

Јеромонах Атанасије Јевтић

МАРКСИСТИЧКО И ХРИШЋАНСКО СХВАТАЊЕ РЕЛИГИЈЕ И ФИЛОСОФИЈЕ

На постављених десетак питања (из једног омладинског листа) о данашњој ситуацији религије код нас и о теолошком мишљењу о марксистичком схватању религије и философије, уследили су ови одговори које овде објављујемо (пошто нису објављени у поменутом листу). Ради лакшег праћења одговора (по бројевима) дајемо укратко теме постављених питања: 1. О Диркемовом схватању религије и данашњој „тенденцији Цркве да се поново универзализује“ на световном плану. 2. О коренима религиозности код човека и данашњој заинтересованости младих за религију. 3. О односима Цркве и друштва. 4. О односу нижег и вишег свештенства према социјализму. 5. О односу нације и Цркве. 6. О Марксовој критици религије (из „Прилога критике Хегелове философије права“: да је „религијска беда израз и протест збиљске беде“, да је „опијум народа“ итд.). 7. О мишљењу љубљанског социолога М. Кершевана да ће религија надживети и одржати се и у бескласном друштву. 8. О философији Источног Хришћанства (поводом изласка часописа „Теорија“ и серије књига о Руској религиозној философији). 9. О могућности или немогућности теолошке онтологије.

Одговор 1: Треба пре свега рећи да то што Емил Диркем каже за религију важи првенствено за његову социолошку школу, тј. за његову концепцију религије. Кад год чујем данас реч *религија*, најпре се запитам: А која то *религија*? Тако и за Диркемову концепцију религије. Познато је, на пример, да је Диркем принципе своје школе применио углавном на *тотемизам*, а за тотемизам се тешко може рећи да је уопште религија, јер се ради о идолопоклонству, зоолатрији итд. У сваком случају, принципи Диркемове социолошке школе не важе за Хришћанство, посебно за Православно Хришћанство на Истоку, нису применљиви на њега ни у прошлости ни данас.

Даље, за Диркема је религија „типично социјални феномен“, тј. створило ју је људско друштво, друштвена средина. Његова концепција религије као „еминентно социјалног феномена“ резултат је његове концепције друштва. Друштво, опет, за Диркема је својеврсно божанство („Бог је само фигуративни израз за друштво“ вели он), слично дакле Огисту Конту који је обоготворавао *човечанство*. Све ово помињем не зато што Хришћанство није друштвено, социјално, или што се оно не може посматрати и проучавати као социјални феномен. Хришћанство је изразито социјална религија, али оно није само то. И корени му нису само ту.

Пре свега треба схватити да је у основи сваке религије неко повезивање, неко дружење и нека дружба (латинска реч religare указује на то, мада се она ретко среће у Новом Завету). Али у религији то није веза само у хоризонтали, међу верујућима, него и у вертикали — са Богом, у кога они верују. Диркем, међутим, одбацује Бога као битну карактеристику религије. Не тврдим да у свету нема религија које немају Бога за свој центар, али тврдим да не можемо говорити о Хришћанству као једној таквој „религији“. У том смислу је у праву Павле Флоренски кад тврди да Хришћанство и није религија, него нешто много шире и више од тога.

Било како да стоји ствар са религијом код Диркема, који иначе има доста додирних тачака, али и разилажења, са историјским материјализмом, чињеница је да се Хришћанска религија и те како односи и протеже, од самог њеног настанка, на све сфере људског живота. Хришћанство као религија спасења човека и света не може се никада одрећи интересовања за све сфере људског живота. Не треба заборавити да је Хришћанство израсло из јудејско-библијске традиције, из „друштва Израилјева“, како вели апостол Павле (Ефесцима 2, 12), а социјалне димензије Библије довољно су познате. Не треба такође изгубити из вида ни карактер првих хришћанских општина, који је у суштини и до данас присутан у Цркви, особито у њеној Литургији и монаштву. Хришћанство је изразито универзална религија, пре свега по квалитету, па онда и по квантитету. Ми православни то зовемо: саборност, католичност, свецелосност, свечовечност, богочовечност. Хришћанство је то управо зао што је Црква (грчки Екклесија, што значи: сабор, сабрање, скупштина, друштво, тј. призив на сабрање и сабраност у једну заједницу свег „народа Божјег“). Да само потсетим на апостола Павла. По њему сва садржина и смисао Божјег домостроја спасења (реч *домострој* је дословни превод грчке речи *економија*, често се среће код Апостола Павла и у целокупном православном предању, где је потпуно идентичан са појмом Црква), дакле сав план Божјег домостроја спасења света и човечанства у томе је да се у њега као „домострој пуноће“ (на грчком: у „економију пуноће“ — Ефесцима 1, 10) све на небу и на земљи сједини у Христу *Богочовеку* (пазите, не само Богу, него и Човеку); да се у њему све састави, сједини, удружи, рекапитулира, да се све саборнизује у Цркву и као Црква, као један вечни небоземни сабор, САБОР богочовечански. Циљ те саборности и сабраности свега у заједници вечног живота и љубави није нестајање човека и човечанства, света или творевине као такве, него њихово прослављање вечном славом са Богом — у Богочовеку, у Цркви.

Знам да ће ово некима изгледати као некаква суптилна теолошка спекулација, али такође знам и ово: Без једног таквог приступа и понирања у садржај Хришћанства, немогуће је схватити шта је хришћанска *Економија*, шта је наша хришћанска вера и нада. Треба, мислим, покушати схватити Хришћанство најпре из њега самог. Тек онда ће нам постати јасно како оно поима своју мисију у свету, какав је став Цркве према универзалном, према свим сферама људског живота. Иначе, без тога, лако ће се приписивати Цркви, и нашој Православној (а она се најчешће и третира код нас по њој туђим шаблонима и концепцијама, које и потичу и важе за друге

традиције), да се она, ето, данас „жели универзализовати на световном плану“, као „равноправни судеоник у одлучивању о светским питањима“. Искрено да кажем, мени ово питање личи на уплитање Православне Цркве у проблематику њој туђу по самој суштини ствари. Једно је несумњива историјска чињеница: Православљу ништа што је људско никад није било туђе и ван његове духовне бригае, али оно никада није било, нити жели бити светска сила, или било чији партнер у делењу моћи и власти. По својој унутарњој природи и интенцији оно се никада није уплитало нити жели да се уплиће у одлучивање „о светским питањима“. Његов је призив да буде унутарња светлост и со света.

Са друге стране, ако неко сматра да Цркву треба свести само на „црквену ограду“ ,тј. само на храм и на обреде, тиме битно ограничава мисију Цркве у свету. Јер Црква, иако „није од овога света“, она ипак постоји и дела у овом свету и за овај свет. Маркс је рекао: „Човек, то је човеков свет“. Зашто онда ту исту многострану стварност која се зове *човек и његов свет* ограничавати за Цркву само на једну димензију, само на „онај свет“, када су за исконско религијско, и посебно хришћанско, црквено схватање, човекова *оба сеета* и кад човек живи за *оба света*? Маркс очигледно греши када религију назива „теоријом оностраног света“, јер Хришћанска религија није само то. Она је не само *откривење о оном свету*, него је и дубље *виђење, осветљење и разоткривање истине овога света*. Приписујући Цркви погрешно и лажно схватање „*оностраности*“, пориче се битна карактеристика Православља: његов *космизам и хуманизам*, или, по речима Јустина Поповића, његов *теохуманизам*, који је суштина и смисао Православља. Уосталом, све дотле докле православни буду могли да служе Литургију, нико их неће моћи истиснути из овога света нити одвојити од онога света. Да подсетим, у контексту овога, и на сведочење једног Достојевског: „Православље није само црквеност и обредност, није ни мистицизам... У њему је боговечански Лик Христов, у њему је само човекољубље. Сва ствар је у томе што је Логос стварно постао тело“.

Одговор 2: Корени религиозности код човека многоструки су, као уосталом и корени људског бића и живота. Познајемо ли ми човека до краја? И може ли се човек лако познати у свим својим димензијама и потенцијалима? Може ли се исцрпсти човекова тајна? Сетимо се нашег Његоша: „Тајна чојку човјек је највиша!“ Нема сумње, феномен *човек*, *космички догађај* који се зове *човек* и његова историја, надилазе оквире овога света и читавог космоса. Зато је човек урођено религиозан, и зато је он не само *хомо сапиенс*, разумно биће, и не само *хомо политикус*, друштвено биће, него је он такође, можда и првенствено, *хомо религиозус*, биће повезано са вишим човечанским и божанским световима. Сетите се и овде Достојевскога, а да и не говорим о сведочењу мистика и светитеља. И човек ће остати религиозан заувек, без обзира на раст људске науке и сазнања. Рећи ћу и нешто што може изгледати чудно, али је истинито. Претензија да се човекова тајна може до краја сазнати и исцрпсти, уствари је претензија да се човеком овлада и да се он контролише, то је властољубива жеља *поседовања и господарења* над човеком, једном речју то је жеља да се искључе непредвидиве

могућности и чудо човекове слободе. О овоме је недавно писао руски математичар Виктор Тростников, професор математичке логике у Москви, један од челника религиозног буђења младих у Совјетској Русији данас (изишла му је скоро књига у Паризу „Мисли пред свитањем“).

Наравно, нису корени религиозности код човека само у безданости његове тајне и тајне његових светова. Ти корени су још и дубљи. Они су и у томе што је човек лично биће, створено за слободу и љубав, што је човек боголика *личност* створена за вечну *заједницу* живота. Али, ја не бих сада о томе говорио. То би нас одвело шире у хришћанску, посебно православну антропологију. Зато, да се вратимо младима данас.

Зар има ишта нормалније него да се млади интересују основним проблемима, егзистенцијалним питањима сврхе и смисла људског бића и живота. Ви говорите о „интелектуалној радозналости“, али зар она код младих не открива и неке своје дубље корене? Није случајно у Еванђељу забележено да је најрадикалније питање Христу поставио један *младић*: „Учитељу Благо, шта да чиним да имам живот вечни?“ (Матеј 19, 16). Младост је увек бујна и бурна, немирна и на све разбуђена. Нормално је за њу да је гладна и жедна живота, да тражи смисао битисања, да је интересује егзистенцијална истина човека као бића, личности, друштва, истина човековог живота. Притом, да ли живота само омеђеног овдашњим оквирима, оквирима, по Хајдегеру, „бића за смрт?“ На то интересовање младих, шта свет данас, овде и другде, свеједно, нуди као истину, као садржај, као идеал? Или, зар ово што се код нас нуди може имати претензија на монопол задовољења исконских људских глади и жеђи? Чини ми се да у неким постављањима питања о интересовању младих за религију има нечега подцењујућег према нашој омладини. Зар није подцењујуће кад неки сматрају да се и са религијом младима „манипулише“? Заиста, чудног ли и нехотице признања у предпоставци да се младима може уопште или за дуго „манипулисати“! Молим вас, зар је то озбиљан приступ младима и њиховој религиозности кад се сматра да се Црква ту „убацује у празнину“, да „користи наше пропусте“ и томе слично?

Млади су данас свугде у свету у једном превирању, и то је један од знакова нашег доба. И хвала Богу. Свакако да то само по себи није довољно. Има у томе много лутања, има и странпутица, али има и искреног трагања за бољим и хуманијим светом, за дубљим и трајнијим животом, на свим меридијанима и у свим системима. Револуционарност младих није никако једнозначна, није једнострана. Нас интересује првенствено наш „социјалистички Исток“. Зашто би живот и револуционарност младих на том Истоку била тако једнозначна, по једном калупу? Чини се да је у земљама „реалног социјализма“ религија била сувише брзо и прерано отписана, пресуђено јој је било напречац. Но, њена осуда на одумирање, још од времена класика марксизма, показала се нереална. Отуда, мислим, сада толико чуђења и ишчуђавања пред „све већом заинтересованошћу младих за религију“. Заборавило се, рекао бих, да су у Русији, Пољској, код нас, ипак ово хришћански народи и хришћански духовни простори и да Хришћанство, — ја о њему говорим, —

и кад изгледа да умире и одумире, зна изненада да васкрсне и оживи. Јер у Хришћанству „живот из гроба засија“ ...

Погледајте, на пример, бројну религиозну децу од родитеља атеиста. Не би требало олако објашњавати њихову религиозност само „реакцијом“ на старије, неком психолошком „побуном“ деце противу родитеља. Ко је напр. читао сведочење Татијане Горичеве, младе руске философкиње (недавно насилно избачене из Совјетског Савеза), како она говори о обраћењу у Хришћанску веру и Православну Цркву младих њене генерације, после марксизма, егзистенцијализма, зен-будизма или других искустава, тај ће разумети да је по среди једно истинско верско буђење међу младима у Хришћанству, и код нас у Православљу, а не само обична „интелектуална радозналост“, или интерес за „традицију“ и томе слично. Напротив, она сведочи о приличним проблемима управо са насталом „атеистичком традицијом“ коју млади имају да савладају да би дошли до праве вере, до живе вере.

Свакако да има случајева где се испод формалног интереса за религију крију, свесно или несвесно, и други нерелигијски мотиви. Они се, нажалост, код нас понекад приказују као једини и главни мотиви, што је велика неправда према младима. Треба бити духовно глув и слеп, или плитко наиван, или злонамеран, па таквим случајевима објашњавати ону огромну већину искреног повратка младих у живе токове хришћанске вере, мишљења, активног црквеног живота који укључује и учешће у богослужењима. Мени су добро познати случајеви грубог дискредитовања религиозности код младих. Да не говорим сада о појединим драстичним случајевима родитељског, и не само њиховог, прогона младих због њихове вере и похађања цркве. (Има, нажалост, случајева и насилног смештања верујућег младића или девојке у, народски речено, лудницу због „верске залуђености“, што наравно не значи да нема и случајева сапостојања душевних обољења и религиозности, али је трагично и дубоко нечовечно кад се свако верско осећање проглашава за „болесно“ и „ненормално“).

Прошле године су ме интервјуисали из једних омладинских новина и говорио сам о дубљим коренима верског буђења код младих данас, али то није узето у обзир, па и ви како хоћете. Једно је за мене сигурно: ствари иду својим током, јер парадокс вере не подлеже никаквој „политици“. Ја лично имам пуно поверење у младе данас. Говорим из личног искуства, јер и ја сам из послератне генерације. Вера у човеку није ствар „економске“ или „друштвене“ стварности, нити је она никаква „отуђена свест“, нити икаква „политика“. Она код младих данас сигурно није ни неки „пропуст“ или „заслуга“ овога друштва, као уосталом ни нека нарочита заслуга Цркве (ако се, бар у односу на Православље, под „Црквом“ подразумева само институција или свештенство). Вера је више од тога, и додајем — жива вера је више и од религије, од религијског осећања. Ко нема вере не може схватити ни „објаснити“ онога који је има, јер је права вера — Божији дар у живим и унутарње слободним људима.

Одговор 3. У званичном текућем речнику ово би се питање односило вероватно на „односе цркве и државе“. Ја на такво питање не

бих био расположен да одговарам, бар за сада. Питање односа Цркве и друштва може такође имати свој политички призив, јер и ту често бива да се држава и друштво замењују и поистовећују, особито у речнику појединих функционера. Мимо те политичке функције, ово питање је заиста сложено. Наиме, постоји један динамички однос Цркве и друштва, Цркве и света, и та динамичка напетост присутна је од самих почетака Хришћанске Цркве у свету (а ја о њој говорим, јер само се Хришћанство и назива Црквом; остале религије то нису, нити би пристале да се зову Црквом). Црква је друштво верујућих у Бога људи, са мисијом упућеном друштву свих људи у свету. Чланови шире људске заједнице су и чланови Цркве, и обратно, и то је оно што чини Цркву неодвојивом од људског друштва у историји. Али Црква је у овом свету *на путу* ка оном свету и себе сматра есхатолошким испуњењем назначења човечанске заједнице. Људска друштва јој то често не признају, али се она не одриче тог свог позива и мисије у свету, у сваком друштву сваког доба. Кризе наступају када неко друштво одриче право верницима, који су истовремено чланови и друштвене и црквене заједнице, да остварују тај свој двоструки идентитет, ту своју дуплу припадност. На пример, када једно „друштво“, или тачније речено, група која има власт у том „друштву“, одлучи да му „Црква“ не треба и да она више и не постоји, јер је „друштво“ неће (пример „друштва“ у Албанији), онда је то обично манипулисање „друштвом“, а не његов стварни израз.

Што се тиче слободе и независности Цркве, ја бих о томе говорио другачије од уобичајене фразеологије. Пре свега, за мене као хришћанина, Црква као заједница следбеника Христових увек је и свугде, у сваком друштву, унутрашње слободна и независна, чак и без обзира на понашање дотичног друштва према њој. Нема те силе, ни власти, ни друштва, ни средства које Цркви може одузети њену унутарњу слободу у Христу. Доказ тога су ранији и новији периоди гоњења на Цркву, из којих је она, бар код нас на Истоку, у Православљу, увек излазила ојачана и с новим снагама. Све док постоји и последњи хришћанин са живом и истинитом вером у крст и васкрсење Христово ради нашег спасења, за Цркву нема неслободе. (А Христос је управо *на вери* и засновао своју Цркву — Матеј 16, 16—18; Ефесцима 2, 19—20). Зато ће вам можда бити чудно ако кажем да сва тема о *давању* или *одузимању* „верске слободе“ Цркви своди се на крају крајева на исто. И још бих додао, да је онда помало беспредметно одређивање „слободе религије“ као „приватне ствари“ човека или групе људи.

У нашем друштву данас постоје проблеми односа Цркве и тог друштва, али ја не бих то посебно драматизовао. „Тећи ће вода куд је текла“, вели наш народ, и за нашу живу Цркву нема страха за будућност. Мислим да наше друштво изнутра, рекао бих „одоздо“, доживљава позитивне утицаје на односе са Црквом, што за мене значи да нам је народно биће још увек здравије него што ми мислимо. Ипак, не треба бити наиван. Динамичка напетост тог односа постоји и постојаће, јер се ради о просторима живог живота и историји живих људских бића.

Одговор 4: За мене је ово питање једно од оних „широке потрошње“. Пре свега, код нас православних не постоји подела на „ниже“ и „више“ свештенство. Таква „клерикалистичка“ терминологија

Православљу је страна и покушава да му се наметне споља. Постоји индивидуална разноврсност у ставовима верника и свештеника не само по тим питањима, али то је простор људске слободе у Цркви и у свету. Контролисање тога и „пребројавање“ спада у „надлежност“ појединих будних стражара позиција које они називају „нашом реалношћу“. Социјализам је и могућ и прихватљив, наравно, не на атеистичким позицијама, и зато ми нисмо против њега. Само, звучи доста наивно кад нам неки говоре да су верници у социјализму „равноправни“ и могу остваривати своја права „у мери у којој доприносе изградњи социјализма“, да би, кад се изгради социјализам, „нестало и саме основе за настанак и одржавање религије као отуђене свести“ и тако даље, што би, у ствари, кад би то тако заиста било, означавало рад на сопственом самоуништењу верника. Но и овде важи народна мудрост: „Човек снује, а Бог одлучује“.

Одговор 5: Зар још и на то питање треба да одговарам? Све некако на питања „овога тренутка“. А ја бих и ту другачије поставио ствари. Наиме, хришћанско схватање народа (изнето, на пример, од стране апостола Павла на атинском Ареопагу — Дела Апостолска, 17. глава) има своје дубоке библијске корене, с једне стране, а са друге стране, у контексту еклисиологије (поимања Цркве као Тела Христовог), оно се никако не своди на оно што нам се о *нацији* тумачи од Маркса па наовамо. Јер, како прихватити тезу о нацији као стварности насталој тек после Француске револуције кад су у питању, на пример, Јеврејски и Грчки народ? (Совјетски академик Игор Шафаревич, у својој студији „Социјализам као појава светске историје“ говори, рецимо, о потпуној немоћи марксизма да реши „јеврејско питање“ и питање „нације“). У контексту нашег хришћанског схватања народа ми православни видимо *нацију* као природно богатство рода људског, као лично-заједнички печат свакога рода у својој провиденцијалној улози у историји света и човечанства. „Доћи ће народи и донеће дарове своје“, вели се у Псалмима. Ти „дарови“ или таленти су обогаћење људске историје и зато сви имају своје место и улогу у Цркви Божјој, у којој заиста „нема разлике између Јеврејина и Грка, Скита или Варвара“, јер је Црква саборна заједница свих људи и свих народа. Њен наднационализам и интернационализам, опет, није противан конкретној историјској оваплоћености Хришћанства у једном народу и његовом народном бићу и животу, позваном и кроз те природне дарове да уђе у Цркву као свеопшту есхатолошку заједницу свег Народа Божјег, свег Божјег човечанства. У Цркви је стално присутна тајна свете Педесетнице као светодуховског крштавања и препорађања свих народа у један необезличен, него лично и национално афирмисан Народ Божји. Слично, уосталом, као и са људским личностима.

Одговор 6: Тирада младога Маркса о религији (из „Прилога критички Хегелове философије права“) позната је већ и врапцима на грани. Она је постала својеврсна заставица којом бројни марксисти већ деценијама машу над нашим главама. Други марксисти ту тираду младога допуњују старијим Марксом, на пример оним ставом из „Капитала“ (с почетка I тома): „Религиозни одраз стварнога света може се изгубити тек онда када односи практичног свакодневног живота буду из дана у дан показивали људима провидно разумне односе међу људима и према природи. Процес друштвеног живота, од-

носно процес материјалне производње, скинуће са себе мистични маглени вео само кад као производ слободно удружених људи буде стајао под њиховом свесном планском контролом. Али ово захтева такву материјалну основицу друштва или такав низ материјалних услова егзистенције који су и сами опет самоникао производ дуге и болне историје развитка“. Има, наравно, још и других места код Маркса, али то сада овде није битно.

Битно је, међутим, и то бих одмах нагласио, да је Марксова критика религије, у целини узета, доста једнострана. Једнострана му је и сама теза о настанку религије. Не зато што материјални, производни, друштвеноекономски основи и односи немају везе са религијом или уопште не утичу на њу, него зато што се религија нити изводи из њих нити да свести на њих. Религија је много сложенија појава него што је то наводно „господарење човеком производа његове рођене главе“, слично као „у капиталистичкој производњи“ што „човеком господари производ сопствених му руку“. Оваквим својим приступом религији Маркс само открива своју сопствену условљеност добом и средином у којој је живео — западним капиталистичким друштвом и његовом „религијом“. Али, и не само тиме. У Марксовом погледу на свет и на религију има не мало аутобиографског. Неће ни за њега самога бити тачна теза да „већма околности праве човека, него човек околности“. Можда, да је имао човечније околности, био би и сам човечнији према много чему, па и према религији. Али, није ствар у томе.

Маркс је рано постао атеиста, али његов атеизам није био обичног типа. Није без разлога Сергије Булгаков (некадашњи марксиста) писао о „Марксу као религиозном типу“. Неко је ту недавно саветовао хришћанима (француски философ Морис Клавел) да не потцењују Маркса, и ја се с тиме слажем. Има у њему нечега титанског, прометејског, нечега од јеврејина Савла, али који није постао Павле. Не слажем се са онима који сматрају да је Маркс био само атеиста. Он је био и више од тога — антитеиста. Он неће само уништење или укидање религије, него и Бога. „Укидање Бога“ и јесте његова последња тајна. То нам откривају већ речи и стихови младога Маркса: „Мржња према свим боговима“, „ја хоћу да поставим себи престо на висинама... бацићу рукавицу свему свету... осећаћу се раван Творцу“ итд. Посреди је, очигледно, космичка, теургичка замисао. За Маркса, изгледа, Бог представља директну опасност за свенадлежно царство човека. Берђајев је правилно запазио атеистички патос код Маркса, настао као последица обоготворења будућег човечанства, прадревна саблазан градње „Вавилонске куле“, како би рекао Достојевски. тј. као жарка жеља самообоготворења човечанства. Ту су корени и месијанском карактеру Марксове идеологије, ту и корени његових карактеристика за религију: „чудовиште“, „илузија“, „бесмислица“, „илузорна срећа“, „куга“, „искривљена свест о свету“, „фантастично остварење човековог бића“ итд. све до фамозног „опијума народа“ (крилатица коју је Лењин претворио у „опијум за народ“).

Ја не мислим сада овде да браним религију. Желим само да кажем да Маркс није добро познавао истинско Хришћанство (једно време је чак веровао да су први хришћани заиста „јели децу“!). Још мање је познавао Православну Цркву. Ево на пример једне његове ти-

раде о Хришћанству која то најбоље сведочи: „Хришћанство је произишло из јеврејства. Оно се опет растворило у јеврејству... Хришћанство је само привидно превладало реално јеврејство... Хришћанство је сублимна мисао јеврејства, јеврејство је проста примена хришћанства, али је та примена могла постати општом тек након што је хришћанство, као готова религија, теоријски довршило самоотуђење човека од себе и од природе“ (Прилог јеврејском питању, II). А сад и други цитат — о Православљу: „Постоје у ствари само два религиозна народа, Турци и грчко-словенско становништво Турске“ и „оба та народа морају пропасти“ (Писмо Енгелсу 3. маја 1854).

Не бих да коментаришем ова и слична места, ни да процењујем њихову научну вредност, или револуционарност. Додао бих само да је Маркс заиста хео не само да другачије од других „тумачи свет“, него да га и другачије од других „измени“ (11. теза о Фојербаху). Хришћанство, очигледно, није добро „протумачио“, нити га је много изменио, поготову не Православно Хришћанство. А што се тиче света, „мењати га“ још не значи и стварно схватати га, нити је то гаранција за стварно побољшавати га. У сваком случају, поједини марксисти већ осећају потребу да за једну „савремену критику религије“ потребан је данас један „нови језик“.

Одговор 7. Позната су ми струјања међу нашим социолозима религије и знам да неки од њих напуштају тезу о одумирању религије (Кершеван, Шушњић, Врцан, Ђимић). Познати су ми и страхови неких других због „консолидације и ревитализације религије у социјализму“. Ја не бих улазио у ту дискусију. За мене је јасно да Хришћанство није битно везано ни за класно ни за бескласно друштво. Егзистенцијални положај хришћанина увек је исти, упркос свим коренитим променама историјских прилика у којима он живи, и зато је и Кершеванова теза беспредметна. Истина о религији не почиње са Марксом, нити се са њим завршава. Не живи човек само о хлебу.

Одговор 8: Тачно је да је философска мисао Источног Хришћанства код нас веома мало позната. И не само код нас. Ни Запад је не познаје, осим што последњих деценија расте интересовање за Православље. Ни руска православна религиозна мисао није на Западу, па ни код нас, била довољно позната. Интерес за њу порастао је тек после I Светског рата када су бројни руски мислиоци доспели из Русије, милом или силом, на Запад и кад су поједина дела руских мислилаца постала позната у преводима на западне језике. (Поменуо бих овде двотомни зборник на немачком, под називом „Источно Хришћанство“, који су приредили Еренбург и Бубнов у Минхену 1925, у који су ушли далеко не сви руски религиозни мислиоци. После овога уследили су други и потпунији, а особито су много значила руска издања у Паризу и другде у Европи и Америци, која некако доспевају и код нас, тако да је данас Запад обавештенији о руском Православљу и његовим мислиоцима).

Серија књига из руске религијске философије, коју сте поменули, односи се углавном на Достојевског и она свакако није комлетна, али је као подухват за сваку похвалу, што се види и по добром пријему на који то издање код нас наилази. Међутим, требало би се упознати и са бројним другим изразито богословско-философским делима руских православних мислилаца, пре и после Совјетске револуције, као што су напр. Павле Флоренски, Сергије Булгаков, Вла-

димир Ерн, браћа Трубецкој, Георгије Флоровски, Владимир Лоски и други, па бисмо тек онда могли говорити о потпунијем увиду у хришћанску философску мисао руских мислиоца. (За период до 1917. г. најбоље дело о теолошкој и философској мисли код Руса је књига Г. Флоровског „Путеви руског богословља“, изашла 1937. г. у Паризу, а недавно преиздана а и преведена на енглески у Америци).

Богатство и оригиналност ове руске религиозне мисли постаје, међутим, схватљиво само ако се познаје ранија философска и богословска мисао Православног Истока, коју су руски мислиоци добро познавали и користили у дијалогу са европском философијом. Они управо зато и јесу интересантни за Европу. Узмимо напр. колико само Достојевски дугује православном патристичком духовном наслеђу у своме виђењу света и човека, посебно у својој тако дубокој и оригиналној антропологији.

Ако се интересујемо тим патристичким временима хришћанске философије на Истоку приметимо да стварно обавештење о њима одсуствује у скоро свим западним приручницима историје философије, философским енциклопедијама и речницима. (Часни изузетак представља „Историја философије“ Емила Брејеа, где је „Византијску философију“ описао солунски професор Татакис, али је почео тек од 6. века, пропустивши тако главни период 4. века). Обично се говори о Платиновој философији у 3. веку после Христа, па се одмах прелази на Августина и Боеција на Западу, и онда на Еригену, Анзелма, Тому Аквинског и остале схоластике. Ни речи нема о великим хришћанским мислиоцима на Истоку у 3. и 4. веку, о Александријцима: Клименту, Оригену, Атанасију и Кирилу, или о још важнијим великим Кападокијцима: Василију и двојици Григорија. Затим, ако и има неко обавештење о загонетном писцу познатом под именом Дионисија Ареопажита, нема речи о философији једног Максима Исповедника, из 7. века, тог можда највећег хришћанског мислиоца на Истоку од апостола Павла до Григорија Паламе. И тако редом, могли бисмо поменути још многа друга имена хришћанских мислилаца на Истоку, који су прошли најбоље философске школе класике, тј. свога времена и дали једну темељну хришћанску философију развијену из Откривења али и разрађену у плодном дијалогу са античким светом и његовим највишим думетима — Платоном, Аристотелом, Платином и другима.

Примера ради, узмимо само неколико основних појмова ове хришћанске философије на Истоку, који представљају нови хришћански одговор на нерешена питања јелинске философске мисли и искуства. То су, пре свега, појам стварања (на основу библијског Откривења о стварању *екс нихило*), па појам слободе и појам личности, и најзад појам историје (не цикличког времена, већ линеарно прогресивног, нарастајућег). Да поменемо још и појам Цркве као нове личне заједнице Бога и човека, као богочовечанског организма. Под свим овим појмовима откривају се у религиозно-философском искуству хришћанског Истока нове стварности доживљаја света и човека, непознате античком свету и, на жалост, брзо заборављене на Западу, можда већ од Августина, али од схоластике па надаље сигурно.

Да не бих дужио много, рећи ћу шта сам мислио кад сам (у часопису „Теорија“, бр. 2—3, 1931. г.) рекао да хришћанска философија источних Отаца Цркве „превазилази оквире антропоцентричне фи-

лозофије“ и „излази из оквира зачараности светом“. Наиме, познато је да сва античка мисао, и у својим највишим дометима платонизма и неоплатонизма, остаје космоцентрична и антропоцентрична. И људи и богови у тој философији затворени су и зачарани у овај свет, свеједно што је тај свет подељен на два „спрата“, овај „чулни и видљиви“ и онај „умни и идеални“. Једна општа космичка опседнутост, једна дубока пантеистичка нота присутна је у свој тој философији управо зато што нема идеје, нема истине о створености овога света, о његовој тварности. (Подсећам узгред на сјајне студије о томе Г. Флоровскога „Твар и тварност“ и „Метафизички предуслови утопизма“). Свет је или еманација Бога, или неки развој или декаденција Божанства, нека теогонија или космотеизам. Јер Бог и није стварни Творац, него само Демиург, уредитељ и оформитељ света. Или је, опет, свет једина стварност мимо које и нема ничега или никога другога, те је зато на крају крајева све вртење у зачараном кругу, без стварно новог, без реалне историје. И што је главно, нема ту места за личност и за слободу. Као последње и крајње остаје — стихијност, слепи натурални развој по нужним законима природе, и човеку остаје само „натуралистичко фактопоклонство“, и зато све то никуда и не води. За човека у том кавезу нема слободе личности и личног стваралаштва, нема вечног спасења, вечно новог живота, јер нема ничега онтолошки новог, пошто ни сам човек није нешто „ново под сунцем“, о чему је световао још премудри Соломон у својој књизи Проповедника.

Антропоцентризам и зачараност светом античке философије прешли су у доброј мери и у западну философију, како у западнохришћанску тако и општесветску, све до Хегела и Маркса. Јер шта је друго немачка и хегеловска „субјектогонија“ ако не теза да се и субјект рађа из истог корена из којег и објект, те да је, дакле, све „из Једнога“ (Плотин), из некаквога Великога Пана. Постоји само свет, свет као свејединство, што значи у ствари, да је свет — Бог. Бог је ту само или »ultima ratio rerum« или »potentio actuosa« светске стварности, што у оба случаја све постојеће, укључујући и Бога, повезује у карике једног истог ланца и води неизбежно — пантеистичком обожењу света. Недавно сам читао „Главне токове марксизма“ Лешека Колаковског, где у првим поглављима — „Настанак дијалектике“ и даље, јасно се виде ти „јелински“ космолошко-антропоцентрични корени европске мисли до Хегела и до Маркса, тај неизбежни натурализам и космологизам. Очигледно је пак да ни Колаковски не познаје источну хришћанску мисао и зато и не улази у њену проблематику „дијалектике“ питања о свету и човеку.

Источна хришћанска философија не полази од света и човека, али то још не значи да је она а-космична или не-човечна. Ствар стоји управо обрнуто. Знамо да то за наш савремени и уопште европски философски менталитет потребује темељно објашњење, али ћу се ја овде ограничити само на оно најнужније. Мисао Источног Хришћанства не своди се на „чисту теологију“, јер ни „чиста теологија“ није још гаранција да смо се ослободили космоцентризма и натурализма, тј. натуралистичке представе о Божанству, једнога, можда још опаснијега, божанског натурализма, теолошког есенцијализма. Ту би се лако нашли опет заједно Платон, са својом „теологијом“, Тома Аквински и Хегел, за чију философију Маркс вели да је својеврсна „тео-

логија“. Маркс опет окреће Хегела „са главе на ноге“, али и његова „природа“ затворена је у саму себе, у своју „овостраност“ и ту је Маркс — хегеловац и „јелин“ такође. Дакле, и теолошки *монизам* је такође својеврсни *натурализам*, као што је натурализам и дијалектички материјализам, јер се своди на царство нужности природе, на апсолутно натуралистички *монизам*, из којег тек треба да наступи историја, тј. фамозни „скок из царства нужности у царство слободе“, који кад наступи, ако икада наступи, опет ће се поклапати са царством нужности, наравно осмишљеним али тиме не мање *нужним*. У свему томе, тј. у тако затвореном свету нема места самоопределењу и слободи личности, нема места *новини* слободног човека.

Светоотачка мисао хришћанског Истока управо зато и подвлачи основну библијску истину о стварању света из слободе Божје, не из било какве спољашње или унутрашње нужде или нужности. Божанско откривење о стварању „из ништа“ значи да нема ничег што би било предпоставка или нужност или услов Божјег стварања. Ни у Уму и Моћи Божјој нема нужности стварања. Једина „нужност“ је — Љубав! Зато стварање света и човека значи једну стварну *новину*, једну истински нову стварност, дотле непостојећу ни као потенцијал, ни као билокакав „ургрунд“ или неки „идеални свет“. Слободно Божје стварање, из слободне, ничим не принуђене љубави, саизмерно реалном могућношћу да је свет „могао и не постојати“ а ипак *постоји* и *постојаће* *вечно*, јесте основ хришћанског схватања *реалности* света, радосне реалности стварно *новог*, паралелног и несливеног са Богом, те према томе ту је основ и реалности *историје*. И још важније — основ реалности *слободне људске личности*, тј. иако створенога али самовластнога *личног бића*, способнога да стане покрај Бога, да му буде друг и пријатељ или да му се супротстави. И само у овом личном партнерству са слободним и личним Богом и са другим слободним људским личностима човек може доживети и доживљава своју надсветскост и надстихијност, своју слободу од закона и зупчаника природног детерминизма и фатализма, зачараности и заробљености у вихоре круговртења и космичког понављања, тј. слободу од „судбинске“ пролазности и пропадљивости из које нема природног излаза.

Ово је разлог што је у хришћанској философији православног Истока лично откривење Божје у Личности Христа — *Богочовека* — Бога који је реално постао човек, а то значи *твар*, то значи *свет*, и остао у *историји* на сву вечност — постало основа за једну истинску философију, која није само „чиста теологија“, али ни само „космологија“ или „антропологија“, него је управо *теантропологија*, где мера свих бића и ствари није ни само *Бог*, ни само *човек*, а још мање *свет*, него је то *Богочовек*, у коме је стварно и слободно, али несливено, присутан и Бог и човек са својим тварним светом. Овде су корени и основа православне хришћанске философије о Цркви као *Сабору* (*саборности*, код руских религиозних мислилаца), као богочовечанском сабрању, а не сливању, Бога и људи и све твари, свег космоса.

Што се пак тиче метода источне хришћанске философије, још су Оци 3. и 4. хришћанског века показали разлику тог метода философирања од античког, јер се радило и ради о различитом искуству Бога и света, о различитом доживљају човека. Тако су и исихасти

14. века, на челу са Григоријем Паламом, показали разлику православне философије од схоластичке. Руски мислиоци 19. и нашег 20. века показују разлику православне философије од западне, како теолошке тако и световне. Данас у Православљу постоји један плодан дијалог са егзистенцијализмом (особито предњаче два млађа грчка философа — Зизиулас и Јанарас), као уосталом и са марксизмом (особито су богати материјали „Самиздата“ у Русији), али је и ту разлика метода очигледна.

Укратко би се могло рећи, али то вероватно неће бити довољно, да је то метод исихастички, благодатно подвижнички, где је предност у *бити и живети* над *мислити* (Свети Максим Исповедник). Мисао у таквом методу не само да није искључена, него је управо оплођена богатијим духовним искуством богопознања, светопознања и човекопознања. Мисао је у том живом искуству избављена од обезличујућег и нивелирајућег „објективизма“ јер је и она оживљена у благодатном подвигу препорода људске личности, а тиме и подвигу препорода и преображаја самих органа познања. Једна од основних „категорија“ тог метода философије јесте „*кинониа*“ (κοινωνία), која је увек била и остала основна категорија хришћанског живота. А *кинониа* (чест израз у Светом Писму и код Светих Отаца) значи крштавање људске мисли и делатности у живом искуству живота са Христом, симбиоза са Богом живим и истинитим, преображење човековог психофизичког бића у слободи и љубави Бога Спаситеља, у нетварним енергијама Духа Светога, у богочовечанској заједници Цркве. Само литургијско и подвижничко искуство отварају путеве и методе ове философије, а не првенствено философска образованост или надареност. Оне су несумњиво потребне, али нису одлучујуће. Ово нипошто не значи билокакву „гносимахију“, него значи да и дете може бити мудрац и да обичан монах може бити „философ Духа Светога“, по речима једног светог подвижника из древне пустиње Египта.

Одговор 9: О томе сам већ говорио у поменутом часопису „Теорија“, мада врло кратко. Сада ћу бити још краћи. Хришћанска философска и теолошка мисао и искуство не пристаје да се сведу на философску, нити на теолошку онтологију, једноставно зато што се Бог открио свету и људима не својом *суштином*, — није се открио као „*онтос он*“ Платона, или као „есенција“ или „чисто биће“ или „први узрок и принцип света“ —, него се открио и јавио својим вечним енергијама, својим благодатним „изласцима“ (грчки: *прооди*) и пројавама своје слободе и љубави. То јест, Бог се јавио и открива се свету и људима као живи и лични Бог, Бог Аврама, Бог Исуса Христа, а не схематични „Бог философа“, како је говорио и Паскал. (По опиту савремене науке, ни наш тварни свет, космичка реалност, не даје нам се у познању својом *суштином*, него својим појавама и деловањем, својом *енергијом*. Модерна физика говори да је „материја“ само својство *енергије*, чије кретање и деловање сведочи о онтолошком постојању једне реалности твари, али наука даље од тога *есенцијално* не иде и питање је да ли и може).

У искуству и опиту хришћанске философије о Богу, Њему се не може приступити онтолошки, јер Бог надмаша појам бића, *онтоса*, надилази сваки појам својом надпојмљивошћу и надсуштственосћу. Његова *лична егзистенција* (Ипостас или Личност, по Оцима, и је-

сте „начин егзистенције“) не своди се на *есенцију*, на *суштину*, што опет не значи да је несуштаствен. Православна философија о Живом и Истинитом Богу свесно је *апофатичка*, јер искуству Бога оставља предност и слободу од ограничења људских мисли и појмова. Ако и може бити говора о *онтологији*, онда она надмашује сваку философску онтологију, која је у философији неодвојиво повезана са гносеологијом. Хришћанска пак гносеологија — *богопознање* — на православном Истоку је другачија од философске и „религијске“, јер она предпоставља најпре живо *богооштење*, живу заједницу са Богом откривеним човеку и упознатим вером и љубављу. Тако доживљен Бог не може никада постати „објект“ нашег познања, јер остаје увек и само *Субјект* са којим се општи љубављу и слободом, тј. другим речима: слободном вером која кроз љубав дела. Зато апостол Павле и говори о *гносеолошком* карактеру љубави: „Да познате љубав Христову која превазилази свако знање“ (Ефесцима 3, 19). И Хајдегер је саветовао западним теолозима да имају богодоличније схватање Бога. А Дионисије Ареопагит, кога је преводио наш хиландарски старац Исаија, поручује да од Бога не треба правити *идола*, ни мисаоног, ни философског, ни религијског.

SUMMARY

Atanasije Yevtich:

DIALOGUE ON MARXIST AND CHRISTIAN UNDERSTANDING OF RELIGION AND PHILOSOPHY

This dialogue concentrated on nine themes:

1. On Durkheim's conception of religion and the alleged tendency of the Orthodox Church to influence the secular level of life, too. The author stated, first, that Durkheim based his evaluation of religion mainly on totemism, and then, he envisaged human society itself as »God«... It is true that Christianity is socially oriented religion, as the »New Israel of God«, but its roots are transcendental ones.

The catholicity of the Church, as a *nota Ecclesiae*, proves to be a special attractive power of Her to transfigure all the aspects of human life and culture. But the Orthodox Church has no inquisition. She heightens the sense of creativity in freedom. Therefore she does not intend to meddle in the political affairs, neither to be a partner of some ruling class. She wants to be *»light and salt to the world«*.

2. On the roots of man's religiosity, especially among young people today. The fact is that our youth is in quest of genuine Truth.

3. On the relationship between Church and society (State).

4. The attitude of our clergy towards socialism.

5. Church and Nation.

6. Marx' criticism of Religion.

7. On the opinion of M. Kershovan: that Religion will be alive even in the classless society.

8. Philosophy of the Eastern Christianity (especially in Russia).

9. On possibility or impossibility of a theological ontology.