

ПРОТОЈЕРЕЈ ДР ЛАЗАР МИЛИН

НАУЧНО ОПРАВДАЊЕ РЕЛИГИЈЕ

КЊИГА 1: АПОЛОГЕТИКА

II ИЗДАЊЕ

БЕОГРАД 1984.

ИЗДАЈЕ:

„Православље“ – новинско-издавачка установа Српске патријаршије

РЕЦЕНЗЕНТ:

Протојереј Милан Богдановић, професор

Књига умножена у Заводу за умножавање при Светом архијерејском синоду 1984. године у 2.000 примерака

САДРЖАЈ

ПРЕГОВОР	4
УВОД: ПОЈАМ О АПОЛОГЕТИЦИ	6
1) РАЗНИ НАЗИВИ ОВЕ НАУКЕ	6
2) ДЕФИНИЦИЈА АПОЛОГЕТИКЕ	7
3) АПОЛОГЕТИКА И АПОЛОГИЈА	8
4) ПРАВОСЛАВНА АПОЛОГЕТИКА	8
5) МОГУЋНОСТ И НАУЧНА ВРЕДНОСТ АПОЛОГЕТИКЕ	9
6) КРИТИКА АПОЛОГЕТИКЕ	10
а) Апологетика и рационализам	10
б) Апологетика и ирационализам	15
1) разни облици философског ирационализма	15
2) Апологетика и протестантска теологија	16
3) Одговор апологетике на догматски приговор	17
На приговор из психологије религије	18
На приговор из Библије	20
в) Библијски основ апологетике	20
7) ЦИЉ АПОЛОГЕТИКЕ	22
а) Шта апологетика хоће и може да учини	22
б) Шта апологетика не може учинити?	22
8) ОДНОС АПОЛОГЕТИКЕ ПРЕМА ДРУГИМ НАУКАМА	25
9) ПРАВЦИ У АПОЛОГЕТИЦИ (МЕТОД АПОЛОГЕТИКЕ)	27
10) НАЦРТ И ПОДЕЛА АПОЛОГЕТИКЕ	28
КРАТАК ПРЕГЛЕД АПОЛОГЕТСКЕ ЛИТЕРАТУРЕ КРОЗ ИСТОРИЈУ	29
I АПОСТОЛСКИ И ПАТРИСТИЧКИ ПЕРИОД	30
1) ОДБРАНА ОД ЈЕВРЕЈА	30
2) ОДБРАНА ОД МНОГОБОЖАЦА	31
3) ОСВРТ НА АПОЛОГИЈЕ ПАТРИСТИЧКОГ ПЕРИОДА	38
II АПОЛОГЕТСКИ РАД У СРЕДЊЕМ ВЕКУ	38

1) СХОЛАСТИКА	39
2) ОСТАЦИ МНОГОБОЖАЧКОГ ФИЛОСОФСКОГ УТИЦАЈА	41
3) ЈЕВРЕЈИ И МУСЛИМАНИ	41
4) ИСТАКНУТИЈИ АПОЛОГЕТИ ОВОГА ВРЕМЕНА	42
III АПОЛОГЕТСКИ РАД У НОВОМ ВЕКУ	43
1) ПРЕЛАЗНО ДОБА ОД СРЕДЊЕГ КА НОВОМ ВЕКУ	44
а) Хуманизам и ренесанс	44
Разлике и сличности између хуманизма и хришћанства	45
Пропратне последице хуманизма	45
б) Реформација	47
в) Нова наука	48
г) Стварни однос нове астрономије и хришћанске догматике	49
д) Важнији апологетски писци прелазног доба	52
ђ) Православни исток у овом периоду	53
2) АПОЛОГЕТСКИ РАД У 18. ВЕКУ	54
а) Деизам	55
б) Апологетска одбрана	57
Тадашњи истакнутији енглески апологети	58
Апологетски рад у Француској	58
Истакнути француски апологети из 17. и 18. века	59
Апологетски рад у Немачкој	60
„Светлуцајући фитиљи“	60
Римокатолички апологети	61
У Италији су познати у то доба ови апологети	61
в) Православни исток	61
Почеци апологетике код Срба	62
Суштина Доситејевог проблема	63
Остали српски рационалисти	64
Позитивни писци и списи тога доба	64
3) АПОЛОГЕТСКИ РАД У 19. ВЕКУ	65
а) Философија	65
Утицај Кантове философије	66
б) Развитак природне науке	67
в) Библијска критика	68
г) Социјално-политичке околности	69
д) Навала окултизма	70
ђ) Научна одбрана религије у деветнаестом веку	70
На који начин је извођена одбрана религије?	70
Неколико истакнутих западних апологета из 19. века	72
У Француској	73
У немачком језичком подручју	73
У Енглеској и Америци	74
Италија и Шпанија	75
4) АПОЛОГЕТИКА У ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ	75
Богословски апологетски радови (само неки)	76
5) АПОЛОГЕТИКА КОД ПРАВОСЛАВНИХ У 19. И 20. ВЕКУ	76
а) Неколико најпознатијих руских апологетских дела	77
б) Апологетика код Бугара	78
6) АПОЛОГЕТСКИ РАД КОД СРБА У ДЕВЕТНАЕСТОМ И ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ	78
а) Налет атеизма	78

б) Апологетско реаговање	79
в) Апологетски рад после II светског рата.....	82
ПРВИ ДЕО: О РЕЛИГИЈИ УОПШТЕ.....	83
РЕЛИГИЈА КАО ПСИХОЛОШКА ЧИЊЕНИЦА	83
I СУШТИНА РЕЛИГИЈЕ	83
1) ЧОВЕК ЈЕ ЈЕДИНО РЕЛИГИОЗНО БИЋЕ У ПРИРОДИ.....	84
2) РАЗНЕ ДЕФИНИЦИЈЕ РЕЛИГИЈЕ.....	85
а) Филолошко тумачење	86
б) Психолошко тумачење	86
в) Психолошка суштина атеизма	87
г) Разне друге дефиниције религије	88
3) РЕЛИГИЈА КАО ПСИХИЧКИ ДОЖИВЉАЈ (СУШТИНА РЕЛИГИЈЕ)	92
а) Религијска свест	92
Фантазија у религији.....	92
Вера и религија	93
б) Религиозно осећање	94
Осећање зависности	94
Осећање зависности и осећање личне вредности	95
Осећање дивљења.....	97
Религиозно страхопоштавање и религиозни страх	98
Осећање љубави	99
Психичке последице осећања љубави.....	99
Које је осећање пријатније?.....	100
Осећање светости	101
Рекапитулација	101
в) Религиозна воља.....	102
г) Разни типови религиозности	102
II ЕЛЕМЕНТИ РЕЛИГИЈЕ	103
1) ДОГМА	103
Догматизам	104
2) КУЛТ.....	106
Да ли култ постиже постављени циљ?.....	106
Изопачени култови.....	107
3) МОРАЛ	108
4) ВЕРСКА ЗАЈЕДНИЦА.....	108
III ОДНОС РЕЛИГИЈЕ СПРАМ ДРУГИХ ДУХОВНИХ АКТИВНОСТИ ЧОВЕКА.....	108
1) РЕЛИГИЈА И МОРАЛ.....	109
Конкретна веза између религије и морала	109
Атеизам и морал	112
Резиме.....	114
2) РЕЛИГИЈА И УМЕТНОСТ.....	115
Уметност не може заменити религију.....	116
Узајамне услуге и противности религије и уметности.....	116
Резиме.....	118
3) РЕЛИГИЈА И ФИЛОСОФИЈА	118
4) РЕЛИГИЈА И НАУКА.....	121
а) Да ли су научници нерелигиозни људи?.....	123
Астрономи, физичари, хемичари и техничари:	126
б) Да ли је наука пут који човека неминовно води у атеизам?	128
Нерелигиозност великог дела интелигенције.....	131
в) Да ли наука може заменити религију?	133

г) Разлика између религије и науке	135
Вера и знање у религији и науци	136
А митологија?	139
Резиме	140
5) РЕЛИГИЈА И МАГИЈА.....	140
а) Сличности и разлике између религије и магије	141
б) Магија и наука.....	143
в) Да ли су магијски чини стварност?	144
г) Резиме	147
IV РАЗНИ СУРОГАТИ РЕЛИГИЈЕ	148
1) АНТИТЕИЗАМ	148
2) ОКУЛТИЗАМ.....	148
а) Појам и дефиниција окултизма.....	148
б) Разна окултистичка друштва и правци	151
Теософија	151
Антропософија.....	153
Учење теософије и антропософије	154
Западна грана окултизма	156
Наука западног окултизма у главним потезима	156
Спиритизам	161
в) Окултни феномени.....	163
Парафизички феномени.....	164
Парапсихички феномени	166
г) Разне теорије.....	168
д) Окултизам и религија	173
ОСВРТ	178

ПРЕГОВОР

Научна одбрана религије?! Њено научно оправдање?! Па зар је то могућно?! Да ли није реч о каквој шали и фантазији?

То ће бити прве мисли и прва питања многих наших савременика и читалаца ове књиге, по чијем је мишљењу религија исто што и порушена колиба у обраном бостану. А, ето, писац овог дела покушава да ту слику о религији прогласи за обичну фатаморгану изазвану многим и многим, углавном субјективним узроцима. Па, да! То је апологетика!

Било би скроз погрешно мислити да је писац ових редова први или једини човек који се бави том граном богословских наука. Ни говора! Напротив! Као што је познато, а и из ове књиге ће се то видети, апологетика је у извесном смислу рени стара колико и хришћанство, а апологетска литература је врло богата, и апологетски писци врло бројни и често врло познати у философији и науци. Додуше, у српској богословској литератури апологетика је заиста редак гост. Оставимо на страну разлоге зашто је тако било. Они су изнесени у самој овој књизи којој је циљ да бар колико толико попуни ту празнину. Макар толико, колико је потребно студентима Богословског факултета да се упознају бар са основама ове науке.

Но, свакако да је апологетско познавање религије потребно и многим нашим интелектуалцима небогословима. Јер, било да је човек присталица религије, било да је њен противник, било да глуми индиферентност према религији, у сваком од та три случаја човек долази у ситуацију да донесе свој суд о религији. А ништа није горе од једностраног суда, донесеног без саслушања оне друге стране. Апологетика између

осталог спасава људе од тих једностраних, па зато често настраних судова. Зато апологетика користи не само богослову, него сваком културном човеку.

Може се без икаквог претеривања рећи да је врло тешко написати апологетику. „Верујемо, верујемо!“ – додају на то противници религије у шали, не без заједљивости. Но без обзира на ту шалу, писање једне научне одбране религије, или апологетике, има и својих објективних и својих субјективних тешкоћа.

Објективна тешкоћа је у томе, што се апологетика на врло широком фронту граничи са природним и друштвеним наукама. А ништа није тако нестално и променљиво као људска наука која, иначе, изгледа неупућеном свету као каква гранитна палата тврда, непроменљива и неразрушива. Напротив! Наука се пре и тачније може упоредити са реком која тече и стално доноси нову воду. Може ли се на таквом терену саградити нека тврда зграда?! А, ето, тај материјал који разне науке пружају апологетици у опасности је да сразмерно врло брзо застари. Једино чиме се апологет ту може помоћи, јесте примена принципа: држи се несумњивих чињеница и не склапај сувише присно пријатељство са хипотезама.

Субјективне тешкоће с којима се сусреће апологетика још су теже. Ту пре свега долази у обзир субјективан став појединих људи према религији. Антирелигиозно расположен човек чим чује да је апологетика богословска наука, одмахне руком, спреман сасвим озбиљно да је без икаква саслушања пошаље у прогонство. Може апологетика бити састављена од самих чињеница и најстрожије и најправилније логике, али човек чије срце стоји далеко од Бога, па још ако је заробљено мржњом на њега – а ти случајеви нису ретки – гледаће на апологетику са дубоким презрењем. Односиће се према њој као према оптуженику кога не сматра достојним чак ни да буде саслушан. Или ће се односити према апологетици са крајњом резервом и неискорењивим априорним сумњичењем, као према тешко и безобразно оклеветаном човеку. Да, ништа није теже и незахвалније, него разлозима ума борити се против заробљеног срца; свеједно да ли је заробљено љубављу или мржњом, јер та два осећања се допуњују: љубав према једној тези изазива мржњу према њеној антители. Ето, у те психолошке маказе упада апологетика, и то представља један део њених субјективних тешкоћа. Апостол Павле каже да ће доћи времена када ће људи бирати учитеље „да их чешу по ушима“ (2. Тим. 4, 3), то јест да причају слушањима оно што годи њиховим срцима. Није то само пророштво. То је свакидашња чињеница која је апологетима из искуства најбоље позната.

Друга субјективна тешкоћа с којом се сусреће апологетика долази од стране верујућих. Изгледа да би један апологет имао више муке и посла са побожном мајком Николетине Бурсаћа него са самим Николетином „атеистом“ – да се сетимо овом приликом Ћопићевих јунака. Наиме, има људи којима су религијске истине толико живо усађене у срце, а познавање науке толико оскудно, да у свему и свачему виде апологетику. За Николетинину мајку – и не само за њу – грмљавина је најочигледнији доказ постојања Божјег. То је њена апологетика. Таквим људима писати научну апологетику, исто је што и бебу хранити гурманским јелима. У таквим случајевима апологетика је савршено излишна и немоћна.

А постоји и трећи случај. Има врло умних и веома учених интелектуалаца у чијем срцу вера букти као пламен. Они су стално расположени за молитву и религиозну поезију па им је апологетика са својим рационалним доказима некако посна, сувопарна, досадна, најблаже речено: излишна као буквар, каквом научнику.

Па, донекле и имају право, али не баш сасвим. Наиме, вера у души може неко време да живи и без апологетике, као и држава без војске у мирно доба. А кад „мирно доба“ престане? А то често бива не само у историји појединих држава, него и у психичком развоју појединих људи. Да ли је и тада апологетика излишна? Не изгледа! И интуитивна вера и апологетика су двапута која нас воде истом циљу: небеским

истинама. Интуитивна, жарка вера води нас до тих истина без логичких доказа. То исто чини и апологетика само са логичким доказима. Некад је довољно само оно прво, некад само ово друго, а некад су потребна оба.

Човек који верује без ослонаца на апологетику сличан је хацији који путује у Јерусалим авионом, и стиже за тили час, без великих успутних задржавања. Његова простосрдачна и жарка вера лети као на каквим крилима и брже стиже до небеских истина него апологетика са својим бескрајно дугачким логичким степеницама. Апологет је међутим – да останемо код истог поређења – сличан средњовековном витезу који такође путује у Јерусалим на хаџилук, али не авионом него пешке, у најбољем случају на коњу, и успут сусреће разне непријатеље и страшила с којима дели мегдане. Но, ма колико тај пут изгледао дугачак и заобилазан и опасан, он је за човека као природно биће природан пут на који религиозан а и нерелигиозан човек мора кад-тад да избије и у тој чињеници лежи „резон д етр“ апологетике пред верујућима који је сматрају излишном. Али док се то не деси апологет мора да чека на саслушање. У томе је субјективна незгода апологетике.

Само још неколико речи о самој књизи. Ова књига је тек почетак једног апологетског система. Она нас само уводи у апологетику упознавајући нас са природом и историјом апологетске науке и са религијом као чињеницом човековог душевног живота. Она нам описује религију као психички доживљај и расправља проблеме који су у вези са тим. То је само основ са кога се мора поћи у једном систему, али је то далеко од целокупне апологетике чији ће делови – ако Бог да – сукцесивно следовати за овом књигом. Тек тада ће се указати цела зграда апологетике као науке, а ово је посматрање те зграде тек споља и из сутерена. Дугачко!

Па, јесте! Али ко се не боји труда, ко не преза пред дужином логичког пута који се мора прећи, кога не хвата вртоглавица од логичких доказа, нека се смело упути апологетским стазама кроз прашуму разних религиозних и антирелигиозних мишљења, кроз баруштину разних митолошких фантастичних наклапања, кроз оштре и тврде гребене философске критике, кроз пакосну шибу уметничких подметања и извртања, кроз лукаве секташке замке и мудровања, кроз мрачне мутваке окултистичких врачки и мађија ка светлој и светој истини Православља.

А награда за тај тежак труд? – Награда ће бити радост од сазнања истине.

Л. М.

УВОД: ПОЈАМ О АПОЛОГЕТИЦИ

1) РАЗНИ НАЗИВИ ОВЕ НАУКЕ

Као што формално познанство са људима почињемо упознавањем њихова имена, тако ћемо и познанство са науком коју изучавамо почети са њеним именом. Јер, понекад се већ из самог имена може понешто сазнати о предмету који се тим именом назива. Кад, на пример, чујемо реч *земљопис* или *природопис*, ми већ из тих самих назива можемо да стекнемо извесну представу о чему нам те науке говоре. Тако из имена којим се зове наша наука можемо стећи извесну, ма и непотпуну, слику о садржини и природи наше науке. А наука коју ћемо излагати има више разних имена. У сваком од тих имена наглашена је понека особина ове науке, иако ниједно од тих имена не изражава њену суштину баш потпуно.

Најчешћи, и код нас на факултету званични, назив ове науке јесте: *Апологетика*. Та је реч грчког порекла, као што су имена скоро свих других наука. Долази од глагола „апологеоме“ *απολογεομαι* што значи: браним се. Према томе сама реч „апологетика“, грубо преведена, значила би „одбрана“, подразумевајући *одбрану* не какву било и чега било (на пример спортску, или војну или адвокатску), него логичку, научну одбрану

религије. У том смислу употребљена је реч „апологија“ (*ᾠολογία*) у грчком тексту Св. писма Новог Завета, на пример у I Петровој 3, 15 и у посланици Филипљанима 1,7., а и на још многим другим местима.

Али пошто циљ апологетике као науке није само у томе да *брани* религију, него и да позитивно утврди истинитост хришћанске религије, да изнесе доказ за њену веродостојност, па да тиме човека интелектуално припреми за примање *вере*, то онда назив „апологетика“ не изражава потпуну карактеристику овог предмета. Стога је теолози називају и другим називима у којима се изражава понека битна њена особина. Ево неколико таквих назива.

Већина теолога назива је „Основно богословље“ (*Theologia fundamentalis*). Неки је називају „Теолошка наука о принципима“ (*Theologische Prinzipienlehre*), као што је назива А. Шил (A. Schill, 1914.), Један од старих апологета из 18. века, Стефан Вист (Stephan Wiest) назива је „Генерална догматика“ (*Dogmatica generahs*, 1786). Витус Пихлер (Vitus Pichler) такође римокатолички апологет с почетка 18. века, назива је „Полемичко богословље“ (*Theologia polemica*, 1713.) А понеки руски богослови, међу њима и Николај Павлович Рождественский називају је „Умозрителное богословие“, или према латинском, „*Theologia rationalis*“, то јест рационална теологија, богословље разума.¹

Као што се на први поглед види, сваки од ових назива означава понеку битну црту апологетике као науке.

2) ДЕФИНИЦИЈА АПОЛОГЕТИКЕ

Познато је старо правило логике: *Definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam*. Према томе дефинисати неки појам, то значи одредити његов најближи род и истаћи његову специфичну разлику. Сходно томе правилу рећи ћемо: Апологетика је богословска наука. То је њен најближи род (*genus proximum*), из чега се види да апологетика није роман, ни прича, ни песма, него наука, и го богословска.

Али пошто има више богословских наука, на пример, литургика, догматика, етика итд. – то, да би се знало шта је апологетика, ваља повући разлику између ње и осталих богословских наука. А разлика је у томе, што свака од поменутих богословских наука излаже садржину Божјег натприродног откривења узимајући онај део те садржине који одговара њеном предмету. Но, све оне полазе од откривења као од готове чињенице, не постављајући питање стварности, и чак принципијелне могућности, натприродног откривења. Апологетика, међутим, расправља баш та основна питања хришћанске религије па и религије уопште. По томе она и јесте „основно богословље“, или „генерална догматика“.

У своме расправљању о основним проблемима, или основним принципима религије, она се служи чињеницама искуства и људским разумом, зато је с правом називају умозрителним богословљем, или рационалном теологијом. Тај назив јој одговара тим више, што она религијске принципе излаже у строго логичком систему, па јој због тога приличи и назив науке о принципима, као што је напред поменуто.

Најзад, пошто она у своме излагању и доказивању основних принципа религије има прилике да се суочава са разним супротним гледиштима, да их критикује и оспорава, то онда она силом прилика понекад мора да загази у објективну научну полемику, па су је због тога називали и полемичким богословљем, иако јој овај назив најмање приличи. Јер, апологет, заправо, не сме да полемиче директно ни са ким. Његово је да износи објективне чињенице и извлачи из њих закључке. А тај посао је „полемички“ само утолико, што се неминовно, по самој природи ствари, сукобљава са

¹ Н. П. Рождественский, Христианская Апологетика, том I стр. 97, С. Петербург. 1884.

онима који оспоравају истинитост натприродног порекла хришћанства, или истинитост религије уопште. И, дабоме, пошто апологет брани религију од тих приговора, то онда ова наука може да носи назив „апологетика.“

Према свему изложеном можемо дати овакву дефиницију апологетике: *Апологетика је богословска наука која у системи излаже основне принципе религије, доказујући њихову истинитост и веродостојност, и брани их од приговора који им се постављају.*

3) АПОЛОГЕТИКА И АПОЛОГИЈА

Свака посебна хришћанска догма, или етички принцип, или литургички пропис, или црквено-правна установа, може бити и постати предмет критике и оспоравања од стране неверујућих или неупућених у ствар. Али исто тако то може бити и предмет одбране од стране верујућих. Те одбране појединих нападнутих и оспораваних истина вере називају се апологије. Апологетика није исто што и апологија. Између њих постоје две битне разлике. Прво, апологија је увек конкретан одговор на конкретан напад на неку религијску догму или на етички принцип или на било коју тачку хришћанског учења. Међутим апологетика то није. Она није збир свих могућих апологија, јер би она тиме у себе апсорбовала целу теологију. Она се бави основним принципима и истинама религије, што смо већ видели из њеног назива „основно богословље“ или „генерална догматика“.

Друго, апологетика није *одговор* на напад као што је апологија. Може понекад да буде и то, али то њој није главно. Она не чека да се појави напад, па да се тек онда појави и апологетика. Она има за циљ систематско излагање религијских принципа, позитивно утврђивање њихове истинитости и веродостојности, без обзира да ли су нападнути или не.

4) ПРАВОСЛАВНА АПОЛОГЕТИКА

Понеки православни богослови говоре о *православној* апологетици. Примера ради, поменимо Пјатницкиј, „Увод у православно богословље“ 1892. В. Д. Кудрјавцев-Платонов, „Курс лекции по православному богословию“ 1898, Павел Јаковљевич Свјетлов, „Опит апологетического изложения православно-христианского вероучения“ 1898.

О чему се, дакле, ту ради? Да ли се може говорити о *православној* или *римокатоличкој*, или *протестантској* апологетици?

Као што знамо, у свету постоје разне религије и разне философије. Принципијелно говорећи, свака од тих религија и свака од тих философија може покушавати да себе оправда и докаже своју истинитост. Друго је питање колико ће ти покушаји вредети, и да ли ће увек успети. Унапред можемо знати да не могу сви ти покушаји имати праву вредност, јер кад би се то тврдило, онда би се самим тим рекло да има толико истина колико разних религија и философија. Но, без обзира на крајњи резултат таквог покушаја, чињеница је да свака религија и свака философија може покушавати да докаже своју истинитост, на према томе – принципијелно говорећи – може бити толико апологетика, колико има разних религија и философија.

Из историје хришћанства знамо да се оно до сада јавља у три главна облика: васељенско-православни облик хришћанства, римокатолички и протестантски тип хришћанства. Ако сваки од та три облика хришћанства покушава да себе представи и докаже као онај прави, оригинални тип хришћанства, то јест ону праву, оригиналну Цркву коју је Христос основао, и ако пише апологетику у духу учења и схватања те

цркве, онда се може говорити о православној, или римокатоличкој, или протестантској апологетици.

Према томе ону мало пре изложену општу дефиницију апологетике можемо допунити тако да добијемо дефиницију православне апологетике, па ће онда та дефиниција гласити: *Православна апологетика је богословска наука која у системи излаже основне принципе религије и православног хришћанства доказујући да су они истинити и веродостојни и да су у Православној Цркви очувани неизмењено.*

Све што је речено о могућности разних апологетика тачно је само као принципијелна тврдња, као принципијелна могућност. Међутим фактично стање ствари је нешто друкчије. Пре свега, апологетика има таквих делова који могу бити заједнички свим хришћанским конфесијама – на пример, васкрсење Христово, историчност Христове личности, и уопште целокупна стварност натприродног откривења хришћанске религије. Осим тога апологетика може имати извесних делова који су заједнички свим религијама уопште – на пример, постојање Божје и постојање загробног живота. Према томе, само онај трећи део апологетике, који говори о Цркви као Божијој установи, могао би бити обојадисан конфесионално као православни, или римокатолички, или протестантски. Тек у том делу апологетике аргументација би ишла у једном од та три поменута правца. Међутим, у она прва два дела, аргументација је заједничка за све хришћане који доказују да је хришћанство натприродно откривена религија. А у оном најопштијем делу апологетике, који говори о постојању Божјем и загробном животу, аргументација је заједничка за све који доказују истинитост основних религијских догми. Ако и у тим заједничким деловима апологетике постоје извесне разлике, те разлике нису суштинске. Оне не потичу од предмета и циља аргументације, него од стила, метода и од општег духа извесних религијских заједница.

Осим тога, постоји још једна чињеница коју треба имати у виду кад се говори о разним многобројним апологетикама. Принципијелно, већ је наглашено, свака религија може покушати да створи своју апологетику. Међутим конкретно то није тако. Апологетика као наука постоји само у хришћанству, па ни ту не свуда подједнако. Римокатоличка теологија на пољу апологетике стоји далеко испред православне и протестантске, иако се не може порећи чињеница да су и православна и протестантска теологија дале на пољу апологетике велики број добрих апологетских радова, о чему ћемо се уверити из прегледа историје апологетске делатности. Но у данашње време протестантска теологија се више не бави апологетиком. Она апологетику, као што ћемо одмах изложити, сматра и излишном и немогућом. Остале, нехришћанске, религије такође немају систематски обрађену апологетику.

5) МОГУЋНОСТ И НАУЧНА ВРЕДНОСТ АПОЛОГЕТИКЕ

Према напред изложеној дефиницији апологетика је права наука, као и свака друга наука. Шта је то што њу чини правом науком?

Пре свега она, као и свака друга наука, има предмет свога испитивања и своју проблематику коју решава. То је проблем суштине религије, њене истинитости и њене веродостојности. Друго, она као и свака друга наука, има научну материју или градиво са којим располаже. То су многобројне чињенице из области психологије, метафизике, гносеологије, затим из области разних природних наука, из области историје у најширем смислу речи, из етнологије, из области окултистичких наука уколико је то потребно, као и из многих других научних области. Најзад, апологетика је права наука и по своме методу рада. Све податке, с којима располаже, она систематски сређује и проверава. Ништа она не узима на голо поверење, на вересију, него претходно сваки податак строго критички и методски проверава. У своме испитивању апологетика се не ослања на слепу веру. Ништа она не доказује слепом, безразложном вером, него

чињеницама и логиком. Она се као и свака наука ослања на светлост људског разума. Према томе апологетика има све особине праве рационалне (не *рационалистичке*, него интелектуалне) науке.

Разуме се, кад кажемо да се апологетика у своме доказивању не ослања на веру, ту онда мислимо на *слепу и безразложну веру*, а не на веру уопште. Јер, човек не може живети а да баш ништа не верује. Напротив, речи Св. писма „вером живимо, а не гледањем“ (2. Кор. 5, 7) потврђује свакодневно искуство свих људи, како у науци тако и у обичном животу.

Као што је познато целокупно људско знање потиче из три извора сазнања: а) из разума, б) из чулног опажања и в) из *вере*, тојест из оправданог и образложеног поверења у оно што нам други кажу да су доживели, или експериментом проверили или математиком прорачунали. Овај трећи извор нашег знања управо је најбогатији. Јер, из вере у писана документа извире све наше знање историје. Затим све наше знање природно-научних чињеница које нисмо ми лично опазили нити експериментом проверили, нити лично израчунали. Најзад, из овог извора потиче и све наше знање које стичемо у практичном животу и додиру са људима. Знање нашег личног имена и презимена, рођендана, ко су нам родитељи итд. све то знање потиче из *вере* у саопштења других људи. Али такво веровање ми зовемо *знањем*, јер је та вера оправдана и образложена. Она није слепа и безразложна, него има уза се такозвану *моралну* извесност па је зато зовемо знањем.

Морамо овде учинити још једну напомену. Као што у разним другим наукама има извесних тајни које човек не може својим разумом да објасни, али може сасвим сигурно да констатује њихово постојање, тако и у апологетици има истина које својом тајанственошћу надмашују моћи разумног схватања.

Најзад, у свакој науци постоје и хипотезе у недостатку конкретних чињеница. Пошто апологетика позајмљује материјал од разних других наука, то се може десити да и она буде понекад упућена на употребу какве хипотезе. Но њена научна вредност се баш и састоји у томе што неће недоказану хипотезу прихватити и подметнути као какву доказану чињеницу, него ће с њом поступати само као са хипотезом.

6) КРИТИКА АПОЛОГЕТИКЕ

а) Апологетика и рационализам

Има философа који су негативно расположени према религији па због тога и према апологетици као науци која хоће да докаже веродостојност и истинитост религије. Зна се да је Кант порицао могућност рационалне теологије, а то управо значи могућност апологетике. После Канта, Огист Конт, представник такозваног позитивизма, такође је оспоравао научну вредност теологије уопште, а поготову апологетике као рационалне теологије.² Пре обојице ових философа, енглески философ Давид Јум поставио је тако строг критеријум науке и научности, који би – кад би се стриктно применио – начинио читаву пустош по библиотекама. По Јуму, свака књига која не садржи истраживања о чињеницама и егзистенцији која се ослања на искуство, нити истраживања о броју и величини, треба да буде бачена у ватру као свака врачка и сујеверје.³ Ово он изричито примењује на теологију, без обзира о каквој се врсти теологије и теолошке науке ради. Најзад, марксистички критичари апологетике износе три принципијелна приговора против могућности апологетике као науке. Прво, сам

² Владан Максимовић, проф. Универз. Загреб, Увод у филозофију, с. 18-19, Београд, 1925.

³ Др Бранислав Петронијевић, проф. Универз. Историја новије филозофије, II издање (поправљено), стр. 340, Београд, 1922.

назив „апологетика“ звучи ненаучно, јер подразумева у себи, *необјективну, тенденциозну* заштиту религије по сваку цену.⁴ А друго, таква заштита чак и кад не би била тенденциозна, била би антинаучна, јер научни поглед на свет, то је заправо атеизам.⁵ Према томе, апологетика би могла бити строго научна само у случају ако је атеистична. Најзад трећи приговор марксистичких критичара теологији уопште, па и апологетици посебно, јесте њихова тврдња да богослови и сами веле да „богословље не придаје својим поставкама логичку нужност и очевидност, као ни математичку тачност и доказаност“⁶. Већ сама та чињеница довољан је разлог да се теологији, па и апологетици, порекне карактер праве науке, кажу марксистички критичари апологетике.

Погледајмо колико вреди ова критика апологетике као науке. Почнимо са Кантом.

Колико је оправдана Кантова критика рационалне теологије, и да ли је уопште оправдана, о томе ће бити речи кад на то дође ред. А овде можемо рећи само толико да та критика без обзира да ли је исправна или не, не може оспорити научност и могућност апологетике. Јер, као што апологетика не тврди *унапред* да је религија истинита и веродостојна, него тек после пажљивог испитивања и проучавања, тако она и Кантову критику не може унапред, априори, прогласити за исправну и одрећи се даље сваког испитивања истинитости и веродостојности религије. Такво априорно, догматско усвајање чијег било мишљења, макар и Кантовог, у супротности је баш са Кантовим критицизмом који се бори против догматизма у философији и науци. Додуше, Кант своју критику доказа рационалне теологије сматра коначном и дефинитивном, па исту критику завршава молбом да од сада буде поштеђен поправке старих и изношења нових доказа.⁷ Но та његова молба може бити само израз његових личних жеља и личног расположења, што нас ни на шта не обавезује. Апологетика има право да свој критички суд примени на све проблеме који се тичу веродостојности религије па и на Кантову критику, коју она нити усваја нити одбацује унапред, априори, него тек после објективног испитивања доноси суд о њој.

Што се тиче Контовог и Јумовог става о научној вредности апологетике, може се слободно рећи да њихов строги позитивистички и емпиричко-математички критеријум науке више погађа њихову философију него апологетику. Јер, апологетика баш и хоће управо то што жели позитивизам и Јумова критика, да ослањањем на несумњиве чињенице покаже истинитост и веродостојност религије, коју она не одбацује априори као што то чине Конт и Јум, заборављајући да ни њихове философије не задовољавају њихов критеријум науке. По том критеријуму, и Контова и Јумова философија могле би слободно отићи на ломачу, јер не само што оне једна другој не признају потпуну исправност, него има чак и материјалистичких философа који и једну и другу с правом одбацују.⁸ А да су њихове тезе задовољиле Јумов принцип да је научно само оно што се ослања на искуство и математику, онда им се тако шта не би могло десити да једна другу искључују и да обе буду разложно критиковане и одбачене од неке треће философије.

И не само то. Него, кад би се тај Јумов и Контов критеријум науке и научности применио на нетеолошке науке, онда би заједно са Јумовом и Контовом философијом и многе науке, у чију се научност не сумња, морале бити лишене тога часног назива и достојанства. У то нас може уверити чак и једна летимична шетња кроз разне научне области. Ево неколико примера.

⁴ Г. А. Габинский, Критика христианской апологетики, с. 16. Москва, 1967. (Институт научног атеизма).

⁵ Исти писац и дело, стр. 3.

⁶ Исти писац и дело, стр. 10.

⁷ Имануел Кант Критика чистог ума, прев. др Никола Поповић, Београд, 1932. стр. 331 и 385.

⁸ Борис Зихерл, Дијалектички и историјски материјализам, Београд, 1952. с. 81-86.

Је ли метеорологија наука? Сав учен свет рећи ће да јесте. И с пуним правом! Она многе своје тврдње и принципе поткрепљује физичким законима и математичким формулама и доказима. Њени резултати су од непроцењиве користи за ваздушни и поморски саобраћај, као и за пољопривреду и цео практични живот. – А смемо ли се ми у сваком случају баш стопроцентно ослонити на њене прогнозе о времену, као што можемо на астрономске? Ни говора! Не смемо, ако не желимо да будемо преварени.⁹ Међутим, баш то давање тачних прогноза и јесте циљ ове науке. А колико је то далеко од стварности! Па ипак, при свем том, ником не пада на памет да метеорологији порекне карактер, достојанство и назив праве науке.

Медицина је такође врло корисна наука. Ко би могао проценити величанствене резултате које је она постигла у чувању људског здравља и спасавању људских живота! Па ипак, може ли она баш све своје тезе да сведе на математику и експеримент? Ако може, откуд онда у њој толико погрешних дијагноза и промашених терапија? Колико она има проблема који још увек чекају на решење, и ко зна колико ће још чекати, и да ли ће га дочекати. А зар би било право због свега тога оспорити јој карактер и назив науке, па по рецепту Јума бацити је на ломачу!

Да ли физика, хемија, астрономија и биологија, као егзактне науке, задовољавају тај Јумов принцип математике и експеримента? Ако задовољавају откуд онда у њима толико половичних, па и погрешних, решења и нерешених тајни и загонетки! У прошлом веку, у фази свога, тако рећи, пубертетског развоја, оне су остављале на човека баш тај утисак чистог и неоспорног знања, и то знања које води у атеизам. Због тога се у то доба атеизам био размахом младичком снагом.

Но, који би научник смео данас да остане на тезама тих наука из прошлих векова? Ко би данас смео поверовати у Коперников хелиоцентризам, а поготову у Птолемејев геоцентризам? О оном египатском и вавилонском систему равне земље да и не говоримо!

Хемија 19. и 18. века исмејавала је алхемију као мађију и враџину. Данас, међутим, нико нема смелости да пориче основну тезу алхемије да се елементи ипак могу претварати један у други, те да се злато може добити из живе, рецимо. (Само што је тај процес скупљи него вредност злата које се добије).

А биологија? Да ли је у њој све засновано на експерименту и математици? Разуме се, нико не пориче да у њој има таквих решења. Но при свем том многе од њених тврдња почивају само и једино на нашој добровољној вери. Замислите само колико велики напор не само ума него и најбујније фантазије и „побожне“ вере мора да уложи човек, хладан научник, који би хтео себи да представи како се то из мртве материје развио живот! Како је та материја сама од себе оживела? Како се од првобитне живе ћелије – свеједно да ли то беше амеба или парамециум, или планктон, или коацерватна капљица – како се од те слузаве громуљице развио цео биљни и животињски свет: и ружа, и слон и пуж и све тамо до великих научника светског гласа, као што су Дарвин, Хекел и Опарин! Како дакле да схвати све то, и објасни, а како тек да докаже, и чиме да докаже, да је то све заиста тако било! Математиком? Експериментом? Па то би било збијање шале! А гле, ипак се све то сматра и назива науком!

И не само то. Има и у егзактним наукама, као и у теологији и апологетици, необјашњених и необјашњивих тајни. Догма о Светој Тројици и о евхаристији је за људски разум тајна. Али, зар је суштина електрицитета, светлости, магнетизма, гравитације па баш и самог васионског простора и времена, нешто мања тајна? Те тајне ништа не заостају пред тајнама теологије. „Већина савремених физичара одбија чак и помисао да ће човек икад моћи да открије шта те тајанствене снаге стварно јесу“ – вели

⁹ Видети: „Политика“ од 23. VIII 1976. стр. 12, наслов: „Сунце покварило прогнозу“.

Ајнштајн.¹⁰ Има ли за нас ишта непосредније, а исто тако ишта загонетније него што је претварање физичких надражаја у психичке доживљаје? А, ето, то није никаква *теолошка* тајна, него природна.

Па чак ни сама математика није у том погледу никакав изузетак. Она нам је потпуно јасна и схватљива док оперише коначним величинама. Чим пређе у тајанствену област бесконачног, њене се тезе губе у противречностима. Изгледа да нас наш разум одлично служи док се крећемо у сфери коначнога.¹¹ Чим се навезе на тајанствену област бесконачног, он постаје непоуздан као и земаљски сат или компас на Месецу, или у области Антареса и Ориона. Поменимо неке најпростије примере.

Геометријска је аксиома да кроз центар сваког круга можемо повући бескрајно много пречника. Но, пошто сваки пречник значи два полупречника, то онда број полупречника мора бити двапут већи од броја пречника. Тиме долазимо до апсурда да је $2=1$. Још један пример. Низ бројева је бесконачан. Пола бројева у том бесконачном низу су парни, пола непарни. И, где сваки од тих двају низова је опет бесконачан, што опет значи да је $2=1$. А ако би смо узели у обзир ред бројева од самих десетица или од самих милиона и тај ред је опет бесконачан као и онај са свима јединицама, па тако долазимо до апсурда да је $1=1000$, или милион. До сличног апсурда долазимо и у области најелементарније аритметике. $1 : \infty = 0$ и $99999 : \infty = 0$. Нико неће рећи да је $1=2$, још мање да је $1=9999$. А логика математике, кад је у питању бескрајно, води нас баш тим апсурдима. Геометрија зна и за овакву тезу, и то математички доказану; да је права линија део круга чији је пречник бескрајно велик.¹² Но, ко може схватити тај „бескрајно велики пречник“? Такав појам је *contradictio in adiecto*, јер пречник круга, самим тим што је пречник не може бити бескрајан, него мора бити ограничен двема тачкама на периферији круга. Осим тога, обим круга мора бити увек већи од свога пречника π пута, јер је $O=d\pi$. А ако је сам пречник (d) круга бескрајан, каква смисла онда може имати тврдња да је обим круга још и већи од пречника?! Шта може бити веће од бескрајности! Уосталом Јум и Беркли су тако радикално прокритиковали вишу математику да се математичари још нису одбранили од те критике.¹³ Говорећи о несхватљивости геометријских аксиома, када је у питању појам бескрајног, Јум вели да нема ни једног религијског става, ниједне „поповске“ догме која би људски ум више збуњивала него учење о бескрајној дељивости простора, на чему геометрија управо и заснива своје теореме.¹⁴

Тако, дакле, стоји ствар! А ко би то рекао?! Па ту је пред нама математика! Најрационалнија наука, а не теологија и апологетика са својим тајнама!

Ипак, изгледа да би се пред овим Јумовим критеријумом науке најгоре провела историја, и то ни крива ни дужна. Јер, шта историчар може доказати математичко-експерименталним методом?! Сва његова наука почива на веродостојности историјских извора. Ми, дакле, имамо пред собом само једну научну *веру*, додуше образложену и оправдану, и због тога је називамо знањем, а у суштини она је ипак вера, баш као и у оном делу апологетике који се бави питањем веродостојности натприродног откривења. За историјске догађаје може се рећи да их баш непосредно *зна* само онај који их је доживео. А ми друга само *верујемо* (не слепо него образложено) историјским изворима. Читава историја као наука ако се стави на вагу гносеологије, не представља ништа више и ништа друго, до само једну веру, и то дуплу: историчар верује извору, а ми историчару. При том још ни не узимамо у обзир различите оцене и различите

¹⁰ Линколн Барнет, Алберт Ајнштајн и свемир, стр. 17, 19, 30, прев. Богдан Поповић, Београд, 1956.

¹¹ Др Бранислав Петронијевић, Основи теорије сазнања, стр. 84. Београд, 1922.

¹² Др Јурај Мајсен, Геометрија за више разреде средњих училишта, Загреб, 1928. стр. 199-200.

¹³ Др Бранислав Петронијевић, Историја новије филозофије, стр. 304.

¹⁴ Исти писац и дело, стр. 338-339.

коментаре историјских догађаја, који се каткад размимоилазе чак до узајамног искључивања и противречности.

Држећи се оног строго Јумовог критеријума у име кога се теологији пориче научна вредност, морали бисмо још пре тога порећи научну вредност историји уопште, без обзира да ли је материјалистичка или библијска, и бацити је на ломачу. А ко би се усудио да тако шта учини! ?

Кад ствари тако стоје, онда је потпуно неоправдано порицати апологетици назив и достојанство науке пре него што се то учини са свима осталим наукама, не искључујући ни математику.

Ако је, дакле, све то тако, а чињенице кажу да јесте, онда ваља бирати: или признати Јумов критеријум исправним па се одрећи свих наука, а не само апологетике, и свих философија укључујући и Јумову и Кантову и Контову, или одбацити тај Јумов критеријум као бесмислен и тада признати научну вредност не само нетеолошким наукама, него и свима теолошким наукама, разуме се, и апологетици.

Напослетку не можемо сматрати оправданим ни она три приговора која упућују марксистички критичари на терет апологетике као науке. Приликом излагања разних назива наше науке видели смо да назив „*апологетика*“ није једини назив који би она морала да носи, нити он изражава саму суштину те науке. Осим тога њен научни метод апологирања религије не састоји се у том да она религију одбрани пошто-пото, ма и по цену тенденциозног и лажног приказивања чињеница као што би учинио какав несавестан адвокат бранећи свога клијента. Она проблему веродостојности религије уопште не приступа априористички, ни као малопре поменути адвокат према своме клијенту, ни као предубеђени судија према оптуженику. Она поступа као савесни судија који испита све потребне чињенице и околности пре него што донесе пресуду. Дабоме, судија може унапред хипотетично држати да је оптуженик заиста крив. Зато га и саслушава. Може исто тако у себи унапред да претпостави да оптуженик није крив, па зато саслушава и њега и тужиоца и браниоца и сведоке. А коначну пресуду донесе тек после саслушања обеју страна. Тако исто поступа и апологетика. Она може да пође са претпоставком да је њен циљ – доказ веродостојности религије – могућно постићи. Али она свој циљ не проглашује конкретно постигнутим априори, пре него што испита ствар. И у том погледу она поступа тачно по принципима сваке друге науке. Из историје разних наука имамо масу примера где научник унапред поставља свој циљ као хипотетично постижив иако конкретно још није био постигнут.¹⁵

Што се тиче оног другог приговора да научно испитивати неки проблем то значи посматрати га атеистички, такав став болује од онога што се мало пре неоправдано приговарало апологетици; од догматизма и априоризма. Јер он полази од тога као да је наука дефинитивно, експериментом и математиком, доказала да Бога нема и да је према томе узалудан сваки покушај доказивања веродостојности религије. Апологетика и теологија уопште, могла би се с разлогом сматрати антинаучном тек онда када се претходно изнесу прави научни докази да Бога нема. А баш ти докази не постоје! Због тога се апологетика и не може априори одбацити као немогућа и антинаучна.

Трећи приговор марксистичких критичара апологетике вишеструко је неоправдан.

Прво, он је сличан мало пре поменутом Јумовом критеријуму научности. А ако би се од свих наука тражило да своје тезе сведу на логичку и математичку очигледност, онда би се многим наукама морао одузети назив науке пре него апологетици. То би пре свих наука морао доживети такозвани „научни“ атеизам. Јер, као што је познато, ниједан атеист – макар био и марксист – није против Божјег постојања изнео доказе

¹⁵ Dr Đuro Gračanin, red. sveuč. prof., Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije, Zagreb, 1961, str. 117-118.

који би имали логичку принудност, математичку очигледност и експерименталну опипљивост. А представници „научног“ атеизма, баш зато што атеизам и науку сматрају синонимима, стоје под моралном обавезом да изнесу такве доказе.

Друго, да би нека наука била права наука, није нужно да се она сведе на физичке експерименте и математичку очигледност. За праву објективну науку то није неопходан услов, а у многим научним областима то је по природи ствари чак и немогуће. Довољно је за научну исправност неке науке да она има уза се *моралну* извесност, као што смо напред објаснили. Што се пак тиче апологетике, она тај услов сасвим испуњава. У извесним областима свога излагања она иде и до логичке очигледности, што – дабоме – зависи од природе материјала који излаже.

Најзад, треће, на основу једне веома сумњиве, па можда и подметнуте тврдње, да апологетика не располаже логичком убедљивошћу, избацити апологетику из друштва наука, то значи још пре ње оспорити научну вредност самој марксистичкој философији која кроз уста својих најистакнутијих представника о себи тврди да човек никад није кадар да сазна истину сасвим сигурно, и сасвим јасно.¹⁶ А апологетика, иако зна и тврди да има истина које наш разум не може да обухвати својим силама, ипак не пада тако ниско да пориче могућност потпуног јасног и сигурног сазнања икоје истине. По њеној тврдњи има истина које надмашују моћи нашег разума, а има их које можемо сазнати потпуно јасно и потпуно несумњиво без икаква остатка. Зато марксистичка критика апологетике, ако уопште ишта вреди, више погађа марксистичку философију него апологетику којој је намењена.

б) Апологетика и ирационализам

1) разни облици философског ирационализма

У философији постоје разни анти-интелектуалистички правци који оспоравају људском разуму право и могућност сазнања икакве, а поготову религијске истине. Ту долазе разни облици скептицизма, агностицизма, волунтаризма, интуиционизма, мистицизма, егзистенцијализма итд. Све те правце можемо назвати једним заједничким именом: ирационализам. Пошто је апологетика рационална, то јест интелектуална наука, *не рационалистичка* (у смислу рационализма из 18. века), то је онда став ових разних ирационалистичких философских система у основи антиапологетски. Али, тај њихов антиапологетски став није против сваког апологирања религије, него само против овог рационалног, интелектуалног или „схоластичког“ типа апологетике, а не и против једне апологетике која би била заснована на ирационализму. Неки римокатолички богослови су чак и у Берксоновој философији пронашли апологетске елементе¹⁷. Може неко чак и Кантову критичку философију да користи у апологетске сврхе, ако Кантов агностицизам стави као параван између религије и борбеног атеизма, па на основу тог истог критицизма гарантује религији право на опстанак на бази слободног веровања без икаква доказа, а оштрицу критике упути на рачун борбеног атеизма указујући му на то да ни он нема уза се никаквих научних доказа, него може да почива, као и сваки догматизам, само на чистој вери, ничим образложеној.

Али овакав стил апологетике био би више лично-философски него објективно научни. Ако апологетика хоће да буде права наука, она не може почивати ни на каквом ирационализму. Апологетика нипошто не пориче чињеницу да религија као психички доживљај човекове душе има и свој ирационални део. Али, као што се не може порећи да у религији постоји њен

¹⁶ Др Сима Марковић, Прилози дијалектичко-материјалистичкој критици Кантове филозофије, Београд, 1936. стр. 83-84.

Ф. Енгелс, Фојербах и крај немачке класичне филозофије, Београд 1955. стр. 12 и 42.

Жорж Полицер, Основни принципи филозофије, Београд 1951. с. 107 и 127. Превод др Борислава Благојевића.

¹⁷ Др Борислав Лоренц, Филозофија и психологија религије, Београд, 1940. стр. 213.

ирационални део, тако се исто не може порећи да она засеца и у интелектуалну област човекове психе. А апологетика остављајући ирационални део религиозног доживљаја разним религијским уметностима, и литургици, и аскетици, и религиозном мистицизму, обрађује баш тај интелектуални део религиозног доживљаја. Зато она на том терену мора бити рационална наука. Она хоће разум људски да припреми за примање вере. Отуда се апологетика може понекад користити и понеким аргументом ирационалистичке философије, где томе има места и потребе, али она не сме и не може напуштати рационалну базу на којој она почива као и свака права наука.

2) *Апологетика и протестантска теологија*

У крилу протестантске теологије постоји велика опозиција против апологетике. Овако негативан став према апологетици постоји још од самог почетка Лутерове реформације, иако је касније, нарочито у 18. и 19. веку, протестантска теологија, као што ћемо касније изложити, дала знатан број добрих апологета. Лутер је већ од самог почетка гледао с неповерењем на људски разум, нарочито на његову улогу у области вере и побожности. Из таквог става према људском разуму и апологетици развија се протестантски пиетизам чији је најистакнутији представник Јохан Шпенер (1635–1705). Меланхтон је, међутим, имао помирљивији став према људском разуму и апологетици. Ту Меланхтонову линију је заступала група такозваних ортодоксалних протестаната чији је представник био Христоф Шјаблер (1589–1653). Касније у 18. веку развија се у протестантској теологији критички рационализам (Јохан Землер, 1725–1791), који ограничава хришћанску апологетику само на одбрану хришћанског морала без обзира шта ће бити са догматиком. Либерална протестантска теологија која се развија у 19. веку, највише под утицајем Фридриха Шлајермахера (1768–1834) одрекла се покушаја рационалног образложења вере, дакле апологетике, па се та теологија, уколико је још остала теологија, враћа ирационализму и мистицизму. Тај повратак протестантске теологије ка ирационализму и мистицизму нарочито долази до изражаја после првог светског рата када васкрсава из запостављености, скоро из заборављавања, егзистенцијалистичка философија данског философа Серена Киркегора (1813–1855). На томе терену она се развила у два правца. Једно је правац нове либералне теологије чији је представник Ернст Трелч (1865–1923), а друго је новији правац дијалектичке теологије чији је најистакнутији представник Карл Барт (1886–1969).¹⁸

Иако се поменути правци у протестантској теологији међусобно разликују, ипак су сви они настројени антиапологетски и стоје углавном на заједничкој платформи ирационализма. Против апологетике износе разлоге из области религиозне психологије и гносеологије, из области догматике и из Библије. Ево неколико њихових приговора против могућности и вредности апологетике.

Најпре разлози догматске природе. Бог, Божја суштина, Божја својства и одлуке Божјег промисла толико надмашују способности људског ума, људске мисли и људске речи, да они никад не могу бити обухваћени ни људским умом ни људским искуством, јер су ови веома уски и непоуздани. Реч Божја је неизрецива, она је дух. Бог је субјект, никад објект.¹⁹ Вера је, дакле, сама себи потребна и сама себи довољна. Разум, логика, апологетика, ту у области вере и религије могу само кварити и шкодити.

Ево и неколико разлога из религиозне психологије и гносеологије. Размишљања су, како тврде протестантски теолози, смрт религије.²⁰ Вера је строго лични и строго духовни сусрет Бога и душе. Између Бога и душе нема никаквог посредника. Вера није заснована ни на каквим доказима. Она је чист ризик, скок у помрчину. Тражити за њу

¹⁸ Г. А. Габински, Критика хришћанской апологетики, стр. 85-95.

¹⁹ *Apologetique*, sous la direction de M. Brillant et M. Nedoncelle, Paris 1948. p. 7.

²⁰ Др Борислав Лоренц, наведено дело, стр. 220.

научно оправдање то значи укинути је, одбацити је, јер она постоји у области где разум може само рећи: Ignoramus et ignorabimus²¹ (не знамо и нећемо никада знати). „Нема никаквог пута који води од човека ка Богу. Вера је апсолутни скок у непознату провалију, један чист ризик“ вели Карл Барт. Сличне мисли могу се наћи и код других протестантских теолога, на пример Ериха Шредера (Erich Schröder). Мартина Шулце-а (Martin Schulze) и осталих²².

Ево, најзад, и библијских разлога против апологетике. Христос је увек тражио веру од оних који му прилазе а не апологетику. Он каже: „Благо онима који не видеше, а вероваше“ (Јн. 20, 29). Та вера коју људи имају, није ниуколико производ човекове иницијативе, него дар Божји (Еф. 2, 8). Спаситељ каже: „Нико не може доћи к мени ако га не привуче Отац који ме посла“ (Јн. 6, 44). Према томе, Св. писмо не оставља места за апологетику и њена доказивања на основу разума и чињеница.

Као што се на први поглед може приметити у свима овима протестантским теолошким разлозима против апологетике одјекује она стара мисао Фридриха Хајнриха Јакобија (1819) по коме се религија своди само на религијско осећање, тако да он о себи каже: „Ја сам срцем хришћанин, а разумом незнабожац.“²³ Или, ако идемо још даље у прошлост протестантизма, онда све те мисли можемо наћи изречене у Лутеровој тврдњи да је разум прва наложница ђавола.²⁴

То су ето разлози многих протестантских теолога против апологетике. Додајмо узгред да има и православних теолога, нарочито међу руским теолозима-философима, који усвајају понеке од ових мисли, нарочито оно Јакобијево свођење религије на само осећање, па ако баш и не одбацују апологетику, а они је или дубоко потцењују, или је пребацују на емоционални терен.

3) Одговор апологетике на догматски приговор

Догматска тврдња да Божја суштина далеко надмашује моћи људског ума, те да човек својим умом не може продрети у суштину Бића Божјег, потпуно је тачна и православна, светоотачка, библијска, па и логичка, дакле апологетска. Светом Атанасију припада изрека: „Бог који се може разумети није Бог“.²⁵ А св. Јован Дамаскин каже слично: „Једно се у Богу може разумети; а то је да је недостижан“²⁶. Те светоотачке речи које су заправо засноване на поетичкој тврдњи Св. писма да „Бог живи у светлости којој се не може приступити“ (I Тим. 6, 16), и да „човек не може видети лице Божје и остати жив“ (2. Мојс. 3, 20) имају несумњиво и свој јасан логички основ. Наиме, потпуно је логично и свачијем уму јасно, да бесконачно не може бити обухваћено коначним. Не може се цело море сместити у једну рупицу коју је дете на обали ископало својим ручицама, као што нам то духовито приказује позната анегдота о блаженом Августину и анђелу. То је једна потпуно логична, дакле рационална тврдња, па према томе она не може бити антиапологетска, нити она може ишта сведочити против могућности и потребе апологетике. Апологетика никад не преузима на себе обавезу нити да објасни све могуће тајне, нити да оспори чињеницу да тајне ипак постоје. Напротив, као што је напред поменуто, апологетика то баш управо и наглашава да постоје тајне, и то не само у области религије, него чак и у области природне науке. Она на себе преузима само ту дужност, да религијске истине учини што више прихватљивим, доказујући њихову веродостојност. А то је могућно учинити и покрај тога што бесконачност Божја надмашује људски разум, и што у броју

²¹ М. Brillant et M. Nedoncelle, о. с. р. 7.

²² Ib. ib. ib.

²³ Цит. по др Радивоју Јосићу, Хришћанска апологетика (скрипта), Београд, 1954. с. 97.

²⁴ Цит. по Г. А. Габинский, наведено дело стр. 86.

²⁵ С. М. Веселиновић, Догматика Православне Цркве, Београд 1912. стр. 206.

²⁶ Исти писац, дело и страна; Точное Изложение Правосл. Вери књ. I гл. 4. од Св. Ј. Дамаскина.

религијских истина има још и других надразумних тајни. Та чињеница управо и захтева потребу апологетике. Порећи апологетици могућност и право на опстанак у реду богословских наука тек зато што ми својим умом не можемо да продремо у суштину Божанства и схватимо све његове тајне, исто је толико бесмислено, као и порећи могућност и потребу астрономије тек зато што ми не знамо суштину васионског простора, или порећи физику зато што ни она не може да реши суштину свих природних тајни и свих појава.²⁷ На пример суштину светлости. Уосталом том „логиком“ може се порећи цела теологија и цела Библија.

„Реч Божја је неизрецива, она је дух“ – то узимају као неки догматски разлог против апологетике.

Истина је да човек својим језиком не може изразити сву дубину Божје мудрости и Божје речи. Истина је и то да су речи Божје дух и живот (Јн. 6, 63). Но из тога ни мало не следи немогућност ни излишност апологетике. Тврдити тако нешто, то значи оспорити не само апологетику, него и догматику и етику и сваки људски говор о Божјим речима и истинама.

„Бог је субјект, никад објект“. Ова реченица боље рећи празна парола, употребљена као аргуменат против апологетике представља једну лукаву комбинацију истине и неистине. Истина је да је Бог субјект. А није тачно да Бог није никад објект, просто због тога што Бог није исто што и наше лично „Ја“. Тек кад би Божје „Ја“ и моје „Ја“ било исто „Ја“, тек тада Бог не би ни у ком случају могао за мене бити објект него само субјект. Али таква тврдња би нас свела на позиције чистог пантеизма, а не на позиције хришћанске догматике, у чије име се оспорава апологетика.

Најзад тврдити да је вера довољна сама себи без разума, и то чак у области за коју треба рећи: *Ignoramus et ignorabimus* (не знамо и нећемо никада знати), то значи огрешити се о чињенице, и то вишеструко. Пре свега немогуће је замислити икакву веру баш без икаквог учешћа разума. Чак и чувена Тертулијанова тврдња, *credo, quia absurdum est* (верујем јер је апсурдно), кад се добро анализира, почива на извесним логичким разлозима. Међутим кад човек дође у ситуацију ла мора рећи *ignoramus et ignorabimus*, тада не само што не помаже разум ни апологетика, него тада не помаже ништа, па ни вера, ма колико била жива, јака и топла. Илустрације ради, задржимо се само још мало па примеру о надразумности и несхватљивости Божје суштине, којим су антиапологети и почели своју офанзиву против апологетике. Заиста, на томе питању разум је немоћан. А вера? Шта нам *она* ту може помоћи? Ево расположени смо да без икаквог логичког доказа верујемо нешто о тој непознатој суштини Божјој. Али шта да верујем? Нико од антиапологета не може да нам то каже. Зашто? Зато, што смо ту дошли до терена на чијој улазној капији пише: *Ignoramus et ignorabimus* (не знамо и нећемо знати). А ту ни *вера* не помаже. Тиме смо прешли на антиапологетске разлоге из религиозне психологије и гносеологије.

На приговор из психологије религије

„Вера је, кажу, *строго лични и духовни сусрет Бога и човекове душе*“. То је и лепо речено, и сасвим је тачно. У томе се сви слажемо. Бог заиста тражи човека. У Еванђељу је изричито речено: „Син човечији је дошао да нађе и спасе што је изгубљено“ (Лк. 19, 10). Али, иако је Бог иницијатор тог састанка ни човек није у том састанку пасивна ствар. Још пре него што је Син Човечји дошао „ла нађе и пасе изгубљено“, завапила је човекова природа: „Жедна је душа моја Бога, Бога живог“ (Пс. 42, 1-2). Значи, дакле, ако Бог тражи човека, и човек тражи Бога. Тражи га активно. А

²⁷ Види фусноту бр. 9.

апологетика је интелектуално-психолошка припрема за тај састанак. Апологетика врши ту припрему од стране човека а благодат од стране Бога.

„Размишљања су, кажу протестантски апологети *смрт религије*“. Дивна парола! – али за атеистичку пропаганду. Таква парола дође атеистичкој пропаганди просто као поручена! За такву једну реч сваки атеист има рачуна да пољуби сваког антиапологету. Срећа за апологетику што та парола није тачна! Јер, кад би то тако било, онда ниједан дубокомисаони човек не би могао бити религиозан. Искуство, међутим, такву једну тврдњу многоструко пориче. Малоумници нису ни главни, а камоли једини носиоци религиозних убеђења.

„Вера – кажу даље критичари – *није заснована ни на каквим доказима*. Она је чист ризик, скок у помрчину. Тражити за њу научно оправдање, то значи укинути је, одбацити је“.

И то је атеистичка парола обучена у тогу протестантске теологије! Вера није заснована ни на каквим доказима!? То ћемо тек да видимо, излажући апологетику! Зашто истрчавати са недоказаним априористичким паролама?! Апологетика ту поступа коректније од њених критичара. Јер, она баш ту критичарску фразу хоће да провери. А бојазан критичара ла ће вера бити уништена ако апологетика покуша и успе да докаже веродостојност религије, потпуно је излишна, јер вера и знање не морају да се искључују. Чак се често узајамно условљавају. Математичар сасвим сигурно зна да су његове формуле истините. Зар он онда може рећи: ја не верујем у њихову истинитост?! Ако је тако ту, по којој логици би онда апологетско образложење религијске веродостојности искључило веру и укинуло је!

„Нема никаквог пута који води од човека ка Богу“ – веле даље протестантски критичари апологетике. И то је гола априористичка тврдња која се сукобљава са двома очигледним чињеницама, а то је свеопштост религије код оних народа који нису имали откривење, и религиозност великих научника који изјављују да је њихова дубока религиозност последица њихове велике учености. Постоји веома велики број примера и цитата појединих научника, који су пронашли још како јасан пут од природе и од човека ка Богу. Зато та антиапологетска тврдња звучи као каква атеистичка парола, обучена у хаљину протестантске побожности, као и она претходна.

Осим тога тврдња, да вера не почива ни на каквим доказима, противна је основној чињеници из психологије религије, да религија прожима целокупан психички живот човека; и вољу и осећање и разум. Зато искључити учешће интелекта из религиозног живота човековог, то значи осакатити религију, свести је на гњецаву осећања или на лични ћеф. Напротив немогуће је искључити улогу разума у области веровања. Јер, човек ако већ хоће нешто да верује, мора претходно знати бар то: шта верује, коме верује и зашто верује? Без та три услова немогућа је икаква свесна вера. Човек не може ни хтети ни желети ни веровати у оно о чему нема никаква појма. *Ignoti nulla cupido!* И заиста човек увек тражи извесно, какво-такво оправдање и образложење свога веровања, макар и не знао научну апологетику. У недостатку ње, он има своју личну апологетику. Мајка Николетине Бурсаћа (из дела Бранка Ћопића) „зна“ да Бог постоји, „јер кад Он загрми, чују га све државе од Босне до Лике“. Разуме се, то није никакав научни доказ. Али за њу, тај „доказ“ има значај физичке очигледности. Да, свако има своју апологетику!

Чак и кад је у питању несвесна и непозната вера, чак ни она не може да постане баш буквално без икакве свести нити да се одржи баш без икаквог мотива, разлога и оправдања. Постоје многобројни милиони оних који стварно не познају ни најосновније истине катихизиса, а камоли сву догматику и апологетику. Али, они су у извесном психолошко-етичком смислу речи ипак верници, јер они срцем осећају љубав према својој Цркви којој припадају и – тако рећи – бланко потписују све оно што њихова црква учи, макар они никад не познавали то учење у свој његовој тајанственој дубини,

раскошној лепоти и богатој опширности. Чак и та несвесна и неодређена вера као и свако „бланко потписивање“ има изванредан логички основ. А то је – у овом случају – да Црква као света Божја установа неће и не може лагати. За њега је то психолошки сасвим довољан, и „гносеолошки“ сасвим исправан логички доказ.

Па кад је ситуација таква да вера по природи ствари захтева своје образложење, кад човек не може искључити улогу разума у питањима вере и религије, кад је разум дар Божји дат човеку за сазнање не само земаљских него и небеских, религијских истина, онда не постоји никакав разлог за оспоравање и одбацивање апологетике и то још на основу теологије! – кад она задовољава баш тај захтев људске природе. Остају нам још библијски приговори против могућности и вредности апологетике.

На приговор из Библије

Библијски разлози против апологетике били би оправдани тек тада ако би неко тврдио да је апологетика мајка вере, да она рађа веру у души човековој. А то апологетика не тврди. Апологетика је, као што је већ речено, интелектуална припрема за примање вере као дара Божје благодати. Према томе цитирани библијски текст (Јн. 6, 44) не погађа апологетику.

Истина је и то да је Христос тражио веру од оних који му прилазе. Али нигде у Св. писму не пише да је тражио од њих веру без икаква образложења и проверавања, иако је као Бог имао право да и такву веру захтева. А сви еванђелски примери велике вере (капетан, Хананејка, крвоточива жена и Јаир) кад се психички добро анализирају, показују да су те личности претходно већ имале довољну интелектуалну припрему за појаву вере. Сви су они пре него што су стали пред Христа већ подоста чули о Њему од веродостојних сведока, а невоља их је гонила, и то је она природна психолошка интелектуална припрема за веру коју је у њиховим срцима ужегао невидљиви додир Божје благодати.

Најзад, кад Спаситељ пред апостолом Томом хвали веру оних који „не видеше а вероваше“, није Он тиме осудио оне који траже разлоге за веровање, него је осудио сумњу оних који и покрај веродостојних сведока ипак не верују, као што је био случај баш са Томом који није хтео да верује ни очевицима, чак и кад зна да су ти сведоци његови дојучерашњи другови.

в) Библијски основ апологетике

Према изложеном, види се да библијски разлози антиапологета нису исправни. И не само то. Напротив! Апологетика има свој основ и корен баш у Библији, као и остале богословске науке.

Истина је, Библија није нека систематска апологетика. Али она исто тако није ни систематска догматика, ни систематска етика, ни литургија ни пастирско богословље, или канонско право, па ипак све те науке имају свој корен, свој основ у Библији. Исто тако и апологетика. Ево тих примера.

Спаситељ је, као што је већ речено, заиста тражио веру од оних који му прилазе. Али не слепо и безразложно, него образложено. Он каже својим противницима: „Испитајте писма... и она сведоче за мене“ (Јн. 5, 39). Буквално то исто чини и апологетика. И она предлаже и нуди и даје испитивање пре веровања, да би се поверовало. Спаситељ чини чуда и пророштва да би убедио своје ученике и све друге који се тиме интересују, да је Он заиста Син Божји. И то Он баш отворено и каже: „Ако речима мојим не верујете, делима мојим верујте...“ (Јн. 10, 25 и 38). Исто то чини и са својим пророштвима која употребљава као доказ свога божанског свезнања (Јн. 13, 19; 14, 29; 16, 4). У своме доказивању апологетика се такође тиме служи. Поједине истине

свога учења, као на пример плаћање пореза ћесару (Мт. 22, 15-21), о васкрсењу мртвих (Мт. 22, 23-33), о томе чији је син Христос (Мт. 22, 41-46), о жени ухваћеној у прелјуби (Јн. 8, 3-11), Спаситељ доказује и брани тако логичним одговорима, да су противници задивљени просто занемели, и нико га више ништа не смеде запитати (Мт. 22, 45).

Спаситељ шаље своје ученике на проповед Еванђеља, и шаље им Духа Светога да их научи свакој истини (Јн. 14, 26). И заиста, ми из апостолске проповеди видимо да они говоре *логично*, доказујући да је Христос обећани Месија (Дел. ап. 2, 1-40; 3, 11-26; 4, 19-20). Они прихватају и чак заподевају дискусије са својим слушаоцима. Тако, на пример, св. Стефан Првомученик износи пред Јеврејима тако силну апологију Христова Божанства, а са присутним противницима из разних школа имао је дискусије у којима је говорио тако логично и убедљиво, да се нико није могао супротставити премудрости и Духу којим говораше (Дел. Ап. 6. 8-10). Апостол Павле у Атини се препираше са Јеврејима и Грцима епикурејцима и стојцима сваки дан (Дел. Ап. 17, 17-18), уносећи у своје дискусије чак и познавање паганске философије (Дел. Ап. 17, 19-28).

Кад апостол Павле говори Коринћанима о васкрсењу мртвих, он то излаже апологетски, чак полемишући са онима који то оспоравају. Принципијелну могућност васкрсења он доказује паралелом са чињеницама из природе, као што је на пример, клијање зрна које иструливши донесе нов род. Ово поређење које је очигледно позајмио од самог Спаситеља (Јн. 12, 24). изгледа му толико логично, да он назива безумником онога који не увиђа логичност те паралеле (1. Кор. 15, 36). А стварност будућег васкрсења доказује чињеницом Христова васкрсења (1. Кор. 15, 12-22). А то је чиста апологетика.

Споменимо овде још једну чињеницу. Апостол Павле каже о себи да „не говори премудрим речима, да не би изгубио силу крст Христов“ (1. Кор. 1, 17). Тиме одбацује евентуалну апологетску охолост и празнословље, али не и саму апологетику у принципу, као што то чине протестантски антиапологети. Јер, исти тај апостол каже да „више воли рећи пет речи *умом* својим да се и други помогну, него хиљаду речи језиком“ (1. Кор. 14,) 19). Зато, опомињући Колошане да се чувају да их ко „не зароби празном философијом по казивању људском, по науци све та, а не по Христу“ (Кол. 2, 8), он тражи од њих баш оно што апологетика даје хришћанину: „ваша реч да буде увек у благодати са сољу зачињена, да би сте знали како треба да сваком одговорите (Кол. 4, 6). Апостол Петар даје исти савет: „Будите свагда готови на одговор свакоме који вас запита за вашу наду“ (1. Петр. 3, 15) (У грчком тексту овде је баш употребљена реч „апологија“ (*ἀπολογία*). Ако је, дакле по тврдњи Св. писма апологетика потребна чак свакоме хришћанину, тим пре је потребна теологу, свештенику, који мора бити кадар „саветовати здравом науком и покарати оне који се противе“ (Тит. 1, 9), и „право управљати речју истине“ (2. Тим. 2, 15).

После свега овога, Лутеру тврдњу да је разум прва наложница ђаволова не треба ни узети озбиљно. Тачно је да због огреховљености људске природе лукави и охоли ум може човека да саплиће у вери. Али то исто и из истог разлога, може се рећи и о људском срцу. Можда чак и са више разлога. Јер, сам Спаситељ каже да из прљавог и злог *срца* излазе зле мисли (Мт 15, 19). А православни хришћанин кад богословствује он то треба да ради онако како вели једна црквена песма: „Сердце моје твојим страхом да покриетсја смиреномудрствујушчеје да не вознесшејесја отпадет од тебе Всешчедре“²⁸ Уосталом, смиреномудрије је принцип сваког правог научника који се опрезно чува да га охолост не би одвојила од Истине.

Према свему изложеном, то јест ако религија прожима цео човеков психички живот, дакле и интелектуални, ако сазнање предмета вере мора да претходи самом веровању, ако човек увек сам себи тражи разлоге зашто да верује, ако је разум дар

²⁸ Октоих, степена глас 8. антифон 3.

Божји дат човеку за сазнање истине и одбрану од сумње, ако се тај дар не сме закопати јер живот изискује да га искористимо за одбрану вере, ако је свесно-разумна вера боља од следе и механичке, ако су и Спаситељ и апостоли науку потврђивали чињеницама и разумним логичким разлозима уместо пуког ђефа и гњецаве сентименталности, ако је све то тако – а и свакидашњи живот и Св. писмо тврде да јесте тако – онда је порицање потребе, важности и могућности апологетике од стране протестантских теолога и логички и психолошки и библијски и чињенично потпуно неосновано.

7) ЦИЉ АПОЛОГЕТИКЕ

Овако негативан став према апологетици, иако је његова неоснованост очигледна, долази добрим делом свакако од погрешно схваћеног циља апологетике. Шта је, дакле, циљ и задатак апологетике? Шта она хоће, и шта она може, односно шта она не може?

а) Шта апологетика хоће и може да учини

Циљ апологетике као науке могао се јасно назрети већ и из досадашњег излагања. Њен циљ је да буде интелектуална припрема човекове душе за веру. Да пружи научно оправдање и образложење религијске вере, то јест да докаже веродостојност религије – нарочито натприродне, хришћанске, пошто је о њој конкретно реч. Она тиме даје религиознима, то јест верујућима, разумну подлогу њихове вере; онима који се колебају, разбија њихову сумњу и учвршћује пољуљану веру; и најзад, онима који своје неверовање – или што је исто: негативно *веровање* – заклањају за ауторитет науке, показује да оно нема никакав солидан научни основ, те да се религија може научно бранити и одбранити. Тај циљ апологетика може да постигне природним средствима и научним материјалом којим располаже.

б) Шта апологетика не може учинити?

Видели смо шта апологетика може да учини. Она може природним средствима, научним методом доказати веродостојност како природне, тако и натприродно откривене религије. Али то је уједно крајња тачка до које она може доћи у припремању душе за примање вере. Међутим, погрешно би било мислити и тврдити да је циљ и задатак апологетике да пошто-пото, ма и насилним логичким путем, створи у човековој души веру. То апологетика не може да учини. Тако шта не може да учини ни догматика, ни Библија, ни благодат Божја, чак ни гледање самог Спаситеља и његових чудеса. Вера се никад не рађа по некој психичкој нужности, ни из саме апологетике, ни из саме Божије благодати, него из добровољне сарадње човекове воље са Божјом благодаћу. Апологетика, дакле, није мајка вере, него само припремни пут за веру, само интелектуална активност која човека може довести тек на праг вере, нарочито ако се ради о натприродној вери. Ево и образложења.

Психолошка је чињеница да религија прожима целу човекову душу: и разум, и осећање и вољну активност. Кад би религија била само ствар разума, апологетика би могла деловати на човека исто онако нужно као и свака природна наука што делује својим доказима. То јест, чим би човек својим умом схватио логички смисао и оправданост изнесених доказа, он би одмах без икакве резерве и колебања признао њихову истинитост. Међутим, у апологетским доказима веродостојности религије не ради се само о *сазнању* неке истине, него и о *признању*. А од сазнања до признања велики је корак који воља треба да учини, покренута разумом и осећањем.

Међутим, ваља увек имати на уму ону истиниту Паскалову изреку: „срце има своје разлоге, које разум не познаје“. Ако је срце човеково расположено за религију, онда ће ти разлози деловати у истом правцу у коме и разлози разума, па ће се воља лакше одредити на сарадњу са Божјом благодаћу из које ће се родити вера. У том случају атеистички разлози, ма колико апеловали на разум, неће тако лако моћи да освоје човекову душу, јер је истинита она еванђелска реч да ће чисти срцем гледати Бога (Мт. 5, 8), а против *гледања* не вреди се борити позивањем на разум.

И обратно. Ако је срце човеково заробљено мржњом против религије, или каквим дубоко укоревеним предрасудама, тада апологетика може износити најочигледније доказе, резултат може да буде веома скроман, скоро никакав, бар за први мах. То је чињеница у коју нас искуство свакодневно уверава. Религијско убеђење и религијски живот човека зависе од многих чинилаца, а не само од логичких доказа и рационалног убеђивања. То је тако не зато што би апологетски докази били научно неисправни и неосновани, него због чисто психолошких разлога и практичних последица.

Наиме, религијска клица, то јест религиозна предиспозиција, или способност за религију, која постоји у људској души има безбројне могућности развоја или закржљавања. У коме ће се правцу она развијати, или можда закржљавати, то зависи пре свега од интелектуалних, емоционалних и моралних квалитета сваке посебне личности, а нарочито много од васпитања и од друштвене, па чак и климатске, средине у којој се неко креће. Све то утиче на формирање човековог религиозног живота од самог детињства, било у позитивном било у негативном правцу. Посебно јак утицај имају политички, друштвени и лични мотиви и друге околности и обзири. Ти мотиви, који стоје ван интелектуалне области, могу понекад да буду толико упорни, да не могу да их савладају не само правилни и стварно истинити логички закључци, него ни очигледне чињенице, нарочито кад је у питању лични престиж, или необуздана мржња, или какви интимни рачуни, или непожељне моралне последице. Примера има безбројно много. Ево неколико.

Неколико пута сам имао прилике да разговарам са интелектуалцима атеистима излажући им доказе о постојању Божјем. Али, нити сам те доказе излагао као какав предавач, још мање као дискусант, нити као теолог, него у „ненамерном“, невезаном, пријатељском разговору. Усвајали су их са одушевљењем. Но, кад сам на њихово питање, ко сам и шта сам, одговорио да сам свештеник, њихово се лице промени, и цео труд паде у воду.

Шта то значи? Значи у њиховој души је постојало наталожено једно предубеђење и преднерасположење према свештенику – ко зна отада и зашто?! – и они нису могли да се помире са чињеницом да истина ипак може бити на страни једног „попа“. Покушајте да разговарате са секташом којим било. Прво што ће вам рећи, то је да он верује само Св. писму. Но кад му из Св. писма прочитате неколико цитата који очигледно говоре против његовог схватања, узалуд ћете очекивати да он своје схватање промени и усклади са Св. писмом. Он и даље остаје и при своме схватању и при тврдњи да он ипак верује „само Писму“. Познато је из историје науке да је једном противнику Коперникова система света Галилео Галилеи поднео телескоп да кроз њега својим очима види кретање небеских тела.²⁹ Овај је одбио понуду, јер није желео да дође у ситуацију да мора да мења своје убеђење. Толико су људи осетљиви кад је у питању њихов лични престиж, или непокретни кад морају да мењају мишљење с којим су се већ сродили.

Из Еванђеља такође видимо типичне примере колико људи могу упорно да се одупиру чињеницама, ако признање тих чињеница повлачи за собом какве крупне

²⁹ Џејмс Џинс, Физика кроз векове, стр. 130., Београд, 1952, прев. Д. Нинковић.

последнице или велике моралне напоре и жртве. Јеврејске старешине виде пред собом исцељеног слепца од рођења, па се ипак до агоније муче да ту чињеницу некако заобиђу, порекну, било тврдњом да овај човек није ни био слеп, било ударањем на ауторитет Исцелитеља, који мора да је „врло грешан човек“ јер, ето, чак ни „суботу не поштује“ (Јн. 9, 11-34). За васкрсење Лазара из Витаније чули су. Вероватно и самог Лазара видели. Ни њихов разум, ни њихова чула немају више ништа конкретно да кажу против те њима немиле чињенице. Па ипак, они хоће да убију и Лазара и његовог Васкрситеља (Јн. 12, 10). Толико мржњом обузето срце може да се сукобљава са истином! За васкрсење Христово чули су из прве руке, од очевидаца, стражара које су сами код гроба поставили. Па ипак се одупиру свим средствима да то и јавно признају, јер из тог треба повући крајње озбиљне и тешке консеквенце, а они нису имали моралне снаге за тако шта. Субјективни разлози, који су за њих лично били претежнији од објективне истине, диктирали су им сасвим супротне поступке.

Још само један пример из не тако давне прошлости. Београдски дневни лист „Политика“ од 23. маја 1936. године доноси допис једног свог дописника како је неки шофер из Корче, Бану Петри Кости, изненада онемео. Лекари из Корче и Тиране (у Албанији) нису му могли помоћи. Отишао је на гроб св. Наума Охридског где му је над свечевим моштима читана молитва и вратио се кући здрав. Дописник „Политике“ све те чињенице набраја и не пориче их. Али допис завршава коментаром: „овај догађај појачао је код *сујеверна* (подвукао Л. М.) света веру у чудотворну моћ Св. Наума“.

Шта, дакле, видимо из овог извештаја, што би се односило на тему о којој је овде реч? Видимо да човек може да се одупире и чињеницама, ако се оне не слажу с његовим предубеђењем. Дописник је могао изразити своје неверовање да се исцелење заиста десило. То може да сумња и пориче сваки човек који ту чињеницу није видео или није за њу сазнао од веродостојна сведока. Све дотле, логички и психолошки је могућно ту чињеницу сматрати за сујевеље. Али кад се чињеница једанпут призна, као што то чини дописник тога дописа, онда је противно елементарној логици назвати то „сујевеље“, као што је учинио дописник. За такав један поступак могу се наћи само психолошки разлози, то јест нека предрасуда, или неко предубеђење које човека спречава да призна истину, макар и по цену јуришања на признату чињеницу.

Кад се све напред наведене чињенице узму у обзир, онда је јасно да ни апологетика, нити икоја друга наука, не може насилно учинити човека верујућим или неверујућим. Вера је признавање, односно неверовање је непризнавање. А и признавање и иепризнавање нису само и једино ствар разума, него исто тако и осећања и воље.

Може неко одлично познавати и апологетику и цело богословље, па ипак да не буде хришћанин. Ренан, Волтер, Јулијан Апостата, познавали су хришћанство, а Јуда и самог Спаситеља, па су ипак отпали од њега. Може неко написати апологетику којој се ни са научне ни са логичке, ни са естетске, ни са стилске стране нема шта замерити, али то нипошто није гаранција да ће сваки ко прочита ту апологетику морати да постане верујући хришћанин, као што ни најбоље написана етика није никакав јемац да ће свако ко је прочита постати поштен човек, нити ће свако ко прочита добро написан уџбеник логике самим тим постати мудар и логичан. Не зато што апологетика није научна ни логична, нити зато што би апологетика покрај вере била тобож непотребна него зато што за појаву и узрастање вере у човековој души није довољна *сама* апологетика него покрај свих природних фактора очигледно је потребан још и један далеко важнији од свих. Св. писмо каже да је то благодат Божја. Спаситељ није без разлога рекао: „Нико не може доћи к мени, ако га не привуче Отац мој који ме је послао“ (Јн. 5, 44). Христови одговори фарисејима, већ смо то поменули, били су толико логични да су ови остајали неми пред њима, па ипак Му нису пришли, него су Га чак и распели.

Судбина апологетских доказа и њихова дејства на човечју душу сасвим је слична судбини сејачевих зрна из познате еванђелске приче о сејачу (Мт. 13, 3-7; 19-23). Сејач вредно, пажљиво и марљиво сеје. Зрна су једра и здрава. Али, какав ће плод она донети, не зависи то само од њих и од сејача, него и од терена на који падну.

Благодат је по тврдњи Св. писма (1. Кор. 3, 6) та основна животна сила која, на природној способности људске душе за религију, узраста веру у човековом срцу и уму. Али, да би биљка напредовала потребно је покрај њене виталне снаге и сунчеве светлости, посејати је, оплевити је, окопати и залити. То је, у слици речено, посао и задатак апологетике и њен однос према вери.

Апологетика, дакле, може доказати веродостојност религије. Али не може заменити благодат Божју,³⁰ нити може отклонити све оне субјективне емоционалне, моралне, интелектуалне, политичке и друге друштвене и личне сметње које онемогућују, или бар отежавају, појаву вере. Човек је у том погледу слободан, па може да се поводи чак и за објективно слабијим разлозима. Ту може потпуно да се примени она изрека: *Video meliora proboque deteriora sequor* (Видим оно што је боље, и одобравам, али идем за оним што је лошије).

Али ако апологетика и не може да отклони све наведене субјективне сметње, и евентуално још и какве друге неспоменуте сметње, за појаву вере, она је у потпуности кадра доказати веродостојност религије, и природне и натприродне, па тиме пружити рационалну основу и научно образложење религијске вере, па самим тим и интелектуално-психолошку припрему и предуслов за њено појављивање. То је објективном разумном човеку сасвим довољно, а то управо и јесте циљ и задатак апологетике.

8) ОДНОС АПОЛОГЕТИКЕ ПРЕМА ДРУГИМ НАУКАМА

Пошто је циљ апологетике да докаже веродостојност религије и пружи разумно оправдање вере, и докаже њену истинитост, то онда апологетика заправо пружа научни основ осталим теолошким дисциплинама. Додуше теолошке дисциплине могу постојати и без апологетике. Али, у том случају оне излажу откривење и религију уопште само као чисту, слепу, и ничим необразложену веру без икаквих аргумената да Бог и натприродно откривење уопште постоје. Или, што је још горе, могу и да одбаце ту веру, па да читава садржину откривења, специјално хришћанског, излажу једним чистим историјским методом, као нешто у што су људи некада веровали, али без довољно оправданих разлога, и што уствари није тако како су ти стари веровали. Све теолошке дисциплине би се тада могле предавати, уколико то некога интересује, исто онако као што се предаје историја религије, или историја уметности или историја философије, или најзад, у протестантизму историја догматике (*Dogmengeschichte*). На тај начин теологија би могла бити наука, али мртва ствар, као каква пропала и напуштена митологија. Није никаква случајност што противници религије неће уопште

³⁰ Сходно научно-логичкој методи, не може се говорити о благодати Божјој пре него што се констатује истина да Бог постоји. Зато ово позивање на Св. писмо да би се путем дејства благодати објаснила појава вере, може нехришћанима и поготово атеистима да звучи као нека врста „*circulus vitiosus*“

Али, ако се ствар дубље погледа, онда баш са атеистичког гледишта јасно избија нужност благодати Божије за појаву и одржање вере. Чак нужније него са апологетског! Јер, апологет би још могао и да помисли да је његова апологетика створила веру у души. Међутим атеист који пориче сваки значај и вредност апологетике, остаје без икаквог одговора на питање откуд онда вера у души, и учених и неуких, кад апологетика и њени докази ништа не вреде?! Откуд, ако докази апологетике ништа не вреде, а нема Бога ни његове благодати?! Можда незнање људи одржава веру у њиховој души? То би се могло рећи кад би вера постојала само код мајке Николетине Бурсаћа. Али како је објаснити код Њутна; Ајнштајна и безбројних научних великана!

више да говоре о хришћанским *догмама*. Тај назив ма колико га презирали, још увек им значи нешто живо и активно, него радије говоре о хришћанској „*митологији*“.

Према томе апологетика представља неку врсту основа на коме остале дисциплине дограђују величанствену зграду целокупне теологије. Кад кажемо „основ“ тиме не мислимо рећи да остале науке црпе своју материју из апологетике. Није апологетика *материјални* извор осталим наукама. У том смислу однос може каткад да буде чак и обратан, него је апологетика *идејни гносеолошки* основ теолошких наука, основ без кога би оне биле или само слепа вера, или једна историјска, боље рећи музејска панорама бивших мишљења и веровања, нека врста „споменика културе“.

Ако хоћемо да успоставимо какав-такав однос између профаних наука, нарочито природних, и теологије, онда апологетика не стоји нити изнад нити испод теолошких наука, него испред њих, односно између теолошких и нетеолошких наука. Она је ту као какав мост од природног ка натприродноме.

Због таквог свог положаја на коме се она граничи и са теолошким и нетеолошким наукама, она мора да узима свој научни материјал и из једне и из друге области, као што је то напред већ речено. Од богословских наука апологетика се користи материјалом који јој пружа историја Цркве, понекад и догматика – бар утолико уколико је апологет обавезан да зна право догматско учење Цркве чију веродостојност треба да доказује – а нарочито материјалом из исагогике и егзегезе. Што се тиче цитирања Св. писма, апологет разуме се, и њега цитира, али на три различита начина, што зависи од материје која се излаже.

Први начин је цитирање Св. писма просто ради тога да се утврди шта оно стварно учи и тврди, без обзира да ли се верује или не верује у истинитост тих тврдњи. То је потребно просто стога, да би се онемогућило било намерно, било несвесно подметање Св. писму да оно тврди нешто што је дискутанту драго и потребно, макар оно то и не тврдило. У том смислу и на тај начин цитирано је Св. писмо у свим досадашњим претходним излагањима, специјално у дискусији са протестанским антиапологетима. Ту се није аргументисало на основу Св. писма као речи Божје, него је аргументација ишла за тим да се докаже да је антиапологетска страна неправилно интерпретирала Св. писмо, као докуменат, без обзира да ли је оно Божанског или чисто човечанског порекла, да ли је аутентично или не. Било како било, антиапологети га нису тачно интерпретирали, и зато смо цитирали Св. писмо да бисмо показали нетачност тог интерпретирања. Подметнуто му је нешто што оно не тврди, то јест да је оно против апологетике.

Други начин и циљ цитирања Св. писма јесте позивање на њега не као на реч Божју, него као на исправан и веродостојан историјски докуменат. Такво цитирање апологет употребљава тек онда, кад претходно докаже његову аутентичност и веродостојност. У том смислу га исто тако користи и историчар Цркве кад говори о најранијим данима црквене историје.

Најзад трећи начин цитирања Св. писма јесте позивање на Св. писмо као на реч Божју, као на записано откривење Божје. Тако Св. писмо цитира догматичар, а апологет само пошто претходно утврди и оправда његов ауторитет као Божје речи. Такво цитирање долази у обзир тек у оним деловима апологетике где се говори о Цркви, или у оним деловима у којима је реч о догматским разликама између разних хришћанских конфесија, дакле у деловима који по својој садржини већ припадају посебној теолошкој науци, Упоредном богословљу.

Од нетеолошких наука апологетика – већ према потреби и природи научног проблема о коме је реч – узима материјал од скоро свих наука, како природних тако и друштвених и духовних, а нарочито од опште историје, историје религије, метафизике и психологије.

9) ПРАВЦИ У АПОЛОГЕТИЦИ (МЕТОД АПОЛОГЕТИКЕ)

На питању који метод у апологетици треба применити, било је прилично лутања, што доказује чињеница да су се у апологетској науци појављивали и предлагали различити методи. Може их се набројати десетак.³¹ Но сви ти методи могу да се разврстају у два основна правца: објективно-научни и субјективно практични. Старији, објективно-научни метод хоће да утврди објективну истинитост религије, посебно хришћанства, и да објективно докаже његово божанско порекло. Дабоме, аргументација тог правца ослања се на разум и научно утврђене чињенице. Тај метод кога су се држали још стари апологети и средњовековна схоластика, заступа и данас већина апологета са извесним ограничењима и модификацијама.

Међутим, последице Кантовог утицаја у философији, нарочито његова критика доказа о постојању Божјем, а затим навала позитивистичких идеја Огиста Конта, осетиле су се много и у апологетици. Под навалом тих идеја које широм отварају врата религиозном скептицизму, агностицизму, па у даљој консеквенцији чак и атеизму, извесни број апологета, сматрајући ту критику дефинитивном тако да је метод и циљ објективне апологетике осуђен на неуспех, једноставно су напустили апологетику – као што су то учинили већина протестантских теолога – а неки су се повукли на нове позиције обраћајући се људском срцу, вољи и савести и практичним потребама уместо разуму. Јер, ако су тачне основне поставке Кантовог религиозног агностицизма и Контовог позитивизма, то јест ако је наш разум неспособан да ишта сазна ван граница искуства, онда шта вреди ослањати се и даље на разум! Онда нема другог пута којим би се модеран човек могао придобити за хришћанство, и религију уопште, осим саме практичне вредности хришћанства. Овакво гледиште је у складу и са философијом прагматизма, Виљема Џемса.

Тако се рађа један нов правац, нов стил апологетике, такозвана иманентна апологетика, чији су најистакнутији представници Морис Блондел (Maurice Blondel) са својом „философијом акције“, Бринетиер (Ferdinand Brunetiere), опат Пол де Брољи (abbé Paul de Broglie) Оле-Лаприн, Вајс (Ollé Laprune, Weiss) и други. Као нехотични претеча ове врсте апологетике може се споменути и Франсоа Рене д Шатобријан (Francois-René de Chateaubriand) са својим делом „Геније хришћанства“ (Génie du Christianisme) написаним заносно лепим стилем, бујним одушевљењем и топлим начином.

На чему заснивају своју одбрану хришћанства апологети иманентног правца? Како који. Шатобријан истиче грандиозну улогу хришћанства, специјално римокатолицизма, на пољу естетике и уметности свих врста. Па, показавши колико хришћанство у том погледу превазилази стару антику и остале религије, закључује да је то отуда, што је хришћанство натприродног порекла. Због тога што Шатобријан нарочито истиче естетски моменат, то онда његову методу зову естетском.

Бринетиер наглашава идејну дезориентацију и лутање човечанства ако се човек ослони само на силе свога разума. Из те чињенице изводи закључак о потреби једног ауторитета који ће давати правац живота. Тај ауторитет је Божанско натприродно откривење које је по његовом тврђењу најбоље очувано у Римокатоличкој Цркви па зато изјављује: Шта ја верујем?... Идите у Рим па то питајте!“ (Ce que je crois... allez le demander à Rome).

Опат Пол д Брољи налази доказ за божанственост хришћанства у историји религије. Кад се поједине познате религије упоређују са хришћанством, онда се надмоћност хришћанства над осталим религијама тако јасно истиче, да се самим тим испољава и његова натприродност.

³¹ Dr Đuro Gračanin, o. c. str. 102-113.

Оле Лаприн (Ollé Laprun) наглашава практичну животну вредност хришћанства, његову корисност и потребу па тиме брани и његову божанственост. То је такозвана психолошко-морална метода.

Морис Блондел, најизразитији представник метода иманентне апологетике, у својим делима „Акција“ („L' Action“), „Мисао“ (La Pensée) и „Биће“ („L' Etre“) разрађује тезу да сама душа човека, њен унутрашњи живот, захтева хришћанску религију као пуноћу личног развитка.

Као што се види, они се међусобно разликују, а заједничка особина свих представника иманентне апологетике јесте обраћање срцу и вољи уместо разуму. Пошто је либерални протестантски теолог у Бону Ото Ричл (Otto Ritschl) заступао такође тезу да је задатак апологетике да придобије модерног човека за хришћански поглед на свет наглашавањем моралне вредности хришћанства, то су онда и иманентну апологетику поменутих француских богослова понеки назвали „Римокатоличком паралелом Ричловом правцу у апологетици“, ³² или Ричлијанству.

Ван сваке је сумње да тај метод иманентне апологетике има извесну своју вредност. Јер, не треба никад заборавити чињеницу да религија није ствар само разума, него исто тако и срца и воље и савести. Чак треба нагласити да је елемената те апологетике било и код раних апологета. Али, ма колико тај метод доносио практичне користи, он није довољан. Нарочито не интелектуалцу, нити може да накнади и замени онај први, традиционални метод.

Тачно је да су плодови правог чистог хришћанства још како јака његова потврда и одбрана. И Еванђеље каже да се биљка по роду познаје, јер се „не беру с чичка смокве нити са трна грозђе“ (Мт. 7, 16). Шта више, чак и онај први, традиционални, објективни, правац апологетике, кад говори о цркви и њеном дејству у свету, мора да се ослони баш на тај иманентни метод, наводећи које је добро видело човечанство од хришћанства.

Међутим, ако се не утврди и објективна истинитост религије, онда је апологетика промашила циљ, те хришћанство, па и религија уопште, остаје без стварне, научно засноване подлоге и одбране. Може се човек до миле воље дивити благотворним утицајима хришћанства, његовој лепоти и доброти, али ако је његова свест окупирана – као каквом фиксидејом – мишљу да је хришћанство, па и религија уопште, у основи ипак једна веома лепа *лаж*, онда то дивљење, уколико се и даље одржи под тако немогућим психичким условима, може у човековом срцу само да изазове једну тугу и евентуално сажаљење, као кад бисте видели веома лепу девојку о којој круже веома ружни, не демантовани, гласови.

Субјективни разлози иманентне апологетике ипак су на крају крајева заиста само *субјективни*, и никад не могу накнадити објективно важење. Естетски укус је врло непоуздано мерило истинитости, јер укуси су различити. Некоме се баш са естетске стране може више свидети будизам, хелинизам, па чак и атеизам, него хришћанство. Људи који би као Достојевски могли о себи рећи да би остали са Христом чак и онда кад би им неко доказао да је Христос ван истине, представљају најређе изузетке у човечанству. Естетско и морално допадање још не значи и признање истинитости. Зато иманентна апологетика добија своју пуну вредност само у заједници са оним традиционалним, објективно-научним методом, којем она може послужити као добра допуна, нарочито приликом излагања оног дела апологетике који говори о Цркви и њеном деловању у свету.

10) НАЦРТ И ПОДЕЛА АПОЛОГЕТИКЕ

³² Др Радивој Јосић, о. с. стр. 13.

Постоје различити планови и нацрти и поделе апологетског материјала. Скоро сваки писац ствара апологетски систем и расподељује материјал онако како сам налази да је најлогичније и најцелисходније. Али, ма како да се начини план и нацрт апологетике, ако се жели да тај план представља један потпуни заокружени систем, он мора садржати у себи покрај Увода, у коме ће се изложити општи појмови о апологетици и њеном историјском развоју, још и следеће делове: 1) Део који говори о религији уопште као психолошкој и историјској појави, то јест о њеној суштини, њеном односу према другим делатностима људског духа, њеном пореклу, њеној старости, свеопштости, разним облицима и првобитном облику. 2) Затим долази део који говори о основним истинама религије: а) Постојање Божје и б) бесмртност људске душе. 3) Потом долази посебни, хришћански део апологетике који говори о хришћанству као натприродно откривеној религији. 4) Најзад долази део који говори о Цркви Православној као Божјој установи која предаје човечанству Божје откривење и чува његову чистоту. Исцрпивши то питање, апологетика долази до границе друге богословске науке која се зове Упоредно богословље.

Најзад, понеки апологети предлажу и практикују да после целог тог заокруженог система буде један такозвани „променљиви“ део апологетике, који би садржавао апологије хришћанског гледишта на поједине најактуелније проблеме дотичног времена. Апологетика која не би садржавала све ове напред поменуте тачке не би представљала један целокупан, заокружен, апологетски систем.

Тако су изгледали стари, класични апологетски системи. Но, у новије време ситуација се у том погледу изменила. Код западних апологета све више продира тежња да се апологетика сведе само на питање веродостојности натприродно откривене религије и на део који говори о Цркви. Дакле, долази у обзир само хришћански део апологетике. Онај општи део апологетике искључен је из апологетског система и представља само несумњиву научну претпоставку од које оваква апологетика полази. За њу постојање Божје, бесмртност људске душе и човеков религијски однос према Богу нису никаква питања која треба расправљати, него су то истине које су научно доказане у другим областима науке, а апологетика их само од њих преузима као готов, научно прочишћен, и утврђен материјал.³³

Такав план апологетике има ту добру страну што сужава фронт апологетике и своди материју апологетике само на један знатно ужи терен који припада само и једино хришћанском апологети. Таква једна редуција апологетског градива и материјала могућна је на римокатоличким факултетима због тога, што они проблеме из општег дела апологетике обрађују или у схоластичкој философији (докази о постојању Божјем и о бесмртности душе), или у религијској психологији коју уче као посебан предмет (материју о религији као психолошкој појави), или у историји религије. Међутим на факултетима на којима је друкчији распоред предмета, као што је случај са нашим факултетом у Београду, апологетика мора да остане при старом плану и подели материјала, да обухвати све напред поменуте тачке, јер при таквом распореду теолошких предмета кад ни апологетика не би обрађивала те проблеме из општег дела апологетике, они би остали необрађени. Осим тога, и за читаоце небогослове боље је да добију једну апологетику са целокупним материјалом него само са пола апологетске проблематике. Због тога ће и ова Апологетика остати при старом, традиционалном плану.

КРАТАК ПРЕГЛЕД АПОЛОГЕТСКЕ ЛИТЕРАТУРЕ КРОЗ ИСТОРИЈУ

³³ Dr Đuro Gračanin, o. c. str. 119-123.

I АПОСТОЛСКИ И ПАТРИСТИЧКИ ПЕРИОД

Апологетика као наука која представља и обухвата цео апологетски систем сразмерно је врло млада, тек из друге половине 18. века. Међутим, апологетска делатност се појављује тако рећи, са самим хришћанством. У извесном ширем смислу речи, чак би се и понеки антички философи могли сматрати неком врстом претече апологетике, јер су обрађивали извесне проблеме које је касније апологетика користила. То су докази о постојању Божјем, који имају своју клицу још у античкој философији, специјално код Сократа, Анаксагоре и Аристотела, на кога се нарочито ослањала схоластичка философија. Међутим, они нису били теолози у хришћанском смислу речи. Антички свет није ни знао за теологију у нашем хришћанском смислу. Представници њихове религије били су само жреци, људи који су вршили верске обреде, а теолозима су називали песнике који су обрађивали митологију.³⁴ Тек појавом хришћанства појављује се и теологија као наука. А пошто је хришћанство и од стране Јевреја и од стране многобожаца било жестоко гоњено и порицано, то се самим тим наметала потреба за његовом литерарном одбраном. Тако ничу многе апологије и разни апологетски списи већ у апостолско и доцније патристичко доба. С разлогом је напред констатовано да већ у Еванђељима, Делима апостолским и посланицама има доста апологетског елемента, нарочито у односу на Јевреје и њихово схватање Спаситељеве личности.

1) ОДБРАНА ОД ЈЕВРЕЈА

Први противници како Христове личности и науке, тако и Христових апостола, па и хришћанства као целине, били су Јевреји. Дабоме, не сви, јер је приличан број Јевреја примио хришћанство. Не треба превиђати чињеницу да су прву хришћанску црквену општину у Јерусалиму сачињавали више Јевреји него многобошци. Исто тако и у многим местима ван Палестине било је Јевреја који су примили хришћанство. Но ипак, већина Јевреја се повела за својим вођама који су били Христови противници, па су се и они непријатељски односили према хришћанима, и гонили их административним мерама докле год су за то имали могућности. Касније су своје непријатељство према хришћанима изражавали на други начин: подстичући многобошце на гоњење хришћана, и учествујући у сваком антихришћанском покрету, често и инспиришући га, некад јавно некад дискретно,³⁵ већ према томе како су прилике омогућавале и захтевале. Сам Спаситељ је распет као жртва њихове мржње, а тако су прошли и апостол Јаков и св. Стефан Првомученик. Нису били баш распети на крсту, али су животом платили своје хришћанско убеђење и проповед.

Апологије хришћанских писаца упућене Јеврејима имале су не само дефанзивни циљ, већ управо офанзиван карактер. Оне су Јеврејима доказивале месијанство Исусове личности и његово Божанство. Апостол Павле је, на пример, доказивао Јеврејима из Писма да је Исус Христос (Дел. Ап. 17, 1-3), то јест да је Исус из Назарета Галилејскога тај обећани Месија или Христос кога су наговестили пророци.

Чак и у познијем црквеном песништву остало је трага тог апологетског елемента према Јеврејима. Ево неколико примера. У једној васкрсној хвалитној стихири на јутрењу 2. гласа, песник вели: „Нека кажу Јудеји, како то да војници не могуше сачувати Цара кога су чували (алузија на стражу крај Христовог гроба)? Пошто камен не могаде сачувати Камен Живота (то јест камен на гробу Христовом није могао

³⁴ Николай Павлович Рождественский, Христианская апологетика, С. Петербурга 1884. г. стр. 18. том I.

³⁵ Видети: Dictionnaire apologétique de la foi catholique, sous la direction A. D'Ales, T. II, p. 1657-1668. Paris, 1929.

задржати у гробу Онога који је „Камен Живота“), то онда или нека нам Га (Јудеји) мртвог покажу, или нека се Васкрсломе поклонемо...“. Исто тако у једној васкрсној стихири на Господи возвах на вечерњу петог гласа, црквени песник излаже дубокој и оштрој иронији јеврејску тврдњу да су апостоли украли из гроба Христово тело питајући се: „Ко је видео или чуо да се краде мртавац, па још наг и миром помазан!“ (Кто видје кто слиша, мртвеца крадена....).

Осим тога и личност Св. Богородице је предмет апологије против јеврејског порицања Њеног приснодјевства. Тако догматик на васкрсном вечерњу другог гласа упоређује, као и апостол Павле, Стари завет са сенком спрам новозаветне благодати, а личност Св. Богородице са купинком коју је Мојсије видео на Синају како гори а не сагорева. Па као што је то било могуће – што Јевреји иначе верују и не поричу – тако је могућно и Богородично приснодјевство. Иста та тема обрађена је у догматику на васкрсном вечерњу 5. гласа, само што је сада предмет поређења Црвено море преко кога су Јевреји прошли на чудесан начин, а оно после тога остало непроходно као што је било и пре тога. Зато тај догматик и почиње речима: „Црвено море је некад било праслика Неискусобрачне Невјесте“ (В черњем мори неискусобрачнија невести образ написасја иногда...“).

Од учених апологија које су нам се из патристичког периода сачувале, знамо три, и то: 1) Св. Јустин, мученик и философ, „Разговор са Јеврејином Трифуном“ (Πρός Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος, *Dialogus cum Triphone Iuadeo*), 2) Тертулијан: „Против Јудеја“ (*Adversus Iudaeos*), 3) Кипријан Картагински: „Сведочанство против Јудеја“ (*Testimonium adversus Iudaeos*).

Није искључена могућност, чак је и вероватно, да је некада било и више апологија упућених Јеврејима, али су приликом гоњења хришћана уништене. Осим тога, кад су Јевреји изгубили могућност да административним мерама гоне хришћане, они су за хришћане постали знатно мање опасни него многобошци. Тиме се може објаснити чињеница што у овом добу има далеко мање апологија упућених Јеврејима него многобошцима.

2) ОДБРАНА ОД МНОГОБОЖАЦА

У почетку су се многобошци односили према хришћанима с дубоким презрењем, сматрајући хришћанство обичном јеврејском сектом. Али уколико се хришћанство више ширило, утолико је на себе скретало све већу пажњу многобожачког света, који је заузео према њему крајње непријатељски став. Држава је административним мерама гонила хришћане. Клеветници су измишљали против хришћана оптужбе да су то људи неморални, безбожни, да живе у блуду и крвосмешењу, чак да пију људску крв. Народне масе поверовавши у све то, свесрдно су помагале ово гоњење мислећи да ће тиме умилостивити своје богове и отклонити од Римског царства ратне и елементарне невоље које су жреци тумачили као гњев богова због хришћанске „безбожности и неморала“. Философи и књижевници су уложили сав свој ауторитет и све своје интелектуалне и уметничке способности у борби против хришћанства. Ситуација је заиста постала крајње опасна за хришћанство.

Апологије су у том случају имали пред собом тројаки циљ. 1) Требало је заштитити хришћане, чисто правнички, од стране римских власти. 2) Требало је разбити јеврејске и жречевске клевете против хришћана па пред многобожачке масе изнети праву истину о хришћанима. 3) Требало је обеснажити критику хришћанства од стране многобожачких философа. И не само то него доказати истинитост божанског порекла хришћанства и показати предност и узвишеност хришћанског погледа на свет над многобожачким. Апологије оне прве врсте биле су упућиване разним истакнутим римским личностима на високом положају, разним префектима, па чак и непосредно

царевима. Оне друге врсте апологија биле су упућиване просто многобошцима. А ове треће које су имале највише философског елемента писане су као одговор на нападе појединих истакнутих многобожачких философа.³⁶

Из тога доба имамо знатно више очуваних апологија против многобожаца него против Јевреја. Писци апологија били су углавном бивши, тако рећи до јучерашњи, многобошци. Из тога, најранијег доба ваља поменути: Кодрата, Аристида, Јустина Мученика, Тацијана, Атинагору, Теофила Антиохијског, Минуција Феликса и непознатог писца једне веома духовите апологије под насловом „Писмо Диогнету“.

О најранијем хришћанском апологети Квадратусу, или Кодрату, знамо тек нешто мало из дела Јевсевија Кесаријског. Према тврдњи Јевсевија Кесаријског знамо да је Кодрат написао једну апологију цару Адријану (око 117–125). У тој апологији он тврди да је још у његово доба било живих људи које је Христос исцелио или из мртвих васкрснуо.³⁷ Овакво сведочанство је важно због тога што се из њега може закључити да је Кодрат те људе познавао и, у случају потребе, могао их цару показати.

Аристид, такође из Атине, философ, пише апологију цару Адријану – како тврди Јевсевије – а нова критика каже да је та апологија упућена цару Антонину Пију³⁸ – и ту опширно описује високо-морални живот тадашњих хришћана, па тиме доказује узвишеност хришћанства над осталим религијама.

Свети Јустин, мученик и философ, покрај већ поменутог „Разговора са Трифуном Јудејем“ писао је и апологије против мнотобожаца. Од њега су нам се сачувала три апологетска списа: 1) Прва апологија хришћана, упућена Антонину Пију око 139. год. под насловом Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ χριστιανῶν Apologia prima pro christianis ad Antonium Pium. Други спис је под називом „Мала апологија“ или „Друга апологија“ Ἀπολογία δεύτερα ὑπὲρ χριστιανῶν Apologia minor. Претпоставља се да од њега потиче и трећи спис под насловом „Опомена многобошцима“ Λόγος παρανετικός πρὸς Ἑλληνας Cohortatio ad Graecos.

Јустин у својим списима брани истинитост хришћанства позивајући се на чудеса, на старозаветна пророштва остварена на Христовој личности, и на високо-морални живот хришћана. То су разлози који су њега превели у хришћанство. Осим тога он указује и на веома слабе стране многобожачке философије. Та врста аргументације коју Јустин наводи налази се и касније кроз целу хришћанску апологетику.³⁹

Од Тацијана Сиријског очувао нам се апологетски спис „Говор Грцима“ Πρὸς Ἑλληνας Oratio adversus Graecos, у коме он полемички против многобожаца са пуно дубоке ироније и заједљивости, тврдећи да је хришћанска мудрост далеко узвишенија од многобожачке, да је многобожачка књижевност неморална, философија лажна, митологија детињаста, а ако код многобожачких философа има шта добро то су преузели од старозаветних пророка. Његов стил није постао стил хришћанске апологетике.⁴⁰

Атинагора, философ атински, о чијем животу не знамо много, написао је апологетски спис „Молба за хришћане“ Πρεσβία περὶ χριστιανῶν Legatio pro christianis, и спис „О васкрсењу мртвих“ Περί ἁναστσεως τῶν νεκρῶν De resurrectione mortuorum.

За разлику од полемичког и саркастичког стила Тацијана Сиријског Атинагора пише веома мирним и достојанственим тоном. Он побија приговоре, управо

³⁶ Др Радивој Јосић, Хришћанска апологетика (Скрипта), Београд 1952. стр. 21.

³⁷ Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја (прев. Др Мојсије Стојков), Сремски Карловци, 1912. књ. I стр. 399, 251.

Др Ђуро Граџанин, Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije, Zagreb, 1961. str. 15.

³⁸ Др Ђуро Граџанин, о. с. str. 15.

³⁹ Ib. ib. p. 17.

⁴⁰ Ib. ib. p. 20-21.

набеђивања која су постојала код многобожаца против хришћана да су они атеисти, да проводе живот у блуду и да су чак људождери. А пошто је догма о васкрсењу мртвих била упорно порицана и нападана од стране многобожаца, то он брани ову догму од њихових приговора.

Теофил, епископ антиохијски (шести по реду) написао је апологетски спис у три књиге многобошцу Аутолику, кога жели да обрати у хришћанство. Да ли је тај Аутолик био баш стварна личност или је Теофило хтео на тај начин да излаже своје мисли као упућене једној личности, то није сасвим сигурно. Но за апологетику то није од неке важности. Важна је сама садржина списа и аргументација. Спис је писан око 180. године и носи назив „Говор Аутолику“, *Πρὸς Αὐτόλυκον Ad Autolycum*.

Теофило нарочито наглашава да је за увиђање истинитости хришћанства нужна психолошко-морална припрема. Треба отворити очи душе да би човек могао видети Бога. Као што болесне очи не могу да виде сунце – из чега, разуме се, не следи да сунце не постоји – тако и душа ако је оптерећена тешким гресима нема јасан духовни вид. Зато он ученом многобошцу Аутолику на његов захтев да му покаже Бога, одговара: „Покажи ти мени најпре твога човека, па ћу ти ја показати Бога“. Он вели о себи да ни сам некада није веровао, али да се обратио читајући пророке спрам чије науке многобожачке приче о боговима звуче као детињасте бајке.⁴¹

Ермиа, слично Тацијану, брани хришћански поглед на свет, излажући дубокој иронији и подсмеху многобожачку философију, пуну недоследности и противречности разних философа чији се философски погледи узајамно искључују. Од њега имамо спис „Исмејавање многобожачких философа“ *Διασυρμς τῶν ἕξω φιλοσόφων Irrisio gentilium philosophorum*.⁴²

Од непознатог писца остала нам је једна веома духовита апологија, писана сјајним стилем и вештом аргументацијом. То је „Писмо Диогнету“. Ко је писац овог списа, не зна се. Неки помишљају да би могао бити Мелитон, епископ сардијски. Но, то није утврђено.

Повод писању је признање једног многобошца како се хришћани својим животом разликују од осталих људи тадашњег доба. А писац, онда тим поводом објашњава зашто хришћани не усвајају јеврејство ни многобоштво, зашто не обожавају многобожачке кипове богова који су мртви и које чак морају стражари да чувају да их ко не украде, ако су од злата. Но најважнији доказ божанствености хришћанства јесте узвишен религиозно-морални живот хришћана.⁴³ Узгред можемо поменути да су и апологије овакве врсте један облик оне касније иманентне апологетике која ће се појавити у 19. веку.

Из последњих година 2. века треба поменути и једног чувеног апологету са хришћанског запада. То је Марко Минуције Феликс, са својим списом „Октавиус“. То дело Ренан је назвао „бисером апологетске литературе“. Стил је посебан а и прилаз самом проблему. Писац користи судско ферије, па са два пријатеља, Октавиусом који је хришћанин, и Цецилиусом који је многобожац, полази на море у Остију. Успут Цецилије као добар многобожац пролазећи покрај кипа Серапиуса, поздравља га шаљући му пољубац. Октавиус тим поводом изазива полемику са Цецилијем, али у пријатељском разговору. Износи пред Цецилија предности хришћанства пред многобоштвом, и Цецилије постаје хришћанин.⁴⁴

Један од најчувенијих апологета патристичког периода јесте картагински свештеник и адвокат Тертулијан. Квинт Септимије Флоренције Третулијан рођен око

⁴¹ Ib. ib. p. 23-25.

⁴² Н. П. Рождественский, о. с. Т. I стр. 24.

⁴³ Др Радивој Јосиф, о. с. стр. 21.

Dr Đuro Gračanin, о. с. p. 16-17.

⁴⁴ Dr Đuro Gračanin, о. с. p. 24-25.

160 г. припада својим радом већ и почетку 3. века. Он је апологетику свог времена обогатио списима: „Против Јудеја“ (Adversus Iudaeos), „Многобошцима“ (Ad nationes), „Скапули“ (Ad Scapulam), „Апологетикум“ (Apologeticum), „О сведочанству душе природно хришћанске“ и „О васкрсењу тела“ (De testimonio animae naturaliter christianaе. De resurrectione carnis).

Својом изузетном правничком способношћу и вештином Тертулијан је бранио хришћанство као натприродно откривену религију, а хришћане као невинне грађане који су били гоњени без икакве кривице, тек зато што су *хришћани*.

Он пре свега истиче недоследност у правничкој процедури против хришћана. Хришћане – према прописима и процедури римских судова – не треба истраживати, али их треба кажњавати! То је за чувено римско право несхватљива аномалија. Даље, другим кривцима закони дају право да се бране, да држе одбрамбене говоре и узимају адвокате, а хришћанима то није допуштено. Од њих се тражи једино да признају да су хришћани да би могли бити осуђени, или да се одрекну хришћанства, да би могли бити ослобођени. Посматрано правнички, то је бесмислица и неправда. Ево још једне аномалије. Кад други оптуженици поричу своју кривицу, тада их стављају иа муке да би кривицу признали. А хришћани признају своју „кривицу“, то јест да су хришћани, и њих онда стављају на муке зато што су признали.

Даље, Тертулијан наводи разлике између хришћанског и многобожачког држања на суду. Многобошци се крију од суда. Избегавају да признају оптужбу. Очајавају кад су осуђени. Код хришћана ништа од свега тога. Напротив! Оптужен и осуђен хришћанин се поноси тиме и хвали Бога.

Тертулијан наглашава недоказаност оптужби против хришћана. И не само недоказаност, него и невероватност. Многобошци клеветају хришћане подмећући им оне грехе које сами чине, а којих нема код хришћана: људских жртава, убиства деце, побачаја, крвосмешења и атеизма. Такође није истина ни то да су хришћани против државне власти, против цара. Напротив, они се моле од срца чак и за своје гониоце, јер их тако учи Св. писмо. Једино што не могу цара да сматрају Богом.

Најзад, Тертулијан опомиње многобошце каквој се опасности излажу гонитељи хришћана. Пре свега, кад би хришћани хтели да се одупру оружаном силом, они би лако могли савладати многобошце, јер хришћана има сада свуда и у свим јавним службама. Многобошцима су остали још само њихови храмови. Осим тога Тертулијан подсећа Скапулу како су грозно прошли они претходни гонитељи хришћана. Вигелије Сатурнин је ослепео, Клаудије Луције и Цецилије Капела схватили су своје муке као казну Божју. А и сам Скапула је на себи већ осетио руку Божју, тврди Тертулијан. Сличну тему ће касније обрадити Лактанције у спису *De mortibus persecutorum*.

И гле, неочекиваних последица гоњења! Уместо да хришћана буде све мање, њих је све више. Крв мученика је семе за нове хришћане.⁴⁵

У своме спису о васкрсењу тела Тертулијан је веома оштроумно бранио ову догму од многобожачких приговора и износио позитивне разлоге за њену истинитост.

Иако је Тертулијан још како рационално и логично бранио хришћанство, ипак је он био изразити противник рационализма. Наиме, позната је његова изрека којом као да пркоси сваком разуму: „Верујем јер је апсурдно. .. Сигурно је, јер је немогуће“ (*Credo, quia absurdum est... Certum est, quia impossibile!*).

Те његове речи су и у теологији и антитеологији много пута биле употребљаване и злоупотребљаване. Противници хришћанске догматике тврде да је Тертулијан тиме хтео да каже да су хришћанске догме апсурдне, а теологија да је по својој природи противник сваког разума.

⁴⁵ *Ib. ib. p. 28-31.*

Но, то није смисао ових Тертулијанових речи. Он, онако логичан какав је иначе био, није могао противречити себи до те мере да пориче сваки разум и сваку логику. Смисао његових речи је у томе да многобожачко-философска критика хришћанства са позиција рационализма од кога су они и полазили, нема вредност због тога што је хришћанство засновано на чињеницама. Син Божји се родио, страдао, умро, сахрањен и васкрснуо! Све то не улази у човекову памет, Дакле, апсурдно је. Али, улази у историјско искуство човечанства, јер су то чињенице. *A contra factum non valet argumentum*, против чињеница не вреде никакви логички аргументи.

Најзад, тим Тертулијановим речима може се дати и још је дан друкчији, фидеистички смисао: нека су догме и апсурдне, али ја *хоћу* у њих да верујем јер одговарају моме срцу и души. Касније ће нешто слично рећи Достојевски: Кад би ми неко могао доказати да Христос стоји ван истине, ја бих остао уз Христа против истине.

Нарочити полет добија хришћанска апологетика у 3. веку због појаве и развоја богословских школа у Антиохији и Александрији, а подстрек јој дају озбиљни философско-литерарни напади на хришћанство. Многобожачка држава је била званични правни заштитник многобожачке религије, а мистицизам Платинове философије уз епикурејску површност и моралну распуштеност, беше идејни ослонац и савезник многобожачке религије. Платинова философија и епикурејство, које је доносило са собом пад морала, то је била тада философија моде.

Међу познатим философима и писцима који су нападали и критиковали хришћанство истичу се Лукијан Самосатски (120–135) са својим сатирама *Перегринус* и *Филопсеудес* које су биле пародије на хришћанско мучеништво и чудеса. У тим двома комедијама Лукијан са епикурејске тачке гледишта излаже руглу и подсмеху хришћане и хришћанство. Филострат пише дело „Живот Аполонија Тијанског“, а Јамвлих пише „Живот Питагоре“. Оба ова писца су описивали и величали чудеса појединих античких философа и уздизали их изнад еванђелских, Христових чудеса⁴⁶. Познати су још писци Порфирије, Јерокло и Јулијан Апостата. Но временски пре њих и далеко познатији критичар хришћанства био је Целс са својим делом „Реч истине“ (*Ἀληθῆς λόγος*). То дело нам се није очувало, али му се може скоро цела садржина реконструисати по цитатима које наводи Ориген.

Укратко, Целс хоће да хришћанство објасни потпуно природно. Нема у хришћанству, према Целсу, ничег натприродног. Старозаветни Јевреји су за њега скитнице протеране из Египта, Мојсије варалица и плагијатор египатске мудрости. Старозаветно Свето писмо је „скуп простачких легенди“. Ослањајући се на јеврејске клевете Христове личности, Целс баш Њега највише исмејава. Христос је према Целсу у Египту изучио магију, па се тиме касније служио да би обмануо народ. Његово учење није оригинално него позајмљено од Платона. Васкрсење је прича коју су измислиле жене и његови ученици. Хришћани су најгори морални олош, који призива себи све грешнике, незналице и робове.

Против тих философа и књижевника писали су учитељи Цркве и свети оци веома озбиљне и учене апологије, што је много допринело победи хришћанског погледа на свет, иако су апологије понекад стизале прилично касно после напада, као што је случај са Оригеновим одговором на Целсов напад.

Климент Александријски је први међу учитељима александријске школе који у својим делима показује дубоко познавање многобожачке философије, и служећи се тим знањем, он у својим делима *Λόγος προτροπτικός πρὸς Ἑλληνας* (*Cohortatio ad gentes*), „Педагог“ и нарочито „Тилим“ *Στρομὰτα Miscellanea*, даје дубоку философску основу хришћанства, доказујући његову предност над многобожачком философијом.

⁴⁶ Левсевије Поповић, о.с. Т. I стр. 244-246.

Ориген (182–215) је свакако један од најученијих хришћанских богослова александријске школе. Покрај многобројних других радова обогатио је хришћанску анологику делом „Против Целса“ *Κατὰ Κέλσου Contra Celsum libri VIII*.

Ориген није био нарочито расположен да пише о Целсовим нападима сматрајући да је ћутање најбољи одговор на те клевете. Али је то учинио на молбу свога пријатеља Амвросија. Он се пре свега осврће на Целсову разметљивост и хвалисавост знањем, тврдећи достојанствено да нема човека који баш све зна као што то о себи тврди Целс. Затим он од Целсовог напада брани веру оних припростих простосрдчних људи које је Целс исмејавао, тврдећи да та њихова вера није за исмејавање, јер је она заправо *знање* речи Божје које се испољава на узвишеном, чистом моралном животу хришћана. Даље, Ориген тврди да је Целс занемарио историјске чињенице, нарочито чињеницу да су се пророштва остварила на Христовој личности. На Целсову тврдњу да се та пророштва могу односити на хиљаде других личности, Ориген тражи нека Целс наведе макар једног човека од тих многих хиљада. Што се тиче веродостојности еванђелских списа Ориген приговара Целсу, зашто он не сумња у извештаје Херодота и Пиндара, као да они нису могли лагати, а сумња у извештаје еванђелских писаца који су животе дали за своје тврдње и који су били толико искрени да нису прећутали своје недостатке. На Целсову тврдњу да је васкрсење Христово обичан мит као што постоје митови о Орфеју, Тезеју, Хераклу, Ориген одговара да су се ти јунаци за извесно време могли сакрити од погледа својих пријатеља па им се после тога јавити. Христос је међутим јавно распет. Његова смрт је била јавно констатована, па ако се Он после тога јавио својим ученицима то је могао само тако ако је заиста васкрснуо. Претпоставку да су апостоли измислили причу о васкрсењу, Ориген побија чињеницом да су они заиста *веровали* у васкрсење.

Нарочити доказ божанског послања Христовог Ориген види у плодовима успешног проповедања Еванђеља. Пошто се Целс ругао незнатном пореклу Христовом, Ориген му одговара Платоновом анегдотом о Темистоклу и човеку из Серпфа. Кад је овај рекао Темистоклу да за своју славу и величину дугује своме атинском пореклу, Темистокле му је одговорио: „Да сам из Серифа, заиста бих остао непознат. А ти чак и да си родом из Атине не би био Темистокле“. И сада Ориген наставља своје резонавање. Исус Христос није био чак ни из Серифа него из једног далеко незнатнијег места, а постигао је успех неупоредиво већи од Темистокла, и од Платона и од Питагоре, више него сви мудраци и цареви земаљски. Целс приговара што је Христос изабрао за своје ученике грешне и слабе људе. Ориген одговара да се Његова божанска сила баш у томе испољава што је он те грешне људе преобразио у свеце. Најзад, Ориген одговара на Целсову оптужбу да су хришћани против државе, да су зато оправдана гоњења хришћана, питањем: Ако држава не кажњава философе кад се ослободе паганског сујеверја у којем су били од детињства васпитавани, по којој логици онда треба кажњавати хришћане кад одбаце то исто многобожачко сујеверје да би указивали поштовање Створитељу васељене!⁴⁷

Јевсевије Кесаријски, познат као историчар Цркве, није ништа мање важан ни као апологет. Он је написао књигу против Хијерокла (*Adversus Hieroclem*) који је тврдио да су дела Аполонија Тијанског већа од Христових чудеса. Још важнија су му дела *Preparatio Evangelica* (Еванђелска припрема) и *Demonstratio evangelica* (Еванђелски докази) у 20 књига од којих нам се очувало само 10.

Повод за писање ових апологетских дела била је чињеница што су многобошци приговарали хришћанима да они немају никаквих разумних доказа за своју веру, него верују слепо. На то Јевсевије одговара да је то случај управо са многобошцима, а не са хришћанима. У многобожачким митовима и пророштвима има толико противречности,

⁴⁷ Dr Đuro Gračanin, o. c. p. 33-37.

а у култовима то лико ствари недостојних разумна и честитог човека, да се то све може приписати демонима. А ни философска мудрост античког света не може се ни близу мерити са Св. писмом Старог завета. Затим у *Demonstratio evangelica* прелази на доказивање натприродног порекла хришћанства ослањајући се на остварење старозаветних пророштава у Христу.⁴⁸

Св. Атанасије Велики, отац православља, подигао је апологетику свога доба на висок научни степен својим делима: „Реч против многобожаца“ *Λόγος καθ' Ἑλληνῶν Oratio adversus gentes* и догматским списом „О оваплоћењу Речи“ *Περὶ τῆς ἑνανθρωπίσεως τοῦ λόγου De incarnatione Verbi*.

Св. Кирило Јерусалимски написао је против Јулијана Апостате спис „За свету хришћанску веру против Јулијана“ *Pro sancta christianorum religione adversus, atheum Iulianum*, Ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν, εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ ἐν ἀθείοις Ἰουλιανοῦ.

Блажени Теодорит Кирски пише апологетски спис „Лечење многобожачких болести“ *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ πατιμάτων Graecorum affectionum curatio*.

Тадашњи хришћански запад такође је учествовао у научној одбрани хришћанства, али је имао знатно мањи број апологета него што их је имао исток. Од западних апологета овог доба треба споменути Арновија Старијег (рођен око 255–260), Лактанција, Орозија и блаженог Августина.

Арновије је у младости био ватрени противник хришћана. У хришћанство је прешао кад му је било 50 година. У своме делу „Против многобожаца“ *Disputate adversus gentes*, написаном у седам књига, нарочито наглашава разлику између Христових дела и дела разних врачара и мађионичара. Једноставност еванђељских извештаја и простосрдачност њихових писаца сведочи за њихову истинитост. Арновије је радо иронисао на рачун многобожаца, а имао је сјајан и духовит стил па су га у новом веку прозвали Волтером, јер је као и овај умео да буде веома саркастичан, само у обратном правцу.⁴⁹ Волтер је оштрицу своје ироније упућивао против хришћанства а овај против непријатеља хришћанства.

Луциус Цецилиус Фирмијанус, прозвани Лактанције, био је ученик Арновијев. Имао је изванредан стил и језик па су га зато прозвали хришћанским Цицероном. Од њега имамо ова апологетска дела: „Поуке о божанским стварима“ или „Божанствене поуке *Divinae institutiones*, VII „О Божјем гњеву“ (*De ira Dei*) и „О смрти гонилаца“ (*De mortibus persecutorum*).

Најинтересантнији је овај трећи спис у коме Лактанције, пошто је у прва два као у каквој предспреми изложио разумност хришћанске науке и правилно схватање појма гњева Божјег, излаже податке о начину смрти појединих гонитеља хришћанских, сматрајући то као казну Божју, па самим тим и као сведочанство да је хришћанство Божје дело.⁵⁰

Орозије је такође написао против многобожаца један спис у седам књига, под називом *Adversus paganos Li. VII*.

Но, свакако најистакнутија философска фигура овог доба је на западу Блажени Августин. Он је написао два мања апологетска списа и то „О корисности веровања“ (*De utilitate credendi*), где манихејцу Хонорату доказује да хришћанска вера није слепа него је заснована на разлозима, а други је спис „О истинитој религији“ (*De vera religione*), где многобошцима и манихејцима доказује истинитост хришћанске религије као Богом откривене. Али далеко најважније његово дело јесте „О Божјој држави“ (*De civitate Dei*) у 22 књиге, у којем он на највишем научном нивоу доказује узвишеност хришћанства над многобоштвом. Повод писању овог дела било је многобожачко пребацавање

⁴⁸ Ib. ib. p. 42-43.

⁴⁹ Ib. ib. p. 37-38.

⁵⁰ Ib. ib. p. 38-42.

хришћанима да су они криви за политичке и војне недаће које су снашле Римско царство услед навале варвара. Августин на то одговара да је свако земаљско царство по својој природи пролазно, па и Римско, а да је многобожачка религија немоћна и неспособна да га спасе.⁵¹

3) ОСВРТ НА АПОЛОГИЈЕ ПАТРИСТИЧКОГ ПЕРИОДА

Иако се апологије апостолског и патристичког доба једна од друге разликују, што је зависило од писца који пише и од времена кад пише и од прилика у којима пише, ипак све ове апологије имају неколико заједничких особина. Пре свега, из свих списа избија жива вера у стварност еванђелских догађаја. Затим свом снагом избија на видело свест и вера писаца да су се старозаветна месијанска пророштва остварила на личности Исуса сина Маријиног из Назарета, те да је Он тај преко пророка обећани Месија, Христос, и да другог не треба чекати. Треће, из свих апологија избија јасна свест о далекој узвишености хришћанства над паганском философијом, а поготово над паганском религијом и митологијом.

Што се тиче научног метода, принципијелно говорећи, ове апологије не заостају испред учених апологетика данашњег времена. Где год је било потребно применити логички метод доказивања, где год је било потребно послужити се научним и философским достигнућима ондашњег времена, то је учињено. Те апологије су заправо научно-философске расправе актуелних религијских проблема онога времена. Разуме се, философско-научни материјал могао је током времена да застари и изгуби нешто од свога доказног ефекта. Наука се мења, а философија исто тако, па је данас немогуће остати при научним схватањима онога доба. Али ипак, има и у науци и у философији нешто што се не мења. То су научно утврђене историјске чињенице, догматско учење и логички принципи. Тај материјал има и данас, и увек ће имати, своју пуну вредност. Зато те апологије нису само нека врста драге историјске успомене на некадашњу борбу хришћанства против разних противника, него оне својим материјалом могу и данашњој апологетици да учине још како велику услугу, јер не само што нам стари апологети служе као сведоци да је данашње црквено учење истоветно са ондашњим, него и њихови докази божанског порекла хришћанства остају и данас исти и у пуној важности. Данашњи апологети ту могу додати само свој стил који треба да је савременом човеку ближи. Могу додати и новог научног материјала који је наука стекла у току векова после патристичког доба. Могу показати и више апологетске систематичности обухватајући цео систем апологетике, што је код старих апологета редак случај. Али те апологије у сваком случају имају своју велику вредност и за данашњу апологетику.

Ипак, данашња апологетика, ако се мисли на цео апологетски систем а не само на специфично хришћански део апологетике, има далеко шири фронт и далеко више проблема. Ни Јевреји ни многобошци нису оспоравали хришћанство са атеистичких антирелигијских позиција, него су оспоравали само његов натприродни карактер. Данашњи антихришћански дух времена пориче не само натприродност хришћанства, него оспорава чак и његове историјске основе, па чак и религију уопште, чак метафизику уопште, и полази или са позиција чистог или прикривеног скептицизма и агностицизма, или чак са отворено атеистичких позиција, поричући сваки минимум религије. Зато данашња апологетика има далеко шири фронт и веће богатство проблема.

II АПОЛОГЕТСКИ РАД У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

⁵¹ Ib. ib. p. 43-45.

Тристагодишња борба хришћанства и многобоштва завршена је културном и политичком победом хришћанске Цркве. Хришћанство, које је до 4. века било гоњено, и у најбољем случају третирано као приватна ствар појединаца, успело је да постане духовна сила која продире у јавни живот, и да постепено постане идејна основа нове државе. Тај прелаз, започет у време цара Константина, извођен је постепено, док се утицај многобоштва и античке философије није свео на минимум и скоро сасвим угасио. На културном пољу хришћанство се тиме бар за извесно дуже време, ослободило једног опасног противника. Па ипак, апологетски рад ни у то доба није ишчезао. Добио је други облик, јер су и прилике биле друкчије. Док су апологије старог, као и савременог, доба биле одраз стварне идејне борбе између хришћанства, које је доказивало своје натприродно порекло, и философије која је то порицала, средњевековни апологетски рад против многобоштва – уколико га је нешто мало било – кад се упореди са оним старим и данашњим апологијама, личи на обичне војне маневре спрам правог рата. Па ипак, било је и правог апологетског рада, само са новим непријатељем, како ћемо даље изложити, а исто тако и новим методом.

1) СХОЛАСТИКА

Хришћанска религија која је у апостолско доба ширена мисионарским проповедима од стране апостола и њихових ученика као непосредних сведока који су о себи говорили да су очевици онога што проповедају, у патристичко доба она се обрађивала дубоко мисаоним списима и пламеном вером апологета, светих отаца и учитеља Цркве. Сада, у средњем веку, та наука улази у школе које је Црква оснивала и издржавала и тако се ствара посебан тип, посебан стил богословља и философије, школски тип, или такозвана схоластика. О схоластици се и у богословским, а још више небогословским круговима, нарочито ван Римске цркве, износе често веома негативни судови и оцене. Тако је понекад приказују као суво и бесплодно логично цепидлачење и разглабање.⁵² Софистичко надмудривање,⁵³ или бубање напамет разних цитата и правила. Понеки философи је сматрају противником разума и философије.⁵⁴ Понеки теолози зазиру од ње као од каквог прикривеног рационализма, опасног за веру.⁵⁵ Историчари философије често сликају доба схоластике као „мрачни период“, у најбољу руку прелазе преко тог периода ћутке као да се хиљаду година у философији, ето, ништа није урадило.⁵⁶

Нема сумње, сви су ови судови неоправдани и претерани и далеко су више израз нерасположења него стварне објективности. Потцењивати средњевековну философију и науку и називати је мрачном тек зато што она не достиже висину и ширину данашњих научних и философских достигнућа исто је тако неоправдано, као што би било неоправдано кад би наши далеки потомци из 25. или 30. века називали наше доба мрачним зато што не поседује онај степен научних достигнућа какав ће поседовати наши далеки потомци, под условом да се наука развија тим темпом каквим се развијала од средњег века до данас. А што се тиче друштвених и политичких збивања 20. века он има толико мрачних тачака да се прва половина тога века може назвати далеко

⁵² Јевсевије Поповић, о. с. Т. II стр. 172.

Видети такође: Вил Дурант, Ум царује, прев. др Милош Ђурић, Београд, 1932. стр. 106-8.

⁵³ Историја средњег века у редакцији А. Д. Удаљцова, Ј. А. Коминског и О. Л. Вајнштајна, прев. Мирослав Марковић и Иван Божић, Београд 1950. стр. 372.

⁵⁴ Др Бранислав Петронијевић, Историја новије филозофије, друго издање, Београд 1922. г. стр. 20. и 27.

⁵⁵ Л. Епифанович, Полемичко богословље, прев. Петар С. Протић, Београд 1908. стр. 25-26.

Видети такође: Н. П. Рождественский, о. с. Т. I стр. 45. и 51.

⁵⁶ Видети: Вил Дурант, о. с. стр. 106-108.

мрачнијом од целог средњег века, јер у наше време човечанство је доживело најкрвавији период своје историје, како по квалитету тако и по количини.

Уствари истина о схоластици сасвим је друкчија. Као што свака наука, било теолошка било профана, тежи да своје тезе изложи једним логичким редом и методом, да људском уму буду приступачне и прихватљиве, тако је и схоластика поставила себи за циљ да основне догме хришћанства, где је то могућно, изложи и образложи строго логичким методом. И у томе објективан човек не може видети никакво зло. У тој тежњи ишло се понекад чак у крајност. Тако је Рајмунд Лул тврдио да може доказати сваку догму математичким начином. То је такозвана Лулова вештина (*Ars Lullica*)⁵⁷. Међутим врховни представници схоластике, Анзелмо Кентербериски, Петар Абелар, Алберт Велики, Тома Аквински, Јован Дунс Скотус и други, нису падали у такве крајности нити у ситничарења.

Средство којим су схоластичари желели да постигну свој циљ била је Аристотелова философија. Аристотело је постао владајући философ, „философ моде“, и његов ауторитет у философији био је такорећи неприкосновен.

Што се тиче односа разума према откривењу, тај проблем је код схоластичара, специјално код Томе Аквинског, решен сасвим правилно. По њему, постоје у философији и теологији истине до којих можемо доћи природним сазнањем, разумом. То су основне религијске догме. А постоје и истине до којих не можемо доћи самим разумом, и уопште природним сазнањем. Њих нам саопштава натприродно откривење и примамо их вером. Те верске истине нису противразумне (*contra rationem*) него су, уколико надмашују моћи нашег рационалног схватања, надразумне (*supra rationem*).

Као и све људско, тако је и схоластички метод имао и својих недостатака, као што то бива код сваке философије. (Данас, на пример, постоји неосхоластика која није баш буквално понављање старе схоластике.)⁵⁸

Пре свега, сувише велико, скоро слепо, поверење у Аристотела који је сматран учитељем у свима питањима науке и философије (*arbiter in naturalibus*) изазвало је стагнацију у науци и чак стварало излишан отпор и непотребно противљење напретку науке и признавању чисто научних чињеница у области физике и астрономије, ако су оне биле у супротности са Аристотеловим схватањем дотичних проблема. А то је нанело велике штете угледу не само схоластике, него и Цркви, специјално Римокатоличкој.

Осим тога схоластички метод у догматици довео је римокатолицизам до теолошких новотарија које нису биле познате ни Откривењу, ни Васељенској Цркви, као на пример: „Филиокве“ (*Filioque*), учење о „конкомитанци“, учење о чистишту и индулгенцијама, као и догму о папском примату и непогрешивости.

Најзад, било је код понеких схоластичара заиста ситног логичког разглабања, али то се ни у ком случају не може приписати великим представницима схоластичке философије.

Схоластички философи, специјално Тома Аквински, учинили су апологетици велику услугу. Одбацивши атеистичку и пантеистичку философију као несагласне са људским разумом и чињеничним стањем ствари у природи, схоластичари су продубљивали теистичку философију као једину здраву и истиниту науку. Они су философију учинили слушкињом теологије.

На православном истоку схоластички правац био је знатно мање развијен, скоро једва приметан. Додуше, било је и ту нешто схоластике. Звали су је „матисис“

⁵⁷ Јевсевије Поповић, о. с. Т. II стр. 177.

⁵⁸ Stjepan Zimmermann, *Filozofija i religija*, str. 135-137 i 138, Zagreb, 1936.

Исти писац, *Kant i neoskolastika I dio*, str. I, Zagreb, 1920.

(μᾶθησις)⁵⁹ Али Аристотел на хришћанском истоку никад није постигао тако висок и безуслован ауторитет као на западу. Познаваоци и љубитељи античке философије на истоку су исто толико, па чак и знатно више, ценили Платона, а источно богословље је имало друкчији правац. Превладавало је богословље откривења и мистике. Знамо да се у 14. веку у Византији водила једна оштра борба између Паламита и Варламита. Уствари то је била борба између мистике и схоластике. Завршена је у корист првих.⁶⁰

Али, иако је хришћанство у средњем веку било владајућа духовна и културна сила, иако је многобоштво као противник у културној борби било побеђено, ипак је апологетика и у овом периоду била обрађивана, само не у оноликим сразмерама као што је то било у патристичко доба, а ни близу као што ће бити доцније, у новом веку.

2) ОСТАЦИ МНОГОБОЖАЧКОГ ФИЛОСОФСКОГ УТИЦАЈА

Многобоштво не само као религија, већ и као антихришћанска философија, заиста је било савладано. Али, остали су понегде трагови од њега. Сећање на античку философију и уметност нарочито се очувало у редовима византијских интелектуалаца. То ће доцније, кад ти интелектуалци буду испред турске најезде емигрирали на запад, послужити као нарочити подстрек ренесанси.

Да је античка философија имала својих симпатизера у средњевековној Византији видимо из закључака једног Цариградског сабора, држаног 1084. године, на коме су осуђени они „који више цене мудрост философа и говоре да су јелински мудраци и први јересијарси били у многومه бољи од сабора и православних отаца“⁶¹. Византијски историчар Никита Хонијат спомиње међу јеретичима и „етнофронес“ (ἔθνοφρόνες) то јест оне који мисле незнабожачки.⁶²

Против таквих су писане апологије с циљем да се докаже предност хришћанства над многобоштвом. Једну такву апологију написао је у 12. веку Николај, епископ метонски, против Прокла Платоника.

Најзначајније апологетско дело на хришћанском западу у ово доба јесте Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles од Томе Аквинског. Он овде износи многе проблеме који припадају апологетици. Специјално питање потребе натприродног Божјег откривења, и уопште истине из натприродног Божјег откривења расправља у четвртој књизи, док у првим трима говори о природном откривењу.

3) ЈЕВРЕЈИ И МУСЛИМАНИ

Осим тога увелико ућутканог многобоштва које ће своје снаге поново развити у доба ренесанса, хришћанство је у средњем веку имало још два непријатеља. То су ислам који беше отворени противник хришћанству на културном, политичком и бојном пољу, и јеврејство које није имало отворену политичку моћ, али је тајним каналима подривало утицај хришћанства где год је и кад год му је то било могуће. Осим тога, учени рабини, као и муслимански теолози, писали су против хришћанског догматског учења, нарочито против догме о Светој Тројици и догме о Боговаплоћењу. А још више и још чешће вођене су усмене јавне дискусије о поменутих догмама, о месијанским пророштвима и о Талмуду, односно о Корану. Чуване су средњевековне теолошке дискусије између хришћана и Јевреја, одржане у Паризу 1242. г. коју је изазвао и водио покрштени Јеврејин Никола Доним са јеврејским рабинима, а по наређењу краља Луја

⁵⁹ Јевсевије Поповић, о. с. Т. II стр. 147.

⁶⁰ Исти писац и дело, Т. II стр. 147-149.

⁶¹ Н. П. Рождественский, о. с. Т. I стр. 39.

⁶² Исти писац, дело и страна.

IX. Дискусија је вођена о Талмуду. Доним је Талмуд нападао, а четири рабина, од којих је најважнији био рабин Моше из Конција, тврдили су да су те Донимове оптужбе Талмуда чисте клевете. Дискусије су вођене у присуству краљице, надбискупа, бискупа, многих свештеника и племића. Свака је страна остала при своме и сматрала се победником. По угледу на тај јавни диспут приређен је исто тако, а по наређењу арагонског краља Јакова 1263. године диспут у Барселони. Главни диспутанти били су покрштени Јеврејин доминиканац, Павле Кристијан а са јеврејске стране Нахман. Резултат опет исти, као и претходно. Свако се сматрао победиоцем. Трећу дискусију са рабинима водио је покрштени Јеврејин Абнер из Бургоса, који је себе називао Алфонсом из Валадолида. Дискусија је вођена у Валадолиду средином 14. века. А најчувенији диспут вођен је у Тортози. Чувени тадашњи римокатолички проповедник Виценте Ферер из Валенције био је ватрени борац против Јевреја. Његови успеси су подстакли папу Бенедикта XIII, који је покрштавање Јевреја био ставио себи у задатак, да позове 22 најчувенија рабина из Арагоније на теолошку диспутацију у Тортози. Дискусије су вођене почев од фебруара 1413. године у току 21 месеца. Било је 61 седница. Главна тема дискусија било је питање да ли је Месија већ дошао, или тек треба очекивати његов долазак. Хришћанску тезу заступао је опет покрштени Јеврејин Јехошуа Лорки, односно Јеронимо де Санта Фе, како му је било хришћанско име, а са јеврејске стране испред свих 22 рабина највише се истицао дон Видал Бенвенисти из Сарагосе и Јосеф Албо. Да би се одбранио од хришћанских библијских аргумената да је Месија већ дошао и да другог не треба чекати, Јосеф Албо је поставио тезу да се вера у Месију не сме схватити као догма, већ као традиција која се преносила од старих времена. Узгред буди речено ниоткуда се не види како би се једном таквом тврдњом могло уклонити питање да ли је Месија заиста дошао или не. Тој дискусији је присуствовао и сам папа и много кардинала, као и много слушалаца, Јевреја и хришћана.⁶³

4) ИСТАКНУТИЈИ АПОЛОГЕТИ ОВОГА ВРЕМЕНА

У научној борби између хришћана и Јевреја и муслимана учествовали су покрај хришћанских теолога и покрштени Јевреји или покрштени муслимани. Ти обраћеници били су нарочито ватрени у одбрани хришћанства и нападају на своју претходну веру коју су познавали боље него они писци рођени у хришћанству.

Од источних писаца против Јудеја и муслимана треба споменути ове:

- 1) Св. Јован Дамаскин, „Разговор Сарацена и хришћанина“.
- 2) Теодор Абукара, епископ у Харану, „Христос, Мојсије, Мухахамед“, „Мухахамед непријатељ Божји“.
- 3) Вартоломеј из Едеса, „Побијање ислама“
- 4) Никита из Византа, „Побијање Мухамеда“
- 5) Император Андроник Комнин, „Реч против Јудеја“
- 6) Јован Кантакузен, „За хришћанску веру против мухамеданске секте“

Од западних хришћанских писаца познати су ови:

- 1) Исидор Севилски из 7. века. 2) Агобард Лионски из 9. века. 3) Петар Дамиани из 11. века 4) Петар Достоани, превео Коран да би га лакше могао побијати 5) Рајмунд Мартини, „Мач вере против Мавара и Јевреја“ (*Pugio fidei contra Mauros et Iudaeos*) 6) Рабан Маурис, „Против Јудеја“ (*Adversus Iudaeos*) 7) Павле Алвара, покрштени Јеврејин из Кордобе, „Светионик“ (*Indiculus luminosus*) 8) Бивши рабин, Самуило из Марока, „О доласку Месијину“. 9) Мојсије Сефарди, такође бивши рабин, из Хуеске, „Дијалог између Петра и Мојсија“ 10) Павле од Свете Марије (Саломон бен Леви), „Разговор

⁶³ Соломон Калдерон, Историја јеврејског народа, књ. I Београд 1933. стр. 109-110; 115-116; 119-121.

између Савла и Павла“. 11) Алфонзо де Спино, „Тврђава вере против Јудеја, Мавара и других непријатеља“ (Mauros *aliosque fidei christianae inimicos*). 12) Кардинал Никола де Куза, „Критика Корана“ (Cribatorium Alkorani). 13) Против ислама на западу писао је покрштени муслиман Абдалан.

У доцнијим столећима средњег века, то јест после пада православног истока под муслиманску власт, постепено, али брзо, замире међу православним народима скоро свака културна делатност, па и апологетика. На истоку се против ислама није више водила научно-богословска полемика. Технички то није било ни могуће извести, јер поробљена раја није имала своје школе ни штампарије, а са практичне стране једва да би такве полемике имале икаква успеха. Јер, прелаз из ислама у хришћанство био је забрањен претњом смртне казне. Уосталом, хришћанство и ислам су тада већ били спојени са националном свешћу народа који су их исповедали, и као такви запливали су у крваву борбу коју је Његош окарактерисао овим стиховима:

„Вјере ће нам у крв запливати
Биће боља која не потоне“.

У таквим околностима рационални апологетски разлози, макар били и очигледни, не могу забележити никакав знатнији успех. Да је то тако, наведимо као пример, мало пре споменутог Рајмунда Лула и његову „Велику вештину“ да помоћу неке врсте алгебре доказује истинитост хришћанских догми. Наоружан тиме, он је пошао Маврима да проповеда хришћанство и дочекао од њих мучеништво. Једва је жив главу изнео. А исто то видимо и на православног истоку. Нико од муслимана није добровољно прешао у хришћанство, из поменутих разлога. Осим тога евентуални прелаз у хришћанство кажњавао се смрћу. А исто тако ни из хришћанства у ислам. Ако је и било тих прелаза у ислам, а било их је, то нипошто није било добровољно, због некакве неодољиве моћи муслиманске апологетике, нити због вештог мисионарења, него просто да би се сачувао голи живот и безбедност.

Апологетика православних народа, специјално балканских хришћана, био је сам њихов живот. Ко се упозна са косовским циклусом српских народних песама, или са Сремчевим „Заборављеним Обилићима“, или са Нушићевим комадима „Данак у крви“ и „Кнез Иво од Семберије“, или са „Горским Вијенцем“, или ко прочита „Смрт Смаилаге Ченгића“, или ко се упозна са Христићевом „Охридском легендом“, или чак са појединим народним песамама које се певају (на пример, Калеш Анђа на саблажњиву понуду да се потурчи па да само седи на чардаку и дукате броји, одговара: „Турски не разумем, вера не мењувам“, или песма „Гором језди Српкињица Мара да не служи пашу господара“, или: „Поноћ је, тама је, Турци село запалише, лепу Смиљу одведоше“, и друге песме) ко се са свим тим упозна, видеће једну врсту апологетике живота. Не, није то научна апологетика! Није она писана у силогистичким доказима и научним чињеницама и теоријама, него је то апологетика писана крвљу, сузама и уздасима душе.

III АПОЛОГЕТСКИ РАД У НОВОМ ВЕКУ

Нови век је донео хришћанству, па и религији, уопште, нове нападе, и нова литерарна и крвава гоњења која су раније у старом и средњем веку била и невиђена и нечувена, јер и по обиму и по жестини и по радикалности остављају далеко за собом рани период хришћанства, као и тежину турског робовања.

Док су многобоштво, јеврејство и ислам порицали само специфично хришћанске истине, признајући опште религијске принципе, нови век је у негацији отишао знатно даље. Он је повремено порицао не само хришћанство, него и сваки минимум религије,

чак саму теистичку философију, па и метафизику уопште. А дехристијанизација Европе, чије се клице налазе већ на заранцима средњег и праскроторју новог века, достиже своју кулминацију у време француске и руске револуције.

Друга разлика између нововековног и пређашњег непријатељства према хришћанству јесте у томе, што су антички и средњековни противници хришћанства, наиме многобошци Јевреји и муслимани, били спољашњи непријатељи те се од њихових напада могло лакше оградити, па ти напади нису могли имати већег практичног дејства. Међутим отпадништво новог века јавља се међу самим хришћанима, па је практично било теже оградити се од њиховог утицаја. Утолико је то отпадништво представљало већу опасност.

Ради лакшег прегледа борбе за и против хришћанства у новом веку поделићемо тај период на три етапе, и то: прелазно доба које обухвата 15, 16. и 17. век, друго доба 18. и 19. век и најзад савремени, 20. век.

1) ПРЕЛАЗНО ДОБА ОД СРЕДЊЕГ КА НОВОМ ВЕКУ

Не може се поставити нека строга граница између средњег и новог века. Неки историчари као границу тих двају историјских раздобља узимају годину проналаска штампе (1440). Други узимају годину 1453, кад је пала Византија, а трећи узимају годину 1492, кад је пронађена Америка. У сваком случају прелаз из средњег у нови век био је постепен, и обухвата један дужи период времена (15., 16. па чак и 17. век), као прелазно доба. У том добу десиле су се три крупне духовно-културне појаве: хуманизам и његова последица ренесанс, реформација, и појава нове науке, специјално новог астрономског система света. Све те три појаве значиле су крупне потресе и прекретнице у духовној оријентацији културног европског човека, те су неминовно морале бити од великог значаја и за хришћанство, па самим тим и за апологетику као теолошку науку.

а) Хуманизам и ренесанс

На заранцима средњег века јавља се један духовно-културни покрет назван хуманизам. Он се јавља као реакција човекове (огреховљене) природе на дотадашњи средњековни начин живота и мишљења, па и политичког уређења. У главним потезима можемо га овако приказати.

За разлику од старих и средњековних јеретика који су материју, па и људско тело, сматрали творевином ђаволском,⁶⁴ Црква је напротив високо ценила вредност људског тела као дела Божјег. Оно је храм Духа Светог, оно је спроводник и пријемник благодати. Оно ће васкрснути за вечни живот. Тако високу вредност није људском телу приписивала ни једна јерес и ниједна философија. Па ипак, иако је Црква тако високо ценила вредност људског тела, она је на основу Еванђеља знала за једну још далеко већу вредност. То је људска душа. Душа је по црквеном учењу суштина људског бића, непропадљиви део човекове личности, док је тело нешто пролазно, нешто што ће до општег васкрсења бити распаднуто. А још већа вредност и од саме душе јесте Бог, бескрајно и вечно Добро. Логично је дакле било претпоставити бесмртно смртноме, вечно и непролазно привременом и пролазном. У том смеру упутила је Црква живот својих чланова. Зато је цео такав живот богоцентричан. Цела култура, философија, уметност, политика, економија, све је то теоцентрично, дакле у служби религије. Све, почевши од философије као „слушкиње теологије“, па преко књижевности и осталих разних врста уметности све до народних умотворина и народних обичаја.

⁶⁴ Левсевије Поповић, о. с. Т. II стр. 113.

Хуманизам, међутим, поставља ствари обрнуто. Он није геоцентричан него антропоцентричан. Човек, његова овоземаљска срећа, његов овоземаљски живот, то треба по хуманизму да буде центар целе људске пажње и целе културне делатности. Стари хришћани, као и средњовековни људи, живели су за небеско блаженство. Хуманизам тражи да се живи за земаљски живот. Та тежња, рођена на прелазу средњег века у нови, одвела је европског човека старом паганству, и најзад најгрубљем материјализму, како у философији тако и у практичном животу, то јест прекидању и најзад порицању сваке везе са Богом, сваке религије.

Кад се из једне даље историјске перспективе посматра тај процес „хуманизирања“, то јест одвајања европског човека од Христа и религије, одвајања које је почело такозваним хуманизмом а завршило крајњим материјализмом, онда нам и нехотично искрсава пред очи слика непослушног сина из познате еванђељске параболе (Лк. 15, 11-24). Јер, хуманизам је почетни стадијум одвајања човека од Бога, а материјализам са свима својим пропратним последицама је последњи стадијум тога одвајања, слично оном како је приказано у цитираној еванђељској причи.

Разлике и сличности између хуманизма и хришћанства

Да ли је хуманизам заиста баш у толикој мери антихришћански покрет? Несумњиво јесте. Он је у погледу аксиологије и критериологије чиста негација хришћанства. Хуманистичка процена вредности је дијаметрално супротна хришћанској процени. Хуманизам поставља човека уместо Бога. Човек је центар свега и мерило свега, а не Бог. У хришћанству знамо ко је центар свега и мерило свих вредности. То је Бог. И то не који било и какав било Бог, него Оваплоћени цар небески, Христос. Хришћанство учи да без Христа не можемо ништа чинити (Јн. 15, 5). Хуманизам, пак, хоће да постигне срећу човекову не, у складу с Богом, него мимо Бога, без Бога па чак и против Бога. У томе је супротност хуманизма и хришћанства, у томе и сличност хуманистичког става према Богу и животу са ставом оног млађег сина према оцу из споменуте еванђељске приче.

А да ли при свој тој суштинској супротности има извесне сличности између хуманизма и хришћанства? Има! Но треба увек имати на уму да је то само сличност, а не истоветност. Наиме, хришћанство и хуманизам се сусрећу на једној заједничкој тачки: на срећи сваког човека посебно и човечанства као целине. Обе стране иду за тим да човека усреће, да га учине блаженим. И то им је заједничко. И само то. Све друго; и метод усрећења и предмет среће и процена шта је срећа, све је различито. Укратко: Хуманизам сматра да је овоземаљска срећа човекова главни па и једини циљ све активности и живота, и тај се циљ може остварити без Бога. Хришћанство нипошто није против земаљске среће човека, Али оно сматра да то није ни главни, а камоли једини циљ човекове активности, и он се не може постићи без Бога и без везе са вишим циљем, небеским блаженством. Кад се живи сходно захтевима небеског царства, онда земаљска срећа долази као нужна последица таквог живота.

Пропратне последице хуманизма

Као нужну пропратну последицу хуманизма видимо обраћање европског човека античкој култури, видимо васкрс античке философије, науке, уметности а уз то и невероватан пад морала и то баш у хришћанском друштву, прожетом идејама хуманизма. Кратко речено видимо обнову или ренесанс античког духа, античког морала и античког погледа на свет.

Пошто је тај дух стигао у православну Русију са закашњењем од око две стотина година, па и више, то се он нарочито силно изразио у тамошњем друштву за време

владавине Петра Великог, што је Мерешковски описао врло живим бојама у своме „Антихристу“. Међутим западно хришћанско друштво је у доба хуманизма стојало – специјално у Италији – у моралном и верском погледу још и далеко горе.⁶⁵ Савонарола је у својим ватреним проповедима жигосао тадашње морално стање западног хришћанског друштва. У једном дијалогу двају пријатеља, он нам пружа сведочанство о томе на како ниске гране је тада био пао верски живот. „Шта ти, пријатељу, мислиш о хришћанској вери и како гледаш на њу? – пита један. А други одговара: Ала си ти чудан човек! Просто за жаљење! Па вера је сан, машта, предмет за сентименталне жене и калуђере!“⁶⁶ Има историјских извора и података који сведоче да од тога пада није био поштеђен ни духовни сталеж.⁶⁷ У доба хуманизма и ренесанса западно хришћанско друштво је заиста преживљавало дубоку духовно-моралну кризу која је касније захватила и источне хришћане, и од које се европски човек ни до данас још није сасвим отрезнио.

Покрај пада вере и морала хуманизам је донео још и пад ауторитета Аристотела и схоластике у философији. Све је то било у међусобној узрочној вези. Прошла су времена великих схоластичара: Анзелма Кентерберијског, Алберта Великог, Томе Аквинског и других. До које је мере Аристотело био бачен у позадину нарочито јасно сведоче ове две чињенице: Ђордано Бруно сматрао је и називао Аристотела најглупљим философом, а Петар Рамски (1515–1572) брани докторску тезу: „Лаж је све што је Аристотело рекао“ („Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commentitia sunt“).⁶⁸

На штету Аристотелова ауторитета, па доследно томе и на штету дотадашње схоластике, ренесанс истиче ауторитет других античких философа и симпатије за њих. Тако Лауренције Вала (1407–1457) заступа епикуреизам. Јустус Липсиус (1588–1635) и Тома Готакер (1574–1654) заступају стојицизам. Мишел д Монтењ (1555–1592) и Пијер Шарон (1541–1592) заступају крајњи скептицизам. Марије Ницолије (1498–1566) и Лудвиг Вивес (1492–1540) одбацују Аристотела и схоластику. Ницолиус се чак и руга свему томе, тера шегу. Ипак је од свих античких философа Платон имао највише присталица. Његове присталице су се узајамно звали браћом (*fratres in Platone*). Томе је нарочито допринео прилив византијских интелектуалаца, избеглица испред Турске најезде, а специјално Грк Георгиос Гемисто Плетон, који је упознао запад са Платоновом философијом и Платиновим неоплатизмом. Козма Медичи је у Фиренци чак отворио чувену Платонову академију... □

Под утицајем Платонове, но још далеко више Платинове, философије у доба ренесанса добија силног полета окултизам и мађија као нека врста сурогата за изгубљено хришћанство. Чувени лекар тога доба Теофраст Парацелзус, чувени математичар Хијеронимус Карданус, Агрипа од Нетесхајма, па најученији човек свога доба Пико од Мирандоле који је био позвао све научнике света у Рим да расправљају са њим „*de omni re scita aut scibili et de quibusdam aliis*“ (слободније преведено: „О свему и свачему и још понечему“), па Јохан Рајхлин, Себастијан Франк, Валентин Вајгел, познати пантеистичко-мистички философ, иначе герлички обућар Јакоб Беме, све су то познати окултисти тадашњег доба. Они су спајали неоплатонизам са мађијом, скептицизмом па чак и са јеврејском Кабалом.⁶⁹ Из тога би се могао извести закључак да читав тај покрет окултизма, па и хуманизма уопште, није био без извесног јеврејског утицаја.

⁶⁵ Chr. Ernst. Luthard, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums*, neunte Auflage, Leipzig, 1878, S. 8.

⁶⁶ *Ib. ib.* S. 9.

⁶⁷ *Ib. ib. ib.* и Јевсевије Поповић, о. с. Т. II стр. 229.

⁶⁸ Dr Đuro Gračanin, о. с. p. 52.

⁶⁹ Исти писац и дело, стр. 29-36.

У целој тој смеши окултизма, скептицизма и кабализма астрологија је заузимала видно место. Њоме су се бавили чак и чувени астрономи Кеплер и Тихо де Брахе,⁷⁰ као и споменути математичар Хијеронимус Карданус. Он је чак пристао да умре од колере што је иначе могао избећи, само да му се оствари хороскоп који је сам себи начинио.⁷¹

Главни принцип тадашњег окултизма на чему је била заснована мађија беше такозвани пети елемент или Светски дух (Spiritus mundi) који прожима сва три царства: царство физичког света које је по тадашњем веровању састављено још увек само из четири елемента (воде, ватре, земље и ваздуха), царство звезда и царство духова. Та три царства, по веровању тадашњих окултиста Бог ствара из ничега, по идејама свога духа. А преко петог елемента виши свет утиче на нижи.

Тако је ренесанс сав био утонуо у окултизам и сујеверје које је у средњем веку, у масама под утицајем Цркве, а у философији под утицајем схоластике било далеко мање. Ту чињеницу, да је ренесанс био далеко дубље потонуо у мрак окултизма и сујеверја, противници Цркве обично прећуткују, или преко ње прелазе само овлаш. А појединци, као на пример Божићар Поповић, сматрају Цркву извором сујеверја па тврде да је чак и астрологија напреднија од Библије.⁷²

Учинимо један кратак резиме! Антропоцентризам уместо хришћанског теоцентризма, васкрс целокупног антихришћанског паганског духа, васкрс окултизма и мађије, пад хришћанског морала, одбацавање Аристотела и схоластике то су у кратким потезима плодови хуманизма и ренесанса на прелазу из средњег у нови век.

б) Реформација

Друга крупна духовно-културна појава овог периода јесте реформација западног хришћанства. Побунивши се с пуним разлогом против папских новотарија, специјално индулгенција, она је покушала да унесе нов, хришћански, дух у западно хришћанско друштво које је, као што видесмо, било тешко притиснуто последицама хуманизма, римокатоличких догматских новотарија и папских злоупотреба. У томе је реформација, које директно које индиректно, бар делимично успела. Директно тиме што је тежила остварењу хришћанских моралних принципа, а индиректно тиме, што је до темеља потресла Римску цркву па је ова морала да у борби против реформације освежи свој верски живот, да му дадне знатно више маха и полета.

Али ипак, све је то било само пролазног карактера. Јер, као што је то својствено многим сектама у почетку рада, тако су и побожни протестанти уздигли срозани морал и повратили хришћански поглед на свет, насупрот бујици хуманистичког паганства. Но ипак су се убрзо показале слабе стране реформације, и негативне црте протестантизма.

Пре свега протестантска теологија је прекинула везу између догме и морала. Протестантска догматика не може да буде никаква потпора моралу, јер – по њеном учењу – човек се спасава само вером, без дела. Никола Амсдорф ишао је чак тако далеко да је тврдио да су наша такозвана добра дела чак штетна за човеково спасење, јер она само умањују значај вере у Спаситељеве заслуге за наше спасење. Калвин је чак тврдио да спасење не зависи ни од вере, него само од Божјег безусловног предодређења. Тиме је прекинута свака веза између морала и догме. А то је у пракси могло да има лоших последица. Јер, ако моје спасење зависи само од вере, без обзира на дела, онда ће се грехољубив човек лако повести за заводљивом паролом: „многа греша, мало више веруј, па ћеш се спасти“. А оно Калвиново учење може човека да баци у потпуно морално очајање. И заиста, пад морала је брзо наступио. Лутер је са

⁷⁰ Исти писац и дело, стр. 78.

⁷¹ Исти писац и дело, стр. 44.

⁷² Исти писац и дело, стр. 31.

тугом признао да се беше преварио, и то жестоко. По тврдњи Швенкфелда многи су постали десет пута гори него што беху раније.⁷³

Друга негативна страна протестантизма, која уствари чини његову суштину, а која је знатно нашкодила западном хришћанству, јесте принцип слободног личног схватања и тумачења Светог писма, без руководства Цркве, без обзира на свете оце и саборе. Тај принцип је послужио као плодан терен за обнову сних старих јереси и за појаву нових. И заиста, протестантизам који је већ од самог почетка имао своје три гране (Лутер, Цвингли, Калвин), веома брзо се разбио у многе секте и фракције, које се међусобно толико разилазе да је немогуће говорити о протестантизму као јединственој вери. Они, додуше, болно осећају ту расцепканост и стално покушавају да се успостави неко јединство – екуменски покрет то такође жели – али на протестантском принципу личног схватања и тумачења Св. писма то је немогуће.

Осим тога, протестантска средина јавила се доцније као врло плодан терен за развијање свих антибиблијских, дакле антихришћанских, па чак и антирелигијских покрета и праваца који су нашли заједничких представника чак и међу протестантским теолозима. Почело се са „враћањем апостолском хришћанству“, а завршило се распадањем и негацијом хришћанства. Почело се са дубоким поштовањем, скоро обожавањем Библије као „Речи Божје“, а завршило се са њеном критиком, одбацивањем, или њеним камуфлираним одбацивањем под видом „демитологизације“.

Најзад, показала се убрзо и трећа негативна страна протестантизма, то је принцип такозване буквалне инспирације Светог писма.

У почетку протестантизма сматрало се и веровало да је Свето писмо, као једини извор и правило вере, надахнуто Духом Светим у свему, и то буквално, текстуално. Такав став морао је довести протестантске читаоце у сукоб пре свега са самим Светим писмом које се не може схватити и тумачити по принципу буквалне инспирације. Узгред буди речено и у томе је извор појави секата што свака узме из Св. писма цитат који јој одговара, или бар изгледа да одговара, па схвативши то као директно Божје откривење постаје слепа и глува за све остале разлоге. А осим тога, што је исто тако трагично, то је сукоб протестантског схватања буквално инспирисане Библије са новом астрономском науком која се у том прелазном периоду од средњег ка новом веку родила. Познато је да је сам Лутер назвао Коперника лудом која хоће да обори стару науку астрономије и Св. писмо, „јер није Исус Навин рекао земљи да се не креће, него Сунцу да стане над Гаваоном.“⁷⁴

в) Нова наука

На прелазу средњег у нови век јавља се, покрај хуманизма и реформације, још једна нова и врло значајна појава у културном животу човечанства, то је нова астрономска наука, Коперников систем света. Она је изазвала читаву револуцију у тадашњим научним круговима, служећи као основа за стварање нових погледа на свет, и остављајући силан управо збуњујући утисак не само на народне масе које једну тако екстравагантну тврдњу, за ондашње појмове, нису могле ни схватити ни прихватити, него и на саме ондашње научнике који су се због недостатка очигледних и убедљивих доказа за нову науку, а и због оскудних, па и погрешних ондашњих схватања у области физике, каткад врло одлучно одупирали новој, за ондашње појмове несхватљивој, па зато невероватној науци.

⁷³ Стеван Веселиновић, Протестантска догма о спасењу, Београд, стр. 139-141.

⁷⁴ Божидар Поповић, Како су људи у току векова замишљали свет? Кроз нашу васионску насебину, изд. КНУ 1954. г. стр. 33.

Посебно тежак и збуњујући утисак остављала је нова наука на тадашње религиозне масе. Јер, људи који су своје такорећи материјализиране религијске представе били везали за систем равне Земље изнад које се простире тврда материјална небеска сфера, једва су могли замислити и Птолемејев систем са округлом непомићном Земљом која мирно стоји лебдећи неподупрта ичим у празном васионском простору ограниченом материјалном сфером звезда некретница, а још мање су се могли помирити са тврдњом да се Земља креће. Уствари, они су се бојали да ће та нова наука, оборивши њихове материјалне представе о небу, оборити тиме и Библију, па и религију уопште. Та безразложна паника захватила је прво протестанте који су сматрали Библију божанским кључем за сва питања, чак и астрономска. Касније је слична паника захватила и римокатоличке кругове тако да су и једни и други пожурили да изразе свој „непогрешиви“ суд о новој науци, те да је осуде као „јеретичку“ и противну Светом писму. Тиме су Библији и хришћанству учинили само негативну услугу, јер се антихришћанска пропаганда још и данас тиме радо и често служи као каквим „доказом“ да је позитивна наука оборила хришћанску догматику. Та се теза појављивала већ у доба рађања те нове науке. У оном периоду Коперникова астрономија била је моћан ослонац свих антиаристотеловски и антисхоластички расположених елемената. Сви су се они обилато користили новом науком у борби против Аристотелове физике, Птолемејеве астрономије, схоластичке философије, а у даљим консеквенцама – рецимо одмах: погрешним консеквенцама – чак и против хришћанства и религије уопште. У томе их је помогао и малопре поменути погрешан став западних хришћана према новој науци.

г) Стварни однос нове астрономије и хришћанске догматике

Иако ова тема захтева посебну обраду, ипак ћемо овде изнети бар главне контуре тога проблема, ради боље оријентације читалаца ове књиге.

Антихришћанска пропаганда нашег времена излази са овим тезама: 1) Коперникова астрономија је атеистична.⁷⁵ 2) Она директно оспорава хришћанску догматику⁷⁶ која је – кажу антихришћани – заснована на геоцентризму. Јер, ако Земља није централно тело у васиони, и ако постоје интелигентна бића на још некој планети, онда се Христос морао оваплотити и тамо, а Бог који више пута мора да сиђе са свога небеског престола није више Бог – тако каже критика.⁷⁷ 3) Црква се упорном тврдоглавошћу старала да оспори и забрани нову астрономију,⁷⁸ па је зато Коперников систем света био дуго на индексу забрањених књига.

Прва тачка је потпуно неистинита. Јер, савремена астрономија како по својим творцима тако и по својој садржини не само што није атеистична, него баш напротив, она је дубоко религиозна. Творци савремене астрономије: Коперник, Галилео Галилеи, Кеплер и Њутн – да споменемо само ову четворицу – били су дубоко религиозни људи. Коперник је чак био и свештеник. Ево само кратких доказа њихове дубоке религиозности.

На Коперниковом гробу стоји овај натпис, као израз његове личне молитве: „Non parem Paulo gratiam requiro, veniam Petri neque posco; sed quam in crucis ligno dederas latroni sedulus oro“ (Не иштем, Господе, благодат коју је имао Павле, нити

⁷⁵ К. А. Цветков и И. Ф. Полак, Сферна и општа астрономија, прев. Бранислав Шеварлић, Београд, 1952. г. стр. 182.

⁷⁶ М. Е. Набоков и Б. А. Воронцов-Вељаминов, Астрономија, прев. по налогу мин. просвете М. Б. Протић, Ф. Доминко, Б. Шеварлић, П. Ђурковић и З. Бркић, Београд, 1947. стр. 92.

⁷⁷ Др Бранислав Петронијевић, о. с. стр. 49.

⁷⁸ М. Е. Набоков и Б. А. Вељаминов, о. с. стр. 92.

тражим милост коју је добио Петар, него Те прилежно молим за помиловање које си дао разбојнику на крсном дрвету.⁷⁹

Кеплер, један од оснивача савремене астрономије и небеске механике, изјављује: „У творевини ја као да рукама додирујем Бога.“⁸⁰ Као мото своме делу *Mysterium Cosmographicum* ставио је стих из Псалма 19, 1 „Coeli enarrant gloriam Dei“ („Небеса казују славу Божју“). А кад је открио свој трећи закон по коме се крећу планете око Сунца, ускликнуо је у одушевљењу опет стих из псалма 147 (146) 5: „Велик је Господ наш и велика је крјепост Његова и разуму Његову нема мјере“! Своју књигу о хармонији светова завршава молитвом: „Створитељу мој, Господе мој! Хвала Ти што си ми у створењима и у делу своје руке приредио толико радости. Узвишеност Твојих дела објавио сам људима уколико је мој коначни разум могао схватити Твоју неизмерност. Милостиво ми опрости ако сам штогод рекао што није Тебе достојно, или умањује Твоју славу.“⁸¹

Галилео Галилеј, када је открио кроз телескоп мене Јупитерових месеца сав усхићен писао је: „Сасвим сам ван себе од запањености, и бескрајно сам захвалан Господу што му је било драго да ми допусти да откријем тако велика чудеса.“⁸²

Њутнова побожност је општепозната ствар. Кажу да је он увек скидао капу кад би споменуо име Божје.

Додајмо овој четворици само још и Лапласа (иако би се списак могао још дуго ређати), јер се о њему обично мисли да је био атеист. Он је 17. јуна 1809. године писао сину писмо у коме постоје и ове речи: „Молим Бога да бдије над твојим животом. У мислима Га увек држи пред собом, као што то чине твој отац и мајка.“⁸³

Према томе нова астрономија не води човека у атеизам, јер кад би то чинила онда би њени оснивачи морали бити атеисти. Но не само што су оснивачи нове астрономије религиозни људи, и то баш хришћани, него нова астрономија ни по својој садржини није атеистична. Нико од нових астронома није изнео никакав *астрономски* доказ да нема Бога. Напротив, слика васионе коју нам пружа савремена астрономија далеко громогласније сведочи о Створитељу него слика васионе какву нам је дочаравала Птолемејева, или стара египатска и вавилонска астрономија. Чак, оне старе више конвенирају материјализму него ова нова. По тим старим астрономијама цела васиона је материјална. По новој, материја је изузетак у васиони.

Друга тврдња антихришћанске пропаганде је такође нетачна. Сукоб Коперникова и Птолемејева система света је сукоб старе и нове астрономије, а не хришћанске догматике и астрономије. Хришћанска догматика није везана ни за какав астрономски систем. По учењу хришћанске догматике Син Божји је дошао на свет не зато што је Земља равна плоча, или зато што је она непомична кугла у геометријском центру васионске шупље кугле, или зато што је васиона ограничена сфером звезда некретница, или из било ког астрономског разлога. Не! Разлог доласка Сина Божјег на нашу планету јесте љубав према палом човеку. Св. писмо каже: „Бог је тако заволео свет, да је и Сина свога јединороднога дао да ни један који га верује не погине него да има живот вечни“ (Јн. 3, 16). Сам Христос говори о разлогу свога доласка на Земљу: „Син човечји је дошао да спасе изгубљено“ (Лк. 19, 19). Трећи члан симбола вере гласи: „Нас ради чловјек и нашего ради спасенија шедшаго с небес“. Чак и црквена песма каже: „Цар небесниј за чловјекољубије на земљи јависја“. Најзад, што се тиче проблема насељености и других васионских тела осим планете Земље то нема никакве везе са догмом о Боговаплоћењу. Христос је дошао на Земљу да спасе пали род

⁷⁹ Н. П. Рождественский, о. с. стр. 55.

⁸⁰ П. Я. Свѣтлов, Религија и наука, прев. прот. Мирко Павловић, Битољ, 1937. стр. 13.

⁸¹ Др Тихомир Тот, Природа зове, прев. др Јосип Рожман, Загреб 1941. стр. 196-197.

⁸² Џејмс Џинс, Физика кроз векове, Београд 1952. стр. 166.

⁸³ Dictionnaire apologétique A. D. Ales, T. II p. 1819-1822.

Адамов, без икакве везе са осталим становницима небеских тела, ако их уопште има. Можда њима, ако их уопште има, искупљење није потребно. А ако је и потребно, тајна је Божје мудрости и милости на који начин ће им то бити саопштено. А тврдити да вишекратно оваплоћење унижава Божански ауторитет и достојанство и природу Оваплоћеног, то може само онај који не познаје хришћанску догматику, и који никад није чуо ону дивну молитву после проскомидије: „Во гробје плотски, во адје же с душеју јако Бог, в раи же с разбојником, и на престоље бил јеси, Христе, со Оцем и Духом, свја исполњајај неописаниј“.

Према свему томе, доводи хришћанску догматику у везу са обореном астрономијом, да би се тиме аутоматски порекла и њена истинитост, то значи или тотално не познавати проблем о којем је реч, или крајње провидном лукавошћу, тако рећи *наивном* лукавошћу, служити се у борби против хришћанства.

Трећа тачка антихришћанске пропаганде је само делимично, скоро само привидно тачна. Тачно је то, да су западни хришћани, како протестанти тако и римокатолици, осудили нову астрономију као јеретичку,⁸⁴ и да је она све до 1822. године била на индексу забрањених учења. Али на основу те чињенице не може се рећи да је Црква као таква одбацила нову астрономију као безбожну, а атеисти да су је усвојили као своју. Уопште, приликом борбе за нови астрономски систем, не може се рећи да су на страни обореног Птолемејевог система били све сами теолози и побожан свет, а на страни новог система света све сами астрономи и атеисти. Напротив! На обе стране било је и једних и других! Зар су атеисти средњег и старог века заступали Коперников систем света, а не Птолемејев! Заједно са средњовековним астрономима и са побожним тадашњим бабама веровали су и атеисти у Птолемејев систем васионе. Откуд им онда морално право да тај оборени систем не сматрају својим? Па Птолемеј није био хришћанин, а Коперник је био римокатолички свештеник!

Осим тога, нови систем света није могао одмах да изнесе за себе неке одлучне доказе, па није чудо што је још дуго после Коперника тај систем баш у астрономији сматран само за једну хипотезу. Тихо де Брахе био је, несумњиво велики астроном, но он није хтео ни могао да усвоји Коперников систем света⁸⁵, јер тај систем у то доба још није располагао одлучним научним доказима у своју корист. Чак у доба Њутново Козима Медичи држи на Кембрицком универзитету предавање против Коперникова система света.⁸⁶ Директор велике париске опсерваторије, Касини (1625–1712), један од најугицајнијих астронома свога доба, био је убеђени противник Коперникове астрономије.⁸⁷ На париском универзитету се тада тај систем предавао само као згодна, али стварно погрешна и лажна хипотеза. А на америчким универзитетима Јел и Харвард предавала су се до дубоко у 18. век оба система као подједнако вероватна.⁸⁸

Међутим, није тачно да су све теолошке главе биле против новог система света. Пре свега, поменимо још једном да је Коперник био свештеник, и да су га високе црквене личности наговарале да дело штампа. То је од њега чак изричито захтевао Кулмски бискуп Тидеман Гизе.⁸⁹ А пре њега кардинал Никола де Куза, као и Орезмо, бискуп из Лизијеа, заступали су гледиште о покретности Земље.⁹⁰ Чак и црквени кругови у Риму аплаудирали су Галилеју слушајући његова нова схватања.⁹¹ А зна се и то да је Римска црква читавих осамдесет година толерисала то ново учење, без

⁸⁴ М. Миланковић, У царству науке, Београд, 1950. стр. 163.

⁸⁵ Џемс Џинс, о. с. стр. 132; др Бранислав Петронијевић, о. с. стр. 38, Божидар Поповић, о. с. стр. 31.

⁸⁶ Џемс Џинс, о. с. стр. 130.

⁸⁷ Исти писац и дело, стр. 131.

⁸⁸ Исти писац, исто дело, иста страна.

⁸⁹ М. Миланковић, У царству науке, Београд 1950. стр. 162.

⁹⁰ Џемс Џинс, о. с. стр. 116; др Б. Петронијевић, о. с. стр. 38.

⁹¹ Џемс Џинс, Физика кроз векове, стр. 168.

реаговања и без осуде. И ко зна, да није било Галилејеве заједљивости, и осветољубља и суревњивости Галилејевог савременика језуите Шајнера који се такође бавио астрономијом и отимао са Галилејем о првенство ко је први приметио пеге на Сунцу, можда би и Римска црква продужила свој толерантни став према новој астрономији како је имала у почетку. Међутим Галилео је у своме делу „Разговор о два система света“ исмејао папу Урбана VIII, приказавши га као невероватно простог и глупог сабеседника који није кадар да схвати ни најочигледније доказе коперниканаца. У целу ту ствар се сада умешао Шајнер да начини зло. Он је узбунио инквизицију – чији су живци и иначе већ губили и последњу резерву стрпљења – скренувши пажњу на то да је Галилео исмејао папу,⁹² и ствар се даље, као што је познато, кретала у крајње неповољном правцу.

Но кад се говори о ставу Цркве према новој астрономији, овде треба свом снагом нагласити једну чињеницу коју антихршћанска пропаганда или не види, или неће да види. Зар Православна црква није Црква? Напротив! По нашем веровању баш она и јесте права Црква. А ето, она није ни на који начин учествовала у осуди нове астрономије. А да је хтела, имала је прилике за то. Баш тих година кад је афера са Галилејем била још врло свежа, Православна црква је имала неколико својих сабора, и то: 1638, 1641, 1672. и 1691. у Цариграду; 1640. у Кијеву; 1642. у Јашу, и 1672. у Јерусалиму. Ни на једном од тих сабора није уопште било речи о осуди нове астрономије. Интересантно је да у манастирском музеју манастира Савине постоји један докуменат из тога доба, из кога се види да је један непознати тадашњи српски монах објашњавао народу помрачење Сунца и Месеца тачно по астрономији Коперниковој! Према томе није чудо кад један западни научник, Дрепер, у својој књизи „Историја борбе међу религијом и науком“ 1876. године пише: „Грчка црква од времена рађања науке никада се није односила непријатељски према успесима знања. Напротив, она се према њему увек односила благонаклоно. Ако примети противречност између свога тумачења откривења и научних открића, она је увек чекала да се јави повољно објашњење, и у томе се није варала.“⁹³

Да, није чудо што тај научник тако пише, јер је тако стварно и било. Али је право чудо што многи наши православни научници то не увиђају, него тај њен став у најбољу руку прећуткују, или јој чак замерају што је одбацила астрологију као сујеверје!⁹⁴

* *
*

Као што се види из ових кратких приказа струјања и схватања на прелазу из средњег у нови век, ново доба наговестило је нагомилавање врло дебелих облака над хришћанским хоризонтом, што ће се у даљим вековима повремено појачавати и условити развој врло богате апологетске литературе и делатности.

д) Важнији апологетски писци прелазног доба

У прелазном добу од средњег ка новом веку западна Европа је сва утонула у верске борбе, чак и оружане, између римокатолика и протестаната, тако да је пажња богослова била више усредсређена на полемику између реформације и противреформације, него на старе противнике хришћанства: јеврејство, ислам и атеизам. Полемичка литература између протестаната и римокатолика била је у то доба, као и касније, врло богата. Од апологетских дела ширег апологетског значаја треба

⁹² Исти писац и дело, стр. 168-169.

⁹³ Цитирано по Рождественском (Христ. апологетика, стр. 57-5)

⁹⁴ Божидар Поповић, о. с. стр. 25-27.

споменути: 1) Марсилије Фицин (1433–1499), „О хришћанској религији и побожности“ (De religione christiana et fidei pietate). Већ код њега се може приметити опадање Аристотелова утицаја. Он је више неоплатоник, помало и питагорејац, него аристотеловац. Догму о Светој Тројици брани помоћу Платонове философије.⁹⁵

2) Јероним Савонарола, чувени беседник, бранио је хришћански поглед на свет не само својим беседама, него и својим апологетским списом: „Триумф крста против мудрих овога века“ (Triumphus crucis contra saeculi sapientes).

3) Рајмунд Сабундски пише дело: „Природна теологија“ (Theologia naturalis). Показује велику схоластичку ученост и доказује све верске истине.⁹⁶

У полемичким списима римокатолика против протестаната највише су се обрађивале теме које иду или у догматику или у упоредно богословље. Па ипак, било је у њима каткад и апологетског материјала. Треба споменути ове писце:

1) Кардинал Роберт Белармин, „Расправе о верским противречностима против савремених јеретика“ (Disputationes de controversis fidei adversus huius temporis hereticos).

2) Кардинал Барониус, „Црквени анали“ (Annales ecclesiastici).

3) Мелхиор Канус, „О теолошким доказима“ (De locis theologicis).

Међу протестантима 17. века најзначајније апологетско дело написао је адвокат Хуго Гроције (1583–1645) под називом „О истинитости хришћанске религије“ (De veritate religionis christianaе).

То је била једна од најзначајнијих богословских књига свога времена. Добила је назив „Златна књига“ (Aureus liber), и преведена је на многе језике, чак и на кинески, да би се мисионари могли њоме користити. Аутор књиге је један од најученијих људи свога времена. Кад је још у врло младим годинама био у Паризу неким дипломатским послом, Хенрих IV показивао га је својој дворској господи као чудо од учености.⁹⁷

Ово Гроцијево дело о истинитости хришћанске религије је први покушај да се апологетски материјал одвоји од догматског. Распоред материјала у њему је потпуно логичан. Пошто је писац претходно изложио доказе за постојање Божје, прелази на теорију и историју натприродног откривења, доказујући његову стварност. Најзад пише против јудејства, ислама и паганства, као што је то био обичај ондашњих времена.

ђ) Православни исток у овом периоду

На прелазу средњег у нови век православни хришћански исток је пао у дубоко муслиманско ропство. Већ смо напред то нагласили и у сликама описали. Ту апологетска литература, као ни било каква културна активност већег стила, није уопште била могућа. Уосталом, као што је већ споменуто, пошто се овде и хришћанство и ислам спојише са националном свешћу народа који су их исповедали, то се створила нека врста обостраног имунитета, па апологетика овде није ни била толико потребна као на западу. Није ни мало претерано рећи, нити би то била само једна патетична фраза, ако се каже да је православни исток, уместо ученим апологијама, бранио принципе хришћанства својим трпљењем и мучеништвом.

Што се тиче православне Русије, у њој у то доба апологетска литература једва да је била у зачетку. У једној тако дубоко и искрено побожној хришћанској средини клице неверја нису биле самоникле, као уосталом ни код Срба и осталих балканских хришћана, него су биле навејане са запада. Први такав рационалистички покрет јавио се у 15. веку као секта „жидовствујушчих“ чије је учење била некаква мешавина јудејства

⁹⁵ Н. П. Рождествонокий, о. с. стр. 46.

⁹⁶ Исти писац и дело, стр. 47.

⁹⁷ Др Бранислав Петронијевић, о. с. стр. 56.

и философског скептицизма. Оснивач те секте, неки Јеврејин Схарија, био је старешина литванске јеврејске општине. Он је 1471. године дошао у Новгород да шири своју јерес. Учење и план били су смишљени врло вешто. Заводљивим фразама плитког рационализма изазвати најпре сумњу у истинитост хришћанства, а онда на место сумњом поткопаног и одбаченог хришћанства задржати само старозаветни јеврејски закон. Основни догмати хришћанства: догма о Светој Тројици, о Божанству Господа Исуса Христа, о бесмртности душе, о васкрсењу мртвих, били су у овој јереси потпуно одбачени. У основи исту тактику и данас примењују поједине рационалистичке секте (на пример Јеховини сведоци) и разни антихришћански покрети.

Руски историчари Соловјев и Костомаров пишу о вођама „жидовствујућих“ да су то били људи врло учени и да су имали књиге које нису биле познате руском свештенству. Рождественски сасвим логично претпоставља да су то били покрај јеврејске Кабале још и списи разних западних философа тога доба.

Против ове јереси писао је Јосиф Волоколамский спис „Просветител“ и монах Зиновий Отенский, „Истини показание вопросившим о новом учении“. Против Јудаиста, касније, у 16. веку, писао је и Јоаникије Голатовский. Ти списи рачунају се у прве апологетске радове у руској богословској књижевности.⁹⁸

2) АПОЛОГЕТСКИ РАД У 18. ВЕКУ

Отпад од хришћанства започет у доба ренесанса узимао је све дубљи корен, све шире размере, да у 19. веку достигне теоријску, а у нашем 20. веку практичну кулминацију. Но семе тога отпада засејано је још у средњем веку на западу. Западни хришћански свет је најпре изопачио појам саборности Цркве преневши сав њен ауторитет на личност једног човека, римског папе. Тако искривљен појам саборности, па још са извесним средњовековним злоупотребама, изазвао је на западу револт или реформацију. Но реформација је отишла крупан корак даље. Одбацивши ауторитет папе, она је одбацила и ауторитет Цркве уопште, па својим слободним тумачењем Светог писма и одбацивањем Светог предања, отворила врата свим могућим јересима. На то се није дуго чекало.

Социн Фавет иде корак даље од Лутера и првих реформатора. Он пориче не само папу, не само Цркву и Св. предање, као што су то чинили покретачи реформације, него он пориче две основне хришћанске догме: догму о Светој Тројици, па доследно томе и догме о боговаплоћењу и искупљењу. По његовом учењу Господ Исус Христос је страдао не ради нашег искупљења, него просто ради потврде своје науке. А васкрснуо је само ради потврде вечног живота. Али, васкрсење за Социна још није доказ Христово Божанства. Социнов једномишљеник Волцоген чак је исмејавао догму о боговаплоћењу, говорећи blasphemично да је лакше човеку да постане магарац, него Богу да постане човек.⁹⁹

Дакле, оне две основне догме које су Јевреји и муслимани кроз цео средњи век онако ватрено нападали а хришћански апологети бранили, Социн је сасвим одбацио. Јевреји и муслимани имали су разлога да се радују.

Али при свем том социнијанство, баш као ни ислам ни јудејство, ипак није одбацивало натприродно Божје откривење, па ни Библију, бар не отворено ни принципијелно. Но једанпут започета негација котрљала се, као низ брдо, све даље и даље. Јер, одбацивши стварну садржину и срж натприродног откривења изражену речима апостола Павла „велика је тајна побожности, Бог се јави у телу“ (1. Тим. 3, 16), или у православној догматској стихири: „Цар небесниј за челољубије на земљи

⁹⁸ Н. П. Рождественский, о. с. стр. 47-50.

⁹⁹ Chr. Ernst Luthard, о. с. S. 10.

јависја и с чeлoвјeки пoживe“, cоцинијaнcтвo је при свeм тoм мaкaр фoрмaлнo признaвaлo мoгућнocт и cтвaрнocт нaтпpиpoднoг Бoжјeг oткривeњa. Мaкaр oнaкo и oнoликo кoликo тo пpинципијeлнo признaјe и иcлaм. Мeђутим, aнтихришћaнски дyx 17. и јoш вишe 18. вeкa oтишao је јeдaн кpупaн кoрaк дaљe, пa је кpоз eнглeски дeизaм, фpaнцyски нaтyрaлизaм и нeмaчки рaциoнaлизaм пoрицaо чaк и сaмy мoгућнocт нaтпpиpoднoг oткривeњa, признaјући јoш сaмo пpиpoднo oткривeњe кoјe свeдoчи o Бoжјeм пoстoјaњу.

а) Дeизaм

Иaкo је oснoвнa мисao дeистичкe филoсoфијe билa пoзнaтa јoш aнтичким филoсoфимa, ипaк сaм нaзив „дeизaм“ нијe биo пoзнaт у стaрoм и сpeдњeм вeкy. У нoвoм вeкy тим именoм сy нaзивaни cоцинијaни, јeр сy зaистa били дeизмy врлo блицки. A пpви дeизaм јaвљa сe тeк у 17. и јoш вишe 18. вeкy.¹⁰⁰

Глaвни пpeдстaвници дeизмa у Енглeскoј, oдaклe тaј пpaвaц и пoтичe, били сy: Хeрбeрт Чeрбeри (јoш из 17. вeкa), зaтим Тoлaнд сa свoјим списoм „O хришћaнcтвy бeз тaјни“ (De christianismo mysteriis carente). Кoлинз сa списoм „O слoбoднoм мишљeњу“, „O oснoвимa и дoкaзимa хришћaнскe рeлигијe“, „O истинитoм или бyквaлнoм смислу тaкoзвaних пpopoштaвa“, Лaјoнз сa списoм „O нeпoгрeшивoсти љyдскoг рaзумa“, Тиндaл сa списoм „Хришћaнcтвo стaрo кaо свeт“, зaтим Мoргaн, Чoб и дpyги. Oни сe мeђycобнo у дeтaљимa рaзликyју, aли имaју извeснe зaјeдничкe тeзe кoјe пpeдстaвљaју тaкoрeћи дoгмaтикy дeизмa. Тo сy oвих пeт oснoвних тврдњи. 1) Бoг је ствoриo свeт, дao му пpиpoднe зaкoнe пo кoјимa сe рaзвијa тoк дoгaђaјa у свeтy, и дaљe сe нe мeшa у тaј тoк. Нeмa, дaклe, никaкoг нaтпpиpoднoг oткривeњa, никaквих чyдeсa ни пpopoштaвa, никaквe интeрвeнцијe Бoжјe у свeтy. Пoстoји сaмo пpиpoднo oткривeњe кoјe свeдoчи o Бoжјeм пoстoјaњу. 2) Чoвeк је дyжaн дa Бoгa пoштyјe. 3) Пpaвo бoгoслyжeњe је дoбрoдeтeљ. 4) Чoвeк је дyжaн дa сe кaјe зa грeхe. 5) Бoжјa нaгрaдa дoлaзи или дeлимичнo нa oвoм свeтy, или нa дpyгoм. Тo сy пeт oснoвних стyбoвa пpиpoднe рeлигијe лoрдa Хeрбeртa Чeрбeри.

Кaо штo сe види, Бoг сe нe мeшa у тoк ствaри. У тoј рeлигији пpeмa тoмe, нeмa мeстa зa мoлбeнy мoлитвy. Јeр, Бoг дeизмa је зa нaшe мoлитвe глyв и хлaдaн, пa чaк и нeмoћaн, јeр је вeзaн пpиpoдним зaкoнимa. Пpeмa тoмe, Бoг дeизмa нијe Бoг рeлигијe. Oн нијe „Бoг твoрјaј чyдeсa“, Бoг кoмe сe мoжe и кoмe сe вpeди мoлити, Бoг кoји би биo пyн oчинскoг милoсрђa, Бoг кoји сe мoжe мистичнo дoживeти. Нe, ништa oд свeгa тoгa!

Бoг o кoмe гoвoри дeизaм је пpocтo јeднa нaучнo-филoсoфскa хипoтeзa, јeднa лoгички нyжнa пpeтпoстaвкa зa oбјaшњeњe пoстaнкa и пoстoјaњe oвoгa свeтa, кaо штo је, рeцимo, гpaвитaцијa нyжнa физичкo-aстрoнoмскa пpeтпoстaвкa зa oбјaшњeњe нeбeскe мeхaникe. Бoг дeизмa је, у нaјбoљy рyкy, oнo зaгoнeтнo „нeштo“ „вишa силa“, штo мaлoвeрaн и рeлигиoзнo стидљив свeт нe мoжe пpeд силeствoм дoкaзa дa пoрeкнe, aли чијe пpaвo имe, Бoг, ипaк нe жeли дa изрeкнe и признa.

Тaкo је дeизaм нeкa врстa пoлyтeизмa, пoлyaтeизмa. Тeоријски, oн је тeизaм, јeр признaјe пoстoјaњe Бoжјe, и чaк дoкaзe зa eгзистeнцијy Бoгa. Пpaктичнo, oн је aтeизaм, јeр дeистички Бoг иaкo пoстoји, нeмa вeзe сa свeтoм, пoнaјмaњe кpоз чoвeкoвy мoлитвy, пa пpeмa тoмe oн је зa чoвeкa кaо и дa нe пoстoји.

Пa ипaк, иaкo је тo тaкo, глe чyдa! Кaд је Хeрбeрт Чeрбeри – пpичa нaм Лyтaрд – зaвршиo свoјe дeлo „O истини и њeнoј рaзлици oд oткривeњa“ oн је дyгo рaзмисљaо дa ли ћe гo дeлo штoгoд дoпpинeти слaви Бoжјoј. У тoм дoумљeњу oн пaдe нa кoлeнa и зaвaпи Бoгy дa му дa o тoмe кaкaв знaк, инaчe ћe дeлo уништити. Пa – сaд дaљe пpичa

¹⁰⁰ В. Д. Кудрявцева-Платонова, Сочинeнiя, изд. II, Т. II стр. 1-38.
Н. П. Рождественский, нaвeдeнo дeлo, стр. 51-52.

сам Чербери – „тек што сам изговорио ове речи (тј. вапај Богу да му да знак), а с неба стиже до мене неки висок глас, тако пријатан, да му није раван никакав звук земаљски. То ме је, вели Чербери, охрабрило и уверило да ми је молитва услишена.“¹⁰¹

Да ли је Чербери заиста имао тај доживљај? Не знамо! Можемо му веровати а и не веровати. Али у случају да је он то заиста доживео, онда деизму није више потребан никакав коментар. Он је оповргнут самом том чињеницом. Јер, Бог који одговара на молитве није *деистички* Бог.

Колика недоследност од једног убеђеног деисте као што је Чербери! Кроз Христа Бог не може да се јави натприродно. То је, по деистима противно Божјој природи и природним занима, јер су чудеса немогућа. Али кад је један небески знак потребан лорду Херберту Чербериу, онда се Бог жури да услиши лордову молитву и покаже тражени небески знак!

Иако представници енглеског деизма нису били философи првог ранга – далеко од тога! – ипак су њихове идеје нашле плодно тле не толико у Енглеској колико на европском континенту. У Француској се у 18. веку под утицајем енглеског деизма јавља натурализам који иде знатно даље од деизма, претварајући се у отворени материјализам и атеизам Пола Холбаха, и Ламетриа. Тај атеизам достиже неограничену моћ и владу за време француске револуције, показујући тада своје право лице у Робеспјеровом и Дантоновом терору, гонећи непоштедно не само хришћанство него сваку религију.

Идејни претходници тога француског екстремног атеизма били су француски енциклопедисти. Међу идејним творцима револуције најистакнутији беше Волтер. Он, додуше, не беше атеист. Чак је позната о њему анегдота да је једној групи философа који су тврдили да је свет могао постати и постојати и без Бога, кад су га запитали за мишљење о томе, одговорио: „Што год више посматрам овај сат, све се више уверавам да он није могао постати без сајције“. Али, иако је он признавао постојање Божје, иако је, по његовом мишљењу, религија нужна за одржавање морала у друштву, јер по његовој тврдњи „кад Бога не би било, требало би га измислити“, ипак је Волтеров однос према хришћанству био скроз негативан. Своју богату ерудицију, своју окретну духовитост и свој неодољиви сарказам и оштру заједљивост обилато је користио у борби против хришћанства, специјално против Римске цркве. Као и напред наведене његове изреке, исто је тако позната његова парола на њену адресу: „Уништите бешчасну“! (*Ecrasez L'Infame!*)

Волтерова философско-религијска схватања ширила су се у 18. веку по целој Европи, као на крилима ветра. Волтер је постао философ моде. Европски владари, иако званично заштитници хришћанства, одушевљавали су се Волтером. „Само је један Бог на небу и један Волтер на земљи“, имао је обичај да често понавља пруски краљ Фридрих Велики. Волтеров углед био је још како велик и на двору православног руског царства у доба царице Катарине II која се с Волтером и дописивала. А исте те идеје, нешто мало ублажене и трансформисане, имале су одјека и међу нама Србима за време просветитељске владе аустријског цара Јосифа II.

Антихришћанске идеје осамнаестог века захватиле су и Немачку, где су се изразиле у виду рационализма. У Немачкој је дуго била у моди Лајбницева философија коју је био популаризовао његов следбеник Волф. Он је у своје време уживао толико велики углед у Немачкој, да су га савремени Немци називали учитељем света.

Али, ту Лајбниц-Волфову философију која је још увек имала дубоких симпатија за хришћанство као натприродну религију, замењује у 18. веку Кантова философија критицизма коју даље у 19. веку смењује Хегелова философија, а још касније Хекелова „наука“. Разуме се, нису то једини носиоци антихришћанских идеја у 18. и 19. веку, али

¹⁰¹ Chr. Ernst Luthard, o. c. S. 11.

они представљају главне стубове у изградњи једног антихришћанског „монистичког“, „натуралистичког“, „рационалистичког“ погледа на свет за разлику од хришћанског дуалистичког погледа по коме покрај природне стварности постоји и натприродна, покрај материјалног света и нематеријални, а покрај природног сазнања још и сазнање на основу вере у натприродно откривење.

Осим тога, немачки рационализам осамнаестог века који је још увек изражавао велико поштовање према хришћанском моралу, устремио се сада баш против историјских основа хришћанства. Тако Св. писмо, које је код првих протестаната из почетка реформације било предмет високог поштовања, скоро обожавања, сад у 18. веку постало је међу протестантима предмет најоштрије, чак директно необјективне критике и сумњичења. У томе су предњачили поједини протестантски теолози, као Шлајермахер, Рајмарус и други. Један од најистакнутијих рационалиста тога доба, Лесинг, издавао је такозване „Фрагменте непознатог“ (Fragmenten des Unbekannten) у којима је било и ово написано: „Лутер нас је ослободио ропства Св. предању. А ко ли ће нас ослободити ропства Св. писму?“¹⁰² Те нам речи сасвим јасно сликају интимну жељу рационалиста, као и „објективност“ њихове критике. Уопште узевши, верски живот у Немачкој крајем 18. века беше тако ниско пао, да су многи очекивали у најскоријем времену дефинитивно ишчезнуће хришћанства и религије уопште.¹⁰³

Антихришћански дух осамнаестог века, који се беше узвитлао на западу, постепено је продирао и у земље православних народа. Руска интелигенција, васпитавана на западу, пренела је антихришћанска, специјално волтеријанска, схватања у Русију. Код нас Срба носиоци тих идеја били су књижевници јозефинисти. Сличне идеје се у то доба јављају и код православних Грка.¹⁰⁴

Идеје тадашњег антихришћанства биле су тим опасније, што нису увек изношене отворено антихришћански, нити су се ограничавале само на академско-философске кругове, него су убациване у народне масе и то под маском врло примамљивих парола: „напредности“, „просвећености“, „научности“, „рационализма“, „здравог разума“, „филантропије“ итд. и то некако увек као за инат Цркви. Као да је Црква против свега тога, па ето мора неко у томе да је замени и осуди. Разна тајна удружења, користећи веома обилато стварне недостатке хришћанског друштва, ширила су ове идеје. Тако је осамнаести век постао за хришћанску религију, па самим тим и за апологетику, од епохалног, а претио је да буде и од катастрофалног значаја.¹⁰⁵

б) Апологетска одбрана

Најенергичнија и најозбиљнија одбрана од напада деизма дата је у осамнаестом веку у истој земљи у којој се деизам и јавља, у Енглеској. Пре свега ваља нагласити чињеницу да су најистакнутији представници енглеске науке и философије тога века ипак били дубоко религиозни хришћани, док представници деизма, како смо то већ рекли, нису никако представљали врхунац тадашње енглеске науке и философије, изузимајући једино великог философа Јума. Философија деизма, иако је имала успеха у средњој интелигенцији, могла је то постићи захваљујући само својој привидној, уствари површној, јасности и логичности, а свакако и психолошкој чињеници да свака новина има своју чар и привлачност.

Међутим велика имена у енглеској философији и науци тога доба била су одлучно на страни хришћанства. Исак Њутн, Џон Лок, Беркли, све су то били велики

¹⁰² Лопухин, Библијска историја, Том I стр. 10.

¹⁰³ Др Радивој Јосић, наведено дело, стр. 29.

¹⁰⁴ Јован Скерлић, Историја српске књижевности, изд. III, Београд 1953, стр. 80-81.

¹⁰⁵ Др Радивој Јосић, наведено дело, стр. 26.

умови чија су имена била већ сама по себи извесна врста апологије. Чак је један члан лондонског Краљевског друштва за науку и литературу, познати научник Бојл, установио награду за најбоље апологетске радове за заштиту хришћанства против атеизма, деизма, многобоштва, јудејства и мухамеданства. Циљ тих апологетских радова, по замисли Бојла, требало је да буде: 1) Доказ за истинитост религије уопште. 2) Доказ нужности, потребе и могућности натприродног Божјег откривења. 3) Истинитост и стварна предност хришћанства пред осталим религијама.¹⁰⁶

Независно од поменутих научника, и мимо њих, енглески апологети су реаговали врло енергично и врло успешно на деистичке нападе. Тако, само против Тиндаловог дела „Хришћанство старо као свет“, за кратко време је написано више од сто апологија.¹⁰⁷ Англиканска апологетска школа тога времена успела је да у Енглеској парализује утицај деизма.

Тадашњи истакнутији енглески апологети

1) Бентлеј (R. Bentley, A confutation of atheism, 1664) Побивање атеизма, у осам апологетских говора против атеизма.

2) Батлер (J. Butler, The analogy of religion natural and revealed, 1736) Аналогија природне и откривене религије.

3) Адисон (J. Addison, The evidences of the christian religion, 1730). Очигледност хришћанске религије.

4) Натанаел Ларднер (Natanael Lardner, The credibility of the Gospel history) Веродостојност еванђелских извештаја.

5) Барнет, Одбрана природне и откривене религије. (G. Burnet, A defence of natural and revealed religion, 1737).

Апологетски рад у Француској

Успех апологетског рада у Француској био је знатно отежан разним околностима. Ту је поцепаност на галиканску и јансенистичку струју, па велика морална разузданост двора, па велика популарност енциклопедиста, и нарочито Волтера, ометала успех апологетике. Добија се утисак да је француско друштво просто морало проћи кроз атеистичку револуцију, морало да види атеизам баш на делу, па да тек онда јасно сагледа разлику између атеистичке „богиње разума“ и вечне Христове истине.

Па ипак, при свему том Француска је дала велики број одличних апологета. Пре свега треба споменути једну срећну околност да су и овде, као и у Енглеској, најистакнутији философ Декарт и најистакнутији математичар и физичар свога доба Паскал, били дубоко религиозни људи. Додуше, Декартова философија се увелико разликовала од схоластичке, али још увек и Декарт као личност и Декартова философија представљају за атеизам смртну пресуду. Још пре и још више се то може рећи за Паскала. Он је управо карактеристичан пример дубоке религиозности, топле побожности, генијалне интелигенције и богате ерудиције спојених у истој личности. Његова личност је била управо опипљив аргумент против разметљиве тврдње ондашњих, па и данашњих, атеистичких парола да се ученост и религиозност искључују, те да је религија потребна још само припростом непросвећеном и сујеверном свету.

¹⁰⁶ Н. П. Рождественский, наведено дело, Т. I стр. 66.

¹⁰⁷ Исти писац, исто дело, стр. 65.

Паскал се покрај математичких студија бавио и живо интересовао проблемима религије. Своје оштроумне закључке и судове о религији записивао је с намером да од тога начини један систем. Али, смрт га је у томе претекла. Његови пријатељи после његове смрти издали су те записе под насловом „Мисли о религији и о неким другим предметима.“ (*Pensées sur la religion et quelques autres sujets*).

Последње године његова живота биле су врло тешке. У часовима кад га болест мало попусти писао је своје мисли о вери, а кад од слабости испусти перо, тада је његов слуга записивао његове речи. Као што је већ поменуто, није успео да то за живота среди у један систем, као што је желео, али и овако разбацане те мисли дају врло много одличног материјала за апологетику.

Своју одбрану хришћанске религије Паскал заснива на унутрашњим мотивима, а потом и на спољашњим доказима. Пре свега Паскал препоручује да треба најпре људима указати на чињеницу да хришћанска религија није противна разуму. Затим деловати на срце човека тако да му се та религија омили. Потом указати на сву беду човека без једне такве религије. А затим прећи на спољашње доказе божанствености хришћанства, то јест на чудеса, остварена пророштва и интервенцију Божју у корист хришћанства у току историје. Такав поступак доказивања је потпуно правилан, јер религија није ствар само човековог разума, него целе човечје душе.

Дабоме, читав тај његов рад, као и сама његова високоучена и интелигентна, а при том дубоко побожна личност, беше велика сметња и кост у грлу антихришћанској пропаганди осамнаестог века. Зато су ондашњи противници хришћанства, међу њима и Волтер, упорно протурали лажне вести да је Паскал, после једног страшног доживљаја приликом једне шетње, био умно оболео. Тиме су хтели да умање и униште апологетску вредност Паскалових мисли и Паскала као личности, јер шта може вредети резонување једне „луде“?!

Но све су то била безобзирна и свесна подметања. Истина је, додуше, да је Паскал у октобру 1654. године за време једне вожње кроз Париз доживео смртни страх јер су се коњи од нечега поплашили и с њим појурили право у Сену. Срећом спасао се. А да је његов разум после тога, као и пре тога био сасвим нормалан, о томе сведоче његови књижевни састави из 1656. године, (*Les Provinciales*) као и његове математичке студије из 1658. године у којима блиста његова бистрина ума и оштроумност.¹⁰⁸

Истакнути француски апологети из 17. и 18. века

1) Чувени беседник Босне, (Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*), Разговори о општој историји.

2) Фенелон (Fenelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*), Расправе о постојању и својствима Божјим.

3) Бискуп Ие (Huet, *Demonstratio evangelica*), „Доказ Еванђеља.“

4) Франсоа Лами, (François Lami, *Varité évidente de la religion chrétienne*, 1694) Очигледна истинитост хришћанске религије (*L'Incrédule ramené à la religion par la raison*, 1710) Неверник приведен религији разумом.

5) Ф. Утвил, (Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, 1740), Хришћанска религија доказана чињеницама.

6) Јосип Хук, пофранцужени Ирац, (Josip Hook, *Religionis naturalis et revelatae principia*, 1752), Принципи природне и натприродне религије.

7) Чувени француски теолог Никола Бержие (Nicolas Bergier) пише против деизма и Холбаховог атеизма неколико јаких апологетских ствари. „Деизам побијен самим собом“ (*Le deisme réfuté par lui-même*, 1765). Апологија хришћанске религије

¹⁰⁸ Исти писац, исто дело стр. 73-75.

(Apologie de la religion chrétienne 1769). Сигурност хришћанских доказа (La certitude des preuves du christianisme 1767). Историјско-догматска расправа о истинитој религији (Traite historique et dogmatique de la vraie religion, 1780).

Против Волтера је писало више француских апологета.

8) Нонот, Волтерове заблуде (Nonnotte, Les erreurs de Voltaire, 1762). Философско-религијски речник у коме су потврђене све религијске тачке нападнуте од неверника и у коме се одговара на све примедбе. (Dictionnaire philosophique de la religion ou l'on établit tous les points de la religion attaqués par les incrédules et ou l'on répond à toutes les objections, Avignon, 1772).

9) Писма неких Јевреја из Португалије, Немачке и Пољске г. Волтеру (Gueneé, Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais a M. de Voltaire, 1769).

Апологетски рад у Немачкој

И у Немачкој имамо поновљену исту чињеницу коју смо већ срели у Енглеској и Француској. Наиме, највиши представници науке на немачком језичком подручју били су не само побожни хришћани, него су и активно научним радовима бранили религијски и специјално хришћански поглед на свет. Ту треба истакнути нарочито три велика научника тадашњег времена који су задужили науку уопште, а апологетику посебно.

1) Лајбниц, чувени бранилац вере у Свету Тројицу, против социнијана, бранио је религију пре свега својим општепознатим философским ставом који је изнео у својој „Теодисеји“, у чијем уводу полемисхе против Пјера Бела који је тврдио да су хришћанске догме апсурдне.¹⁰⁹ То је познати Лајбницов „Разговор о слагању вере и разума“ (Discours sur la conformité de la foi avec la rasion). А против деисте Толанда пише „Примедбе на Толандову књигу „О хришћанству без тајни“ (Annotatiunculae subitanae ad Tolandi librum „De christianismo mysteriis carente“).

2) Ојлер, чувени математичар тога доба, који је разрадио теорију имагинарних бројева, ватрено је бранио веру у натприродно Божје откривење, па је о томе написао и два списа: „Покушај одбране натприродног откривења“ и „Писма једној немачкој принцези о разним предметима физике и философије“ (Essai de défense touchant la révélation divine contre les esprits forts, 1747. – Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie, 1768).

3) Халер, најпознатији тадашњи физиолог и анатом, активно учествује у одбрани вере у натприродно откривење својим списима: „Писма о узвишеним истинама откривења“ и „Писма о неким приговорима још живих слободних мислилаца против откривења“ (Briefe über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772. – Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung, Bern 1774).

Што се тиче немачких теолога они су били далеко од једнодушности. На једној страни били су римокатолици који су се строго држали своје догматике, схоластичке философије и папског ауторитета. На другој страни су били протестанти разједињени и конфесионалним разликама а и философским схватањима која су их делила углавном у две струје: либерална струја и ортодоксална, као што је напред изложено. Прва је била врло поводљива за духом времена („треба увек бити савремен и модеран!“), па је била спремна на сва могућа попуштања. Друга, ортодоксална струја, бранила је већину хришћанских догми наслеђених од оснивача реформације.

„Светлуцајући фитиљи“

¹⁰⁹ Др Бранислав Петронијевић, Лајбницова теодисеја (Чланци и студије, нова серија), Београд 1922. стр. 166-202.

Крајем 18. века, као што је већ речено, религиозни живот у протестантском делу Немачке беше тако ниско пао, да је по мишљењу многих изгледало да је пад не само хришћанства него религије уопште, једна неизбежност на коју се неће дуго чекати. У то време устати у одбрану ма и минимума религијских истина представљало је велику храброст. Зато неколико немачких протестантских апологета који су дигли глас у одбрану откривене религије, а чинећи усто велике уступке рационализму, нису успели да освоје симпатије не само римокатоличких апологета, него ни самих ортодоксалних протестаната. Њих и њихове апологије, ови последњи су назвали „светлуцајућим фитиљима“. Али, макар тај назив био и истинит, ти апологети су ипак показали велику храброст за ондашње прилике, и тиме су учинили религији добру услугу у одбрани од већег зла. Наводимо њихова имена и дела:

1) Мосхајм, „Скица антидеистичке теологије“, (Mosheim, Entwurf der Theologie antideisticae, 1757).

2) Лилиентал, (Lilienthal, Die gute Sache der in der Hl. Schrift des A. und N. T. enthaltenen göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen, 1750–1782) „Истинитост Божјег откривења које се садржи у Св. писму Старог и Новог завета, доказана против његових непријатеља“.

3) Лес, Доказ истинитости хришћанске религије (Less, Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, 1768).

4) Јерузалим, „Расправе о узвишеним истинама религије“ (Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1773–79).

Римокатолички апологети

1) Витус Пихлер, Основно богословље, (Vitus Pichler, Theologia polemica, 1713. Controversia fundamentalis).

2) Еузебиус Аморт, Нов критички доказ истинитости католичке вере (Eusebius Amort, Demonstratio critica religionis catholicae nova, 1744).

3) Бенедиктинац, Мартин Херберт, „Докази истините религије и истините цркве против разних заблуда“ (Martin Herbert, Demonstratio verae religionis, veraeque ecclesiae contra quasvis falsas, 1760).

4) Бенедикт Штатлер „Доказ католичке вере“, (Benedictus Stattler, Demonstratio evangelica, Demonstratio catholica 1774).

5) Стефан Вист, „Генерална догматика“ (Stephan Wiest, Dogmatica generalis, Demonstratio religionis christianaе, 1786).

У Италији су познати у то доба ови апологети

1) Кардинал Боти, „Истина хришћанске вере против атеиста, деиста, материјалиста и индиферентних“ (P. Gotti, Veritas religionis christianaе contra atheos, polytheos, idololatrias, Mahometanos et Iudaeos demonstrata, 1750).

2) Конћина, „О откривеној религији против атеиста, деиста, материјалиста и индиферентних“, (Concina, Della religione revelata contro gli atei, deisti, materialisti e indifferentisti, 1754).

3) Кардинал Ђердил, „Увод у студију религије“ и „Кратко изложење карактера истините религије“, (Gerdil, Introduzione allo studio della religione, 1755. Breve esposizione de caratteri della vera religione, Turin, 1767).

в) Православни исток

Православни исток је бар у почетку био поштеђен ових антихришћанских струја, али не сасвим и не задуго. Већ у осамнаестом веку стижу и у православну Русију Волтерове идеје као израз снобизма у вишим друштвеним класама. Волтерова дела била су преведена на руски језик и њихов утицај у вишим друштвеним класама осећао се у великој мери.

Православни руски богослови су се одупирали томе утицају и својим оригиналним списима и беседама високих црквених личности, а исто тако и превођењем антиволтеријанских апологетских дела, Покрај повремених пригодних беседа против безверја и волтеријанства, треба споменути следећа апологетска дела:

1) Познати руски теолог, Теофан Прокопович, „О безбожи“.

2) Платон, митрополит московски, Ответи на 16 вопросовъ Волтера („Одговори на 16 Волтерових питања“).

3) Феоктист Мочулски, архиепископ Бѣлгородски (1732–1818) „О божественности хришћанског учења“ (О божанственности хришћанског учења).

Преведена апологетска литература била је знатно богатија од оригиналне. Ту су преведена ова дела.

1) Хуга Гроција, „Разсужденіе противъ атеистовъ и натуралистовъ“, (Расућивање против атеиста и натуралиста), „Истина религии вообщее и религии хришћанскои противъ натуралистовъ“ (Истинитост религије уопште и религије хришћанске, против натуралиста) „Посрамленный безбожник и натуралист“, и „Вопль истины противъ соблазновъ века“.

2) Од Фонтенела је преведено „Разсужденіе противъ атеистовъ и натуралистовъ“.

3) Преведена је такође и сва антиволтеријанска литература, као и многи други апологетски списи западне, специјално француске апологетике. Рождественски наводи осамнаест преведених апологетских дела, специјално антиволтеријанских, на пример „Волтерове заблуде“ од Нонота и „Јудејска писма Волтеру“ од Гене-а. У превођењу су учествовали и богослови и небогослови.¹¹⁰

4) Чак је и велики тадашњи научник Ломоносов учествовао у апологирању религије својим списом о сагласности науке и вере.

Почеци апологетике код Срба

Код нас православних Срба нешто књижевног рада уопште, па и богословског, могло се у осамнаестом веку појавити, па и појавило се, у српској Војводини. Рационалистичке, и за хришћанство деструктивне, идеје запада најпре су налетеле на војвођанске Србе. Књижевници, такозвани јозефинисти, преносе међу православне Србе дух западне културе са свима њеним добрим и лошим странама.

Данашњи наши савременици понекад приказују носиоце тих западњачких идеја, као што беху Захарије Стефановић, Јован Мушкатировић и нарочито Доситеј Обрадовић, скоро као какве пропагаторе атеизма¹¹¹ међу Србима. То је међутим, далеко од истине. О њима се не може тврдити чак ни да су проповедали деизам, бар не изразито и отворено, а камоли атеизам.

Специјално Доситеј Обрадовић, као најистакнутији представник тадашњих нових идеја, био је врло далеко од сваког атеизма. И кад би он и данас био „попечитељ просвјешченија“, у његовом наставном програму веронаука би заузимала прво место међу предметима, а богословија врло завидно место међу школама. Не треба никад сметнути с ума чињеницу да је баш он оснивач београдске богословије док је био попечитељ просвете. То он свакако не би учинио да му је атеизам лежао на срцу.

¹¹⁰ Н. П. Рождественский, наведено дело, стр. 80-83. Т. I.

¹¹¹ Видети брошуру: „Борба противъ попова и калуђера у 18. веку“, Београд 1953.

Оно што су Доситеј и његови једномишљеници уносили у српски народ, то није био ни деизам ни волтеријанство – Доситеј је знао за Волтера, али није за њега много марио, – а још далеко мање би се то могло назвати атеизмом. Пре би се могло рећи да је његов рационализам био прожет једном повећом дозом протестантизма који је он уносио у српско православно друштво. Такав протестантизам је био за православље неупоредиво опаснији него отворена протестантска пропаганда, јер није био обојадисан конфесионалношћу, него се убацивао под видом општечовечанских рационалистичких идеја које су биле утолико више примамљиве уколико су на другој страни стварне људске слабости ометале остварење високих идеала монашке аскезе и подвига, као да тих, па и већих, недостатака није било и на критичарској страни „рационалистичког“, „напредног“, „просвећеног“ друштва, које је касније Стерија тако саркастично и успешно приказао у својим комедијама.

Суштина Доситејевог проблема

Православне народне масе, већ вековима гоњене и онемогућаване у црквеној просвети, биле су у доба Доситејево утонуле у незнање и разне врсте сујеверја. Монашки сталеж тога доба, просечно узевши, није се у погледу учености много уздизао изнад народа. Све то што је Доситеј, гладан знања и науке, могао наћи у тадашњој српској средини били су веома тесни оквири за његову жеђ за знањем. Та жеђ га је гонила да потражи не само богатије изворе знања од оних које је могао наћи у тадашњим фрушкогорским манастирима, већ и да улети у најжешћу и најактивнију борбу против сујеверја и непросвећености, без обзира да ли то сујеверје долази од какве бабе-врачаре или од каквог примитивног и непросвећеног и необразованог калуђера.

Све је то још увек било на линији Православне Цркве која је далеко пре Доситеја, и свих рационалиста, сујеверју – дакле и незнању из кога се сујеверје рађа – објавила рат до истраге, јер је сујеверје одувек сматрано у етици Цркве као велики грех против вере. Међутим оно што је Доситеја удаљавало од православља и што га је доводило и у сукоб са црквеном јерархијом, то није његова борба против сујеверја, него његов рационалистички, уствари протестантски став према монаштву, посту и поштовању светитељских реликвија. Ту је он био под врло јаким неправославним утицајем.

Доситејев негативан став према монаштву могао је бити проузрокован недостацима које је он примећивао код тадашње братије фрушкогорских манастира. Али ни у ком случају то није могао бити једини, па ни најглавнији разлог прекида са монаштвом. Јер, кад би то био главни разлог, онда би морао прекинути односе и са целим светом који је такође стојао далеко од Доситејевих идеала „благоразумија“. Његов негативан став према монаштву проистиче из његове озлојеђености на грубу монашку средину која је разбила његове занесењачке младићске снове о светитељству. У томе и лежи извор његовог неуспеха у светитељству, што је његова жеља за светитељством почивала на младићском занесењаштву. А занесењаштво никада није пут ка светитељству. Свети оци, на пример св. Василије Велики, св. Јован Златоусти, св. Григорије Богослов, св. Никола Мирликијски, св. Сава српски, и други, били су светитељи, то јест свесноразумни борци против греха у себи и ван себе, и то одлучни борци, а нису били занесењаци као што беше млади Димитрије Обрадовић, у калуђерству наречени Доситије, из Чакова у Банату.

Отуда, кад је после занесењаштва дошло његово отржење, тада је скоро по психолошкој нужности морало да дође и разочарање, па и револт. Живот и поступци фрушкогорске братије према њему били су тај камен на који се Доситеј спотакао и разбио своје занесењачке илузије. Али, да је он био истински светитељска природа, он томе искушењу не би никад подлегао. Једна истински искрено, здраво, и дубоко

светитељска душа – као што беше, на пример, св. Серафим Саровски, савременик Доситејев – није никад светитељ због занесењаштва, још мање због рекламе и људског признања и слављења, и никада се не саблажњава туђим гресима до те мере, да свој животни пут окрене за сто осамдесет степени. А Доситеју се баш то десило.

Остали српски рационалисти

Као што је напред већ поменуто, рационализам овог века захватио је и друге народе, специјално Грке, па Доситеј није био једини рационалист. Његово гледиште о посту и монаштву и аскези међу Србима усвајао је па чак и појачавао Јован Мушкатиновић у својим списима „Краткое разсуждение о праздници“ и Стефан Новаковић, преводом протестантске књиге Самуила Клајна „Разсуждение о постах восточния Цркве.“ Међутим у антиправославном ставу најдаље је отишао Михајло Максимовић са својим хумористичким списом „Мали буквар за велику децу“, где као хуморист исмејава православље карикирајући га – као што то хумористи увек чине – и прелазећи чак у дрско вређање васељенског патријарха.

Позитивни писци и списи тога доба

Иако српска богословска литература није тада још честито ни постојала, ипак је било извесне литературе која је парализовала онај деструктивни, неправославни утицај јозефинистичких идеја у њиховом екстремном облику. Пре свега, као што је код других народа тога доба – како је већ споменуто – било највиших научника који су стојали на страни религије, такав је случај био и код Срба, иако је број српских учених људи, научника, у то доба био врло незнатан. Пре свега од небогословских писаца треба са поштовањем споменути тадашњег најученијег Србина Атанасија Стојковића из Руме, који је био доктор Гетингенског Универзитета и професор физике на Харковском Универзитету. Био је, дакле, један од најученијих Срба свога доба. Он је за Србе написао уџбеник „Фисика“. У књизи се расправљају разни проблеми, чак и они који не спадају директно у физику, а опште стајалиште писца је рационалистичко. Но писац, иако рационалист, изричито наводи своју намеру због које пише ову књигу. Он жели да његова „Фисика“ послужи као средство којим он хоће – како сам каже – да свој род просвети, и да му даде појам о *величини и премудрости Творца*, и да га ослободи предрасуда које су толики свет упропастиле.¹¹²

Ако је то био циљ писања његове „Фисике“, онда је та књига покрај све своје природности, јер је *физика*, и покрај свег основног рационалистичког става – јер је писана у доба кад је рационализам био философска мода – ипак изразито апологетски, јер је антиатеистичан.

Од српских богослова тога времена нарочито су достојни помена два учена архимандрита: Јован Рајић и Вићентије Ракић.

Вићентије Ракић, као ректор Доситејеве богословије писао је, а и преводио са руског и грчког језика популарне списе о молитви, посту, милостињи, затим од њега имамо преводе: „Свјашчена история“, „Цвет добродетељи“, „История о разоренио Јерусалима“ и „Лествица св. Јоана Лествичника“. Разуме се, те књиге нису апологетике. Али оне су ипак вршиле извесну апологетску функцију, јер су се у народу много читале па су на тај начин с једне стране деловале просветно у православном црквеном смислу речи, а с друге стране су у великој мери неутрализовале деструктивни утицај рационалистичких идеја.

¹¹² А. Ст. Јотић, *Историја књижевности Срба Хрвата и Словенаца*, изд. II, Београд 1921. г., стр. 66-67.

Међутим, најученији српски богослов тога времена био је свакако архимандрит Јован Рајић. О њему се говорило: „учен као Рајић“. Он је, може се рећи, први српски историчар-научник. Покрај историјских радова он је имао литерарних састава. Одушевљен заједничком војном акцијом двеју хришћанских држава, православне Русије и римокатоличке Аустрије против Турске, он је написао песму „Бој змаја с орлови“.

Но од његових теолошких радова најважније је „Тђло теологическо“ у пет књига где има подоста и апологетског материјала. А његов „Катихизис“ је уџбеник који је био најдуже употребљаван у српским школама од свих других уџбеника, све до 1863. године.

Иначе, апологетских радова на српском језику, у строгом смислу те речи тада још није било.

3) АПОЛОГЕТСКИ РАД У 19. ВЕКУ

Отпадништво од православне истине које се у осамнаестом веку испољило у виду деизма, рационализма, натурализма, да се истутњи и покаже своје плодове у атеизму француске револуције, примило је у 19. веку, нарочито у другој половини тога века, још радикалније облике, да достигне своју кулминацију у атеизму руске револуције почетком двадесетог века.

После Наполеонових ратова и пораза, који су много допринели да се европске народне масе упознају са атеизмом, свет је, изгледа, био сит феудализма, и ратова, али и безверја. Духови су се почели враћати религији. У књижевности се јавља нови правац, романтизам, као нека врста психолошке реакције на суви и бледи рационализам осамнаестог века. Романтизам, разуме се, није исто што и хришћанство, али је имао знатно више симпатија за хришћански средњи век, него што је то био случај са рационализмом. Средњи век није више приказиван и казиван „мрачним“. Уосталом тај израз и није неки народни израз и оцена, бар не код нас Срба. Ко прочита српске народне песме, а у њима је народ изразио свој суд о својој прошлости, нигде неће наћи ни трага о некаквом „мрачном добу“. Напротив, немањићко и косовско доба остало је у свести народног песника као свето и светло доба. Завршавајући свој извештај о Косовском боју, народни песник констатује:

„Све је свето и честито било
И миломе Богу приступачно“.

А тако се не говори о добу које би било сматрано мрачним. Сличне народне судове можемо наћи и код других народа о њиховој историји. А књижевни романтизам који се јавља у деветнаестом веку баш је погодовао тим осећањима. То не значи да у средњем веку није било мрачних тачака. Било их је, али су превиђане. Тиме је бар за извесно време био ослабљен утицај антихришћанских струја.

Али антихришћански дух није био сасвим сузбијен. Напротив, он је животарио, чекајући моменат да се у другој половини деветнаестог века тамо, шездесетих и осамдесетих година, испољи са још јачом снагом. Томе су допринеле разне околности философско-научне, као и политичко-социјалне, а уз то, као појава од посебног значаја је и појава окултизма.

а) Философија

Оспоравање натприродности хришћанства, започето још у доба хуманизма, постепено се развило у читав систем који је имао две линије напада. Једна линија је

философско-научна, а друга историјско-критичка. То значи оспоравали су се гносеолошки и метафизички темељи не само хришћанства, него религије уопште, а с друге стране оспоравали су се историјски темељи хришћанства, веродостојност његових историјских извора. Она прва линија, философско-научног порицања хришћанства и религије ишла је углавном по овој линији: Кант-Хегел-Конт-Хекел.

Утицај Кантове философије

Имануел Кант (1724–1804) по својој философској активности припада осамнаестом веку. Али, његов философски утицај прелази границе тога века и засеца дубоко у деветнаести век, послуживши као земљиште на коме се родио прво религиозни агностицизам и касније Контов позитивизам, који ограничавају наше сазнање само на сазнање природно, и то само на област појава.

Иако је Кант високо ценио еванђелски морал, иако је лично био и религиозан – само не у смислу ортодоксног хришћанства – ипак је његова философија изазвала велику узбуну и у философским и у теолошким круговима. Посебан узрок томе била је његова критика доказа о постојању Божјем. Том критиком је Кант, хтео не хтео, дао атеизму исто толико за право као и теизму коме је порекао сваки гносеолошки основ, поричући могућност природне или рационалне теологије, и метафизике уопште. Хајне упоређује Канта са Робесијером говорећи: „Последњи је убио краља и неколико хиљада Француза, али Кант је – вели Хајне – убио Бога, поткопао лагум под најскупље доказе теологије“.¹¹³

Овај Хајнеов суд о Канту теоријски није тачан, али практично Кантова философија је на многе оставила баш такав утисак. Теоријски, Хајнеов суд о Канту није тачан због тога што нити је Кант стварно оборио доказе о постојању Божјем – као што ћемо се о томе уверити кад буде реч о тим доказима – нити би обарање тих доказа било равно „убиству Бога“. Јер, несумњиво је да Бог може постојати чак и у случају да наш разум није способан да Његову егзистенцију очигледно и неоспорно докаже. Али, пошто има људи који не умеју да се одупру Кантовој критици доказа о постојању Бога, сматрајући да је та критика беспрекорна и дефинитивна, а при том не умеју да своју веру у Бога одвоје од тих доказа које је у њиховим очима Кант оборио, то је онда у њиховој души Кант заиста „убио Бога“, како рече Хајне.

Па ипак, борбени атеисти, специјално представници дијалектичког материјализма, нису задовољни Кантовим стазом према религији. Јер, за један борбени атеизам који жели да се човеку представи као доказана наука, као „научни атеизам“. Кантов агностицизам је сасвим неупотребљив. Чак може да му буде и на директној сметњи, јер такав агностицизам, принципијелно, не оспорава право на опстанак *вери* у Бога. Вера, наиме, може да постоји у срцу и души чак и без рационалних доказа чија би очигледност била научно-философски оправдана.

Отуда, иако је Кантова философија учинила велике услуге атеизму, давши му – тако рећи – право грађанства у философији, изједначивши га на гносеолошкој основи са теизмом, ипак је Кант далеко од тога да може бити усвојен од стране атеистичких философа. Иако је, дакле, његова философија таква, иако је његова теорија о постанку васионе била употребљавана, и још боље рећи злоупотребљавана, у борби против религије, специјално у борби против Библије, ипак не треба губити из вида чињеницу да је Кант био на свој начин религиозна личност, и чак да је у извесном смислу бранио религију доказујући њену практичну вредност и излажући у сфери практичног ума један посебан облик моралног доказа о постојању Бога и душе. Но, како то није било

¹¹³ Вил Дурант, Ум царује, превео др Милош Ђурић, Београд, 1932. стр. 272.

довољно теолозима, то су се онда на све стране, и међу философима и међу теолозима јављали Кантови противници, пре свега у самој Немачкој.

Пошто је у Кантово доба у Немачкој још увек била доминантна Лајбниц-Волфова философија, то су њене присталице гледале на Кантову философију са потцењивањем, и то тим пре што је Кант заиста био тежак за разумевање. Један од популаризатора Лајбниц-Волфове философије, Менделсон, није се уопште устручавао да јавно призна да није разумео Кантову „Критику чистог ума“. А тадашњи познати педагог Базедов, који је себе сматрао способним да у току шест недеља савлада математику, латински језик и грађанско право, и то тако солидно да би могао и друге томе поучавати, читајући Кантову „Критику чистог ума“ бацио је књигу са узвиком: „Qui non vult intelligi, non debet legi!“ („Не треба читати онога који не жели да буде разумљив“).¹¹⁴

Либерални протестантски богослови који су били већ толико изгубили веру у натприродно откривење и у хришћанске догме, да су их сматрали скоро неповратно изгубљеним, схватили су Кантову философију као неку врсту религијског освежења, па су сматрали да се Кантовом философијом могу бранити и они стари хришћански догмати који су у њиховим очима давно били мртви.

Супранатуралистима и пијетистима напротив, чинило се да Кант даје сувише много права разуму над откривењем и моралу над религијом па му то, разуме се, нису могли опростити.¹¹⁵

Али најватренији револт изазвала је Кантова философија код римокатоличких теолога схоластичара. Било их је који су Канта називали послаником сатане, а његову философију „адским чудовиштем“. Међу њима најистакнутији противник Канта био је Језуит Штатлер који је 1788. г. написао дело „Анти-Кант“ у коме свестрано критикује Кантову философију.¹¹⁶ И данашња неосхоластика има исто тако негативан став према Кантовој философији, специјално на питању могућности метафизике и рационалне теологије, где са успехом открива недостатке Кантовог схватања тих проблема.¹¹⁷

Ето тај утицај Кантов, који је постојао још у осамнаестом веку, уродио је новим плодом у деветнаестом веку припремивши гносеолошки терен за негацију хришћанства, па п религије уопште. На једној таквој гносеологији засноваће у деветнаестом веку Огист Конт своју философију позитивизма „религију човечанства“

Док је Кантова и доцније Контова философија подривала гносеолошку базу рационалне теологије, па преко тога индиректно и религије, Хегелова философија ствара метафизички основ монизма који оспорава све натприродно. Узалуд је Хегел задржао терминологију хришћанске догматике о Светој Тројици и о оваплоћењу Христовом. Та терминологија у његовој философији не значи ни близу оно што значи у хришћанској догматици.

Па ипак, Хегел је још увек био бар идеалист. Иако религија, специјално хришћанска, није идентична са идеалистичком философијом, ипак је тај идеализам макар формално ближи религији од монистичког материјализма чији је представник био Хекел (1834–1919).

б) Развитак природне науке

У другој половини деветнаестог века природна наука је постигла нагли развој у свим областима. Добијао се утисак да ће наука решити све проблеме и то у атеистичком

¹¹⁴ Н. П. Рождественский, наведено дело, Т. I, стр. 91.

¹¹⁵ Вил Дурант, наведено дело, стр. 286.

¹¹⁶ Н. П. Рождественский, наведено дело, стр. 91-92.

¹¹⁷ Stjepan Zimmermann, Kant i neoskolastika, Zagreb, 1920.

Temelji filozofije, Zagreb 1934. Obća noetika, Beograd, 1926.

смислу и да према томе религији уопште, а посебно хришћанској, не преостаје ништа друго осим смрти. Разне научне хипотезе, специјално идеја еволуције, као и разне космогонске хипотезе и теорије, третиране су као какве догме, науком доказане. И не само хипотезе из природних наука него исто тако и из друштвених наука, специјално из етнологије и историје религије, употребљаване су у борби против хришћанства и његовог натприродног карактера.

Као што је у XVII веку Енглеска, а у 18. веку Француска тако је у 19. веку Немачка постала поприште најжешће борбе између вере и безверја. Нарочито истакнути проповедници и заступници материјализма у науци беху: Бихнер, Хогт, Фојербах, а изнад свих споменути Хекел, који је био основао такозвани монистички савез за борбу против Цркве и хришћанске религије, проповедајући неку врсту „научне“, монистичке религије „реалног тројства“; истине, лепоте и доброте. У пропагирању својих идеја био је толико фанатичан да није презао чак ни од грубих научних фалсификата, што му је очигледно доказано. Тај фалсификат је извео да би „доказао“ свеопшту важност такозваног биогенетичког закона.

в) Библијска критика

Напади на хришћанство нису долазили само са терена философије и природне науке, нити само са терена друштвених наука, него су напади управљени баш на историјски основ хришћанства, критиком хришћанских извора откривења, што је почето још у 18. веку. Та критика је пролазила кроз разне фазе. Можемо у главним потезима споменути оне најглавније, не улазећи у њихову критику овде.

Подривање историјских темеља хришћанства као натприродне религије почело је да хвата силног маха у осамнаестом веку, да се у деветнаестом продужи и постане још радикалније. Први који је извео извесну теорију са претензијом да то буде неко „научно“ решење био је хамбуршки професор за источне језике Херман Самуел Рајмарус (1694–1768). Он је написао спис „О циљу Исуса и његових ученика“ (Von Zwecke Jesu und seiner Jünger). Ту он заправо обнавља оне старе јеврејске клевете против Христових ученика да су они намерно исконструисали еванђеља у директном циљу свесне преваре.

После њега је професор источних језика у Јени, Хајнрих Еберхард Готлоб Паулус (1761–1851) поставио хипотезу „спонтаног претеривања“. Он је 1828. године написао књигу „Живот Исусов као основа једне чисте историје хришћанства“ (Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Christentums). И ту заступа своју теорију о томе да еванђелски извештаји нису нека намерна превара, него спонтана источњачка претеривања. По њему на пример, текст Еванђеља да је Исус ишао по мору треба схватити да је Он ишао *покрај* мора.

Оснивач млађе Тибингенске школе, професор Фердинанд Христијан Баур (1792–1860), задахнут Хегеловим идејама о развићу ствари по шеми: теза-антитеза-синтеза, примењује то на хришћанство и поставља хипотезу тенденциозних списа. То јест у раном хришћанству су постојале две партије: Петрова и Павлова, као теза и антитеза. Марково и Јованово еванђеље настају са тенденцијом измирења ових двеју партија и то је синтеза оних напред поменутих тезе и антитезе – каже Баур.

Бауров ученик, Давид Фридрих Штраус (1808–1874) одбацује теорију свога професора и поставља теорију мита, коју је извео у својој књизи „Живот Исусов критички обраћен“ (Leben Jesu kritisch bearbeitet). Ту он поставља хипотезу да су еванђељски текстови о Христу чиста митологија.

Поједини писци су пак „научно“ доказивали да је хришћанство заправо компилација, синкретистичка творевина, разних религија. Сваки од њих је „научно“ доказивао шта је из које религије узето. Тако је, на пример, неки Никола Нотович, кога

је велики испитивач историје религије Гарбе назвао „Ноторним швиндлером“¹¹⁸ тврдио је да је у једном будистичком манастиру у Тибету пронашао доказе да је Христос тамо боравио и научио се тајној науци. Други су видели у хришћанству утицај вавилонске религије, египатске, ведизма и тако редом. Све је то било представљано као „последња реч науке“, без обзира што су те „научно доказане“ хипотезе једна другу смењивале врло брзо.

Пошто је критика хришћанства увек доживела крах, стигло се најзад дотле, да ће питање хришћанске религије бити најрадикалније решено ако се просто напросто порекне историчност Христове личности. Први који су се после толиких векова рвања са Христом сетили тога „излаза“ били су Дипуи (Ch. F. Dupuis, † 1809) и Волнеи (C. F. Wolney, † 1820). Касније ће те тврдње са извесним модификацијама заступати Бруно Бауер (1309–1882), Алберт Калтхоф (Albert Kalthoff), Артур Дреус (Artur Drews) Мауернбрехер (Mah Mauernbrecher) и други.

Данашња либерална протестантска теологија кроз Бултманову „демитологизацију“ Еванђеља заправо се враћа на Штраусову митологизацију, јер демитологизација Еванђеља може постојати само тада ако се претходно ћутке усвоји Штраусова теорија да су Еванђеља митови. Ако нису митови, онда нема шта да се „демитологизира“.

г) Социјално-политичке околности

Сви ти напади на хришћанство, тобож у име науке, не би имали ни из далека толики практичан ефекат и успех да се у ствар нису умешали социолози, књижевници и политичари којима су околности у великој мери ишле на руку. Без њиховог утицаја би све ове дискусије остале академски дуели у строго научним круговима. Међутим социолози, политичари и књижевници су успели да те идеје, за хришћанство разорне и негативне, убаце у народне масе и избаце их, тако рећи, из научничких кабинета на улицу.

Услед наглог развоја капитализма и индустрије развила се оштра социјална борба између повлашћених и обесправљених, између богатих и сиромашних слојева. Представници антихришћанских и уопште антирелигијских идеја успели су да своју чисто политичку и чисто социјалну борбу убаце у те чисто научно-теолошке проблеме па да тако антихришћанским, атеистичким идејама даду широки публицитет, убацивши их у народне масе у крајње примамљивој и заводљивој форми, обећањем потпуне једнакости свих у свему, обећањем „сигурног, опипљивог, земаљског раја“ уместо поповских прича, „смишљених само за експлоатацију радних маса“, о некаквим вредностима неког духовног живота кога не само што нико није видео, него који се, ето, по њиховом сведочанству, противи основним научним чињеницама. Јер, „наука је доказала да свега тога нема“!

Тако су се многа јавна и тајна друштва дала пуном паром на посао да руше све што је хришћанско и уопште религијско. До појаве Ничеа макар је хришћански морал остао поштеђен критике, као нешто што је само по себи достојно поштовања. Ниче објављује рат баш томе моралу. Штампa и капитал који су у деветнаестом веку већ у великој мери били прешли у нехришћанске руке издашно су помагали размах овог антихришћанског духа. Хришћанске установе, догме, култ, морал, обичаји, све што је хришћанину, и уопште религиозном човеку свето, све је то у деветнаестом веку било изложено нападу, порузи, подсмеху, било „у име науке“, било „у име уметности“, „у име хигијене“, у име „здраве и слободне“ философије, у име „савремености“, „напредности“, социјалне правде, „здравог хумора“ итд. Уметност је у име слободе

¹¹⁸ Др Радивој А. Јосић, Месијанска идеја код културних народа пре Христа, Београд, 1931. стр. 92-96.

стварања узурпирала себи право чак и исмејавања светиње. Световна књижевност отуђена од религије и Цркве прелазила је каткад чак у обичну порнографију „уметнички“ обрађену. Или је користила и проналазила, па чак и измишљала, људске слабости међу хришћанима, потенцирала их до максимума, карикирала до ругла, и дотеривала по милој вољи и потреби, да би на њима извргла руглу и подсмеху све што је хришћанско. Разуме се да ни Христова личност није била поштеђена тих „научних“ и „уметничких“ обрада, почев од Ренановог, дела „Живот Исусов“ – романа са научним претензијама – па преко многих већ заборављених „Живота Исусових“ све до најновијег „крика уметности“: „Исус Суперстар“. Карактеристично је да се све те „уметничке“ и „научне“ обраде Христове личности и по стилу, и по карактеру, и по схватањима некако увек подударају са идејама некадашњих фарисеја и књижевника који су Христа и отпремили на Голготу.

д) Навала окултизма

У јеку овако разбуктане борбе између религије и атеизма, који се беше размахом младићском снагом обукавши се у плашт науке, појављује се у току деветнаестог века још једна врло јака духовна сила која привидно изгледаше савезник религије, а уствари је исто толико противник хришћанству као и материјализму. То је окултизам. Као што видесмо из ранијег излагања, он се увек појављивао у периодима опадања религиозности као нека врста сурогата изгубљене религије. О њему као таквом биће речи доцније. А овде, ради потпуније идејне слике деветнаестог века, треба споменути само толико, да се и он тада јавља покрај материјализма скоро са истом толиком снагом и са истим научним претензијама. Културно човечанство друге половине деветнаестог века било је исто толико забављено окултизмом као и материјализмом. А данас окултизам, нарочито на западу, изгледа има и превагу. Окултистичке идеје, окултистички часописи, окултистичка друштва, и организације давале су, па и данас дају, увелико тон европској и америчкој култури. Чак и код нас има листова који се баве неком окултном „научном“, макар писањем „хороскопа“.

Ето, то је у најкрупнијим потезима идејна слика деветнаестог века у коме је хришћанска апологетика имала пуне руке посла.

ђ) Научна одбрана религије у деветнаестом веку

Из свега до сада реченог видело се да је деветнаести век био доба оштре борбе против религије, и то вођене на два фронта: у име позитивне науке коју су представници атеизма узели просто као свој синоним, као да су наука и атеизам исто, а с друге стране у име окултизма који је, као и некадашњи гностицизам, тврдио о себи да има специјална тајна знања и откривења која хришћанство нема, па је оно према томе не само са научне стране нетачно, него је и са религијске стране непотпуно, погрешно, чак излишно. На срећу и једно и друго биле су само голе речи које већина научника није усвајала, али их је у накнаду зато штампа, која је као и капитал, па добрим делом и власт, током деветнаестог века већ била прешла у нехришћанске руке, обилато ширила у широке слојеве народа. Тако је већ у деветнаестом, а још више у двадесетом веку антихришћанство постигло далеку превагу над хришћанством, иако су научни темељи атеизма толико ровити, да би без напред наведених услова „научни“ атеизам био дефинитивно напуштен.

На који начин је извођена одбрана религије?

Пре свега треба споменути да је силан налет атеизма у другој половини прошлог века изазвао силан развој апологетске одбране религије како од стране теолога, тако и од стране научника нетеолога. Одбране хришћанства које су писали нетеолози иако нису стручне богословске, ипак по својој научној и доказној вредности ништа не заостају иза богословских, апологетских радова. Чак је у практичном погледу њихов ефекат био каткад и знатно већи.

Одбрана хришћанства извођена је и путем писања разних научних дела апологетског карактера и путем оснивања разних научних друштава са апологетским циљем. Добри резултати тога апологетског рада већ се увелико могу опазити. Материјализам Холбаха, Фојербаха и Хекела, тај материјализам који се у прошлом веку најгрлатије хвалисао својом научном егзактногаћу и доказаношћу, тај материјализам је данас потпуно мртав у науци. Њега се данашњи дијалетички материјализам отворено одриче, поричући сваку везу с њим, и чак критикујући га. Тако од старих материјалистичких аргумената против религије није остало управо ништа. Ту чињеницу констатовали су многи материјалистички писци, жалећи се на савремене физичаре, астрономе и биологе да падају у „идеализам“ било због тога што „не познају дијалетички материјализам“, било због „класне заинтересованости“.¹¹⁹

По тврдњи чувеног астронома Џемса Џинса, материјализам деветнаестог века био је осамдесетих година тог века на врхунцу своје снаге, јер је механичка слика света дотле била научно неуздрана. Али када је 1883. године изведен чувени Мајкелсон-Морлијев експеримент којим је доказана дотле неслућена и непојмљива чињеница да се светлост креће једнаком брзином без обзира да ли се посматрач креће у сусрет светлосном извору или се удаљује од њега, тада је механичка слика васионе први пут озбиљно уздрмана.¹²⁰ Проналасцима који су после тога наишли: Рендгенови зраци, „Х“ зраци, радиоактивни елементи, радови Макса Планка, Нилса Бора, и све тамо до новог атомског доба, само су све више дрмали и разарали већ одавно трошну и дотрајалу зграду механичког материјализма. Тако у наше време физичари као Вајцзекер (Weizsäcker) и Јордан (Jordan) у Немачкој, Џинс (Jeans) и Едингтон (Eddington) у Енглеској, Контон (Compton) и Штремгрен (Strömberg) у Америци (наводимо само неке, као и многи други научници и философи, просто прокламују у име науке пад материјализма и постојање душе и Бога.¹²¹

У деветнаестом веку у појединим земљама било је случајева да су пред навалом атеизма апологетске снаге разних конфесија уједињено деловале у заједничкој одбрани религије. Тако је у Лондону 1886. изишло једно дело „Докази за веру у продужење човекова живота после смрти“ (Immortality, A. Clerical Symposium on „What are the Foundations of the Belief in the Immortality of man“) а сарадници су били англикански, протестантски и римокатолички богослови, па чак и један учени рабин, др Х. Адлер (Dr. H. Adler). У Немачкој, као противтежу Хекеловом „Монистичком савезу“, чувени биолог и апологет Денерт оснива такозвани „Кеплеров савез“ за одбрану религијског, хришћанског, погледа на свет. У Француској је основано „Друштво Св. Томе Аквинског“ (Société de Saint Thomas d'Aquin pour l'encouragement des études philosophiques).

Осим тога постоје на западу римокатолички универзитети, а од 1888. године и конгрес римокатоличких научника који су сваке треће године одржавали своје научне састанке по разним културним центрима Европе. Његов оснивач је чувени француски

¹¹⁹ Иван Супек, Од античке филозофије до модерне науке о атомима, Загреб 1946, стр. 304-307.

¹²⁰ Џемс Џинс, Физика кроз векове, прев. Д. Нинковић, Београд, 1952. стр. 176-276.

К. А. Цветков и И. Ф. Полак, Сферна и општа астрономија, превео Бранислав Шеварлић, Београд, 1952. стр. 343-344.

Вељко Рибар, Општа историја природе и проблем живота, Београд, 1954. стр. 11.

¹²¹ Иван Супек, наведено дело, стр. 304-316.

апологет, бивши професор апологетике у Тулузи, Франсоа Диле д Сен Проже (François Duilhé de Saint-Projet) који је 1885. године написао сјајну апологетику под насловом „Научна апологија хришћанске вере“ (Apologie scientifique de la foi chrétienne).¹²²

Али налет атеистичких идеја, идентификовање атеизма са правом природном науком, изазвало је реаговање најозбиљнијих научника деветнаестог века. Поједини апологети, као на пример Ејмије, Денерт, Цеклер, Кнелер (А. Eymieu, E. Dennert, Zöckler, K. A. Kneller) постарали су се да наведу чак и статистичке податке о проценту религиозних и нерелигиозних научника као и њихове изјаве о религији. Резултат је поразан за атеизам и директно оспорава ону пропагандну атеистичку паролу из деветнаестог века: „Три природњака, три атеисте“ (Tres physici, tres athei).

Осим оваквих општих изјава повољних за религију, било је у току деветнаестог века научника метеолога који су писали читава апологетска дела. Свакако су достојни високе пажње и помена бар неки од њих.

1) Шатобријан, чувени француски књижевник, својим делом „Дух хришћанства“ (François René de Chateaubriand, Génie du christianisme), ствара један сасвим нов, романтичан правац у апологетици бранећи хришћанство на основу његове унутрашње вредности и његовог благотворног дејства на уметност и уопште на културу, о чему је већ било раније речи у вези са иманентом апологетиком.

2) Учени римокатолички природњак, Франсоа Наполеон Моањо, написао апологетику у пет свезака. (François Napoléon Moigno).

3) Адвокат Огист Николас пише „Философске студије о хришћанству“ и „Вештина веровања“ (Auguste Nicolas, Etudes philosophiques sur le christianisme, L'art de croire).

4) Фредерик д Ружмон приватни научник, по вери протестант, на своме добру пише апологетске студије и радове. (Frédéric de Rougemont).

5) Познати енглески природњак, римокатолик по вери, Џорџ Мајверт (G. Mivert), затим позната два енглеска државника Бруган (Broughan, † 1869) и Гледстон (W. E. Gladstone), такође учествују у научној одбрани хришћанства. Гледстон није ни један напад на религију остављао без апологетског одговора.

5) У Америци су ватрени поборници и браниоци библијског погледа на свет били познати тадашњи ботаничар Аса Греј (Asa Gray) и геолог Вилијам Даусон (William Dawson) који се као геолог изражавао врло похвално о Мојсијевом Шестодневу.

6) Познати немачки природњак Рајнке, написао је научну апологију религије под насловом „Свет као дело“ (Reinke, Die Welt als Tat).

Пошто су напади на религију вршени у име науке, није била ретка појава да су поједини апологети студирали и теологију и природне науке да би као стручњаци са више познавања ствари и више ауторитета могли износити своје одбране религије. Тако је познати француски теолог и уједно математичар Жозеф Жак (Joseph Jacques) писао у виду дијалога „Доказе за истинитост хришћанске религије“. А шкотски апологет Тома Чалмер (Thomas Chalmer 1847) као професор Универзитета у Единбургу, пише студије о Библији и астрономији, а по струци је био математичар, физичар и теолог.

Неколико истакнутих западних апологета из 19. века

Далеко од тога да списак ових апологета и њихових дела буде нека исцрпна апологетска библиографија, поменућемо овде само неке истакнутије личности и њихова апологетска дела, у разним западним земљама, и разуме се на разним западним језицима.

¹²² Др Радивој А. Јосић, наведено дело, стр. 35-36.

У Француској

1) Професор догматике и сјајни беседник Дени Фреисину, „Одбрана хришћанства“ (D. L. Frayssinous, Défense du christianisme, 1825).

2) Анри Доминик Лакордер, „Предавања у Нотр-Дам“ (H. D. Lacordaire).

3) Никола Лафоре, Белгијанац, „Католичке догме изложене, доказане и одбрањене од напада јереси и безверја“ (N. J. Laforet, Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés de l'hérésie et de l'incrédulité, Paris, 1860).

4) Диле д Сен Проже, „Научна одбрана хришћанске вере“ (F. Duilhé de Saint-Projet, Apologie scientifique de la foi chrétienne).

Од протестантских теолога који су писали на француском апологетске одбране хришћанства, а било их је више који су учествовали у тој борби, споменућемо Е. д. Пресансе који је против Ренана написао два апологетска дела: „Критичка школа и Исус Христос“ и „Исус Христос, његов живот, његово време и његово дело“ (E. de Pressensé, L'école critique et Jésus Christ, 1863. Jésus Christ, sa vie, son temps et son oeuvre, 1866).

У немачком језичком подручју

У немачком језичком простору апологетска делатност у деветнаестом веку била је врло жива, ако не и знатно јача него у Француској. Од немачких римокатоличких апологета споменућемо:

1) Јохан Себастијан Ареј, „Апологетика као научно доказивање божанствености хришћанства“ (Johann Sebastian Drey, Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums, 1847.).

2) Швејц, „Основно или опште богословље“ (J. Schwetz, Theologia fundamentalis seu generalis, Viennae 1874. ed. sexta).

3) Хетингер, „Апологија хришћанства“ (F. Hettinger, Apologie des Christentums, 1863–1867).

4) Отигер, „Основно богословље“ (Ottiger, Theologia fundamentalis, 1897).

5) П. Шанц, „Апологија хришћанства“ (P. Schanz, Apologie des Christentums, 1888).

6) Гутберлет, „Уџбеник апологетике“ (Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, 1899).

У научној одбрани хришћанства веома живо су учествовали и протестантски немачки теолози деветнаестог века. Само, мора се констатовати да је навала антихришћанских идеја прошлог века, као и у осамнаестом веку, ипак имала знатно више успеха међу протестантима него међу римокатолицима. Док су се римокатолици прибали око папског ауторитета и неосхоластике, протестанти лишени тог руководства, били су, као и у осамнаестом веку, подељени у групе. Један део протестантских либералних теолога био је спреман на велика попуштања и компромисе са новим идејама које су заступали Штраус, Баур, Ренан, Бруно Бауер и други. Од те групе либералних теолога споменућемо само два:

1) Ото Ричл, „Хришћанска апологетика у прошлости и њен задатак у садашњости“ (Otto Ritschl, Die christliche Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart, 1892).

2) Херман Шулиц, „Скица хришћанске апологетике“ (Hermann Schulz, Grundriss der christlichen Apologetik, zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen, 1902).

Осим ове и пре ове школе појавили су се у немачком протестантизму и други правци, за апологетику знатно позитивнији од овог. Можемо споменути ова три правца: а) Теологија срца (Theologia rectoris), б) правац такозване Библијске школе и в) група ортодоксалних протестантских теолога.

Најистакнутији представник „теологије срца“ јесте Толук са својим делом „Разговори о узвишеним питањима вере“ (Tholuck, *Gesprache über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit* 1846), чиме је изазвао против себе читаву буру негодовања од стране противника вере који су мислили да је хришћанство дефинитивно пало и да се више не може бранити.¹²³

Од представника такозване библијске школе најистакнутији су Јохан Тобиас Бек и Јохан Конрад фон Хофман (J. T. Beck, J. K. von Hofmann).

Ипак, она трећа група протестантских апологета који су остали на позитивном хришћанском ставу и старим хришћанским догмама, такозвана група ортодоксалних протестантских теолога, има за апологетику највећу вредност. Поменимо између њих ове:

1) Аугуст Дорнер, професор теологије у Берлину, „Апологетика“ (August Dorner, *Apologetik*, 1884).

2) Аугуст Ебрард, „Апологетика научно оправдање хришћанства“ (A. Ebrard, *Apologetik, wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums*, 1878).

3) Лугард, „Апологетска предавања о основним истинама хришћанства“ (Christofer Ernst Luthard, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums*, 1864).

Од старокатоличких апологета треба поменути: Фридрих Михаелис, Хајнрих Рауш и Јакоб Фрошамер (Fridrich Michaelis, Franz Heinrich Rausch, Jacob Froschammer).

У Енглеској и Америци

Апологетска литература у Енглеској и Америци била је такође развијена у деветнаестом веку. Међу енглеским римокатолицима познати су:

1) Никола Вајзман. Држао је у Лондону две серије апологетских предавања од којих је једна позната под општим називом: „Дванаест предавања о односу науке и откривене религије“ (N. Wiseman, *Twelve lectures on the connection between science and revealed religion*, 1842).

2) Кардинал Едвард Манинг, „Основи вере“ (Henry Edward Manning, *The grounds of faith*, 1852).

3) Кардинал Њуман, од чијих је многих дела за апологетику најзначајније: „Есеј о развићу хришћанске доктрине“ (John Henry Newman, *Essay on the development of christian doctrine*).

Међу енглеским протестантима било је знатно више апологетских радова, од којих спомињемо:

1) Мензел, „Чуда као очигледан доказ хришћанства“ (H. L. Mansel, *On miracles as evidences of christianity*, 1861).

2) Фишер, „Есеји о натприродном пореклу хришћанства са специјалним обзиром на теорије Ренана, Штрауса и Тибингенске школе“ (G. P. Fisher, *Essays on the supernatural origin of christianity with special references to the theories of Renan, Strauss and Tubingen school*, 1886).

3) Џ. Кенеди, „Кратка одбрана натприродности хришћанства“ (J. Kennedy, *A brief defence of supernatural Christianity*, 1875).

4) Мид, „Натприродно откривење“ (C. M. Mead, *Supernatural revelation*, 1889).

5) Брјус, „Апологетика“ (A. V. Bruce, *Apologetics or christianity defensively stated*, 1882).

6) Литлтон, „Значај чудеса у религији“ (A. T. Lyttleton, *the place of miracles in religion*, 1899).

¹²³ Исти писац и дело, стр. 41.

Од америчких апологета овога доба најпознатији су Чарлс Хоџ и Черчи Кинг (Fr. H. Hodge, Churchill King).

Италија и Шпанија

У Италији су истакнути апологетски радници, научници:

1) Нарди, „Истинитост католичке вере“ (Nardi, Verita della religione catholica, 1868) 2) Албери, „Проблем људске судбине“ (Alberi, Il problema del umano destino) 3) Анђело Секи, чувени астроном чија су нека дела преведена и на немачки, 4) Мацела, „О религији и Цркви“ (Mazzela, De religione et ecclesia, 1880).

Од шпанских апологета овога доба треба поменути ученог адвоката и професора Мануел Орти Лара, „Наука и откривење у њиховој хармонији“ преведено и на немачки (Manuel Orti Lara, Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie).

2) Ј. Мир, „Хармонија између науке и вере“ (J. Mir, Armonia entre la scientia y la fe, Madrid, 1881).

4) АПОЛОГЕТИКА У ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ

Историјски догађаји двадесетог века, као последица узвитланог атеизма из прошлог века, умногоме су ослабили утицај Цркве и религије на савремену културу и духовни живот савременог човека. Али без обзира на те социјално-политичке промене које су утицај Цркве бациле на последњи план, а понегде чак и уништиле, наука двадесетог века, као што је то већ речено, толико се еманциповала од материјализма, да нас она по тврдњи Бернарда Бавинка (Bernhard Bavink), Саутера (Sauter) и других истакнутих научника и филозофа, води ка религији. Бавинк је чак то и показао својом књигом „Наука на путу ка религији“ (Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion).

Ову чињеницу о еманципацији науке од атеизма нехотично признају и материјалистички писци кад се жале на савремене научнике због њиховог „падања у идеализам“.¹²⁴ Ту чињеницу је констатовао и сам Лењин. И најзад, као директни сведоци те чињенице могу се навести имена многих савремених научника који су дубоко религиозни. Ајнштајн се отворено солидарише са тврдњом да су „у данашњем материјалистичком времену најповољнији истраживачи једини дубоко религиозни људи“.¹²⁵ Макс Планк своје предавање о религији и природној науци завршава тврдњом да обе оне имају заједничку лозинку: „Напред, ка Богу!“¹²⁶ Ево још један податак врло карактеристичан. Директор познатог париског листа „Фигаро“ у својој књизи „Религиозно осећање и наука“ (Le sentiment religieux et la Science, par Robert de Flers, 1928) износи мишљења чланова Француске академије наука па од осамдесет и осам научних одговора ни један није антирелигиозан. Хуберт Мушалек у својој књизи „Вера у Бога модерних истраживача природе“ (Hubert Muschalek, Gottbekenntnisse moderner Naturforscher) наводи шездесет и седам савремених научника највишег ранга из разних научних струка који отворено признају постојање Божје. Међу нашим домаћим римокатоличким апологетима др Божо Вуцо се специјално бави проблемом односа савремене науке према религији и обавештава нас о савременим америчким физичарима који су дубоко религиозни. Податке о религиозним научницима 20. века наводи и Иван Супек.¹²⁷

¹²⁴ Иван Супек, наведено дело, стр. 304-316.

¹²⁵ Алберт Ајнштајн, Моја слика свијета, Сарајево, 1955. стр. 9, 17 и 19.

¹²⁶ Dr Max Planck, Religion und Wissenschaft, Leipzig, S. 32.

¹²⁷ Иван Супек, Од античке филозофије до модерне науке о атомима, Загреб, 1946, стр. 306.

Све то нас уверава да савремена наука није ни из далека онако атеистична како би то желела атеистичка пропаганда и да савремена наука може да буде још како моћан савезник апологетике у одбрани религиозног погледа на свет.

Богословски апологетски радови (само неки)

Стручна богословска апологетска литература нашег века веома је богата, нарочито с почетка овог века. Можда би се могло очекивати у другој половини овог века знатно више апологетских радова него што их има, али то очекивање ипак није испуњено. Протестанти су се скоро сасвим одрекли сваке апологетике. Она се на њиховим теолошким факултетима не предаје. На православним факултетима ситуација апологетике једва да је нешто боља. Иако се православни теолози не одричу апологетике, ипак се она не предаје на свим православним теолошким факултетима и школама. Код римокатолика се она предаје и негује, али се осећа да је после II ватиканског сабора дато више маха литургијској обнови и пастирствовању него апологетици. Овде ћемо навести неколико апологета и апологетских дела:

1) Херман Шел, „Апологија хришћанства“ (Herman Schell, Apologie des Christentums, 1901).

2) Андреа Шил, „Теолошка наука о принципима“ (A. Schill, Theologische Principienlehre, 1914).

3) Ф. Хелдер, „Апологетика или основно богословље“ (F. Helder, Apologetica sive Theologia fundamentalis, 1920).

4) Е. Диплеси, „Апологетика“ (E. Duplessy, Apologétique, 1924).

5) Гебел, „Католичка апологетика“ (Dr. Bernardin Goebel, Katholische Apologetik, 1930).

6) Гаригу-Лагранж, „Основно богословље према доктрини Св. Томе“ (Garrigou-Lagrange, Theologia fundamentalis, secundum S. Thomae doctrinam 1932).

7) Алојз Кудрновски, „Апологетика“ (A. Kudrnovsky, Apologetika, 1932).

8) Француске апологетске снаге су се ујединиле у обради једног капиталног апологетског дела под руководством Мориса Бријана и М. Недонсела, па су 1948. године издали једну веома солидно обрађену „Апологетику“. Сва је штета што се оцена „солидан“ не може применити и на оне делове ове апологетике који говоре о Православној Цркви и православној апологетици (Apologétique, publiée sous la direction de Maurice Brillant et l'Abbé Nedoncelle professeur a la Faculté de Theologie Catholique de Strasbourg).

9) Др Ђуро Грачанин, редовни свеучилишни професор у Загребу, написао је две књиге апологетике и то „Вјеродостојност наднаравно објављене религије“, 1961. и „Црква Христова“ 1963. Обе оне сачињавају један апологетски систем који полази од постојања Божјег као истине коју је схоластичка философија доказала, тако да се питање постојања Божјег и религије као психичког доживљаја ту не расправља.

Осим ових, и још многих других неспоменутих апологетских дела појединих апологета значајан успех апологетске литературе представљају разни апологетски часописи који су излазили још у почетку овога века, па чак и у прошлом веку.

1) „Природа и Откривење“, још од 1855. г. (Natur und Offenbarung, Münster).

2) „Духовна борба садашњице“ (Der Geisteskampf der Gegenwart, 1901).

3) „Апологетске студије“ (Apologetische Studien, Wien 1898).

4) „Вера и знање“ (Glaube und Wissen, München, 1904).

5) „Апологетски речник католичке вере“ (Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris 1925–1928. IV ed.).

5) АПОЛОГЕТИКА КОД ПРАВОСЛАВНИХ У 19. И 20. ВЕКУ

Од навале антихришћанских идеја и атеизма у деветнаестом и двадесетом веку није био поштеђен ни православни исток. Појава тих идеја условила је развој апологетике, специјално код Руса. Руска православна апологетика деветнаестог и двадесетог века врло је живо и успешно бранила хришћански поглед на свет. Руси су у веома кратком периоду, то јест у другој половини деветнаестог и почетком двадесетог века дали сразмерно велики број апологета и апологетских дела која ни по својој научној вредности ни по философској дубини, ни по обимности ни мало не заостају иза западних апологетских радова. Чак с обзиром на чињеницу да су ти радови ослобођени од оног бледог и малокрвног протестантског рационализма и укоченог римског схоластицизма, може се рећи да су каткад и јачи од западних, јер имају у себи више живости и тоpline.

а) Неколико најпознатијих руских апологетских дела

1) Николай Павлович Рождественский, Христианская Апологетика – Курс Основнаго богословіа, 1884).

2) Пятницкій, Введение въ православное Богословіе, 1892.

3) Добротворскій, Основное Богословіе или Христианская Апологетика, 1894.

4) В. Д. Кудрявцев-Платонов, „Изслѣдованія по введи́нію в философію и по гносеологии“, „Изслѣдованія по естетсвенному Богословію“, „Краткій курс лекцій по Православному Богословію“ 1898.

5) Павел Яковлевич Свѣтлов, „Опыт апологетическаго изложенія православно-христианскаго вѣроученія“, 1898. г.

6) Феофан, епископ Кронштадтскій написао је једну веома обимну студију апологетског карактера о чуду, под називом: „Чудо, христианская вѣра въ него и ея оправданіе, 1915. г.

Осим тога руска апологетска литература имала је пре првог светског рата и своје врло значајне апологетске часописе, као што беху:

1) Вѣра и Церковь, 2) Вѣра и разумъ, 3) Христианство, наука и невѣріе, 4) За вѣру против невѣрія, 5) Апологетическій сборникъ.

После првог светског рата нешто апологетске делатности се развијало код Руса емиграната. Ту су познате две апологетике из новијег доба, и то:

1) Проф. И. М. Андреев, Православно-христианская апологетика, Њујорк 1953. и 2) Проф. прот. В. Зеньковскій, Апологетика, Париж, 1957. г.

Иначе, на руском језику има и популарних апологетских списа писаних у виду диспута, као што је на пример, Ф. Е. Мельникова „Откуда је произашла вера у Бога?“ (На српски превео Десимир Никитовић, 1935.).

Не могу се уврстити у ред апологета-богослова по струци у буквалном смислу те речи понеки истакнути руски књижевници и философи. Али, и њихове личности и њихова дела, посматрани са једне општерелигијске тачке гледишта, у односу на атеизам деветнаестог и двадесетог века, имали су изразито апологетски карактер. Њихов ефекат је каткад био и јачи и дужи него рад апологета по струци, јер су и њихова дела у светској литератури имала неупоредиво већи публицитет. Споменимо бар Ф. М. Достојевског у чијим се романима религијске теме расправљају са ненадмашном дубином и вештином и то баш са чисто православног гледишта. Лав Толстој иако је имао гледишта која су дубоко одударала од православног хришћанства ипак је својим специјалним хришћанско-религијским ставом представљао једну велику брану против навале атеистичких идеја. Још позитивнији је у том погледу био Владимир Соловјев. Од новијих руских писаца и философа нарочито су достојни помена Николај Берђајев, Григорије Петров, В. Лоски и други. Њихова философија је

друкчијег стила и типа него што је класична апологетика, но баш и таква каква је, она представља извесну врсту апологије религије, специјално православног хришћанства.

б) Апологетика код Бугара

На бугарском језику постојала је између два светска рата прилично богата популарно-апологетска литература преведена са немачког и француског језика, као и од бугарских и руских теолога, на пример: Сава Ничев, Християнство и живот 1931, И. Жиров, Како говорят знаменитѣ хора за Библиата? И. Михалческо, Познаване Бога чрез изучаване внешната природа. Н. Малахов. Суштината на религијата, итд.

Од богословско-апологетских уџбеника којих је на бугарском језику врло мало, споменућемо ове.

1) Архимандрит Никодим и свешеник Цвѣтко П. Христов, Учебник по основно богословие, Софија 1934.

2) Проф. прот. Христо Димитров и Бончо Бончев, Учебник по религија за седми гимназиален клас, Софија 1942.

3) Хр Е. Лютардт, Апология на християнството, превео с немачког Марко Д. Балабанов, Софија 1899.

б) АПОЛОГЕТСКИ РАД КОД СРБА У ДЕВЕТНАЕСТОМ И ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ

Балкански хришћани, па и Срби, почетком деветнаестог века били су тек на почетку политичког, културног и националног уздицања, а неки још ни на почетку. Оно нешто културног напретка што се постигло код Срба у осамнаестом веку углавном у Војводини није стигло да се пренесе на све српске крајеве. Осим тога, бар у првој половини деветнаестог века, није се код Срба ни осећала нарочита потреба за апологетиком, јер је православље, спојено са српском националном свешћу, још увек остало у српској култури углавном неуздрано и непоречено. Ако је и било извесних потреса у црквеном животу у вези са Вуковом реформом правописа, а као што се зна било их је, то је била борба која се водила ван граница апологетике, далеко од сваког атеизма и антихришћанства.

а) Налет атеизма

Али у другој половини деветнаестог века, нарочито око осамдесетих година, талас материјализма и атеизма, узвитлан у западној Европи, почео је запљускивати и Србе и све балканске хришћане, било директно, било преко руских социјалиста. Те идеје су се одразиле најизразитије у такозваном реализму у књижевности, где су оне и одсликане онако, како су се пробијале у народ и како их је народ примао, односно како им се одупирао (на пример, Лазаревићева приповетка „Школска икона“, Сремчева „Лимунација на селу“, и друге). Постепено те материјалистичко-атеистичке идеје све више освајају јавни живот, научне установе, да се најзад, кроз политичке организације, убаце и у народне масе.

Српски интелектуалци, одлазећи на школовање иа запад примаоли су тамошња материјалистичка схватања и негативан став према Цркви, било због недовољних познавања теолошких проблема, било просто из моде. Ширењу материјализма и атеизма код Срба нарочито су допринели списи Светозара Марковића и Васе Пелагића. У првој половини двадесетог века атеизам већ увелико осваја српске школе, од Универзитета, па преко средњих школа све до основних. Интелигенција је под силним утицајем атеистичких, или бар антихришћанских идеја. У књижевности их је заступало и

ширио познати књижевни критичар Јован Скерлић чији је ауторитет на пољу књижевне критике био неоспоран и скоро апсолутан. А и један од најистакнутијих и најутицајнијих тадашњих српских философа, Бранислав Петронијевић такође је веома широке руке сејао атеистичка схватања кроз своје списе, иако је он у том погледу ипак био колебљив, јер је било његових чланака који су далеко од сваког атеизма. Познато је да је он у младим годинама чак оправдавао исправност онтолошког доказа за постојање Божје. А ни у старим годинама, у време после другог светског рата, кад су атеистичке идеје биле веома фаворизоване, Петронијевић није хтео да чује за дијалектички материјализам, нити да се тада активно ангажује у једном научно-философском походу против религије. Али при свем том, он је свој велики допринос ширењу атеизма кол Срба остварио у периоду између два рата.

Осим тога атеистичка и антихришћанска схватања су се ширила и преко преведене атеистичке литературе која нипошто није била сиромашна. Преведен је Ренан, Шопенхауер, Хекел, Ниче, па многи представници дијалектичког материјализма, па чак и мање познати пропагандни атеистички састави, као на пример од Макса Мауернбрехера „Библијске бајке о створењу света“, или од Едварда Еркеса „Како је постао Бог?“

б) Апологетско реаговање

Као што је код многих народа било и научника и философа и теолога који су не само својим списима, већ самом својом личношћу својим научно-философским реномеом и радом, били тако рећи апологија религије, тако је било и код нас. Ипак, највиши представници науке и философије код нас, били су дубоко и искрено религиозни људи, па чак и прави хришћани. Његош, Змај Јован Јовановић, а и остали књижевници и песници из тог периода, па научници: Јосиф Панчић, Јован Цвијић, И. Ђаја, М. Миланковић, Михајло Петровић (Алас), те научници светског гласа ван отаџбине Михаило Пупин и Никола Тесла, као и многи други живи српски научници, били су религиозни бар у једном ширем смислу речи. Све су то научно-философске и књижевне величине које, покрај оних неспоменутих, српску културу представљају боље, више и потпуније него, рецимо, Васа Пелагић који се с њима не може на питању религије сложити, али се ни с њима изједначити и упоредити.

Међутим, међу српским теолозима дато је сразмерно врло мало апологетских радова. Иако богословска штампа није била сиромашна бројем часописа, па ни тиражом, ипак је апологетика била сразмерно мало заступљена. Писци су далеко радије и далеко чешће расправљали поједина питања из историје Српске цркве, или такозване „практичне“ и „актуелне“ теме него што су се упуштали у апологетику.

Иако се могло пожелети да буде далеко више апологетских радова, ипак српска теологија није ћутала пред навалом атеистичких схватања. Било је ипак апологетских радова углавном у виду чланака разбацаних по разним црквеним часописима, или у литографисаним табацима, који баш зато што су били само литографисани а не штампани, нису имали велики публицитет него су били познати у школама у којима се по њима радило. Најзад, има и приличан број популарних апологетских написа. Спомињемо само оне најпознатије радове.

1) *Кузман Станић*, темишварски прота, објавио је у наставцима у новосадском листу „Глас истине“, год. 1884. обиман апологетски рад под насловом „Једно питање са одговором“. Ту писац обухвата многа апологетско-догматска питања излажући их богатом ерудицијом, јасном логиком и ватреном ревношћу. Штета је што се у излагању и апологирању једанаестог члана символа вере, о васкрсењу мртвих, толико удаљио од православља, да је то његово схватање скоро отворено јеретичко. Али ако се апстрахује

овај недостатак, тај рад проте Кузмана Станића је једини озбиљнији богословски одговор на материјализам Светозара Марковића.

2) *Др Васо Зрнић*, професор Рељевске богословије дао је у сарајевском „Новом источнику“, за године 1905–1909, неколико врло озбиљних апологетских чланака под насловом: „Листићи из апологетике“. Од истог писца постоји и читав један апологетски систем, уџбеник апологетике, који се употребљавао у Рељевској богословији. Апологетика је обрађена врло солидно, тако да би чак и данас, дабоме, са извесним изменама и допунама, могла да се користи. Ненакнадива је штета што није штампана, што је остала само у литографисаним табацима које је данас врло тешко наћи.

3) Чувени беседник, *др Николај Велимировић*, иако није писао неку апологетику у виду уџбеника или апологетског система, ипак је дао од себе врло много апологетских ствари. Његова збирка беседа са насловом: „Беседе под Гором“, има изразито апологетски карактер. Осим тога дао је врло много апологетских написа у такозваним „Мисионарским писмима“ где је на апологетски начин обрадио многе актуелне проблеме из религијског учења и живота, и то на веома популаран начин, а ипак једним духовитим и дубоким философским стилем. Осим тога писао је апологетске одговоре па разна питања, као и апологетске чланке у „Мисионару“ и у „Њиви Божјој“. Његове „Нове беседе под Гором“ те „Символи и сигнали“ изразито су апологетског карактера, иако нису писане у неком апологетском систему. Проблеме из специфично хришћанске апологетике он излаже врло популарним стилем у збирци кратких приповедака: „Како је отац Станко бранио веру“, „Речи о Свечовеку“, као и „Беседе над једним мравињаком“, иако су писане можда са извесном апологетском тенденцијом, ипак су далеко од тога да би могле бити употребљене као одбрана хришћанства, јер сувише нагињу ка пантеизму, па их се доцније и сам писац одрекао. Али, „Религија Његошева“ иако је првенствено философски спис, ипак има још како велики значај за апологетику.

4) *Прота Стеван Веселиновић*, бивши ректор Богословије Св. Саве написао је поред осталих чланака и две ствари од велике и трајне научно-богословске вредности. То су „Догматика Православне Цркве“ у којој има врло много апологетског материјала, пошто он посматра догме и са философске тачке гледишта, и „Протестантска догма о спасењу“, дело које не само по исцрпности, него по математичкој логичности излагања и аргументације спада у ред најбољих дела те врсте. Иако оно, строго узевши, више припада упоредном богословљу и догматици, ипак је оно од великог значаја и за апологетику.

5) *Др Сретен Вујичић* је у „Гласнику Српске Патријаршије“ за годину 1973–24. у неколико наставака изнео врло опширно и документовано „Космолошки доказ за егзистенцију Божју“ са једним опширним и веома документованим уводом у коме зналачки расправља проблем принципијелне могућности доказа за постојање Божје, опредељујући се дефинитивно за позитиван одговор, то јест да су ти докази могући. А после тако опширног и образложеног увода прелази на конкретно излагање космолошког доказа у ужем смислу речи, то јест доказа из контингентности света. У „Веснику Српске цркве“ изложио је телеолошки доказ.

6) *Др Борислав Лоренц*, бивши професор Богословског факултета написао је велики број философских дела, чланака и расправа. С обзиром на чињеницу да је он заступао теистички поглед на свет, теистичку философију, то су сви његови радови од изузетно великог значаја за апологетику. То су „Психологија и философија религије“ „Мисао и акција“, „Психологија“, „Историја философије“, као и чланци: „Метафизика и теологија физичара Ампера“ („Богословље“, 1926. бр. 1), „Природне науке и натприродно стварање света“ („Богословље“, 1931. св. 4.), „Проблем бесмртности душе“ („Богословље“, 1938, св. 3–4), „Тајна првог човека“ („Богословље“, 1940. св. 3–4) и други.

7) *Кипријан Керн*, бивши професор Битољске богословије, касније професор на Теолошком институту „Сен Серж“ у Паризу, објавио је у неколико наставака једну врло духовиту, опширну и темељну студију „Материјализам и наука“, у часопису „Хришћанско дело“ 1936. г.

8) Радован *Миљковић*, бивши професор Карловачке богословије, у истом часопису „Хришћанско дело“ (1939. г.) веома је духовито и логично и зналачки обрадио проблем односа астрономије и теологије у чланку „Антропоцентризам и геоцентризам у науци и богословљу“.

9) *Драгош Брајер*, инж. и канд. теологије расправља сличну тему као и претходна два писца, у чланку „Хришћанство и природне науке“ (Богословље“, 1931. св. 3).

О васкрсењу Христовом писало је више теолошких писаца.

10) *Љубомир Рајић*, професор (потоњи епископ Владимир) написао је опширну и документовану студију „Христос је васкрснуо“.

11) *Н. Малахов*, бивши професор Карловачке богословије, пише врло документован чланак „Сведоци васкрсења христовог“, у часопису „Хришћански живот“, год. VI бр. 3 и 4.

12) *Никола Акајомов*, професор богословије, пише једну врло исцрпну и логичну расправу: „Учење Корана о Господу Исусу Христу“, у „Богословљу“ год. 1935. св. 1.

13) *Др Иринеј Гирић*, епископ бачки, написао је један опширан чланак „Библијска казивања о постанку света“, штампан у „Богословљу“ год. I св. 2. Чланак је од великог значаја не само за старозаветну егзегезу неко и за апологетику.

14) *Др Радивој Јосић*, бивши професор апологетике на Богословском факултету, дао је међу свима српским теолозима далеко највише и најстручнијих апологетских радова. Поменућемо само неке важније.

Религија ума и религија откривења, 1925. год. Хришћанска религија и песимизам, 1925. год. Значај личности Исуса Христа за хришћанство („Богословље“ 1926. г. св. 2.). Смисао у природи и такозвани телеолошки аргуменат егзистенције бића Божјег („Весник Српске Цркве“ 1926. г. св.). Религија и човеково достојанство („Преглед епархије нишке“, март-април 1926). Месијанска идеја код културних народа пре Христа, 1931. г. Борба за и против јеванђелског Исуса Христа, 1936. Проблем постанка и формирања космоса и Земље („Зборник Богословског факултета, 1951. г. Проблем постанка живота на Земљи (1954. г. „Зборник Богословског факултета.“)

Што се тиче целих апологетских система, њих на српском језику има врло мало, и то махом у обиму средњошколских уџбеника. То су познати уџбеници веронауке за више разреде средњих школа.

1) *Протојереј Сава Теодоровић*, Православна догматика са апологетским објашњењима. Ово је врло озбиљан уџбеник, који се у средњим школама употребљавао скоро близу педесет година (све до 1940. год.).

2) *Прота Милош С. Анђелковић*, покрај многих апологетско-полемичких чланака по разним црквеним часописима, написао је и уџбеник за средње школе, Догматика са апологетским објашњењима.

3) *Љубомир Рајић*, професор, написао је уџбеник за средње школе, Кратка догматика и апологетика.

4) *Др Драгомир Марић*, професор богословије, Основно богословље.

5) *Др Јустин Поповић* и *Велимир Т. Хаџи-Арсич*, Основно богословље.

6) *Милош Парента*, бивши ректор Карловачке богословије, Апологетика, Сремски Карловци 1927. г. Ово је једини потпуни апологетски систем на српском језику, већег обима од средњешколских уџбеника. Штета је што је стручна критика донела о том уџбенику поразно неповољан суд. И то суд који се односи и на стил, и на језик, и на садржину, и на оригиналност и на аргументацију. А још већа је штета што се

много од тих критичких примедби не могу оспорити. Ипак, при свем том, уџбеник несумњиво представља добит за апологетику и допринос апологетској литератури на српском језику.

Најзад треба споменути да су др Радивој Јосић, др Васо Зрнић и Радован Миљковић имали своје уџбенике апологетике који нису штампани него су се као литографисани табаци употребљавали у школама. Зрнићев у Рељевској богословији, Миљковићев у Карловачкој, а Јосићев, који не представља цео апологетски систем, на Богословском факултету.

Од преведене апологетске литературе која је такође врло сиромашна, треба споменути неколико значајних превода.

1) *Ж. Драговић*, цетињски професор превео је са руског „Руководство к основному богословию“ од архимандрита Августина.

2) Протојереј *Мирко Павловић*, превео је са руског „Религија и наука“ од познатог руског апологете П. Я. Свјетлова.

3) Драгомир *Марић*, професор, превео је с енглеског „Исус Христос у историји и вери“ од др Артура Хедлама.

4) Протојереј *Живан Маринковић*, професор, а потом и ректор Призренске богословије, превео је „Курс основнаго богословия“ од руског апологете Никољина.

5) *Др Војислав Јанић* је превео са немачког једну врло духовиту апологетску расправу у виду приче и дијалога, „Од атеизма ка анархизму“

в) Апологетски рад после II светског рата

Међу српским теолозима, у периоду после другог светског рата, на пољу апологетике треба споменути неколико писаца.

1) *Владан Поповић*, професор београдске богословије написао је веома велики број философских чланака, са апологетском тенденцијом. Нарочито су истакнуте његове студије о Хегелу и његовом односу према хришћанству, као и проблематика односа егзистенцијализма и хришћанства. Осим тога он има врло много чланака на најразличније философске теме, од којих сваки има везе са апологетиком.

2) *Др Димитрије Калезић*, учинио је прилог српској апологетској литератури књигом „Упознајмо религију“. Писац је веома обилно искористио све три свеске литографисаних лекција *ове апологетике*, не наводећи шта је, колико је и одакле је узео. Покрај тога, велика је штета што писац није у тој књизи испунио обећање дато у предговору да ће изнети пред читаоце једну православну руску философију која би за апологетику била свакако врло интересантна. Најзад, у књизи писац на питању могућности и вредности доказа за постојање Божје показује отворену недоследност, колебајући се између два супротна гледишта и заступајући час једно час друго.¹²⁸

3) *Милутин Тимотијевић*, професор апологетике у Призренској богословији покрај других добрих апологетских чланака, има и један од изузетно добре научноапологетске вредности „Питање дистелеологије у природи као апологетски проблем“ („Православна мисао“ 1969. г. св. 1–2).

4) *Др Жарко Гавриловић*, београдски свештеник, написао је једну студију под насловом „Поглед у вечност“ где расправља многе проблеме из апологетике.

5) Ако споменемо и једну посебну књижицу „О вјери“, чији писац прота *Јован Гајић* ванредно лепим и достојанственим стилем расправља апологетске проблеме о вери, онда бисмо тиме завршили набрајање важнијих апологетских радова на српском језику.

* * *

¹²⁸ „Теолошки погледи“, год. 1973. бр. 1, стр. 69-71.

*

Овај преглед апологетског рада и литературе изложен је само у најопштијим потезима, без икакве претензије да буде потпун. Поготово он не представља ни из далека целокупну апологетску библиографију. Далеко од тога! Уосталом, једна исцрпна и потпуна апологетска библиографија и не улази у обим овога рада. Тај материјал је толико огроман, да захтева посебна научна дела. Др Карл Веркер (Dr Karl Werner) је, на пример, написао пет књига, управо пет огромних томова као исцрпан научни рад о питању апологетске литературе.¹²⁹ Такође су та питања исцрпно обрадили Чирнер (H. G. Tschimer)¹³⁰, Вигие (Viguié)¹³¹ и Цеклер (O. Zöckler).¹³² А овде су изнесене само опште духовно-културне карактеристике појединих доба и по неколико најистакнутијих апологетских радова тек ради опште оријентације у апологетици и ради основне информације о апологетској делатности из које се виде две ствари.

Прво, да Црква и теологија не могу да буду без апологетике, ма колико поједини теолошки кругови били антиапологетски расположени; друго, да апологетика није била издвојена од свакодневног живота и свакодневних духовно-културних збивања, те да је имала и великих успеха у научној одбрани хришћанског погледа на свет, иако је увек бивало и оних на које апологетика није оставила неки неодољиви утисак нити постигла жељени ефекат. Разлози тога неуспеха не морају бити на страни апологетике, него најчешће на квалитету „њиве“ по којој је апологетика сејала, као што је то напред и објашњено.

Напомена о извору података. Природно је да нисам могао имати на расположењу сваку од наведених апологетских студија. А историјске податке о апологетској делатности, уколико не потичу из личног сазнања, црпео сам великим делом из следећих извора:

Др Радивој А. Јосић, Хришћанска апологетика (Скрипта), Београд 1954. Николай Павлович Рождественский, Христианска апологетика, С. Петербург, Dr Karl Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der Christlichen Theologie, Regensburg, 1889. P. Dr Bernardin Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg in Breisgau, 1930. Ad. Tanquery, Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis, Editio vicesima secunda, Romae, 1927. Dictionnaire apologétique de la foi catholique, sous la direction de A. D' Alés Paris 1928. Dr Đuro Gračanin, Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije, Zagreb, 1961.

ПРВИ ДЕО: О РЕЛИГИЈИ УОПШТЕ

РЕЛИГИЈА КАО ПСИХОЛОШКА ЧИЊЕНИЦА

I СУШТИНА РЕЛИГИЈЕ

У овом, првом делу апологетике говорићемо о религији уопште, не улазећи у питање њене истинитости, то јест у питање постојања Божјег и бесмртности људске душе. Овде ће се говорити о религији просто као о једној чињеници која постоји и у људској души и у историји човечанства, без обзира да ли објекти њеног веровања заиста постоје или не. Било да Бог и бесмртна душа постоје, било да не постоје, религија је у сваком случају једна очигледна чињеница која постоји у људској души и у

¹²⁹ Dr Karl Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Regensburg, 1889.

¹³⁰ H. G. Tschimer, Geschichte der Apologetik, Leipzig 1805.

¹³¹ Viguié, Histoire de l'apologétique dans l'Eglise réformée française, Paris, 1858.

¹³² O. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh, 1907.

људској историји. У овом делу анализираћемо ту чињеницу, посматраћемо је са свих страна да бисмо што боље сагледали њену суштину и облике у којима се она јављала и јавља. Зато ће овај први део апологетике имати два велика одељка: први који нам говори о религији као психолошкој чињеници, то јест који нас упознаје са религијом као психичким доживљајем који постоји у човековој души, а други историјски део, који нас упознаје са разним облицима у којима се религија јављала и јавља. С тим у вези стоји проблем порекла и првобитног облика религије, као и проблем разних сурогата религије и односа религије према другим активностима људске душе. Тек после свега тога можемо прећи на други део апологетике који ће нас увести у проблем истинитости религије, то јест који ће нам говорити о постојању Божјем и Божјим својствима. А после тога изложићемо остале делове апологетике редом. С тим објашњењима прелазимо на посао, и одмах констатујемо чињеницу од које полазимо:

1) ЧОВЕК ЈЕ ЈЕДИНО РЕЛИГИОЗНО БИЋЕ У ПРИРОДИ

Између човека и осталих бића на земљи, биљака и животиња, постоје велике телесне, али још веће духовне разлике. Оне као какве непробојне преграде деле човека од осталих живих бића и уздижу га над њима. Једна од тих преграда, и то свакако највећа, најупадљивија и најнепробојнија, јесте религија. Јер, свему другом што је човечје, можемо наћи неку, макар врло далеку и бледу, паралелу у животињском па каткад и у биљном свету. Свему осим религије. Погледајмо то мало изближе.

Ако човеково тело упоредимо са животињским, па чак и са биљним, онда ћемо крај свих огромних телесних разлика које постоје између човека и животиња, а поготово између човека и биља, наћи још како много сличности. Пре „свега исти материјални елементи, само на разне начине сједињени и организовани, улазе у телесни састав скоро свих живих бића, па чак и неживих предмета. То је једна несумњива хемијска и биолошка чињеница коју је још пре рођења хемије и биологије Библија констатовала, тврдећи да су тела и биљака и животиња и човека постала од воде и земље, дакле од оних истих материја које се налазе и у неорганској природи, само не сама од себе него на „заповест Божју“, то јест дејством Божјим (Пост. 1, 11-13; 20-23; 24-25; 2, 7). Исти основни план изградње постоји и код човека и код многих виших животињских врста. А у једној широј перспективи паралелне органе видимо чак и код биља. И оне имају своја „плућа“ (лишће), и своје органе за храњење (корен), и своје органе за расплођавање (цвеће) и своје ембрионе и зачетке (плодови), па у извесном смислу чак и своју „децу“ (младице). Паралела је, дакле, очигледна.

У психичком животу између човека и животиње, а поготово између човека и биљке, постоје још далеко веће разлике. Па ипак и ту се покрај свих разлика налазе извесне далеке, врло далеке сличности, бар између човека и виших животиња. И животиња, као и човек, има разна осећања и нагоне: нагон самоодржања, нагон за продужењем врсте, родитељску љубав, гњев, страх, умиљатост итд.

Код извесних виших животињских врста: слона, коња, пса, мајмуна, могу се чак приметити трагови памћења, па чак и неке врсте интелигенције. Очигледно је да су пас и мајмун интелигентнији од мачке, пилета и овце. То су непобитно доказали Келерови (Wolfgang Köhler) експерименти.¹³³ Иако се та животињска интелигенција битно разликује од човекове – јер на крају крајева, зна се да човек мисли логички и апстрактно, а то код „интелигентних“ животиња нико не налази – ипак, уколико нису били у питању чисти животињски животни инстинкти, поступци животиња које је Келер употребљавао за своје испитивање и експерименте несумњиво су личили на неки далеки ехо интелигенције.

¹³³ Др Никола Поповић, О интелигенцији животиња, Београд, 1931. стр. 18-20.

Међутим, ма колико испитивали душевни живот животиња, у њему никад нећемо наћи ни најблеђег трага религије нити нечега што би личило на религију. Код животиња, чак и код оних највиших, па да кажемо и најинтелигентнијих, нису нађени ни најблеђи трагови религије. О биљкама да и не говоримо!

Тврдња понеких еволуциониста, као на пример Рафаела Карстена професора у Хелсинкију да и више животиње имају „*осећање натприродног*“,¹³⁴ нико није доказао никаквим примером. То је гола тврдња без икаква доказа, и чак противна сваком искуству, али је својим ауторима потребна ради „поткрепљења“ и „доказа“ унапред постављене хипотезе, о свеопштој распрострањености анимизма који је по тој хипотези првобитни облик религије.

Исто тако ни тврдња понеких еволуциониста да се однос пса према господару може сматрати неком врстом религиозности животиња,¹³⁵ немају никакав основ, нити се могу употребити као аргуменат и као конкретан пример религиозности животиња. То се не може навести чак ни као пример анимизма. Јер, између псећег пријатељства према господару, заснованог на чистом животињском инстинкту без икаквог логичког закључивања, него уоквиреног у области чисто чулних представа и надражаја, и људске религиозне свести о невидљивом духу, или чак о свемоћном Створитељу света, која потиче не само из емотивне него и рационалне природе човекове (макар рационални разлози и не били увек оправдани) разлика је толико велика да је ни најбујнија фантазија не може порећи, па те две појаве изједначити, нити их сматрати сличним.

Нема сумње, човек је једино религиозно биће на Земљи. Још стари Цицерон је рекао: „Из све множине живих бића нема ни једног осим човека које би имало ма какав појам о Богу“.¹³⁶

2) РАЗНЕ ДЕФИНИЦИЈЕ РЕЛИГИЈЕ

Има појмова које је врло тешко дефинисати по правилима формалне логике. У такве појмове спада и религија. Разлог што је дефиницију религије тешко дати лежи у самој природи религије. Она је врло сложена појава, може да се посматра са разних гледишта: са гледишта философског, психолошког, социолошког, историјског; затим са разних философских становишта: теистичког, деистичког, пантеистичког, атеистичког, чак и окултистичког. Према томе није никакво чудо што су философи, теолози, социолози, антрополози и етнологзи давали и дају одговоре и дефиниције које су крајње различите, чак понекад и противречне међу собом.

Осим тога треба имати у виду још и чињеницу да се религија у своме историјском постојању у човечанству јављала у врло различитим облицима, тако да многи сматрају да се не може ни говорити о религији, него о религијама. Ако се, дакле све те чињенице узму у обзир, а морају се узети јер су *чињенице*, онда постаје тим разумљивије што се о религији дају врло многобројне дефиниције и врло различите оцене њене вредности.

Најобичнија и најчешћа, управо класична дефиниција религије гласи: *Религија је духовна веза између Бога и човека*. Она се састоји у томе да човек за Бога сазнаје и у њега верује, и да испуњава његову вољу ради среће на земљи и ради вечног спасења. То је теолошка дефиниција религије. За њену тачност наводе се филолошки и психолошки разлози. Ови други су свакако далеко важнији.

¹³⁴ Др Јован Ердџановић, О почецима вере и о другим етнологским проблемима, Београд 1938, стр. 82, изд. СКА.

¹³⁵ Др Радивој А. Јосић, Хришћанска апологетика (Скрипта) Београд 1954. стр. 87.

¹³⁶ Cicero, De leg. I 24.

а) Филолошко тумачење

Позната је стара латинска изрека: *nomen est omen*, име је ознака. То јест, у имену неке ствари изражена је и суштина тога предмета. То, додуше, не мора увек да буде тачно. Може човек да се зове Богољуб, а да буде врло борбен атеист. Међутим, код назива разних предмета то је врло често тачно. Реч „атом“ означава оно што је недељиво; монада оно што је једно, јединствено; веза оно што спутава и везује. По тој логици реч „религија“ (*religio*) потиче од латинског глагола *religare* што значи везати. Према томе, реч религија по своме филолошком значењу означава везу уопште, а пошто се у конкретном случају ради о односу човека према Богу, то онда означава везу између Бога и човека. Тако су то тумачили понеки стари хришћански писци, на пример Лактанције и блажени Августин. Код Лактанција налазимо овакво резонување: „Обвезани везом побожности спојени смо с Богом. Отуда је и сама реч „религија“ добила име, а не као што је тумачио Цицерон од „relegendo“. („*Nos vinculo pietatis obstricti, deo religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo*“, *Lact. Div. instit. I 4, 25*).¹³⁷ Слично резонује и блажени Августин кад каже: „Религија нас везује са једним свемогућим Богом. Мисли се да је религија отуда и име добила“ („*Religat nos religio uni omnipotenti Deo, unde religio dicta creditur*“, *De vera religione. C. 55*).¹³⁸

Али то њихово тумачење није једино филолошко тумачење. Већ се из њихових речи види да је Цицерон реч „религија“ изводио од глагола *relegere* што буквално значи издвојити нешто од обичних ствари, а у преносном смислу значи односити се према нечему или некоме са особитим поштовањем.¹³⁹

Цицеронов савременик, Сервије Сулпиције (*Servius Sulpicius*) и после њега Мазурије Сабин (*Masurius Sabinus*) изводили су реч „религија“ од глагола *relinquere*, што значи остављање на страну онога што је намењено божанству.¹⁴⁰

Најзад, споменимо још једном блаженог Августина који покрај напред изнесеног мишљења има још једно о филолошком пореклу речи религија. Наиме, с обзиром на хришћанску догму о паду прародитеља и поновно измирење Бога и човека кроз тајну боговаплоћења и искупљења које је дело Божје, Бог је поново одабрао човека за себе, па зато реч „религија“ значи поново одабирање, а сам назив „*religio*“ долазио би од глагола *re-eligere* што значи поново одабрати.¹⁴¹

Које је од ових тумачења филолошки тачно, тешко је, можда и немогуће, рећи. Уосталом то питање и није за апологетику од неког битног значаја. Заправо, свако од тих филолошких тумачења има извесну меру тачности, јер узима у обзир понеку чињеницу из религиозног живота човека.

б) Психолошко тумачење

Па ипак оно прво Августиново и Лактанцијево тумачење назива религије најпотпуније погађа и изражава психолошку суштину религије. Јер, заиста не може бити позитивне религиозности која не би имала неки култ и морал (макар и у најпримитивнијем и најизопаченијем облику), којим обавезује човека према Богу и Бога према човеку. Зато је немогуће дати тачнију дефиницију религије него што је већ

¹³⁷ Цит. по Сави Теодоровићу, *Догматика*, стр. 1.

¹³⁸ Исто дело, стр. 1.

¹³⁹ *Cicero, De nat. d. II 28*. Види Рад. Јосић наведено дело стр. 56. и Рождественски, наведено дело стр. 133. Т. I, фуснота.

¹⁴⁰ Исто дела и стране.

¹⁴¹ *St. Augustinus, De civ. Dei, I. X c. 3. P. L. XLI, 280*. Цео цитат из дела бл. Августина наводи Рождественски, у наведеном делу стр. 135. Т. I, фуснота.

речено да излази из самог њеног имена: *религија је духовна веза између Бога и човека*. Са психолошке стране нема се тој дефиницији ништа приговорити. А то и јесте најважније, јер религија је чињеница људског душевног живота у првом реду, а у материјалној, економској па и политичкој сфери живота њен се утицај јавља тек накнадно, пошто претходно освоји човекову душу.

Разуме се само по себи, ако Бог постоји у теистичком смислу речи, као што ми верујемо, онда је религија баш конкретна, стварна, веза између Бога и човека. А ако Бог не постоји, онда ни религија није никаква стварна веза између Бога и човека, него само фиктивна, уображена, исфантазирана. Међутим та околност ништа не би променила логичку и психолошку тачност напред дате дефиниције. Дефиниција дакле, остаје таква каква је, само што ће верник сматрати ту своју везу са Богом нечим стварним, а неверник ће ту везу прогласити за фикцију, али која у човековој души несумњиво постоји. Зато није никакво чудо што и поједини писци који се изјашњавају као атеисти дају исту такву, или скоро исту такву, дефиницију религије. Др Вуко Павићевић, професор универзитета, на пример, у своме уџбенику „Социологија религије“ даје овакву дефиницију: „Мислимо да се религија може дефинисати као одношење према 'натприродном', 'оностраном' (и 'светом', разуме се)“.¹⁴² Између овакве дефиниције и напред наведене, постоји формална, управо вербална разлика, јер се у њој не спомиње реч Бог. Али је очигледно да је та реч замењена речју „натприродно“, „онострано“, „свето“. А то значи та дефиниција не даје суштински ништа ново него што нам је казала она стара мало пре споменута, осим што је појам „Бог“ узела у ширем смислу речи: „натприродно“.

в) Психолошка суштина атеизма

Најзад постоји још један психолошки случај у вези са религијом. Може се десити, и дешава се, да човек својевољно одбацује ту везу с Богом, тврдећи да Бога нема, па према томе не може бити никакве стварне везе са њим. То психолошко стање у које поједини људи привремено или за дужи животни период могу из разних узрока да западну, зове се атеизам.

Но, да ли атеизам као психички доживљај значи баш заиста одсуство сваке везе са Богом, или да се изразимо овом мало пре споменутом атеистичком дефиницијом религије, да ли атеизам значи свако одсуство „одношења према 'натприродном', 'оностраном' и 'светом',„? Очигледно је да и у атеиста постоји један однос према свему томе. Само ми тај однос можемо назвати негативним односом. Према томе, у психолошком смислу речи, атеизам, пошто је негативан однос према Богу, може се назвати негативном религијом. Назив заиста звучи помало парадоксално, али он изражава једно конкретно психичко стање појединих људи.

Заиста, човек који тврди да Бог стварно не постоји, па још ту своју веру изражава пркосом према Богу, мржњом на све што је религијско, критиком тога и одбацивањем тога, понекад чак и псовком имена Божјег, односи се према свему томе као према конкретном објекту, само што је његово психичко расположење негативно у односу на све то. Један борбени атеист, који се активно бори против Бога, не може рећи да нема никакве везе са Богом. Има је, само је та веза негативна. Један борбени атеист својом философијом своди Бога на нулу. А својим борбеним ставом према тој „нули“ нехотично показује да та „нула“ ипак није баш права „нула“, јер се онда против ње не би борио. Бесмислено је ангажовати све своје интелектуалне снаге да би се борило против „нуле“ или против „мртваца“ (јер поклич Ничеовог борбеног атеизма гласи: „Бог је мртав“).

¹⁴² Др Вуко Павићевић, Социологија религије са елементима филозофије религије, Београд, 1970. стр. 8.

Писац ових редова чувши једног младића како банално псује име Божје запитао га је: Зар Ви верујете у Бога? Младић бесно одговори: Не верујем! Па што га онда псујете? Зато што га мрзим, одговори младић.

Ко може рећи да тај младић нема никакве везе са Богом? Очигледно је да је има. Само је та веза једно негативно психичко расположење, па је зато његов атеизам заправо негативна религија, хтео он то, или не. Такав атеист није *нерелигиозан*, него *неверујући*. Он управо и није *атеист*, него *антитеист*. А за два противника који се узајамно мрзе и оговарају, или се чак и боре, не може се рећи да немају никакве везе један с другим. Имају је, само је она негативна. Таква је иста психолошка ситуација једног борбеног атеисте. Зато је такав атеизам заиста „*негативна религија*“. Вендланд то и не назива атеизмом, него „бежањем од религије“.¹⁴³ Заиста је то тако, чак и у случају ако Бог заиста не постоји. Борбени атеист се односи према Њему као да постоји.

Дабоме, друкчије би ствар стојала кад би био у питању неки апсолутни атеист, то јест одсуство сваке свести о Богу и сваког минимума ма каквог религиозног осећања. За такав атеизам се не би могло рећи ни у психолошком ни у философском смислу да је религија, ни позитивна ни негативна. Али, искуство нам сведочи да такав човек не постоји, чак ни међу онима који се изјашњавају као атеисти. Јер, кад не би имао баш никакве свести о Богу, не би могао о Њему ништа рећи, па ни то да не постоји. А његово порицање постојања Божјег, па чак и активна борба против веровања у Бога, против религије или упињање да буде према Богу „индиферентан“ сведоче о томе да атеист има свест о Богу, па чак да има у себи и изван став, или однос према Богу, јер кад у његовој души не би било баш ни трунке религије, како и зашто би се онда борио против ње у себи и ван себе?!

г) Разне друге дефиниције религије

Већ је у почетку споменуто да је религија врло сложена појава, да се може посматрати са разних страна и тачака, па да зато има разних дефиниција религије. Ова коју смо споменули и усвојили, то јест да је религија духовна веза између Бога и човека, психолошки је тачнија од свих других, и најпотпунија. Али то није једина дефиниција. Ево још неколико:

За Шлајермахера, на пример, (Schleiermacher) религија је само осећање зависности,¹⁴⁴ смисао за бескрајно, један однос са Богом који се – како каже Сабатије (Sabatier) – реализује кроз молитву. Молитва, то је религија на делу, остварена религија.¹⁴⁵

Ова дефиниција није нетачна, али је непотпуна. Она полази од извесних неоспорних чињеница религиозне психологије. Тачно је, наиме, то да у религијском осећању постоје и осећање зависности. Тачно је и то, да је молбена молитва (наглашавамо „*молбена*“ због тога што молитва може бити и захвална и прославна) израз човекове зависности. Све је то тачно. Али није тачно да се целокупно религијско осећање састоји само из осећања зависности. Још мање је тачно да се цела религија као психички доживљај може свести само на осећање. Тачно је у горњој дефиницији и то да је молитва најчешћи и најтипичнији израз позитивне религиозности (за разлику од псовке најизразитијег примера негативне религије, како смо напред објаснили). Али није тачно да се цела религија може свести само на молитву (као што се ни атеизам не може свести само на псовање имена Божјег). Живот вечни није у самој молбеној

¹⁴³ Др Борислав Лоренц, Психологија и философија религије, стр. 122.

¹⁴⁴ Исти писац и дело, стр. 20.

¹⁴⁵ Исти писац, дело и страна. – Ad. Tanquerey, Synopsis Theol. fund. p. 70.

молитви, него и у слављењу Бога, познавању Бога кроз веру наду и љубав, па још и живот по вољи Божјој, као што каже Св. писмо (Рим. 1, 19-23; 7, 21-22). Дакле, том дефиницијом коју дају Шлајермахер и Сабатје, није обухваћена религија као целина, па је зато дефиниција крња и због тога нетачна.

Шолц (H. Scholz) своди религију само на свест о Богу. За њега, „религија је израз свести о Богу“.¹⁴⁶ И ова дефиниција, као и претходна није сасвим нетачна, али је сувише уска па зато погрешна.

Та дефиниција, као и она претходна, Шлајермахерова, полази само од једне чињенице из религијске психологије, наиме од свести о Богу, и жели целу религију као психички доживљај да сведе само на то, на ту свест. А то је немогуће. Као што је немогуће свести целу религију на само осећање, тако се она не може свести ни на саму голу свест о Богу, иако је неоспорно тачно да без те свести не може бити религије. Религија се не исцрпљује самом свешћу о Богу. Има у њој покрај тога и других елемената. Осим тога, зна се сасвим сигурно да не постоји ни један човек баш без икакве религијске свести, без појма о Богу, макар тај појам био и до крајности извитоперен. Па ипак, има људи који се, иако имају свести о Богу, изјашњавају као атеисти. Они, дакле, по сопственом признању, иако имају свести о Богу, немају никакву *позитивну* религију (а о таквој се религији и ради у овој дефиницији). То би, међутим, било немогуће, кад би горња дефиниција религије била тачна. Није, дакле, за позитивну религију довољно имати само свести о Богу, него покрај осталих религијских елемената треба имати бар још и вере да Бог заиста постоји и да дејствује у свету и у историји човечанства.

J. P. Steffes (J. P. Steffes) дефинише религију као „*тоталну реакцију човекову на свет и живот*“.¹⁴⁷

Ево једне сувише широке дефиниције која је баш због тога сувише магловита и неодређена! По тој дефиницији све би се могло прогласити за религију. Зар техника није реакција човекова на свет и живот? Зар то нису и медицина, и социологија, и право, и политика? А зар се ишта од свега тога може назвати религијом и изједначити с њом?

За Огуста Конта (Auguste Comte) и његове следбенике, позитивисте, религија није ништа друго него „*детињско објашњење природних појава којима је узрок непознат*“.¹⁴⁸

Нетачност ове дефиниције опажа се већ на први поглед. Претходне дефиниције су биле бар толико тачне уколико су полазиле од извесних несумњивих чињеница из области религијске психологије. Али, те су дефиниције, као што видесмо, биле крње и неодређене. Ова међутим нити је потпуна нити је у икојем смислу речи тачна.

Пре свега ова дефиниција занемарује читав комплекс емоционалног и моралног дела религије. Као да се религија бави само неким објашњењем света!

Осим тога ова дефиниција и није чиста дефиниција, него оцена вредности и истинитости религије. Кад не би имала никаквих других недостатака она би се и у том случају могла прихватити само са позитивистичког философског гледишта. А где је гаранција да је позитивизам једино истинита и једино могућа философија? Баш кад би се религија и свела само на објашњавање природних појава увредљиво је назвати то објашњење „*детињским*“, јер као што знамо има религијских философа чија дубина, јасност и разборитост мисли о свету далеко надвисују позитивистичку философију.

И још нешто. Кад бисмо религију схватили и дефинисали као „*детињско објашњење природних појава*“, онда бисмо многе научнике, и то оне највишег ранга,

¹⁴⁶ Др Борислав Лоренц, наведено дело стр. 20.

¹⁴⁷ Исти писац, дело и страна.

¹⁴⁸ Ad. Tanqueray, Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis, ed. XXII Paris-Tornac Romae, 1927. p. 71.

чијим интелектуалним напорима наука има да захвали за свој постанак и за свој опстанак, и који су отворено тврдили да их њихова наука води ка Богу, морали уврстити у ред наивне деце и приглупих људи. А ко би се усудио да једну такву клевету и увреду баци у лице једноме Њутну, Пастеру, Коши-у, Планку, Ајнштајну, Амперу, Фарадеју, и безбројним другим научницима-проналазачима!

Најзад, тако увредљива оцена о религији, и то још априори, може се с правом дати тек кад већ поседујемо сигурне позитивне „позитивистичке“ доказе да Бога нема. А међутим, нико на свету, па ни позитивистички философи нису такве позитивне доказе навели. Зато је њихова дефиниција религије у супротности управо баш са самим принципима позитивизма који тврди да треба веровати само у оно што се строго научном методом да сасвим сигурно и позитивно доказати.

Марксистичко-материјалистички писци имају још далеко негативнију оцену која је у вези са њиховом дефиницијом религије. По њиховим тврдњама, проценама и дефиницијама, религија је само један облик историјске идеолошке надградње.¹⁴⁹ И то некористан. Чак директно штетан. Она није ништа друго, него „опијум за народ“. Она је „израз људске немоћи у борби против природе, која доводи до веровања у богове, ђаволе, чуда“.¹⁵⁰ Она је „одлично средство и оружје којим израбљивачка класа своје израбљивање брани и чини легитимним“.¹⁵¹ „Религија је уздах несретног створења, душа света без срца као и дух епохе без духа“.¹⁵² „Религија је само фантастичан одраз у људским главама оних вањских сила које владају над њиховим свакодневним животом, одраз у коме земаљске силе добијају облик надземаљских сила“.¹⁵³

Овакве дефиниције и оцене религије многи прихватају као нешто врло духовито и заводљиво. Изгледа на први поглед као да у њима има извесна мера тачности, нарочито ако се оне изговоре на сугестиван начин. Уствари ниједна од тих дефиниција и оцена религије није тачна ни логички ни психолошки ни фактички.

Логички, те су дефиниције нетачне просто зато што не задовољавају ни најосновнија правила по којима се неки појам у логици дефинише. Основно правило научне логичке дефиниције захтева да се при дефинисању употребљавају изрази у њиховом буквалном, научно-логичком значењу, а не у преносном, метафоричком или чак и поетском. А кад се каже да је религија „опијум“ или „уздах“ или „надградња“, онда је очигледно да је сваки од тих израза употребљен само у преносном, а никако у буквалном значењу. Јер, ваљда нико на свету неће помислити да се религија може мерити на апотекарским теразијама као опијум, нити се над њом може вршити хемијска анализа као над опијумом, нити се она може чути као уздах, нити зидарски изградити као што се дозиђују спратови и мансарде на неком темељу.

Психолошки, ове дефиниције и оцене религије нису тачне због тога што уопште не воде рачуна о религији као психичком доживљају, него се заснивају само на унапред фиксираној негативној оцени религије. При том се заборавља да колико год се једном атеисти чини да је религија „опијум“, толико се исто и религиозном човеку намеће иста таква мисао и оцена о атеизму. Чак и у случају ако Бог не постоји, за религију се не би смело рећи да је „опијум“, јер таква мисао укључује у себи нечију намерну превару (као што то претпоставља политичко-механичка хипотеза о пореклу религије), него би се тада могло рећи да је религија једна крупна заблуда, као што су и многе друге заблуде које су човечанство пратиле кроз његову дугу историју.

¹⁴⁹ Lucien Nèggu, *Porijeklo religije*, Zagreb 1947. str. 6. Preveo Ognjen Prica.

A. Fiamengo, *Porijeklo i društvena uloga religije*, Zagreb, 1950. str. 8.

¹⁵⁰ Исти писац и дело, стр. 8.

¹⁵¹ Исти писац и дело, стр. 10.

¹⁵² Исти писац и дело, стр. 1.

¹⁵³ Цитирано по истом писцу и делу, стр. 8.

Фактички или материјално ове су дефиниције такође нетачне, јер да би се до таквог суда оправдано и научно образложено дошло, треба претходно научно доказати да Бога заиста нема. А тај доказ нико од марксиста, као ни од позитивиста, никад никоме није показао. Зато је изнесена дефиниција и оцена религије нетачна не само са формално-логичке и психолошке стране него и материјално, са фактичке стране.

Да би се још више испољила материјална нетачност изнесене дефиниције и оцене религије, треба истаћи чињеницу да се разни облици религије међусобно дијаметрално разликују. Не могу се истом мером мерити и истом оценом оценити античко многобоштво и старозаветни монотеизам, ислам и будизам, хришћанство и шаманизам. Иако је свако од њих религија, ипак ти облици религије се по вредности толико разликују, да оценити их истом оценом то значи учинити исту грешку као кад би неко све социологије и све социјалне поретке оценио истом оценом, јер све је то *социологија*.

Материјално, или чињенично није тачна ни тврдња да је религија „оружје којим израбљивачка класа своје израбљивање брани и чини легитимним“. Опет се превиића и заборавља чињеница да постоје веома различите религије, и друга чињеница да је „израбљивања“ било у свим до сада познатим друштвеним системима и то по природи саме ствари, без икакве везе са религијом. Руководилац није никад исто што и руковођени.

Исто тако је материјално нетачна тврдња да је улога религије баш увек реакционарна, „назадна“. Питање шта је напредно а шта назадно врло је релативно и растегљиво. Кад два човека иду у супротном правцу, онда су и њихови циљеви на супротним странама, па што је једном напредно другом је назадно, јер што онога приближује напред, ка циљу, овога удаљује од циља. У истом таквом положају су позитивна религија и атеизам (негативна религија).

А није тачна ни она тврдња, и то ни психолошки ни материјално, да дејство религије никад није револуционарно. Напротив, пре би се могло рећи да је сваки облик религије револуционаран у односу на претходно стање, само што не мора баш свака револуција да огрезне у крви и огњу, ма да су и такве појаве пратиле ступање појединих религија на сцену у историји човечанства.

Зар, на пример, будизам није био револуција у односу на браманизам из чијег се крила излегао, и то не само философска, него баш и социјална револуција? А ако се узме у обзир оштра борба између њега и браманизма, онда је био местимично и повремено баш и крвава револуција. Зар реновирали јапански шинтоизам, који је средином деветнаестог века увео јапанску империју у светску историју, није био револуционаран у односу на дотадашњи владајући будизам? Зар ислам није био револуционаран у односу на претходни арапски политеизам? Зар старозаветни монотеизам Аврама, Исака и Јакова није био једна дубока и далекосежна револуција и најодлучнији протест против свих политеизама ондашњег културног света? Зар хришћанство није било до дна душе дубока револуција и револт против античког многобоштва и јеврејско-рабинског најискључивијег шовинизма и формализма? Зар протестантизам није био револуција против папске свемоћи? Зар православље није показало баш ни мало револуционарности у односу на завојеваче који су православне народе држали више од пет стотина година у ропству под мачем и топузом?

И обратно. Историја зна примере када ни атеизам није био револуционаран него је умео још како мртво да ћути и да се акомодира приликама, или „снађе у ситуацији“ певајући славопојке. Да би кренуо у борбу против тираније и он уме каткад да стрпљиво и прилично дуго чека и вреба повољније прилике.

Најзад, ми у овом делу апологетике још не тврдимо ништа о постојању Божјем: нити да Бога има нити да Бога нема. Ми говоримо о религији као психичком доживљају који постоји у човековој души независно од њене објективне истинитости или

неистинитости, независно од одговора да ли Бога има или нема. Али, ако Бог ипак постоји, као што ћемо ту своју веру касније доказима образложити – а споменимо још једном да материјализам не располаже никаквим доказима да Бога нема – онда се материјалистичка тврдња да је религија „опијум“, „фантастичан одраз стварности“, „израз човечје немоћи“, и све сличне тврдње, морају безусловно одбацити, просто с прага, a limine.

Овим наведеним различитим дефиницијама религије нису ни из далека исцрпене све оцене и дефиниције. Има их још много, и различитих. Али ма колико да се оне међусобно разликују у речима и изразима, ипак се све могу свести на неку од напред изложених.

3) РЕЛИГИЈА КАО ПСИХИЧКИ ДОЖИВЉАЈ (СУШТИНА РЕЛИГИЈЕ)

Већ из досадашњег излагања могло се видети да је религија један наш специфичан унутрашњи доживљај. И ако религију тако посматрамо, а то управо и јесте њена психолошка суштина, видећемо да она обухвата све човечје душевне силе: и разум и осећање и вољу и савест и фантазију. Цела људска душа је прожета религијом. Не само један део душе, рецимо разум, као што су тврдили рационалисти, или само осећање као што су тврдили фидеисти и пијетисти, или само воља или савест као што су тврдили моралисти, већ цела целцата душа и све њене моћи прожете су религијом. А пошто је душа у врло тесној вези са телом, то се онда религија манифестује и у телесној, материјалној области људског живота.

а) Религијска свест

Иако религија обухвата целу људску душу и све њене активности, она се ипак првобитно заснива на религијској свести. Та религијска свест се састоји у сазнању и тврдом веровању (реч је овде о позитивној религији) да овај свет није једина стварност него да осим њега, изнад њега, постоји натприродни свет, постоји Бог, или богови ако је у питању политеизам, или духови ако је у питању анимизам, у чијим је рукама судбина света и човека.

Осим тога у религијском сазнању човек себе никад не схвата само и једино као телесно биће, него као телесно-духовно биће; као биће које покрај тела има и бесмртну душу, па се човеково постојање не гаси смрћу тела. Ако те две опште тврдње изразимо језиком хришћанске догматике, рећи ћемо да су вера у Бога и бесмртност људске душе две основне религијске догме, заједничке свим религијама, без обзира да ли су у питању разни облици монотеизма или разни облици политеизма.

Фантазија у религији

Дабоме, позната је ствар да се те две догме, иако су опште и заједничке, у разним религијама различито замишљају и представљају. Историја религија нам говори опширно и подробно, о многобројним облицима и формама религиозних веровања, у којима покрај умног размишљања и домишљања још како велику, чак и претежну улогу има људска фантазија. Стога не може ни бити говора о томе да би сваки од тих многобројних и фантастичних облика религије био у свим својим детаљима истинит. А философија, као систем сумње у све и свашта, поставља чак питање да ли је икоји од тих облика религије истинит. Апологетици, пак, не пада ни на крај памети да брани сваки од тих многобројних религијских облика, иако – принципијелно говорећи – сваки од њих може покушати да себе одбрани и докаже своју истинитост, баш као што чине и разне философије.

Али, ма колико се та религијска схватања и веровања међусобно разликовала, ипак остаје чињеница да се све оне слажу у тврдњи и веровању да покрај материјалног постоји и духовни свет, да и једним и другим светом Неко управља (Бог, или богови, или духови), и да човек на неки начин продужује свој свесни живот и после смрти.

Кад се узме у обзир да основне религијске тезе нису предмет непосредног чулног опажања ни математичких израчунавања, кад се узме у обзир чињеница да је човек по својој ограниченој и грехољубивој природи склон не само греху него и интелектуалним погрешкама и заблудама у свим областима умне делатности почев од философирања па чак до најобичнијих рачунских сабирања; кад се, даље, узме у обзир честа културна заосталост, интелектуална закржљалост, морална исквареност, иа жеља за што очигледнијим и што опипљивијим визуелним представама невидљивих религијских предмета, то јест Бога и душе; кад се све то има у виду, онда није никакво чудо што је људска фантазија те основне људске појмове и истине обукла у најразличније и најфантастичније облике које налазимо у многобожачким религијама и митологијама.

Осим тога, људска фантазија долази до изражаја и у култу свих религија, без изузетка. Нема ни једног облика религије без неког култа, ни култа без уметности, ни уметности без фантазије. Кад слушамо какав велики хор да пева, рецимо, Мокрањчево „Свјат, Свјат, Свјат Господ Саваот“, или ту исту песму у композицији Соколова, или ког другог уметника, тада осећамо и видимо очигледно да композитори силом своје фантазије хоће да нам дочарају ону првобитну серафимску песму, коју је, по тврдњи Библије, чуо пророк Исаија (Ис. 6, 3). Нема потребе наглашавати да исто тако висок домет постиже фантазија и у иконографији, вајарству, архитектури, религиозном песништву, свештеничким одежама и тако редом.

Тим признањем и констатовањем чињенице да у религији као психичком доживљају има жива учешћа и људска фантазија, није религија ништа унижена, нити њена вредност потцењена. Присуство фантазије у религиозном доживљају не значи да је религија неистинита, нити да је она само „фантастичан одраз стварности“, како су то тврдили материјалистички писци. Јер, пре свега, фантазија је природно и неотуђиво својство људске душе, па човек не може да је се ослободи чак ни у најегзактнијим наукама, као што су физика, хемија, техника и астрономија. Осим тога, као што у тим егзактним наукама фантазија није једини елеменат, тако она није ни у религији једини, чак ни главни елеменат. Она се у религији јавља просто зато, што је фантазија природно својство људског духа који жели да своја сазнања, макар она била и чисто идеална, обуче у неку видљиву, чујну, опипљиву, и уопште неку чулну форму коју у области религије постиже кроз религијску уметност, или кроз симболику у хришћанству, или кроз митологију у разним облицима политеизма.

А да религијска свест и веровање и сазнање није само гола фантазија, нити плод саме фантазије, него да фантазија религијске мотиве само визуелно, или уопште чулно, обрађује, о томе сведочи лична непомућена свест сваког религиозног човека који је кадар да разликује религијску истину од фантастичне одеће у коју је религиозна уметност облачи. Осим тога, о томе сведочи и та чињеница, што су творевине фантазије пролазне, а основне религијске истине остају у човечанству стално, само што их фантазија облачи у друге форме.

Да ли су религијске истине и објективно истините, то јест, да ли постоји Бог и бесмртна душа, о томе ће бити речи у посебном делу апологетике. А за сада само констатујемо чињеницу да се религија као психички доживљај заиста не може ни замислити без интелектуалног дела човјечјег психичког живота, без религијске свести и сазнања о духовном свету.

Вера и религија нису исто. Религија као психички доживљај далеко је дубља и свеобухватнија од саме вере. Религија је уопште однос човека према Богу, однос који се изражава кроз све душевне моћи човекове. Религијска вера, међутим, значи само *признање* да је религијски поглед на свет истинит.

Разуме се, да је позитивној религији вера неопходна. Без вере у души нема ни религије као позитивног односа човека према Богу. Човекова фантазија служи само као средство за спољашње, уметничко, изражавање религијских идеја и појачавање религијског осећања. Друкчије делује на наше срце једна литургија служена на најсвечанији начин од литургије која би била лишена свих тих уметничких примеса. Али ако недостаје вере, онда се религија претвара у атеизам, или у негативан однос према Богу, а уметничка литургија може тада личити само на какав добар успео концерт.

Тако дакле, религија се заиста не може ни појавити ни замислити без учешћа човекових интелектуалних способности (размишљања, вере и фантазије). Додуше, она се не може свести само на разум, на интелектуалну активност. Далеко од тога! Али се исто тако не може интелектуална активност искључити из религијског живота човековог.

б) Религиозно осећање

Интелектуални део религије је, тако рећи, костур религије. Али оно што религији даје у човековој души животну снагу и посебну топлину и чар, то је религиозно осећање. Посебно је научно питање, у које овде не улазимо, како и зашто и услед чега се то осећање рађа. Да ли је оно израз само природних способности људске душе – рецимо религиозног инстинкта – или се оно рађа још и под посебним благодатним дејством Божјим. Али неоспорна је чињеница да би религија, кад би се свела само на интелектуални део, постала хладна и бледа философска шема која би могла бити објективно и истинита, па при свем том да нема за човека оне неодољиве мистичне чари и живе духовне бујности. Религија без религијског осећања могла би се врло лако претворити у чисту теистичку философију. Зато је религиозно осећање покрај религиозне свести, религиозног сазнања и веровања, битни елеменат религије као психичког доживљаја.

Ту истину о важности религиозног осећања видимо изражену и у Библији, у Еванђељу. Спаситељ, додуше, наглашава да је живот вечни у познању Бога (Јн. 17, 3-7), дакле, у интелектуалној области човекова живота. Али то сазнање се не може одвојити од религијског осећања, од срца. Блажени ће бити они који су чиста срца. Само је њима обећано да ће Бога видети (Мт. 5, 8).

Из психологије знамо да осећања могу бити проста или једноставна, и сложена. Религијско осећање не спада у једноставна, или проста осећања, него у сложена. Оно је чак и врло сложено. Та сложеност религијског осећања је један од разлога што поједини научници различито дефинишу религију јер сваки од њих запажа и истиче понеки други елеменат у религијском осећању.

Осећање зависности

У сплету разних осећања која сва заједно сачињавају религиозно осећање, опажамо пре свега осећање наше маленкости, немоћи, ништавила, кратко речено: зависности од Бога. Ту компоненту, као што смо напред споменули, нарочито наглашава Шлајермахер. Он чак тврди да је осећање зависности целокупна религија. По њему се сва религија своди на осећање зависности. Исто тако и материјалисти,

специјално марксистичког правца, наглашавају да је то осећање зависности суштина религије, па кад човек више не буде осећао ту зависност онда ће нестати и религије.

Но као што је нетачно оно гледиште да је религија „фантастичан одраз стварности“, иако фантазија има свој удео у религији где достиже високи домет, тако је и овде врло погрешно сводити целу религију само на осећање зависности.

Али, неоспорно је тачна тврдња да је осећање човекове зависности од Бога и немоћи спрам Бога, једна од битних компонената религиозног осећања. За ту тезу могу се навести безбројни разлози. То пре свега доказује свака молбена молитва својом појавом и садржином. Колико само има црквених молитава православних, а и неправославних, у којима је ово осећање изражено поетски заносно и детињски непосредно и топло. „Господи сил с нами буди. Иного бо развје тебе помошчника в скорбјех не имами, Господи сил, помилуј нас“. Тако се православни хришћанин обраћа своме Господу. А Св. Богородици се обраћамо: „Ашче бо ти не би предстојала мољашчи, кто би нас избавил од толиких бјед, кто же би сохранил до ниње свободни?“ (Кад ти не би стајала пред Богом молећи за нас, ко би нас избавио од толиких беда, а ко би нас сачувао све до сада слободне?)

У Псалмима се такође изражава наше осећање зависности од Бога, као и у целој Библији. На пример „Госпode Боже мој, у тебе се уздам, сачувај ме од свијех који ме гоне, и избави ме“ (Пс. 7, 1). „Ако Господ неће градити дома, узалуд се муче који га граде; ако Господ неће чувати града, узалуд не спава стражар“ (Пс. 127, 1).

Еванђеље такође наглашава да је осећање зависности у религији једна од битних компонената. Оно то потврђује конкретним примерима из свакидашњег живота. Јер, ако по речима Спаситељевим „ни један врабац не падне на земљу без воље Оца нашег небеског“, ако су и „власи на глави нашој избројане“, ако човек самим својим силама „расту своме не може додати ни лакат један, нити једне длаке црне или беле учинити“ (Мт. 6, 27; 5, 36), онда је то не само субјективан израз наше немоћи и зависности од Бога, него уједно и спољашњи доказ за оправдање и образложење тога осећања.

Позната је чињеница да се у богослужбеним радњама Православне Цркве човек назива „рабом Божјим“ од првог знаменовања, крштења и причешћа, па све до последњег парастоса. Тај израз је узет из Св. писма; специјално из Псалама (Пс. 135, 1). А тим изразом „раб“ најживље и најбоље је изражена зависност човека од Бога.

Најзад, да је осећање зависности један од битних елемената религијског осећања, о томе покрај напред наведених чињеница из Библије и црквене побожности – а тог елемента има и у другим религијама, осим библијских – сведочи и народно искуство свих народа. Код многих народа, наиме, постоји изрека која одговара оној нашој српској пословици: Човек снује, а Бог одређује. Тиме је изражено, и искуством потврђено, осећање и сазнање наше немоћи и зависности од Бога.

Осећање зависности и осећање личне вредности

Човек у својој души има не само осећање зависности, него и осећање личне вредности које много пута може да пређе у самодопадање, па и у гордост. У том случају она се често, скоро редовно, сукоби са религиозним осећањем зависности. Та чињеница нам објашњава појаву зашто су силовити, обесни и бездушни људи врло мало, скоро нимало, религиозни. Један самопоуздан, скоро обестан, човек из народне песме, Бојичић Алија, боји се „Бога мало, а цара ни мало“ Свакако зато, што човек који дође до свести о својој сили и моћи, макар та његова свест почивала и на чистом уображењу, не жели лака срца да призна своју немоћ и зависност ни од кога, па ни од бића која су његовим очима невидљива. Од њих, можда, најмање.

У тој истој чињеници треба тражити и корен стида понеких религиозних људи, који су заиста религиозни, али то своје осећање крију од других. Не могу да га избаце из душе, а стиде се да га признају отворено.

На тој чињеници осећања зависности атеизам покушава да религију прикаже као неко ропско осећање, а себе приказује као осећање, и као фактично стање пуне човекове слободе коју не ограничава никаква воља неког невидљивог небеског Оца, нити ђефови разних божанстава, јер по атеизму нема ничега и никога ко би био умнији и моћнији од човека. У томе је управо чар и привлачност атеизма, нарочито за младе душе које су по својој бујности склоне порицању и одбацивању сваког ауторитета, не искључујући ни Божји.

Али сама та атеистичка тежња да се човек ослободи осећања зависности не значи да то човек може увек стварно и постићи. Многи од оних који тврде да не верују у Бога, занеме кад им се изненада постави сугестивно питање: А бојиш ли се Бога? Из светске књижевности знамо за класичан пример Ивана Карамазова. Он је својом речитошћу и логиком и ученошћу, целим својим бићем, порицао Бога. Али, кад му је његов побожни брат Аљоша поставио питање: Ако нема Бога, да ли је онда све слободно, Иван, убеђени и окорели атеист, занемео је пред тим питањем. Значи, његов атеизам њему ипак није донео осећање апсолутне слободе. А ако се и деси да неко од људи који се изјашњавају као атеисти заиста постигне такво субјективно осећање апсолутне независности од икога и ичега, па чак и од икаквих обавеза које религиозна савест човеку намеће, ипак ни један од њих не може да нађе гаранцију ни пред самим собом ни пред другима, да то његово стање „пуне слободе“ значи баш неку објективну стварност, и да оно не почива на једном слатком уображењу од кога се човек понекад и отрезни, па се тада покајнички враћа свештенику на исповест.

Зато противницима религије остаје двоје: или да тврде о себи да баш никад нису ни у једном животном моменту, и ни у каквој ситуацији, осетили своју зависност ни од кога и ни од чега над собом, или да отворено признају да такво стање апсолутног атеизма ипак нису успели да постигну стопроцентно. Јер, Иван Карамазов није никаква измишљотина Ф. М. Достојевског. Он је образац многих оних који се прсе и размећу својим атеизмом док их животне околности не притерају да се каткад ипак сете Бога. Зна се сасвим сигурно да има људи који су се изјашњавали као атеисти, а у животној невољи су се ипак молили Богу. Они су то касније можда објашњавали својом тренутном слабошћу.

Па, да, у томе баш и јесте ствар! Признати своју слабост, то значи признати своју немоћ, дакле и своју зависност. О томе се, управо, и ради! Осим тога, многи од оних који се изјашњавају као атеисти, нису ни свесни да своје осећање зависности испољавају кроз разне врсте сујеверја¹⁵⁴ од кога не могу да се ослободе чак ни у најгрубљем облику атеизма. Један разбојник, Ђорђе Савиљ, који је у селу Брезик – Ламинци крај Бањалуке, у септембру 1937. године, поубијао на спавању читаву једну породицу од шест чланова, изјавио је на суду да је атеист, и одбио је да прими свештеника и исповест и причест пред извршењем смртне казне над њим. Али је на суђењу изјавио да је знао да ће бити ухваћен. На питање судије, откуд је то могао знати кад је трагове свога злочина савршено био прикрио, одговорио је да је приликом бежања са места злочина приметио једну звезду која је преко неба прелетела, и одмах сам, вели, помислио: „Ђорђе, бићеш ухваћен“!¹⁵⁵

Дакле, као што се из свих наведених чињеница види, осећање зависности постоји у религији као један од битних елемената религијског осећања, елеменат кога не могу да се ослободе чак ни они који се изјашњавају као атеисти. И погрешка

¹⁵⁴ Видети др Борислав Лоренц, наведено дело стр. 123. и 126.

¹⁵⁵ Видети брошуру „Крвава секира“.

Шлајермахера и материјалиста није у томе што су они констатовали да то осећање постоји, него у томе што су целу религију хтели да сведу само на то осећање.

Осећање дивљења

Да, религиозно осећање се не исцрпљује само осећањем зависности. Покрај њега постоји и осећање дивљења.

Без обзира на питање како је човек постао, да ли се постепено развио из животиње, или је чудесним начином први човек непосредно створен од Бога, једно је у оба случаја ван спора: човек је постао човеком онда, кад је дух његов почео да мисли и да остаје задивљен, запањен и зачуђен пред величанством природе, за коју религиозан човек верује да је одсјај и израз величанства Божјег.¹⁵⁶ Отуда је величанственост природе одувек била најбогатији извор религијског осећања. Отуда људи који живе у природи, као земљорадници и пастири, имају по правилу чистија и бујнија религиозна осећања од оних који свој живот проводе у затвореним просторијама, међу канцеларијским актима, или по фабрикама, где имају пред собом само људска дела, или по болницама где имају посла углавном са наличјем живота.

То осећање дивљења пред величанством овога света је такође једна од битних компонената религиозног осећања. То се примећује не само код примитивних људи који посматрајући у усхићењу величанственост природе обожавају каткад саму природу, на пример, звезде, Сунце, Месец, огањ итд., или далеко чешће „Великог Духа“ који кроз ту природу дејствује, него то осећање дивљења постоји и код великих философа и научника.¹⁵⁷ Кад, на пример, један Кант каже да га ништа толико не задивљује као звездано небо над нама и морални закон у нама; кад један Кеплер каже: ја у творевини као да рукама додирујем Бога; кад један Медлер тврди: „Ко до тога степена продре у Божију радионицу као ми (мислећи на учене астрономе), тај ће се у смирењу поклонити пред Његовим светим провиђењем које дејствује у природи“¹⁵⁸, онда су ове то само докази да осећање дивљења, као једна од компонената религијског осећања, постоји у човеку, без обзира на историјски период у коме човек живи, или на меру учености којом располаже.

То осећање дивљења величанству Божјем нашло је најбољи уметнички израз у религиозној поезији, специјално у религијским химнама и одама. Оно што је Державин изразио у својој величанственој „Оди Богу“, или Његош у своме спеву „Црногорац свемогућем Богу“, или у спеву „Пустињак цетињски“, или у „Лучи Микроkozма“, то су општа осећања свих људи. Сваки религиозан човек то осећа, али онако дивно и величанствено то уме да изрази само „душа пламена поете“, како вели Његош.

У такве поете свакако спада и Псалмопевац који је то своје осећање дивљења величанству Божјем изразио у многим псалмима. „Господе, кад погледам небеса твоја, дјело прста твојих, мјесец и звијезде које си ти поставио, шта је човјек те га се опомињеш, и син човјечји те га полазиш?“ (Пс. 8, 3-4). „Господе Боже мој, велик си веома, обукао си се у величанство и красоту“ (Пс. 103. (104), 1). „Небеса казују славу Божију“ (Пс. 19, 1).

Колико је, пак, хришћанско дивљење пред величанством Божјим, топло и усхићено, о томе најбоље сведочи она дивна химна: „Тебе Бога хвалим, тебе Господа исповједујем, тебе превјечнога Оца свја Земља величајет. Тебе сви ангели, тебе небеса

¹⁵⁶ Др Борислав Лоренц, Порекло религије, Зборник Правосл. Богословског факултета, књ. II Београд, 1951. стр. 43.

¹⁵⁷ Алберт Ајнштајн, Моја слика свијета, Сарајево, 1955. стр. 9. Прев. с немачког Ника Милићевић.

¹⁵⁸ П. Ј. Свјетлов, Наука и религија, Битољ 1937. стр. 98. (Превео с руског прота Мирко Павловић).

и свја сили, тебе херувими и серафими непрестаними гласи взивајут. Свјат, Свјат, Свјат, Господ Бог Саваот, полни сут небеса и Земља величества слави твојеја“.

Религиозно страхопоштавање и религиозни страх

Ево и треће компоненте религијског осећања! То је страхопоштовање, и страх Божји, или у црквено-литургијском језику „благоговјеније“. Није нужно наглашавати да оба ова осећања служе атеистима као психолошки разлог за борбу против религије. Јер, чему страх, и од кога страх!? Ми хоћемо да смо слободни и да живимо без икаквог страха! Но, не улазећи у питање да ли је та атеистичка жеља и борба против страха оправдана или не, чињеница је да страхопоштовање и страх улазе у састав сложеног религијског осећања. То примећујемо не само код примитивних народа где постоји тотем и табу, него и у монотеизму. По речима Св. писма „Страх Божји је почетак мудрости“ (Пс. 111, 10). Зато у Св. писму и постоји заповест: „Бога се бој и заповести његове држи“ (Проп. 12, 13). А у Новом завету, у богослужењу Православне Цркве елемент религијског страха је изразито наглашен. У великој јектенији се молимо Богу за оне који „со вјероју, благоговјенијем и страхом Божјим“ улазе у храм. А православни свештеник позива верне на св. тајну причешћа да приступе „со *страхом* Божјим и вјероју“.

Квалитет религиозног страхопоштовања је сасвим друкчији од обичног профаног страха. Није то страх као од муње и грома и тигра и вештице или од ватреног оружја. Онај профани страх је нека врста негативног осећања и изазива код човека жељу, неодолјиву тежњу, за бежањем и удаљењем од предмета који страх изазива. Религиозно страхопоштовање, или благоговјеније, је међутим, једно позитивно, топло и пријатно осећање које не рађа у човеку жељу да што даље побегне од Бога, него напротив, да му се што више приближи. То је нарочито јасно и поетски дивно изражено у псалмима. „Сви народи запљештите рукама, покликните Богу гласом радоснијем. Јер је Господ вишњи *страшан*, цар велик над свом земљом“ (Пс. 47, 1-2). „Господ царује, нек се радује земља“ (Пс. 97, 1). „Господ царује, нека стрепе народи, сједи на херувимима: нека се дрма земља, Господ је на Сиону велик и висок над свим народима. Нека славе велико и *страшно* име твоје“ (Пс. 99, 1-3).

Као што се види из ових стихова псалама, а могло би се још наћи, страхопоштовање Бога које се рађа због неизмерне величине и славе Божје, јесте једно топло осећање које изазива радост, а не мржњу и нерасположење и бежање, као што је случај са профаним страхом. За религијско страхопоштовање може се дати најкраћа карактеристика у оном стиху псалма: „Работајте Господеви со страхом и радујтесја јему с трепетом“ (Пс. 2, 11). То је религијско страхопоштовање: страх и радост!

Међутим постоји баш и чисти религијски страх. Његов квалитет је опет друкчији од осећања „благоговјенија“. Он је више негативан, али ипак различит од профаног страха. То је страх кривца пред праведним судијом. Тај страх се јавља из осећања грешности. Према библијском саопштењу Адам се после греха поплашио кад је чуо глас Божји, и покушао да се сакрије (Пост. 3, 10). Исто тако се и пророк Исаија врло уплашио кад је имао визију Бога кога су славили серафими певајући „Свјат, свјат, свјат Господ Саваот“, јер је осећао своју људску огреховљеност спрам Божје светости (Ис. 6, 2-5). Још изразитије се тај страх пред Богом осећа кад човек истински дође до сазнања о своме греху и уверења да је заиста грешан. Тек тада – „Јегда прииму во умје множество содјејаних мноју зол“¹⁵⁹ („када ми падне на ум мноштво зала које сам починио“) – тек тада религиозна душа завапи: „Множества содјејаних мноју љутих помишљаја окајаниј

¹⁵⁹ Октоих, глас 8. уторак, сједални иа јутрењу.

трепешчу страшнаго дне, суднаго¹⁶⁰ (Помишљајући на мноштво рђавих ствари које сам учинио, ја грешник, стрепим од помисли на страшни судњи дан). Али до тог психичког стања човек долази тек кад претходно изгуби или пренебрегне онај позитивни „страх Божји“, или страхопоштовање (благоговјеније), за кога Библија сасвим тачно рече да је „почетак мудрости“.

Осећање љубави

Поред осећања зависности, дивљења и страхопоштовања, религиозно осећање има у себи још један елемент. То је осећање љубави, синовске оданости и преданости Богу. Сви искрено религиозни људи, без обзира да ли су примитивни или културни, воле своју религију, као што и атеисти воле свој атеизам, и не могу с њом да се растану лака срца. Мученици су најконкретнији доказ љубави човека према својој религији, а кроз њу и према Богу. А скоро свака религија има своје мученике.

Међутим љубав према Богу највише и најизразитије је наглашена у хришћанству. Ту је она уздигнута у ранг прве и највеће заповести и дужности која у себи садржи и све остале (Рим. 3, 8; Гал. 5, 14). „Љуби Господа Бога својега свим срцем својим, свом душом својом и свим умом својим“ (Мт. 22, 37), то је по Св. писму, прва и највећа заповест, јер „Бог је љубав“ (I Јн. 4, 16). Та љубав у хришћанству иде до потпуног одрицања себе, до предавања себе вољи Божјој, у потпуној покорности и оданости. „Сами себе и друг друга и вес живот наш Христу Богу предадим“ – то је православни молитвени израз љубави оданости и покорности као религијског осећања које постоји и у другим религијама само на други начин изражено.

Психичке последице осећања љубави

Религијска љубав и синовска оданост према Богу рађају у души религиозна човека најведрије могуће расположење. На основу осећања љубави према Богу, измирења са Богом и синовства Божјег, човек се већ у овом свету осећа блажен и сигуран, као прави законити господар овога света, као син Божји, по речима ап. Павла: „Тако ниси више роб, него син“ (Гал. 4, 7). Колико религијска љубав рађа осећање блаженства у срцу религиозна човека најочигледнији пример нам пружа одушевљени и раздрагани усклик апостола Павла. „Ко ће нас одвојити од љубави Божије? Невоља или туга? или гоњење? или глад? или мач? ...Јер знам јамачно да ни смрт, ни живот, ни анђели ни поглаварства, ни силе, ни садашње ни будуће, ни висина, ни дубина, ни друга каква твар не може нас одвојити од љубави Божје која је у Христу Исусу Господу нашем“ (Рим. 8, 35-39). „Не живим више ја, вели исти апостол, живи у мени Христос“ (Гал. 2, 20). Па зато исти апостол осећа да „Све могу у Христу који ми моћи даје“ (Филип. 4, 13).

Разуме се, не постигне сваки човек толику љубав као што је имао апостол Павле, али он нам овим речима износи своје осећање и своје расположење које се у души његовој рађа из љубави према Богу. А то значи осећање једног крајње ведрога расположења, осећање снаге и моћи, која га кроз силу Божју чини да се човек осећа господарем света, као син у кући очевој.

Додуше, и противници религије тврде о себи да их атеизам доводи до истог осећања, да се осећају господари света, и то још потпунији. Јер, религиозан човек своје господарство осећа кроз зависност према Богу, а атеист који пориче Бога нема од кога да осећа зависност, и нема коме да буде покоран. Међутим разлика је између атеистичког и религијског, специјално хришћанског осећања у томе, што се хришћанин

¹⁶⁰ Посни Триод, недеља митара и фарисеја на јутрењу.

осећа као легитимни господар света кроз помоћ Божју, кроз благодатно усиновљење Богу, док се атеист може осећати само као узурпатор, као господар који је до господарства над светом дошао протеривањем Бога из своје душе и из света, дакле револуцијом против Бога. Разуме се, оба осећања су субјективна. А које од та два осећања има уза се и реалну објективну основу, то зависи од питања да ли је Христос Бог, или није, да ли Бог уопште постоји или не постоји.

Које је осећање пријатније?

Остављајући за сада на страну питање објективне истинитости теизма или атеизма, то јест питање постојања Божјег, задржавајући се само на констатацији да су оба осећања субјективне природе, ми ћемо их упоредити баш са те субјективне стране да бисмо видели које је од њих пријатније (макар и у чисто субјективном смислу) и које доноси човеку потпунији и сталоженији душевни мир.

Одмах нам пада у очи да је на овом питању религија у повољнијем положају од атеизма. Она може да постоји на чистој вери, на самом душевном побожном расположењу, без неких научних доказа да Бога има. Конкретно узето, већина религиозна света своју религију тако и доживљује. Они имају своју личну апологетику, своје лично образложење зашто верују. Али то образложење не мора да буде засновано на познавању научно-философских доказа. Може да почива на личном искуству, на интуицији, на неком личном логичком образложењу. Зато религиозан човек може у истинитост своје религије да буде дубље и тврђе убеђен него атеист о своме веровању. И то тим пре што се атеизам заклања за некакве научне доказе за своју истинитост, а тих доказа нема. Зато је велико питање да ли атеист икад постигне тако савршено ведро расположење као религиозан. Ако хоће човек да постигне пуни душевни мир, он мора бити савршено начисто с тим да ли Бог постоји или не. Без стриктних доказа да Бога нема, прави, сталожени и стални душевни мир се не постиже. Јер, оно вечито „можда“, оно „а шта ако Бог ипак постоји“, то стално нарушава безбожничкову душевну равнотежу, све док не пронађе праве доказе да Бога нема. А доказе нико није пронашао! Зато безбожничково „бежање од религије“¹⁶¹ – да се још једном послужимо духовитим Вендландовим изразом – представља обичан Сизифов посао. „Нема мира безбожницима“ (Ис. 48, 22).

Нема сумње, љубав је боља од мржње (а видели смо да атеизам представља борбу против Бога, дакле у крајњој линији мржњу на ту „утвару“ која „угрожава“ нашу личну слободу). Љубав је боља чак и у случају ако Бог не постоји. Јер, у том случају љубав према Богу, као и цела религија, била би, додуше, само једна илузија, али слатка илузија, која макар и као илузија заслађује живот без икакве штете по човека. А у случају да Бог ипак постоји, као што ми то тврдо верујемо, – за сада без доказа – онда би атеизам био не само обична илузија, него баш кривица, стварна конкретна кривица; рат објављен противнику који се не може победити. У томе је несумњива надмоћ религије пред атеизмом.

Ситуација је ово: Ако Бог не постоји, тада неверник ништа не добија ни пре ни после смрти. Јер, после смрти ничега нема, а пре смрти остаје му само борба са животним околностима које су често крајње тегобне и чемерне до те мере да их не може засладити ни олакшати ни осмислити никакво уживање у гажењу и одбацивању моралних норми које религија човеку намеће. Осим тога тај животни чемер је појачан вечито неостваривом жељом да се душа и савест већ једном дефинитивно умире у једном позитивном и сигурном научном знању да Бога нема. А тај доказ нико није поставио.

¹⁶¹ Др Борислав Лоренц, Психологија и философија религије, стр. 122.

Што се, пак, тиче верника – под претпоставком да Бога и душе нема – ни он после смрти не добија ништа. Али са вером и надом у Бога бар лакше подноси животне тегобе, макар та вера била и чиста илузија, или опијум, како ју је Маркс фигуративно назвао.

На тај начин Марксова фраза да је религија опијум за народ – иако је објективно нетачна, јер Бог постоји – она у субјективном смислу речи чак и са атеистичких позиција представља један нехотичан комплимент религији. Јер, ако живот по својим тегобама дочарава човеку стање кад мора да легне на операцијски сто, онда се то заиста лакше подноси са опијумом него без њега.

У случају, пак, да Бог постоји – као што ми верујемо – тада атеист сигурно губи, и то не обичну опкладу, него промашени живот.

Осећање светости

Најзад, у религиозном осећању постоји још једна компонента која је најтипичнија за религиозно осећање. То је осећање светости. Оно је искључиво религијско. Док се претходним компонентама може наћи бар паралела у профаном осећању, јер покрај религиозног осећања страха, љубави, дивљења и зависности може постојати, па стварно и постоји, нерелигиозно осећање зависности, рецимо роба од господара; страха човека од звери; дивљења каквом уметничком делу; љубави према каквом предмету или идеји, дотле осећање светости нема никакву паралелу у профаном животу. Оно може бити само религиозно. „Осећање светости је управо оно што чини психичку суштину религије“¹⁶² – вели с правом Борислав Лоренц.

То осећање се не може никако речима исказати и описати. Оно се може само доживети. А кад се доживи, оно може каткад бити толико силно, да у човековој души изазове толико блажено и пријатно расположење, да човеку поиграва срце и навиру сузе. Сваки искрено и дубоко религиозан човек имао је прилике да то осети приликом великих религијских празника и свечаних богослужења, или приликом хаџилука. Специјално за православну побожност ти моменти се јављају на пример приликом обреда васкрсења, или богојављенског освећења воде, или духовског вечерња, па и на свакој литургији приликом освећења дарова, или примања св. причешћа. Уосталом, чак и обичан долазак у храм без богослужења улива у душу православног хришћанина осећање светости. Све су то тренуци кад осећање светости достиже своју кулминацију, и када се човеку срце толико узбуди да просто осећа неко гушење у прсима.

Осећање светости зависи само и једино од јачине религиозности уопште. Уколико је човек дубље религиозан, утолико јаче доживљује осећање светости. Оно није ни најмање зависно од материјалног благостања, или беде, или друштвеног положаја човека. Подвижници који су добровољно живели у најскромнијим, управо бедним, материјалним околностима имали су исто тако жива и дубока религиозна осећања као и праотац Аврам који је живео у великом богатству. Јов је био исто тако религиозан кад је пливао у богатству, као и кад је болестан и гнојав лежао на ђубришту. Међу богатим може се наћи и побожних и непобожних као и међу сиротињом. Према томе није ни мало тачна тврдња противника религије, да је религија израз и последица беде у којој су живеле потлачене народне масе.¹⁶³

Рекапитулација

¹⁶² Исти писац и дело, стр. 90.

¹⁶³ Lucien Henry, о. с. р. 8.

Из свега изложеног видимо да је религиозно осећање једна врста врло сложеног осећања из разних компонената: зависности, немоћи, страха, дивљења, благоговјенија, покорности, оданости, љубави, светости и блаженства. Та осећања ми можемо издвојити једно од другог и посебно о њима говорити само теоријски, на папиру. Иначе као доживљај, она су јединствена и човек их увек доживљује као јединствено религиозно осећање у коме понека компонента може да буде јаче наглашена те да има превагу над осталима, али из кога се ни оне друге компоненте никад не губе. А то осећање извире из свести и веровања да светом управља Бог и да човек није само материјално него и духовно, бесмртно биће.

в) Религиозна воља

Кад се из религиозног сазнања и веровања срце људско испуни религиозним осећањем, онда и воља људска добија изванредан правац у своме стремљењу и деловању. Дабоме, она није нипошто механички присиљена да баш мора поћи тим правцем којим је вуче религиозна свест и осећање. Али одупирање том правцу човек доживљује као морални пад, као грех, бар за извесно време док честим понављањем греха не угуши у себи глас савести која у души човековој увек звучи као дует религиозне и моралне свести и осећања.

А да религија преко религиозне свести и осећања одређује правац делатности људске воље, о томе нам покрај наше личне свести сведочи и историја целог човечанства. Јер, неоспорна је чињеница да је религија прожимала и прожима не само лични и породични живот појединаца, него је она остављала свој неизбрисиви печат и траг на културном, политичком и економском животу свих држава и народа, чак и онда кад јој се оспаравала вредност и истинитост. Тим више кад тог оспаравања није било. И то је тако не само у историји културних народа чија се култура родила и одгајила у крилу религије, него је то тако и код примитивних народа. Кад су Европљани хтели да купе за добре паре неке земље од урођеника Екваторијалне Африке, урођеници су одбили да продају, јер „земља не припада њима. Она припада боговима“.¹⁶⁴

г) Разни типови религиозности

Кад се узме у обзир да је религија једна тако сложена духовна појава која обухвата и разум и осећања и вољу и савест и фантазију, и кад се при томе узме у обзир још и то да је религиозно осећање узето само за себе, врло сложено, затим кад се узме у обзир натчулност религиозних објеката, па ограниченост људске природе и људских спознајних способности, и најзад читав низ спољашњих природних и историјских узрока, услова и околности, онда је сасвим разумљиво што постоје разни облици религије и разни психолошки типови религиозности. У неким формама религије преовлађује овај у неким онај елемент. Исто тако и код разних личности преовлађује понеки елемент. Код неких разум, код неких фантазија, код неких морална активност воље, код неких емоционални елемент. Па и у том случају, преовлађивања емоционалног елемента опет може бити разлике. Негде преовлађује осећање зависности и такви су увек спремни за молебан. Негде преовлађује осећање дивљења и тима су пуна уста „хваљенија твојега, Господи“. Негде преовлађује осећање страха и такви су у сталном покајничком расположењу. Негде преовлађује осећање љубави, и ти су увек спремни на подвиг и жртву. Код неких осећање светости, и ти су увек у једном мистичном доживљају Бога.

¹⁶⁴ Joseph Wilbois, Histoire des religions, Publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, Paris, 1953. p. 67-69.

Тако, дакле, сваки човек доживљује религију као свој лични психички доживљај, иако су религиозне догме и култови и моралне заповести заједничке разним религиозним групама. Отуда имамо разних типова религиозности, од грубог фетишизма где човек жели да религијске објекте поседује баш материјално, видљиво и опипљиво, па преко мађије, окултизма, занесењаштва, дубоког мистицизма, повишеног религијског формализма, религиозно-моралне активности, рационалне побожности, бледог рационализма, све тамо до индиферентизма, религиозне отупелости, која се граничи са борбеним атеизмом као негативним типом религиозности.

Али, ма у ком историјском облику, ма кроз који психолошки тип била религија испољена, она је по својој унутрашњој психолошкој природи извештан позитиван однос човека према Богу, извесна духовна веза између Бога и човека. Та дефиниција религије најбоље одговара њеној психолошкој суштини, без обзира на питање да ли Бог објективно постоји или не, и без обзира на филолошко питање да ли њено латинско име „religio“ заиста потиче од глагола religare, или од неког другог глагола и корена.

II ЕЛЕМЕНТИ РЕЛИГИЈЕ

Као што видесмо из претходног излагања, религија је духовна веза између Бога и човека. Још смо констатовали да она прожима сав човечији душевни живот. Према њој се никад не може бити потпуно индиферентан, јер она засеца у најинтимније проблеме човекова живота и у најдубље кутке човекова бића. Отуда, било да човек признаје постојање Божје, било да га пориче, он у оба случаја ангажује све своје душевне способности: и разум и вољу и осећање и фантазију и савест, па и материјалну телесну активност. Зато, с обзиром на то да у човеку можемо разликовати три основне душевне способности (разум, осећање и вољу), а покрај њих и телесну активност која из њих извире, то и у религији можемо разликовати четири елемента: догму, култ, морал и религијску заједницу.

1) ДОГМА

Реч *догма* има више значења. У буквалном, строго богословском смислу речи, догма је Богом откривена истина коју Црква предлаже верницима као правило спасоносне вере. Према томе, ван Божјег откривења и ван Цркве не може бити праве догме, у богословском смислу речи. Међутим реч догма није богословског порекла, чак ни хришћанског. Та реч је употребљавана још у античкој философији за ознаку истина које стоје ван сваке дискусије, истина у које се не може сумњати. Осим тога, реч догма употребљавана је и у правничкој терминологији у смислу какве царске обавезне наредбе којој се имало повиновати¹⁶⁵ без поговора. Одатле, дакле, из античке философије и права, ушла је реч догма у употребу у хришћанској Цркви и теологији као став о коме се више нема шта дискутовати и који сваки верник обавезно треба да усвоји.

Али реч догма има и своје шире значење. Наиме, у сваком облику религије постоји оно што дотична религија сматра својом неоспорном истином коју предлаже својим верницима као правило вере. Не улазећи у дискусију које су и чије су догме баш праве Богом откривене догме, и да ли су икоје заиста Богом откривене, ми ћемо у овом делу апологетике реч *догма* употребити у њеном ширем значењу, то јест у смислу верских ставова о свету, којим религија излаже своје тумачење и схватање света, свој основни поглед на свет.

¹⁶⁵ С. М. Веселиновић, Догматика Православне Цркве, Београд, 1912. књ. I стр. 6.

Својим догматским учењем религија делује на људски разум па се на тај начин религија јавља као извештан поглед на свет, као схватање света и тумачење светских догађаја и света као целине. Очигледно, она својим догматским учењем преузима улогу философије, јер и философија је такође поглед на свет. Али, пошто су религијски објекти (Бог и душа) натчулни, неподложни чулном проверавању и контролисању, а човек по својој природи тежи да има извесне визуелне представе чак и о ономе што се очима не може видети, то је онда људски разум своју природну немоћ да продре у суштину и у тајне духовног света обилато надокнађивао фантазијом, па се тако у многим облицима религије догматика заправо претворила у митологију.

Те митологије су у разним религијама различите. Но, ма колико се оне међусобно разликовале, ма колико оне биле далеко од правог истинског, догматског појма о Богу, ипак се оне међусобно, а и са откривењем, слажу у једној заједничкој црти: све оне замишљају Бога (или богове, ако је реч о политеизму) као персонално, лично, свесно-разумно биће које води рачуна о свету и човеку и коме се човек може молитвено обраћати. Чим се Богу порекну те особине, онда религија престаје да буде позитивна религија и претвара се или у деизам, или у пантеизам, или у отворени атеизам који се испољава у негативном, непријатељском односу према Богу. Тако дакле, религија је немогућа без извесне догматике, макар и најсиромашније по броју догми.

Догматизам

Да религија мора имати свој догматски елемент, то је чињеница коју нико не пориче. У религији догма има своје логичко оправдање. Наиме, ако је догма Богом откривена истина, онда њена истинитост проистиче из Божијег ауторитета и свезнања и непреварљивости. Пре него што се нешто прогласи за догму нужно је испитати да ли је то веровање постојало увек у Цркви и да ли се налази у изворима Откривења. Кад се то констатује, онда се даље о истинитости тога става не може дискутовати. Он је догма, дакле Богом откривена истина, и она постаје предмет вере без обзира да ли ми ту тврдњу можемо самим људским разумом схватити и доказати или не.

Међутим разни противници религије баш на том терену замерају религији да је она тиме против слободе духа, слободе мишљења. Зато у име слободе мишљења оспоравају сваки догматизам,¹⁶⁶ па и религијски. Но такав став је потпуно неоправдан. Може се говорити о антидогматизму у науци, философији, економији, политици и другим областима људске делатности. И тај антидогматизам треба схватити у том смислу, да се у тим областима не сме и не треба сматрати ништа истинитим унапред, рецимо у науци и философији; или да неке облике економске делатности не треба сматрати заувек неизменљивим и за сва времена и за све прилике најбољим; или да у политици неки одређени курс мора баш у свему бити беспрекоран. У том смислу антидогматизам је сасвим оправдан. У том смислу је и Црква антидогматична, јер ни она није ни једну догму прогласила за догму без претходног строго критичког проверавања да ли је дотична тврдња заиста достојна да буде усвојена и проглашена за догму. Догме као откривене истине налазе се у Св. писму и Св. предању, го јест у веровању Цркве без обзира да ли их је који васељенски сабор формулисао и прогласио за догме или не. Али кад оне већ дођу пред васељенски сабор, свакако због друкчијег јеретичког схватања и тумачења тих догми, онда се оне и пре сабора, а поготово на самом сабору, свестрано расправљају и разматрају испитујући све разлоге за и против. И такав поступак сведочи да се ни у Цркви догме не проглашују неким „догматичким“

¹⁶⁶ О овом проблему видети опширну расправу прот. проф. др Теодора Титова, „Догматика и наука“, „Богословље“ год. I (1926.), бр. 1-4 и год. II бр. 1.

него строго критичким методом. У том смислу је, кажемо, и Црква антидогматична, и у том смислу је антидогматизам оправдан: не треба ништа усвајати без довољно разлога и испитивања.

Међутим не може се бити против догматизма принципијелно као против нечега што тобож спутава људски дух и његову слободу, јер у том случају човек би морао одбацити све истине, чак и оне научно утврђене. А то је и практично и теоријски немогуће. На шта би личио човек који би у име своје личне слободе и ћефа, или у име „слободе мишљења“ порицао истину да је $5 + 7 = 12$? Или, да ли сме човек у име „слободе мишљења“ порицати геометријске, физичке, хемијске и логичке истине?! Свакако не! А гле, оне су у својим областима исто што и догме у области религије. (Овде је реч о несумњивим научним истинама а не о разним хипотезама).

А кад је у питању постојање Божје, човек ту апсолутно не може избећи догматизам. Јер, или ће одлучно усвојити догму да Бог постоји, или ће исто тако одлучно усвојити тезу да Бог не постоји, или ће исто тако одлучно тврдити да се ни Божје постојање ни непостојање не може разумом позитивно доказати. Било који од ова три става да усвоји, човек ће у сваком случају имати посла са једном догмом која је за њега по самој природи ствари неизменљива. Уосталом свака философија, била она спиритуалистичка или материјалистичка, била догматичка или скептичка, свака има своје догме само што их тако не зове, иако сама реч догма као што смо напред споменули потиче баш из античке философије.

Кад, на пример, спиритуалист тврди да је основ света духовне природе, да друкчије не може бити, и да је то истина која нам објашњава суштину света, шта је то друго него његова догма? Кад један атеист тврди да Бога нема, да га никад није било и да га никад неће бити; да је то истина која кроз сву вечност остаје таква каква је, и чак да је ми можемо потпуно доказати и знати, шта је то друго него једна догма у буквалном смислу речи! Разлика између ње и праве црквене догме је само у извору сазнања, и – разуме се – у истинитости. А кад неки материјалист пише о извесним научним проблемима из области физике, биологије и економије, а стално се обазире на то да се случајно не огреши о мишљење које су високи материјалистички ауторитети изrekli¹⁶⁷ о томе пре њега, то онда није ништа друго, него типичан догматски метод. Тако исто и хришћански богослов пише догматику старајући се да своје мишљење усклади са Св. писмом, или са мишљењима светих отаца, или са папском енцикликом, ако је у питању римокатолички богослов.

Зато је принципијелна борба против догматизма принципијелно неоправдана. Јер, човек се ни у једној области не може потпуно и дефинитивно ослободити извесних, каквих било, догми. Може се једино говорити против појединих догми, то јест против појединих тврдњи које неко без довољно оправданих разлога усваја као догме. Јасно је, на пример, да се митологије разних многобожачких религија не могу усвојити као праве истинске догме. Али, при свем том, оне као какви наивни догматски покушаји сведоче да у сваком облику религије мора постојати извештан догматски елеменат, ма колико он у појединим религијама био сиромашан, или ма колико у другим облицима религије био фантазијом искварен.

Најзад, додајмо да у философији постоји философско-гносеолошки догматизам као супротност апсолутном и релативном скептицизму. То је тврдња да има извесних

¹⁶⁷ Као пример могу се навести следећи писци (а и многи други):

Александар Алексопуло, *Основи учења о еволуцији*, Београд, 1952. IV издање, с. 233. и 234.

Veljko Ribar, *Opšta istorija prirode i problem života*, Београд, 1954. с. 30-31.

А. Fiamengo, *Porijeklo i društvena uloga religije*, Zagreb, 1950. str. 7, 9, 10, 11, 12, 14, 23, 24, 25, 28, 29, 50, 78, 79 itd.

Lycien Henry, *Porijeklo religije*, Zagreb, 1947. str. 6, 7, 8, 10, 14, 141. itd.

Ivan Supek, *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima*, Zagreb, 1946. str. 307-317.

истина које су нашем уму јасне без икаква доказивања. То су она основна четири става логичког суђења чију истинитост човек увиђа непосредно, и на чијој несумњивости почивају и сви остали докази, јер свака теорија сазнања мора макар и нехотично да пође од њих као важећих. У тој области је догматизам – у том философско-гносеолошком смислу речи – несумњиво оправдан.

2) КУЛТ

Пошто је позитивна религија извештан позитиван однос човека према Богу, пошто је она духовна веза између Бога и човека, – тако њу доживљава сваки религиозни човек – и пошто је сасвим природно да човек своја унутрашња стања и расположења испољава, то је онда исто толико природно да религија покрај догме има још један свој битни елемент, а то је култ, молитва, богослужење. Тим својим елементом религија највише утиче на људска осећања. Заправо, ту се човек налази у извесном зачараном кругу узрока и последица. Наиме, култ је већ сам по себи излив религијских осећања која се налазе у човеку, а уједно он и појачава, чак изазива, та осећања уколико су она малаксала или чак и сасвим утрнула.

Циљ култа је тројак. Кроз њега се, као што је већ речено, испољавају религиозна осећања. Друго, он буди, негује и појачава религиозност у човековој души. И најзад, трећи, циљ култа је тежња човекова да се кроз култ што више приближи Богу, да издејствује од Бога милост, благодатност и помоћ. Чак да се мистично сједини с Богом. Зато без култа и молитве нема праве везе између Бога и човека. Отуда нема ни једног облика религије без неког култа, макар тај култ изгледао и примитиван и сиромашан, па чак и до претераности изопачен. Шта више, чак и атеизам увиђа психолошку потребу култа, па зато покрај својих празника уводи још и извесне обичаје који се свечано примењују и изводе у појединим моментима човекова живота, као што је ступање у младићско доба, венчање,¹⁶⁸ или се постепено враћа на старе паганске празнике: дан жетве, дан бербе итд.

Да ли култ постиже постављени циљ?

Да култ у религији постоји, то је несумњиво. Исто тако је очигледно да он увек има тројаки циљ. А да ли он и постиже та три циља, то је посебно питање. Онај први циљ, то јест испољавање религијских схватања и осећања, постиже се увек. Други циљ, то јест жеља да се култом пробуде и појачају религиозна осећања, постиже се врло често, али не увек. То зависи од многих околности. Пре свега то зависи од самог облика култа, од његове етичке и естетске вредности. Затим и од особе на коју култ утиче, то јест од веровања у догматске истине које култ изражава, а исто тако и од моментаног психичког расположења и општег стања самог човека. Понекад свечано и побожно богослужење може човека да доведе у религиозни занос, а понекад га оставља равнодушним, постаје му чак и досадно, нарочито ако не разуме смисао симболичких радњи, нити саму садржину култа, или ако не верује у догме које култ симболички и текстуалном садржином изражава, или ако је човек заузет у мислима каквим грешним расположењем, или опседнут неком неотклоњивом бригом која нема везе са култом и религијом. Од свих тих околности зависи постизање другог циља култа.

Што се тиче трећег циља култа, то јест да ли се молитвом или богослужењем заиста добија милост и помоћ Божја, одговор на то питање зависи од принципијелног становишта са кога се полази. Ако Бога нема, као што верују атеисти, онда је јасно да је

¹⁶⁸ Предраг Вуковић, чланак у „Политици“, Рађање традиције, „Политика“, Београд, 27. VI 1961. стр. 4. (Слични чланци су у дневној штампи прилично чести.)

сваки култ и свака молитва не само чиста фантазија, него и сува дангуба. Јер, ако је тако како верују атеисти, онда нема ко да види, чује и услиши нашу молитву. У том случају свака молитва би била као писмо без адресе, или са адресом на каквог покојника. Са гледишта атеистичког, ако се култу уопште признаје икаква вредност, то му се може признати само његова естетско-уметничка вредност, било архитектонска, било сликарско-вајарска, било музичка. Па и та вредност би се приписивала оним уметничким објектима који служе култу, а не самом култу као таквом.

Међутим, ако Бог постоји, као што ми верујемо и као што ћемо касније изношењем доказа ту веру и образложити, онда несумњиво постоји реална могућност да молитва буде услишена, под условом да је паметна и умесна, да није у супротности са Божјим моралним својствима нити са Божјим општим планом о свету. Јасно је само по себи, да Бог неће испунити молитве које не одговарају тим условима. Ако се злочинац обрати Богу да му помогне у извршењу злочина, или лењивац да му Бог награди лењост, или ако човек може нешто учинити сам својим силама које му је Бог даровао, а он ништа не предузима него се моли Богу да му Бог то учини натприродном интервенцијом – рецимо, скочи у воду и неће да плива, него моли Бога да га чудом спасе, или сагради на врх брда високу зграду и неће да је громобраном заштити него моли Бога да је чудом заштити од грома, или ако се дете моли Богу да му с неба пошаље шећерлеме или да му чудом поправи слабу оцену коју је због лењости добило – у тим и сличним случајевима можемо бити сасвим сигурни да молитва неће бити услишена макар била извођена најсвечаније и најусрдније.

Обрати ли се, пак, човек Богу топло, искреном и *умесном* молитвом, онда по речима Спаситељевим: „иштите и даће вам се“ (Мт. 7, 7) постоје сви услови за испуњење такве молитве, па је вера у њено испуњење и остварење сасвим оправдана. Дабоме, опет наглашавамо, под условом да Бог постоји и да предмет молитве није противан Божјим својствима нити општем Божјем плану о свету. Зато су за сваког ко се моли врло поучне Спаситељеве речи молитве у Гетсиманском врту: „Оче мој, ако је могуће да ме мимоиђе чаша ова! Али, *опет не како ја хоћу него како ти*“ (Мт. 26, 39).

Најзад, треба нагласити, оно што је већ из катихизиса познато, да молба није једини облик молитве. Покрај молбене постоји још и захвална и прославна молитва које су у етичком смислу узвишеније од молбене молитве и које увек постижу свој циљ.

Изопачени култови

Као што ограничени и погрешкама склони људски ум, остављен сам себи без помоћи Божје, лако пада на пољу догматике у разне заблуде и фантастичне па и скарадне облике митологије – о чему нам богато сведочанство пружа историја религије – тако је и грехом заробљено људско срце у области култа падало у најфантастичније, често врло неморалне, па чак и гнусне и окрутне обреде и религиозне обичаје. Било је у разним религијама култова који су прелазили у моралну сексуалну разузданост, разблудност, као што је случај са култом фалуса, са култом вавилонске божице Иштар, или грчко-римске Венере, или Бахуса, а понекад се ишло тако далеко да су приношене чак и људске жртве. Најзад, било је случајева да су култови прелазили у чисту мађију и чаробњаштво, као што је случај у шаманизму, фетишизму и таоизму. Многи људи примитивног схватања чак и у чистој молитви и симболици гледају нешто мађијско. Уосталом сујеверних људи има у свим људским групама, не искључујући ни оне који се изјашњавају као атеисти.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Подаци о сујеверним атеистима могу се наводити из разних књига и из живота. Овде примера ради видети:

Сва ова изопачења култа могла су се десити због тога, што је култ спољашњи израз догматског учења и веровања дотичне религије, па ако се исквари догматика, природно је да тај квареж мора доћи до изражаја у култу, у обичајима и у моралу. Зависност култа од догматике је управо очигледна и опипљива. Нико не може засновати православну литургију, на пример, ни на протестантској догматици, а камо ли на муслиманској или будистичкој. Ако међу култовима разних облика религије постоји ишта заједничко, то је онда само онај троструки циљ култа који смо напред споменули, и ништа више.

3) МОРАЛ

Кад религија створи код човека изванредан поглед на свет, извесно тумачење и схватање света, из чега се рађа одређено осећање и расположење изражено кроз култ, тада она износи пред човека и извесне дужности, извесне обавезе које човек по учењу религије мора испунити, а многе своје жеље и тежње ограничити и ускратити. Тако религија даје човековој вољи одређен правац делања у животу. Она дакле утиче и на човекову вољу и савест. Тиме религија показује свој трећи елемент, морал.

О односу религије и морала биће опширнијег говора у следећем чланку, а овде се само констатује чињеница да нема ни једног облика религије без икаквих моралних схватања, без икаквих моралних обавеза. Морал је неодвојиви елемент религије.

4) ВЕРСКА ЗАЈЕДНИЦА

Религија се не ограничава само на унутрашњи живот човека. Она се испољава кроз целу човекову активност, и то не само појединачну, него и колективну, заједничку. Зато је врло погрешна тврдња да је религија приватна ствар. Мишљење и осећање *једног* човека могу бити његова лична, приватна, ствар. Али кад извесна мишљења и осећања освоје многобројне присталице које су спремне чак и да се жртвују за заједничке тежње и идеале, онда то више није само лична и приватна ствар, него израз заједничких тежњи и веровања. А људе ништа тако силно не зближује као истоветност веровања и осећања.

Из те психолошке чињенице рађа се, просто по природној нужности, верска заједница која се, с обзиром на брачне забране и дозволе, током дугих низа векова претвара чак и у крвну заједницу.

Верске заједнице имају скоро редовно и своју – какву-такву – правну организацију. Али то не мора увек да буде. Има примитивних племена која немају неку црквену организацију нити свештенички ред, па ипак представљају једну верску групу која је духовно, идејно, спојена заједничким веровањем и култом, а због узајамних брачних веза и због обичаја који не дозвољавају мешање са лицима ван те заједнице, онда су те групе и крвно повезане.

Тако, дакле, религија има четири елемента: догму, култ, морал и религијску заједницу. То су њене опште карактеристике. Зато кад видимо све те ознаке у свим облицима религије, то онда не значи да су они једни друге копирали, или да су једни од других постали, него да су та четири елемента опште форме, општи облици, без којих се религија не може појавити.

III ОДНОС РЕЛИГИЈЕ СПРАМ ДРУГИХ ДУХОВНИХ АКТИВНОСТИ ЧОВЕКА

Др Александар Доброклонски, Општа историја Хришћанске Цркве, Београд, 1933. књ. I стр. 26-27. (Скрипта)

Др Борислав Лоренц, Психологија и филозофија религије, Београд, стр. 126.

Човеков духовни живот је врло разнолик и испољава се на многе начине: кроз религију, морал, уметност, философију, науку, мађију итд. Иако су те области духовне активности међу собом различите, ипак се оне врло често додирују и међусобно прожимају, а нарочито се свака од њих прожима са религијом. Зато се дешавало да су их понеки, чак и учени људи, каткад мешали и доносили врло погрешне закључке о религији, изједначајући је и замењујући је било са моралом, као што су чинили многи рационалисти осамнаестог века; било са уметношћу и науком, као што су чинили многи противници религије из деветнаестог века тврдећи да ко има уметност и науку томе религија није потребна; било да су религију сводили на мађију, па самим тим и на обично сујеверје, као што су чинили понеки етнолог и социолози. Због тога је потребно повући границу, па констатовати разлике, сличности и везе између религије и осталих активности људског духа.

1) РЕЛИГИЈА И МОРАЛ

Као што је већ напред речено и наглашено, не постоји ни један облик религије који не би био у вези са извесним моралним схватањима. Друго је питање колика је вредност сваког од тих моралних схватања. Свакако да нису сва исте вредности нити подједнако узвишена. Али, чињеница је да она постоје у сваком облику религије. Негде је та веза изражена јаче, негде слабије, али свуда постоји морал као један од елемената религије.

Додуше, морал се може издвојити из религије и третирати као посебна философска област, без везе са религијом. Но, то је могуће учинити само теоријски. Практично, они су нераздвојни, па зато нема ни једног облика религије без икаквих моралних прописа, који покрај оних општих моралних принципа усађених, као природни морални закон, у сваку људску душу (Рим. 2, 14-15) и који делује кроз савест, садрже и посебна морална схватања, специфична за поједине облике религије.

Конкретна веза између религије и морала

Морал зависи од религије двојачко: као етички систем, то јест по своме учењу, и као етичка пракса, то јест по примени моралних принципа у животу. И за једно и за друго имамо многе примере из историје философије и историје религије. Из историје религије знамо сасвим позитивно да је свака религија имала и своје морално учење, иако су они општи морални принципи заједнички целом роду људском. Ево, ради илустрације неколико примера из историје философије и религије.

Шопенхауерова етика, на пример, не може се никако зидати на Лајбницовој метафизици, нити Ничеова етика на Толстојевој философији. Оказионалистички философ Арнолд Гелинкс, на основу оказионалистичког схватања света, извео је логички сасвим доследно један принцип потпуне етичке пасивности: „Ја сам, дакле, чист посматрач светске машине. Тако јесте, нека тако и буде. Где ништа не можеш, тамо немој ништа ни хтети“ (Sum igitur nudus spectator huius machinae. Ita est, ergo ita sit! Ubi nihil vales, ibi nihil velis)¹⁷⁰ вели Гелинкс.

Заиста, ако би била тачна оказионалистичка тврдња да човек сам од себе ништа не може учинити, него да кроз њега у сваком моменту и у сваком покрету делује Бог коме човек само даје прилику (l'occasion) за акцију, онда шта је паметније него ускратити сваку жељу и вољу за активношћу онде где се ни иначе не може ништа

¹⁷⁰ Цитирано по др Браниславу Петронијевићу, Историја новије философије, II издање, Београд, 1922. стр. 135.

учинити, као што то и препоручује Гелинкс. Да, али такав принцип моралне пасивности може се изводити и правдати само са гледишта околионалистичке философије и никоје друге.

Као што је морално схватање у философији нераздвајно везано за философски систем дотичног философа, тако је то и у религији. И у њој је морал по логичкој нужности везан за догматику, ако се жели бити логички доследан. Спаситељ свој морал о љубави и опраштању увек поткрепљује и оправдава чињеницом да је Бог љубав, да је Бог милостив, да је Бог савршен и да је Бог отац наш небески (Мт. 5, 43-48; 18, 21-35; Лк. 6, 35-36). Такав еванђелски морал заиста се може заснивати само на вери у постојање Оца небеског који је савршен, који је милостив, који је љубав, а никако на вери у ћудљивог Зевса или злоћудног Шиву, или пијаног Бахуса, или разблудну Венеру, нити на вери да Бога уопште нема. Ниче свој морал може бранити и заснивати само на једном атеистичком погледу на свет, дакле на атеистичкој догматици, а никако на хришћанској или муслиманској, или будистичкој. Хедонистички морал (ако се то уопште може назвати моралом) никада не може бити правдан и заснован ни на којој религијској догматици, него само на једном потпуном атеизму. И обратно, хришћански морал може бити заснован само на хришћанској догматици, а никада на атеистичком терену. Са гледишта атеизма хришћански морал је толико неприродан, да га нехришћански писци сматрају глупошћу, занесењаштвом, чак неморалом, нарочито онај принцип о опраштању непријатељима и чак о љубави према непријатељу.¹⁷¹ Тиме противници религијског морала и нехотично сведоче и признају да је морал ипак у нераздвајној вези са религијом.

Али не само што су морална схватања, то јест етичка наука, зависна од догматских религијских ставова, него и сама примена моралних начела у животу зависи врло много од узвишености догматског учења и од јачине и живости религиозног одушевљења и религијских осећања. Уколико су та осећања живља и бујнија, и уколико је догматско учење чистије, правилније и узвишеније, утолико је и морал на вишем степену. Уколико се, пак догматско учење више квари, и религиозно одушевљење опада, утолико и морал више пада. То је чињеница коју нам и свакидашњи живот а и историја богато потврђују.

Код многих примитивних народа и племена морал је под утицајем живе и још неискварене религиозности на врло великој висини. Такав је случај конкретно са становницима Огњене Земље,¹⁷² са племеном Аета,¹⁷³ са разним индијанским племенима,¹⁷⁴ са Бушманима, Ескимима итд. Бушмани, на пример, немају судова. Али „страх од освете природних сила довољан је да осигура ред“.¹⁷⁵ Код народа са патријархалним друштвеним моралом утицај религије на морал је пресудан и очигледан. Специјално код нас Срба још није избледело сећање на тај период кад се до душе и образа држало више него до икаквог телесног уживања и материјалне користи. Новац се давао на зајам у четири ока без икакве признанице, а заклетва је била светиња о коју се није смело огрешити. Тај живот су врло живим бојама и примерима описали српски реалистички писци, као Јанко Веселиновић („Кумова клетва“ и друге приповетке), Милован Глишић (специјално у приповеци „Прва бразда“), а нарочито Лаза К. Лазаревић у многим, скоро свим својим приповеткама („Школска икона“, „Први пут с оцем на јутрење“, „На бунару“).

¹⁷¹ Мухамед Филиповић, Религија и морал, Београд, 1958. – цела брошура.

Lucien Henry, *Porijeklo religije*, Zagreb, 1947, str. 145-153.

¹⁷² *Apologétique*, publiée sous la direction de Maurice Brillant et abbé M. Nedoncelle, Paris, 1948. p. 99.

¹⁷³ Pierre Gordon, *les religions des primitifs*, – Histoire des religions, publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, Paris, 1953, p. 215.

¹⁷⁴ Исти писац и дело, стр. 224-226.

¹⁷⁵ Исти писац и дело, стр. 190-191.

Код античких народа видимо врло карактеристичну појаву. Док је њихова религија, иако многобожачка, била сразмерно чиста од разних митолошких наноса, дотле је и морал био чистији. Чим је митологија почела боговима приписивати разне моралне пороке, недостатке и недоследности, људи су из тога извели практичне моралне последице, разрешавајући себе од моралних обавеза којих се ни сами богови не држе. Зашто би људи били моралнији од богова?!

Осим тога, кад је античка критичка философија, специјално скептичка и епикурејска, својим ударцима тако рећи сасвим дотукла веру у многобожачку религију, тада се и морал срзео на позицију чистог хедонизма.¹⁷⁶

Практична логика античких маса ишла је овим путем: Ако је тачно што Епикур каже да богови не воде рачуна о свету и човеку, онда ни ми немамо никаква разлога, па ни рачуна да оптерећујемо себе икаквим обзирима и обавезама према боговима и њиховој вољи. А осим тога, ако је тачно што каже многобожачка митологија да су богови заиста онако неморални, ако се они опијају, ако се међусобно варају и једни другима подваљују, ако се туку и боре један с другим, ако се отимају о божице, па чак и о људске жене, ако варају своје божанске супружнике, ако блудниче са божицама и са боговима, са женама и са људима, и то и природно и хомосексуално, каква онда моралног права имају они да траже од људи неки виши морални стандард него што га показују! Та мисао је морала падати на памет сваком интелигентном античком човеку. И таква искварена, извитоперена религија, па још са ослабљеним религиозним убеђењем, и ишчезлим одушевљењем, могла је имати, и стварно је имала, само негативан утицај на морал.¹⁷⁷

Код појединих примитивних народа, кварење религије може да доведе до крајње сурових етичких последица, до жртвовања људи божанствима па и до религиозног људождерства.

Чак и у хришћанској средини можемо показати примере, макар чисто теоријске, колико кварење догматике може да има негативне последице на морал. Претпоставимо да неко сасвим искрено поверује у догму да се човек спасава само вером без обзира на његова дела. Или чак да се човек спасава само и једино безусловном Божјом предестинацијом без обзира не само на његова дела, него чак и без обзира на веру. Таква догма одузима грехољубивом човеку сваку потпору у његовој борби са грехом, чак и сваку вољу да се уопште бори са грехом. Таква догма могла би нас логички заиста довести до принципа: *Pecca forte, crede fortius* (Греси много, а веруј више па ћеш се спасти) – принципа који су римокатолици, не без заједљивости, приписивали Лутеру критикујући, сасвим оправдано, његову догму о спасењу самом вером без дела.

А постоји и други случај. Претпоставимо да неко сасвим искрено и дубоко поверује да ће купљена, или просто папским декретом дата, индугенција донети искупљење од свих греха, прошлих, садашњих и будућих, таква вера ће логичком нужношћу ослабити код тог човека вољу за одупирање греху, уколико му је грех пријатан и макар привидно користан. Није никакво чудо што је трговина индугенцијама била непосредни повод појави реформације. Ми можемо узети у обзир све напоре римокатоличких теолога да учењу о индугенцијама дају неки невинији и суптилнији изглед, али практичан ум народних маса не мари много за схоластичке финесе и тананости.

Још само један пример. Срзани морал античких многобожачких маса подигла је само морална обнова и религиозно одушевљење првих хришћана. И обратно: морал у хришћанском друштву пао је на врло ниске гране у доба ренесанса кад је нестало

¹⁷⁶ Др Александар Доброклонски, Општа историја Хришћанске цркве (скрипта) Београд, 1933. књ. I, стр. 24-30.

¹⁷⁷ Исти писац и дело и странице.

хришћанског одушевљења, кад се хришћанска религија почела у целини одбацивати, и кад су се појавиле и ове две напред споменуте девијације хришћанске догматике.

Сви ти примери заједно сведоче да морал и по своме етичком учењу а нарочито по својој практичној примени логички нужно зависи од религије.

Атеизам и морал

Примери које смо напред навели као сведочанство и доказ да морал и по учењу и по примени зависи од религије не могу се оспорити. Па ипак атеистички философи, као и остали представници такозваног лаицистичког морала, сматрају да морал нема никакве везе са религијом и да он може исто тако добро успевати и на атеистичком терену. Као доказ за то наводе следеће чињенице. а) Општи морални принципи су усађени у људску природу и заједнички су свим људима без обзира на веру. б) Аутономни морал је далеко узвишенији него хетерономни, макар тај хетерономни морал био и теономни. Моралнији је онај човек који испуњава морални закон из чистог осећања дужности, него онај који га испуњава са надом, тачније речено са рачуницом, на вечно спасење, или чак само из страха од вечне казне. в) Има атеиста веома поштених и честитих људи, као што има верника свих религија врло покварених, неморалних и непоштених.

Све су ове три тврдње тачне, али са извесним додацима и објашњењима из којих се види да њихова тачност ни мало не оспорава истинитост оних напред наведених примера који несумњиво и необориво сведоче да је морал и по своме учењу и по својој примени зависан од религије, догматике, и да религија повољније утиче на морал него атеизам.

а) Истина је да су општи морални принципи усађени у душу сваког човека. Но при свем том, с обзиром на грехољубивост човекове природе, разна философска и религијска схватања могу још како много да утичу на замагљивање оних кристално чистих моралних принципа, о чему непобитно сведочи наведена чињеница да разне философије и разне религије имају и разли чита етичка учења.

Ако, пак, између тих многих философских схватања имамо пред собом једну, коју било, атеистичку философију, она већ заго што је атеистичка, пориче постојање Божје. Самим тим она својом суштином, по логичкој нужности пориче и појам греха. Јер, грех је, по дефиницији, престапање Божје воље. Нема ли Бога, то нема ни његове воље. Нема ли тога, то нема ни греха као престапања те воље. Не може се преступити оно што не постоји! Нема ли греха, то човек може чинити све што није у супротности са позитивним државним законодавством. Психолошко-етичка суштина атеизма баш се и састоји у томе, што он ослобађа човека од свих обавеза према Богу и његовим заповестима.

Додуше, представници лаицистичког и атеистичког морала овде могу да кажу: Па морал и није закон Божји, него природни. Према томе човек као морални субјект треба да избегава не само оно што позитивни државни закони забрањују – на пример пљачку, превару, убиство – него и све друго што понижава морално достојанство човека. Тако, дакле, иако нема греха, јер нема Бога, морал ипак остаје човекова дужност.

То је лепо! Само, пред ким ће моје достојанство бити унижено ако ја неки грех учиним тајно? Нико ме од људи није видео нити сазнао за њега, а сам грех је мени био пријатан и материјално користан!

Осим тога, ако нема Бога, у чије име се мени могу прописивати икаква ограничења моје воље? У име моралног закона? А чији је то закон? Ко га је прописао, ко ми га је наметнуо? И ко уопште има права да ми га намеће, ако моја природа и воља не желе да га приме? Па ја сам слободан човек! Овај живот је све што ми је слепи

случај дао. Ни пре ни после њега нема нигде ништа. А он је кратак и слadak, и хоћу да га искористим до крајњих граница, без икакве резерве и остатка. Ја хоћу да узмем све што ми живот пружа! Ко, дакле, има право да ми то оспори, и да ме спутава неким правилима пристојности и људског достојанства?! Ако та правила уопште ишта вреде, прихватићу их док ми годе, а кад ми не буду годила, зашто да их се придржавам! Због неког моралног достојанства? Па ја сам тај који одређује шта је у складу са мојим моралним достојанством, а шта не!

То је једина логичка консеквенца којој лаичко-атеистички морал доследно води. Хедонистички морал то је најчистокрвни је чедо атеистичког погледа на свет. И то је тако не само логички, теоријски, него у великом броју случајева и практично. Достојевски који је недостижан у психолошко-етичкој анализи људске душе, дао нам је у „Браћи Карамазовима“, специјално у поступку Смердјакова према своме незаконитом оцу, јасан и необориви пример куда може атеистичка логика да одведе човека кад су у питању морални преступи. И не само Достојевски у романима, него сличне примере ми сусрећемо и у свакидашњем животу. Нису ни мало ретки случајеви да људи који желе да греше и да нас наведу на грех заташкавају и своју и нашу савест питањем: Шта, ко ме види? Па то је човеку све што му живот даје!

И ето, у тој чињеници лежи субјективна чар атеизма, што он ослобађа човека (разуме се, само субјективно и фиктивно) свих оних обавеза које му као стегу намеће религија. Зато религију њени противници и називају ропским осећањем и ропским стањем човека. А кад се грехољубива људска природа једном ослободи религијских „окова“, онда је врло тешко икаквом философијом, икаквим „совјетима здравог разума“ поново натоварити на њу разне обавезе које су јој непријатне, које је спутавају и које су јој чак противне. Једини морал који ће она тада усвојити, јесте хедонизам, или можда ничеанство, а и једно и друго је управо негација морала.

б) Сасвим је тачна тврдња да је моралнији онај човек који извршава морални закон из чисте свести о дужности, не рачунајући ни са каквом наградом за то, нити стрепећи од казне за неизвршење. Али, то је морал за анђеле и за безгрешне. А колико је таквих људи?! И чиме то атеизам може одушевити људе да се држе моралних дужности које ни сами не признају, или им не годе?

Нема сумње да религија на овом терену оперише ефикаснијим средствима стављајући човеку у изглед вечно спасење или вечну казну у вези са његовим моралним животом. Разуме се, ни религија не пропушта да нагласи да човеково морално достојанство захтева од њега живот по моралном закону. Па и ту она располаже јачим средством од атеизма. Јер, атеизам, на крају крајева, баш по принципу аутономног морала, оставља човеку да сам одреди шта је у складу са његовим моралним достојанством. Зато управо и постоје разне етике у разним философијама. Религија, међутим, одређује морално достојанство човека чињеницом и тврдњом да је он створен по обличју Божјем, да је он „мало мањи од анђела“, да је он син Божји, како каже Св. писмо (1. Мојс. 1, 27; Пс. 8, 5; Мт. 5, 9; 45). И још нешто више! Она, распаљујући у срцу човековом љубав према Богу, даје тиме један мотив за моралност далеко узвишенији и ефикаснији него што је осећање дужности. Кант је рекао једну велику истину кад је казао: „Много може дужност, много више љубав“. Према томе дејство религије на морал је повољније и ефикасније него помоћ коју атеизам може пружити моралу.

в) Најзад, истина је и то да нису сви атеисти све саме хуље и моралне пропалице, а религиозни све сами сведи Божји. Напротив, има атеиста честитих и поштених људи, као што има и религиозних грешника и злочинаца. По тврдњи Библије чак су сви људи грешни, и ако кажемо да греха немамо, истине нема у нама (1 Јн. 1, 8).

Ове речи Св. писма потврђује нам и свакидашње искуство. Чак светитељско искуство. У многим црквеним песмама које потичу од подвижника и светих људи, који

су се херојски борили против греха у себи и ван себе, налазимо дирљиво и узбудљиво лепе изразе те борбе са грехом у виду покајних молитава. „Покајанија отверзи ми двери, Жизнодавче“, „На спасенија стези настави мја, Богородице, студни ми бо окаљах душу грјехми“, „Јегда прииму во умје множество содјејаних мноју зол“, „Помилуј нас согрјешајушчих тебје много на сваки час, о Христе мој“ – и још много других сличних покајничких песама и молитава које, као каква непосредна исповест, сведоче о сили греха усађеног у људску природу. Грехољубље, дакле, остаје у човеку у сваком случају, био он религиозан или атеист.

Исто тако у људској природи постоје и елементи добра. Ти елементи га вуку ка испуњавању моралног закона. Кад је тако, онда није никакво чудо што има атеиста поштених и верника непоштених. Разлика је само у томе, што моралност једног атеисте није ни у најмањој мери плод и последица његовог атеизма, него сасвим других узрока и услова. Ту пре свега долазе они природни елементи добра који постоје у сваком човеку у извесној мери. Затим треба узети у обзир и васпитање од детињства, као и утицај других људи на човека атеисту. Понекад може да буде у питању и страх од какве дисциплинске казне ако му је стало до тога да буде исправан члан групе којој припада и која му наређује како да се понаша. Све то може бити узрок његове моралности далеко пре него његов атеизам. Напротив, атеизам може само да повлађује оној другој грехољубивој страни у човеку.

Код верника је сасвим обратно. Његова моралност је у великој мери плод баш његове вере, а његова грешност плод оног грехољубља које почива у природи сваког човека, и које војује против закона Божјег у човековом уму (Рим. 7, 14-24). Уствари грех религиозна човека је његова недоследност, као и моралност једног атеисте што може у очима другог атеисте који је неморалан бити једна необјашњива недоследност, скоро лудост. И он се неће либити да то овоме и каже. А човеку је по самој природи ствари дата могућност да у оба случаја буде себи недоследан.

У области моралне активности човек не подлежи никаквој механичкој нужности. Ни моралност ни грехољубље нису нешто што се у човека може убацити неком механичком нужношћу. Без личног пристанка на грех не постаје се грешан. А без личног напора, и то тешког напора, не постаје се праведан. Религија није никакво средство које би *механички нужно* морало сваког човека учинити праведником. Није она никакво волшебно средство. Али ако не може *нужним* начином од човека учинити праведника, она може да буде, па стварно и јесте, један врло моћан *подстрекач* на чињење добрих дела, и врло моћна *кочница* греху. Иначе, као што је већ речено, човеку је по самој његовој природи остављена слобода и могућност да буде себи недоследан. У тој чињеници лежи могућност да религиозан човек буде грешан, а нерелигиозан поштен.

Заварани том чињеницом да има религиозних људи грешних и атеиста са већом мером моралности од оних религиозних, противници религије на брзу руку изводе закључак да религија ништа не доприноси уздизању морала, па да зато треба морал сасвим одвојити од религије, а саму религију заменити „чистим“ моралом. Но против таквог закључка громогласно сведоче све напред наведене чињенице.

Резиме

Рецимо укратко: а) Религија и морал нису исто. И не само што нису исто, него они и не могу једно друго заменити. Морал је само један нужни елеменат религије. Зато, као што рука не може заменити цело тело нити цело тело откинуту руку, тако ни морал и религија не могу једно друго заменити и накнадити. Могу се само узајамно допуњавати. б) Религија је корен из кога ниче морал и доноси плод. Без религије морал

је као дрво без корена; без морала религија је као дрво без плода. Те мисли и ту слику можемо наћи и у Светом писму (Мт. 7, 17-27; Лк. 13, 7-9; Јн. 15, 5; Јк. 2, 14-19).

Дакле, обоје, и морал и религија, имају своје место у људској души и у свакодневном животу. А међусобно су толико испреплетани, да се узајамно допуњују и помажу. Пад религије повлачи за собом пад морала. И обратно: пад морала обично повлачи за собом и пад религије, јер човек жели да на неки начин оправда своје поступке и заташка глас савести. А постоје само два пута којим то може да учини: или искрено и дубоко покајање, или порицање Бога пред којим смо због греха постали дужници. Ради објашњења узмимо један конкретан пример:

Побачај је – на пример – по религијском схватању грех, и то, врло тежак грех. Међутим закони многих држава дозвољавају вршење побачаја, и то не кажњавају као кривично дело. Жена која изврши побачај нема разлога да се боји земаљског суда. Но, претпоставимо да се код ње после извршеног побачаја појави тешка грижа савести и страх од Божје казне. На који начин се она може ослободити тога неподношљивог душевног стања? Само на два начина: или да се дубоко и искрено покаје, или да некако убеди себе да Бога нема па да, према томе, нема разлога за икакав страх и за икакав душевни немир, нити за икакво кајање.

Тако, ето, пад религије повлачи за собом пад морала, а пад морала повлачи за собом пад религије, јер кад се одбаци религија онда више нема оних мотива и побуда које жива вера рађа у човековој души. Искуство свакодневно потврђује ону стару тезу хришћанских етичара да смртни греси умртвљују у човеку духовно-религијски живот, а жива вера да доноси добре моралне плодове. То је, уосталом доказ више да су религија и морал врло тесно спојени.

2) РЕЛИГИЈА И УМЕТНОСТ

Религија и уметност се сусрећу на пољу човековог емоционалног живота, то јест у области људских осећања. Ту се оне могу узајамно помагати, а и узајамно искључивати. Све зависи од моралног укуса и схватања. Више од моралног, него од естетског момента.

У прошлом веку, кад се борба против религије беше распламсала у разним видовима на свим фронтима, браниоци антирелигијског погледа на свет употребили су у борби против религије целокупну људску духовну енергију, све производе људског духа, па и уметност. Тада се појавила антирелигијска парола: ко има уметност и науку, томе религија није потребна. Постојала је чак теорија да се религија развила из естетских осећања човекових, то јест из уметности се развила религија.¹⁷⁸

Ни једна од тих двеју антирелигијских тврдњи није тачна. Нити је тачно да се религија развила из уметности, нити је тачно да уметност може заменити и накнадити религију.

Да је уметност врло стара, то је несумњиво. Али је исто тако несумњиво да је религија још старија. Уметност није могла ни створити ни изазвати појаву религије, него је могла само служити за естетско испољавање религиозних осећања која постоје у души независно од уметничких способности човека.

Осим тога религијско и естетско осећање су толико различити да не морају увек да се узајамно прате и изазивају. Један уметнички израђен ћилим или ваза, или било који предмет, или једна уметнички отпевана оперска арија, или нека уметнички саграђена величанствена палата, или Миронов баџач котура, могу код човека да изазову

¹⁷⁸ Видети: Др Борислав Лоренц, Психологија и филозофија религије, Београд, (без године издања), стр. 155.

Др Радивој А. Јосић, Хришћанска апологетика (скрипта), Београд, 1954, стр. 103.

јако естетско осећање, а да га у религијском погледу оставе потпуно индиферентним. И обратно: нека неукусно саграђена црква, или рђаво насликана икона, или лоше отпевана религиозна мелодија неће задовољити човекова естетска осећања, али могу да у души религиозна човека покрену религиозна осећања. А тек ако је уметнички остварено дело уједно религиозно по теми и садржини, тек тада ће се оба осећања заједно појавити. Та независност религиозних осећања од естетских сведочи такође против тврдње да се религија развила из уметности.

Уметност не може заменити религију

Исто тако није тачна тврдња да уметност може заменити и накнадити религију. Религија је у психолошком смислу речи далеко шира, дубља и свеобухватнија. Она, као што смо изложили, прожима целу људску душу и обухвата све човекове духовне силе. Уметност је, међутим, израз само естетских осећања и фантазије. А не може се цео човек свести само на осећања, још мање само на естетска осећања. Човек тражи од живота не само лепоту, него и истину и доброту. Он тежи да сазна истинити одговор на питање о суштини света, о суштини људског бића, о његовом циљу и крајњој судбини. А тај задатак превазилази границе уметности. Ако се неки песник или књижевник тиме и позабави, он ће моћи да о томе расправља само зато што је уједно и философ, што је дубоко религиозна личност, обдарена још и песничким даром, као на пример Његош. Иначе сама уметност и сама наука, па ни обе заједно, не могу овде да замене религију. Ти проблеми су у области религије.

Уметност кроз своје многобројне облике може да има на човека веома јак утицај. Али она му никад не може дати онако моћну утеху у беди и страдању, нити онако чврст правац у животу као што то може религија. Уметност може човеку да заслади живот, да га учини пријатнијим. Али то су њене тренутне услуге човеку. Човек те услуге користи док уметничко дело утиче на њега и док га за кратко време узноси у област и царство фантазије. Али кад то престане, живот човеку постаје још грубљи и црњи. Чак и сами представници те такозване естетичке теорије о пореклу религије признају да су покрај све своје уметности осетили у животу врло мало задовољства и среће.¹⁷⁹ Уметност, дакле, не може да задовољи ни сва људска осећања, а камоли још и разум, и да утврди човекову вољу у добру. Она је заиста моћно средство за ублажавање грубе људске природе. Па ипак, иако људи могу врло радо и предано да уживају у лепотама каквог уметничког дела, ипак није познато да је ико дао свој живот за какву оперу, или симфонију, или слику, или скулптуру, нити је ико узео какву уметничку вредност као регулативни принцип у животу. Такво дејство на човека има само религија. Она је увек далеко солиднији ослонац морала него уметност.

Има, најзад, и један чисто практичан разлог због чега уметност не може да замени религију. Религија је општија од уметности, и да се грубо изразимо, јевтинија него уметност. Чак и кад би уметност могла дати човеку онако моћну утеху и ослонац у животу као што то може религија, уметност би то дала само врло незнатној мањини људи, јер нема свако ни времена ни могућности, ни уметничких способности да се уметношћу бави и у њој ужива. А религија пружа своје благотворне услуге свима уморнима и оптерећенима, чак и глувима и слепима који су, ето, и физички спречени да се користе благотворним дејством уметности.

Узајамне услуге и противности религије и уметности

¹⁷⁹ Др Радивој А. Јосић, наведено дело, стр. 106-107.

Али, иако уметност не може религију заменити ни накнадити јер између њих постоји велика разлика, ипак су оне у животу појединаца и у културној историји човечанства биле врло тесно спојене. Религиозна уметност у врло великој мери помаже религију, као што јој нерелигиозна уметност у врло великој мери шкоди. Атеистички настројена књижевност, филм, позориште, сликарство, неупоредиво више шкоде утицају и престижу религије него што то могу сви „научни“ докази атеизма. И обратно: естетски, уметнички израз религијских осећања при богослужењу, рецимо религиозно сликарство и можда још више религиозна музика, на пример, Мокрањчево „Тебе Бога хвалим“, „Тебе одјејушчагосја“, „Канон евхаристије“, Трећа статија, Херувимска песма, или Соколова „Милост мира“, или Алабљева или Бортњанског „Херувимска песма“, или Хендлов „Месија“, и многе друге ствари из религиозне музике, могу каткад да разбуктају религиозна осећања јаче него и најубедљивија апологетика, нарочито код особа које су више емоционалне него рационалне природе. Баш у тој чињеници што уметност може врло силно да развије и да култивише религиозна осећања, лежи суштински однос религије и уметности. Уметност, дакле помаже религију, уколико није атеистички оријентисана.

Али исто тако, па можда и више, религија помаже уметност. Јер, да би уметник дао неко дело од велике уметничке вредности, он мора бити силно инспирисан. Он мора бити дубоко, до дна душе, прожет осећањима која жели да изрази кроз своју уметност. А ту инспирацију, та дубока и моћна осећања, најобилније му пружа религија. Отуда није никаква случајност што су дела највеће уметничке вредности дата баш на пољу религиозне тематике. Кад бисмо из душе великих уметника сликара, вајара, композитора, архитеката, песника и књижевника избацили религиозни елан и инспирацију, па и тему коју им је пружила религија, њихова уметничка вредност би се свела на минимум, а из историје разних уметности, укључујући дабоме и поезију и књижевност, морала би се избрисати многа имена и дела, и то она најкрупнија и највреднија. Кад бисмо из разних музеја уметности избацили све оно што је створено ма и под најмањим утицајем религије, многи од тих музеја могли би се дефинитивно затворити. И не само уметничке музеје, него и многе друге плодове људске културе, све тамо до саме писмености, морали бисмо избрисати, ако хоћемо да избацимо из човечанства све оно што носи на себи религиозни карактер, што има ма какве везе са религијом. На шта би се свела богата и задивљујућа уметност Предње Азије, Индије, Кине и Јапана кад бисмо из њих уклонили све оно што је учињено под директним културним утицајем ислама, браманизма и будизма? Од старог античког света, од старог Египта, од старих Индијанаца остали су нам најмонументалнији споменици, или бар трагови тих споменика, које је родила религиозна инспирација. Културна и уметничка историја Европе била би врло сиромашна ако би се из ње избацило све што је учињено под утицајем хришћанства. Све су то познате чињенице које не може порећи ни најфанатичнији противник религије.

Додуше, тачно је то да је било извесних облика религије који су из својих специјалних разлога били противници сликарства и вајарства, као што су ислам и јеврејска религија. Али то не значи да су ни те религије биле принципијелни противници сваке уметности, чак не ни против сваког сликарства и вајарства (2 Мојс. 25, 18; 26, 1. Цар. 7, 29). Требало је видети величанственост Соломонова храма и чути богослужење у њему, па се уверити да старозаветна религија није била противник уметности.

Ако је религија, специјално хришћанска, била каткад против уметности, то она није била против уметности као такве, него само против атеистичких тенденција уметности која је ишла за рушењем моралног схватања и моралног укуса код људи, као што је на пример порнографија, која се често крије иза леђа високог ауторитета уметности, лепе књижевности, или слободе сликарског стварања. А да се грех и

атеизам могу крити и прикривати уметничким изразом, то је општепозната ствар. Таквој уметности која распламсава у човеку грешне жеље и осећања, или атеистичка антирелигиозна схватања, Црква никада није давала своју подршку. Може неки сликар, или књижевник, или глумац имати највише уметничке квалитете. Али ако их он искористи за распламсавање разблудних жеља и представа, ако се упусти у баналну псовку свега онога што је религиозном човеку најсветије, или ако иде директно за карикирањем и исмејавањем светиње и морала – као што је конкретно случај у многим савременим позоришним комадима (Косићево „Откриће“, или „Христос супер стар“ или „Коса“ итд.) онда религиозан човек никад неће одобрити такву „уметност“ ма колико се глумац трудио да на позорници псује „уметнички“, а не простачки, улички.

Резиме

Према свему изложеном можемо укратко рећи: а) Религија и уметност нису исто. б) Религија је старија од уметности и независна од ње. в) Уметност не може заменити религију, јер не може да преузме на себе целу улогу коју има религија у животу човека и човечанства. г) Уметност може служити као одлично средство за развијање религијских осећања, али исто тако и као моћно средство за борбу против религије и религиозних осећања. д) Религија помаже уметност тиме што даје уметнику моћну инспирацију и богатство тема и мотива за уметничку обраду. ђ) Историја уметности, и културе уопште, свела би се на минимум кад би се из ње избацило све што је учињено под утицајем религије. е) Негативан став религије према уметности јављао се само тада, кад је уметност давала маха распламсавању грешних страсти и осећања.

3) РЕЛИГИЈА И ФИЛОСОФИЈА

Као што је религија у тесној вези са моралом и уметношћу, тако је она у тесној вези и са философијом, само на другом пољу и плану. Док се са моралом религија сусреће на пољу вољне активности и у области деловања савести, са уметношћу на пољу људских осећања и фантазије, са философијом се религија сусреће на интелектуалном пољу. У тој области оне се толико узајамно преплићу и прожимају, да их је тешко, скоро немогуће потпуно разграничити, као што је у дугином спектру тешко тачно разграничити две суседне боје, рецимо, зелену и тиркиз-плаву, или црвену и наранџасту. Јер, ако философија значи поглед на свет као целину, размишљање о основима стварности, о суштини света као целине, о вредности, смислу и циљу живота, а философија то заиста јесте, онда се она на целом том фронту проблема сусреће са религијом, и чак се с њом преплиће. Јер, то су уједно и религијски проблеми. Зато нема религије која не би представљала неку врсту философије, неку врсту погледа на свет. Неке религије иду чак на позиције пантеизма, као што је случај са разним облицима браманизма.¹⁸⁰ И обратно: нема философије, макар то био и чисти борбени атеизам, која би могла да побегне испред проблема који искрсавају пред човека из дубине његове религијске свести.

Па ипак, иако се религија и философија тако дубоко прожимају, ипак постоји међу њима разлика. Нико неће неку чисту религију прогласити чистом философијом, нити чисту философију чистом религијом. Разлика, дакле ипак постоји, да се вратимо на мало пре узето поређење, као између чисто плаве и чисто зелене, или чисто црвене и чисто наранџасте боје, које ниједно здраво око ипак неће заменити једну с другом.

¹⁸⁰ Др Радивој А. Јосић, Месијанска идеја код културних народа пре Христа, Београд, 1931, стр. 87.
Др Борислав Лоренц, Психологија и филозофија религије, стр. 34.

Прва разлика између религије и философије је у томе, што је философија на интелектуалном плану шира од религије. Јер, позитивна религија (рекли смо напред да је и борбени атеизам у извесном негативном смислу речи религија) дакле, права позитивна религија својим интелектуалним делом може се спојити једино са теистичком философијом и ни са којом другом. Једино теистичка философија је за религију *права, истинита* философија која може да буде – хтела она то или не хтела – слушкиња теологије.

Међутим, као што је општепознато, философија не мора бити теистичка. Она може имати различите нијансе од чистог теизма, па преко деизма, пантеизма све тамо до чистог атеизма и материјализма. Чак и даље! Она може да иде и у апсолутни скептицизам па да пориче саму себе, да пориче свако знање, и свако веровање. Она, може да пориче и своју властиту егзистенцију, да такорећи изврши самоубиство поричући саму себе. Да ли је то неки њен „плус“ или „минус“ спрам религије, оставимо то питање за следеће партије апологетике, али је чињеница да она има толико широке границе на интелектуалном пољу, што религија нема, нити може имати!

Разуме се, није сваки од тих могућих облика философије истинит, као што није ни сваки облик религије подједнако истинит. Али, ето философија има могућности да се шета тако широким дијапазоном и разноврсним путевима. Њу бисмо могли упоредити са парламентом у коме све партије имају право на реч иако једна другој оспоравају и мудрост и добронамерност, али немају право да једна другој порекну статус политичке партије. Тако ни разне врсте философије иако се међусобно разликују до самог узајамног потирања, ипак немају право да једна другој порекну статус философије. Философ је и Зенон и Хераклит, и Лајбниц и Шопенхауер, и Беркли и Пол Холбах, и Толстој и Ниче, Кант и Тома Аквински, иако се њихови философски ставови узајамно искључују. У том великом философском „парламенту“ религија би својим интелектуалним делом представљала само једну партију тога широког „парламента“, најмногобројнију по броју чланова и најбогатију по броју разних фракција и нијанси.

Друга разлика између религије и философије је у томе, што је религија на психолошком плану, то јест као психички доживљај, шира, дубља и свеобухватнија од философије. Философија обухвата углавном интелектуалну област човекова бића. Религија, међутим, прожима целу људску душу: и разум и осећање и вољу и савест и фантазију. Због тога философија, макар била и чисто теистичка, не може у потпуности да замени религију. Бог кога нам открива чиста философија далек је, хладан, апстрактан. Он је, у најбољу руку, нужан логички узрок за објашњење постанка и постојања овога света. Философи Га различито називају: Апсолутно Биће, Највише Биће, Најреалније Биће (*Ens Realissimum*), Највише Добро (*Summum Bonum*), Узрок себе и свега осталог (*Causa sui et omnium*), или Га просто називају „Биће“, или само „Апсолут“, или Нужно биће (*Ens necessarium*), Биће по себи (*Ens a se*). Сви су ти називи и логички и догматски потпуно оправдани. Па ипак, све је то крајње хладно и веома далеко од оног религијског Бога, вечно живог и милостивог Оца небеског, коме се човек може обратити као живој конкретној личности, као најинтимнијем пријатељу, кога религиозна душа осећа и доживљује као нешто непосредно дато, као неку живу стварност која вас прати свуда, чак и кад ми по својој грешној природи желимо да некуд побегнемо испред њеног продорног и свевидећег ока, као оно Каин по чувеној и дивној поеми Виктора Иго.

Трећа разлика између религије и философије је у квалитету њиховог сазнања. За религију је покрај свести о религијским објектима довољно обично простосрдачно веровање у стварност тих објеката без обзира на принципе научно-философске гносеологије. За религију је важно да човек има чисто срце и добру вољу да прими религијске тврдње као истините чак и без рационалног доказивања у формалном смислу речи. То разуме се, не значи да доказа нема и да их човек не тражи и не

потребује. Напротив, рекли смо напред, и при томе остајемо, да сваки човек има неку своју личну апологетику, неко своје лично оправдање зашто је верник а није неверник. Али, конкретно, у безбројно много случајева та „апологетика“ и то „оправдање“ вере може да стоји бескрајно далеко од научне апологетике и да почива на двома различитим гносеолошко-психолошким основама. Према томе сама религијска вера је независна од гносеолошке исправности апологетских доказа у њену корист. Религија може да постоји и да живи и без рационалних доказа научне богословске апологетике. И не само да *може*, него то тако у највећем броју случајева и бива. Кад не би било тако, онда би религију имали само они малобројни људи који познају апологетику. Међутим из искуства видимо да религију имају и особе које немају појма о апологетским доказима у корист религије. За религију је, дакле, довољна простосрдачна вера. Религиозан човек полази од *вере*.

Међутим, у философији је обратна ситуација. Философ полази од *сумње*, да би кроз доказе дошао до извесног знања које накнадно може да сматра сигурним, доказаним, или пак да вечито лута кроз разне сумње, проналазећи у свему разне проблеме, а не налазећи кључ за њихова решења. Одавно је духовито речено да се философија више састоји у постављању него у решавању проблема. И то је тачно. Философија се не може замислити без доказивања. Чак и разне врсте ирационалистичких философија у основи су ипак интелектуалне, јер увек траже и нуде доказе за своју истинитост.

Један Бергсон, ма колико био интуиционист; један Шопенхауер, ма колико био волунтарист; један Јаков Беме, ма колико био мистик; један Кант, ма колико био метафизички агностичар; један Јум или Монтењ, ма колико био скептик, не могу се ни замислити без рационалних логичких доказа за истинитост својих философских ставова. Философија која би се одрекла скепсе и доказивања престала би бити философија.

Разуме се, друго је питање да ли философија у свим тим својим доказним покушајима стварно успева да постигне какав позитиван, жељени, циљ и резултат. Можемо унапред рећи да не постиже. Јер кад би то постигла, тада би било онолико истина колико има разних дијаметрално опречних философских система. А таква тврдња нас води у директан апсурд.

Али, при свем том остаје чињеница да све философије покушавају да докажу своју истинитост. Додуше, то покушавају и разне религије, да шта су разне апологетике него израз тих покушаја! Само док религија, која почива на вери може да живи без апологетике, дотле философија која почива на првобитној сумњи не може се без доказивања ни замислити. Свака философија која би се одрекла покушаја да докаже себе као једину истиниту, или да се изразимо теолошки „јединоспасавајућу“, или бар најистинитију, уништила би саму себе. Ето треће разлике између религије и философије!

Четврта разлика, најзад, између религије и философије је у томе, што је философија увек чисто људско дело, производ снажних и великих умова који могу бити човечанству лично познати, а могу бити и непознати, као што су ствараоци такозване народне философије, народне мудрости, која у тачности и практичности много пута далеко надмашује званичну философију појединих философа, који су заиста увек велики, било у истини било у заблуди. Нико не може оспорити величину философског ума једног Лајбница или једног Шопенхауера. Па ипак, неко од те двојице философских антипода морао је бити у дубокој заблуди. А, можда и обојица. Цицерон рече: „Нема те глупости коју неко од философа није тврдио“.¹⁸¹ Али, без обзира на то,

¹⁸¹ Cicero, De divin. 2,58, 119. (V. Dr Petar Čule, Misli velikih umova o Bogu i vjери, Mostar, 1925, str. 19.

философија је у сваком случају заиста производ великих умова. Дакле, чисто људска ствар.

Религија се, међутим, представља човечанству и понаша сасвим друкчије. Она се увек представља људима као дело Божје, као Божје откривење. Сваки облик религије то о себи каже. Као што смо напред и споменули, задатак апологетике баш се и састоји у томе да провери тачност те тврдње, то јест, да ли је религија заиста заснована на Божјем откривењу, и ако јесте, који је то облик религије израз и остварење Божјег откривења, и који су докази за веродостојност те натприродно откривене религије.

Тако сад овде имамо сличну ситуацију као што смо малопре имали у философији. Као год што смо тамо рекли да унапред можемо рећи да не могу све философије бити истините, јер су међусобно различите, тако и овде унапред можемо рећи да ни све врсте религија не могу бити резултат непосредног Божјег откривења, чак и ако стојимо на гледишту да Бог постоји. Једино што у том случају можемо тврдити то је да она религијска клица из које се рађа религија у човеку као израз човекове религиозне природе, потиче свакако из истог извора из кога и сама људска природа, и сам човек као биће. Ако, дакле, неко верује да је човек дело Божје, – као што ми то верујемо – онда је и та човекова религијска клица, па дакле и природна религија која се из ње рађа у крајњој линији заиста дело Божје. А натприродно откривена религија је посебан акт Божјег промишљања и старања о свету и човеку.

(Напомена: У овом делу апологетике реч је о религији само као психичком доживљају, без улажења у питање да ли Бог постоји или не. Зато писац и употребљава кондиционал, „ако Бог постоји“.)

4) РЕЛИГИЈА И НАУКА

Ево нас, најзад, пред једном темом о којој се вероватно највише писало и пише. Добија се утисак да је то вечито актуелна тема. Свакако због тога, што и верници и неверници желе да приведу науку као свог сведока који ће потврдити жељену тезу. Осим тога проблем односа религије и науке сложен је и по својој тематици. Наиме, може се говорити – многи су тако и посматрали цео проблем – о односу Цркве према науци. Други су више расправљали проблем односа Библије и науке. Трећи су се више задржавали на проблему односа црквене догматике и науке. И најзад, четврти су говорили о односу религије уопште и науке.

Она прва три проблема такође интересују апологетику. Али они могу бити предмет посебних студија, или баш и посебних апологија. Сва та три проблема ми ћемо овде укратко свести на следеће тезе:

1) Црква као установа увек је била носилац просвете и помагач научног развоја. Она је отварала школе и универзитете и помагала њихов развој кад год је и колико год је могла. Чињеница да су многи средњовековни манастири били универзитети своје врсте, у којима се неговала и преписивачка делатност, и медицина и сликарство и музика и архитектура која је немогућа без физике и математике, чињеница да су многи калуђери били чак и проналазачи, чињеница да је и сама штампа њихов производ, све го сведочи да је Црква заиста била помагач и носилац просвете и научног развоја. Дабоме, реч је о Цркви као установи и као целини, а не о појединим црквеним личностима које су из разних разлога могле у том погледу грешити, као што је случај са Галилејем и инквизицијом. Па и тај случај кад се добро објасни не погађа Цркву као целину. Православну ни најмање.¹⁸² У сваком случају поступак са Галилејем не представља никакво правило, и осуда Галилеја не значи још и принципијелну осуду

¹⁸² Видети стр. 73.

науке, него је израз и одраз, између осталог, и тадашњег превирања у астрономији која је откривала нове, дотле неслућене, и самим астрономима неприхватљиве перспективе.

Један сличан, па чак и далеко тежи сукоб са науком и научницима доживео је и атеизам, само што се то ређе спомиње, па је скоро пало у заборав. Реч је о судбини славног француског хемичара Лавоазјеа који је научно открио принцип о неуништивости материје; принцип на који се атеистичка пропаганда врло радо позива као на неки доказ против створености материје. Њега је атеистички револуционарни суд осудио на смрт, и он је био гиљотиниран, тако да му се ни гроб не зна. На интервенцију математичара Лагранжа који је апеловао на суд нека пусте Лавоазјеа бар да заврши нека своја научна истраживања која је био започео, председник суда Кофенал је одговорио: „нама нису потребни научници“.¹⁸³

2) Што се тиче односа Библије и науке, зна се да многи противници Библије хоће целу њену вредност да сведу на вредност обичног мита, као и свих других митологија, и да је тако интерпретирану супротставе науци и научној осуди, па онда у даљој консеквенци осуде целу религију у име науке.

Међутим такав став је погрешан. Питање односа религије и науке не може се свести на питање односа Библије и науке, и то из два разлога. Прво, религија је шири појам од Библије. Библија је само један посебан случај, један од облика религије. А неко може бити религиозан чак ако није ни чуо за Библију. Због тога однос религије и науке, ма како да се процени, не може се свести на однос Библије и науке.

Друго, Библија није никакав научни зборник нити је писана са циљем да буде приручник научницима. Њен задатак је објављивање религиозних и моралних принципа а не научних проналазака. Додуше она се сусреће са науком на извесним граничним питањима, као што су стварање света, постанак живих бића и постанак човека. Дабоме, није искључена могућност да се Библија сукоби са појединим екстравагантним научним хипотезама. Међутим не постоји ни једна научно утврђена чињеница која би противречила Библији правилно схваћеној, што су констатовали научници још у прошлом веку.¹⁸⁴ Али постоји битна разлика између библијског и научног објашњења споменутих проблема. Библија, наиме, објашњава појаве с обзиром на дејство Првог узрока, на дејство Божје, а наука с обзиром на дејство средњих узрока у каузалном ланцу и нарочито с обзиром на последњи, непосредни узрок неке појаве.

3) Кад је реч о односу догматике и науке, онда се обично мисли на хришћанску догматику. Дабоме, противници хришћанства тврде да између хришћанске догматике и природне науке влада потпуна дисхармонија и противречност, тако да је по њиховој тврдњи природна наука оспорила хришћанске догме. За доказ тога најчешће се позивају на астрономију,¹⁸⁵ биологију и преисторију, и физику. Наводно, физика и хемија као егзактне науке оспоравају могућност и стварност чудеса без чега се догматика не може ни замислити. Астрономија оспорава постојање материјалне небеске сфере. Биологија својим теоријама о пореклу човека пориче библијску историју о првобитном блаженом стању и греховном паду прародитеља. Палеонтологија пориче библијску тврдњу да је човечанство старо само нешто преко пет хиљада година пре Христа.

Међутим, чињенично стање је сасвим друкчије. Хришћанске догме говоре о Богу и Божјем односу према свету и човеку. Па, пошто ни Бог као биће ни Његов однос

¹⁸³ Милутин Миланковић, Двадесет два века хемије, Крагујевац 1953. стр. 86.

¹⁸⁴ Павел Јаковљевич Свјетлов, Религија и наука. Превео протојереј Мирко Павловић, Битољ, 1937. стр. 113.

¹⁸⁵ К. А. Цветков и И. Ф. Полак, Сферна и општа астрономија, прев. Бранислав Шеварлић, Београд, 1952, стр. 182.

М. Е. Набоков и Б. А. Вељаминов, Астрономија, Београд, 1947. II изд. стр. 92. (издање „Просвете“, без ознаке преводиоца).

Др Бранислав Петронијевић, Историја новије филозофије, Београд, 1922. II изд. стр. 49.

према свету и човеку не може бити предмет природне науке, јер оне тада не би биле *природне* него *натприродне*, то се онда догме не могу помоћу природне науке нити доказати, нити оспорити.

Осим тога, хришћанска догматика није ни најмање везана за било какав астрономски систем, нити за било коју цифру која би изражавала старост људског рода, па према томе те науке не могу ни у ком случају бити неки сведоци против догматике. Што се тиче физике и хемије, природни закони о којима нам оне говоре заиста владају природом, одржавајући у њој ред и поредак. Но ти закони су контингентни као и сама материјална стварност у којој они делују, а данашња физика кад говори о нуклеарним процесима признаје чак и тим законима само извешан степен вероватноће а не и неку механичку нужност. Уосталом и без тога, они као контингентни не представљају за Божју моћ (ако Бог постоји) никакву сметњу у чињењу чудеса. Још је Паскал рекао да је противу чуда немогуће рационално приговарати. А ту мисао је изрекао још св. Јован Дамаскин: „Идјеже бо хошчет Бог, побјеждајетсја јестества чин“ (Кад Бог хоће, побеђује се дејство природе). Чак и сама физика својим ставом о паралелограму сила доказује нам да се мања сила увек покоравља већој, а бескрајној сили покорављају се све остале. Према томе, ако станемо на гледиште да Бог постоји, онда пред његовом свемоћном силом занеме и избледе сви природни закони, као што светлост звезда бледи пред светлошћу Сунца, те Он може да учини дела која су за нас људе права чудеса. И то, баш по природном закону о покорављању слабије силе јачој!

Најзад, биологија, односно палеонтологија, обилује разним хипотезама о пореклу човека. Догматика нема никакве потребе да се с њима саглашава или не саглашава, јер то су *хипотезе* које се релативно врло брзо мењају. А догма о блаженом првобитном стању и греховном паду прародитеља говори нам о једном стању и догађају који се налазе ван оквира биолошког испитивања, па пошто постоји огроман део стварности ван оне области коју испитује биологија, то онда догматика, чији се предмет испитивања налази баш у тој ванбиолошкој области, не може од биологије добити никакву потврду за догму о прародитељима, али исто тако ни никакво оспоравање.

О свакој од ових трију тема може се, као што рекосмо, писати знатно опширније посебна апологија. За нас у овом моменту оволико је довољно колико је речено. Јер, све те три теме представљају само посебне случајеве у односу религије и науке. А нас овде у овом делу апологетике интересује баш битни, суштински однос религије и науке, и то баш због пропагандне атеистичке тврдње да је наука најозбиљнији противник сваке религије, да је сваки научник нарочито природњак, нерелигиозан и да према томе сваки човек има да бира између две супротности: или религија – или наука. Што се тиче научника, за њих је јасно: они су атеисти. У прошлом веку Бихнер је тврдио: „Три природњака, три атеисте“ („Tres physici, tres athei“).¹⁸⁶

Према изложеноме, читав проблем односа науке и религије може се свести на следећа четири питања: 1) Је ли истина да су сви велики научници нерелигиозни људи? 2) Да ли је наука заиста пут који човека неминовно води у атеизам? 3) Да ли наука може заменити религију? 4) У чему је разлика између религије и науке? Погледајмо изближе свако од ових питања.

а) Да ли су научници нерелигиозни људи?

Ако се жели дати одговор на ово питање заснован на чињеницама, онда се на њега мора одговорити негативно: Није тачна Бихнерова тврдња „три природњака, три атеисте („Tres physici, tres athei“). Напротив, статистички је више пута констатовано и

¹⁸⁶ Павел Јаковљевич Свјетлов, наведено дело, стр. 13.

до очигледности доказано баш обратно: да су научници највишег ранга, и то они из деветнаестог века од којих је атеизам очекивао најиздашнију помоћ, скоро сви без изузетка религиозни, као што је то изложено у чланку о историји нове апологетике. Чињенично стање је ово:

Ејмије (А. Еуміеу) се нарочито бавио испитивањем религиозног става појединих научника из деветнаестог века. Узео је у обзир само оне највише ауторитете у појединим научним областима. Набројао их је 150 из разних струка науке. Од тих 150 научника религиозни став тринаестице био је Ејмијеу непознат. Девет научника су били агностици. Од осталих 128 за атеизам се изјаснило само 5. Сви остали су религиозни.¹⁸⁷ Дакле проценат атеиста је по овој статистици мањи од 4%.

Артур Г. Табрум у књизи „Религиозна веровања савремених научника“ (руски превод из 1912. године) износи резултате једне анкете међу ондашњим савременим научницима енглеским и америчким. На постављена питања примљен је 181 одговор о односу науке и религије. Од тих одговора 48 нису могли бити објављени, јер њихови аутори то нису желели. Од осталих 133 одговора, 18 је било двосмислених и неодређених, 112 је било позитивних, а само 3 негативна, атеистичка.¹⁸⁸

Еберхард Денерт (Е. Dennert) као одговор на Хекелово дело „Тајне света“ (Ernest Haeckel, Welträtsel) написао је дело „Религија истраживача природе“ (Die Religion der Naturforscher) у коме набраја 300 научника највишег ранга. О религиозности 38 научника није могао да прикупи никакве податке. Од осталих 262 било је 15 индиферентних, 242 верујућа, а само 5 атеиста.¹⁸⁹

До сличних резултата, са скоро истим процентом атеиста, међу великим научницима, дошли су и Цеклер (О. Zöckler) својим делом „Божји сведоци у царству природе“ (Gottes Zeugen im Reich der Natur), Кнелер (Karl Al. Kneller) својим делом „Хришћанство и представници најновије природне науке“ (Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft) и Енгел (Н. Engel) својим делом „Највиши духови о највишим питањима“ (Die grossten Geister über die hohsten Fragen).¹⁹⁰

Што се тиче религиозног убеђења научника двадесетог века, дабоме реч је о онима највишим који су и стварали савремену науку, ситуација је чак и повољнија за религију. Уредник угледног париског листа „Фигаро“, Роберт д Флер (Robert de Flers) вршио је анкету међу члановима Француске академије наука, 1926. године. Од 88 одговора које је добио на питање о односу религије и науке ни један није био атеистичан. Додуше, за научнике проналазаче данашњег века немамо још једну тако комплетну слику као што су напред поменути испитивачи дали за научнике прошлог века. Али неке чињенице знамо сасвим сигурно. Знамо да се још Лењин жалио на савремене физичаре да „падају у идеализам јер не познају дијалектику“.¹⁹¹ То исто, не без нервозе, понављају и понеки савремени материјалисти.¹⁹² А да су научници савременог материјалистичког света религиозни људи то тврди и сам Ајнштајн.¹⁹³ Паскал Јордан, чувени савремени физичар даје нам у својој књизи „Научник пред религиозним питањем“ (Der Natunwissenschaftler vor der religiösen Frage) мноштво примера који се могу навести као доказ да је природна наука савезник религије, као што то каже и Бернард Бавинк у својој књизи „Природна наука на путу ка религији“ (Die Naturwissenschaft auf dem wege zur Religion), и као што је то исто тврдио Макс Планк у своме предавању одржаном у Берлину о односу природне науке и религије,

¹⁸⁷ Павел Јаковљевич Свјетлов, наведено дело, стр. 20.

¹⁸⁸ Исти писац и дело, стр. 21.

¹⁸⁹ Исти писац и дело, стр. 18-19.

¹⁹⁰ Ivan Supek, Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima, Zagreb, 1946. str. 301-316.

¹⁹¹ Ib. ib. ib.

¹⁹² Алберт Ајнштајн, Моја слика свијета, Сарајево, 1955, стр. 17.

¹⁹³ Dr Max Plank, Religion und Wissenschaft, Leipzig, S. 32.

које по његовој тврдњи обе имају исту лозинку: „Напред ка Богу“. Хуберт Мушалек (Hubert Muschalek) у својој књизи „Веровање у Бога модерних испитивача природе“ (Gottbekenntnisse moderner Naturforscher) наводи шездесет и шест најистакнутијих савремених научника и њихова научна дела у којима они изражавају своје религиозно убеђење баш на основу науке. Дабоме, списак није потпун. Он се може још како много проширити.

О истом том проблему имамо на српском језику, преведену са руског, студију познатог руског апологете Павела Јаковљевича Свјетлова „Религија и наука“, где се покрај изјава појединих научника о религији наводи и један скраћени списак од 175 највиших научника свих земаља и времена, који су били религиозни.¹⁹⁴ Дабоме, дело данас има више историјску вредност него што би представљало слику религиозних веровања данашњих научника, али у сваком случају његова вредност је трајна, јер нам показује слику односа научника према религији у једном одређеном историјском периоду. А пошто је однос научника и у другим историјским периодима био сличан то онда вредност тога сведочанства није само периодична него у извесном смислу речи стална.

Од домаћих римокатоличких писаца расправљали су о томе проблему др Петар Чуле, мостарски бискуп, у књизи „Мисли великих људи о Богу и вјери“ (Мостар 1925) где наводи податке о 194 велика религиозна научника из 19. века. Још далеко богатије податке о томе пружа нам др Божо Вуцо у својим књигама „Обрана мога вјеровања“ (Загреб 1943, II издање 1972), „Језик природе и природословаца (Ђаково, 1965), „Од атома до свемира“ (Ђаково, 1964) и „Језик данашњих америчких природословаца“ (Макарска, 1966), у којима нас богато обавештава о религиозном ставу многих савремених научника.

Далеко од тога да побројимо све велике религиозне научнике разних земаља и разних времена, овде ћемо илустрације ради ипак споменути бар неке од најистакнутијих научника прошлих периода, и то азбучним редом:

Агасиц, Ампер, Аристотел, Архимед, Бекерел, Бернар-Клод, Био, Бишоф, Блуменбах, Боден, Бојл, Бекон Веруламски, Волта, Гален, Галилеи, Галвани, Гаус, Дана, Даусон, Декарт, Друмонд, Жофроа, Катрфаж, Квенштет, Кеплер, Клаузиус, Коперник, Коши, Крукс, Кивие, Ламарк, Лапаран, Леверие, Лајбниц, Либих, Мајер Роберт, Максвел, Мариот, Менделејев, Морзе, Медлер, Њутон, Ојлер, Олберс, Ом, Парацелзус, Пупин Михаило, Паскал, Пастер, Пирогов, Питагора, Рајнке, Рентген, Сеџвик, Секи, Тихо де Брахе, Томсон Вилијам (Лорд Келвин), Торичели, Уат (Ват), Фај, Фарадеј, Франклин, Фрауенхофер, Халер, Харвеј, Хершел Вилијам и Хершел Џон, Хипарх, Хипокрит, Хирн, Хајгенс,¹⁹⁵ и још многи други.

У тим именима је изражена скоро цела наука. Кад бисмо из разних струка науке избацили њихова имена и проналаске, нестало би и саме класичне науке.

Да би слика била бар нешто потпунија, споменућемо и имена највећих научника нашег доба, разуме се, списак опет није потпун.

Према статистици која следи из анкете коју је извео Робер д Флер међу члановима француске академије наука споменућемо по струкама ове:

Астрономи: Х. Андоаје (H. Andoyer), Бигурден (Bigourdain), Р. Буржоа (R. Bourgeois), Е. Гурса (E. Goursat), П. Пизе (P. Puiseux).

Хемичари: Г. Андре (G. André), Л. Шателие (H. Le Chatelier), Лекорни (Lecornu), Линде (L. Lindet), Матињон (C. Matignon), Муре (Ch. Moureu), Сабатије (P. Sabatier), Урбен (G. Urbain).

¹⁹⁴ Павел Јаковљевич, Свјетлов, наведено дело, стр. 15-17.

¹⁹⁵ Исти писац и дело, стр. 16-17.

Физичари: А. Блондел (A. Blondel), Ферие (Ferié), А. Меснаже (A. Mesnager), Ж. Перен (J. Perrin).

Геолози: Бароа (Ch. Barrois), Л. Гие (L. Guillet), Сежурне (Séjourné) итд.¹⁹⁶

Од осталих савремених религиозних великих научника других земаља навешћемо такође неколико њих: као и наслове њихових научних дела у којима изражавају своја религиозна убеђења, према споменутом делу Хуберта Мушалекка.

Астрономи, физичари, хемичари и техничари:

1) Бернард Бавинк (1879–1947) професор Универзитета у Минстеру. У разним његовим научним делима имамо обрађене ове проблеме и изражене ове мисли: „Чудо стварања и бесмисленост материјализма“. „Вера и природна наука као савезници“. „Свет и Божје стварање“. „У почетку беше Реч“.¹⁹⁷

2) Артур Контон (), носилац Нобелове награде за физику 1927, професор Универзитета у Сент Луису а потом у Чикагу, потпредседник Философског друштва САД (1948–1951). Изјашњава се недвосмислено као хришћанин. По његовом мишљењу једини пут којим човечанство атомског доба може избећи опасности које му прете, јесте пустити да Божја сила делује кроз људе.¹⁹⁸

Артур Едингтон ((A. St. Eddington) био је најистакнутији енглески астроном овога века. У своме научном раду пише о тежњи људске душе ка Богу.¹⁹⁹

3) Фридрих Десауер (Friedrich Dessauer), доктор философије, медицине и теологије, писац многобројних научних радова, професор на више универзитета (на пример у Истанбулу, у Франкфурту на Мајни, у Фрибургу у Швајцарској), пише о Богу као створитељу органског живота.²⁰⁰

4) Џејмс Џинс (J. H. James Jeans), велики енглески математичар и астроном, написао је многобројна дела из области астрономије, од којих су нека преведена и на српски („Звезде у свемиру“, „Физика кроз векове“), излаже у својим делима тезу да су природни закони мисли једног универзалног Духа, и говори о материји као откривењу духа.²⁰¹

5) Паскал Јордан (Pascual Jordan), професор универзитета у Ростоку и Берлину, писац многих дела из области квантне механике, космологије и биофизике, говори о природнонаучном и религиозном искуству, о природнонаучним истраживањима и хришћанској истини, и одбацује Хекелову философију природе од које данас, у времену теорије кванта и релативитета, није остало баш ништа.²⁰²

6) Гинтер Лудвик (Günter Ludwig), професор теоретске физике у Берлину, стручњак за теорију релативитета, космологију и квантну механику. На честим путовањима, и ван Немачке, држао је предавања баш на тему о односу науке и религије. Посебно је било запажено његово предавање „Вера и космос“. У својим предавањима развија следеће мисли: Светски догађаји и Божја воља. Вера у откривење и модерна природна наука. Да ли је свет уређен као каква машина? У свакој од тих тема он изражава своје дубоко хришћанско убеђење.²⁰³

¹⁹⁶ R. de Flers, Le sentiment religieux et la science. Enquête auprès des Membres de l'Académie des Sciences, 1928.

¹⁹⁷ Hubert Muschalek, Gottbekenntnisse moderner Naturforscher, Dritte, völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin, 1960. 35-39.

¹⁹⁸ Ib. ib. S. 39-41.

¹⁹⁹ Ib. ib. S. 46-49.

²⁰⁰ Ib. ib. S. 41-46.

²⁰¹ Ib. ib. S. 49-54.

²⁰² Ib. ib. S. 54-58.

²⁰³ Ib. ib. S. 62-66.

7) Алвин Миташ (Alvin Mittasch), др философије, др пољопривреде и инжењер, члан научних академија у Хајделбергу и Халеу. У својим делима научно одбацује материјализам, говори о бесмртности душе у вези са законом о енергији, заступа самосталност духовног бића и наду на доброту небеског Оца.²⁰⁴

8) Паул Такаши Нагаи (Paul Takashi Nagai), велики јапански научник који је 1934. године прешао у хришћанство (римокатолик) показивао је у животним страдањима јововски дубоку и чврсту веру, цитирајући Јова: „Господ даде, Господ узме“.²⁰⁵

9) Макс Планк (Max Planck), један од најчувенијих физичара двадесетог века, носилац Нобелове награде. Од њега потиче теорија кванта, професор теоријске физике и директор института за теоријску физику у Берлину. У својим многобројним научним радовима и предавањима истиче да између религије и науке нема никакве противречности. Оне имају заједничку лозинку: „Напред ка Богу“. По његовом осведочењу онима који Бога љубе, све успева најбоље.²⁰⁶

10) Ервин Шредингер (Erwin Schrödinger), професор физике на разним универзитетима (Бреслава, Берлин, Оксфорд, Грац, Даблин, Беч). У својим радовима бави се теоријом релативитета, теоријом кванта, као и својим проналаском таласном механиком. У своме делу „Дух и материја“ износи доказе о неуништивости и нераспадљивости духа.²⁰⁷

11) Хајнрих Фогт (Heinrich Vogt), професор и астроном у Хајделбергу, познат у целом свету по својим радовима из астрофизике и космогоније. У своме делу „Садашња астрономска слика света“ доказује временост света.²⁰⁸

12) Карл Фридрих фон Вајцзекер (Carl Fr. von Weizsäcker), теоријски физичар и професор философије на универзитету у Хамбургу, у својој науци и философији исповеда да је Бог љубав.²⁰⁹

Међу осталим научницима других струка: биологије, етнологије, палеонтологије, антропологије, истичу се такође многа велика имена из тих области науке и њихове изјаве о Богу, о бесмртности или о човеку као слици Божјој, као што говоре, на пример Паул Бухнер,²¹⁰ Еберхард Денерт, Ханс Дриш,²¹¹ Алберт Флајшман,²¹² Вернер Фишел²¹³ и Ото Клајншмит²¹⁴ који говоре о библијском стварању света; и Макс Хартман, један од највећих немачких савременика биолога, у своме спису „Атомска физика, биологија и религија“ изражава уверење да је природа откривење Бога.²¹⁵

Ако свему томе додамо и највеће савремене америчке природњаке који су дубоко религиозни, а чија имена и дела и мисли можемо опширно наћи у споменутој књизи др Божа Вуца, онда ће нам списак религиозних великих научника, иако непотпун, јасно приказати ситуацију у односу науке и религије.

Најзад, само ради куриозума додајмо још два славна имена у историји природне науке. То су Лаплас и Дарвин. Њихова имена је антирелигиозна пропаганда најчешће употребљавала и злоупотребљавала, приказујући их као атеисте, или бар прећуткујући

²⁰⁴ Ib. ib. S. 70-72.

²⁰⁵ Ib. ib. S. 74-80.

²⁰⁶ Ib. ib. S. 80-84.

²⁰⁷ Ib. ib. S. 84-86.

²⁰⁸ Ib. ib. S. 86-88.

²⁰⁹ Ib. ib. S. 91-95.

²¹⁰ Ib. ib. S. 101.

²¹¹ Ib. ib. S. 109-120.

²¹² Ib. ib. S. 127.

²¹³ Ib. ib. S. 125.

²¹⁴ Ib. ib. S. 146.

²¹⁵ Ib. ib. S. 138.

њихов прави став према религији. А они су обојица били религиозни. Лаплас је своме сину писао писма пуна религијске родитељске бриге и нежности, и озбиљног очинског савета да му син никад не заборави на Бога, него да се угледа на свога оца који често размишља о Богу, А пред смрт се исповедио и причестио.²¹⁶ Што се тиче Дарвина, он ни у ком случају није био атеист. Можда је у најгорем случају био агностик.²¹⁷ Међутим вероватније је да је био религиозан, јер се сасвим сигурно зна да Дарвин изричито спомиње Творца који је у почетку усадио живот у неколико живих облика, или можда само у један живи облик из кога се, по његовој претпоставци и теорији, еволуцијом развио цео биљни и животињски свет.²¹⁸ Ламарк је несумњиво био религиозан. Чак му то данашњи материјалисти и замерају, што је отворено изразио веру да се еволуција остварује „само по вољи Великога Творца“.²¹⁹

Истини за вољу треба не само признати, него и нагласити, да има научника који су атеисти, макар и веома мали проценат. Додуше, статистика није никада исто што и комплетни референдум. У овим анкетама и статистикама нису узети у обзир научници многих великих земаља. Али с обзиром на чињеницу да у многим земљама настава и научна испитивања морају бити „идејни“, на одређеној линији, онда је званично мишљење тих научника о религији, такорећи, унапред познато. Уосталом ми не сумњамо ни у чију могућност слободно изражавања научне мисли. Па ако они крај све обавезне идејности ипак слободно изражавају атеистичко убеђење, то тај њихов атеизам не проистиче из њихове науке, него из разних личних, етичких, психолошких или политичких разлога.

Кад се све ове напред споменуте чињенице узму у обзир, тада је јасно и несумњиво да се на питање да ли су научници нерелигиозни људи, мора одговорити негативно. Није тачна тврдња „три научника, три атеисте“. Напротив, искуство сведочи да је огромна већина великих научника свих времена била дубоко религиозна. Још стари Бакон Веруламоки је рекао да мало знања одводи човека од Бога, а темељно знање приводи човека ка Богу.

б) Да ли је наука пут који човека неминовно води у атеизам?

Ако се жели дати одговор на то питање заснован на чињеницама, онда се и на њега, као и на претходно, мора одговорити негативно: *Наука није пут који човека неминовно води у атеизам.*

Да је тако, то нам непобитно сведочи већ напред констатована чињеница да је огромна већина великих научника религиозна. Кад би наука заиста била пут који човека неминовно води у атеизам, онда би сви научници морали бити атеисти. А они то нису.

Да би ослабили јачину овог доказа, противници религије тврде да религиозност појединих научника није последица њихове науке и учености, него њихова лична, приватна ствар која нема никакве везе са науком и ученошћу. Научници су религиозни не као научници него као приватне личности, и кад се изјашњавају повољно о религији, то они не чине у име науке, него у своје лично име.

Ми смо већ навели разлог зашто је таква тврдња нетачна. Кад би научници и покрај своје учености, која треба неминовно да их одведе у атеизам, ипак били религиозни, то би значило или да нису добро разумели своју науку, или да не верују науци коју проучавају. Осим тога такво стање је и психички немогуће. Кад би на

²¹⁶ Dict. Apolog. A. D'Alès, T. II p. 1819-1822.

²¹⁷ Ferdo Heffler, O autobiogenezi i darwinizmu, Zagreb 1935. str. 15.

²¹⁸ Чарлс Дарвин, Мој живот, прев. др Боривој Милојевић, Београд 1937. стр. 12.

²¹⁹ Александар Алексопуло, наведено дело, стр. 40.

пример Исак Њутн, или Макс Планк, или Луј Пастер, или који било религиозни научник, као приватна личност био религиозан а као научник био атеист, онда би то значило да он сам себи не верује. Грађанин Исак Њутн морао би у себи рећи да се научник Исак Њутн тешко вара. А то би исто морао рећи научник Исак Њутн, за грађанина Исака Њутна. Па, на шта то личи! Зар би ико смео тврдити и веровати да огромна већина великих научника толико противрече себи да већ не знају ни шта тврде, нити могу сами себе да разумеју!

И кад би им наука заиста износила тако резолутне доказе за истинитост атеизма, шта би то онда било што би их још задржавало уз религију? Такво двојство личности код психички здравих људи је непојмљиво.

Али, у овом питању, од свих разлога најважније су изјаве самих научника о вези њихове религиозности са њиховом ученошћу. Они изричито тврде да њихова религиозност није само њихова лична ствар, рецимо последица религиозног васпитања из детињства, него је такође резултат њихове учености и научног рада. Ево само неколико њихових изјава о односу њихове религиозности и учености.

Астроном Хершел каже: „Уколико се више шири поље науке, утолико постају многобројнији докази о постојању једне свемогуће творачке премудрости“.²²⁰ Луј Пастер: „Ја сам се много бавио изучавањем природе. Зато верујем као бретонски сељак“.²²¹ Хемичар Либих каже: „Познавање природе је пут за побожно дивљење пред Творцем“.²²² Кеплер: „У творевини ја као да рукама додирујем Бога“.²²³ Хемичар Бојл: „Прави природњак куд год проникне у тајне творевине својим сазнањем, неизбежно свуда у њима јасно види прст Божији“.²²⁴ Геолог Лаел: „Ма у ком правцу вршили своја испитивања, ми свуда откривамо најјасније доказе творачког Ума и дејства премудрог свемогућег Промисла у природи“.²²⁵ Астроном Медлер: „Прави природњак не може бити атеист. Ко до тога степена проникне у Божију радионицу, тај ће се у смирењу поклонити пред Његовим светим Провиђењем које дејствује у природи“.²²⁶

Познати велики талијански физичар Маркони говори о себи: „Ја верујем не само као верни католик, него и као научник“.²²⁷ Савремени физичар Фридрих Десауер каже: „Кад откривамо законе природе, сусрећемо се с Богом. Тим путем су се сусрели с Богом многи истраживачи“.²²⁸ Савремени физичар М. Ст. Конгдон (M. St. Congdon) каже: „...када као озбиљни природњаци испитујемо чињенице у природи око нас, видимо да ту ради ово невидљиво Биће (Бог) ... Јер природне науке стварно гледају како Бог ради“.²²⁹ Напред споменути велики физичар деветнаестог века Лорд Келвин је једном приликом рекао: „Ако умујете доста озбиљно, природне науке ће вас присилити да признате Бога“. Са том изјавом се без резерве слаже и J. Cl. Cothran, председник удружења математичара у Минесоти, који те речи Лорда Келвина управо и цитира да би изразио своје слагање са њима.²³⁰ Слично говори и Е. Л. Кесел (E. L. Kessel) познати зоолог из Сан Франциска у Калифорнији: „...онај који без предрасуда проучава природне науке, нужно долази к Богу“.²³¹

²²⁰ Павел Јаковљевич Свјетлов, наведено дело стр. 22.

²²¹ Исти писац и дело, стр. 23.

²²² Исти писац, дело и страна.

²²³ Исти писац и дело, стр. 13.

²²⁴ Исти писац, дело и страна.

²²⁵ Исти писац, дело и страна.

²²⁶ Исти писац и дело, страна 43.

²²⁷ Dr o. Božo Vuco, Obrana moga vjerovanja, II izd. Makarska, 1972. str.

Jezik prirode i prirodoslovaca, Makarska 1965. str. 184.

²²⁸ Dr o. Božo Vuco, Obrana moga vjerovanja, Makarska 1972. str. 22.

²²⁹ Ib. ib. str. 24.

²³⁰ Ib. ib. ib.

²³¹ Ib. ib. ib.

Сличних навода може се цитирати још знатно више. Све то сведочи да верујући научници своју религиозну веру не сматрају само својим личним мишљењем независним од њихове науке и учености, него баш напротив, та њихова религиозност стоји у врло тесној узрочној вези са њиховом науком.

Не само то. Има многих научника који се изјашњавају да је сасвим природно и нормално да прави научници буду религиозни позивајући се на имена многих својих претходника. Велики математичар Коши каже: „Ја сам хришћанин, то јест верујем у Божанство Исуса Христа, као Тихо де Брахе, Коперник, Декарт, Њутон, Фермат, Лајбниц, Паскал, Грималди, Ојлер и други, као сви велики астрономи, физичари и математичари прошлих векова“.²³² Макс Планк пише: „Није никаква случајност што су баш највећи умови свих времена били уједно и дубоко религиозни“.²³³ Ајнштајн се без околишења слаже са тврдњом коју сам цитира да су велики истраживачи природе дубоко религиозни људи.²³⁴ Дакле, сами научници констатују чињеницу да су велики и дубоки испитивачи природе дубоко религиозни људи, и ту религиозност доводе у тесну узрочну везу са науком и ученошћу.

Још нешто више. Велики научници који су религиозни, знајући да има бар изврстан мали проценат оних који нису религиозни, тврде да та њихова нерелигиозност, њихов атеизам, није плод ни последица науке него њихових личних мотива, изражавајући се каткад врло неповољно, скоро увредљиво о својим колегама атеистима, и оспоравајући им право да атеизам бране науком. Као сведоци тога могу се навести Роберт Мајер, Хелмхолц, Пирогов, Пастер, Оствалд, Хиртл, Вирхов и други.²³⁵ Тако на пример Роберт Мајер каже: „Ако се плитки умови размећу одрицањем ма чега вишег из ванматеријалног света који се осећањима усваја, то се таква бедна претензија појединих лица не може ставити у грех науци; још мање она служи на њену корист и част“.²³⁶ А зоолог Еренберг каже: „Они који говоре да нема душе нити бесмртности зато што не могу да нађу основа за друкчије мишљење, могу лично имати право са своје *субјективне* тачке гледишта; но не треба да себе сматрају представницима природних наука“.²³⁷

Све те напред наведене чињенице сведоче да наука није пут који човека неминовно води у атеизам. Таква тврдња је противна овим чињеницама.

Али, баш и кад бисмо запали у једну тако неприродну и апсурдну ситуацију да су рецимо сви научници нерелигиозни, и то нерелигиозни баш због своје науке и учености, а не због неких других личних разлога, то би значило да наука поседује многе доказе да Бога заиста нема. Ми бисмо тада тим научним доказима против постојања Божјег били просто претрпани. Међутим, чињеница је, коју „научни атеизам“ стално превиђа и прећуткује, свесно или несвесно, да ни једна наука не располаже с тим доказима. Ни једна једина!

И не само то! Напротив, наука је по тврдњи самих великих научника – које смо напред цитирали, а цитата би се могло наводити још веома много – управо савезник религије,²³⁸ не само због тих цитата из списка или изјава појединих научника, него баш због чињеница које нам наука износи, а које непобитно сведоче о Богу. Због тих чињеница научници управо и тврде да је наука савезник религије. Та научничка тврдња није само празна фраза ослоњена само на лични ауторитет појединих научника, него тврдња коју научници поткрепљују чињеницама које проналазе у области својих наука.

²³² Павел Јаковљевич Свјетлов, наведено дело стр. 98.

²³³ Dr o. Vožo Vuco, Obrana moga vjerovanja, str. 22.

²³⁴ Алберт Ајнштајн, Моја слика свијета, Сарајево, 1955. стр. 17.

²³⁵ Павел Јаковљевич Свјетлов, наведено дело стр. 23.

²³⁶ Исти писац и дело, стр. 42.

²³⁷ Исти писац и дело, стр. 72.

²³⁸ Исти писац и дело, стр. 23.

Научна литература познаје многе књиге, не само апологетске, него баш природно-научне, па чак и атеистичке, у којима су изнесени многи конкретни примери којима нас наука води ка Богу. Пошто у овом делу апологетике ми још не улазимо у питање истинитости религије, ти примери неће бити наведени овде, него ће бити само споменуто да они постоје. А приликом излагања доказа о постојању Божјем, нарочито космолошке групе доказа, примери ће бити позајмљени често баш из тих књига чији писци нерадо спомињу име Божје.

Да, бескрајно је далеко од истине тврдња да је наука пут који човека неминовно води у атеизам. Истина је баш на супротној страни. Наука нас води ка Богу. Не тако као да би она могла изнети неке експерименталне и математичке доказе у којима би нам на неки телесно видљив начин показала Бога. Не може никоји астроном показати Бога као што нам може показати неку звезду, рецимо Ригел, Бетелгез, Сириус или Алдебаран, или Алтаир. Нити нам физичар може показати Бога као што нам може показати материју, нити биолог као што нам може показати живу ћелију, или било које живо биће. Не, дакле, тако. Али нам могу непобитно и недвосмислено показати у свим областима природе јасне трагове Божјег деловања кроз његова величанствена и премудра дела.

Нерелигиозност великог дела интелигенције

Теза да су велики научници, проналазачи, у огромној већини религиозни људи, као и то да наука нема ни један једини доказ против постојања Божјег, остаје као неоспорна чињеница. Па ипак се од стране противника религије упорно тврди да постоји сукоб између религије и науке. Чињеница је да су се многи интелектуалци, и поготово полуинтелектуалци определили против религије у име науке, мислећи да тиме испуњавају неку дужност према науци и да тиме погађају њену праву тенденцију. Чињеница је још и то да има бар један мали проценат неверујућих чак и међу великим научницима, као што је то напред наведеним статистикама доказано и од стране апологета лојално признато. Када је тако, онда покрај оних чисто личних мотива који су наведени као разлог те чињенице, и покрај евентуалног неспоразума, и покрај честог погрешног интерпретирања и неразумевања науке нарочито од стране оних који су често само формално интелектуалци, дакле, покрај свега тога, ипак мора постојати неки разлог – макар и привидно оправдан – зашто је то тако. Шта је то што толиком свету ствара утисак, или макар чисту илузију, да су наука и религија непомирљиви противници? Да ли постоји такав разлог?

Да, тачно је! Такав разлог постоји. Покрај оних неоправданих разлога због којих се тврди да су наука и религија у суштинском сукобу, постоји и један разлог, који се више срцем осећа него што се очима види; разлог, који нам оставља утисак стварне супротности између религије и науке. Само, та супротност није заснована на неком идејном, интелектуалном плану. Није она заснована на некој тобож атеистичкој оријентисаности науке, нити на тобожњим научним доказима да Бога нема, него је та супротност изникла у чисто психолошко-етичкој области. Ево у чему је ствар.

Прво, рекли смо да религија објашњава светске догађаје узимајући у обзир њихов први, почетни узрок, Бога, и сводећи све на крају крајева на тај први узрок. Наука, међутим, објашњава догађаје и појаве помоћу секундарних узрока, специјално преко оног последњег, најнепосреднијег узрока, не постављајући питање оног првог узрока. Кад би се она обазирала на Први узрок, онда би престала бити чиста природна наука и претворила би се у философију. Та чињеница што наука не говори директно и експлиците о Богу као првом узроку, а религија говори баш о томе, ствара утисак као да имамо посла са две супротне тврдње. То је такозвани методички атеизам науке, и многи

који не улазе у суштину проблема, сматрају да је ето наука „доказала“ да Бога нема и да је она атеистичка по својој суштини.

Други разлог, можда још јачи, због кога се многим чини да су наука и религија две супротности, лежи у осећању које у нама изазива религија и наука. Приликом излагања суштине религије као психичког доживљаја наглашена је чињеница да је осећање зависности једно од битних религијских осећања. Као неминовна етичко-психолошка последица тога религијског осећања и сазнања рађа се у човеку смерност. Међутим медицина, и нарочито техника, као примењене науке, разбијају код човека то осећање зависности. Оне врло често, нарочито техника, изазивају код човека осећање сасвим супротно оном хришћанском молитвено-литургијском возгласу: „Глави вашја Годподеви приклоните“ (Приклоните главе ваше пред Господом!) Напротив! Научни и технички напредак често изазива у души човековој баш супротно осећање човекове силе, величине и самодопадања, осећање које човека подстиче да ускликне баш нешто супротно, изражено почетним стихом једне атеистичке песме: „Подигнимо у вис чела, ми јунаци рада свог“!

Дакле, ко има у својој руци медицину и технику, кратко речено, ко поседује природну науку, тај нема потребе – тако мисле они који сматрају да је наука оспорила религију – ни пред ким и ни пред чим да приклања главу, као што то у име религије тражи ђакон на православним литургијама. Нема те силе која се може одупрети људској науци и техници! Ето, у томе је тај стварни психолошко-етички сукоб између науке и религије.

А да техника, медицина, и уопште наука, изазива код човека осећање самодопадања, осећање велике човечје вредности, гордости, чак сујете, то можемо видети на сваком кораку. Пронашавши громобран, човек је постао господар муње и грома. И хумористи тога времена нису пропустили прилику а да се не испрсе пред Богом с пркосним речима: Шта нам сад можеш?!²³⁹ Саградивши „Титаник“ – који би, узгред буди речено, изгледао веома скроман спрема осталих достигнућа данашње технике – човек је не само дао једно гордо име томе своме делу, него су у вези с њим избациване тада многе пркосне фразе на рачун Божји. Измисливши авион, човек је постао господар ваздуха. Вештачки сателити и васионски бродови довели су га на Месец, а исти технички изуми обећавају да ће се, кад се боље усаврше, човек једног дана искрцати и на неку планету, или стићи у далеке регионе макар најближих звезда, а научна машта може да нас води чак и кроз целу васиону.

Ко да се не погорди пред таквим маштовитим перспективама! Ко да не запева химну човеку и његовим алаткама са рефреном „то су наших руку дела!“? Ко да и даље клања пред невидљивим Богом на позив ђакона! Пред таквим искушењем падају многе сујетне душе. А који човек не болује мање или више од те бољке: гордости и сујете? Чак и велики научнички духови понекад да буду заслепљени тим искушењем. А противници религије праве од свега тога неку победу атеизма над религијом. У име науке!

Покрај свег искреног дивљења које заслужују научни успеси, ипак се често превиђају околности да су та достигнућа спрема природних сила, спрема величине васионе, спрема бескрајности Божје, нешто толико мало, као оно „делта-икс“ (Δx) из инфинитезималног рачуна. Истина је, ми смо стигли на Месец. Врло је вероватно да ћемо ускоро и на Марс или можда Венеру. А на Плутон? А на Сунце? А на неку планету из неке ко зна које друге галаксије, за коју нам је потребно неколико милиона година да бисмо до ње стигли, путујући брзином светлосног зрака?! Вавилонска кула о којој нам говори Библија, тешко да је била висока неких 100 метара. А тадашњи људи, њени конструктори, задивљени својим техничким успесима, уображаваху да је она

²³⁹ Видети: Михаило Максимовић, Мали буквар за велику децу, Беч, 1792. под реч: „Власт“.

висока до неба, и да им више никакав Божји потоп не може наудити. Исти је случај и са достигнућима данашње технике. Ми се са оправданим разлогом дивимо једноме вештачком сателиту или васионском броду. Али, са исто толико разлога стрепимо да га тамо у васиони не окрзне какав залутали камичак-метеорит. И зар онда можемо мислити да један такав технички изум представља неку озбиљну конкуренцију природи! Од свих вештачких васионских бродова Земља је неупоредиво већи и удобнији васионски брод, снабдевен комфором за безбројне милијарде живих бића.

Али, гордост и сујета је саставни део човекове огреховљене природе, па људи због ње често не виде очигледну истину. А понекад је чак и свесно или несвесно жртвују слаткој илузији и варљивој титули човека – „Господара света“. И ту титулу људи најчешће бране позивајући се на своје савремено доба, двадесети век, атомску еру. И на ту „аргументацију“ се најчешће позивају они који имају најмање везе са науком и који сматрају да нас је наука, специјално атомска, разрешила свих обавеза према Богу и његовом закону. Заборавља се чињеница да међу атомским научницима има веома религиозних људи,²⁴⁰ и да је позивање на „савременост“ постојало свакако још у доба праоца Ноја.

Тако, дакле, погрешно схваћена наука, уз природјену људску гордост и охолост и сујету, може бити, и јесте, врло често јак мотив за борбу против религије у име науке. Но, очигледно је да такви мотиви имају само субјективно значење, они не изражавају суштину науке нити објективно стање ствари и зато су неоправдани. Гордост и сујета не могу бити мерило истине. Неоспорно је тачна и опипљиво истинита тврдња Св. писма: „Знање надима, а љубав зида“ (1. Кор. 8, 1). И та надменост коју у сујетним душама изазива погрешно схваћена наука служи противницима религије као једини доказ о тобожњем непомирљивом сукобу религије и науке, о тобожњој потреби да наука замени религију.

в) Да ли наука може заменити религију?

Не може! То је једини одговор на ово питање, заснован на чињеничном стању. Треба само додати још и то, да ни религија не може заменити и накнадити науку, као ни наука религију. Свака од њих двеју има своје место у људској души и своју функцију у свакидашњем животу. Као што разне врсте уметности не могу једна другу заменити и накнадити – не може на пример музика заменити сликарство нити архитектура поезију, или обратно – или као што никоја уметност не може заменити или накнадити спорт или науку, тако ни наука не може заменити ни накнадити религију нити обратно. Тамо, где су потребни чисто научни методи, експерименти и рачуни, религија не може ништа помоћи. Колико има од Земље до Сунца или Месеца, како се формирају органи човекова тела у ембрионалном развићу, како се праве васионски бродови или разни фабрички производи, сва та и многа друга питања која стоје далеко ван области религије, могу се решити само чисто научним методама, а никако вером, постом и молитвом. Не зато што Бог човекову тврду веру и искрену молитву не би могао наградити једним таквим натприродним саопштењем и упутством, (ми из Библије видимо да Бог даје Ноју упутство како да сагради ковчег, 1. Мојс. 6, 14-16; и Мојсију како да начини скинију и ковчег завета, 2. Мојс. 25, 8-40), него зато што једна таква натприродна Божја интервенција није у Божјем плану о природи, Бог не указује натприродну помоћ онде где се ствар може решити природним путем и природним законима који такође потичу од Бога. Ако се неки положај у рату може освојити једном четом војника, нико неће покренути целокупну војну силу за његово освајање. Ако нам пуноважан потпис на неком решењу може дати општински службеник, нико неће

²⁴⁰ Гласник Српске православне цркве, год. 1954. бр. 5, стр. 63, прев. Владан Поповић.

тражити да му то решење потпише лично шеф државе. Таква тражења била би скроз бесмислена.

Тако је исто бесмислено молитвом и постом ангажовати сав небески свет да би се решили чисто научни проблеми, чије се решење налази ту, на земљи, у области природне науке. Не значи то да молитва у науци нема и не може имати никакав смисао. Велики научници су често имали баш молитвена расположења и молили се Богу. Леверје је у своју астрономску опсерваторију унео крст.²⁴¹ Али циљ и смисао молитве није у томе да Бог уместо нас реши научне проблеме и пошаље нам готова решења, него је циљ те научникове молитве један узвишени разговор научникове душе са Створитељем. А ако је реч баш о молебној молитви, ни њен смисао није да се њоме издејствују научна решења проблема неким натприродним путем, него да нам Бог просвети ум, да нас сачува од заблуда и гордости које на нас вребају иза високог бедема научних достигнућа. Религија, дакле, не може заменити ни накнадити науку. Сваки такав покушај био би не само погрешан, него са чисто религијског становишта чак и грешан, покушао би да начини Бога човековим слугом.

Али исто тако, као што религија не може да замени и накнади науку, не може ни наука да замени и накнади религију, чак ни у интелектуалној, а поготово не у емоционалној области и у области вољне активности. Ко смо и шта смо ми људи у овом свету? Шта је смисао и коначна судбина човека и човечанства, па и света као целине? Имају ли свет и живот икаква циља и смисла и вредности? Како човек треба да се управља у животу? Како да регулише свој став према себи и другима? – Све су то крупна питања која искрсну пред сваког човека макар једанпут у животу. Човек свим срцем жели и свом снагом тежи да на та питања добије одговор.

А постоји ли икоји математички рачун, икоји научни експеримент, икоја емпиричка наука, било природна било друштвена, која би нам могла дати типично научни одговор на та питања? Нема је! Не постоји! Узалуд ћемо на та питања тражити одговор из математике, физике, хемије, медицине, технике, или атеистичке философије. Оне ће нам на та питања у најбољем случају одговорити оним класичним агностичким одговором Рајмонда Дибоа (R. Dubois: Ignoramus et ignorabimus; Не знамо, и нећемо знати). Јер, за научни одговор на та питања не постоје научни методи. Та питања леже ван граница науке, у области религије. А наука може на њих одговорити само индиректно, утолико, уколико нас води ка теизму, ка религији. Дефинитиван, пак, одговор на та питања можемо наћи само у Божјем откривењу – уколико је неко спреман да поверује да постоји Божје откривење – јер крајњи одговор на многа од тих питања познат је, заиста, само Богу.

Што се тиче незајажљиве тежње људског срца за умирењем у Богу, за трајном срећом и блаженством, за радошћу и осмишљењем живота, ни ту сама наука не може скоро ништа помоћи. То је емоционална област човечјег душевног живота и она је ван домашаја експерименталне науке. Додуше, наука преко технике и медицине може да учини врло много за побољшање животних услова човека и тиме да створи материјалну основу и услов за земаљску срећу. Али унутрашњи душевни мир, унутрашњу радост без које нема среће у животу, празнину живота коме би гробна хумка или прегршт пепела после толиких патњи била крајња тачка, природну и природну жеђ људског срца за вечним животом, вечним блаженством, то никаква наука ни кроз технику, ни кроз медицину, ни кроз право, ни кроз социологију не може никад задовољити. То у потпуности стоји ван њених моћи. То је област религије.

Најзад, што се тиче моралне делатности и савести људске, ни ту наука сама за себе не може ништа да учини. Не постоји математички рачун или било који

²⁴¹ Dr Petar Čule, *Misli velikih umova o Bogu i vjeri*, str. 93.

Duilhé de Saint Projet, *Apologie des Christentums*, übersetzt C. Braig, S. 582.

природњачки експеримент који би нам могао одговорити на питање шта је грех а шта није. Нити је икоја наука кадра дати јавном, и поготово личном моралу онако солидан основ као што је то кадра да учини жива и чиста религија. Бављење научним радом, као и бављење сваким другим поштеним радом, може човека у великој мери да сачува од греха и саблазни, јер апсорбује у себе сву човекову пажњу, па овај нема кад да у ленчарењу забавља себе грехом. Али за високу моралност и за моралне жртве, религија увек може да подстакне човека знатно јаче него икоја наука.

Због свих тих разлога наука не може да замени религију, као ни религија науку. Свака од њих двеју има своју област и своје место у људској души и људском животу. Али у накнаду за то религија и наука могу се веома добро допуњавати. Религија може да пружи човеку још како много подстрека и одушевљења за научни рад, а наука може да пружи човеку јасност и чврстину и дубину религиозних убеђења. Наука нам својим проналажењем чињеница у области природе ствара један тврд терен позитивног искуственог знања. Али то знање има своје одређене границе које су прилично уске спрам свега онога што би човек желео да сазна. А разум људски прекорачује то искуствено сазнање, па нас кроз метафизику води ка религији која својом догмом о Богу обасјава наше емпиричко-научно знање и даје му извештајан смисао. Без осећања и увиђања крајњег смисла нашег знања, човек може бити веома богат знањем, може бити сасвим сигуран да је $2 + 2 = 4$, па после свега тога да каже: „Два и два су четири – па шта?!“ Религија, дакле, даје смисао целом људском постојању, па и целом људском научном знању.

Тако се, дакле религија и наука узајамно допуњују. Али то допуњавање никако не може значити замену једне другом. Оне једна другу не могу заменити ни накнадити.

г) Разлика између религије и науке

Између религије и науке постоји велика и вишеструка разлика. И то је разлог више што оне једна другу не могу заменити и накнадити. Но та разлика између њих, иако је велика и вишеструка, није исто што и супротност. Ако два човека говоре различито о истој ствари, то још не значи да они један другоме морају противречити. Противречност међу њима појавиће се тек онда кад они о истој ствари са истог становишта и у истом смислу буду различито говорили. Али ако два човека о разним стварима, са разне тачке посматрања говоре различито, онда та разлика није противречност, него просто разлика. И та два њихова извештаја се не искључују, него се допуњују. Извештај физике и хемије о природи различит је, јер кад би био исти онда не би било разлике између тих двеју наука. Али, иако је различит, није противречан, него те две науке једна другу допуњују. Такав је исти случај са религијом и науком. Свака од њих двеју има своју област у човековој души и практичном животу, и свака од њих двеју посматра стварност са своје тачке гледишта, коју смо већ споменули. Религија посматра догађаје у односу на њихов првобитни узрок, Бога, а наука у односу на секундарне узроке. Религија процењује догађаје са гледишта етичког, а наука углавном са гледишта практичног. Наведимо неки пример ради илустрације.

Ако религија каже, на пример, да је болест неког човека, рецимо оног узетог код бање Витезде (Јн. 5, 5-14), последица греха, а медицина каже да је ту била у питању каква тешка артериосклероза, и опише нам цео ток и природно-физиолошке услове њене појаве, као и пијанчења и неуредан живот због кога је та болест наступила, онда су та два извештаја заиста различита, али не и противречна. Сваки од та два извештаја посматра исту чињеницу са различите тачке гледишта. И та два гледишта могу да чине једну савршено складну целину у објашњењу једне конкретне чињенице.

Исто тако, ако Библија каже да су жива бића постала из воде и земље на заповест Божју, јер „рече Бог да врве по води живе душе“ (1. Мојс. 1, 20), или: „рече

Бог нека земља пусти из себе душе живе“ (1. Мојс. 1, 24), а наука се труди да нам опише баш сам хемијски процес и технички начин како се та Божја реч у мртвој материји остварила, онда ту заиста постоји разлика у опису постанка живих бића, али не и противречности, него управо међусобно допуњавање.

Принципијелно узевши такав је уопште однос религије и науке, а наведени примери, као и још многи други који би се могли навести, само илуструју тај однос у коме се разлика не своди на противречност него на допуњавање.

Међутим, противници религије, специјално Библије, обилато користе баш то постојање разлике између религије и науке као средство у борби против религије, па наводећи погрешне примере, тврде да те разлике управо значе директну противречност.²⁴² Па ако су њих две противречне, то онда само једна од њих може бити истинита. А пошто нам наука износи суве чињенице, које су несумњиво истините, а религија износи, тобож, нешто небулозно, магловито, што се не може ни доказати ни проверити, и шта више што је, тобож, у директној противности са чињеницама које нам износи наука, то онда религију треба одбацити и заменити је науком, веле противници религије. Тим површним „доказивањем“ постиже се каткад врло јевтин ефекат. Нађе се увек људи који без икаква проверавања одмах у то поверују, спремни да целу религију прогласе за сујеверје.

Вера и знање у религији и науци

Противници најчешће истичу тврдњу да је религија чиста вера, а наука чисто знање. Или: религија је вера, слепа вера, а наука је разум, па се онда супротставља вера и знање, или вера и разум, као какве две, супротности које се узајамно искључују. Разуме се, дилема је увек на штету вере.

Овакво нетачно постављање ствари је не само вештачко, него и крајње лукаво, свесно злонамерно смишљено, рачунајући с тим да постоји у тој тези извесна мера тачности. Шта је тачно?

Од свега тога тачно је само то да се религијске истине усвајају вером, а до научних истина долазимо искуством и разумом, то јест експериментом и посматрањем, логиком и математиком. То је тачно, и у томе је једна од битних разлика између религије и науке. Али је скроз погрешно ту разлику схватити антагонистички, па супротстављати науку и религију као две противречности.

Пре свега, погрешно је мислити да се веровање и знање принципијелно искључују, или пак да се искључују вера и разум. Искључују се међусобно супротни појмови. А супротни, или контрадикторни појмови су *вера* и *сумња*, а не *вера* и *знање*. Исто тако, супротни су појмови разум и глупост, а не разум и вера. Заправо, вера и знање, или вера и разум не могу никад доћи у сукоб. Ако нешто знам и разумем да је тако, онда нико живи неће од мене тражити веровање да то није тако. Ако, на пример знам да је злато жуто и теже од ваздуха, коме ће пасти на памет да тврди нешто супротно томе позитивном знању и да супротставља томе некакву „веру“ да је злато плаво, и лакше од ваздуха! Исто тако, ако логички, дакле разумом, сасвим сигурно знам да троугао мора имати три угла и три стране, зар ће икоме пасти на памет да томе знању и разуму супротставља икакву веру?!

Вера и знање, односно вера и разум, нису никакви контрадикторни појмови, него такозвани интерферентни. То значи они се делимично поклапају, а делимично се разликују, као на пример Србин и православац. Неки Срби јесу православни, и неки православци јесу Срби. Нити су сви Срби православни, нити су сви православци Срби. Тако је однос вере и знања, односно вере и разума. Понекад се вера и знање директно

²⁴² А. Fiamengo, *Porijeklo i društvena uloga religije*, Zagreb, 1950, str. 10.

подударају (као што то бива понекад са српством и православљем). Кад кажем да знам да је лимун жут и кисео, ја то уједно и верујем, не могу ваљда рећи да не верујем! Ту се, дакле вера и разум и знање директно подударају, као и у многим другим примерима. Међутим има случајева где знање не укључује у себи и веру у оно што се зна. Ја, на пример, знам да има људи који тврде да Бога нема, да постоји реинкарнација, или да је живо биће постало само од себе из мртве материје, или да је Мухамед Алахов посланик. Ја, дакле, све те тврдње *знам*, али ни у једну не верујем. Ту се моје знање и моја вера не сукобљавају као какви противници, него се просто јављају одвојено једно од другог и узајамно се не прате, као кад бих имао пред собом Србина који није православне вере и код кога се српство и православље узајамно не прате. Најзад, може постојати и трећи случај: да имам веру, али без сигурног позитивног знања и доказа. Неко, на пример, верује да постоје жива бића на још неком небеском телу, али пошто нема за то веровање никаквих позитивних доказа, онда овде опет имамо случај да се вера и знање узајамно не прате, као кад бих имао пред собом православног Јапанца, код кога се православље не прати заједно са српством. Јесте православан, али није Србин.

Из наведених примера, дакле, јасно се види да вера и знање, или вера и разум нису никакве противречности које би се искључивале. Најобичнији је случај да се вера и знање узајамно прате, или да вера постоји тамо где је позитивно доказано знање по природи ствари немогуће.

Друго, погрешно је између религије и науке поставити такву праволинијску границу па тврдити као да је у религији све сама чиста вера без икаквог позитивног знања и доказа, а у науци све само знање чисто и суво, без икаквог веровања. Напротив! Речи Св. писма „вером живимо, а не гледањем“ (2. Кор. 5, 7) важе апсолутно за све што је људско, па и за науку. Јер, човек не само у практичном животу, него ни у области науке не може све својим ушима чути ни својим очима видети ни својим личним умом баш све израчунати. Човек је по природи свога ограниченог бића упућен на то да вером усвоји оно што су други експериментом проверили, посматрањем констатовали и својим математичким способностима израчунали. Ми сто пута на дан понављамо: вода је састављена из два дела водоника и једног дела кисеоника (H₂O). А да ли смо баш ми лично извршили хемијску анализу воде да се у то уверимо гледањем, или ми само *верујемо* онима који су ту чињеницу експериментом доказали, а које ми уопште не познајемо, нити знамо да ли смо их икад видели, ни ко су, ни шта су, ни какви изгледају. Данас већ и деца на улици причају да је човек постао од мајмуна, или од неке сличне животиње. А ко је то својим очима видео, ко експериментом доказао, ко математиком израчунао? Учитељ напише на табли слово „А“ па без икаква доказа тражи од деце да му верују да је то заиста „А“, а не „Ш“. И замислите само у каквој очајној ситуацији би се нашао учитељ кад би ђаци умели и хтели тражити од њега математичке или логичке или експерименталне доказе да је то слово заиста „А“! А гле, ту је у питању сам основ науке и културе уопште! У научним књигама свих врста ми видимо испод текста разне белешке, „фусноте“ којима нас писци обавештавају о извору својих саопштења. Тиме као да би својим читаоцима хтели рећи: „Ако мени не верујете *верујте* изворима које наводим. Дакле, иако је у питању чиста наука, ипак нам она ћутке довикује: *Верујте!* А то исто од нас захтева и религија. Право је рекао научник Фехнер (Gustav Theodor Fechner) „Одузми науци веру, пропашће и она сама“.²⁴³

И обратно. Не треба сметнути с ума чињеницу да религија, иако се ослања на веру, има још како солидан основ у искуству, па се сасвим озбиљно може говорити о религиозном искуству и знању. Ево о каквом се искуству и знању ту ради.

Зна се сасвим сигурно да постоји мистична екстаза у којој поједини људи непосредно доживљују Бога. За њих је то доживљавање равно правом правцатом

²⁴³ Dr Petar Čule, o. c. p. 77.

непосредном искуству. Разлика између тога искуства и научног експеримента је само у томе што онај научни експеримент може научник да изведе кад год има повољне услове за то, а мистична екстаза је нешто што наилази спонтано, независно од наше воље.

Осим тога веома ретког искуства постоји и свакидашње религијско искуство оних људи који су у своме личном животу осетили врло живо и убедљиво прст Божји на себи, било у виду казне, било у виду очигледне и изненадне помоћи Божје. Већина верника не уме наводити философске доказе за постојање Божје, али скоро сваки од њих може навести бар по један пример из свога личног искуства кад је осетио присуство Божје у своме животу. И то је за њих емпирички убедљив доказ за истинитост религије. Ваљда сви народи на свету имају много пословица у којима изражавају своје искуство које им сведочи о присуству Божјем у светским збивањима. „Бог је спор али достижан“ – то народ није рекао напамет, него поучен искуством.

Уосталом, кад је реч о религиозном искуству, не мора се ту говорити само о изразитим казнама и наградама Божјим. Сваки човек може на себи осетити благотворно дејство Божје кад свесрдно усвоји Божју вољу испуњава је. Тада је кадар да с ведрином духа поднесе све што га у животу снађе, а он све то да пропрати јововски: „Господ даде, Господ узе“; или оном народном изреком: „Што је од Бога, слађе је од меда“. Ето та ведрина духа и блаженство које искрена религија рађа у човеку, то је такође једно поље религиозног искуства. Друкчијег него што је научно – јер и религија је друкчија од науке – али у сваком случају то је једно искуство које се може доживети, и чак контролисати. Оне речи причасног стиха „*Вкусите и видите јако благ Господ*“ односе се непосредно на св. причешће. А у једном ширем смислу речи оне могу значити: примите Бога у своје срце, живите по његовој вољи, и видећете каквом ћете радошћу и блаженством бити испуњени. Те речи нас управо позивају на један религиозни експеримент. Ето, дакле, још једне врсте религиозног искуства које може бити приступачно свакоме ко уложи труд.

Најзад, чињенице натприродног откривења су такође чињенице искуства. Разлика између тога и обичног научног искуства је само квантитативна, бројна, а не квалитативна. Наиме, да се вода састоји из водоника и кисеоника, да ће се претворити у пару кад се загреје преко 100 Целзијусових степени, то је истина коју ја експериментом могу потврдити кад год хоћу, ако за то имам потребне услове. А неки догађај из историје натприродног откривења ја не могу поновити кад ми је воља, него га као и сваки други историјски догађај могу само приметити, констатовати и запамтити. Али, кад се констатује стварност тога догађаја, на пример васкрсења Христовог, онда нико не може порећи да је то једна чињеница, један део свеопштег људског искуства, као и сваки историјски догађај. Они који су тај историјски догађај видели, могу рећи: ми то баш знамо, а не само верујемо. Код њих се у овом случају знање и вера подударују. Ми, пак, који тај догађај нисмо видели, можемо рећи да тај догађај, као и сваки други историјски догађај којему нисмо очевици, знамо, али „знамо“ на основу извештаја оних који су били очевици, и чијим речима морамо веровати ако су сведоци веродостојни, или не веровати ако сведоци нису веродостојни.

Ако се сетимо мало пре реченога да и у самој чистој науци многе истине усвајамо вером, поверењем у оно што нам је саопштено, и да такође научну историју, сву без разлике, усвајамо вером у оно што нам је саопштено, онда опет долазимо до једне тачке која је заједничка и науци и религији: *вера*, а која је у почетку овог одељка постављена као разлика између науке и религије.

Да, јесте разлика, али не суштинска, и што је важно, та разлика нипошто не значи неку противност и узајамну искључивост религије и науке, јер искуство, нарочито лично искуство је извор несумњивог знања за људе који су то искуство

доживели. А за све остале то је само предмет вере, личног уверења и поверења, макар се радило и о научним истинама.

И још нешто. Да религија покрај искуствене потврде има и своје рационално оправдање, то је ствар општепозната. Баш сама наука и философија су сведоци тога оправдања. Као што у науци и философији имамо истина које су нашем разуму јасне, и истина у које наш разум не може да продре, тако и у религији имамо и једних и других истина. А апологетика управо и јесте рационално-научно оправдање религиозне вере.

Тако, дакле, она тврдња да религија почива на вери а наука на провереном знању, тачна је, али не без икакве ограде и резерве. Јер, као што видесмо, и вере и знања има на обе стране, и у науци и у религији. Може се само говорити о количини вере и знања у свакој од њих. Али, ни у ком случају разлика у тој количини вере и знања не представља никакву суштинску супротност и противречност између њих двеју, као што то без икаква доказа тврде противници религије.

А митологија?

Али, ако религија и наука нису никакве супротности, шта ћемо онда са митологијом која се налази у толиким религијама? Зар се и она може сложити са науком! И зар није свети задатак науке да руши митолошке заблуде и фантазије те да пружи човечанству чисту истину која ће га ослободити мрака, баш као што и Еванђеље каже: „Познаћете истину и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8, 23). А пошто не постоји никаква суштинска разлика између митологије и хришћанске догматике – како то наглашавају модерни противници хришћанства – то онда чиста наука одбацујући митологију свих врста, одбацује с њом и хришћанску догматику.

Што се тиче митологије, сасвим је тачно да се она не може сложити са научном истином нити бранити науком. Но, шта се нас хришћана тиче митологија! Ми смо је одбацили чак и далеко пре него што су то тражили противници религије. Задатак апологетике и није у томе да брани митологију, већ религију, чисту религију, без њених митолошких наноса. Зна се да религија и митологија нису исто. Оне су исто само по злобној жељи и лукавој тврдњи противника религије, да би падом митологије пала и сама религија. Међутим, тако шта чинити, значи са прљавом водом избацити и дете из корита. Свако зна да је митологија само фантастична одећа појединих облика религије. И она, ако уопште има неку вредност, та вредност није ни религијска ни научна, него уметничка, књижевна.

Уосталом, не треба заборавити чињеницу да је и наука окићена митологијом своје врсте, само што се то тако не зове. На пример, тврдња античких философа и научника да се свет састоји од четири елемента: воде, ватре, земље и ваздуха; даље, тврдње старих вавилонских и египатских астронома да је земља водоравна плоча а васиона цилиндричног облика; тврдње античких и средњовековних астронома о геоцентризму; тврдње дојучерашњих хемичара да је атом нешто апсолутно недељиво; тврдње средњовековних научника и данашњих материјалиста да се живо биће може појавити само од себе из мртве материје без дејства Онога који је извор живота, и још многе друге некад славне а данас напуштене и заборављене научне тврдње и хипотезе – имају ли оне данас ма и за длаку већу вредност од религиозне митологије коју су религиозно просвећени људи такође одавно напустили?! А гле, све су те тврдње некада биле сматране за научно доказане и утврђене чињенице у које се није смело ни најмање сумњати!

Истини за вољу треба рећи да религијска митологија има чак и већу вредност од старих оборених научних схватања која слободно можемо назвати научном митологијом. Јер, религијска митологија има макар неку естетско-књижевну вредност: забавна је; а кад се тумачи алегорички, онда може да има чак и философско-етичку

вредност: поучна је. Међутим напред цитиране и још многе друге непоменуте бивше научне „чињенице“ немају ни толико вредности. И ко зна каква судбина чека и многе од данашњих научних хипотеза, па чак и научних тврдњи које се сматрају провереним чињеницама! Ено, Њутнова небеска механика у коју се три стотине година веровало као у нешто најнесумњивије, та иста тврда наука стење данас под ударцима теорије релативитета и нуклеарне физике (Хајзенбергов „Принцип неодређености“) која јој признаје релативну тачност још једино у области средњих величина: А кад су у питању неизмерно мале количине с којима оперише нуклеарна физика и неизмерно велике количине с којима рачуна савремена астрономија, тада се ова некад најегзактнија наука показује нетачном и неприменљивом.

Чак и кад бисмо данашњу науку посматрали очима неког научника из тридесетог или четрдесетог века, ко зна колико бисмо у њој нашли „научно утврђених чињеница“ и тврдњи које пред оним научником будућности не би вределе ништа више од обичне митологије. То је чињеница која је очигледна свакоме. Њу наглашавају и сами научници.

Што се пак тиче хришћанске догматике већ је напред речено да се њене истине налазе ван домена природних наука па да према томе оне природном науком не могу бити ни оспорене ни потврђене. А да догматика, на пример Символ вере, није исто што и митологија, јасно је свакоме ко познаје историју догматике и философски смисао и историјски основ хришћанских догми. Хомер и Хезиод свакако нису сведоци онакве врсте као што је Савле из Тарса, потоњи апостол Павле и остали писци Новог завета.

Резиме

Према свему изложеном о односу религије и науке можемо рећи:

1) Огромна већина великих научника је религиозна. 2) Наука није пут који човека мора неминовно одвести у атеизам, него напротив помаже религиозно убеђење. 3) Између религије и науке постоје извесне далеке сличности, али и још далеко веће разлике, тако да нити наука може заменити и накнадити религију, нити религија може заменити и накнадити науку. 4) Те разлике између религије и науке нису никакве противречности. Према томе илузорно је употребљавати науку као неког противника религије и борити се против религије у име науке, као што чини „борбени атеизам“.

5) РЕЛИГИЈА И МАГИЈА

Мађија је по научној дефиницији нека врста необичне моћи за коју се сматра да омогућује човеку да без одговарајућих природних средстава постигне чак и на даљину окултни, анормални, утицај који има принуђујуће дејство. „Мађија је, дакле, тобожња вештина, да се помоћу мистериозних поступака изазову жељена дејства мистериозних сила које се замишљају у природи или над природом.“²⁴⁴

Да је мађија врло старог порекла, о том нема сумње. Наука усваја мишљење да је чак и преисторијски човек знао за мађију.²⁴⁵ По тврдњи Кинга (J. King), Марета (Marett) и Фрезера (James George Frazer) она је чак и старија од религије.²⁴⁶ По њима религија се управо и развила из мађије. Додуше, ту теорију усваја сразмерно веома мали број етнолога, али она је ипак постојала као једна од разних хипотеза. Међутим, не слаже се са чињеницама тврдња да је идеја мађијске узрочности старија од идеје природне узрочности. Јер, најстарији људи су имали способност да праве алатке које су

²⁴⁴ Др Борислав Лоренц, Психологија и филозофија религије, стр. 149.

²⁴⁵ L. Capitan, La prehistoire, Paris 1931, p. 123-126.

²⁴⁶ Недостаје белешка на дну штампаног издања (прим. приређивача дигиталног издања).

смишљено употребљаване,²⁴⁷ што значи да је тај човек прадавних времена свакако имао способност да мисли по принципу природне узрочности. Додајмо томе још и да је према Келеровим експериментима чак и мајмун Султан умео да начини најпримитивније средство за постизање извесног практичног циља.²⁴⁸ А нема сумње, мајмун је бескрајно далеко од сваког појма о магији. Према томе, онда баш са еволуционистичког гледишта, магија није могла бити првобитни облик људског знања, облик који би претходио сазнању природне узрочности. Но, при свем том ваља признати да је магија веома стара.

Исто тако није тачна тврдња напред поменутих научника да се религија развила из магије. „Најновија испитивања примитивних народа потврђују то до очевидности. Пигмејски народи који несумњиво припадају најстаријем стању људског развитка имају мање мађијских веровања и мађијских радњи но што их имају многи народи на далеко вишој линији напретка. – У арктичкој културној области Карибу-Ескимима и Корјаки имају знатно мање мађије него њихови напреднији суседи. Међу Самоједима и Аинима мађија је релативно од скора и може се доказати да је страног порекла. Међу становницима Северне централне Калифорније и међу старим Алгонкинима у Северној Америци постоје само простији облици магије, али нема правих професионалних чаробника. У области јужне примитивне културе, међу југоисточним Аустралијанцима и на Огњеној Земљи, што је који народ, етнолошки говорећи, старији, то је код њега слабији развој мађије и по количини и по каквоћи“.²⁴⁹ „Ни најстарије познате религије у Индији и Египту не показују, у својим почецима, мешавину религије и магије већ њихово брижљиво одвајање.“²⁵⁰ „Магија – по тврдњи Кеселера (К. Kessler) – историјски не претходи религији, већ је једна псеудорелигијска појава која постоји поред религије и живи још и данас у разноврсним празноверицама“.²⁵¹

а) Сличности и разлике између религије и магије

Између религије и магије сличност је у томе, што и једна и друга, за разлику од материјалистичке философије, стоје на гледишту да физички материјални свет није једина стварност, него постоји и надфизички, нематеријални свет. То им је обема прва заједничка црта која их одваја од философског материјализма. Друга тачка у којој се религија и магија принципијелно слажу јесте то, што и једна и друга тврде да постоји веза између чулног и надчулног света. „Магија је заснована на веровању да природа и човек стоје у једном скривеном односу и да се ни на једној страни не збива ништа чему не би одговарало нешто на другој страни“.²⁵² А слично се може рећи и за религију. Јер, и она је заснована на вери у могућност, и не само могућност, него баш стварност саобраћаја између човека и небеског света: Бога (или богова), анђела, светаца и душа покојника.

Има извесних облика религије у којима се магија баш легално практикује, као што су на пример, таоизам, шаманизам, фетишизам, па и поједини облици махајанског будизма. И не само то, него чак и код оних религија које званично одбацују сваку

²⁴⁷ Maurice Brillant et abbé Nédoncelle, o. c. p. 101.

²⁴⁸ Др Никола Поповић, О интелигенцији животиња, Београд, 1931, стр. 20-21.

²⁴⁹ Др Тихомир Ђорђевић, Најстарија религија, Београд, 1933, стр. 16.

W. Schmidt, Origine et évolution de la religion, p. 204-205.

Maurice Brillant et abbé Nédoncelle, Apologétique, p. 103.

²⁵⁰ J. Frobias, Lehrbuch d. exp. Psychol. II S. 76.

Цитирано по др Бориславу Лоренцу, наведено дело стр. 152.

²⁵¹ K. Kessler, Religionsphilos. S. 76.

Цит. по др Бориславу Лоренцу, наведено дело, стр. 152.

²⁵² Др Борислав Лоренц, наведено дело, стр. 149.

магију, као што су хришћанство, ислам, Заратустрина и Мојсијева религија, чак и њихови примитивни верници, упркос званичном учењу својих религија, још како често практикују разне магијске радње, и чак скоро да и не могу да направе разлику између религијских обреда и магије. Отуда није реткост да човек може у црквама наићи на особе које пале свеће стрмоглавце, везују крпице на дрвеће око цркве, крадом кидају кончиће од одежда и црквених барјака, или пишу „ланац св. Анте“ итд. Па чак и људи који се изјашњавају као атеисти неприметно понекад практикују магију, макар и у најпримитивнијем облику: носе разне талисмани, дрвце оцачарове четке, малу потковицу, хватају се за дугме при сусрету са свештеником не би ли их то „спасло од несреће“, а и разни обичаји са дочека Нове године, макар тај дочек био и атеистички, имају помало магијски карактер: да се на неки начин обезбеди срећа у Новој години. Дабоме, културан човек то не чини свесно, он иде на дочек ради провода. Али, ипак као каква позадинска сенка иза свега тога се може назрети једна нота која издалека личи на магију.

Но и покрај наведених сличности, између религије и магије постоји велика разлика, и то битна. Та разлика међу њима огледа се у ставу који религиозан човек и човек одан магији заузима према чулном и надчулном свету. „Религија хоће да нас уведе у један свет посвећујући нас. Магија, пак, тражи само нашу корист у овом свету, ма и по цену наношења највеће штете другима. Религија признајући нашу зависност, *моли* виша бића. Магија, потврђујући нашу моћ, не моли, него *заповеда*. Она чини да делујемо директно на невидљиве силе и видљиви свет. 'Оче наш... нека буде *воља Твоја*', то је у суштини став религиозна човека. Мађионичара се, пак, ни најмање не тиче воља Оца небеског. Својим чинима он хоће да невидљиве силе упрегне у своју покорност, и да каже: '*Нека буде воља моја*',²⁵³ Религија ствара од човека послушног сина Божјег. Магија хоће да узурпаторским начином учини човека господарем видљивог и невидљивог света. „Магијски поступак је поступак принуђавања“.²⁵⁴ „Врачар намеће своју вољу Богу без обзира на моралну вредност човекову. Он хоће да задобије власт над сунцем и кишом, над животом и смрти. То се показује у разним облицима, почев од фетишизма до алхемије, спиритизма и окултизма. Магија је у најдубљем основу супротност религиознога које значи потчињење воље Богу. То је свакако најбољи одговор на питање односа религије и мађије“.²⁵⁵

Као што се види, магија развија код човека баш оне тежње и онај став који је по речима Библије узео Сатана у тежњи да се прогласи господарем света (Исаија, 14, 13-14). У томе је психолошка и етичка разлика између религије и магије. Разлика толико велика да то није само *разлика*, него управо директна психолошка и етичка супротност.

Најзад, постоји и трећа разлика, и то битна. Она је на идејном, философском плану. Наиме, религија, као што је већ речено, увек мора да буде заснована на вери у Бога (или богове). Но у оба случаја Бог се замишља као свесно-лично биће. У философском смислу речи религија је увек заснована само на теизму, јер чак и оне религије које су се развиле из атеистичке философије, као на пример будизам и џаинизам, или из пантеистичке као браманизам, претвориле су се у политеизам. Дакле, по религији постоји лични Бог који управља светом (односно богови, ако је у питању политеизам).

Магија, међутим, не мора да буде заснована на том веровању. Чак му је логички и противна. Јер, Бог се не може натерати ни на што, као што покушава мађионичар

²⁵³ Joseph Wilbois, L'Histoire des religions, publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, Paris 1953, p. 30-34.

²⁵⁴ Baron Descampes, La génie des religions, 1930. p. 208.

Цит. по др Бориславу Лоренцу, наведено дело, стр. 152.

²⁵⁵ J. P. Steffes, Religionsphilos. p. 234. i 254.

Цит. по др Бориславу Лоренцу, наведено дело, стр. 153.

својим чинима. Магија је заснована на веровању у постојање непознатих, невидљивих, окултних сила без неке личне свести, или ако се тим силама и приписује свест, онда су то демони које мађионичар својом тајном вештином изазива да чине његову вољу.²⁵⁶

Према томе, на философском пољу разлика између религије и магије је та, што религија може бити философски заснована само на теистичком погледу на свет, а магија или на демонизму или чак на пантеизму, па чак и на некој врсти нематеријалистичког атеизма. На основу свих тих чињеница следи закључак да су религија и магија не само суштински различите једна од друге, него су баш и супротне. „Религији схваћеној као обожавање и молитва, управо је супротна магија која је атеистична“ – вели с правом Бергсон.²⁵⁷

Тако је разлика између религије и магије тројака: а) на психолошком плану, б) етичком плану, и в) интелектуално-философском плану. У религији човек се осећа сином Божјим, или слугом Божјим. У магији човек се не осећа ни као син ни као слуга Божји, већ као суверени, макар и уображени, господар света. У религији човек не сме да чини зло другоме. Магија је међутим строго егоистична и човек гледа у њој своју корист без обзира да ли то иде на штету другог. У случајевима такозване црне магије, иде се редовно на штету неког другог. У томе је етичка разлика. И најзад религија води човека Богу и осећању светог, док магија води човека или демонима или несвесној природи и уместо осећања светости развија код њега једно мрачно осећање окултности.

Али, ма колико да се оне разликују, ипак су обе дубоко укорене у човековој души. Отуда су обе врло старе и скоро нераздвајни пратиоци човека. Жозеф Вилбоа (Joseph Wilbois) чини веома духовито поређење религије и магије кад каже: „Оне одговарају тенденцијама људске природе које су врло дубоко усађене и од којих једна баца дете у наручје мајци, а друга трза његову руку из материне руке говорећи: 'Не! Потпуно сâм!'“.²⁵⁸

б) Магија и наука

Овај наслов може изгледати бесмислен, јер свако зна да наука нема никакве везе са магијом нити се магија може назвати науком. Па ипак, треба констатовати чињеницу да постоји извесна сличност, па чак и извесна историјска веза, између науке и магије. „Врачање је за примитивне људе оно што је за културне људе наука и техника. Чувени енглески истраживач религије Фрезер (J. G. Frazer) сматра врачање (мађију) као први покушај методичког испитивања спољашњег света и као порекло првог схватања реда и законитости у природи, дакле као почетак науке“.²⁵⁹ Јер, као што је већ речено, помоћу науке човек жели да постане господар природе. И наука му често сугерише такво осећање, без обзира да ли је оно објективно узевши оправдано или не. Међутим, то исто, то осећање „господарства“ над природом, жели човек да постигне и помоћу магије. И магија му сугерише то исто осећање, без обзира да ли је оно оправдано или не.

Осим тога између магије и науке постоји и историјска веза. Јер, позната је ствар да су се неке науке развиле из магије.²⁶⁰ Астрономији је претходила астрологија, хемији алхемија, научној медицини бајање и врачање.

²⁵⁶ Др Рад. Н. Казимировић, Тајанствене појаве у нашем народу, Београд, 1940. стр. 88-95.

²⁵⁷ Н. Bergson, *Les deux sources*, p. 177, 182.

Цит. по Др Бориславу Лоренцу, наведено дело, стр. 152.

²⁵⁸ Joseph. Wilbois, о. с. p. 30-34.

Др Борислав Лоренц, наведено дело стр. 150.

²⁵⁹ Др Борислав Лоренц, наведено дело стр. 150.

²⁶⁰ Joseph. Wilbois, о. с. p. 30-34.

Најзад, чак и онај поражавајући утисак који наука оставља на неупућена човека сличан је утиску који би на њега оставила нека магијска појава. Кад би се данас пред радаром, телевизором, па чак и пред обичним телефоном појавили културни људи из средњег века или античког доба, многи би од њих крај све своје културе помислили, можда и поверовали, да имају посла с магијом. Имало би у томе мишљењу и извесне логике. Јер, ако је магија остварење извесних циљева помоћу тајних, непознатих сила у природи, а многе природне силе (магнетизам, електрицитет а поготово радиоактивност) нису ондашњем човеку биле познате – дакле биле су му непознате, тајне, окултне, онда је наука постигла оно што жели и мађионичар, само, разуме се, другим методама. Не врачањем него применом природних закона.

Колико је сличан, скоро идентичан утисак који наука и магија остављају на човека, сведоче нам и филмови који обрађују теме из научне фантастике. Тако у филму „Забрањена планета“ приказан је научник далеке будућности који на једној планети из система звезде Алтаир изводи таква научна достигнућа која посматрана очима садашњег човека изгледају као да имају право магијско дејство. Слично осећање човек доживљује и посматрањем филма „Планета смрти“, нарочито кад види онај моменат како се материја претвара у енергију и енергија у материју. Чак и филм „Одисеја у свемиру“ оставља на посматрача прилично магијски утисак. И томе утиску човек једва успева да се отме, иако зна да има пред собом дела научно-уметничке фантазије а не неке стварне чињенице.

Но, иако између науке и магије постоје психолошке сличности, па чак и нека врста заједничке везе, заједничке колевке, ипак је бесмислено тврдити да су оне исто. Далеко од тога! Постоји међу њима битна разлика. Та разлика се састоји, као што смо већ рекли, у њиховом методу и резултатима. Циљ им је заједнички: и једна и друга хоће да пружи човеку средства помоћу којих ће он владати природом. Методи су међутим, савршено различити. Речено правничким језиком, наука тај циљ постиже „легално“, путем примене природних закона а магија личи на фалсификатора који до циља жели да дође заобилазним путем. Зато она бежи у окултизам, она је управо један облик, један део, окултизма.

в) Да ли су магијски чини стварност?

На овом питању гледишта се дијаметрално разилазе. Огромна већина научника, као и огромна већина људи који се не баве науком сматра да је магија чисто сујеверје. У многим својим најједноставнијим облицима она то несумњиво и јесте. Везати крпицу око грма да би болесник оздравио, ухватити се за дугме да би се „отклонила несрећа“ коју „доноси“ сусрет са свештеником, упалити свећу стрмоглавце да би се неком нешто наудило, и још безбројни други примери те свакодневне магије заиста немају у себи никаквог ни логичног ни емпиричког основа па су очигледно чисто сујеверје.

Но, при свем том, чињеница је да има много људи који тврдо верују у стварност магијских чини, и чак наводе конкретне примере њене чињеничности. Довољно је само летимично прегледати врло богату окултистичку литературу па видети колико је велик број оних који верују не само у могућност него и у стварност магије, наводећи разне теорије за објашњење тих наведених примера, у које спада заклинање, проклињање, изненадно оздрављење, или изненадно обољење па и изненадна смрт као последица магијских чини. Западна грана окултизма управо и јесте магија.

Окултист Ланселен (Lancelin) тврди чак да су многе владарске личности биле жртве магијских чини. Ту наводи, као пример случај херцога Орлеанског сина Луја Филипа, затим синове и наследнике португалске краљице Марије II Петра V и његову браћу, принчеве Јована и Фернанда, затим мексичког императора Максимилијана и аустријску царицу Јелисавету. Сви су они страдали сасвим природно. Неко је убијен,

неко отрован, а неко умро од неке загонетне болести, но по тврдњи Ланселена основни узрок тих трагедија била је црна магија. Он чак описује и детаље тих магијом проузрокованих трагедија наводећи ко их је извео, када, како и зашто. Главно средство које је вештак црне магије употребио за постигнуће осветничког ефекта, у случају херцога Орлеанског и португалских принчева била је крв тих наведених особа, како нас извештава Ланселен.²⁶¹

Мноштво примера о стварности магијских чини наводе и два српска писца која су се тим проблемом озбиљније бавила, и то др Рад. Казимировић, у својој књизи „Тајанствене појаве у нашем народу“,²⁶² и др Петар Станковић у својој књизи *Medicina divina*.²⁶³

И не само окултисти, или научници који се специјално баве студирањем окултних појава, посебно магије, него и испитивачи примитивних племена код којих постоји магија, могу каткад да наведу необичне чињенице. Тако, на пример, патер Трил (P. Trilles) који је испитивао живот, обичаје и веровања код пигмејских племена на западу Екваторијалне Африке, тврди да они у својој магијској пракси приликом лечења болести примењују принцип замене. „Доведу, на пример, пса код пацијента. Врачар помоћу својих метода пушта магичне таласе прво на болесна човека, а затим на животињу. После дужег или краћег времена болесник се умири, затим после обилног знојења мало заспи. Животиња дрхти, грчи се у конвулзији, леже на земљу, копрца се, урла и угине. Болесник се диже здрав.“ Уместо животиње може бити изабрано неко дрво. „Један од наших катихета – пише даље патер Трил – беше оболео од опасне шумске грознице, чији неутољиви наступи, непокорни кинину и сваком другом леку, биваху све чешћи и чешћи. Болесник је био већ близу смрти, кад ме његови другови замолише да га пошаљем чувеном мађионичару. Овај га тада одведе у шуму под једно дрво широког лишћа. Избор дрвета није ни мало споредан. Далеко од тога! ... Младића, попрсканог кокошијом крвљу, положили су под дрво. После дужег ритуалног певања и играња, мађионичар поче слати магнетичне таласе прво на болесника, длановима окренутим најпре на горе, а затим према болеснику. Потом је слао изливе магије према дрвету. После извесног времена, можда пола сата, болесник најпре врло узнемирен, умири се, поче се обилато знојити, и гле, за то време у потпуно мирном ваздуху гране дрвета почеше да се крећу као на ветру, лишће поцрнело и почело да опада као опаљено и осушено. Младић је сутра био здрав. Сви ми тврде – вели патер Трил – да се у овом случају дрво увек осуши (умире). Али, ја то нисам видео“ – завршава свој извештај патер Трил.

Међу другим карактеристичним примерима магије исти писац наводи пример са чаробним огледалом.

„Били смо – вели патер Трил – у експедицији. Упутили смо се у мисију према неком удаљеном селу. Најмање три дана путовања кроз саму шуму. Најзад стигосмо. Шеф, фетишист, обрати нам се речима: 'Ја сам вас пратио на вашем путовању. – Како? – Гледајући у своје огледало. Овде под овим дрветом сте седели, под овим јели, под овим говорили то и то.'

Све је било истина. И не само што нас је видео, него и чуо – а то треба нарочито нагласити – ја и мој пратилац говорили смо француски, језиком потпуно непознатим фетишисти.“

„Један Црнац – пише даље Трил – стави ми једног дана фетиш у руке, мали рог од антилопе. Узми, рече ми, и стегни. Послушао сам. Сада ћу ја изићи из собе. Чим

²⁶¹ Lancelin, *Le Ternaire magique de Shatan*.

Видети: С. Тухолка, *Окултизм и магија*, Рига (без године издања) стр. 75-79.

²⁶² Др Рад. Н. Казимировић, наведено дело, стр. 88-95.

²⁶³ Др Петар Станковић, *Medicina divina*, Београд, 1941, стр. 106-107 и 114.

изиђем, ти нећеш моћи ни да изиђеш ни да пустиш фетиш. Он изиђе, и упркос свим мојим напорима било ми је немогуће и да изиђем и да испустим фетиш. Обична сугестија, рећи ће неко! Па да, и ја бих тако хтео“ – коментарише тај случај патер Трил.

„Један Негрил питао је једног дана преда мном – пише патер Трил – свог фетиша о лову. Наједном фетиш паде на земљу. Он се саже да га подигне, ту крај ногу. А фетиша нема нигде. Немогуће! Упркос нашим напорима да га нађемо ту на равном тлу, њега не беше. Готов сам, рече Црнац. Врачар ми је рекао: 'тешко теби кад више не будеш видео свог фетиша'. Ипак је отишао у лов. Исте вечери слон га је смождио. Случај? – Шта ја знам! Можда!“ – објашњава патер Трил.²⁶⁴

Патер Трил није имао никаква разлога да намешта измишљене примере остварења магијских чини. У извесном смислу речи, чак би му ишло у рачун да их је прећутао. Зато отпада свака сумња у тачност извештаја. Према томе за стварност магије могу се навести примери.

Уосталом стварност магије не може се априори порицати нити са религијског нити са научног гледишта. Ако су магијски чини производ непознатих нам природних сила, онда би се они могли научно порећи само кад испитамо целу природу и натприроду и потприроду (ако оне постоје). Све дотле ми смо упућени само на то да строго методички испитујемо само поједине примере магије да би се утврдило да ли су они стварне чињенице или измишљотине.

Исто тако ни са религијског гледишта магија се не може порицати априори. Јер, ако постоји свет мрачних демонских сила, а свака религија то тврди, и ако постоје стварни примери магијских чини, онда би магија управо могла бити нека врста сведока за постојање демонског света. Разуме се, то би било једино под условом да се магијски чини не могу никако друкчије објаснити, ни сугестијом ни аутосугестијом, нити тајним дејством материје.

Чак би се могло рећи да и оне религије које одбацују магију, као што то чине Библија и Коран и Зенд-Авеста, заправо не поричу *могућност* магијских чини него само одлучно оспоравају етичку вредност тога. Магија је грех по учењу тих религија, и то двоструки: грех против Бога, јер се ту човек поверава творевини уместо Творцу приписујући чинима већу моћ него Богу, јер чини „делују присилно“, а истовремено је магија грех и против ближњег јер је често управљена на директну штету и пакост некоме.

У Корану (сура 113) постоји текст из кога се види да Мухамед иако одбацује магију, ипак верује у њену стварност. Ево тога текста.

„У име Бога благога и милостивога

- 1) Реци: Ја тражим уточиште код Господара свитања дана,
- 2) Од пакости његовијех створења,
- 3) Од зла мрачне ноћи, када нас она затече,
- 4) Од пакости онијех које дувају у узле (то јест, које бацају чини),
- 5) Од зла завидљивца који нам завиди“ (Превод Љубибратићев).

У Петокњижју Мојсијевом наилазимо на овакву забрану окултизма уопште па и магије:

„Кад уђеш у земљу коју ти Господ Бог твој даје (говори Мојсије израиљском народу), не учи се чинити гадна дјела онијех народа. Нека се не нађе у тебе који би водио сина својега или кћер своју кроз огањ, ни врачар, ни који гата по звијездама, ни

²⁶⁴ Pierre Gordon, Les religions des primitifs, cit. P. Trilles, L'Ame du Pygmée d'Afrique, p. 248. M. Brillant et R. Aigrain, Histoire des religions, p. 176-178.

који гата по птицама, ни урочник, ни бајач, ни који се договара са злијем духовима, ни опсенар, ни који пита мртве. Јер је гад пред Господом ко год тако чини, и за такве гадове тјера те народе Господ Бог твој испред тебе“ (5. Мојс. 18, 9-12).

У Св. писму Новог завета имамо такође карактеристичних текстова који говоре о врачарима, дакле о извесној врсти магије. То се десило у Филипима.

„А догоди се, кад иђасмо на молитву – пише евангелист Лука – да нас срене једна робинја која је имала дух погађачки и врачајући доношаше велики добитак својијем господарима. Ова пође за Павлом и за нама, и викаше говорећи: ови су људи слуге Бога највишега, који јављају нама пут спасенија. И овако чињаше много дана. А кад се Павлу досади, окрену се и рече духу: заповиједам ти именом Исуса Христа, изиђи из ње. И изиђе у тај час“ (Дел. ап. 16, 16-18).

Ево још једног примера од истог писца, то јест од евангелиста Луке.

„И почеше (у Ефесу) неки од Јевреја који се скитаху и заклањаху ђаволе, спомињати над онима у којима бијаху зли духови име Господа Исуса говорећи: заклињемо вас Исусом кога Павле проповеда. А бијаху некијех седам синова Скеве Јеврејина, поглавара свештеничкога, који ово чињаху. А дух зли одговарајући рече: Исуса познајем, и Павла знам; али ви ко сте? И скочивши на њих човек у коме беше зли дух надвлада их, и притиште их пода се тако да голи и израђени утекоше из оне куће“. (Дел. ап. 19, 13-16).

Као што се види из приложених цитата, религије које иначе осуђују и забрањују магију као грешну, демонску ствар, не тврде да је она сујеверје, него признају њену могућност, па чак и конкретне примере, с том напоменом што цитат из Корана спомиње баш пакосно справљање чини, док цитат из Св. писма Старог завета говори о магији у ширем смислу речи, то јест, не само о припремању чини, него и о другим облицима окултизма, а цитат из Св. писма Новог завета говори о врачању, погађању и заклињању духова, што би спадало у магију у ширем смислу речи.

г) Резиме

Из свега изложеног види се да су религија и магија сличне само привидно, због оних двеју заједничких поставки да материјална стварност није једина стварност, и да постоји извесна веза, узајамност између материјалног и духовног света. Због тога их људи неупућени у проблем изједначују. Међутим оне су и на психичком и на етичком и на догматском плану сасвим супротне једна другој. Религија *моли*, магија *заповеда*. Религија ствара од човека послушног *сина* Божјег, магија ствара уображеног *господара* света, узурпатора Божјих права и татора над Божјом силом. Религија хоће да развије код човека *љубав* према другом човеку као брату, магија тражи само *корист и себичност*. Религија везује човека са *Богом*, а магија са *демонима*. Разуме се и овде понављамо ону ограду коју смо већ рекли: ако Бог и свет добрих и злих духова постоје (као што ми верујемо), тада су обе ове везе реалне, конкретне, стварне. А ако не постоје (као што верују они који се изјашњавају за атеисте) онда су обе ове везе имагинарне, фиктивне, уображене, али у човековој души и животу оне постоје као нешто што човек држи за реално. У том случају онај који оспорава стварно постојање Бога, треба да за то оспоравање наведе конкретне научне доказе. А који оспорава стварност магије, треба да оспори стварност примера који се наводе од стране оних који се магијом баве, или да пронађе неко објашњење тих примера које би објаснило и оспорило њихову магичност.

– Али свакако треба још једном нагласити: „Мађијско схватање није религијско схватање“.²⁶⁵ „Међу њима постоји битна разлика“.²⁶⁶

IV РАЗНИ СУРОГАТИ РЕЛИГИЈЕ

1) АНТИТЕИЗАМ

Из досадашњег излагања се видело да је религија врло дубоко усађена у човечјој души. То признају чак и њени противници. Зато противници религиозног погледа на свет, који у философији заступају разне антитеистичке правце, као што су деизам, пантеизам, атеистички спиритуализам кога је заступао Бранислав Петронијевић, атеизам механистичког материјализма, кога су заступали Холбах, Ламетри, Фојербах, атеизам дијалектичког материјализма, позитивизам Огиста Конта, и уопште сви философски правци који не признају теизам, који сви заједно сачињавају *антитеизам*, ако хоће да избаце религију из људске душе и људског живота, морају ту празнину која настаје у души одбацивањем религије нечим попунити, заменити. То они и чине. Тако се јављају разне појаве које можемо назвати сурогатима религије, који би кроз дуги низ векова могли да се формирају баш у праве религијске системе и по форми и по садржини. Историја нам је већ једанпут пружила такве примере.

У дубокој старини азијске културе појављују се велики философи Конфуције, Лао-Це и Буда. Ни један од њих није себе сматрао Богом нити се као такав народу представљао. А данас је пуна Азија храмова подигнутих у њихову част. Дубоко религиозна душа азијског човека, не могавши остати без Бога и религије, прогласила је за бога Буду, који је у својој философији проповедао атеизам!

И европски човек полази сличним путем. Тај пут могао се назрети већ из досадашњег излагања покушаја да се религија замени чистим моралом, уметношћу, философијом, науком или мађијом. Али у историји разних европских антитеистичких система видимо ту појаву и у још одређенијим цртама. Хекел је, на пример, покушавао да оснује такозвану монистичку (дакле атеистичко-пантеистичку) религију. Огист Конт као оснивач позитивизма (дакле једне врсте отменог, елегантног атеизма) заступа неку врсту религије или култа човечанства. На том психолошком и идеолошком терену појављују се чак и нерелигиозни празници и кутови, као на пример, Дан Мира, Дан Мајке, Дан Рада, Дан Жена, Култ Незнаног Јунака, пар минута ћутања у част неког покојника, чување урни, чување гробова појединих истакнутих личности, па чак и чување балсамованих тела појединих истакнутих личности – што све врло живо подсећа на хришћански култ реликвија – и празника.

Ову паралелу између антитеистичких праваца и религије, и преузимање улоге религије од стране тих антитеистичких праваца опажају и сами представници атеизма не устручавајући се да такве тенденције констатују чак и у крилу најборбенијег атеизма нашег века.²⁶⁷

Али, без сумње, најизразитији пример замене или сурогата религије јесте окултизам у својим многобројним врстама и нијансама.

2) ОКУЛТИЗАМ

а) Појам и дефиниција окултизма

²⁶⁵ Др Борислав Лоренц, наведено дело стр. 151.

²⁶⁶ Исти писац, дело и страна.

²⁶⁷ Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paris 1928. Т. III. р. 1115.

Врло је тешко, можда и немогуће, дати једну беспрекорну дефиницију окултизма. Говори се често о окултним наукама. Али тај израз „окултне науке“ по оправданој примедби Грасе-а (Grasset) води нас апсурду. Рећи „окултна наука“, то је исто што и рећи „црна белина“, или „бела црнина“.²⁶⁸ Јер, наука самим тим што је наука, не може бити окултна. Зато је лакше дати неку врсту описне него праве дефиниције окултизма.

Сам назив „окултизам“ долази од латинске речи *occultus*, што значи скривен, тајанствен. Често се дешава да тај израз и појам изједначују са изразом и појмом „мистика“, „мистицизам“. Међутим то ако је уопште оправдано, може бити оправдано само филолошки, јер грчка реч „мистикос“ (*μυστικός*) има исто значење као и латински *occultus*. Али суштински постоји битна разлика између онога што називамо мистиком, и онога што називамо окултизмом. Мистике, или мистицизма има у свакој религији, па и у хришћанству. Чак и протестантизам, иако је скроз рационалистичан, дејствује некако мистично, на хришћанина непротестанта, на пример на мене.

Мистика, то је онај ирационални елеменат религије: осећање светости, осећање празничног расположења – на пример: божићног, ускршњег, духовског, богојављенског; или у исламу бајрамског, или у јеврејству пасхалног итд. – јер сваки празник има своје специфично расположење. У област религиозне мистике долази и мистична екстаза, и благодатно стање и осећање које хришћанин добија кроз свете тајне. Све су то примери религиозне мистике, специјално хришћанске. А, међутим, нико то не може уврстити у област окултизма. Велики хришћански мистичари нису били окултисти.

Окултизам, међутим, не мора бити ирационалан. Не мора бити осећање. Он то чак и није. Као теорија он често преузима на себе врло рационалистичне тенденције и претензије, да објасни целокупну видљиву и невидљиву стварност.²⁶⁹ Та се намера јасно испољава у многим окултистичким студијама.

Кад се говори о окултизму, тада треба имати у виду три момента, три његова елемента, ако се жели имати што потпунија и што одређенија представа о окултизму као целини. Пре свега под окултизмом треба разумети мрачну, тајанствену област феномена, или можда само квази-феномена, који својом необичношћу превазилазе нама познате физичке и психичке законе. У групу тих појава спада свакако и бела и црна мађија са догађајима које смо поменули. Ти феномени – ако су стварно феномени – нису натприродни. Не надмашују они природу и њене законе, него само превазилазе наше обично, свакодневно и експериментално познавање природе. Иначе и сами окултисти се труде да им даду значај потпуно природних чињеница, које се разликују од обичних природних чињеница само путем којим до њиховог остварења долазимо. Они нам просто откривају једну стварност до које не можемо доћи уобичајеним средствима науке.

Даље, под окултизмом ваља разумети разне теорије, које нису баш малобројне и које, полазећи од претпоставке да су окултни феномени заиста стварни прави догађаји а не само квази-феномени, заснивају на њима специјалан окултистички поглед на свет, или да се тако изразимо, окултистичку метафизику. Тај окултистички поглед на свет ретко кад је теистички. Најчешће он је по својој суштини пантеистички, дакле у суштини антирелигиозан, иако врло често и врло лако може да се пресвуче у религијско одело. Отуда многи од неупућених религиозних људи, сматрају окултизам нечим што продубљује побожност, тако рећи богоугодним делом.

Најзад, као трећи елеменат који улази у појам окултизма, треба поменути разна окултистичка друштва, установе, организације, које су понекад јавна друштва која

²⁶⁸ Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paris 1928. Т. III. p. 1115.

²⁶⁹ Видети: С. Тухолка, Окултизм и магија, Рига, стр. 3 без год. издања.

отворено пропагирају окултистичке идеје, веровања у окултне појаве, доказивање и извођење тих појава као емпиричке основе окултистичког погледа на свет, а некад су та друштва баш заиста, буквално окултна, *тајна* удружења, чија се организација па и само постојање крије од јавности да би се кроз ту анонимност и невидљивост лакше постизали одређени циљеви. А ти циљеви су каткад врло далекосежни, не само на религиозно-философском, него у даљим консеквенцама па и директним плановима, и на социјално-политичком пољу.

Окултизам ни по чему није јединствен. Напротив, и феномени (ако су заиста стварни) и теорије и друштва врло су различити. Организације и теорије су некад чак и супротне једна другој. А ипак имају извесно заједничко обележје. То је она тајанственост, окултност у буквалном смислу речи. Та његова тајанственост оставља на човека – бар на истински религиозног хришћанина – дубоки утисак нечег мрачног, демонског. Али има људи који уживају баш у том окултном расположењу и у тој тајанственој атмосфери која им обећава објашњење толиких необичних појава које човека својом необичношћу запањују и запрепашћују.

Окултизам је данас у свету врло раширен. Није ни чудо. Јер, ми живимо у времену када се религија налази у дефанзиви, чак у једном врло осетном паду. А у таквим временима окултизам и сујеверје, као сурогати одбачене религије, обилато жању своју жетву. Ми смо већ имали прилике двапут у великим историјским раздобљима да видимо навалу окултизма. Први пут у античко доба када је стара многобожачка религија пала под ударцима античке философије. Пред своју дефинитивну смрт, античка култура се утопила у неоплатонизму који је не само мистичан него директно окултистичан и који је кроз окултизам разних гностичких система још како велике сметње и потресе чинио хришћанству. Други пут видимо навалу окултистичких идеја и схватања у доба хуманизма и ренесансе. Тада је европски човек опет доживљавао један пад религије. Јер, хришћанство као дотле суверено владајућа идеологија европске културе, ослабило је у своме одушевљењу и изгубило дотадашњи утицај. На његово место свом снагом избија старо паганство са свим облицима окултизма и мађије. То признају и наглашавају чак и антицрквени и атеистички писци, каткад чак и по цену велике недоследности. Тако на пример Бранислав Петронијевић кад говори о том предмету каже да је у мрачном средњем веку Црква *заглупила* свет, разуме се сујеверјем. Али кад говори о периоду хуманизма и ренесанса он директно признаје да је тада окултизам, мађија, сујеверје било далеко распрострањеније „него и у најмрачније доба средњег века“.²⁷⁰ Штета што нам исти писац ни једном једином речју не објашњава ту чаролију, како је то онда средњи век „мрачан“ а ренесанс „светао“ и напредан? Како и чиме је то Црква „заглупила“ свет, а ренесанс га „опаметио“? Да ли својим окултизмом и мађијом?

Трећи пут видимо изразиту навалу и бујање окултизма у другој половини деветнаестог века. Дакле опет у време кад се под офанзивом материјализма и атеизма многи поколебаше у вери, те нађоше замену, сурогат изгубљене религије, у окултизму. Окултистички писци отворено претендују на то да окултизам треба да замени религију која је наиван израз некадашњег примитивног схватања. И данас је окултизам врло раширен у свету у разним видовима: теософија, антропософија, спиритизам, разне окултне секте, тако да он има врло много присталица не само код необразованих маса склоних разним врстама сујеверја, него баш у образованим круговима данашњег човечанства. Он је нарочито распрострањен у Западној Европи и Америци. Постоји на

²⁷⁰ Др Бранислав Петронијевић, *Спиритизам*, Београд 1922. г. стр. 9.

Западу врло обимна окултистичка литература и чак разна учена друштва за експериментално испитивање окултних појава.²⁷¹

б) Разна окултистичка друштва и правци

Теософија

Теософија је врло стари облик окултизма. Њено име грчког порекла означава божанску мудрост. Као што су стари гностици сматрали себе за поседнике правог, „истинског“ знања о Богу („гносис“), тако и теозофи о себи мисле и тврде. Теософија као облик окултизма води порекло још из старих индијских религија, па се кроз разне облике појављује у деветнаестом веку под својим данашњим именом. Психолошки терен за њену појаву у Европи припремили су јој философски системи Јакова Беме, и још непосредније философија Шелинга, Фихтеа и Шопенхауера. Али први организатор теософског друштва је окултисткиња Јелена Блаватска, која је 1875. године уз сарадњу америчког пуковника Олкота (H. S. Olcott) основала прво теософско друштво са задатком проучавања и ширења окултних знања.

Јелена Петровна Блаватска (1831–1891), руска племкиња, пореклом је из Мекленбурга, а доселила се на југ Русије. Као млада девојка удала се за старог генерала Никифора Блаватског кога је напустила и путовала по разним земљама, тако да је врло тешко, а уосталом и непотребно, изнети све цик-цак линије њене биографије. По природи била је врло екстравагантна. Сам њен сарадник Олкот каже за њу да је имала двоструку личност. Час је личила, каже он, на „праву руску лажуру“, а час на „надахнуту“ жену.²⁷² У сваком случају моћ њене сугестије, фасцинације и стваралачке фантазије била је врло велика. Од природе склона мистицизму и окултизму, путујући кроз Малу Азију, срела је мађионичара Паулоса Метамона чија су је чудеса запањила. Ватрено се бави спиритизмом и отвара „кружоке чудеса“ („cercles des miracles“). Активно се бави и политиком и учествује у свим превратничким и револуционарним кружоцима свога времена. Посећује револуционаре, нихилисте, анархисте. Не заборавља ни масонске ложе. Има везе са Мацинијем, учлањује се у друштво Карбонара. Улази у борбене трупе Гарибалдија и прати га у његовим експедицијама. Кад је он 25. октобра 1867. упао у папске земље, Јелена Блаватска потшишана и обучена у мушко одело, у црвеној кошуљи, са пушком у руци, у првим је редовима. Била је чак и рањена у бици код Витерба против генерала Канцлера и папских зуава. Пала је у јендек. Пошто се опоравила, продужила је своја путовања по свету. Била је у Египту, Малој Азији, Индији, Тибету, Америци, Шпанији, Лондону, Одеси итд.

Према њеном причању – које је бескрајно сумњиво – одлучујући моменат у њеном животу био је путовање у Тибет 1852. године. Ту је наводно срела једног махатму (mahatmas) под чијим је руководством остала више година. После једног дугог усамљеништва, сада већ „посвећена“, и поседујући окултне мудрости, враћа се у свет да проповеда добру новост. Када се у Америци (САД) упознала са пуковником Олкотом који је такође имао склоности ка окултизму, отвара с њим један салон у коме се могу видети „све врсте окултистичких феномена“: покретни столови, материјализација духова итд. Те састанке посећују чак и угледне личности. У Њујорку 17. новембра 1875. године оснива прво теософско друштво, коме је Олкот био председник а она секретар.²⁷³ Нова организација је окупила све оне који су се

²⁷¹ Видети исцрпан списак обимне окултистичке литературе код dr Vilim Keilbach, redovni sveučilišni profesor, Psihologija religije, Zagreb 1951. str. 247-253.

²⁷² P. Martindale, Theosophy, London 1913.

Apologetique, publiée sous la direction de Maurice Brillant et l'abbé Nédoncelle, 1948. p. 176.

²⁷³ Исти писац и дело, стр. 175-176.

интересовали окултизмом, а у вези са њим и филантропијом, а било је чланова нарочито из уметничких и монденских кругова.²⁷⁴

Јелена Блаватска је прикупила и спојила у једно тело основне и главне традиције окултизма, античких митова, мађије и гностицизма у своме делу „Откривена Изиди“ (Isis Unveiled), које је нека врста теософског еванђеља. У њему се примећује силан утицај индијске философије.

Касније, 1879. године, теософско друштво прелази из Њујорка у Бомбај, а затим у Адјар у Индији. Ту је управо духовна централа теософа. Ту су се дешавала и наводна чудеса теософије с којима је Јелена Блаватска много парадирала док једна научна анкета вођена од Лондонског ученог друштва за психичка испитивања (Society for Psychical Research) није утврдила да су ти „феномени“ заправо преваре најниже врсте. Још се друштво није било ни опоравило од тог моралног шамара, кад га задеси још и тежи удар у вези са фалсификатима потпредседника (W. Q. Judge). У ту аферу били су покрај других уплетени и Олкот и Ани Безант, а и већ стара Јелена Блаватска, после чије смрти је друштво остало у превирању.²⁷⁵

Теософски покрет је нарочито добио снаге када су му приступила три врло јака и активна члана: Ани Безант (Annie Besant), М. В. Лидбитер (M. C. W. Leadbeater) и Рудолф Штајнер (R. Steiner).

Ани Безант, која је 1907. г. после Олкота постала председница теософског друштва, била је врло учена и енергична окултисткиња. Рођена 1847. године и васпитана у строго англиканској вери, она је касније почела да се колеба у вери. Напустила је мужа и двоје деце и сама се пробијала кроз живот, док није срела Јелену Блаватску која ју је упутила у теософију.²⁷⁶ Енергична и одлучна, она је до 1933. управљала теософским покретом. Написала је више окултистичких дела. Пронашла је и „новог месију“, због кога је имала сукоб са Рудолфом Штајнером кога је искључила из теософског друштва па је овај основао антропософско друштво.

Тај сукоб је у кратким потезима текао овако. Ана Безант је 1908. године пронашла у Индији дечка Кришнамурти, кога је хтела да уведе у теософске тајне и кругове и да га прогласи за месију и учитеља човечанства. Да би у томе успела била јој је потребна помоћ и окултистичка вештина поменутог Лидбитера. Али, Лидбитер је пре две године (1906) на конгресу теософа одржаном у Паризу био искључен из друштва. Разлог за то искључење пружио је нехотично сам Лидбитер. Он је био енглески свештеник, отпао од хришћанства, примио на Цејлону пенсил или будистичко крштење од врховног тамошњег свештеника Сумангале, и одао се тако страсно теософији, да је почео посвећивати и децу у теософске тајне. Али начини и методи којима је он то чинио, када су избили на јавност изазвали су опште осуђивање. Пошто је тиме нанео огромну моралну штету теософском покрету, био је на поменутом конгресу кажњен искључењем, са чиме се сложила и Ана Безант. Међутим сада, кад је Ани Безант била неопходна сарадња Лидбитерова, она га поново враћа у друштво.

Ани Безант је поменутог дечка Кришнамуртија прогласила за месију и учитеља човечанства. Као таквом, по жељи Ане Безант, требало је да му теософи указују сва дужна поштовања. Лидбитер се постарао да напише и списе који тобож потичу од новог месије, с насловом: „Крај ногу Учитељевих“, од Алсиона. (Алсион је ново име које је дато Кришнамуртију). Том спису додати су још и извештаји о тридесетдве преегзистенције Кришнамуртија. Како још ни то није било довољно, Ана Безант је описала чак и лунарну преисторију младог месије. У једном од својих земаљских

²⁷⁴ Dictionnaire apologétique, T. IV. p. 1657.

²⁷⁵ Исто дело, стр. 1658, исти том.

²⁷⁶ Исто дело, стр. 1658, исти том.

преоваплоћења он се био појавио на Земљи као син талијанског теософа Фабриција Русполи. Али то се десило одавно, пре 72.000 година пре Христа, у пустињи Гоби.²⁷⁷

Цела та парада и авантура са новим месијом Алсионом-Кришнамуртијем уродила је врло негативним плодом за теософију. Наиме, већ су и теософи, нарочито немачки и аустријски, који су били под утицајем Рудолфа Штајнера, били сити тих фантастичних прича. Дошло је до сукоба Ане Безант и Рудолфа Штајнера, те је Безант, као председница друштва искључила Штајнера и његове присталице, својим декретом од 14. јануара 1913. године. Искључени теософи образоваше ново окултистичко друштво антропософа.²⁷⁸

Антропософија

По својим окултистичким схватањима и учењу врло слична теософији је антропософија. Буквално-филолошки њено име означава човечанску мудрост. То јест, она је специјално окултно знање о тајнама човечјег бића његове суштине, судбине и места у свету. А све то знање постиже се специјалним духовним методом који је познат само онима који су посвећени у тајна знања, антропософије.

Ма колико да је велика сличност, па чак и заједничко порекло антропософије и теософије, ипак је међу њима и видна разлика. Та разлика се нарочито испољава у практичној делатности. После оцепљења од теософије, антропософија тежи више практично-социјалном и културном деловању. У ту сврху одржавају се антропософски састанци, предавања из области философије, науке, педагогике, уметности итд. Савремена уметност је, било свесно или несвесно, под врло великим утицајем антропософије. То се нарочито може опазити у њиховом храму „Гетеанум-у“ у Дорнаху крај Базела у Швајцарској. То место је духовни центар антропософа и они га посећују као хаџије, нарочито у време кад се у Гетеануму приказују „мистерије“ (Mysteriendrame). Сама зграда „храма“ подигнута је у специјалном врло фантастичном стилу, који је далеко и од логике и од естетике. Али, самом својом архитектонски несиметричном и нерационалном конструкцијом делује заиста окултно, изазивајући у човеку врло тешка и непријатна, али при тем том врло силна и чак некако неодољива осећања. А слично дејство има и унутрашња декорација као и спољашње зграде око храма. Све је то пуно фантазије без икакве естетике и логике, баш као и већина производа савремене сликарске и вајарске уметности.

Главни оснивач и организатор антропософског друштва био је др Рудолф Штајнер (Rudolf Steiner). Он је рођен 22. фебруара 1861. године у породици саобраћајног чиновника у Краљевици у Словенији. Студирао је математичке и природне науке и имао врло широко образовање. Године 1902. улази у друштво антропософа, где је одмах био запажен и постигао истакнут положај генералног секретара немачке секције. Због новог месије Алсиона-Кришнамуртија долази у сукоб са Аном Безант и 1913. године дефинитивно прекида везе са теософима. Све немачке ложе, већи део белгијских, скандинавских, аустријских и француских пристају уз њега, тако да је он одмах од почетка имао на расположењу велики број чланова. Специјално смишљеном агитацијом успевао је да придобије за себе интелектуалце и богаташе тако да је антропософски покрет силно ојачао у Западној Европи а и у осталим деловима света.²⁷⁹

²⁷⁷ Исто дело, иста страна, исти том.

²⁷⁸ Исто дело, стр. 1659-1661, исти том.

²⁷⁹ Протојереј др Теодор Титов, проф. Универзитета, Савремена мистика са догматског гледишта, Ниш 1932. г. стр. 83-86.

Антропософи поштују Штајнера просто као каквог пророка. Он је у научно-философском свету познат по многобројним делима као: Смисао пророштва (Der Sinn des Prophetentums), Дарвин и надчулно испитивање (Darwin und die übersinnliche Forschung), Коперник и његово доба (Copernicus und seine Zeit), Појава животињског света у светлости духовне науке (Der Ursprung der Tierwelt im Lichte der Geisteswissenschaft), Од Парацелзуса ка Гетеу (Von Paracelsus zu Goethe), Људска историја, садашњост и будућност у светлости духовне науке (Menschengeschichte, Gegenwart und Zukunft im Lichte der Geisteswissenschaft), Духовна наука и природна наука у њиховом односу према загонеткама живота (Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft in ihrem Verhältnis zu der Lebensrätzeln), Гетеов поглед на свет (Goethes Weltanschauung), Мистика (Mystik), Философија и антропософија (Philosophie und Anthroposophie), Еванђеље св. Јована (L'Evangile de Saint Jean), Посвећење, или како се стичу знања о вишим световима (L'initiation, ou comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs), Теософија (Theosophie, introduction à la connaissance spirituelle), Натчулна сазнања, Антропософија као захтев времена (Die übersinnliche Erkenntnis, Anthroposophie als Zeitforderung) итд.

После смрти Рудолфа Штајнера 1925. г. председник антропософског друштва је Алберт Штефан (Albert Steffen) који такође има својих писаних дела из области антропософске проблематике.

Учење теософије и антропософије

Оно што нам теософско-антропософско учење саопштава о духовном свету своди се у својој сржи на пантеизам, само је тај пантеизам каткад искићен врло фантастичним примесима, нарочито кад говори о становницима других небеских тела и о циклусима развића живог света на Земљи и осталим небеским телима.²⁸⁰

По учењу Јелене Блаватске теософија није религија. По мишљењу пак њене наследнице Ани Безант теософија је религија. Уствари и једно и друго мишљење може бити тачно у извесном друкчијем смислу речи. Као што се за пржени јечам који треба да замени кафу може рећи и јесте и није кафа, тако се и за теософију може рећи да и јесте и није религија. Она је управо сурогат религије. Али самим тим што она жели да замени религију, она мора на себе да преузме и улогу религије и њене задатке. Зато, теософија, као и религија, мора да има своје учење о Богу, о свету и о човеку.

По учењу теософије и антропософије не постоји никакав лични Бог. Кад будући теософски прозелит упита своју учитељицу или учитеља: Верујете ли Ви у Бога? – добиће одговор: То зависи од смисла који дајете томе изразу. Ја мислим на Бога хришћанског, Створитеља – рећи ће прозелит. У таквог Бога ми теософи не верујемо. Ми одбацујемо идеју личног Бога. Бог теологије је по тврдњи теософа једна мешавина контрадикција и логичких немогућности.

При свем том теософи и антропософи се не изјашњавају као атеисти. Говоре и они о Богу. Само њихов појам о Богу није довољно одређен. Они наиме одбацују теистички појам о Богу сматрајући да је такав појам само једна антропоморфна представа и ништа више. А њихово божанство није такво. То је како они кажу, „мистична моћ еволуције и инволуције, свуда присутна, свемоћна и чак свезнајућа стваралачка Потенцијалност“.

Свет је еманација тога духа. Он није битно различит од Бога. Бог је све и све је Бог, по директној тврдњи Ане Безант. А такво учење је чисти пантеизам.²⁸¹

²⁸⁰ Исти писац, исто дело, стр. 79-82.

²⁸¹ Dictionnaire apologétique, T. IV. p. 1661.

Теософска антропологија је такође различита од хришћанске. Учење азијских религија о реинкарнацији теософија и антропософија потпуно усвајају, само му дају своје детаље о структури људске природе. По њиховом учењу човек је врло сложено биће. Док се по хришћанској догматици човек састоји из душе и тела, теософија учи да се човек састоји из седам различитих принципа, што одговара и самој структури света како је замишља антропософија.

Наиме, по теософском учењу између несхватљивог принципа САТ (свега) и материје као физичке појаве постоје многобројне еманације и градације бића: Логос, богови, арханђели, еони, елементери виши и нижи итд.²⁸² Постоји седам планова света, седам планова целокупне стварности. Човек је слика целокупног универзума, па зато садржи у себи све основне принципе од материјалног физичког до божанског. То су: физичко материјално тело, вегетабилни принцип или вегетабилна душа, анимални принцип, витални принцип, астрални принцип, душевни принцип и духовни, божански принцип. Разуме се, не може свако сазнати, још мање видети ове принципе. То је познато, па може да буде и видљиво, само извежбаним окултистима-теософима који тврде о себи да имају дубока искуства и специјалне методе у испитивању и студирању човечјег бића, и уопште духовног света, по одређеним методама и принципима самоудубљивања и самопосматрања, које опширно наводи Аткинсон (Јог Рамачарака) у своме делу „Врховна мудрост“, а и Рудолф Штајнер у својим многим списима. Смрт строго узевши и не постоји. Она је само прелаз са једног плана битисања на други, виши план, астрални план.²⁸³ Она је управо ослобођење „Манаса“ то јест астралног, душевног и духовног човека од материје, и он тада улази у једно стање звано девашан у коме по слепом, несвесном закону карме прима плодове свога земаљског живота, који се могу манифестовати или у разним облицима реинкарнације – понекад чак и у животињском облику – или, ако је спиритуални елемент у човеку толико порастао да надвлађује остале ниже елементе, тада човек прелази у више сфере, на више планове битисања. Кад се то божанско семе у човеку потпуно развије, човек се тада сједињује са Универзалним бићем, и губи се у њему. То је по тврдњи Јелене Блаватске нирвана.

У питањима христологије и сотериологије, теософија заузима још негативнији став према хришћанству него у питањима теологије и антропологије. Тврдње противника хришћанства да Христос уопште није историјска личност, теософи су усвојили врло радо, а хришћанску догму о спасењу сматрају толико суровом да је називају криминалном.²⁸⁴

Антропософи, међутим, ипак у питању Христологије имају позитивнији став него теософи, али и њихово учење је толико далеко од ортодоксије да се у њему виде трагови скоро свих старих христолошких јереси.

По антропософском учењу, укратко изложеном, Исус и Христос су две личности. Исус је човек, а Христос је син Сунца. Исус о чијем рођењу говори Матеј, то је новооваплоћени Заратустра. Исус о чијем рођењу говори Лука, то је новооваплоћени Кришна о коме говори Бхагавад-Гита. Приликом крштења на реци Јордану човечанско „ја“ напустило је Исуса и на место тога човечанског „ја“ уселио се у Исуса дух Сунца, Сунчево „ја“, и тако је Исус постао Христос. После три године, приликом Христове смрти на Голготи, Христово „ја“ сјединило се са Земљом и делује на нашој планети као дух Земље утичући на развој човечанства. Тај моменат је био од космичког значаја, јер кад се то десило, кад се крв Христова излила, тада се астрално тело Земље заблистало и

²⁸² Исто дело, исти том, стр. 1602.

²⁸³ Јог Рамачарака. Живњ за предџлами смрти, стр. 16-20, Рига, без год. издања.

²⁸⁴ Dictionnaire apologetique, T. IV. p. 1664-1666.

показало нове боје, разуме се у астралном свету. Тако се у духу Земље (јер по њима и Земља има свој дух) нашло „ја“ Христово, „ја“ Сунца.²⁸⁵

Тако дакле антропософија у питању Христологије обнавља учење старих гностика, помало и несторијеваца спајајући га са индијско-будистичким учењем о реинкарнацији.

Западна грана окултизма

И теософија и антропософија имају своје порекло на Истоку, у Азији, па су оданде пренете у Европу и Америку. Као што се видело из овог кратког излагања тај окултизам има философску боју и основу. Он на један врло фантастичан начин прави комбинације теизма и пантеизма, хришћанства и будизма, односно браманизма. Пребацујући хришћанству антропоморфизам кад је у питању појам о личном Богу, он пада у далеко грубљи и буквалнији антропоморфизам приписујући душу чак и небеским телима.

Западна грана окултизма има у себи мање философског, али зато много више мађијског елемента. Порекло те врсте окултизма је у Египту, а његова предања доводе се у везу са Хермесом Тримегистом, Хомером, Питагором, Платоном, Мојсијем, а нарочито са јеврејском Кабалом²⁸⁶ којом су се у средњем веку покрај јеврејских кабалиста радо бавили алхемичари и астрономи-астролози. Међу западним окултистима постоје и врло конспиративна друштва у којима се на састанцима званим „шабаш“ каткад врше такозване „црне мисе“ које се одликују толико великом мером богохулства и гажења светиње, специјално хришћанске, да се то може назвати директним служењем сатани, сатанизмом. Ту, на тим тајним скуповима се уз учешће рашчињеног свештеника и тајно прибављеног освећеног причешћа, уз разблудност а – по извесним изворима у средњем веку чак и уз жртвовање деце – призивао сатана и вршило обесвећење св. тајне. Детаљи тога чина су за хришћанску, па и за општечовечанску савест толико језиви да их је боље прећутати.²⁸⁷ Али, ако су сви ти детаљи тачни – а зна се на пример да је у XV веку неки Жил д'Лавал (Gilles de Laval, seigneur de Retz) био оптужен да је жртвовао ђаволу 200 дечака да би му овај открио тајну прављења злата, и да је у подземљу његових замкова Шатомсе (Chatoucé), Машикул (Machicoul) и Тифож (Tiffauges) нађена маса дечјих лобања и костију²⁸⁸ – кад се такви случајеви сатанизма имају у виду, онда је разумљиво гоњење тих окултиста од стране средњовековних државних власти. То су те чувене инквизиторске борбе против вештица, чија се окрутност не може правдати, али чије се постојање да разумети, јер су ту у питању злочини против човечности које би свака власт казнила, и јер је ту у питању исмејавање и вређање онога што је средњовековним људима, па и свим хришћанима, у највећој мери свето. А не постоји на свету ни једна власт, ма колико била либерална, која би оставила некажњено гажење и скрнављење њених емблема, симбола и светиња, па чак ни њених идеја.

Наука западног окултизма у главним потезима

Постоји извесна разлика у учењу између источног и западног окултизма. Док теософија говори о седам сфера или о седмоструком плану и саставу света и човека, западни, кабалистички окултизам говори само о три царства, или о три плана битисања,

²⁸⁵ Прот. др Теодор Титов, наведено дело, стр. 90-93.

²⁸⁶ С. Тухолка, наведено дело, стр. 3-17.

²⁸⁷ Исти писац и дело, стр. 70-72.

²⁸⁸ Исти писац и дело, стр. 72.

три света: духовни, астрални и материјални свет. Минерали припадају само материјалном плану. Биљке материјалном и делимично астралном. Животиње, материјалном, астралном и врло мало духовном. А човеково биће припада свим трима плановима. У њему су састављени и материјални и астрални и духовни план битисања.²⁸⁹

Сваки од тих трију светова нужно, по самој природи ствари, садржи троје: принцип, силу и материју. Принцип је сам основ, сама суштина бића. Сила је дејство бића. А материја је просто материјал, штоф, или вештаство из кога се сваки од трију поменутих светова састоји. Тако духовни свет има принцип духа, силу духа и материју духа. Астрални свет такође има принцип астрала, силу астрала и материју астрала. И најзад материјални свет има принцип материје, силу материје и материју материје. Као што је напред већ поменуто, принцип духа астрала и материје јесте сама њихова суштина, сам њихов логички основ. Сила духа, астрала и материје јесте баш само њихово дејство и закони према којима они сходно својој природи делују. А материја духа, астрала и материје, јесте сама супстанција, сам материјал, штоф, из кога се они састоје. Та би се тврдња у потпуности подударала, или бар делимично била слична тврдњи неких старих хришћанских писаца, на пример Тертулијана, а и неких античких философа, да је душа материјална. То јест, није она састављена од ове физичке материје и њених елемената, него она као супстанција која постоји и делује мора бити „нешто“, неки духовни нематеријални материјал. Исто тако у физици познат је В. Оствалд (W. Ostwald) који је тврдио да је и енергија нека врста супстанције различите од физичке материје или масе.²⁹⁰ Кад на пример кажемо да се радио-таласи простиру кроз васиону онда ми по логичкој неопходности морамо замислити да се ти таласи састоје од неке супстанције која се таласа, као што се ни водени таласи не могу замислити без воде. Исто тако кад кажемо да се топлотни таласи или топлотни зраци простиру кроз празан васионски простор од Сунца ка Земљи и осталим планетама, онда ми те таласе не можемо замислити без неке топлотне супстанције која се таласа. Јер, где ничега нема, ништа се не може ни распростирати ни зрачењем ни таласањем.

Пошто су у човеку састављена сва три плана бића: и духовни и астрални и материјални, и пошто сваки од та три плана има принцип, силу и материју, то се онда и човечје биће састоји из девет разних елемената (овде реч елеменат, јасно је, нема значење хемијског елемента). Но ради практичних разлога чешће се, кад је реч о човеку, говори само о његовом тројаком саставу: 1) дух и душа, 2) астросом и 3) физичко тело. Узајамни однос душе, астросома и физичког тела одређен је вибрирањем духовне, астралне и физичке материје, као што, рецимо, вибрације једне струне на клавиру изазива вибрацију других струна у октави.

Да човек има душу и тело та тврдња не припада само окултизму, то је опште познато. А да покрај тога човек има и астросом, или астрално тело, за ту тврдњу окултисти наводе доказе, и то: 1) фотографије астросома, као што чини окултист Дарже,²⁹¹ 2) случајеви такозване екстериоризације кад астрално тело, или астросом, привремено изиђе из физичког тела и бива примећено од других људи,²⁹² 3) чињеница да многи људи после операције, кад им се одсече рука или нога, и надаље осећају каткад бол у одсеченом делу тела.²⁹³

Астрални свет је по тврђењу окултиста заправо дупликат физичког света само на вишем нивоу трептаја супстанције. Наведимо поређење: физички и астрални свет су

²⁸⁹ Исти писац и дело, стр. 30-31.

²⁹⁰ Ivan Supek, *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima*, Zagreb 1946, str. 101.

²⁹¹ С. Тухолка, наведено дело, стр. 35.

Др Бр. Петронијевић, *Спиритизам*, стр. 45.

²⁹² Др Петар Станковић, *Medicina divina*, Београд, 1941. стр. 69-70.

²⁹³ С. Тухолка, наведено дело, стр. 35.

као иста мелодија коју пева тенор и сопран сваки у својој интонацији, за октаву разлике. Астрални свет је састављен не од обичне физичке материје, него од флуидне, астралне. И у томе астралном свету, као и у физичком, постоје разна бића. Нека од њих су дупликати бића из физичког света, а нека су друкчија, припадају само етеричком или астралном свету. Тако по тврдњи окултиста (западног правца) постоје: 1) елементали, 2) астроидеје, 3) астрална клишеа, 4) егрегори, 5) ларве, 6) привремени астросоми и 7) елементери.²⁹⁴

Прилично је тешко схватити и објаснити сваку од тих врста бића, но ипак наведимо објашњење које дају окултисти.

1) Елементали су отприлике астрални дупликати елемената. Сваки хемијски елемент из физичког света има свој дупликати у етеричком или астралном свету. Њихова једињења у физичком свету, дају одговарајуће дупликате у астралном свету. Елементали су душа појединих стихија. Они изазивају разне природне непогоде: циклоне, буре, олује итд. Они су уопште према човеку непријатељски расположени, али вешт мађионичар – по тврдњи окултиста – може да их савлада и да им заповеда. У старом Египту кандидат за мађионичара морао је приликом посвећивања у те тајне показати своју надмоћ над стихијама излажући се разним опасностима: да се баци у бурну реку, да виси над мрачном провалијом, да пролази кроз пламен итд.²⁹⁵

2) Астроидеје су астралне слике човечијих мисли и жеља. Оне су у астралном свету знатно живље и активније и теже да се реализују у физичком свету. Људи који имају јаку нервну силу уображења могу да моћно утичу на астрал да се он кондензује у астралне идеје које се као слике наше фантазије реализују у физичком свету на тај начин што дотична особа доживи халуцинације својих мисли и жеља. На тај принцип могла би се свести тврдња многих „вештица“ и чаробњака који су се скупљали на шабаш и црну мису и ту баш „видели“ ђавола како им се јавља у виду јарца и чак блудничили са њим. А и уметнички производи као плодови људске фантазије постојали су по тврдњи окултиста у астралном свету као стварне астралне слике произведене уметниковом фантазијом.²⁹⁶

3) Астрални клишеи су астралне слике наших речи и дела, јер све што ми учинимо одражава се, слика се, у астралном свету, као на пример мелодије и речи које се преносе треперењем физичког ваздуха што се одражавају и у етеричком свету преко радио-таласа; или као што се догађаји у физичком свету преко радио-таласа помоћу телевизора могу видети на даљину.

Астрални клишеи могу се, по тврдњи окултиста, односити не само на прошле догађаје него и на будуће, јер као што се свако биће и дејство у почетку налазе у потенцијалном стању и њихов принцип се прво остварује у астралном свету па тек онда у физичком, тако бива – кажу окултисти – и са нашим доживљајима. И онај човек који има могућност да види наша астрална клишеа може да нам погоди и прошлост и предскаже будућност. Само, и окултисти признају да астрална клишеа будућних догађаја могу се до своје реализације у физичком свету много пута мењати дејством слободне човекове воље.²⁹⁷

4) Егрегори су астрална бића која постоје као производ заједничких мисли и заједничке воље разних установа и организација у физичком свету. То су тако рећи колективне астроидеје. Између егрегора и његове земаљске организације постоји тесна узајамна веза. Организација путем заједничких жеља и убеђења својих чланова даје у

²⁹⁴ С. Тухолка, наведено дело, стр. 41-42.

Примедба: За ове називе нисам нашао одговарајуће изразе у српској окултистичкој литератури па сам их употребио онако како сам их нашао у поменутој књизи С. Тухолке на стр. 41-42.

²⁹⁵ С. Тухолка, наведено дело, стр. 42-43.

²⁹⁶ Исти писац и дело, стр. 44-45.

²⁹⁷ Исти писац и дело, стр. 47.

астралном свету снагу егрегору, а егрегор, накупивши довољну залиху астралне снаге из убеђења земаљских чланова као и покојних чланова тога друштва дејствује самостално, дајући нове махове, силу и одушевљење својим земаљским организацијама када ове временом малакшу и ослабе. Егрегор чак и дуго надживљује своју земаљску организацију старајући се да је у физичком свету поново оживи. Ту силу егрегори нарочито много добијају од мученичке крви, па је зато – кажу окултисти – немогуће икакву идеју уништити насиљем.

Приликом борбе разних земаљских организација егрегори у тој борби живо учествују па се та борба са физичког плана преноси и на астрални план. Отуда пропаганда приликом разних ратова и борби има исто толико важно значење као и саме битке. Каткад борба између разних земаљских организација јавља се управо као последица борбе међу егрегорима. Дакле, у борби и они некад преузимају иницијативу, а не само земаљске организације. И како они надживљују своје земаљске дупликате, то су идејне борбе увек дуже него физички ратови. Као пример окултисти радо наводе борбу коју су француски краљ Филип Лепи и папа Климент V започели још у почетку XIV века против темплара чију су организацију они уништили, али чији се егрегор запојио неугасивом мржњом против бурбонске династије и папства па је инспирисао и снабдео астралном снагом разне организације у борби против папства и Бурбона.

По кабали – а она и јесте основ западног окултизма – Сатана као и Михаел (св. арханђео) нису ништа друго него егрегори злих и добрих људи.²⁹⁸

5) Ларве су по окултизму полусвесна астрална бића која се у астралном свету формирају од наших страсних жеља. Мржња, гњев, похотљивост, гурманство, пијанство, све су то жеље које потичу од човека, али које се у астралном свету формирају као ларве и онда улазе у астросом човека утичући на изглед самог астросома а преко њега и на изглед физичког тела. Тако се може препознати тип пијанице, блудника, убице, или благочестива човека из кога зрачи и еманира нешто благо и свето.

На томе принципу постојања ларви окултисти тумаче такозвани инкубизам, то јест блудничење са ђаволом. То је уствари јака страсна жеља која се у астралу формирала као ларва и утиче на нервну снагу осетљивих особа. А на коагулацију астрала нарочито јак утицај има људска крв и људска сперма. Кад човека прође страсна жеља, тада нестане и ларви.²⁹⁹

6) У житеље астралног света, и то привремено, спадају и екстериоризовани астросоми. Дешава се, кажу окултисти, да астросом привремено напусти физичко тело. То напуштање физичког тела бива или приликом обичног сна, или за време летаргије којом приликом се човек по повратку астросома у физичко тело ничега или скоро ничега не сећа. Међутим, дешава се, кажу окултисти, да астросом каткад напусти физичко тело, али човек бива свестан свега што тада доживљава у астралном свету. Том приликом као и за време сна тело остаје мирно, а астросом за тили час може да стигне куда му драго, јер простор и време у астралном свету имају сасвим друкчији значај него у физичком. Као доказ за то наводе брзину светлости и електрицитета.

При таквом, свесном изласку из тела, астросом може каткад да се јави другим људима у физичком свету, као што су случајеви телепатског виђења „двојника“ дотичних особа. Но при томе се мора макар у најмањој мери материјализовати. (О том феномену биће мало опширнијег излагања касније).

По тврдњи окултиста, привремени излазак астросома из физичког тела носи разне опасности за човека. Астросом је, кажу, осетљив на ударац метала. Тако кад би неко у физичком свету, видевши нечији екстериоризовани астросом ударио га металом, рецимо убо ножем, та би се рана одразила и на његовом физичком телу, иако је оно

²⁹⁸ Исти писац и дело, стр. 47-49.

²⁹⁹ Исти писац и дело, стр. 50-53.

лежало мирно код куће у постељи. О томе окултисти наводе чак и конкретне примере. Каткад може да наступи и смрт физичког тела ако се прекине астрална вrpца којом је екстериоризовано астрално тело за време свог привременог боравка у астралном свету спојено са физичким телом одржавајући тиме његову животну силу и функционисање телесних органа.

Осим тога постоје опасности и друге врсте. У астралном свету постоје ларве а и елементери, то јест душе умрлих људи које желе да продуже свој физички живот и да се материјализују, па користе прилику, кад астросом привремено напусти тело, да се уселе у њега. Том приликом астросом се брзо враћа у тело и бори се са ларвама. Ако их савлада, човек се враћа у нормално стање, ако их не савлада, онда у телу остају и ларва и астросом па човек губи јасну свест о себи и само привремено има „светле моменте“. А ако астросом не успе да се врати у тело, онда ларва потпуно овлада физичким телом дотичне особе, својом астралном природом подржава још увек животну силу тела, али тада наступа потпуни идиотизам и безумље. Човек уопште нема јасну свест ни о чему. То се по тврдњи окултиста може десити и приликом физичког потреса мозга, јер, кажу, астросом и тада напушта физичко тело привремено. Зато саветују да онесвешћена човека никад не треба остављати насамо.³⁰⁰

7) Најзад, у житеље астрала треба урачунати и елементере. Елементерима називају окултисти душе умрлих људи. Кад физичко тело постане неспособно да и даље буде стан душе, тада дух и душа обучени у астросом дефинитивно напуштају физичко тело одлазећи у астрални свет. Но то није једини узрок смрти. Кад се деси, на пример, да физичко тело буде разорено насилно, на пример, због смртоносне ране, астросом га напушта као што станар напушта кућу која је разорена и неподесна за даље становање. Међутим ако физичко тело не буде разорено раном, него астросом напусти тело или услед опште телесне слабости, или услед душевног потреса, тада је тело бар у првим моментима после физичке смрти још увек као у летаргији, астросом помогнут астралним флуидом и вољом и жељом живих може се, кажу окултисти, ипак вратити у тело. Тако они објашњавају могућност васкрсења, наводећи за то чак и примере.³⁰¹

Када се свет тако схвати као што је укратко изложено у ових неколико напомена, онда се на основу тога са окултистичке стране дају објашњења многих мађијских појава. Све оно што ми у свакидашњем животу сматрамо најобичнијим сујеверјем: појава вампира, вештице, чаролије, талисмани, проклетства, чини, урокљивост итд. све се то у западној грани окултизма сматра не само могућим, него баш и чињеничним стањем и свему томе дају се теоријска објашњења на основу постојања астралног света, са навођењем и појединих примера.³⁰²

Есхатологија западног окултизма у суштини је иста као и код источног, само са извесним примесима које макар по форми подсећају на хришћанску есхатологију, специјално на православно веровање о митарствима и римокатоличко учење о чистицишту.

Тако по тврдњи западног окултизма смрт је растављање душе од тела. Дух (нешама), душа (руах) и астросом (нефеш) напуштају физичко тело (гуф) у виду елементера. Читав тај нематеријални и сложени део људског бића напустивши физичко тело прелази у астрални свет, који је испуњен житељима које смо напред поменули. Од свега тога душа осећа ужас и покушава да се врати у тело, што јој је по правилу немогуће, осим у изузетним случајевима. Ту у астралу, душа види своје земаљске мисли, жеље, и дела у облику астроидеја или астралних клишеа. Она бива окружена

³⁰⁰ Исти писац и дело, стр. 55-56.

³⁰¹ Исти писац и дело, стр. 59-60.

Др Петар Станковић, наведено дело, стр. 69-70.

³⁰² С. Тохулка, наведено дело, стр. 45, 52, 57, 60, 73, 75-86.

ларвама својих властитих земаљских наклоности и инстинката и страсти, које се старају да је савладају. Уколико је неко био чистијег живота, утолико му је борба са ларвама лакша, нарочито уз помоћ анђела и молитава које се за њега на земљи приносе, кажу окултисти. А уколико је неко био телеснији, материјалнији, страснији, њему је борба с ларвама врло тешка. Оне га савладају и начине од њега злог духа.

За цело то време, док се душа налази у астралном свету, она покрај борбе с ларвама и покрај тога што су њене астро-идеје и астрална клишеа видљива и њој и осталим житељима астрала, осећа још и неку врсту физичког бола (у астралном смислу), јер је пеку зраци астрала. Она дакле осећа ватру која је жеже.

Очигледно је да онај први део окултистичке есхатологије врло живо подсећа на православно учење о путовању душе кроз митарства после смрти, а овај други део је скоро чиста копија римокатоличког учења о чистилишту. Неки од окултиста чак одређују и место где бораве које душе. Душе оптерећене тешким гресима бораве у оном месту васионе које заузима Земљина сенка. Ту је стална тама, и то баш физичка. То је по тврдњи тих окултиста, пакао. Душе са мањом мером греха бораве у Земљиној полусенци. Тај део света, односно то место одговарало би чистилишту о коме говори римокатоличка догматика. А тек оне душе, које после своје физичке смрти напусте и астрасом, које дакле доживе другу смрт, смрт у астралном свету, оне напуштају астрални свет и иду у чисто духовни свет, у Сунчеву атмосферу.³⁰³

Свему томе западни окултисти додају још и будистичко источно-окултистичко учење о реинкарнацији. Али у томе западни окултисти нису међусобно сагласни. Неки наводе чак и тобожње стварне примере утврђене реинкарнације. Тако на пример др Петар Станковић, цитирајући Макса Кемериха (Max Kemerich) наводи случај мале Александрине, петогодишње ћерчице др Кармела Самона из Палерма која се наводно поново родила од истих родитеља и чак им то пре свога поновног рођења и најавила преко једне спиритистичке сеансе.³⁰⁴ Међутим Артур Финдлеј (Arthur Findlay) енглески спиритист, у својој књизи „На прагу етеричкога свијета“, изричито тврди да су му духови из етеричког света јавили да је њима појава реинкарнације непозната. Један од духова за кога Финдлеј тврди да му је давао директне поуке и обавештења о етеричком (астралном) свету, тврди да се он налази у томе свету већ хиљадама година од како је напустио своје земаљско тело, па још није приметио ни један случај да се неко из астралног, етеричког света поново вратио на Земљу, то јест у овај физички свет.³⁰⁵ По његовој тврдњи може се прелазити само у више сфере етеричког света, а никако у нижу, физичку, земаљску сферу.

Спиритизам

Специјалан облик окултизма је спиритизам или некромантија, то јест изазивање духова и договарање са њима. Појаве којима се бави спиритизам биле су познате у врло давној прошлости. Египатски врачари, вавилонски жреци, Грци, Римљани, Хананеји и многи стари народи знали су за те појаве којима се бави спиритизам. У Св. писму забрањено је било још старим Јеврејима договарање са духовима и питање мртваца као ствар која је „гадна пред Господом“ и коју чине многобошци (5. Мојс. 18, 10-12). У књизи Самуиловој (28. глава) описан је један спиритистички феномен материјализације Самуилова духа који прекорева Саула за отпадништво од Бога. Паузаније сведочи да су и Грци имали своја посебна светилишта, (некромантиони) где су изазивали душе умрлих. Тертулијан сведочи да се још у старо време знало за столове који се мичу и

³⁰³ Исти писац и дело, стр. 92.

³⁰⁴ Др Петар Станковић, наведено дело, стр. 138-140.

³⁰⁵ J. Arthur Findley, Na pragu eteričkog svijeta, prev. dr Marija Rojc-Marchesi, Zagreb 1935, str. 84.

одговарају на питања. О чувеном Симону магу причало се да су се ствари у његовој кући саме кретале, да је он летео по ваздуху; а слично се говорило и о Апологију Тијанском³⁰⁶ кога су многобожачки философи, као на пример Јерокло, стављали изнад Спаситељеве личности, тврдећи да су његова чудеса већа од Христових.

У средњем веку хришћанство је у великој мери било потиснуло све врсте окултизма, па и спиритизам. И ако се ко тада бавио окултизмом, то је морао чинити у највећој тајности. Као што знамо из историје, на Западу је инквизиција водила врло оштру, чак и сурову борбу против окултизма, што је довело до чувеног спаљивања вештица.

У доба ренесанса, као што је већ речено, окултизам узима врло великог маха чак и у тадашњој философији и природним наукама. Ту су Јаков Беме, Агрипа од Нетесхајма, Парацелзус, Јеронимус Карданус, Валентин Вајгел и многи други, укључујући и два велика тадашња астронома који су се покрај чисте научне астрономије бавили и астрологијом, Тихо де Брахе и Кеплер.³⁰⁷

У осамнаестом веку чувени окултисти били су сведенборговци, а у медицинској науци скренуо је на себе пажњу целог ученог света тадашњи бечки лекар Месмер (Mesmer) који је тврдио да је у људском организму пронашао неку непознату силу такозвани животни магнетизам. Он је, уствари, прави претеча модерног спиритизма. Разуме се, рационалистички осамнаести век није био ни мало повољно доба за проналаске такве врсте, па је месмеризам био изазвао врло велику буру и врло оштре дискусије у медицинској науци, као и у другим наукама. Присталице Месмерове и други тврдили су да се у присуству извесних особа које су богате тим „животним магнетизмом“ дешавају необичне ствари: чују се гласови, шкрипа, лупање, предмети се крећу без видљивог физичког додира итд. Све су то они приписивали дејству духова.³⁰⁸

Данашњи облик спиритизма јавља се у Америци, и тако рећи брзином епидемије раширио се у свим земљама Европе па и по целом свету. Тако је он у великој мери и нехотично парирао утицају материјализма на масе.

У кући породице Фокс, у Хајдесвилу близу Њујорка, 31. марта 1848. године примећено је увече неко необично куцање у зиду. Било је касно вече. Мајка и две ћерке беху још будне. Заинтересоване појавом куцања упиташе ко куца. Куцање је престало. На питање да ли куца жива особа, куцање се није поновило. А на питање да ли куца мртавац, чуо се жесток ударац, што је требало да значи потврдан одговор.³⁰⁹ Тако је први пут успостављена веза са „духом“ који је заинтересованима објаснио да је он душа неког Карла Рајна који је ту био убијен и закопан у подруму те куће. Тврди се да је у подруму стварно и нађен костур приликом копања, али не одмах при првом копању, него тек после пола године. Фоксови су после тога често „разговарали са духом“ који им је рекао да ту ствар то јест спиритизам треба да шире. У томе су Фоксови заиста успели. Јер, спиритизам се у Америци ширио брзином епидемије, и постао као нека врста новог откривења за тамошњи свет. Многи медији, и прави а још више лажни, преплавили су дневне листове својим огласима, и позивима на сеансе. Године 1852. било је већ око тридесет хиљада спиритиста у Америци. А идуће, 1853. године, четрнаест хиљада грађана поднело је молбу Конгресу да се формира једна научна комисија која би разјаснила ове појаве.³¹⁰ Али пошто је та појава била још новост, захтеву се није могло удовољити, а спиритизам је, међутим, узимао све већег маха и по броју заинтересованих, и по начинима спиритизирања и по врстама феномена.

³⁰⁶ Прот. др Титов, наведено дело, стр. 8.

³⁰⁷ Др Бранислав Петронијевић, Историја новије филозофије, Београд 1922. г. стр. 43-45, 78.

³⁰⁸ Прот. др Т. Титов, наведено дело, стр. 9-10.

³⁰⁹ Dr Vilim Keilbach, Psihologija religije, Zagreb 1951, str. 320.

³¹⁰ Прот. др Т. Титов, наведено дело, стр. 11.

Из Америке спитиризам се брзо раширио по целој Европи. Најпре стиже у Енглеску, затим Француску, одатле прелази у Немачку, а 1872. године и у Русију. Тих година он већ скреће на себе пажњу не само лаковерне масе, жељне сензација, него и озбиљних научника-природњака и филозофа свих земаља. Он постаје предмет експерименталног научног испитивања. У Енглеској се оснива специјално научно друштво (Society for psychical research) за психичка, уствари спиритистичка, испитивања. Ту учествују и углавном позитивно се о спиритистичким феноменима изражавају научници светског гласа као Крукс (W. Crookes), Фарадеј (Faraday), Хајгенс (Huygens), Фламарион (C. Flammarion) и многи други.

Додуше, било је и врло неуспелих спиритистичких сеанса на којима је очигледно била доказана свесна или несвесна превара од стране медијума. Тако је, на пример, чувени амерички медијум Бастијан (Bastian) пред високом господом Хабзбуршког двора доживео потпуни неуспех јер је био на сеанси ухваћен у непосредној свесној превари и триковима.³¹¹ Ни у Русији, где су спиритизам заступали научници Јуркевич, Остроградски, и Аксаков, медиуми нису имали среће пред научним комисијама.³¹²

Но, без обзира на преваре и шарлатане, било је заиста успешних сеанси. Било је медија који су пред научним комисијама, по претходно утврђеним строго научним условима држали своје сеансе и показали стварне резултате. Међу најчувеније медије с којима су постигнути позитивни резултати спадају Елиза Кук (Eliza Cook) с којом је вршио експерименте познати научник В. Крукс, Еусапија Паладино с којом су вршили експерименте многи научници разних земаља, г-ђа Пипер (Piper) из Бостона с којом су вршили експерименте разни амерички научници, затим Францускиња Ева Каријер (Eva Carriere) с којом је вршио експерименте чувени немачки лекар А. Фон Шренк-Ноцинг (Dr. A. von Schrenck-Notzing). Енглески спиритист Артур Финдлеј (Arthur Findlay) који је написао књигу „На прагу етеричког свијета“, врши експерименте са медијем Слоуном (John C. Sloan) чије способности и поштење писац врло много цени.

в) Окултни феномени

Покрај феномена о којима је било речи приликом излагања западног окултизма, који више спадају у област мађије и чистог сујеверја и који се не могу контролисати ни научно проверавати, као на пример, вампиризам, блудничење с ђаволом, црне мисе, шабаш, зачараност итд., постоји једно шире поље окултних феномена од којих је за неке несумњиво утврђено да постоје, док за друге то није баш несумњиво доказано, али није доказана ни превара односно тих феномена. Углавном већи део тих феномена је у вези са спиритизмом или са медијумским способностима извесних лица.

Све окултне феномене можемо поделити у две групе. Једна група тих феномена је у области физике а друга група је у области психологије. Али пошто се и једни и други дешавају противно познатим физичким и психолошким законима, то се они у научној литератури називају парафизичким и парапсихичким феноменима. Осим тога има једна врста феномена који би се могли назвати полуокултним. То су донекле већ сами снови, особито пророчки снови, а исто тако и хипноза и сугестија, и халуцинација. Такође у полуокултне феномене може се убројати и чињеница да извесне особе употребљавајући рачвасту врбу или лешник, такозване „вилине рашље“ могу да пронађу под земљом воду, или нафту, или угаљ. Слично „вилиним рашљама“ је такозвано „сидеричко клатно“ помоћу кога нека лица могу да утврде болест органа у

³¹¹ Dr Vilim Keilbach, наведено дело, стр. 348-349.

³¹² Прот. др Т. Титов, наведено дело, стр. 12.

човеку. Чињеничност ових феномена је ван сваке сумње. Једино што није сасвим јасно, то је начин како, и узрок зашто све то тако бива.³¹³

Почетком овог века изазвали су у научном свету велику сензацију коњи који рачунају и дају разумне одговоре на питања. Такав је случај био са коњем берлинског рентијера пл. Остена који је био математичар и страстан ловац и љубитељ коња. Године 1904. он је објавио тако рећи целом свету да његов коњ „умни Ханс“ може да рачуна, да распознаје музичке тонове, да разуме туђ говор и да чита време на сату. Пошто коњ не уме да говори, то је „умни Ханс“ своја запажања и рачуне саопштавао лупкањем ноге. Ако му се, на пример, постави питање којим је бројевима дељив број 28, он прво лупне 2 пута, па 4 пута, па 7 пута, па 14 пута и најзад 28 пута. Међутим Ото Пфунгст (O. Pfungst) је несумњиво доказао да је Ханс уствари својим откуцавањем ногом одбројавао несвесне покрете које је његов дресер пл. Остен изводио главом сасвим несвесно и ненамерно.³¹⁴ Ту, дакле, нема ништа окултно.

Сличан случај се поновио са такозваним елберфелдским коњима Карла Крала (K. Krall). Коњи Мухамед, Берто и Зариф „знали“ су да рачунају и дају одговоре на питања, лупањем ногом. Строгом контролом утврђено је да су и ти одговори били резултат веште дресуре и нехотичног давања знакова од стране дресера, јер коњи су давали тачне одговоре само кад их дресер пита. Али ако је тачно да је Зариф једном приликом лупао ногом а да га нико није ништа питао, и да је та његова лупа кад се дешифрује значила: „Алберт је ударио Хенсхена“ (Albert hat Hänschen geschlagen), онда је ту у питању заиста чудновата и тајанствена појава, јер се стварно испоставило да је коњушар Алберт ударио ждребе Хенсхена. Постоји претпоставка да су те радње коња плод сугестије, јер коњ има машту а нема вољу као човек, па је њему лакше сугерисати нешто него човеку. Уколико се ове појаве не би могле протумачити ни сугестијом ни дресуром, онда би била у питању само нека окултна чињеница³¹⁵

Парафизички феномени

У парафизичке феномене спадају телекинеза и телепластика. Под појмом телекинезе разумеју се окултни феномени кретања неког предмета без видљивог физичког додира. Ту долазе психографија, телеакустика и апорт. Психографија је писање оловке без видљивог физичког додира. У присуству медија оловка се миче по хартији и исписује слова и речи. Психографија је само посебан облик телекинезе, то јест мицања предмета без видљивог физичког додира. На пример, сто се миче, разни предмети: столице, тањери, посуђе, уздижу се и лете кроз ваздух.

Поменута Еусапија Паладино била је медиј за феномен телекинезе. На једној од многих сеанси држаних у Паризу у времену од 1905–1908. године, у сврху научног испитивања телекинезе, тај феномен је несумњиво констатован. На тој сеанси, држаној ради научног испитивања окултних феномена, били су присутни многи чувени тадашњи научници и философи као: Бергсон, Куртије (Bergson, Courtier); психијатри: Морзели и Ломброзо (Morselli, Lombroso); физиолози: Ботаци и Луцијани (Bottazzi, Luciani); астрономи: Фламарион и Шиапарели (Flammarion, Schiaparelli); физичари: брачни пар Кири (Curie), Поенкаре (Poincaré) и још многи други. Такође су били позвани на сеансу и стручњаци за опсенарске вештине. Нарочитим апаратима су регистроване и констатоване тада разне телекинетске појаве. Једном приликом, на пример, мицала се столица на којој је седео Ботаци, а то је био терет од 93 килограма.

³¹³ Dr Vilim Keilbach, наведено дело, стр. 264.

Dictionnaire apologétique, T. IV. p. 1470-1475.

³¹⁴ Др Никола Поповић, О интелигенцији животиња, Београд 1931. стр. 12-13.

³¹⁵ Dr Vilim Keilbach, наведено дело, стр. 266-267.

Столови су се дизали увис, чуло се куцање а медијум Еусапија Паладино је била непомична.³¹⁶

Посебан облик телекинезе је и такозвана телеакустика. То су разни шумови и звуци који се чују на инструментима, затим јецање, људски гласови, чак и целе реченице које се разговетно чују и разумеју јер имају свој логички смисао. Финдлеј на својим сеансама са Слоуном нарочито радо испитује баш ту појаву, појаву директних гласова из етеричког света. Он понекад има читава предавања из етеричког света, што он у својој књизи назива „ноћи поуке“.³¹⁷

Најзад, постоји још један облик телекинезе, то је такозвани апорт. То је најтајанственији феномен, ако је он уопште стваран феномен, ако није посредни каква необично вешта превара. Јер, ако је овај феномен стваран, онда се њиме демантује један од основних закона физике: закон непробојности. Наиме, феномен апорта састоји се у томе, да се у затвореном простору изненада појављују разни предмети, на пример, цвеће из етеричког света које се после извесног времена дематеријализује. Та појава може се убројати и у област телепластике. А у чисте апорте спадају појаве да се неки предмет појави у соби кроз затворена врата. Или, на пример, одрешите се чвор канапа коме су оба краја чврсто везана и запечаћена, а да се крајеви не раздреше и печат не покида.

Немачки астроном и математичар Целнер (Zöllner) био је нарочито заинтересован феноменом апорта, па је у ту сврху вршио експерименте 1878. године са америчким медиумом Следом (Slade). Целнер је на сеансу донео канап кога је претходно микроскопски прегледао па је тада његове крајеве везао и запечатио својим личним печатом. После пар момената на канапу се појавило неколико чворова нових, везаних као да канап раније није уопште ни био везан и запечаћен, а међутим онај први чвор са печатом био је цео, медиум канап није био ни дотакао, а печат је цело време био у руци Целнеровој. Други пример који је извео медиум След такође спада у област апорта. Целнер је ставио на сто два дрвена прстена. После неколико момената прстенови су се нашли натакнути на ногарама стола, потпуно цели и непребијени, иако је медиј цело то време био потпуно непомичан, а сто нетакнут и немакнут са свога првобитног места.

Те чињенице саопштава сам Целнер. Пошто није могао порећи чињенице, он је покушао да тај феномен објасни претпоставком четврте димензије.³¹⁸ Окултисти, међутим, дају друкчије објашњење тога феномена. По њима материја тих котурова, односно канапа, се за врло кратко време дематеријализовала, прешла у етеричко стање, као таква пренета је силом медиума на друго место – у овом случају са стола на ноге од стола – и ту се поново материјализовала.

Друга група парафизичких феномена названа је у окултистичкој литератури телепластика или материјализација. По тврдњи окултиста, специјално спиритиста, духови се на сеансама привремено материјализују и постају видљиви, опипљиви, крећу се, говоре, остављају трагове својих отисака у гипсу или пластелину, или брашну. А да те појаве нису само обичне халуцинације присутних, окултисти као доказ подносе фотографије материјализираних духова.³¹⁹ Ти експерименти су извођени још у деветнаестом веку. Крукс је експериментисао са медиумом Елизом Кук фотографисао фантом (материјализирани дух) Кети Кинг. Амерички професор Дентон је 1875. год. помоћу парафинске рукавице начинио дупликат материјализиране руке, тако да су се на руци познавали сви детаљи, чак и отисци прстију. Технички је тај

³¹⁶ Исти писац, исто дело, стр. 273.

³¹⁷ J. Arthur Findlay, наведено дело, стр. 78-106.

³¹⁸ Др Бр. Петронијевић, Спиритизам, Београд 1922. г. стр. 35-36. др Т. Титов, стр. 25.

³¹⁹ Коста А. Симић, Спиритизам и Еванђеље (додатак на крају књиге). „Живот“, часопис за спиритизам, год. 1936, бр. 2, стр. 25. Др Бр. Петронијевић, Спиритизам, стр. 45.

експеримент изведен тако, што је материјализована рука умочена у течан парафин, па је на тај начин добијена парафинска рукавица за коју је стручним прегледом утврђено да стварно нема никакав шав. Рука се доцније дематеријализовала и рукавица од парафина остала је празна. Она је испуњена гипсом и затим скинута са гипсаног модела руке и тако је добијен гипсани модел, дупликат материјализоване руке.³²⁰ Немачки лекар Шренк-Ноцинг такође се много бавио проблемом материјализације духова, или телепластике, па је у ту сврху вршио многе опите са Евом Каријер.

Разуме се, феномен материјализације није увек подједнако успешан. То зависи од многих околности: од медиумових способности и диспозиције у првом реду. Некад, у нарочито успешним сеансама може да се материјализује цело тело неког духа, некад се материјализују само поједини делови: глава, рука, или чак и само говорни органи за произношење гласова, као што то тврди Финдлеј да бива на његовим сеансама са Слоуном.³²¹

Парапсихички феномени

Другу област окултних феномена сачињавају такозвани парапсихички феномени. По својој природи они спадају у област психологије, али пошто се дешавају против нама познатих закона психологије, то су онда названи *парапсихички*. Ту спадају психометрија или хиломантија, телепатија, видовитост, сновиђења и дар језика. Прве четири појаве су толико сличне, да их је тешко одвојити једну од друге, па их многи све свде на телепатију, то јест на њене различите варијанте.

Психометрија или хиломантија је способност медиума да при самом додиру неког предмета даје мање или више тачне податке о прошлости тога предмета или лица коме је тај предмет припадао. Најпознатији медиј у вези са овом појавом била је г-ђа Пипер из Бостона, с којом су око двадесет пет година вршили разна експериментална научна испитивања по разним научним лабораторијама као и са Еусapiјом Паладино. Испитивања су вршили разни научници као: Стенли (Stanley), Њуболд (Newbold), чувени физичар Оливер Лоџ (O. J. Lodge), а највише чувени психолог Вилијам Џејмс (William James). И сви ови испитивачи се слажу у томе да су у погледу феномена хиломантије постигли стварне резултате.³²²

Окултист Фанег у својој књизи „Метод психометричког јасновиђења“ (Methode de clairvoyance psychométrique) наводи многе примере психометрије из личног искуства, јер је сам имао хиломантичке способности. Дат му је био предмет при додиру којег он виде пред собом огроман циркус пун људи. По арени су ишле дивље звери и лежала растргнута људска тела. У средини стојаше младић у белом хитону. Лав се баца на њега и раздире га. Потом нестане слике.

Предмет који је Фанег том приликом додиривао беше лављи зуб и парче људске кости пронађене приликом ископавања Колосеума. Треба нагласити да Фанег није гледао предмет који је додиривао.

Приликом додир другог предмета, који је био покривен, Фанег је видео даму црне косе, црвених усана, орловског носа, коју ноћу у уској улици гоне наоружани људи. Најзад он види гиљотину око које стоје војници, а та дама предаје једном лицу своје драгоцене наките, међу којима и један златан часовник. Тај златан часовник управо је и био предмет који је Фанег додиривао приликом виђења ових слика, а

³²⁰ Др Петар Станковић, наведено дело, стр. 72.

³²¹ J. Arthur Findlay, наведено дело, стр. 57-58.

³²² Dr Vilim Keilbach, наведено дело, стр. 286.

припадао је некој дами са двора Луја XVI, која је погинула под гиљотином и која је била прабаба власника сата којег је Фанег додирнуо.³²³

Примедба: Можда сваки човек има по мало хиломантичних способности, јер сваки од нас кад види какве историјске знаменитости доживи на неки начин у фантазији епоху из које тај предмет потиче. А можда се на ту способност може свести и позната чињеница „дежа ви“ (déjà vue), „већ виђеног“. То јест, дешава нам се некад да смо неки призор или пејсаж или личност већ некад негде видели.

Телепатија у ужем смислу речи је непосредни утицај једне душе на другу преношењем мисли. Она може бити експериментална, дакле изазвана, а може бити и спонтана. Човек у нарочитим одсудним моментима на основу телепатије доживљује чак објективне халуцинације, визије догађаја који се дешавају у вези са њим или са њему драгим личностима, и каткад јасно и разговетно чује глас. На принципу телепатије заснована је видовитост садашњости, прошлости и будућности, а исто тако и пророчки снови. Све су то уствари разни облици телепатије који се међусобно разликују, али који сви имају једну исту, телепатску основу.

Стварност телепатије је несумњива чињеница. О томе сведоче безбројни испитивачи са огромним бројем примера како спонтано, тако и експериментално изазване телепатије. Још у прошлом веку је лондонско „Друштво за психичка испитивања“ (Society for psychical research) поверило тројници својих чланова да испитају стварност телепатије. Они су 1893. год. написали читаву књигу (Phantasms of the living) у којој су навели неколико стотина примера телепатских појава.³²⁴ Но и после њих научници и стручњаци за парапсихолошке појаве накупили су безброј примера.

У парапсихичке појаве сличне телепатији у ширем смислу речи спадају и *пророчки снови* чија је чињеничност такође толико несумњива, да је признају чак и материјалисти и осећају потребу да даду своје, материјалистичко тумачење тих појава, сводећи их на чисто физиолошке процесе у мозгу, пропраћене фантазијом и општим душевним стањем човека.³²⁵

Но без обзира на тачност или апсурдност материјалистичког тумачења пророчких снова, треба констатовати чињеницу да пророчки снови несумњиво постоје. Они се помињу не само у Библији, него су познати и у свакидашњем животу, а и у научној литератури.

Амерички научник др Лујза Рајн (L. Rein), супруга Ј. В. Рајна директора лабораторије за парапсихологију, студирајући пророчке снови, прикупила је четири хиљаде примера таквих снова које је чак класификовала по врстама. Примера ради, нека буду овде наведена само два пророчка сна у вези са историјским догађајима и личностима, од којих један сан наводи поменути испитивач др Лујза Рајн а други Јован Јовановић у својој студији „Стварање заједничке државе СХС“.

Абрахам Линколн, познати председник САД сањао је једном приликом да се налази у Белој кући и шета из собе у собу. Све собе беху празне, али однекуда је чуо гласове нарицања. Кад је дошао до источне собе, видео је гомилу уцвеленог света. На сред собе стојао је ковчег. „Ко је умро?“ – упита Линколн. Неко му у сну одговори: „Председник. Убио га неки разбојник“.

Тај сан Линколн је испричао своје биографу Ламону, а сан се буквално испунио само неколико дана касније.³²⁶

Мађарски бискуп Јозеф Лани на месец дана пред сарајевски атентат сањао је да је, прегледајући своју приспелу пошту, нашао и једно писмо уоквирено црнином и у

³²³ С. Тухолка, наведено дело, стр. 64-65.

³²⁴ П. Я. Свѣтловъ, Мистицизмъ конца XIX века, С. Петербургъ, 1897. г. стр. 52.

³²⁵ Rudi Suprek, Kako tumačimo snove, Zagreb 1952. str. 35-36.

³²⁶ „Република“, бр. 491, од 6. марта 1955. г. стр. 6, Београд.

њему описан до ситница сарајевски атентат, па чак приложена и фотографија догађаја. О овоме сну бискуп је известио престолонаследника Фердинанда уз одговарајући савет који Фердинанд није послушао, па се бискупов сан, као што знамо, у Сарајеву буквално остварио.³²⁷

Дар језика је такође један од окултних феномена који се у научној литератури означава називом ксеноглосија и глосолалија. Први израз означава способност говорења страних језика који су медиуму иначе непознати. Бивши амерички сенатор и судија Ј. В. Едмондс (J. W. Edmonds) тврди да је његова кћи Лаура, која је имала различите медиумистичке способности, знала само свој матерњи језик и нешто мало француски што је у школи научила. Међутим, у трансу она је, кажу, знала по читав сат да се разговара на девет до десет страних језика.³²⁸

Глосолалија је способност говорења непознатог језика којим се не служи ни један народ на Земљи. То је управо изговарање појединих слогова којима медиум даје одређени смисао. За тај феномен најпознатији медиум била је Хелена Смит која је говорила такозване астралне језике, то јест језике оних бића која живе на другим планетама. Јасно је само по себи да стварност ове појаве ми никад не можемо утврдити, из два разлога: прво не можемо утврдити стварно постојање живих бића на планетама, поготово у етеричком свету, а и кад бисмо то утврдили, нико не познаје њихов језик да би могао контролисати да ли је медиум заиста говорио језике тих претпостављених бића, или имамо посла са обичним брбљањем медијума који произвољно изговара слокове и даје им произвољно тумачење.

Узгред буди речено, појава ксеноглосије и глосолалије помиње се и у Св. писму. Апостоли су на дан силаска Светог Духа говорили разним језицима „као што им Дух даваше да говоре“ (Дел. ап. 2, 4). Али овде нису биле у питању медиумистичке способности апостола него право чудо Божје. Највероватније ће бити да је апостол Петар говорио својим говорним (арамејским) језиком, а Дух Свети који је инспирисао Петра и остале апостоле да исказују пред народом чудесна дела Божјег промисла и спасења, озарио је присутне да могу схватити и разумети као да им је говорено на њиховом матерњем језику. Паралелу томе можемо наћи на савременим конференцијама где говорник говори једним језиком, а преводиоци истовремено преко апарата преводe на разне језике. Тако је и Дух Свети могао утицати на присутне да се у њиховој свести јасно „одразе речи апостолске, као да су речене на њиховом матерњем језику. Та појава дакле, може нас само подсећати на окултне појаве дара језика, али ни у ком случају то нису истоветне појаве. Глосолалија и ксеноглосија су окултни феномени, а апостолска проповед на дан силаска Св. Духа била је изразити пример чудесног дејства Божјег на душе присутних људи.

Осим овог случаја наводе се у посланицама апостола Павла и примери да је међу првим хришћанима било људи који су имали „дар језика“ и „дар тумачења језика“ (1. Кор. 12, 10).

г) Разне теорије

Из напред изложеног се види да окултни феномени, ма колико били тајанствени, окултни, и због тога сумњиви, ипак постоје. Бар већини од тих феномена не може се порећи стварност, иако суперкритичари још увек сумњају или се бар држе резервисано према стварности појединих феномена.

³²⁷ Ј. Јовановић, *Стварање заједничке државе СХС*, књ. I, стр. 85-86, Београд 1928.

³²⁸ Dr Vilim Keilbach; наведено дело, стр. 298.

Многи окултисти, философи и научници покушавали су да нађу какво теоријско објашњење тих феномена, чак да извуку из њих тако далекосежне последице да на њима заснују читав поглед на свет, читаву религију, ново откривење.

Међутим о неком јединственом објашњењу не може бити ни говора. Оно што би се могло узети као заједничко свима окултистима, иако не без изузетка, то је пантеистичка основа њиховог погледа на свет. Неки, као на пример Јог Рамачарака (Аткинсон), затим теософи и антропософи, то отворено наглашавају упуштајући се у детаљнија објашњења. Неки пак ту основну пантеистичку црту прећуткују, скоро прикривају, па ипак говоре о Богу као свесно-личном бићу, дакле усвајају теизам, као што чини на пример Финдлеј.

У главним потезима изведено окултистичко објашњење свега је овако: Суштина целе стварности је треперење супстанције. Ти трептаји су таласне природе, па као таласи имају различите амплитуде, различите дужине, као на пример што су у природној светлости дугине боје заправо таласи различите дужине. Најкраћи таласи и уједно са највећим бројем трептаја у секунди су љубичасти, а најдужи таласи сунчевог спектра и уједно са најмањим бројем трептаја у секунди су црвени. Изнад љубичастиг дела спектра су ултраљубичасти зраци који су још краћи и који не надражују наше чуло вида па су зато невидљиви, а испод црвеног дела спектра су инфрацрвени зраци који су још дужи и од црвених, па ни они не надражују наш очни живац те су такође невидљиви.

Паралелно томе може се рећи, кажу окултисти, да је читав стварност треперење супстанције са разним таласним дужинама. Онај део трептаја који надражује наша чула, то је наш материјални, физички свет, са његовим материјалним и енергетским појавама. Међутим тај део стварности спрам целокупне стварности је толико незнатан као и Земља спрам целе васионе. Јер испод доње границе физичког света, то јест испод 400 титраја у секунди налази се непознати свет. Исто тако изнад горње границе физичког света, то јест изнад 750 милиона трептаја у секунди налази се етерички свет. Тај етерички свет је по тврдњи окултиста чисти дупликат физичког света само што он постоји на вишем нивоу трептаја. Отприлике као што исту песму може да отпева бас, тенор и сопран сваки у својој природној интонацији разликујући се међусобно за по читаву октаву. Или као што исту емисију можемо преко радија да слушамо на кратким, средњим и дугим таласима. Тај етерички свет је за етеричка бића исто тако „конкретан“, „опипљив“, „реалан“, „материјалан“, као што је и физички свет за нас.³²⁹ Осим тога физички и етерички свет нису раздвојени неком просторном границом. Они се управо прожимају, налазе се просторно на истом месту, као што се таласи разних дужина и величина налазе у истој узбурканој воденој маси океана. И таквих разних нивоа треперења, или разних светова, има седам, а по некима и девет.

Таква изгледа шема целокупне стварности по окултистичком схватању. Што се пак тиче самих феномена, на пример телеакустике, телекинезе, материјализације, апорта, постоје углавном две теорије за њихово објашњење. Једна је спиритистичка у ширем смислу речи, а друга је анимистичка.

По спиритистичкој теорији окултне појаве су дела духова, нематеријалних свесних бића из етеричког света. По веровању спиритиста, ти духови који изводе окултне феномене су баш душе покојника. Принцип на основу кога они долазе у додир са нама и уопште са физичким светом, јесте снижење броја титраја етеричке супстанције на број титраја физичке материје. (Да останемо при ранијем поређењу, то је као кад би рецимо тенор отпевао мелодију не у својој интонацији, него у басовској, за целу октаву ниже). Медиум је при окултним појавама само средство из чијег тела излази за време сеансе специјална бела фина материја звана перисприт или ектоплазма. По тврдњи

³²⁹ J. Arthur Findlay, наведено дело, стр. 1-33, 56, 82-86.

окултиста та супстанција постоји у свачијем телу, само код неких људи има је више а код неких мање. Они који су богати том материјом имају медиумистичке способности. Она приликом сеансе, док је медиум у трансу, излази на све телесне отворе, и чак се мерењем може констатовати да је медиум за време транса лакши него при свесном стању. Духови из етеричког света, по тврдњи присталица спиритистичке теорије, употребљавају ектоплазму или перисприт медиума као неку врсту хемијског средства које мешају са супстанцијама из етеричког света да би се материјализовали делимично, то јест само поједини органи, или чак и цело тело. Када се материјализују, то јест кад снизе број трептаја етеричког света на број трептаја физичке материје, онда могу да производе разне звукове, речи, покрете итд.³³⁰

Анимистичка теорија међутим сматра да се сви ти окултни феномени могу објаснити без претпоставке специјалних нематеријалних духова. По њој се сви феномени могу објаснити силама којима располаже људска жива душа, медиумова личност, без садејства икаквих духова из неког претпостављеног етеричког света. Те душевне силе које почивају скривене у човеку, а долазе до изражаја у окултним феноменима називају разним именима: психичка моћ,³³¹ органски магнетизам, психичка енергија итд.

И једна и друга теорија имају својих недостатака. Тако на пример анимистичка теорија не може ничим објаснити материјализацију духова, телеакустику, апорт. Права је илузија сматрати да је нека појава објашњена самим тим што ћемо јој дати неко научно име грчког или латинског етимолошког порекла. „Психичка моћ“, „органски магнетизам“, „психичка енергија“ и други називи из области анимистичке теорије нису ни по чему ни за длаку јаснији и одређенији, па чак ни логичнији од претпоставке духовних бића од које полази спиритистичка теорија. Чак оне напред поменуте феномене анимистичка теорија нема чиме да објасни боље него спиритистичка теорија. Нама је, рецимо, нејасно како то духови из етеричког света производе гласове, мичу предмете, пишу речи и реченице са логичким смислом, доносе предмете кроз затворена врата итд. Претпоставимо да то не чине духови; да су то само дејства наше „психичке енергије“. Зар нам је тиме феномен постао нешто јаснији? Знамо ли ми о тој „психичкој енергији“ нешто више и одређеније него о духовима из етеричког света? Ако не знамо, а чињеница је да не знамо, онда анимистичка теорија није ништа вероватнија од спиритистичке.

У заступању и одбрани анимистичке теорије, изгледа најдаље иде Бранислав Петронијевић. Он је заступа чак и по цену своје личне недоследности и отворене контрадикције са самим собом. У својој студији о спиритизму он заступа као и Лајбниц монадохолски спиритуализам. Природно је очекивати да он онда признаје постојање свесних духова. Јер, ако су монаде у суштини духовне природе, па још свесне, онда је између њих и свесних духова о којима говори спиритистичка хипотеза једва могуће повући неку битну разлику. Па ипак, он не признаје постојање личних свесних духова, чак ни људске душе, иако је она по њему само једна духовна монада која по природи ствари не би смела ни могла да пропадне.

Он у тој студији износи тврдње онако како му је кад потребно. Тако на пример он каже: „*апсолутно нема несвесне материје нити је може бити*“. „*Последњи елементи света су духовне природе*“. „*Атоми су монаде (душевни атоми)*“. А само две странице касније он опет „научно“ констатује: „*монаде неорганске материје потпуно су несвесне*“.³³² Која је од тих двеју тврдњи тачна? Обе не могу бити истините. Исто

³³⁰ Исти писац и дело, стр. 41, 90-91.

³³¹ Др Рад. Казимировић, Тајанствене појаве у нашем народу – Креманско пророчанство, Београд 1940. стр. 94.

³³² Др Бр. Петронијевић, Спиритизам, стр. 87-89.

тако да би побио теорију о духовима Петронијевић отворено заступа физички принцип дејства на даљину (*actio in distans*), па каже: „само наиван свет не зна да физика такође признаје кретања која долазе од сила што делују непосредно на даљину“. А само двадесетак страница касније, као да је заборавио на тај научно утврђени физички принцип, тврди сасвим обратно: „Непосредно делање на даљину – вели Петронијевић – представља чист апсурдум, и ко у физици озбиљно допусти могућност непосредног делања у даљину, тај признаје један чисто мистичан принцип и нема права да се љути на спиритисте, што у својим закључцима чине нечувене бесмислице и претстављају ствари које критичан разум не може никако допустити“.³³³

Не бранимо спиритизам. Можда спиритистичка теорија има својих крупних недостатака. Има их чак и без „можда“. Али зар критичан разум може схватити и допустити такве противречности које чини он, Бранислав Петронијевић? Зар може непосредно деловање на даљину и постојати и не постојати!? Зар може материја и бити свесна и не бити свесна? Зар може монада бити духовна и непропадљива, а људска душа која је по њему само једна монада, ипак није бесмртна?! Зашто он на критици спиритизма пада у тако отворене противречности са самим собом? Добија се утисак као да је целу ту студију написао из чиста ината према спиритизму, а још више према религији. Добија се утисак као да се он боји да ће спиритизам пружити религији емпиричке доказе за бесмртност душе људске, а он то с прага одбацује, и зато се у својој критици спотиче и о своју личну философију и о своје властите тврдње. Уосталом то и није једина његова недоследност у критици окултних појава. И ово његово објашњење поменуто је овде не као неко стварно научно објашњење окултних феномена чију стварност он признаје, него само као очигледан пример како људи и високог научног ранга падају у свесне или несвесне очигледне контрадикције кад их заслепи атеистичка мржња на религију.

Но иако анимистичка хипотеза има несавладивих тешкоћа у објашњавању окултних феномена, то не значи да их спиритистичка теорија нема. Има их она врло тешких. Пре свега противници спиритистичке теорије с правом констатују чињеницу да нам медиум из духовног света никад није казао неку чисту, дотле ником на свету познату новост, већ нам саопштавају обично нешто што је коме било од учесника сеансе, или од уопште живих људи познато. Зато М. Десоар (M. Dessoir) и К. Естерајх (T. K. Oesterreich) тврде да је уопште немогуће идентификовати духа који се на сеансама јавља.³³⁴ То јест, немогуће је по њиховом мишљењу доказати да је тај дух који се на сеанси јавио и представио као душа неке покојне личности заиста та покојникова душа а не неко други или нешто друго. Међутим има врло озбиљних познавалаца окултизма који такав доказ идентичности духа са сеансе са покојниковом личношћу сматрају могућим. Учени језуит Гатерер (A. Gatterer) сматра такав доказ могућим.³³⁵ Поменути Артур Финдлеј наводи у својој књизи неколико примера којима доказује могућност и чак стварност идентификовања духова са сеансе са душама умрлих.³³⁶

Но при свем том треба нагласити да чињеница постојања телепатије, коју нико не пориче, задаје велике тешкоће и спиритистичкој и анимистичкој теорији. Јер, ако пристанемо на хипотезу анимистичке теорије о постојању „психичке енергије“, и ако занемаримо чињеницу да нам та претпостављена „психичка енергија“ није ни за длаку јаснија од претпостављеног духа, за нас ће тада феномен телепатије ипак бити једна неразрешива загонетка која чак говори против анимистичке теорије. Јер, ако усвојимо хипотезу о психичкој енергији, та енергија би, као и свака друга енергија, морала да се

³³³ Исти писац и дело, стр. 38 и 59.

³³⁴ Dr Vilim Keilbach, Psihologija religije, Zagreb 1951, str. 307-308.

³³⁵ Исти писац и дело, стр. 305-307.

³³⁶ J. Arthur Findlay, Na pragu eteričkog svijeta, Zagreb 1935, str. 62-71.

преноси помоћу извесних таласа, титраја, зракова. Међутим телепатија то искључује. Кад би се телепатско дејство простирало преко тих претпостављених психичко-енергетских таласа, онда између телепатског преноса психичких садржаја и радио-преноса или телевизије у е би постојала никаква принципијелна разлика. А то није случај. Разлика ипак постоји, и то битна. Јер, као што знамо, при радио-преносу необично важну улогу има јачина емисионе станице, техничка исправност пријемне станице и, што је нарочито важно, просторна удаљеност тих станица једне од друге. За радио-пренос није ни мало свеједно да ли се емисија преноси на 100 км. или 15.000 км. раздаљине. Међутим за телепатију, простор не значи апсолутно ништа. Ако се психички садржаји једне особе преносе телепатијом на другу особу, просторна удаљеност тих двеју особа једне од друге нема баш никакав значај. Могу оне бити у две суседне собе, раздвојене само једном танком преградом, а могу бити и на другом крају Земље, антиподи, телепатија не пита за раздаљину.

Друга битна разлика између физикалних преноса интелектуалних садржаја – рецимо путем радија или телеграфа – и парапсихичког преноса путем телепатије је у томе, што су за пренос интелектуалних садржаја физикалним средствима – радијем и телеграфима – увек нужни, неопходни, извесни видљиви или чулни уговорени знаци: азбука, речи, музика, светлост итд. Без тога је немогућ физикални пренос интелектуалних садржаја. Међутим за телепатски пренос духовних интелектуалних садржаја нису потребни апсолутно никакви знаци, чак ни заједнички језик. Телепатија је непосредан пренос психичког садржаја од једног духа другоме, чак и у случају да те две особе не знају исти језик. Медиум може да зна рецимо само енглески, а прималац само српски језик, па ипак медиј пренесе беспогрешно своје душевно стање на примаоца. А све то не би се могло дешавати кад би телепатија била плод такозване претпостављене „психичке енергије“, јер би и та енергија, као и свака друга енергија, била зависна од пространства и од конвенционалних знакова за саопштавање.³³⁷

Но чињеница телепатије исто тако сведочи и против спиритичке теорије а не само против анимистичке. Јер, ако је могућ пренос интелектуалног садржаја са једне особе на другу, а телепатија као несумњива чињеница то непобитно доказује, и ако телепатски пренос ни мало не зависи од просторне удаљености лица која телепатију доживљују, онда спиритисти никад немају довољно одлучних доказа да она интелектуална саопштења која добијају на сеансама потичу стварно од неких духова из етеричког света, а нису телепатско преношење интелектуалног садржаја неке личности која је присутна сеанси, или чак и неке која није присутна сеанси, али зна нешто о предмету о коме је на сеанси реч и о коме нико од присутних иначе природним начином ништа не зна. Оно што епиритисти највише могу доказати, па и Финдлеј у својим наведеним примерима, то је само то, да нико од присутних на сеанси ништа не зна о предмету о коме „дух“ говори. А да баш нико од живих људи на свету о томе ништа не зна, то спиритисти не могу доказати. Утолико мање могу то доказати што нам на сеансама никад нису дате неке сасвим нове идеје или открића која би дотле људима била апсолутно непозната. Како би то било сјајно кад би нам „духови“ саопштили понешто из астрономије или физике и хемије што раније нисмо знали! Или бар да нам даду неке детаљније податке о разним историјским догађајима у којима су они учествовали као живи људи, а о којима ми немамо довољно, или можда и никаквих података. А „духови“ нам никада нису дали таква саопштења.

Тако, дакле, ни једна од двеју главних теорија, ни спиритичка ни анимистичка није беспрекорна. Па ипак, спиритичка изгледа вероватнија, само не спиритистичка у ужем смислу речи. Да се на сеансама јављају дејства извесних интелигентних бића то је

³³⁷ Dr Vilim Keilbach, наведено дело, стр. 311-312.

несумњиво. И у толико је вероватна спиритичка претпоставка у ширем смислу речи. Али да ли су ти духови баш душе умрлих, о томе недостају конкретни докази.

Али, било да је тачна спиритичка било анимистичка теорија – а нека трећа теорија је принципијелно немогућа, јер окултни феномени заиста могу бити или производ психичке моћи медиума или интелегентних и свесних бића из духовног света – било дакле да је тачно једно или друго, материјализам у сваком случају губи. Јер, ако је тачна спиритичка теорија, онда окултни феномени директно доказују стварност духовних интелегентних бића. Било да су та бића душе наших покојника, било да су неки бестелесни духови, материјализам пред том чињеницом морао би директно пасти, бити поречен. Ако је пак тачна анимистичка теорија, ако окултне појаве долазе као последица и ефекат нервне силе медиума, материјализам и тада добија врло тежак ударац. Јер, иако те појаве тада не би доказивале постојање душе човекове после смрти, ипак оне би несумњиво сведочиле да материјално тело не сачињава целог човека, него да покрај њега постоји нематеријална сила, која је кадра да изводи и такве феномене који пркосе познатим законима физике и психологије.

Ако материјалисти желе ту силу да назову нервном енергијом, или психичком моћи, ми можемо пристати на те утешне називе. Али, тада се материјализам налази пред једним тешким задатком и неиспуњивом обавезом. Треба, наиме тада да нам објасни телепатију и друге окултне феномене који се претпостављеном енергијом не могу објаснити. Осим тога, он би тада био дужан да нам докаже да та „нервна сила“ није никаква духовна супстанција, него својство и производ материјалних сила човечјег тела. Како су ти услови за материјализам неиспуњиви, то материјалисти пред окултизмом обично ћуте као да он и не постоји, или ако и говоре о њему, онда његове феномене једноставно поричу, тврдећи упорно да су то само квази-феномени, да су вешта превара од стране медиума.

д) Окултизам и религија

Из свега напред изложеног материјала о окултизму могао би се извести неки брзоплети закључак да је окултизам савезник религије и теологије па се онда теолози без икакве резерве могу ослонити на његове „емпиричке“ доказе. Чак многи спиритисти, свакако они неупућенији, то и чине, замеравући званичној теологији што се у борби против атеизма не послужи и не користи једним тако „спасоносним“ средством као што су окултни феномени.³³⁸ Многи од наивног света сматрају окултизам чак неком врстом богоугодне појаве, богомољства.

Међутим, такав став сасвим је погрешан. Ако констатујемо чињенично стање видећемо следеће:

1) Између окултизма и материјализма заиста постоји супротност. Та супротност се састоји у томе, што материјализам пориче постојање ичега нематеријалног. По њему постоји само и једино материја, а дух није никаква супстанција различита и одвојена од физичке материје, него је само функција физичке материје специјално организоване у виду човечјег мозга и живог тела. Све то што ми у обичном па и у философском речнику називамо „духом“ или „душом“, све је то само производ мождане материје и ништа више. Други и друкчији свет ван физичке материје и силе која је њој прирођена не постоји. Међутим, окултизам, као што смо из напред изложеног видели, тврди не само да ван физичке материје, или још тачније над физичком материјом, постоји астрални, етерички или духовни свет, него још тврди да је тај свет за тамошња бића исто тако материјалан као и наш физички свет за нас. И још више, окултизам тврди да постојање тога света није ствар наше добровољне вере, него да се његово постојање и

³³⁸ Коста А. Симић, наведено дело.

његов утицај на материјални свет може потврдити конкретним чињеницама, окултним феноменима.

У тој тачки, дакле, материјализам и окултизам се дубоко размимоилазе. Окултизам се у том погледу принципијелно слаже са религијом која такође тврди да постоји и духовни свет покрај материјалног, и да постоји конкретна веза између оба света.

Међутим, супротност између окултизма и материјализма није толико дубока као између религије и материјализма. Пре свега духовни свет о коме нам говори религија је *духован*, супстанцијално-духован а није материјалан као што то тврди окултизам. Јер, окултистички „духовни“ свет је у суштини опет материјалан свет, само од друге врсте материје, од финије материје. Он је, кажу окултисти, дупликат нашег физичког света. А религија, бар хришћанска, не замишља духовни свет простим дупликатом материјалног света, само на једној вишој тераси, на вишем нивоу таласних трептаја. Ми, разуме се, не можемо описати какав је тај духовни свет, јер немамо никакво чулно сазнање о њему. Оно што око не виде и ухо људско не чу, то је припремио Господ онима који Га љубе (1. Кор. 2, 9). Није царство Божије јело и пиће, него мир и радост у Духу Светоме (Рим. 14, 17). Какав је, дакле, тај духовни свет, ми то не знамо. Знамо само толико, да се он битно разликује од материјалног, па да према томе, не може бити баш потпуни дупликат нашег света. Уосталом ако астрални свет заиста постоји па још такав како нам га представљају окултисти, онда би он морао бити подложен строго научним експериментима. Међутим од тога бар за сада нема ништа. Физика деветнаестог века говорила је о васионском етру као нечем што испуњује цео васионски простор. Данашња физика нема више потребе за једном таквом хипотезом, и она постојање васионског етра одбацује као нешто ненаучно.

Материјализам је, као што је познато, атеистичан. Окултизам међутим је углавном пантеистичан. А разлика између материјализма и пантеизма постоји само у метафизици. Материјализам сматра да је основ света материјалне, а пантеизам да је основ света духовне природе. Иначе у своме односу према религији оба су атеистична: ни један ни други не признају постојање личног Бога. Материјализам пориче Бога отворено и непосредно, а пантеизам нешто увијеније и „учтиввије“, али ништа мање и радикалније него материјализам. Зато је окултизам у суштини исто тако атеистичан као и материјализам. Уосталом већ је поменуто чињеница да такав негативан став према религији, специјално према хришћанству, званично заузимају поједини окултистички правци и организације, специјално теософија и антропософија, а не ретко и спиритизам. На том питању окултизам је супротан религији.

Осим тога окултизам својим тумачењем окултних феномена уноси неку врсту рационализма. Он хоће да њих сведе под извесне природне законе који додуше не припадају физичком свету, али су за етерички свет исто тако обавезни и неминовни као што су физичко-хемијски закони за наш свет.

2) Констатовано је да су многи окултни феномени стварне чињенице. Но ти феномени не морају се тумачити пантеистички нити они потврђују пантеистички поглед на свет. Они се могу исто тако, па чак и боље схватити и протумачити са теистичког погледа на свет. А кад би била несумњиво тачна спиритистичка теорија, онда би окултни феномени били заиста један емпирички, научни доказ за истинитост религије, специјално за истинитост бесмртности душе. Ту окултизам већ и овакав какав је, пантеистичан, задаје тешке ударце материјализму, па тиме и нехотично чини извесну услугу религији. Али само то, и ништа више. Све остале религијске, специјално хришћанске догме су у окултизму или директно и отворено поречене, као што чине антропософија и теософија, или су толико унакажене и наказно протумачене, да им је истинитост стварно поречена само околичним путем. Ево неколико примера те разлике између окултизма и хришћанства.

По хришћанској догматици постоји духовни и материјални свет. Духовни свет сачињавају стварна духовна бића која се по својим моралним квалитетима деле на добра (анђеле) и зла (демоне). Међутим анђели и демони по окултистичкој догматици не постоје као реална самостална бића духовне природе, него само као ларве или егрегори, то јест астрална бића која постају услед дејства људских жеља, жудњи и воље на коагулацију астрала.³³⁹ Ту је дакле битна разлика. Окултизам уствари пориче догму о духовном анђелском свету свдећи је на људски производ. А ако сатана не постоји као самостално духовно биће него само као астрални производ људске воље или жеље или тежње, онда догма о прародитељском греху није ни издалека онаква како је представља Библија. Уосталом теософија и антропософија су и без тога отворено антихришћанске.

На пољу есхатологије окултизам, са врло малим изузетком, заступа учење о реинкарнацији. Такво учење је у пуној супротности са учењем о личној бесмртности у духовном свету. Ако је тачно учење о реинкарнацији, онда је хришћанско поштовање светитеља бесмислица јер су се и они до сада ко зна колико пута реинкарнирали па више не постоје ни у духовном ни у материјалном свету као личности под чијим их именима и особинама ми познајемо и поштујемо. Онда су и молитве за умрле такође бесмислица ма да по учењу западног окултизма те молитве много помажу човеку при ступању у духовни свет.³⁴⁰

Учење о реинкарнацији је иначе само по себи бесмислено. Његове присталице хоће тим учењем да објасне земаљску судбину појединих људи. Човек према закону карме живи на земљи у онаквим условима и околностима какве је заслужио у својој пре-егзистенцији. Ко је у претходној егзистенцији био тежи грешник, у садашњој земаљској егзистенцији он те грехе окајава и зато живи у тежим околностима.

Но такво учење је вишеструко погрешно. Пре свега ваља констатовати чињеницу да не постоје никакви ваљани докази за стварност сеобе душа, или метемпсихозе, реинкарнације. Шта више, чак и духови с којима је Финдлеј разговарао, ако су његови разговори стварне чињенице и ако су га духови тачно обавестили, чак и по њиховој тврдњи метемпсихоза је у астралном свету непозната.

Осим тога против метемпсихозе или реинкарнације сведочи чињеница да духовну суштину човека сачињава његова лична свест и самосвест. Кад тога нестане, онда нестаје и те дотичне личности. Међутим, нико се од живих људи не сећа своје пре-егзистенције. Примери које окултисти наводе за стварност пре-егзистенције не доказују ту тезу. Јер, они се изводе у изузетним психичким околностима. Под утицајем сугестије човек се тобож сети својих доживљаја у ранијим егзистенцијама. Али, то нису никакви докази, јер под утицајем сугестије и хипнозе човек може много шта да „осећа“ иако томе не одговара никаква спољашња стварност. Уосталом, никад се не може проверити тачност нашег „сећања“ шта је било пре 10.000 година. А неоспорна је чињеница да се под нормалним околностима нико не сећа ни једног доживљаја из тобожње раније егзистенције. Међутим, то прекидање личне свести приликом реинкарнације то је и психолошки немогуће замислити. Ја сам ја само дотле, док постоји моја самосвест о себи, док постоји моја душа као носилац те свести. Ја нећу више бити ја, само у два случаја: ако ме потпуно нестане, као што учи материјализам да ће ме после смрти сасвим нестати, или ако се ја претворим у неку другу личност, неко друго биће, неко друго „ја“ као што то следи из учења о реинкарнацији. Јер, ако ћу се ја у својој новој егзистенцији појавити као нека друга личност и чак као неко друго биће, рецимо у бићу птице или звери, онда је сасвим јасно да то више нисам ја који сада постојим и пишем на машини, него је то нека сасвим нова личност која са мном нема чак ни толико везе

³³⁹ С. Тухолка, наведено дело, стр. 41 и 49.

³⁴⁰ Исти писац и дело, стр. 90.

да се бар сети мојих ранијих доживљаја као свога наследства. А ако је то тако, а јесте тако, онда нам реинкарнација ништа не објашњава нашу земаљску судбину. Јер, уместо мене појавиће се сасвим нова личност или чак сасвим нова врста бића која треба да испашта за грехе које ја сада у овој егзистенцији чиним. Па где је ту правда? Где је ту уопште здрав смисао?

Ми знамо из искуства да је основни закон правде да се кривцу каже зашто је кажњен. То је такође и основни закон педагогике. Најгори судија био би онај судија који би кривца осудио на тешку робију, а да му уопште не саопшти кривицу због које је осуђен. Најгори педагог био би онај учитељ који би васпитаника казнио с намером да га поправи, али му уопште не саопштава кривице због којих га кажњава. А у реинкарнацији ми имамо баш такав случај. Нас је на ову земљу послао неко тобож да окајавамо своје претходне грехе да бисмо се поправили, а ми се не сећамо чак ни да смо уопште постојали, а камоли какве смо грехе починили.

Рекли смо да окултисти каткад замерају теолозима што се не ослоне на њихове емпиричке доказе. Доказна вредност окултних, специјално спиритистичких феномена је врло проблематична. Иако је многим феноменима немогуће порицати стварност, ипак многим се стварност оправдано пориче, или се бар са оправданим разлогом у њу сумња. Нарочито је предмет сумње спиритистичко тумачење тих феномена. Зато је са чисто методолошке, доказне стране неупутно ослањати се на такве доказе, за доказивање религијских истина, иако су сами феномени без обзира на разне теорије које желе да их протумаче, ипак довољни да на непристрасног посматрача оставе утисак нечег мрачног, нечег што убедљиво сведочи о стварности демонског света. А чињеница телепатије, која је несумњива, стварно сведочи о духовности људске душе и о принципијелној могућности преношења мисли и жеља на даљину без материјалних посредника, као и о непосредном утицају једне душе на другу. Та чињеница је управо неотклоњив ударац материјалистичком, рационалистичком и секташком тврђењу да су наше молитве за душе покојника, као и молитвено призивање светитеља, најблаже речено обична дечија илузија, јер тобож нема ко да их чује, нити има пута и начина да оне до њих допру. При стварности телепатије тај приговор је потпуно безвредан. Јер, пре свега постоји Божје свезнање које види и чује наше молитве. А чак и кад се не бисмо ослањали на ту догму, телепатија је довољна гаранција да се наше молитве могу телепатским начином преносити душама светитеља. Јер, кад је телепатија могућа већ и овде у материјалном свету, природно је очекивати да она тим пре буде могућа у духовном.³⁴¹

3) Све ове напомене само су општег карактера, посматране са гледишта доказне вредности окултизма за религију. Међутим наш хришћански став према окултизму регулисан је Светим писмом.

Познато је да Св. писмо стоји на гледишту да су окултни феномени не само могући, него их има баш и стварних. Библијска чудеса издвајамо као посебну групу, *не окултних него натприродних* феномена. Али и мимо чудеса, ми у Библији наилазимо на изразито окултне феномене како у Старом завету тако и у новозаветним библијским списима. Наведимо само неке најкарактеристичније:

1) Египатски врачари имитирали су чуда која је Мојсије чинио пред Фараоном (2. Мојс. 7, 10-12). 2) Бог преко Мојсија забрањује Израиљцима да се баве разним облицима окултизма и вели: „Нека се не нађе у тебе који би водио сина својега или кћер своју кроз огањ, ни врачар, ни који гата по птицама, ни урочник, ни бајач, ни који се договара са злим духовима, ни опсенар, ни који пита мртве, јер је гад пред Господом ко год тако чини, и за такве гадове тера те народе Господ Бог твој испред тебе“ (5. Мојс. 18, 10-12). Кад би Библија стојала на гледишту да су сви окултни феномени немогући,

³⁴¹ П. Я. Свѣтловъ, наведено дело, стр. 69.

она их не би забрањивала. Али пошто су многи од окултних феномена могући, а при том штетни за правилан однос човека према Богу, то их Бог забрањује. 3) Цар Саул одлази код врачаре, заправо спиритисткиње, у Ендор да му она пита Самуила за савет. Она је према опису Библије, изазвала „дух Самуилов“, али покрај њега „видела је и богове где излазе из земље“. Врачара, иако у почетку није знала ко је тај посетилац који је пред њом, „духом врачарским“ погађа да је то сам Саул, и сазнаје његове муке и невоље које су га до ње дотерале. Овде имамо пред собом читаву групу окултних феномена, чак до материјализације духова, о чему често говори окултистичка литература (1. Сам. 28. глава). 4) У новозаветним списима налазимо често описе бесомучних људи, опседнутих злим духовима. Наведен је чак и пример бесомучног Гадаринца у коме беше читав легеон злих духова (Мт. 8, 24-34; Лк. 8, 26; Мр. 5, 1; Дел. ап. 19, 13-17.). За једну робинју у Филипима изричито каже Библија да је имала „дух погађачки“ (Дел. ап. 16, 16). Према свему томе, очигледно је да Библија не сумња у могућност окултних феномена. Али она те појаве приписује нечистим дусима па зато изричито забрањује свако врачање, гатање, спиритизирање, договарање са злим дусима итд. И не само да то забрањује старозаветна Библија, него је исти такав став и новозаветних светих списа према окултизму. Нови завет не прима услуге од окултизма чак ни онда када их окултизам директно нуди. Тако, иако је поменута робинја у Филипима сретнувши апостола Павла и његове пратиоце препознавала у њима праве Божје слуге и чак много пута викала за њима: „ови су људи слуге Бога Највишега који нам јављају пут спасења“ (Дел. ап. 16, 16-18), ипак апостол Павле не хтеде примити њено сведочанство и, бар на изглед, најповољнију рекламу, него је истерао из ње духа погађачког.

Најзад, ми хришћани принципијелан став према доказној вредности окултизма, специјално спиритизма, налазимо у Спаситељевим речима изговореним преко Аврама оном безбрижном богаташу који мољаше Аврама да пошаље Лазара на земљу као сведока да постоји загробни живот. „Ако не слушају Мојсија и пророке, да ко из мртвих устане неће веровати“ (Лк. 16, 3).

Теологија има своје рационалне и логичке доказе на основу природног и натприродног Божјег откривења, па ако неко не верује ни своме властитом разуму, ни речи Божјој, какво му онда сазнање и спасење може донети окултизам и феномени који на истинског хришћанина остављају утисак нечег стварно демонског? Јер, заиста и сами окултисти признају да се на сеансама не јављају увек душе покојника. А у то нас и без спиритистичког признања уверава врло штура интелектуална садржина добијених одговора, као и често врло неозбиљно, управо банално понашање „духова“ на сеансама. Ако све то није само свестан или несвестан производ самог медиума, онда нам окултизам и нехотично пружа доказ о стварности духова таме и о своме правом извору. А за ту услугу, теологија окултизму заиста дугује захвалност.

Напомена: Често се у вези са окултизмом помиње и масонерија. Но пошто се дејство масонерије далеко више одражава на политичком плану у светским историјским збивањима, него баш директно у окултизму, то та партија није унесена у ове лекције, пошто би она више приличила каквом уџбенику опште историје.

Овде можемо поменути само толико, да је масонство инспиратор и носилац лаицизма у свету, да је због тога лаицистичког духа долазило у врло оштре сукобе са Црквом, специјално са папством, да су многи историјски догађаји и антицрквени покрети у прошлом и нашем веку били дела масона и да су папе више пута бацале анатему на масонство називајући га врло тешким и управо погрдним изразима. Тако на пример, папа Гргур XVI у енциклици *Mirari vos* од 15. августа 1832. године назива масонство клоаком у којој су скупљене све гадости, богохулства, blasfemiје најгорих

јереси и секата.³⁴² Та борба Римске цркве и масонерије за политички и културни престиж у свету траје и данас. У том смислу може се онда и о масонству говорити као замени или сурогату религије.

ОСВРТ

Као што је у предговору наглашено и као што је читалац могао констатовати, у овом делу апологетике изнесене су само уводне и почетне партије. Из њега се читалац могао упознати са природом апологетике, са њеном принципијелном могућношћу и историјским развојем. Из тога излагања, ма колико оно било непотпуно, могло се јасно видети да апологетика, иако је са свих страна одбацивана и потцењивана, нипошто није за бацање. Њу саме прилике, хтеле не хтеле, чак и кад је нападају, стављају у центар пажње. И збиља, она је и по својој садржини, и по својој улози нека врста централне науке, бар међу богословским дисциплинама. Није никаква случајност што је на западу понекад називају богословском енциклопедијом.

Тај њен централни положај долази од предмета који она изучава. Јер и религија ма колико била свесрдно вером прихватана – без помоћи апологетике – или неверјем одбацивана без саслушања апологетике, остаје једна неоспорна чињеница човекова душевног живота. Она је, као што смо из излагања видели, психички доживљај који прожима сав човеков душевни живот: разум, осећање, вољу и савест, и то увек, чак и кад јој се пориче истинитост, чак и кад пређе у своју негативну форму (атеизам), она и тада остаје централни и незаобилазни предмет, који сусрећемо само код човека и ни код којег другог бића у видљивом свету. Као таква она се додирује па чак и делимично прожима са свима другим духовним активностима људског живота, па зато ако човек и покуша да је избаци из себе, сразмерно врло брзо налази јој, макар и несвесно, неку замену, неки сурогат.

Ето, то су у кратким потезима чињенице о којима је било речи у овој књизи. Наредна књига – ако се појави – упознаће нас са религијом као историјском чињеницом, то јест са разним облицима у којима се јављала религија кроз историју човечанства и са проблемима њене свеопштости, порекла и првобитног облика.

³⁴² Dictionnaire aplogétique, T. II p. 127.