н. Философия свободы. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/69721/

налицо факт недостаточности усилий собственной воли в качестве проявлений веры. Одновременно с этим первоначальное признание своей веры отцом как будто опровергает акт знания, который, по мысли Н. Бердяева, должен быть актом принуждения, исключающего свободную просьбу о помощи ("знание -принудительно"[12]).

Прежде чем перейти к дальнейшим рассуждениям, приведем здесь высказывание современника Бердяева У. Джеймса, весьма осмотрительного (пусть и весьма прагматичного) философа религиозной жизни: "Чтобы правильно понять какое-нибудь явление, мы должны рассмотреть его вне окружающей его обстановки и составить полное представление обо всех его изменениях. Изучение галлюцинаций было для психологов ключом к правильному пониманию нормального ощущения, а изучение иллюзий - к пониманию восприятия. Болезненные импульсы, навязчивые представления, так называемые "idees fixes" - бросили поток света на психологию нормальной воли, а одержимость и видения оказали ту же услугу психологии веры"[13].

Приведенная выше цитата приводит к мысли о том, что и на такие явления духовной жизни, как вера и знание, могут пролить свет именно аномальные ситуации человеческого существования.

Если мы обратимся к опыту психопатологии, а именно к проблеме галлюцинаций, которые принудительно даны человеку, как и бердяевская чернильница, мы должны признать следующее. Зная о своей болезни и имея определенную степень свободы от нее, человек выбирает из данной ему видимой реальности желаемую действительность. Эту мысль прекрасно иллюстрирует фильм "Игры разума" ("The Beautiful Mind"), снятый на основе реальных событий. Одна из главных мыслей сюжета заключается в том, что больной шизофренией человек на определенном этапе пришел к осознанию того, что иллюзорные люди, которые, казалось бы, насильственно вторгаются в его мир, не могут влиять на его жизнь, если он сам не дает им такой свободы и отказывается от признания их реальности. Эта история дает яркую иллюстрацию того, что мир не тотально нам навязан, но, напротив, человек в достаточной мере свободен в выборе, по крайней мере, интерпретации своего мира.

---

[12] Там же.

[13] Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. - [Электронный ресурс]: http://bookap.info/clasik/dzheyms_mnogoobrazie_religioznogo_opyta/

На этом же принципе основан успех когнитивной психотерапии, которая направлена как раз на работу волевого усилия над выбором знания о своей действительности, над собственным мышлением[14]. Об этом же свидетельствует и проективный тест "Пятна Роршаха", который также убеждает нас в том, что "принудительность" действительности для человека не тотальна, что именно внутренние импульсы определяют то, что человек видит в окружающем его мире. И убеждения, установки, которые толкают человека именно к такому взгляду, есть следствие всей предшествующей внутренней жизни, работы воли и прошлых выборов.

Даже будучи не в состоянии двигаться, переживая тяжелейшие страдания на больничной койке, перед лицом, казалось бы, тотальной ограниченности, тем не менее, человек остается при своей предельной и неуничтожимой свободе, - выбором отношения, восприятия своего положения в мире (по В. Франклу, уровень ценностей отношения[15]). И нельзя сказать при этом, что выбор здесь обусловлен одной лишь верой.

В данном случае представляется бесценным опыт, оставленный нам людьми, пережившими ситуацию умирания. Фактор близкой смерти является именно тем контекстом, который позволяет рассмотреть проблему веры и разума в отрыве от обыденного взгляда с "территории жизни". Так, автор книги "Когда я умру. Уроки, вынесенные с Территории Смерти" Филип Гоулд, британский политический деятель, делится своими переживаниями и переосмыслениями, которые он испытал с момента обнаружения у него рака. "Я научился сам, своими силами менять свое настроение, а это принципиально важный навык, если вы хотите выжить, заболев раком"[16].

Тема смерти является самым ярким примером различия между фактической данностью знания (в данном случае о собственной смертности) и принятием знания, т.е. *осознанием.* Многими философами и психологами отмечалось, что человек удивительным образом живет перед фактом своей смертности, не принимая, однако,

---

[14] Бернс Д. Хорошее самочувствие: Новая терапия настроений / Пер. с англ. Л. Славина — М.: Вече, Персей, АСТ, 1995.— 400 с.

[15] Франкл, В. Психотерапия на практике – Спб: Речь, 2000. - 256 с.

[16] Гоулд, Филип Когда я умру. Уроки, вынесенные с Территории Смерти / [Пер. с англ. А. Ракина]. - М.: Издательство "Олимп-Бизнес", 2015. - С. 7

это знание[17]. Именно опыт принятия знания о своей смертности является тем мощным импульсом, который способен изменить самого человека и его жизнь. Святые Отцы называли данный опыт "памятью смертной"[18].

"Если вы принимаете вашу смерть, у вас появляется возможность развития. И не только развития <...> для вас становятся возможны самые разные вещи. Для этого нужно всего лишь признать, что впереди вас ждет смерть"[19] - писал Филип Гоулд.

Таким образом, мы развели понятия "знание" и "осознание", что является еще одним аргументом в пользу того, что знание дается человеку не насильственно и становится осознанием лишь в качестве целостного духовного акта выбора.

Еще одним феноменом человеческой жизни, ставящим под сомнение точность представления Н. Бердяева о знании и вере, является поиск цели и смысла жизни. Человеку необходима не просто вера в то, что его жизнь имеет некий смысл, на определенном этапе он испытывает необходимость обретения именно знания этого смысла. И в противоположность утверждению основателя психоанализа З. Фрейда о том, что размышления о смысле жизни свидетельствуют о серьезной болезни, знаменитый австрийский психиатр В.Э. Франкл посвятил свой научный труд именно этому уникальному человеческому поиску ("Человек в поисках смысла"). Именно личный опыт пребывания в нацистском концлагере, в этих античеловеческих условиях, показал ученому, что на гране жизни и смерти человек способен выжить только в том случае, если он найдет свой смысл (обретя его и верой, и разумом).

И нельзя сказать, что знание смыла навязано человеку действительностью, скорее наоборот, в каких бы условиях существования ни оказался человек, он свободен найти свой, не навязанный ему обстоятельствами, смысл[20]. Особенно необходимым подобное знание становится как раз перед лицом смерти. Как сказал

---

[17] Кюблер-Росс Элизабет. О смерти и умирании. Киев: София, 2001. - 318 с.

[18] Антоний Сурожский (Блум), митр. Жизнь. Болезнь. Смерть. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/70599/

[19] Гоулд, Филип Когда я умру. Уроки, вынесенные с Территории Смерти / [Пер. с англ. А. Ракина]. - М.: Издательство "Олимп-Бизнес", 2015. - С. 127

[20] Франкл, В. Психотерапия на практике – Спб: Речь, 2000. - 256 с.

Филип Гоулд, "поиск цели стал моей целью"[21]. Таким образом, поиск смысла как особого рода знания становится волевым актом.

Что касается размышлений Н. Бердяева, то он не упоминает в данном случае также и о существовании особого рода знания, мистического, духовного. Этот род знания, как никакой другой, обладает свойствами противоположными насилию над человеческой волей. Создав человека свободным, Бог не навязывает ему даже Самого Себя, именно поэтому св. Исаак Сирин говорил: "Царство и геенна суть следствия милости, которые в своей сущности задуманы Богом по Его вечной благости, а не воздаяния"[22].

Святитель Игнатий Брянчанинов же писал следующее: "Знай, что действия благодати — ясны; демон преподать их не может; он не может преподать ни кротости, ни тихости, ни смирения[23]". Что же касается опыта демонического, то он, напротив, насилует человеческую волю[24]. После встречи с истинным божественным чудом за человеком сохраняется свобода выбора, даже явные чудеса не принуждают человека к бесповоротному спасению. И подтверждением этому служит вся библейская история. Приведем только знаменитый евангельский эпизод, в котором апостол Петр начинает тонуть тогда, когда казалось бы, не было места сомнениям, ведь он уже шел по воде (Мф. 14:28-31). Знание того, что он уже идет по воде было ему дано видимым образом, но он не мог его принять, за этим актом должны были стоять воля и вера.

Люди, свидетельствующие о переживании определенного рода откровения в своей жизни, утверждают, что особенно с течением времени, этот опыт имеет все меньшую силу воздействия на них, что сам человек должен понуждать себя к тому, чтобы его нынешнее знание соответствовало образу жизни, а не автоматически меняло его. По меткому выражению А. Кураева, вера - это "верность, верная

---

[21] Гоулд, Филип Когда я умру. Уроки, вынесенные с Территории Смерти / [Пер. с англ. А. Ракина]. - М.: Издательство "Олимп-Бизнес", 2015. - 256 с.

[22] Осипов А.И. Посмертная жизнь души. - [Электронный ресурс]: http://www.wco.ru/biblio/books/osip17/H23-T.htm

[23] Игнатий (Брянчанинов), свт. О прелести. - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/o-prelesti/2

[24] Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Проповеди. Неделя 23. О гадаринском бесноватом. - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/propovedi/1_28

память самым светлым минутам своей жизни"[25]. Сам факт Боговоплощения, данный людям видимо, однако, не имел принуждающего значения даже через множество чудес, которые совершил Иисус (Мф. 9:1-8; Лк. 7:11-17, Мк. 1:21-28, Мф. 14:14-21) и др.

Вследствие всего вышесказанного нам представляется иной вариант разрешения спора между верой и разумом. В соответствии с библейским учением о богоподобии человеческой природы, исследователь должен смотреть на нее с точки зрения простоты, заданной цельности.

Принимая во внимание опыт великих подвижников, святых, мистиков, мы приходим к выводу о том, что ни разум, ни вера сами по себе не имеют первенства друг перед другом, но выделяются в отдельные силы души условно вследствие расколотости человеческой природы грехом. В этом, как представляется, и состоит тайна исихазма - только собрав воедино силы души, человек начинает истинно быть. Он одновременно и знает, и верит, совершая при этом однонаправленный волевой акт, но эти слова - лишь условные обозначения для выражения того особого состояния, в котором пребывает человек, сподобившийся созерцания, или того, что можно было бы назвать осознанием. Так, святитель Григорий Палама говорит о человеческой душе как о "единой многоспособной силе"[26].

Известно, насколько по-разному переживается состояние осознания (то есть волевого принятия знания) и отстраненной данности знания на примере того же знания о собственной смертности. Так, упомянутый нами Филип Гоулд в своей книге писал о том, что осознание близкого конца настолько изменяет восприятие жизни, что даже время из хронологического превращается в "эмоциональное" и что "если смерть где-то рядом, человек обретает способность чувствовать абсолютную насыщенность жизни"[27]. Безусловно, мы не дерзнем отождествлять эти два состояния - созерцание и осознанность, - ибо о созерцании известно на опыте лишь великим подвижникам, мы же говорим о тех моментах мистического

---

[25] Кураев А., диак. Протестантам о Православии. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/71828/

[26] Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. - [Электронный ресурс]: http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html

[27] Гоулд, Филип Когда я умру. Уроки, вынесенные с Территории Смерти / [Пер. с англ. А. Ракина]. - М.: Издательство "Олимп-Бизнес", 2015. - 145 с.

(выходящего за пределы обыденности) опыта, который и называем осознанностью, когда человек начинает "просыпаться" в истинное Бытие.

В этом состоянии вопрос о споре веры и разума не может быть даже поставлен, - там есть только единство. Но когда эта вспышка осознанности проходит, ее нельзя вспомнить и повторить в ощущениях, ибо нет в человеке такого органа чувств, на который данное переживание могло бы опереться, потому и память о нем сухо информативна. У святителя Григория Паламы это состояние описано так: *"Божественные проявления, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, другим и по отношению к божественной, и по отношению к человеческой природе, — если можно так сказать, в нас выше нас, — так что имени, способного их точно выразить, нет"*[28]. Приведем здесь и библейские слова: *"не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его" (1Кор. 2:9).*

Эта память (состояния осознанности) сама по себе не имеет силы воздействия на человека (и в этом не лишает его свободы), не говоря уже о воздействии передачи этого опыта на словах другим. На место этого состояния приходит воля (свобода выбора), которая тоже выделяется как отдельный элемент ввиду раздробленности сил души, ибо в том состоянии цельности, о котором мы говорим, нет в обычном понимании свободы выбора, потому что выбор есть там, где есть альтернатива, а альтернатива - там, где нет цельности, где нет совершенства. Потому и кажутся для нас необычными такие слова, как *"пусть левая рука твоя не знает, что делает правая" (Мф. 6:3).* Когда человек приходит к заданной духовной целостности, он совершает акт добродетели естественно, ему не нужно полагаться на веру, думать, выбирать. Он как будто и не замечает того доброго, что он делает, потому что это есть его природа, так же как он не замечает своего дыхания. Здесь же, по-видимому, кроется и смысл знаменитого изречения Августина Блаженного: "Dilige et quod vis fac" – "люби (Бога) и поступай как хочешь"[29]. Любовь к Богу, в данном случае,

---

[28] Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. - [Электронный ресурс]: http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html

[29] Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. - [Электронный ресурс]: http://psylib.org.ua/books/james01/txt04.htm

символизирующая состояние целостности души, не позволит человеку совершить грех уже потому, что он станет для него противоестественен. В состоянии цельности, у человека нет разделения на отдельные веру, разум (знание) и волю, но все это едино. Возможно, апостол Павел имел в виду именно данную мысль, поскольку он определяет веру через волю ("осуществление ожидаемого") и разум ("уверенность в невидимом") (Евр. 11:1).

Интересно отметить также, что в той расколотой и пораженной грехом реальности, в которой человек живет, даже Единый Бог получается для человеческого разума не совсем единым, но Троицей. Сложно понять, как Сын, молящийся Отцу, может быть Единым Богом. Таким образом, здесь даже Единый Бог каким-то необъяснимым образом пребывает в трех Ипостасях. Насколько необъяснимо единство Троицы в нашем "дефектном" бытии, настолько же необъяснима и эта триада - разум, вера, и воля. Ибо и эта триада едина в ее истинном, здоровом виде.

Святой Иоанн Дамаскин, объясняя единство, но, в то же время, множественность Божественных энергий, указывает, что причина заключается в том, что они дробятся в восприятии твари, ибо таковы свойства этого восприятия, свойства дольнего мира[30].

Что касается Н. Бердяева, то в "Философии свободы" он также говорит о некотором "дефекте бытия". Он пишет: "Не природа создается нашим ограниченным разумом, а ограниченный разум (с законами логики) создается нездоровым состоянием природы <...> Закон тождества и есть необходимое для мышления выражение ограниченного состояния мира, приспособление нашей разумной природы к состоянию естества"[31].

В первом послании к коринфянам Апостол Павел пишет: *"Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их" (1 Кор. 3:18-19).* Эти слова трактуются Н. Бердяевым через представление о двух типах разума: "Два разума проходят через всю человеческую жизнь, через всю человеческую историю - разум малый и разум большой.

---

[30] Хоружий С.С. Диптих безмолвия. - [Электронный ресурс]: http://pandia.ru/text/77/197/72887.php

[31] Бердяев, Н. Философия свободы. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/69721/

Взаимоотношение этих двух разумов и составляет основную проблему философии <...> Вечное выражение этой борьбы двух разумов дает апостол Павел, когда говорит "Будь безумным, чтобы быть мудрым", и еще: "Мудрость мира сего есть безумие перед Богом""[32].

Философ пишет о существовании ограниченного разума рационалистов и разума божественного, разума мистиков и святых. Причину ошибочности рационалистических построений он видит в разъединении субъекта и объекта, что и представляется болезнью. "Рационалистические направления, отражающие разорванность и рассеченность человеческого духа и человеческой культуры, разъединяют субъект и объект. Эта утерянная связь субъекта с объектом должна быть не наивно, как в дни детства человечества, а сознательно восстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы из одного и того же божественного материала. Их противоположение есть лишь болезнь, лишь грех людей"[33].

Подобная трактовка представляется неточной, поскольку, во-первых, акцент сделан здесь на единство субъекта и объекта, а не на заданную целостность самого субъекта. Во-вторых, как мы уже говорили выше, богоподобная природа человека, требующая божественной простоты, не может быть представлена двумя умами. Скорее следует говорить о единой разумной стороне человеческой природы, которая может быть искажена грехом, либо пребывать в своем заданном состоянии целостности. Именно преломлением через "дефектное бытие" можно объяснить ущербность того состояния ума, который может быть достижим для человека в этом мире. И причина заключается не только в дефекте воли, дурном выборе, как о том пишет Н. Бердяев: "Дефекты познания, ограниченность познающего разума коренится в направленности воли, в дурном выборе, в нелюбви к Богу и в любви к данной ограниченной действительности"[34].

Самым серьезным аргументом, подтверждающим то положение, что именно "дефектность", испорченность этого бытия не позволяет окончательно проявиться разумной стороне души в ее истинном виде, является евангельский эпизод, в котором Христос говорит о последних временах: *"О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы*

---

[32] Бердяев, Н. Философия свободы. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/69721/
[33] Там же.
[34] Там же.

*небесные, ни Сын, но только Отец" (Мк. 13:32).* Иными словами, пребывая телесно в этом "дефектном бытии" даже Сам Христос мог чего-то не знать.

В своем соборном послании святой апостол Иаков говорит: *"Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?" (Иак. 2:19-20).* Эти слова ставят под сомнение наличие ценности в вере, знании или воле самих по себе, взятых в отдельности. И наконец, знаменитые слова апостола Павла еще раз убеждают нас в этом: *"Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто" (1 Кор. 13:2).* Без любви, без того состояния целостности, к которому призван человек, любые подвиги веры и разума носят заранее ущербный характер.

В Православном Катехизисе мы читаем, что Бог-Троица есть совершенное единство в любви: "Пресвятую Троицу можно назвать самым совершенным единством в любви, или союзом любви, потому что совершенны Любящие и совершенна Их любовь"[35]. Следовательно, не будет ошибкой утверждать, что любовь представляет собой природу божественного единства, насколько она доступна пониманию. Богоподобие человеческой природы, надо полагать, непременно должно отражать в себе этот духовный закон. Как пишет протоиерей Иоанн Мейендорф, "любовь объединяет три Божественные Ипостаси и, через их общую «энергию» или «действие», изливается на тех, кто достоин принять эту любовь"[36].

В определенных местах своей "Философии свободы" Н. Бердяев достаточно близок к мысли о необходимости целостного взгляда на человеческую природу: "Для обличения мира невидимых вещей нужна активность всей человеческой природы, общее ее напряжение, а не активность одного лишь интеллекта, как то мы находим в знании мира видимого"[37]. Но несмотря на то, что философ подходит к мысли о

---

[35] Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ / Православный Катехизис. - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/katihizis/2

[36] Мейендорф И., прот. Византийское богословие исторические тенденции и доктринальные темы / XIV. Триединый Бог. 1. Единство и троичность. 2. Ипостась, сущность, энергия. 3. Живой Бог/ - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/vizantiyskoe_bogoslovie/

[37] Бердяев, Н. Философия свободы. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/69721/

некотором внутреннем единстве разума и веры, все-таки акцент им поставлен именно на их различии: "В глубине знание и вера - одно, знание есть вера, вера есть знание. Мир знания и веры условно даны как разные порядки, но они могут быть сведены к единству. Но все же то, что мы называем "знанием", и то, что называем "верой", глубоко различаются, и мы старались пролить свет на это различие"[38].

Таким образом, рассмотрев философский анализ проблемы соотношения веры и разума, представленный в "Философии свободы" Н. Бердяева, с позиций христианского богословия, мы обнаруживаем в нем существенные неточности. , которые не позволяют однозначно решить этот спорный вопрос, исходя из заданных трех вариантов его решения. Поэтому нам представляется единственно возможным разрешением задачи четвертый путь, указывающий на заданную целостность человеческой природы. Безусловно, данное решение является антиномичным по своей сути, однако, не следует забывать, что таковы решения всех сложнейших богословских вопросов в христианстве.

По мысли великого русского философа П.А. Флоренского, антиномизм является единственно честным методом философии, не позволяющим прикрывать трещины мира, раздираемого грехом. Он пишет: «Антиномии – это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры…»[39]. Таким образом, антиномичность представляется следствием раздробленности самого бытия, включая и человеческое мышление. С этой точки зрения извечный спор между верой и разумом снимается в перспективе антиномичного решения - обращения к заданной целостности человеческой природы, в которой становятся единым целым вера, разум и воля.

---

[38] Там же.

[39] Флоренский, П.А. Столп и Утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т.1. Ч.1. С. 163

*Источники*

1. Аврелий Августин О предопределении святых. - [Электронный ресурс]: http://lib.ru/HRISTIAN/awgustin.txt

2. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ / Православный Катехизис. - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/katihizis/2

3. Антоний Сурожский (Блум), митр. Жизнь. Болезнь. Смерть. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/70599/

4. Бердяев, Н. Философия свободы. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/69721/

5. Бернс, Д. Хорошее самочувствие: Новая терапия настроений / Пер. с англ. Л. Славина — М.: Вече, Персей, АСТ, 1995.— 400 с.

6. *Вшолек, С.* Рациональность веры. М., 2005. С. 60.

*7.* Гоулд, Филип Когда я умру. Уроки, вынесенные с Территории Смерти / [Пер. с англ. А. Ракина]. - М.: Издательство "Олимп-Бизнес", 2015. - 256 с.

8. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru /sv_otci/ grigoriy_palama/triady/2.3.1/

9. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. - [Электронный ресурс]: http://bookap.info/clasik/dzheyms_mnogoobrazie_religioznogo_opyta/

1. Игнатий (Брянчанинов), свт. О прелести. - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/o-prelesti/2

2. Климент Александрийский Строматы / Книга пятая вера, поиск и познание. - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/5

3. Кураев А., диак. Протестантам о Православии. - [Электронный ресурс]: http://predanie.ru/lib/book/71828/

4. Кюблер-Росс, Элизабет. О смерти и умирании. Киев: София, 2001. - 318 с.

5. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Проповеди. Неделя 23. О гадаринском бесноватом. - [Электронный ресурс]: http://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/propovedi/1_28

6. Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. - [Электронный ресурс]:

http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voploscheniya_Syna_Bojiya

7. Мейендорф И., прот. Византийское богословие исторические тенденции и доктринальные темы / XIV. Триединый Бог. 1. Единство и троичность. 2. Ипостась, сущность, энергия. 3. Живой Бог/ - [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru /vizantiyskoe_bogoslovie/

8. Осипов А.И. Посмертная жизнь души. - [Электронный ресурс]: http://www.wco.ru/biblio/books/osip17/H23-T.htm

9. Пантелеимон (Успенский), иером. Антропология и творения св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии) // Богословский вестник 1914. Т. 1. №3. С. 468-495.

10. Патристика / Ранняя апологетика (II - первая половина III в.): Запад. - [Электронный ресурс]: http://mmkaz.narod.ru/patristic3/lectures/l05_apology_w.htm

11. Схоластика / жизнь и сочинения Пьера Абеляра. - [Электронный ресурс]: http://intencia.ru/Pages-print-207.html

12. Флоренский, П.А. Столп и Утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т.1. Ч.1. - 490 с.

13. Франкл, В. Психотерапия на практике – Спб: Речь, 2000. - 256 с.

14. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. - [Электронный ресурс]: http://pandia.ru/text/77/197/72887.php

15. Юзеф Боргош Фома Аквинский. - [Электронный ресурс]: http://libatriam.net/read/608728/0/

Sofija Mojsić
Beograd

# Reformacija, kalvinizam, puritanizam i moderna nauka

APSTAKT

Sve od vremena prosvetiteljstva , Kanta, Kjerkegora (Kierkegaard) ili Jaspersa u 20. veku napravljena je oštra diferencijacija između vere i znanja. Time se bitno zamaglilo rano moderno iskustvo i metodološki pristup koji su skoro direktno izveli iz puritanizma modernu mehaničku matematizovanu nauku. Još je Luter (Luther) uveo princip unutarsvetovne askeze kao oblika nužnog ostajanja u svetu koji treba radikalno preoblikovati, a ne samo pasivno se povući u manastir, što je bio katolički princip. Osnovno načelo puritanizma je bilo eliminisanje magijskog mišljenja i stav da sve treba raditi radi veće slave Božje i opšte dobrobiti i koristi čitavog društva i čovečanstva uopšte. Načelo veće slave Božje je značilo da moderna mehanička i matematizovana nauka upravo svojim specifičnim empirijskim i hipotetičkim metodom veliča Božju mudrost i dobrotu. Posebno su se kao doprinosi većoj slavi Božjoj cenile matematika i fizika. Ipak, cena koja je bila plaćena za taj ogromni praktični uspeh moderne nauke i njenog pragmatizma i utilitarizma bila je suviše visoka u smislu žrtvovanja sreće i radosti i tlačenja čovekove unutrašnje i spoljašnje prirode. Jedno od rešenja je isceljujuća samokritička samorefleksija uma.
Ključne reči: *moderna, puritanizam, nauka, magijsko mišljenje, samorefleksija, um.*

Moderna je kanonizovala autonomizaciju različitih sfera ljudskog stvaralaštva i odnosa prema sebi, drugima i svetu. To je zabetonirao Kant u svoje tri *Kritike* odvojivši kao principijelno različite i samostalne oblasti nauku i filozofiju, moral i religiju i umetnost. Kjerkegor je u svom delu *Stadijumi na životnom putu* diferencirao estetsku, etičku i religioznu sferu. Posle prosvetiteljskog doba i njegove žestoke kritike Katoličke crkve i religije, procesa dugog trajanja sekularizacije, u 19. veku religija se održava još samo kao jedna posebna sfera koja ima svoje utemeljenje u subjektivnim unutrašnjim strastima, osećanjima, veri i ličnom stavu. Time se skoro sasvim zaboravio početak moderne u 17. veku kada je puritanizam direktno

stvorio modernu nauku, pre svega modernu paradigmu matematizovane mehaničke fizike i omogućio široku praktičnu primenu modernih nauka i filozofije radi poboljšanja i olakšanja ljudskog života i opšte dobrobiti čovečanstva. Zato se kao utemeljen zaključak može tvrditi da su tada i tu vera i znanje direktno sarađivali i odigrali revolucionarnu ulogu u procesima modernizacije koji su se najpre odvijali u Evropi a kasnije su se sa razvojem kapitalizma i kolonijalizma proširili po celom svetu i postali planetarni fenomen. Nije to bilo karakteristično samo za reformisano zapadno hrišćanstvo. Isti proces se odvijao i u okvirima Katoličke crkve i vere čija je protivreformacija bila suštinski kartezijanska. Blumenberg je u svojoj knjizi *Legitimnost novog veka* virtuoznom i minucioznom analizom i izlaganjem zastupao stav da modernost direktno potiče iz vrlo ambivalentnih i nestabilnih procesa sekularizacije koje on nipošto ne shvata jednostrano i u crno-beloj vizuri i poreklo moderne vidi ne uprošćeno kao jednoznačno sekularizovano hrišćanstvo već u problemima i protivrečnostima napetog odnosa između Božje svemoći i samopotvrđivanja čoveka, što je bitno obeležilo poznu sholastiku. To dalje znači da odnos između znanja i vere nipošto nije naprosto stvar njihove potpune različitosti i suprotnosti već prožimanja i interakcije.

U naglašavanju značaja reformacije za formiranje osnovnih pojmova i fenomena modernog sveta počevši od oblikovanja autonomne samostalne odrasle ličnosti, moderne javnosti, modernog političkog i društvenog uređenja i nauka o tome, moderne nauke i tehnike jednostavno se ne može preterati. Na žalost, to je danas palo u zaborav i nesvesnost, a o tome nešto znaju praktično samo specijalisti za tu oblast. Luter (Luther) je ukinuo sve oblike institucionalnog, profesionalnog i personalnog posredovanja između pojedinca i Boga i tako je proklamovao isključivo neposredni, lični odnos između čoveka i Boga, što je imalo revolucionarne posledice. Tradicionalna katolička crkva je u izvesnom smislu reči infantilizovala vernike. U njoj su ključnu ulogu imali papa, cela komplikovana i hijerarhizovana organizacija crkve kao institucije, sakramenti, sveštenici i monasi. Oni su na neizostavan način posredovali odnos između vernika i Boga tako da je čovek suštinski zavisio od svih tih faktora i nije imao naglašeno ličan, neposredni, personalizovan i samostalni odnos prema Bogu. Nije se slučajno katolička crkva doživljavala i nazivala majkom crkvom jer je ona upravo tretirala vernike kao nedoraslu malu decu koja bez njene pomoći i zaštite ništa ne mogu sama da odluče i urade. Oni su joj bili potpuno podložni i zavisni od nje. Međutim, ta konstelacija odnosa je imala i svoju drugu stranu koja je mnogo značila vernicima: ona je pružala tako bitno osećanje bazične

sigurnosti, poverenja, zaštite. Katolička teologija i filozofija su davale preko potreban smisao i značaj ne samo pojedinačnom ljudskom životu već i celom kosmosu. Ljudski život i svet su bili uređeni, zaštićeni, svrhoviti.

Luter je svoje radikalne sumnje u pogledu spasenja i izvesnosti lične vere razrešio neposrednošću i potpunom izvesnošću vere koju je samo predodređeni, spaseni pojedinac osećao i primenjivao u svom životu. Luter nije uništio već suštinski i snažno ojačao hrišćansku veru u Boga za kojom su ljudi tog vremena osećali neutoljivu glad. On je jednostavno odgovorio i na svoje lične nedoumice i potrebe, ali i na potrebe i glad za verom svojih savremenika. Vera se negovala duboko u duši i srcu i u svim reformisanim denominacijama je važila kao jedino svedočanstvo spasenja i opravdanje. I katolička teologija je isticala značaj vere, ali su njoj bila bitna i dobra dela koja pojedinac može sam da uradi u svom celokupnom i ličnom i društvenom životu. Katolici su takođe naglašavali značaj manastira i temeljne vere monaha koji su se povukli iz sveta i otišli u manastir da bi tako i na unutrašnji, ali i na spoljašnji način istakli posebnost i snagu svoje vere. Luteranstvo je ukinulo instituciju manastira ne želeći time da oslabi veru i isposništvo već da je fundamentalno ojača tako što je sada svaki čovek postao monah. Luter jeste spolja oslobodio vernika, ali mu je odlučno zarobio srce i dušu, gde se sada jedino mogla negovati autentična neposredna lična vera u Boga. Čovek pojedinac je sada internalizovao celovite objekte u koje je verovao i sa kojima se identifikovao i tako postao odrasla, nezavisna, zrela ličnost. Jedna od bitnih posledica reformacije jeste pojava i jačanje individualizma koji je toliko karakterističan za građanski svet.

Luter je i protiv svoje volje i intimnih uverenja bio veliki moderni revolucionar ne samo u domenu individualnog života i ličnosti vernika već i u društvu i ekonomiji. Jedan od razloga njegove pobune je bilo i ekonomsko iscrpljivanje Nemačke zbog nužnosti plaćanja poreza Vatikanu. Luterovo oduševljenje i zagovaranje jednostavnih hrišćanskih vrlina iz zlatnog doba nevinosti kada je lični i društveni život bio mnogo jednostavniji i odvijao se u prvim neposrednim malim hrišćanskim zajednicama dobilo je revolucionarni oblik u Mincerovom (Münzer) seljačkom ustanku u Nemačkoj koji su upravo tražili ostvarenje prvobitne jednostavne Hristove poruke sačinjene isključivo od ljubavi, mira, strpljenja i sloge koji su bili nespojivi sa kmetstvom, kulukom i ograđivanjem zemlje. Luter nije podržao seljačku bunu i njenog vođu Tomasa Mincera (Thomas Münzer) i odlučno je tražio od vlasti njeno potpuno krvavo gušenje. Luter će sve vreme svog života i delovanja tražiti od svojih vernika potpuno poštovanje i poslušnost

svetovnim vladaocima čiji je mač morao da bude krvav i brutalan u potiranju svake neposlušnosti ili bunta. To samo govori o ambivalentnosti Luterovog odnosa prema autoritetima: on je srušio moć pape i cele organizacije katoličke crkve, ali je bio potpuno pokoran svetovnim vlastima, što je tražio i od svih drugih građana. Taj svoj duboko konzervativan politički stav ostavio je u zaveštanje i svojim potomcima sa fatalnim posledicama po nemačko društvo.

Luter je mrzeo modernu trgovinu i kapitalizam i zagovarao je povratak jednostavnom seoskom društvu i skoro naturalnoj privredi. Smatrao je da je uzoran i najlepši život seljaka koji još nije uništen pohlepnim duhom trgovačkog proračuna. Svaki rad treba da bude pošten, častan, shvaćen kao božanski poziv koji služi ne sebičnom interesu i proračunu pojedinca već zajednici. Pošten, savestan, posvećen odnos prema poslu je Božja zapovest. Najveći i neoprostivi gresi su besposličenje i pohlepa. Luter je zahtevao ukidanje manastira, hodočašća i crvenih svetačkih dana u kalendaru kao izgovore za nerad i besposličenje koje su podjednako strasno zabranjivali i kapitalisti. On je bio zagovornik religioznog radikalizma i ekonomskog konzervativizma.[1] Buntovni poklič za pravdom, izvornim Hristovim jevanđeljem, ličnim dostojanstvom, slobodom, jednakošću nemačkih seljaka ga je užasnuo delimično zbog straha da će tako radikalni zahtevi seljaka dovesti do anarhije i rušenja društvene hijerarhije bez koje on nije mogao da zamisli društvo, ali i zato što je smatrao da je pretvaranje duhovne religiozne poruke u društveni i politički program, ideologiju značilo njeno duboko degradiranje. Luter je osuđivao sve bitne odlike moderne kapitalističke privrede: lihvarstvo, nepoštovanje pravedne cene usled tržišne kalkulacije povoljnom cenom koja će doneti najveći profit, pohlepu, izdavanje para uz zaračunavanje kamate.

Luterov Bog se obraćao direktno srcu i duši vernika bez posredovanja sveštenstva, crkve ili društvenih ustanova, kao pojedinac pojedincu čiji je govor odzvanjao isključivo u unutrašnjosti čovekovog srca i duše. Sfera religije je bio samo unutrašnji čovekov život koji se radikalno suprotstavljao i odbacivao sve vidove institucionalnog posredovanja. To je imalo ogromne društvene posledice. Zatvaranje pojedinca u svoju unutrašnjost, njegov neposredni dijalog sa Bogom u dubini duše, zadovoljenje čisto unutrašnjom slobodom ličnosti koju naprosto ne zanima nikakav društveno-ekonomski i politički ekvivalent koji će omogućiti

[1] Cf. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism,* Penguin Books, London and Harmondsworth, 1987, str. 102.

realizaciju te čisto unutrašnje vere i slobode u spoljnjem svetu u kojem se živi i bez koga se ne može je direktno ili indirektno dovelo do sloma Nemačke u 17. veku u Tridesetogodišnjem ratu i kasnije do stravičnog iskustva nacizma u prvoj polovini 20. veka.

Luter je radikalni antropološki pesimista: čovek je zao i pokvaren, naslednik Adama i njegovog praroditeljskog greha; njegova volja nije slobodna, već je svagda u vlasti ili đavola ili Boga i sama ne može da izvrši dobro bez pomoći Božje milosti koja je potpuno nezavisna od čovekovih zasluga i kao takva sasvim bezrazložna. Strah i drhtanje vernika zbog najbitnijeg pitanja da li je među odabranima i spasenima ili je zauvek proklet i osuđen može da razreši samo unutrašnja izvesnost vere koju ne proizvodi čovek već isključivo milost Božja. Srednjovekovna katolička religija je imala mnogo više poverenja u čovekovu dobrotu i slobodu volje koji jesu bili oslabljeni zbog izvornog prvobitnog greha, ali im je Božja milost pomagala da ga prevladaju i usavrše sebe i tako spasu ne samo svoju dušu već i društveno-ekonomski sistem čiji su neraskidivi deo bili. „Milost više nije dovršavala prirodu: ona je bila njena suprotnost. Čovekovi postupci kao člana društva više nisu bili produžetak njegovog života kao Božjeg sina: oni su bili njegova negacija. Sekularna interesovanja prestala su da imaju ... religiozno značenje... Detaljna pravila ponašanja ... su nepotrebna ili sporna: dovoljni vodič hrišćanina su Biblija i njegova sopstvena savest. ... svi ljudi su sada bili ravnopravni pred Bogom i taj napredak, koji je sadržavao klicu svih budućih revolucija, je bio tako ogroman da je sve ostalo delovalo beznačajno. ... Svet je podeljen na dobro i zlo, svetlost i tamu, duh i materiju. Podela između njih je bila apsolutna i nikakav ljudski napor nije mogao da premosti provaliju“, piše Toni (Tawney).[2] Luter je čovekovom ponašanju u svetu prema drugim ljudima nalagao stare jevanđeoske zapovesti: „Ne čini drugome ono što ne želiš da on čini tebi“ i „Voli bližnjega svoga kao samog sebe.“ Međutim, ograničavanje sfere religije samo na čovekov unutrašnji život je imalo za posledicu da su tako važni oblici društvenog života i državne organizacije postali potpuno irelevantni za vernika, a osećanje je zamenilo razum. Moramo se zapitati da li potpuno odbacivanje javnih institucija kao nebitnih za duh implicira upravo odustajanje od borbe za pobedu hrišćanskog morala.[3]

Kalvin (Calvin), drugi veliki reformator hrišćanstva, je bio mnogo moderniji i uticajniji. On je upravo snažno podržao sve bitne ustanove

[2] Cf. op. cit., str. 106, 107.
[3] Cf. ibidem, str. 108.

kapitalizma i moderne države. Tamo gde je luteranstvo bilo društveno konzervativno i introvertno, kalvinizam je prodreo u sve pore ne samo individualnog verskog i moralnog života već i čitavog sistema moderne kapitalističke privrede, crkvene organizacije, društva i države. Kalvinizam je urbana tvorevina i za razliku od Lutera, koji je na moderno društvo gledao očima seljaka iz zlatnog doba i religioznog mistika, podržao je sve glavne oblike kapitalističkih finansijskih transakcija, tržišne i robnonovčane privrede, radne etike. Takav stav je bio od ogromnog značaja. On je podržao sve ekonomske aktivnosti, uključujući i lihvarstvo, koje će bitno obeležiti budućnost Evrope i čitavog sveta.

Glavna Kalvinova teza je da sve treba raditi u slavu Božju, što se više ne obavlja samo molitvom i tradicionalnim bogosluženjem već i aktivnostima, dobrim delima koja doduše nisu dovoljna sredstva za spas duše – vera je i kod Kalvina jedino autentično svedočenje iskreno prihvaćenog hrišćanstva – ali su neizostavan instrument i dokaz da smo među izabranima i spasenim. I Kalvinov Bog bezrazložno i nezavisno od ljudske zasluge pojedince spasava a druge osuđuje na pakao, ali nam sada uspešna i berićetna ekonomska aktivnost predstavlja pouzdan znak da smo spaseni. Moderne građansko-kapitalističke ekonomske aktivnosti ne treba odbacivati kao nebogougodne i moralno i religiozno neprihvatljive i proklete, već prema njima treba zauzeti specifičan religiozni stav koji intenzivno razvija svest da sve to radimo zarad veće slave Božje – to je baza moderne građanske radne etike koja će zadugo suštinski obeležiti kapitalizam i građansko društvo, religiju i moral. Strogoj organizaciji podležu ne samo crkveno-religiozne aktivnosti i individualni moral i ekonomski rad već i svaki trenutak privatnog života. I kod Kalvina, slično kao i kod Lutera, besposličenje, traćenje vremena, pasivnost, inertnost, melanholija koju su prvi hrišćanski oci nazivali acedijom i smatrali je smrtnim grehom su neoprostivi grehovi. Život ne treba živeti spontano, od danas do sutra, radovati mu se i nesputano uživati u njemu, već ga treba strogo sistematski i metodično isplanirati. Svaki trenutak treba da ima svoje zašto i zato, krajnji cilj, a to je slava Božja. Budući da je i za Kalvina prirodni čovek nepopravljivo zao, pokvaren, koruptan, trošan, nemoćan, lenj kao posledica Adamovog praroditeljskog greha, on sam ne može ništa da uradi bez milosti Božje. Moderni čovek koji sledi Kalvinovo učenje je disciplinovan, odgovoran, vredan, radan. Kalvin nije idealizovao patrijarhalnog seljaka iz nekakve imaginarne idilične seoske neposredne zajednice, već je prihvatio i podržao kapitalističko preduzetništvo modernog urbanog kapitaliste koji se bavi trgovinom i finansijama. On je prekinuo

tradicionalni stav prema proizvodnji, radu i zaradi koji je podrazumevao da se radi i zaradi samo onoliko koliko nam je neophodno za održanje života i razvio tipično moderan kapitalistički etos rada koji je sam sebi svrha i koji se izvršava radi sve veće dobiti koja je u izgledu. Moderan kalvinista i kapitalista ne radi da bi živeo već živi da bi radio. Sam Kalvin je iskreno verovao da profit modernog kapitalističkog preduzetnika proizlazi samo i autentično iz njegove marljivosti i radinosti. On nije više sumnjičio kapitalistu i bogatog čoveka za nemoral i iskorišćavanje nevolje i nesreće svog bližnjeg već je u njemu video jaku trezvenu ozbiljnost i karakter prekaljen strpljivim i teškim upornim radom i pregalaštvom koji su bili prihvatljivi i Bogu. Karakterne osobine prvih preduzetnika – štedljivost, vrednoća, trezvenost, skromnost – su bile i osnovne hrišćanske vrline koje su služile Bogu i radile na uvećanju njegove slave. Kalvinizam nije bio samo nova teologija i crkvena organizacija već je doneo i nove moralne vrednosti i nov tip društvenog ponašanja.[4]

Za razliku od luteranske introverzije i posvećenosti unutrašnjem religioznom životu, kalvinizam je od samog početka intenzivno politički i društveno svestan i agilan. On se ne zadovoljava samo unutrašnjom slobodom već želi da je uživa i u svim drugim aspektima individualnog i društvenog života. Kalvin je podržao i bio glasnogovornik građanstva dok je ono još uvek težilo ostvarenju svojih ciljeva i zato bilo izrazito revolucionarno sve dok se nije etabliralo u društveno-ekonomski-politički namirenu srednju klasu koja je bila sušta suprotnost svakoj suštinskoj promeni i upravo zato kamen temeljac stabilnosti.

Kalvin nije insistirao samo na individualnim i unutrašnjim osobinama vernika kao što su lična odgovornost, disciplina i asketizam već i na njihovom pandanu i otelotvorenju u odgovarajućim socijalnim i političkim institucijama po čemu se on veoma razlikovao od nemačkog luteranstva. Smatrao je da je besposličenje prosjačkih redova nedopustivo i da je ono kako greh protiv Boga, tako i društveno zlo budući da svi moraju marljivo da rade da bi zaslužili hleb svoj nasušni. Rad je dobra i bogougodna stvar, a radnik je najviše nalik Bogu. Uspešan trgovac poseduje istovremeno hrišćansku vrlinu i svojom praktičnom razboritošću i promućurnošću doprinosi svojoj zajednici. On je oštro napadao osobine kao što su kockanje, psovanje, preterana pažnja posvećena garderobi, samopovlađivanje u iću i piću. Kalvin se borio da u stvarnom životu zajednice ostvari otelotvorenje hrišćanskog moralnog ideala. Takvo društvo

[4] Cf. ibidem, str. 120.

je bilo ne samo država već i crkva, pa je tako ceo sekularni svet pretvoren u ogroman manastir. Disciplina je bila jedna od ključnih poluga realizacije hrišćanske vrline kako u pojedincu, tako i u celom društvu. Najvernija inkarnacija kalvinističke države-crkve sa svim svojim asketizmom i radnom etikom je bila puritanska zajednica u Novoj Engleskoj u Americi.

Iako je Kalvin bio moderan u prihvatanju, isticanju, korišćenju i moralnom i političkom legitimisanju prvih oblika kapitalizma, njegova ocena modernog čoveka je bila krajnje negativna i radikalno pesimistička. On je smatrao da je čovek kao takav i naročito moderan pojedinac potpuno zao, koruptan, nemoćan, slab, trošan, lažljiv, slab, siromašan, nedostojan, iskvaren.[5] Posle Adamovog praroditeljskog greha čovek je izgubio svaku mudrost, vrlinu, svetost, istinu, pravdu koje ga karakterišu kao stvorenje koje je stvoreno po liku Božjem i slično njemu i njim su zavladali neznanje, slabost, prljavština, taština, nepravda. Čovekova priroda je do svoje srži iskvarena i zla: „ ... vrlo [smo] iskvareni u svim delićima svoje prirode i zbog te iskvarenosti smo s razlogom izloženi prokletstvu pred Bogom, koji voli samo pravdu, nevinost i čistotu.“[6] Čovekova priroda ne sadrži nikakvo dobro i puna je svakog zla; čovek kao takav znači samo iskvarenost. Njegova propast je njegovo sopstveno delo jer je prvobitni čovek po Božjoj milosti bio pošten i zbog svoje ludosti je pao u taštinu i zbog svoje potpune poročnosti je Bogu odvratan. Čovekovo biće nije obdareno sopstvenim dobrom, već njegovo blaženstvo potiče od Boga. Čovek nema slobodnu volju, pa u nekom dobrom postupku mora da mu pomogne Božja milost jer je po prirodnom delu svog bića isključivo grešan, a sve dobro i pravedno dolazi od Boga. Ipak, ma koliko ljudska priroda bila zla i iskvarena „... u svim ljudima postoji seme političkog reda, što je krupan dokaz da niko nije lišen svetlosti uma ...“.[7] Ljudske saznajne moći, razum i um su pomračene i nemoćne zbog izvornog zla i pokvarenosti ljudske prirode: mi sami nismo samostalni i slobodni subjekti svojih postupaka, života, svog sopstvenog bića: „ ... sve što ljudsko srce može stvoriti [je] samo loše.“[8] Sam čovek ne može polazeći od svoje volje i svoje ličnosti, svog celokupnog bića da izabere i uradi bilo šta dobro, istinito, mudro, pošteno, pravedno: za to je potrebna intervencija Božje milosti. Da bismo bilo šta dobro uradili, naše srce mora potpuno da se izmeni. Sve što je u čoveku prirodno, dato,

---

[5] Cf. Kalvin, Žan, *Nauk hrišćanske vere,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci , Novi Sad, 1996, str. 59.
[6] Ibidem, str. 63.
[7] Ibidem, str. 75.
[8] Ibidem, str. 81.

nasleđeno se mora uništiti da bi se Božjom milošću stvorilo novo srce i novi duh. Za to preumljenje naše zasluge i trud ne znače ništa i nemaju nikakav uticaj jer je Božja predestinacija proizvoljna, bezrazložna i samo kao takva izražava nedokučivost Božje suštine ograničenom i prirodnom ljudskog razumu i njegovu svemoć. Dok Bog ne obnovi našu volju, ništa dobro ne može da potekne samo od nje. Duša vernika je radikalno podvojena i podeljena na dva dela između kojih se vodi neprekidni rat i trajni sukob: onaj deo kojim vlada Bog i koji je dobar, pravedan, istinit, želi besmrtnost i teži pravdi, čistoti, svetosti i prisutnosti Boga, dok drugi prirodni u zemaljskom blatu ogrezao deo ne zna ništa o dobroti, istini, lepoti, pravdi i odvraća se od Boga. Sveti Duh navodi čoveka na dobro i pravedno postupanje, dok ga grešno prirodno telo navodi na zlo i nepravdu.[9] Da bismo se preporodili, moramo uništiti sve ono što je u nama.

Za razliku od drugih protestantskih denominacija i jansenista kakvi su Paskal (Pascal) i Rasin (Racine) koji su izričito zagovarali učenje o skrivenom bogu (Deus absconditus) koji se više ne može prepoznati ni u prirodnom ni u ljudskom svetu, moć i mudrost Kalvinovog Boga nisu skrivene.[10] Božja moć se iskazuje kad se unište zli, nepravedni, a kada se oslobode dobri: „Onda su prezreni podignuti iz prašine, siromasi povraćeni iz đubreta, potlačeni i poniženi oslobođeni velike strepnje, očajnima je vraćena nada, a i malobrojnima i obezoružanima pred mnogobrojnima i naoružanima, slabima pred jakima.“[11]

Plesner (Plessner) je u svojoj odličnoj knjizi *Zakasnela nacija* detaljno i pronicljivo pokazao sve moderne implikacije luteranske reformacije i njenu bitnu različitost od kalvinizma, koji su jedan od razloga i objašnjenja nemačke katastrofe u prvoj polovini 20. veka. Za razliku od kalvinističkih i puritanskih religioznih i političkih zajednica u anglosaksonskom svetu i Holandiji koje su razvile slobodnu crkvu u kojoj je bila moguća slobodoumna i intenzivna diskusija i komunikacija ne samo o religioznim i konfesionalnim pitanjima već i o svim drugim bitnim i relevantnim pitanjima društva, šire javnosti i državne politike i koja je vršila bitnu ulogu posredovanja između unutrašnjosti pojedinca i njegovog neposrednog okruženja porodice i profesije i društva i države, nemačko luteranstvo se konstituisalo u državnu evangelističku crkvu u kojoj nije bilo moguće organizovati nikakvu slobodnu diskusiju i koja pojedincu nije

[9] Cf. ibidem, str. 92.
[10] Cf. ibidem, str. 48.
[11] Loc. cit.

značila ništa blisko i bitno. Luteranstvo se interesovalo i zadovoljavalo samo jednom stvari koja je za njega bila svetinja: ličnost i njena unutrašnja dubina i sloboda.[12] Ono je osveštalo duboki i fatalan rascep između duševno-duhovnog privatnog i strogo ograničenog kruga interesovanja pojedinca i javnosti, društva, politike. Taj unutrašnji bogat duhovni i psihološki život nemačkog čoveka je bio tako plodan za muziku i filozofiju u kojoj je Nemačka dugo bila bez premca u svetu i poguban zbog njegove nezainteresovanosti za javnost i opštu demokratsku stvar društvene politike. Tomas Man (Thomas Mann) je primetio da Nemci, za razliku od ostalih evropskih naroda, nikad nisu imali smisla za ono što se zove javna sloboda, za sferu slobode i prakse koja je prevazilazila uske granice unutrašnjeg i ličnog života, za ono što bi Hegel nazvao sferom objektivnog duha. Oni su se zadovoljavali svojom introspekcijom i introverzijom, životom u kući i porodici koji su im bili važniji od svakog javnog angažmana. Upravo ta politička pasivnost i zatvorenost u unutrašnji svet muzike i filozofskih ideja predstavljaju jedno objašnjenje nekih bitnih pretpostavki za trijumf nacizma u Nemačkoj u 20. veku.

Doprinos protestantizma modernizaciji sveta je ogroman i višestruki. On je bitno uticao na sveopštu racionalizaciju i eliminisanje magijskog mišljenja. Uvođenjem unutarsvetovne askeze odstranio je sve vrste bekstva iz sveta, fuga mundi i izvršio je ključni uticaj na formiranje modernog sistema građanske civilizacije i kapitalističke privrede. Međutim, cena koja je za to plaćena je visoka. Ideal protestantskog čoveka je svojevrstan inteligentni bezosećajni robot koji sebe strogo disciplinuje i primorava samo na koristan i isplativ rad. Ukinute su sve vrste prirodnih osećajnih ličnih odnosa između ljudi jer su podlegali sumnji da bitno umanjuju čovekovu posvećenost Bogu i religiji, a glavni cilj i svrha čovekove egzistencije u svim njenim dimenzijama jeste doprinošenje slavi Božjoj. Sistematski je negovana mržnja prema svemu čulnom, telesnom, emocionalnom i ono je moralo biti likvidirano u čisto proračunatim, metodično isplaniranim i maksimalno formalizovanim odnosima prema tom aspektu ljudskog bivstvujućeg. Nije se negovala umetnost i slobodna umetnička mašta (fancy), već se cenila i podsticala samo strogo svrsishodna, delotvorna produktivna uobrazilja koja se može primeniti u korisne svrhe i svi vidovi pragmatičnih aktivnosti. Ta distinkcija odjekuje još kod Kanta i njegovog naglašavanja funkcije produktivne uobrazilje u racionalnom saznajnom

[12] Cf. Plesner, Helmut, *Zakasnela nacija,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005, str. 74.

procesu. Protestantizam je izvršio strogu metodičnu racionalizaciju svih aspekata života i tako ih oslobodio smrtnog greha obožavanja kreaturalnog, koje je bilo iskušenje kojem je svaki dosledni protestant morao da odoli. Čovek je tretiran kao Božje oruđe koje se kao takvo potvrđuje unutarsvetovnim radom, operativnošću i efikasnošću. Protestantski Bog je skriveni Bog koji je despotski nedokučiv, nepristupačan i nedodirljiv u svom bezrazložnom dodeljivanju spasa jednima a prokletstva drugima. Protestantizam je jako uticao na razvoj kulture unutrašnjeg samoispitivanja, introspekcije, usamljenosti koja je postala prava pomama u celoj moderni.

Klasično delo Kristofera Hila (Christopher Hill) *Intelektualni izvori Engleske revolucije*[13] detaljno istražuje puritansko poreklo ključnih ideja koje su nagovestile i izvele Englesku revoluciju iz 1640. godine koja je bila prekretnica ne samo u engleskoj već i svetskoj istoriji zbog svoje izrazite inovativnosti i modernosti. Nijedna velika revolucija ne može da se izvede bez pripreme i ideološke i političke utemeljenosti u idejama, naročito onim radikalno novim i antitradicionalnim. Ženevska Biblija je bila udžbenik engleskih puritanskih revolucionara. Republikanac Henri Nevil (Henry Nevile) se eksplicitno oslanjao na Kalvina.

Ključna figura koja je svojim delovanjem i prekretničkim idejama pripremila Revoluciju je bio Bekon (Bacon). Bekonovo učenje je bilo povezano sa stvari parlamentaraca. Ono je takođe doprinelo da u Engleskoj u 17. veku naučna revolucija bude završena. Ideje modernih naučnika u Engleskoj su podržavale borbu puritanaca i parlamentaraca. Puritanizam i verska tolerancija su bili ohrabreni pobedom Parlamenta. Puritanski verski pokret je takođe i pripremio i pomogao neposredno sprovođenje Revolucije – on je privukao i organizovao bezimene i potčinjene urbane i ruralne klase iz čijih se redova regrutovao najveći broj dobrovoljaca za parlamentarnu vojsku. Puritanizam je takođe bio najznačajniji sklop ideja koje su pripremile duh ljudi i njihov borbeni i revolucionarni moral za aktivno učestvovanje u Revoluciji. Pripadnici trgovaca i zanatlija i džentrija su ostvarili bitan uticaj na Revoluciju svojim radikalnim novim idejama. Parlament nikad ne bi porazio kralja bez njihove oduševljene podrške. Jačanje i širenje ovih klasa je predstavljalo novu socijalnu činjenicu u Engleskoj čitav vek pre 1640.

Nove naučne ideje i nova građanska i kapitalistička politička ideologija džentrija su osporavale tradiciju u svim domenima, što je bilo

[13] Cf. Hill, Christopher, *Intellectual Origins of the English Revolution – Revisited,* Clarendon Press, Oxford, 1997.

toliko karakteristično za celu tada nastajuću građansku civilizaciju i kulturu. Paracelzus i Kopernik su bili savremenici Lutera, a sam Paracelzus je podržao borbu nemačkih seljaka 1525. godine. Sve jača i bogatija klasa trgovaca je osnovala posebne gimnazije da bi oslobodila obrazovanje od uticaja i kontrole tradicionalnog sveštenstva, Crkve i religije. Humanističko naglašavanje obrazovanja *pojedinca* i protestantsko oslobađanje i naglašavanje individualne savesti bili su dobro tlo i škola za razvoj i širenje demokratičnijih ideja. Urbani način života koji su bitno obeležili pragmatizam, utilitarizam i individualizam formirao je takav duh ljudi koji je više cenio stvari i dela od reči, a lično iskustvo od tradicionalnih autoriteta i bio je usklađen sa novim tendencijama u protestantskoj religiji i modernim naukama.

Predrevolucionarna Engleska je bila sva u znaku konfuzije i vrenja. Nove radikalne filozofske ideje su sve dovele u sumnju, kako društvena i politička shvatanja, tako i koncepcije vaseljene – sve je bilo u previranju i plodotvornom haosu iz kojeg je sva koherentnost nestala. To je bilo vreme duhovne krize koja je bila praćena očajanjem. Čuveni lekar Vilijam Harvej (William Harvey) je rekao da je susreo više bolesti koje potiču iz duše nego iz drugih uzroka i time anticipirao krajnje moderne stavove i teorije u medicini.

Međutim, trgovci i zanatlije nisu se predali očajanju: oni su verovali u svoju moć da upravljaju društvenim tokovima, te su modernizovali društvene institucije, ali im je bila potrebna nova i revolucionarna ideologija. Tradicionalni univerzitetski centri u Oksfordu i Kembridžu nisu bili u toku sa celokupnom društvenom modernizacijom i u njima je bilo malo novih ideja i novih nauka. Nove ideje i ideologije su formulisali pre laici nego sveštenici i to oni koji nisu radili na univerzitetima. Puritanac i parlamentarac Džordž Vider (George Wither) osuđivao je ljude koji su se povlačili u hermetičnu samoću kao slabe, lenje i nepravedne, koji ne služi na dobrobit svojoj zemlji i prijateljima.

U neposredno predrevolucionarnoj Engleskoj ostvareno je mnogo znanja koje nije bilo tradicionalnog dogmatskog filozofskog i religijskog porekla, već je poteklo iz direktnog praktičnog rada i iskustva. Bekonov zadatak je bio sintetizovanje i sistematizovanje sveg tog velikog praktičnog znanja i umeća. Takvu intelektualnu i naučnu revoluciju koja je bila u punom zamahu zvanična etablirana inteligencija je praktično ignorisala. Naučno stvaralaštvo za vreme Elizabete I je bilo delo trgovaca i zanatlija a ne univerzitetskih profesora, ostvareno u Londonu a ne u Oksfordu i Kembridžu, na narodnom engleskom jeziku a ne na latinskom. Bekon je

prikupio, sintetizovao i izneo pred sud intelektualaca celo ovo narodno mišljenje. To je bio pokret obrazovanja odraslih koji su samostalnim i samoukim radom i mišljenjem prikupili veliko praktično znanje i u tome su uživali. Ništa slično nije postojalo u kontinentalnoj kontrareformacijskoj Italiji, Španiji, Francuskoj ili Nemačkoj i Engleska je po toj narodnoj intelektualnoj revoluciji bila jedinstvena.

Naučni i metodološki principi koji su bili na delu u tom velikom poslu su bili ti da se za svaku tvrdnju morao navesti razlog, argument, primeniti matematičko prosuđivanje i izneti lično posmatranje. Godine 1570. Di (Dee) je napisao predgovor i komentare za prevod Euklidovog dela, što je bilo neophodno da bi obične zanatlije koje su bile lišene formalnog obrazovanja stekle još novih informacija i znanja koji su bili neophodni za izumljivanje novih pronalazaka, tako da je tu bio odbranjen princip utilitarizma i eksperimenta, što je jako uticalo na mlade ljude iz srednje klase, sinove trgovaca i zanatlija. Tomas Diges (Thomas Digges) je 1576. godine bio prvi Englez koji je proglasio Kopernikovu teoriju za jedinu moguću valjanu teoriju vaseljene i to je uradio na engleskom jeziku. U svojim razmatranjima intelektualno najuzbudljivije Kopernikove ideje – teze o beskonačnosti vaseljene – Diges je prevazišao i samog Kopernika i zahvaljujući njemu je u Engleskoj ta ideja uopšte bila i prihvaćena kao naučno utemeljena i istinita. Naučno i praktično prosuđivanje se izvodilo samo na osnovu iskustva, razuma i dokaza, a uzor je predstavljalo iskustvo mehaničara ili pomoraca. U predgovoru za jednu knjigu o veštini aritmetike 1600. godine proglašena je nezavisnost od religije.

Ono što je omogućilo naučnu revoluciju u 17. veku pripremano je dugo: za vreme Tjudora vladao je relativan mir i njihova reformacija, koja je osporila tradicionalni dogmatski autoritet, podsticala obrazovanje i narodnu pismenost i slobodnu diskusiju, stvorila je prve opšte pretpostavke za novo naučno mišljenje. Upravo oštra podela u protestantskoj teologiji između prirodnog i natprirodnog znanja pomogla je osamostaljenje znanja stečenog prirodnom svetlošću ljudskog razuma – to jest, moderne nauke. U vreme kada je Preston rekao da „Bog ne menja prirodni zakon“ što je stvaralo atmosferu pogodnu za modernu prirodnu nauku, rimske pape su još uvek upražnjavale magiju. Ričard Bostok (Richard Bostock) je 1585. godine uporedio kopernikansku revoluciju u astronomiji i Paracelzusovu revoluciju u hemiji sa protestantskom reformacijom, o čemu indirektno svedoči i Bekonov stav da je Luter njegov prethodnik. Svi su oni težili da dopru do prosečnih ljudi koji su zauzimali društveni međuprostor negde između mnoštva nitkova i malobrojnih učenih mudraca i smatrali su da je stvaranje

prosvećenog laičkog javnog mnjenja čvrst i pouzdan bedem za odbranu prave religije i nacionalne nezavisnosti. Oni su zbog toga bili napadani jer su širenje popularnog znanja i podizanje opšteg nivoa obrazovanja i društvene svesti ljudi bili bitni preduslovi demokratije, čemu su se protivili politički i religijski konzervativci, papisti i zagovornici saveza sa Španijom.

Trgovac i finansijer ser Tomas Grešam (Sir Thomas Gresham) zaveštao je svoj novac radi osnivanja Grešam koledža (Gresham College) koji nisu kontrolisali sveštenici već trgovci. Na njemu su se sticala znanja iz teologije, prava, retorike, muzike, fizike, geometrije i astronomije. Njegova ideologija je bila orijentisana protiv rimskog papstva, a profesori su radili drukčije nego na tradicionalnim univerzitetima: oni nisu samo komentarisali date tekstove koji su uživali neprikosnoven autoritet već su pre svega unapređivali praktično primenljive nauke. Na njemu je naglašavana praksa i stvari koje su se svakodnevno upotrebljavale, a nije povlađivano logičkim suptilnostima i cepidlačenjima koja su sama sebi cilj, sholastici i preteranom citiranju autoriteta. Tu se predavalo o modernim temama koje se nisu obrađivale na klasičnim univerzitetima. U Kembridžu, na primer, katedra za matematiku je osnovana tek 1663. godine.

London je rodno mesto sedamnaestovekovne engleske nauke. Engleska je bila jedinstvena po svom suprotstavljanju aristotelovskoj kosmologiji i podršci Koperniku. Paralelno sa opadanjem bezuslovnog poštovanja antičkih autoriteta rasla je i razvijala se nova kritička sloboda i svest o svetim spisima. Znanje, naročito ono praktično, korisno, primenljivo, nije se više tražilo prvenstveno u knjigama već u samim stvarima. U Engleskoj je unapređena mornarica i pomorstvo u velikoj meri i zahvaljujući primeni naučnih instrumenata i logaritama koji su se učili na Grešam koledžu. Znanje koje su proizvele moderne nauke je imalo i filozofske posledice: na primer, nije se više mislilo da su komete najava i predviđanje katastrofa, a isto tako sve se manje verovalo da će se Bog mešati u čovekove svakodnevne aktivnosti i prirodne zakone – iz prirode je izbačena vera u čuda. Sve to vreme u Engleskoj se slavilo i cenilo utilitarno shvatanje da nauke treba da olakšaju čovekov život na zemlji, da je osnovni pedagoški cilj nauke da čoveka učini boljim, a sve se više prihvatala ideja o ostvarenju progresa kroz nauku i saradnji između najskromnijeg zanatlije i naučnika. Da bismo stigli do naučne istine, prvo treba da očistimo od predrasuda i pogrešnih ideja svoje sopstvene umove. Ovaj proces i razvoj moderne nauke nisu podržavale zvanične vlasti i država koliko trgovci i zanatlije. Nezainteresovanost vlasti za razvoj novog naučnog znanja je bila tolika da one nisu sistematski podržavale čak ni najkorisnije i praktično

najprimenljivije nauke. Bekonov veliki značaj i uticaj ne samo kao filozofa već i kao državnika ogleda se i u tome što je najsnažnije insistirao na državnoj podršci novim praktičnim naukama.

Postojala je veza između nauka, puritanizma i parlamentarnih političkih ideala. U Engleskoj se pre građanskog rata ostvario najveći naučni razvoj u matematici, astronomiji i optici, što je omogućio izuzetno visok nivo veštine i zanatskog umeća u konstruisanju naučnih instrumenata. Bekon je nameravao da napiše istoriju zanata gde bi se naučno izložili uspešni eksperimenti izvedeni u tim zanatskim radionicama, a onda bi filozofija analizirala, razjasnila i koordinarala ove informacije radi povezivanja svih ovih korisnih zanata i veština. On je hteo da spoji empirijske i racionalne sposobnosti ljudi čije je razdvajanje dovelo do konfuzije u svim oblastima ljudskog delovanja. Filozofija postaje mrtva stvar ako se odvoji od svojih korena u iskustvu. Teorija i praksa moraju da idu zajedno i da se uzajamno podržavaju i razmenjuju iskustva.

Političke revolucije u 17. veku su donele brojne bitne promene u tadašnjem društvu i modernoj epohi: opadanje moći krune, usvajanje agresivne imperijalističke spoljnje politike, širenje ekonomskog liberalizma, redistribuciju poreza, početak verske tolerancije, trijumf moderne nauke.

Renesansna humanistička koncepcija da se aristokratija sastoji u ličnoj vrlini, a da se ne stiče rođenjem i poreklom polako je prešla u puritanski pojam oligarhije pobožnih. Kromvel (Cromwell) je za vreme svoje vlade ostvario u praksi dve velike ideje: jednakost ljudi i otvaranje karijere za sposobne i talentovane. Vrli puritanac se ne pokorava nijednom vladaru osim svojoj duši i osećanju časti. Razvoj saobraćaja i trgovine je više doprineo oplemenjivanju čovečanstva od bilo kakvih plemićkih titula. U puritanskom svetu je došlo i do poboljšanja položaja žena: porast broja sitnih trgovaca i zanatlija povećao je broj žena koje su samostalno brinule i kontrolisale domaćinstvo. Širilo se uverenje da žene imaju daleko veću samostalnost i slobodu moći prosuđivanja nego što se pretpostavljalo. Puritanac je svoju ženu smatrao ravnopravnim partnerom u vođenju porodičnih poslova, a takođe se javlja i širi uverenje da deca sama i slobodno treba da biraju svog bračnog partnera. Razvio se ideal monogamne bračne ljubavi. Žena se i profesionalno afirmiše i realizuje tako da ima dosta žena prevodilaca i pisaca. Osuđivalo se fizičko zlostavljanje žena; počinje da se javlja borba za ženska prava. Smatra se da se žene rađaju podjednako slobodne i ravnopravne sa muškarcima i da imaju slobodu izbora, kao i da ih krasi slobodan duh. Revolucija je mnogo uradila za emancipaciju žena: uvedeno je građansko venčanje, a kvekeri su ženama priznali ravnopravnost.

Kalvinizam i puritanizam su doprineli razvijanju slobodoumnih i naprednih političkih ideja. Kalvin je, na primer, smatrao da, s jedne strane, pobuna protiv vlasti nikad nije dozvoljena, ali, s druge strane, da i ona može da se organizuje ako je vode odgovorni građani. Harington (Harrington) je primetio da je Kalvin naučio ljude kako da se oslobode tiranije. Napustila se politička ideologija o apsolutnoj vlasti kralja i razvilo se političko shvatanje o suverenitetu Parlamenta i naroda. Podrivena je tradicionalna vera u večnost i nepromenljivost starog poretka u crkvi i državi.

Čovečanstvo počinje da otkriva svet u kome živi da bi ga promenilo. Puritanizam se pokazao kao nova filozofija života i shvatanja vaseljene; istina se više nije tražila u neprikosnovenim autoritetima već u samostalnom procesu razmišljanja, opažanja i prosuđivanja, odozdo od individualnog ubeđenja, polazeći od stvari pre nego samo od reči; negovalo se slobodno i samostalno razmišljanje, a ne bubanje na pamet. Carstvo nebesko nije više počivalo u onostranosti već u ljudskom srcu i u afirmaciji običnog života[14].

Nauka, tehnika i društvo su bili u tesnoj interakciji tokom čitavog 17. veka, naročito u puritanskim društvima. Revolucionarna naučna otkrića, radikalno nove naučne paradigme i veliki napredak u tehničkim dostignućima u 17. veku su bili rezultat tesne saradnje između društvenih i kognitivnih struktura, pre svega u puritanskim i asketskim protestantskim društvima. U tom smislu paradigmatičan je slučaj sedamnaestovekovne Engleske.[15] Puritanski sklop vrednosti su činili utilitarizam, unutarsvetovni asketizam i interesovanja, metodična, planirana, sistematska neprekidna akcija, radikalni empirizam, antitradicionalizam, što je sve bilo veoma srodno i blisko sa osnovnim vrednostima moderne nauke (univerzalizam, komunizam – u smislu intersubjektivne dostupnosti i razumljivosti naučnog rada, bezinteresnost, organizovani skepticizam).

Situacija i društvena i duhovna atmosfera u protestantskim društvima je bila takva da moderna nauka nije srušila Boga i sve što je hrišćanska religija vrednovala kao fundamentalni ljudski stav i odnos prema svetu, Bogu i drugim ljudima, već je pre protumačena kao sredstvo za slavljenje Boga, njegove mudrosti i lepe i uređene, zakonomerne vaseljene koju je On stvorio. Puritanizam je u nauci video sredstvo postizanja velike ljudske, društvene i religijske koristi. Religiozna korist se ogledala u pokazivanju

---

[14]Cf. Taylor, Charles, *Sources of the Self,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, str. 211-302.

[15] Cf. Merton, Robert K., *Science, Technology & Society in Seventeenth-Century England,* Howard Fertig, New York, 2001.

mudrosti božanskog dela; postojala je veoma bitna vojna korist jer su moderne nauke i tehnička dostignuća bitno unapredila raspoloživo oružje koje je odigralo suštinsku ulogu u stvaranju modernog kolonijalnog svetskog poretka i evropskog osvajanja vanevropskih civilizacija i kultura, kao i odbacivanje ili bar nisko vrednovanje poezije i umetnosti zbog njihove neposredne praktične beskorisnosti i naglašavanja maštovitosti koja nije bila primarna puritanska vrlina i svojstvo ljudskog stvaralaštva.

Vrhovni naučni, filozofski i metodološki uzor je pružala pre svega matematika i matematizovana prirodna nauka. Izuzetno se cenio eksperiment u nauci, pa se zato insistiralo da se klasične studije, koje su pre svega verbalne i narativne, na univerzitetima zamene eksperimentalnim naukama. Iako sedamnaestovekovna filozofija nema razvijenu i potpuno artikulisanu istorijsku svest, ipak je u 17. veku stvoreno naučno proučavanje istorije jer je poraslo interesovanje za čoveka i njegove aktivnosti i istoriju. Na to dostignuće je bitno uticala nova naučna metodologija koju je karakterisalo jedinstvo empirizma i racionalizma.

I dok je puritansko sveštenstvo zagovaralo isto utilitarističko stanovište, tradicionalni univerziteti su ostali skoro potpuno izvan tokova modernog naučnog razvoja. A od sredine 17. veka nauka i tehnika sve više privlače pažnju. Moderni kalvinisti i puritanci zastupali su isti stav prema svetu kao i srednjovekovni katolici: naime, postojao je konsenzus da su svet i ljudi zli, ali su sredstva izlaženja na kraj sa takvim vrednovanjem sveta i laičkih ljudi bila dijametralno suprotna: dok su se tradicionalni katolici povlačili u manastir i tu se predavali molitvi i kontemplaciji, kalvinisti i puritanci su hteli da radikalno preoblikuju ovaj svet kroz sistematski, metodičan, planski, neprekidan i nepokolebljiv trud i rad.[16] I za puritance je osnovni životni cilj ljudi bio rad zarad veće slave Boga, ali je formirano shvatanje da je najdelotvorniji način ostvarenja tog cilja društveni utilitarizam, to jest rad radi popravljanja, napredovanja i dobrobiti čovečanstva. Za razliku od Lutera, koji je jedini način svedočenja hrišćanstva video u nepokolebljivoj i sumnjama nepomućenoj veri, puritanci i kalvinisti su smatrali da je uspeh u profesiji, koju oni shvataju ne tek kao obično zanimanje i sredstvo za obezbeđenje egzistencije već kao Božji poziv, svojevrsnu misiju čovekovu, znak spasenja.

Puritanci nisu obezvređivali ljudski razum jer ga samo čovek, najviše Božje stvorenje, poseduje i primenjuje u dominantnom unutarsvetskom asketskom pristupu svetu. Oni su takođe smatrali da tako

[16] Cf. op. cit., str. 58.

visoko cenjene ljudske sposobnosti kakve su razum i vera nisu nespojive. Obrazovanje i međuljudska komunikacija su takođe bila sredstva Božje milosti. Puritanci su od svih nauka najviše cenili fiziku kao empirijsko proučavanje Boga u njegovim delima i matematiku koja je predstavljala njegov racionalni aspekt.

Kontemplacija i sveukupno obrazovanje nisu sami sebi svrha već treba da pomognu u daljem poznavanju stvari koje imaju prioritet pred pukim rečima i takozvanom čistom teorijom i čistom filozofijom.

Test ispitivanja teorija je empirijski, a puritanci su i sam razum shvatali kao racionalno razmatranje i proučavanje empirijskih činjenica. Nauka je za njih bila moćno tehničko oruđe koje služi Božjoj slavi, te je zato treba visoko ceniti. Tako shvaćena nauka je bila u skladu i u funkciji osnovnog puritanskog društvenog cilja: društvenog blagostanja i dobrobiti ljudskog roda. Puritanci su posebno cenili utilitarizam i empirizam. Naročito su cenili eksperiment kao osnovno i najviše sredstvo ispitivanja teorija i hipoteza i koji je bio naučni izraz praktične, aktivne i metodične strane osnovnih puritanskih vrednosti i njihove filozofije života. Naučno proučavanje prirode je u puritanizmu imalo i suštinsku moralnu i religioznu legitimaciju pored pomenute utilitarne: ono nas vodi ka još većem otkrivanju i uvažavanju Božje slave. Aktivno eksperimentisanje je zamenilo manastirsku kontemplaciju i izolaciju.

U 17. veku je takođe bila razvijena obostrana veza između nauke i tehnike. Najveća ekonomska i tehnička interesovanja u 17. veku su bili rudarstvo, vojna tehnika i brodogradnja. Društvo koje ima kapaciteta da se izbori i da se podvrgne promenama kad je to neophodno da bi odgovorilo pritiscima i teškoćama ceni kao vrhunske norme utilitarizam, individualizam (koji implicira kritički i antagonistički stav prema autoritetu), racionalizovani empirizam i veru u društveni napredak. Puritanizam je podsticao i prihvatao individualističku kritiku koju je legitimisao dužnošću slobodnog istraživanja i religijske ravnopravnosti svih vernika bez posebnog uvažavanja i statusa sveštenstva.

Naučni metod moderne prirodne nauke je zanemarivao kvalitativno i jedinstveno, individualno promenljivo, a isticao je povratno i kvantitativno, homogeno a ne heterogeno, pri čemu je glavni cilj bilo ovladavanje i kontrolisanje prirode. Sve je to pretpostavljalo volju za moć koja se već tada isticala i bila upadljivo svojstvo građanske civilizacije već na samom njenom početku. Lok (Locke) će nešto kasnije reći da je popravljanje i ulepšavanje života osnovni kriterijum vrednosti čovekovog mišljenja i

delanja.[17] Šaftsberi (Shaftesbury) je imao slično mišljenje, naime, da nauke vrede onoliko koliko doprinose blagostanju čovečanstva. Iako je ovakav naglašeno utilitaran stav dugoročno obeshrabrivao fundamentalna naučna istraživanja koja nisu neposredno i odmah korisna i primenljiva, u 17. veku utilitarizam je podsticao nauku i naučna istraživanja. Fatalistička vera u progres kakva je tada vladala nije, međutim, proizvela kvijetizam, već je podsticala ljude na nove duhovne izazove i naučne i uopšte životne i društvene aktivnosti.

U 16. i 17. veku izvršena je duboka duhovna revolucija koja je izmenila ne samo temelje i okvire našeg mišljenja već i našeg sveukupnog života. Moderna matematička i mehanicistička nauka je istovremeno njen koren i plod, a ceo ovaj revolucionarni prevrat je nazvan „krizom evropske svesti".[18] Čovek više nije bio tragalac za smislom i suštinom sveta, kosmosa, prirode, niti njihov pasivni posmatrač ,već posednik i gospodar prirode koji je njom manipulisao i kontrolisao je prema svojim ciljevima i interesima.

Kao što je već ranije naglašeno, svest modernog čoveka je radikalno sekularizovana i umesto posvećenosti i bavljenja transcendentnim ciljevima, on se okrenuo ka imanentnim. Aristotelovsko-srednjovekovna naučna i filozofska paradigma koja je bila organicistička, zdravorazumska i teleološka zamenjena je uzročnom i mehanicističkom. Moderan čovek je otkrio svoju subjektivnost i tim obrtom je zamenio objektivističku orijentaciju starih. Jedna od bitnih posledica te revolucije u duhu i u životu je bio čovekov gubitak svog poznatog, prisnog, centralnog mesta u svetu, a to je dalje impliciralo nestanak i gubitak samog na tradicionalan način shvaćenog sveta koji je bio osnova njegove egzistencije i predmet njegovog znanja i razumevanja. Uništen je tradicionalni ograničen, konačan i dobro uređen svet koji se doživljavao kao savršena i začuđujuća inkarnacija hijerarhije vrednosti koje su ljudima bitno uređivale i osmišljavale život i koji je zamenjen neodređenom beskonačnom vaseljenom bez ikave prirodne hijerarhije, koju je držao na okupu identitet zakona koji vladaju u svim njenim delovima, a stari aristotelovski prostor svakodnevnog iskustva je zamenjen prostorom euklidske geometrije koji je bio zamišljen kao homogeno i beskonačno protezanje.[19] Moderna naučna misao je odbacila vrednosne pojmove savršenstva, harmonije, smisla, cilja, svrhe i potpuno je

[17] Cf. ibidem, str. 230.
[18] Cf. Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini,* Gallimard, Paris, 1973., str. 9.
[19] Cf. op. cit., str. 11.

raspolutila stvarnost i ljudsko iskustvo na svet činjenica i njemu stran ili čak suprotstavljen svet vrednosti. Novi naučnici i filozofi su konstruisali svet u skladu sa matematičkim poretkom i njegovom harmonijom. Sa Galilejem je nauka ušla u novu instrumentalnu fazu razvoja. U svom *Dijalogu o dva glavna svetska sistema* Galilej je uništio aristotelovsko-tomističko viđenje sveta u korist Kopernikovog.[20]

Ipak, nisu Đordano Bruno ili Galilej stvorili modernu nauku i modernu matematizovanu kosmologiju, već Dekart čiji je san bio da modernu nauku svede na geometriju. Svet koji je stvorio kartezijanski Bog, odnosno Dekart, nipošto nije svet pun boja, oblika, kvalitativnih određenja jednog Aristotela i našeg zdravog razuma, našeg života i našeg svakodnevnog iskustva, već je to svet stvoren po jednoobraznom matematičkom šablonu, geometrijski postvaren, koji sadrži samo materiju i kretanje, a materija je zamišljena kao puka protežnost ili prostor.[21] Ukinuta je stara antička podela na sublunarni inferiorni ovozemaljski promenljiv i propadljiv svet i onaj nebeski koji je bio nepromenljiv, večan, neuništiv, sačinjen od posebne supstancije. Vrednosna i svaka druga razlika između ta dva sveta je bila ukinuta: svet je sada homogen i uniforman.

Modernog čoveka i njegovu celokupnu naučnu, filozofsku i svaku drugu misao i aktivnost pokreće njegova specifično moderna volja za moć, volja za dominacijom; on je sada gospodar sveta, a ne njegov zadivljeni i začuđeni posmatrač, on je sada samo i prvenstveno homo faber.[22] Suštinska karakteristika srednjovekovne nauke i filozofije je bilo jedinstvo teleološke metafizike i zdravorazumskog iskustva. Galilej će srušiti tu nauku i taj način filozofskog i svakog drugog mišljenja. On je učinio prve velike i odlučujuće prodore u matematizovanju sveta i fizike koja ga proučava, a moderna fizika umesto kvalitetima barata kvantitetom. Kretanje se posmatra mehanički, prostor se geometrizuje, a dobro uređen, svrhovit i harmoničan antički kosmos nestaje. Preteča Galileja u antičkom svetu je bio Arhimed. Moderna fizika je bila matematizovana, deduktivna i apstraktna. Ipak, Galilej nije pozitivista u modernom smislu reči: on nije prihvatao samo čulna posmatranja bez teorijske dedukcije, utemeljenja i provere. Klasična fizika je radikalno raščarala, racionalizovala svet, geometrizovala prostor i matematizovala prirodne zakone. To je Dekartovo delo: 1630. godine on je

---

[20] Cf. Galilei, Galileo, *Dialogue concerning the two chief world systems: Ptolemaic and Copernican,* The Modern Library, New York, 2001.
[21] Cf. Koyré, op. cit., str. 128.
[22] Cf. Koyré, *Etudes galiléennes,* Hermann, Paris, 1980, str. 12.

doživeo radikalnu revoluciju u mišljenju i posledica tog dramatičnog obrta je bila potpuna matematizacija prirode. On je definisao i fundamentalni princip moderne nauke – princip inercije.

Iskustvo koje u novom veku konstruišu Galilej i Dekart nema nikakve veze sa našim svakodnevnim iskustvom: Galilej ne posmatra realno kretanje realnog tela na zemlji, već kretanje apstraktnog tela u geometrijskom prostoru.[23] Prirodni zakoni su zakoni matematike. Stvarno otelotvoruje matematiku. Galilej je rekonstruisao empirijsku stvarnost polazeći od idealne matematičke stvarnosti. On u svom *Dijalogu o dva glavna svetska sistema* ispoljava radikalno nepoverenje i nepoštovanje postojećeg autoriteta, tradicije i zdravog razuma; naprotiv, čitaoca treba naučiti i podstaći da sam misli i prosuđuje. U Galilejevoj fizici sjedinjuju se na neočekivan način Demokrit i Platon, ali taj moderni prostor i broj izgubili su svaku kosmičku vrednost koju su oni imali kod Platona. Nikada nijedna naučna i filozofska pobeda nije bila tako skupo plaćena.[24]

Prema Hajgensovim (Huygens) rečima, istinska moderna filozofija i nauka imaju za svoj uzor prirode i njenih zakona mehaničko kretanje.[25] Perceptivna i konceptualna konstrukcija iskustva od strane subjekta iskustva je dovela do mehanizacije slike sveta. Ona je, međutim, ograničenog i sasvim specifičnog porekla i prirode: ona je *kosmološka* strana *metodološkog* ograničavanja na mehanički eksplanatorni model.[26] To iskustvo nije naše svakodnevno iskustvo zdravog razuma, već je to tehnički stvoreno i posredovano iskustvo jedne posebne discipline i metodološkog pristupa teorije merenja, koja je bila specifična tvorevina novog veka.[27] To novo tehnički proizvedeno iskustvo primenjeno u eksperimentima ne odražava već, naprotiv, *koriguje* svakodnevno iskustvo.[28] Metodologija fizike je postvarena u metafiziku prirode. Aristotelova fizička teorija je objašnjavala fizički svet dok je matematička teorija kakva je bila Ptolemejeva bila konstrukcija koja je samo „spasavala pojave“. Zato je već Galilej uveo filozofsku distinkciju između čistih astronoma koji teže samo

---

[23] Cf. ibidem, str. 149.

[24]Cf. ibidem, str. 291. Videti takođe Koare, Aleksandar, *Naučna revolucija,* Nolit, Beograd, 1981, passim; Vajthed, A. N., *Nauka i moderni svet,* Nolit, Beograd, 1976, passim.

[25] Ed. Bolgar, *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870,* J. Mittelstrass, *Phaenomena bene fundata: from "saving the appearances"to the mechanisation of the world-picture,*Cambridge University Press, Cambridge, 2010, str. 40.

[26] Ibidem, str. 41.

[27] Ibidem,str. 42.

[28] Cf. ibidem, str. 43.

da spasu pojave, to jest da na svaki način teorijskim konstrukcijama pokriju opažanja i filozofskih astronoma koji žele da ispitaju i istraže pravu strukturu vaseljene.[29] Mehanizacija Aristotelove slike sveta je označila pobedu matematičkog astronoma nad aristotelovskim fizičarem. Ipak, to je bilo veliko delo 17. veka koje je u daljem razvoju nauke, tehnike i filozofije prevaziđeno da bi ga Ernst Mah (Ernst Mach) jednostavno nazvao „mehaničkom mitologijom", predrasudom.[30]

Odvajanjem religiozne vere, filozofije i kritičke društvene i političke svesti od moderne nauke može se slobodno reći da se izgubio društveno odgovoran i ljudski stav modernih naučnika prema naučnom znanju. To je izvanredno prikazao Breht (Brecht) u svojoj drami *Galilejev život*[31] u kojoj problematizuje odnos modernog naučnika prema svojoj nauci i njenim rezultatima. Bez šire kritičke filozofske i društvene svesti moderna nauka se već pretvorila u medijum fabrikacije sve složenijih i efikasnijih sprava za mučenje ljudi kakva je, na primer, bila atomska bomba. Kritička refleksija bi tu morala da interveniše i zaista pomogne ostvarenje prvobitne namere i cilja moderne nauke kao moćnog vida olakšavanja i popravljanja ljudskog života i modernog napretka.

Fajerabend (Feyerabend) je u svojoj polemičkoj knjizi *Protiv metode*[32] pokazao svu iracionalnost, neslobodu i skučenost duha modernih naučnika i modernih nauka koji, suprotno Poperovoj filozofiji nauke, ne razvijaju i ne obogaćuju svet i moć našeg znanja, ličnosti i duha već, naprotiv, sužavaju i dogmatizuju naše naučno znanje koje je bitno osiromašilo našu naučnu i filozofsku svest. Pojam promene i razvoja u modernoj fizici i biologiji je drastično oskudniji i siromašniji od stanovišta Aristotelove fizike i metafizike. Mi ne napredujemo u ljudskom, ličnom i filozofskom smislu, kako se to obično naglašava, već nazadujemo iako je društvena instrumentalizacija moderne nauke i njena primena neosporno donela neviđeni materijalni i tehnički progres.

Adorno i Horkhajmer (Horkheimer) su u *Dijalektici prosvetiteljstva*[33] dramatično pokazali kolika je ljudska, društvena i emocionalna cena modernog puritanizma, prosvetiteljstva, filozofije i nauke

---

[29] Cf. ibidem, str. 53.

[30] Cf. *The Science of Mechanics,* Chicago and London, 1919, str. 464, cit. prema: Mittelstrass, op. cit., str. 57.

[31] Brecht, Bertolt, *Leben des Galilei,* Verlag Philipp Reclam jun, Leipzig, 1983.

[32] Feyerabend, Paul, *Against Method,* NLB, London, 1976, passim.

[33] Horkheimer, Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva,* Veselin Masleša, Sarajevo, 1974, passim.

u vidu stalnog žrtvovanja svoje unutrašnje i spoljašnje prirode, radosti, emocionalnosti, sreće. Moderno osnovno načelo samoodržanja ima svoje dugo i davno poreklo još u mitskim vremenima jednog Odiseja i Homera koji proročki pokazuju kolika je cena evropske racionalnosti i prosvećenosti kada se već tada jasno vidi njena tamna dijaletička strana nužnosti žrtvovanja zadovoljstva, radosti, sreće i spokoja radi opstanka. U samom srcu moderne naučne i filozofske prosvetiteljske svesti perpetuira se mitsko načelo žrtvovanja prirodnog načela znanju, efikasnosti, opstanku, napretku koji se svi nekritički slave kao svojstva zrelosti i formiranog ličnog identiteta.

Ipak, ne treba olako odustati od načela uma i racionalnosti. Korektivni kritički momenat vere, filozofije i društvene svesti može značajno da doprinese isceljujućoj samokritičkoj refleksiji uma koji ne mora nužno da se ispoljava samo kao pragmatičan instrumentalni razum već i kao dijalektički spoj refleksije i emocionalnosti, identiteta i ne-identiteta, kritičnosti, društva i prirode, sreće i rada.

*Literatura*


1. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought A. D.1650-1870,* Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
2. Brecht, Bertolt, *Leben des Galilei,* Verlag Philipp Reclam jun, Leipzig, 1983.
3. Feyerabend, Paul, *Against Method,* NLB, London, 1976.
4. Galilei, Galileo, *Dialogue concerning the two chief world systems: Ptolemaic and Copernican,* The Modern Library, New York, 2001.
5. Hill, Christopher, *Intellectual Origins of the English Revolution – Revisited,* Clarendon Press, Oxford, 1997.
6. Horkheimer-Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva,* Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
7. Kalvin, Žan, *Nauk hrišćanske vere,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996.
8. Koare, Aleksandar, *Naučna revolucija,* Nolit, Beograd, 1981.
9. Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini,* Gallimard, Paris, 1973.
10. Koyré, A, *Etudes galiléennes,* Hermann, Paris, 1980.
11. Merton, Robert K, *Science, Technology & Society in Seventeenth-Century England,* Howard Fertig, New York, 2001.

12. Plesner, Helmut, *Zakasnela nacija,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005.
13. Taylor, Charles, *Sources of the Self,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.
14. Tawney, R. H, *Religion and the Rise of Capitalism,* Penguin Books, London and Harmondsworth, 1987.
15. Vajthed, A. N, *Nauka i moderni svet,* Nolit, Beograd, 1976.

Sofija Mojsic

ABSTRACT

From the time of Enlightenment, Kant, Kierkegaard or Jaspers in 20 th century there is sharp distinction between faith and knowledge. This resulted in essential bluring of early modern experience and methodological approach which almost directly contributed to deducing of modern mechanical mathematical science from 17$^{th}$ century puritanism. Still Luther introduced the principle of the innerworldly asceticism as means of necessity of staying in the world which one should radically transform and not just passively withdraw in monastery which was the catholic principle. The fundamental puritan principle implied the elimination of the magical thinking and demanded that everything should be done for the sake of greater glory of God and general welfare and utility of the whole society and mankind in general. The principle of greater glory of God meant that modern mechanical and mathematical science precisely with its specific empirical and hypothetical method glorified God's wisdom and goodness. The mathematics and physics were especially appreciated for their contribution to the greater glory of God. Yet, the price which was payed for the huge practical success of the modern science and its pragmatism and utilitarianism was too high in a sense of sacrifycing of happiness and joy of modern man and mortifying of his inner and outer nature. One of the solutions is healing selfcritical selfreflection of reason.
Key words: *modernity, puritanism, science , magical thinking, selfreflection, reason.*

Јелена Ђурић
Институт за филофију и друштвену теорију
Београд

# Жртвовање као насиље система

АПСТРАКТ

Уверење да је насиље инхрентно религији занемарује чињеницу да се склоност насиљу налази у самој људској природи. На томе почива континуитет одређеног обрасца жртвовања који се протеже историјом од премодерних времена. Он је првобитно испољен као ритуално окајавање грехова заједнице посредством "жртвеног јарца" који је постао део јудеохришћанске културе. Мада страдање Христа може бити схваћено као симбол његовог окончања, овај образац је наставио да траје и кроз институцију цркве (кроз подређивање спасења политичким прогонима) и пренет је у пројекат изградње модерне државе. Превођењем језика митова и религије у језик и симболе политике, секуларно доба је подлегло искушењу да своју првобитну тежњу за ослобођењем од старог система насиља преведе у ново насиље система. На тај начин, жртвовање је наставило да траје као образац технологије управљања друштвом.
Кључне речи: *жртвовање, насиље, људска природа, религија, систем.*

Расправе око тога да ли је насиље инхерентно религији, често се своде на питање о квантитету које историјску одговорност за људска страдања преводи у дилему да ли је већи број жртава настао у име религије или због атеизма. Хришћани указују на то да је током историје неупоредиво више смрти изазавано у име модернистичких режима, док атеисти тврде да су се под религијском заставом највише пута током историје дешавали масакри и да је број жртава толико мањи само зато што се то одвијало толико давно када је популација била мања а ратна технологија далеко неразвијенија. Због тога, иако бројност уништаних насеобина не прелази неколико стотина или хиљада, страхота је у томе што је у име религије потпуно истребљено невероватно много различитих култура и етничких група.

Одлука о томе који су режими токомисторије били гори, религијски или атеистички, зависи од начина њихове класификације али сами критеријуми класификација су проблематични. Чињеница је да су неки атеистички режими имали карактеристике теистичких режима, попут тоталитарне технократије стаљинистичког система која је имала разрађену структуру инквизиције, као некада католичка црква. Структура власти, било сакралних, било профаних режима има сличности које не би требало превидети ни занемарити. Религија је коришћена као средство за елиминисање људи, али то се још масовније дешавало у секуларним режимима. Историја сведочи о томе да свака идеологија може да служи неким људима да уништавају друге и да су све институције подложне злоупотреби.

Отуда заузимање стране у расправи о томе да ли су највећи ратови мотивисани религијом или пак жељом да је униште, представља последицу логичке грешке апстракције од мишљења које уважава искуство и зато не може бити искључујуће. Постмодернизам је то означио као грешку логике *или/или* – логике непротивречности. Држећи се чисто формалних услова, појмови овакве логике апстрахују од конкретних садржаја. На тај начин, жртва логике непротивречности постаје животна истина која се обично налази негде "између". Проблем је што таква истина не делује тако узбудљиво као крајности које имају бољи одзив у јавности. Изгледа да се мало ко обазире на целину у чијем оквиру истина није делимична нити искључива. А истина је да је свет двострук, као и наше сазнање, као и сама људска природа. Било који сегмент друштва да посматрамо, увек ће се у њему наћи добри и рђави људи у зависности од тога са које стране границе између добра и зла они бирају да буду, а та граница пролази кроз само њихово срце.

Инсистирање на томе да је религија инхерентно насилна представља у ствари скретање пажње са праве људске мотивације: пројеката изградње модерне секуларне државе, као и насилних склоности у самој људској природи (Armstrong 2014). Једно размишљање о људској природи могло би ићи у правцу указивања на њену зависност од прихваћених уверења. Наиме, уверења служе да људи схвате и савладају своје окружење, а у томе главну улогу имају заједничке друштвене приче (у које спадају сви тзв. "дискурси", "нарације", "митови", "идеологије") које кумулативно обликују општи поглед на свет. Пример тога је и "мит о насилности религије" који служи као темељна претпоставка стварања система модерне државе (исто). Међутим, проблем са уверењима је у томе што она могу да

представљају готове одговоре узете пре постављених питања. То су стереотипи, којих се људи држе и која у њима изазивају нетрпељивост према другачијим мишљењима као и ратоборно супротстављање. Тако настају сукобљавања у којима људи, у тежњи да докажу да су у праву и надвладају друге, подлежу "ниским страстима": сујети, мржњи, зависти, похлепи, осветољубивости... Библијским речима речено, то су чиниоци људског пада, али и координате атеизма се с њима поклапају, јер интуитивно је јасно да су то негативни аспекти људске природе, њена тамна страна која у нападима на друге расте све док не почне "да гази све пред собом".

Тешко је прихватити било какво убијање, па и оно које се оправдава "спасењем душе". Ипак, о томе да ли се иза таквих тврдњи крије прорачунатост или лудило фанатизма (на који те људе-убице заводе њихове вође па они у име религије чине ужасне ствари) треба просуђивати у контексту сваког посебног случаја. Способност саможртвовања због вере у нешто, такође припада људској природи, али религија је пречесто назив уместо којег би било примереније да стоји неки други који би, на пример, обележио вољу за моћ. Правих разлога и мотива сами извршиоци не морају бити свесни уколико су изманипулисани лукавством које не бира средства да оствари циљ, да злочиначки отима од других нешто на шта у ствари нема право: територије, ресурсе, земљу, богатство, моћ...

Живимо у доба антропоцена које се одликује толиким утицајем човека на природу да она постаје технолошки посредована "следећа природа"[1]. Савладавање природе изгледа успешно, са једне стране, али, са друге стране, тај успех се може схватити као проблем. Упркос развоју технологије, а све чешће управо због ње, живимо са природним катастрофама, са болестима и са људима који убијању друге људе (нације, друге културе, групе и појединце). Постаје разумљиво што почиње изгледати ирелевантним у име које идеологије до тога долази, јер када до тога дође, свака идеологија постаје фундаментализам. Поистовећивање са религиозним (осећањем) не значи да је фундаментализам религијски. Борба против "религиозног

[1] Израз "next nature" ("следећа природа") илуструје значење антропоцена које је обрађено на истоименом интернет сајту (http://www.nextnature.net). Одговор на питање: "Шта је следећа природа?" је мото: "Са нашим покушајима да култивишемо природу, људска врста је проузроковала рађање следеће природе, дивље и непредвидиве, као и увек. Дивљи системи, генетичка изненађења, аутономна машинерија и задивљујући црни цветови. Природа се мења заједно са нама."

фундаментализма", која се води модерним средствима[2], може и сама да постане фундаменталистичка. У томе је велики проблем, јер оно што једним људима изгледа као решење, за друге представља страшну опасност. Тако проблем прелази на нови ниво. Захтев за системским решавањем проблема фундаментализма, које је омогућено савременим развојем технологије, изнова покреће темељну тему слободе избора и очувања људског достојанства.

*Образац жртвовања*

Раширено уверење да је насиље својствено религији провоцира на преиспитивање проблема модерног погледа на свет. Историјски примери, који се уобичајено наводе у прилог томе, служе да потврде уверења да је религија ирационална и ратоборна сила коју држава треба да држи под контролом да би сачувала друштво. При томе се занемарују аргументи који доказују да је већина тих догађаја, за које је окривљена религија, била заправо под утицајем политике и да је религија средство политике која је као таква усмерена на то да осваја и потврђује моћ. У ствари, религија и политика су биле нераздвојиве све до протестантске реформације, тако да у многим конфликтима није могуће раздвојити религијске од политичких мотива (Armstrong 2014).

Религијске традиције су и саме подједнако оправдавале и ратне и мировне активности, и оне су се мењале под утицајем својих припадника који су оправдавали насиље. Ипак, првенствени узрок ратовања не треба тражити у религији, него у људској природи и држави. А природа државе изискује подређивање одређеног дела становништва да би се одржавала контрола и легитимитет. Модерна држава, будући секуларна, и религију посматра кроз ову своју профану призму, тиме она поткопава духовну улогу цркве да би преузимала њена материјална добра и културну моћ (Bellis 2014). Тек након што је модерност превладала, постала је очигледнија општост структуре метода који се приписују религији али који, у ствари, представљају функцију институције као такве, државе као (и) цркве. Главна разлика је што са државом тај систем почиње да се одвија у секуларном кључу – уместо религиозних, сада се користе политички митови (исто).

[2] Постоје контрадикторна мишљења о развоју и употреби вакцине која би требало да служи "против религиозног фундаментализма"(https://www.youtube.com/watch?v=-gfTqfVeLHw; https://www.youtube.com/watch?v=vPyWZ4dbVQc). Питање је само да ли одлука о томе више уопште представља ствар избора?

Историјски увиди у антрополошку сличност структуре принципа владања, било да је реч о традицијама старих култура, или о модерној цивилизацији, потврђују аналогије митолошких, религијских и секуларних процеса. Основна новина секуларног система је промена вредности и веровања: на место старог религијског система, који је (бар) заснован на вери у духовност, наступа нова секуларна "религија" – материјалност. Тек када се и овај циклус оконча и цео процес дође у фазу преласка на нови ниво историјске путање (виртуалне спирале), моћи ће да се види резултанта свих мисли, речи и дела створених *у* и *изван* технологије система. Тек тада ће моћи да буде јасно да ли ће и будући систем преузети исти образац жртвовања који се тако дуго користио као да је нужан за утемељење система.

Образац жртвовања се одвија ритуално, чак и када се ритуал не извршава свесно. Он повезује жртвовање са наступањем новог циклуса, или новог система. Антрополошке аналогије овог обрасца постоје на личном, породичном, на ужем и на ширем друштвеном плану. Изгледа да он постоји и у модерним људским друштвима на сличан начин на који се мисли да је постојао у циклусима премодерних култура. У сваком случају, тај принцип је преузет у темеље модерних држава посредством јудеохришћанства[3]. Најављујући "ново време" овај образац жртвовања је присутан и у случајевима када циклуси система мањих размера и историјски краћи долазе до свога краја. Као да је то израз фракталне структуре стварности коју потврђује појављивање истог обрасца на различитим нивоима од апстактног, математичког, преко физичког, субатмског и биолошког, затим социјалног и политичког, све до психичког нивоа.

На психосоцијалном плану образац жртвовања индикује ривалство које производи сукоб који угрожава поредак система који се због тога потврђује демонстрацијом моћи – тако што пред колективом (најчешће симболично) одабира/обележава "кривца". Пример овог обрасца је старозаветни модел према којем је избор жртвеног јарца био

[3] Мада су по свој прилици овакви ритуали колективног ослобађања од нагомиланих проблема постојали и раније, сам појам "жртвени јарац" налазимо у Библији (Трећа књига Мојсијева 16: 20–22). Тамо се описује чувени јудејски ритуал који се одвија на дан окајања, тако што се жребом извлачи који ће то бити јарац на чију ће главу свештеник у ланеној одежди положити руке и исповедити сва безакоња "деце Израиља". Тиме ће греси симболично бити пренети на животињу која ће затим бити проганана у пустињу (Азазелу), а заједница и њени чланови ће се осећати као да су окајали сву дотадашњу кривицу, да би кренули испочетка.

одређен жребом и на тај начин је случај чинио жртву истовремено невином и светом – посвећеном преузимању грехова заједнице. У секуларно време он се испољава не више тако што се о томе ко је "жртвени јарац" одлучује жребом, него је то по правилу неки немоћан појединац или нека изолована група која (можда и није) "сасвим невина" (али свакако) сноси кривицу и казну.

Образац жртвовања функционише такође у односу на институционалне и надинституционалне системе. Тако, на пример, ширење "мита о насилности религије" представља процес стварања "жртвеног јарца" од саме религије, док истовремено служи легитимисању модерне државе (Armstrong 2014; Cavanaugh 2009). То је пример циклуса историје дугог трајања. Знатно краћи циклус је описан историјом урушавања "комунизма" која представља жртвовање старог да би се почело ново (по сваку цену). У том контексту се, на пример, разбијање Југославије (и Србије) може сматрати жртвовањем државног суверенитета у транзицији ка новом, глобалном поретку света.

Треба размишљати о даљем следу и о наговештајима тога шта све у наредном току у циклусу циклуса који су на неком од планова већ отпочели, може да испадне "жртвени јарац": након природе, све више изгледа да је то хуманитет. То је припремано неуспесима остваривања слободе и проглашавањем да је "антропос" кривац за уништавање окружења, иако таква слика само замагљује оно што се заправо налази иза и што управља технологијом система.

### *Континуитет са премодерним*

Имајући у виду да је категоризовање религије као социокултурне појаве засновано на модерној вери у прогрес и типично европоцентричном схватању развоја људске културе, као линеарног еволутивног тока, од "примитивног политеизма", према "етичком монотеизму", логично је да у последњој фази тај ток стреми да се свим својим квалитетима, који су у претходној фази припадали религији, улије у људску сферу. Гледано кроз ову призму, монотеистичка религија није само структурисала цивилизацијске културне кодове, него је на свој начин и очувала континуитет са премодерним добом[4].

[4] Много различитих облика религије садржи иста веровања у чему се и састоји идентитет самог појма. Најранији облици религиозног односа према мртвима реконструисани су из палеолитских налаза старих 300000 година. Тумачења тако древних налаза садрже више контроверзи него тумачења каснијих налазишта (50000–

Постоје настојања да се праг између премодерности и модерности реконструише пропитивањем митолошког мишљења. Тако је, следећи трагове Вилијама Блејка (William Blake) и Ђанбатиста Вика (Gianbattista Vico) Нортроп Фрај (Northrop Frye) истакао митолошке доприносе западној култури. Поред синтезе библијских и аристотеловских извора у институционализованом хришћанству, он је суштински значајним сматрао стварање модерне митологије прогреса од краја осамнаестог века. Она је омогућила прелазак на уверење да је цивилизација заиста људска творевина из чега произлази њена погрешивост (Frye 1968). Ово је била револуционарна идеја, настала из потребе доба разума да истражи своје порекло реконструисањем "примитивног ума" на основу којег је започет друштвени живот, организације, религиозне институције и морал.

У вези с тим је и натуралистичко тумачење порекла религије које постоји код пресократоваца – схватање да је религиозност одбрамбени одговор на страх од смрти и с њим повезану тескобу због доживљаја природе као претеће и непријатељске. Насупрот овој негативној страни, натурализам има и позитивну страну – задовољство дивљења величини и величанствености природе. Фрај је утврдио да је спајање обе те стране суштинска улога мита из чије конкретне, чулне, фигуративне, антропоморфне и персонификујуће основе настају информативни појмови дискурзивног мишљења.

Транзиција погледа на свет од оне којом је доминирао мит, ка оној којом доминира логос, која је омогућила развој модерне филозофије, науке и цивилизације, почела је у античкој Грчкој. Међутим, иако је модерна цивилизација вековима тежила томе, не може се рећи да је тај прелазак успео, јер логос није сасвим заменио митски поглед на свет[5]. Оно у чему је рационализација успела је развијање додатних инструменталних структура али, не само да је

---

13000) која се сматрају обележјима преласка ка модерним људима, како анатомски, тако и у погледу понашања. Теза о "модерном понашању", која се између осталог односи и на: апстрактно мишљење, планирање, симболички однос према свету преко уметности, орнаментике, музике, игре и оруђа, има комплементарну тезу о варијацијама понашања која истиче различите услове у окружењу. У сваком случају, когнитивна и културна позадина сви тих облика понашања и одговарајуће технологије документована је експериментално и етнографски упућујући на универзално људске обрасце: кумулативну културну адаптацију, усвајање друштвених норми, језика, сарадње у оквиру племена итд.

[5] http://mythoslogos.org/tag/metaphor

друштвенополитички систем, него је и сам научни логос до данас остао обележен елементима мита. Проучавања научних система, од концепције атома до савремених модела у хемији и биологији, допринела су да се освести значај имагинације и да се увиди улога и моћ метафора у науци (Brown 2003). Увидима у дубинско метафоричну природу научне истине долази се се до бољег разумевања науке као интелектуалне и социјалне праксе и комуникације.[6]

Позитивна страна иницијално идентичне сврхе и мита и философије била је покретање људске душе да осети у себи божанско. Метафору Елеузинских мистерија о трансфигуративној светлости користио је Платон (Πλάτων), као и Данте (Dante Alighieri), будећи читалачку машту, ту одређујућу особину човека која не тражи ништа из чулног света. Ова трансфигурација кореспондира са људским "капацитетом за Бога" (*capax Dei*) што значи да је човек изнутра повезан са врховним божанским принципом. Библија је сугерисала уверење да је првобитни грех сила која је разбила овај посед и од тада човек унутар себе тражи оно што је апсолутно и универзално. Хришћанство нас такође упућује да за Богом трагамо кроз унутрашњу светлост – свест Христа – Истину која изражава божанско знање.

Када се има у виду тај потенцијал, изгледа још чудније због чега наука остаје дистанцирана од тога и уместо да развија методе за личну и друштвену употребу те истинске људске привилегије, она се упушта у опите биоинжињеринга и лансира неуролошке методе за "сузбијање фундаментализма" спремајући се да уништи одговарајуће регионе у мозгу и не удубљујући се у њихову евентуалну повезаност са људским "капацитетом за Бога". Можда је такво држање научника (и наручилаца оваквих пројеката) израз оног обрасца жртвовања који је у функцији ковања плана да човечанство претвори у "жртвеног јарца". Тиме би, међутим, били прекинути сви откривени континуитети, како онај који човека повезује са трансценденцијом, тако и онај који је присутан у иманенцији, па чак и онај који се протеже до данас посредством обрасца жртвовања.

[6] Физичар Стивен Хокинг (Steven Hoking) је упоредио имагинативно конструисање научних модела са цртањем мапа. Не постоји ни једна сасвим прецизна мапа земље, јер равним површинама не може сасвим тачно да се опише сфера, тако да се за различите потребе користе различите мапе са различитим скалама и пројекцијама.

*Жирар и Олпорт*

Рене Жирар (Rene Girard) је учинио својеврсно антрополошко откриће када је постулирао хипотезу о морфогенетском механизму "сурогат жртве", који се одвија ритуалним понављањем обрасца жртвовања који доприноси генерисању поретка културе и друштва. Инспирисао се литературом у којој је пронашао структурне сличности кроз различите жанрове, културе и временске периоде и на основу којих је открио "миметичку природу жеље" (Girard 1977). Повезаност жеље и жртвовања потиче отуда што људи желе исто оно што виде код других људи а то их води у ривалитет и сукоб.

Ова антрополошка чињеница, коју потврђује еволутивна историја човечанства, усађена је у људску психу и она наводи људе да опонашају друге, њихове жеље и начине. Међутим, опонашање жеље наводи на такмичење са њима у којем они настоје да афирмишу себе, своју посебност и различитост, али у ствари сама насилност чини да они постају све више слични. Проблем за друштво настаје због тога што то изазива кризу због опасности од избијања неконтролисаног насиља. Да би се оно предупредило и да би се спречило да се чланови друштва међусобно не побију укључује се механизам жртвеног јарца. Тако се ритуално обуздава опште друштвено насиље усмеравањем масе на сурогат жртву. Поента ритуала је у томе што заједничко учествовање у прогону кривца уједињује сукобљене стране тако да се друштво ослобађа напетости.

Парадокс обрасца "жртвеног јарца" јесте у томе што, с једне стране, приказује принцип жртвовања као средство за ослобађање друштва од опасности насиља а, с друге стране, показује друштвену ефикасност насиља, тј. управљања њиме. Жирарова хипотеза да у темељу свих архаичних религија постоји овај принцип који све људске културе утемељује колективним жртвовањем је можда превише уопштавајућа и можда таква далекосежност почива на логичкој грешци прераног генерализовања. Међутим, има нечег у томе што многобројне културе које примењују наведени образац сматрају да жртвовање има виталну снагу обнављања заједнице. Зато ове културе, кроз своје митове и ритуале, настројавању своје чланове тако да верују у кривицу прогоњене жртве и настављају да подржавају то веровање.

Донекле комплементарна томе је теорија Гордона Олпорта (Gordon Allport) о природи предрасуда која такође обрађује механизам "жртвеног јарца". У духу вере у цивилизацијски напредак

рационалности, која је средином двадесетог века била неприкосновена, Олпорт је древну симболику "жртвеног јарца" тумачио као последицу конфузије физичког и менталног плана. Он није могао да прихвати ни пренесено значење идеје о преношењу осећања, као што су брига, несрећа или кривица на друге[7]. Психологија је тај ментални процес назвала пројекцијом која означава стање када људи у другима виде нешто што из одређених разлога не примећују у себи. Тако они не увиђају сопствену одговорност и истовремено критиковањем других потврђују да је исконско људско стање "тражење трна у оку ближњега свога".

Сложеност психолошких процеса укључених у окривљавање других определила је Олпорта да се усмери на социокултурне факторе који одлучују о томе ко ће постати жртвени јарац. Психологија, такође, није пружала потпуну слику о томе зашто је баш нека одређена група погодна да постане "дежурни кривац", а заправо ни сам Олпорт није открио принцип који је у основи тога и којем се касније приближио Жирар. Анализирањем стереотипа према мањинским групама Олпорт је закључио да се чланови ових група, иако су били повређени, још одлучније идентификују са различитошћу своје групе. На питање: зашто "статистичке мањине" постају "психолошке мањине", Олпорт је одговорио категоризацијомпрема којој у "статистичке мањине" спадају оне које су из одређених разлога обележене као такве, али које никада нису биле предмет предрасуда (на пример, школска деца, регистроване болничарке, пресбитеријанци), док је у психолошке мањине сврстао под категорију жртвеног јарца (на пример, имигранте, регионалне групе, нека занимања, обојене и припаднике неких религија). Он је тај појам повезао са специфичном теоријом предрасуда, коју је назвао теоријом фрустрације и која имплицира да неки у основи недужни људи ван-групе привлаче агресивност коју изазвају фрустрације чланова из-групе.

Олпортова теорија није претендовала да објасни природу предрасуда него да размотри разлоге због којих одређене групе постају мете непримерене агресије. Његови налази су указали на различитост разлога због којих различите групе бивају одбачене. Комплементаран социјални аспект мотива који је Жирар пратио на психолошком плану представљен је указивањем на тенденцију која ствара релативну

[7] Слична идеја је у српском народу изражена пословицом: "бриго моја пређи на другога", мада јој је иронична употреба преокренула смисао.

стабилност "жртвених" група а то је тенденција да се друштвене вредности и културне особине преносе. С друге стране, Олпортово навођење примера супротних случајева, када се жртва бира *ad hoc*, еквивалентна је Жираровом примеру у којем се опонашање жеље професора од стране студента и ескалација њиховог ривалитета разрешава пригодним претварањем колегинице придошлице у кривца.

Упркос свести о стабилности група које су погодне за статус жртвеног јарца (као што су религијске, етничке или расне групе) Олпорт је истраживао могућност да се временом тај статус промени. Он је истакао да је најбољи начин за то проучавање историје сваког конкретног случаја. Анализирајући историју стигматизације Јевреја[8], Олпорт је показао како се разумевање непријатељства према неком народу, односно, разумевање разлога због којих неки народ постаје "жртвени јарац", може постићи само психолошки уживљеним проучавањем и реконструисањем посебности конкретне историје. Истакао је да је за решавање тако сложеног проблема неопходно превазилажење скрупула које се тичу фактичке евиденције. Уколико би послушали овај савет проучаваоци историје балкана имали би

[8] Чињеница је да "жртвени јарци" нису обавезно невини, али и да су обично окривљени са већим анимозитетом, са више предрасуда и стереотипа него што је оправдано. Олпорт је анализирао разлоге због којих су јевреји добили такав статус још у старом Риму, иако су у то време хришћани протеривани жешће од њих. Указао је на то да су тек у четвртом веку, након што је хришћанство постало званична религија, Јевреји додатно озлоглашени као народ који је одговоран за Христово распеће. Навео је размишљање католичког теоретичара (Jacques Martin), како су јевреји, иницијално ништа веће племе од осталих на афричком континенту, постали духовни фермент света. Заступајући монотеизам донели су етику и одговорност, инсистирали су на знању и брижљивом вођењу домаћинства, били су неуморни, марљиви и вођени свешћу. Током векова, иако сами несавршени, допринели су да човечанство постане свесно Бога, морала, високих идеала. Реакција је била двојака: дивљење, са једне стране, отпор, са друге. Тако је Олпорт протумачио антисемитизам као реакцију људи на свесност – јевреји симболизују супер-его који иритира људе. Инсистирање на моралном понашању, те самодисциплини и милосрђу, које оно изискује, представљају, према мишљењу Олпорта, разлог за њихово одбацивање и дискредитовање. У многим земљама им дуго није било дозвољено ни да поседују земљу, нити да се баве занатима и оснивају гилде, тако да су били принуђени да развијају трговину, но можда је пресудно њихово зеленаштво које хришћански код стигматизује. У сваком случају, водећи мотив ситгматизације јевреја, који је Олпорт извео на основу историјске анализе, сумаризује њихова одступања у погледу религије, занимања и националности, као и медиокритетства. Та одступања Олпорт је назвао малим, истичући да су баш зато она представљала изазов за "нарцизам малих разлика" који их доживљава као претњу.

много тога да кажу, посебно о српској историји приказујући српски народ као својеврстан егземплар функционисања обрасца жртвеног јарца.

*Подривање обрасца жртвовања*

Подривање описаног обрасца жртвовања такође је представљено у старозаветним причама (попут прича о Каину и Авељу, Јосифу, Јову) у којима се овај модел "жртвеног јарца" преокреће тако што се признаје невиност жртве. Зато је Жирар тврдио да је жртвовање пре Христа углавном било "лоше жртвовање", с обзиром на то да је мотивисано страхом од насиља које би могло да угрози заједницу, па је усмерено на то да уједини противнике и окаје заједницу сваљивањем кривице на жртвеног јарца. Подривање овог типично људског лошег облика жртвовања кулминира са Христовим распећем које Жирар назива "не-жртвеним окајањем". Као син Божији, Христос је врхунски невина жртва. Његово жртвовање је осветлило кривицу заједнице коју сакривају митови и ритуали жртвеног јарца. Жртвовањем Бога показан је бесмисао свих лоших жртвовања. Након што се са Христом жртвовао сам Бог, с једне (спољашње) стране, постала је јасна кривица заједнице, која и од Бога чини "жрвеног јарца". Са друге (унутрашње) стране, Бог је добровољно понудио себе као жртву типично људских облика жртвовања и на тај начин превазишао типчно људско жртвовање отварајући људско биће за потпуност стварања, као да смрти нема (Alison 2013).

Старозаветна прича о Соломоновој пресуди (III глава I књ. краљева) двема женама које су се спориле чија је беба, илуструје разлику између две врсте жртвовања на коју мисли Жирар. На основу одговора на питање да ли да пресече бебу на пола, мудри Соломон је одлучио чија је беба. Она свакако није могла припадати жени која је била спремна да је жртвује да би победила противницу; мајка је наравно она жена која је за живот бебе спремна да жртвује себе (да ли је то заиста бебина биолошка мајка уопште није битно). Ово мајчинско жртвовање је сасвим у духу Јеванђеља у којем Бог жртвује себе за искупљење, односно, спасење света.

Прича се понавља и на нивоу данашњег друштва. Све док се у модерном друштву не испољава ничија воља да се оконча историја насиља, опстајаће колективна идентификација са онима који имају моћ

(и на основу тога се служе насиљем, агресијом, доминацијом). То је начин на који моћни обезбеђују неку врсту искупљења за себе. Представљајући се пред друштвом као добронамерна сила они колико год могу обнављају образац "жртвеног јарца". И у данашње време тај "наратив" омогућава да се релативизују невиност и кривица, и да се окривљени и одбачени сматрају ирелевантним. Томе увелико доприносе медији, јер поистовећивање са агресором сигурно не би било тако раширено да нема медија који производе код људи осећај да је насиље нормално и обезбеђују његово друштвено прихватање. Томе доприноси миметичка природа жеље која тежи да се прошири друштвом, да сви мање-више личе једни на друге опонашајући оно што виде да други желе. Културна индустрија изражава наратив који служи још већем свођењу на сличан доживљај света, на сличан стил уметничких облика: прозе, имиџа, слика, а другачије приче постоје само када допру до људи ангажујући их преко мимезе. Као да се заборавља да је смисао културе у преиспитивању датог и буђењу жеље за стваралаштвом и ослобођењем.

*Литература*


Alison, James (2013) *Jesus the Forgiving Victim: Listening for the Unheard Voice; http://www.amazon.com/Jesus-Forgiving-Victim-Introduction-Christianity-ebook/dp/B00GMQXRMY/ref=asap_bc?ie=UTF8#reader_B00GMQXRM; http://forgivingvictim.com* (приступљено11. 05. 2015.)

Allport, Gordon (1954/1979) "Choice of scapegoat", *The Nature of Prejudice*, New York: Basic Books.

Armstrong, Karen (2014) *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, New York: Random House.

Bellis, Gian Piero de (2003–2014) "Churchism/Statism", *Polyarchy: essays on statism* http://www.polyarchy.org/essays/english/churchism.html#top (приступљено 05.05.2015.)

*Biblija /Sveto pismo, Stari zavjet*, (prev. Đ. Daničić), Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.

Brown, Theodore L. (2003) *Making Truth: Metaphor in Science*, Urbana: University of Illinois Press.

Burkert, Walter (1992) *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth,* Oakland: Univeristy of California Press.

Cavanaugh, William T. (2009) *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press.

Fleming, Chris (2004). *René Girard: Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press.

Frye, Northrop (1968) *Study of English Romanticism* New York: Random House.

Girard, Rene (1977) *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Girard, Rene (1986) *The Scapegoat,* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

*Mythos /logos, A blog about religion, Scence and Philosophy*, (http://mythoslogos.org/tag/metaphor (приступљено 21.03. 2015.)

Platon (1976), *Država*, Beograd: BIGZ

"What is Next Nature?" http://www.nextnature.net (приступљено 11.13. 2014.)

Jelena Djuric

## Sacrifice as System Violence

*Abstract*

Belief that violence is inherent to religion overlooks the fact that proneness to violence is in the very human nature. Continuation of certain pattern of sacrifice, spreading throughout the history since pre-modern times rests on it. This is a pattern of repentance of communion's sins by the means of a "scapegoat", which become a part of judeo-christian culture. Though Christ's passion should have ended it, it persisted through the Church as an institution (which is known to have had subjugated human salvation to politics and persecution) and was carried into the project of construction of modern state. By translation of the language of myths and religion into the language and symbols of politics, secularization, however, gave in to the temptation of conforming it's initial struggle to liberate from the ancient system to the new system violence. In this way, sacrifice continue its repetition as a pattern of societal technology.

Keywords: *sacrifice, violence, human nature, religion, system*

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
2-1(082)

МЕЂУНАРОДНА конференција (2016 ; Смедеревска Паланка)
Веровање и/или знање [Електронски извор] / Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije [održane u Smederevskoj Palanci od 24. do 26. juna 2016. g.] ; [urednici Mirko Blagojević, Marinko Lolić, Sofija Mojsić]. - Beograd : Institut društvrnih nauka, 2016 (Beograd : Razvojno-istraživački centar grafičkog inženjerstva Tehnološko-metalurškog fakulteta). - 1 електронски оптички диск (CD-ROM) : илустр. ; 12 cm

Системски захтеви: Нису наведени. - Tekst ćir. i lat. - Radovi na srp., engl. i rus. jeziku. - Tiraž 40. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad. - Rezimei na srp., engl. i rus. jeziku.

ISBN 978-86-7093-168-8

a) Религија - Зборници
COBISS.SR-ID 227803148