

Универзитет “Св. Кирил и Методиј” – Скопје

Филозофски Факултет

Институт за филозофија

**Човекот како религиозно суштество  
(филозофско – христијанска перспектива)**

-докторски труд-

Ментор:  
Проф. Д-р Љубомир Цуцуловски

Подготвил:  
М-р Сашо Георгиевски

Скопје 2010

## СОДРЖИНА

Вовед.....	2
1. За човекот.....	4
1.1. Човековата потреба да се надвладаат околностите на живеењето и неговата склоност кон чудење и восхит.....	11
1.2. Човековото чувство за свето.....	17
1.3. Човековата потреба за вечен живот.....	20
1.4. Човековата потреба за смисла на живеење.....	30
1.5. Човековите идеи за Бог, слобода и бесмртност.....	43
1.6. Психолошки предуслови за религиозност кај човекот.....	49
1.7. Човековата потреба за морал и правда.....	57
1.8. Религијата како одржувач на човековата заедница.....	72
1.9. Мистичните искуства и чудата во животот на човекот.....	78
1.10. Агонија на религиозноста.....	86
2. За религијата.....	95
2.1. Религија и магија.....	100
2.2. Религија и наука.....	105
2.3. Јазикот на религијата и јазикот на науката.....	120
2.4. Религија и метафизика.....	129
2.5. Религија и уметност.....	137
2.6. Вера и скепса.....	145
3. За човековата религиозност.....	160
3.1. Атеизмот како феномен.....	163
3.2. Критички осврт кон антирелигиозната мисла.....	172
3.3. Потеклото на човековата религиозност.....	187
3.4. Проблемот на злото.....	199
4. Христијански поглед кон човекот како религиозно суштество.....	203
4.1. Бог на објавата и спасението на човекот.....	203
4.2. Потеклото на другите нехристијански религии.....	210
4.3. Христијанството и религискиот плурализам и релативизам.....	218
4.4. Христијански ексклузивизам.....	236
4.5. Религиите - помеѓу мирот и конфликтот.....	248
5. Односот на државата кон религијата.....	254
Заклучок.....	269
Библиографија.....	275

## ВОВЕД

Религијата е феномен кој го прати човештвото од самите негови историски почетоци. Каде и да се најдат луѓе или археолошки остатоци од човечка цивилизација, таму ќе се најдат и знаци на религиозна практика и живот. Гледано синхронички, во ова време, на сите географски простори, и дијахронички, во времињата на минатото, религијата го прати човекот како суштество. Во таа долга и динамична историја на човекот, религијата завземала мошне значајно место. Постојано човекот се обидува да одговори на прашањата на религијата и да го најде вистинскиот сопствен однос кон религијата и нештата со кои таа се занимава. Религиозните прашања отсекогаш биле едни од најважните прашања за човекот како поединец и за секоја форма на заедница на луѓе. Сепак, и покрај долгата и богатата религиозна, филозофска и научна мисла, феноменот религија останува секогаш недоволно истражен и секогаш нов предизвик. И денес забележуваме дека човекот сака да ја разоткрие таа тајна на религијата, токму затоа што таа ги допира неговите најдлабоки есенцијални и егзистенцијални прашања. И денес многу општества, многу држави, разни политички системи бараат формула и начин како да се однесуваат кон овој значаен феномен за човекот. Религијата се преценува, се потценува, се фаворизира, се поддржува, се прогонува, се занемарува, се пренагласува и.т.н. Таа е важно прашање за сите: за неразвиените и за развиените земји, за богатите и сиромашните, за теистите и атеистите, за тоталитарните и за демократските општества, за целото човештво и за Република Македонија.

И денес во нашата земја се отвараат многу прашања поврзани со религијата. Прашањето за верските слободи и права, за регистрацијата на верските заедници, за привилегираните и помалку привилегираните верски заедници, за верските државни празници, за верски инспирираните споменици, за веронауката во училиштата, за градењето на верски објекти, на плоштад, не на плоштад, со државни пари, не со државни пари и.т.н., и.т.н.

Над сè, човекот поединец поставува многу религиозни прашања. Има ли или нема Бог? Има ли живот после смртта? Која е смислата на

моето живеење? Кој е вистинскиот пат до Бога? Дали мојот живот му е угоден на Бога? Има ли помош за мене во оваа моја ситуација?; и многу други прашања.

Токму како мал придонес во таа никогаш доволно истражена тема, овој труд ќе се занимава со прашањата за *Човекој како религиозно сушесиво*, од *филозофско - христијанска перспектива*.

Во првиот дел ќе зборувам за човекот, пред сè, од аспект на она што него го наведува кон религија. Кои се некои од главните причини што придонесуваат човекот, таков каков што е, да бара решение и утеха во религијата?

Во вториот дел ќе стане збор за религијата, односно за уникатните нешта што религијата и верата му ги нуди на човекот, а кои не можат да бидат заменети ниту со магија, ниту со наука, ниту со метафизика, ниту со уметност, или било што друго, а најмалку со скепса.

Во третиот дел ќе зборувам за човековата религиозност, односно за тоа до која мера човекот нужно е религиозно суштество и од каде потекнува неговата религиозност. Тука ќе стане збор и за тоа колку е можно Бог навистина да постои и тој самиот да биде инспиратор и креатор на овој човечки потенцијал.

Во четвртиот дел ќе биде разгледана христијанската перспектива кон човекот како религиозно суштество. Ова е поглед кон религијата однатре; една конкретна религија, еден конкретен пат на спасение и перспективите на тој конкретен пат кон другите религии, другите патишта и воопшто феноменот на религијата.

Петтиот дел се однесува на една практична примена на сите претходно изложени аргументи. Каков треба да биде односот на државата кон религијата и кои грешки државата не смее да ги прави во однос на религијата?

Да се зборува за религија, значи да се зборува на стара тема. Многу нешта тука веќе биле кажани. Но религијата е доволно витална, доволно жива тема, за никогаш да не биде исцрпена, никогаш да не биде здодевна и застарена и секогаш да има по нешто ново за неа да се каже.



## 1. ЗА ЧОВЕКОТ

Човекот е исклучително сложено суштество. Тој бил и е, најголемиот предизвик и инспирација за научниците, филозофите, теолозите, уметниците и сите луѓе кои творат и промислуваат. А што е тоа човек? Човекот е суштество од крв и месо. Тој е телесно суштество, но тој е и духовно суштество. Тој е општествено суштество, но и индивидуално; разумско суштество, но во него има и нешто што се нарекува несвесно или потсвесно. Човекот е творечко суштество, но во исто време во себе поседува и деструктивни и рушечки елементи. Тој останува тајна неоткриена, иако токму нему и на појавите поврзани со него најмногу му се посветува внимание во проучувањето. Тој е непрониклив, недофатлив, неговата полна содржина ја надминува секоја можност за конкретен одговор.

Многу филозофи си поставиле за цел да го дефинираат човекот. Аристотел, истакунувајќи ја човековата особеност и разлика во однос на сите други суштества, човекот го нарекуваше *zoon politikon*, или политичко животно. И навистина, човекот е суштество кое живее во организирана, општествена и политичка заедница. Човекот е општествено, но и социјално суштество, кое е склоно кон пријателство и разни форми на заедничарење. Карл Маркс го сметаше за животно кое произведува со предвидување и имагинација. Фридрих Енгелс велеше дека трудот го создал човекот. А човекот не само што работи, туку создава и користи разни орудија за да си помогне во својата работа. И Ниче се обидувааше да разбере што е тоа човек. Тој него го нарекуваше животно кое може да ветува, но човекот за него остана нешто мрачно и скриено. Во своето дело *Аниџихрисџ* вели:

Ние поинаку учевме. Во сè бевме поскромни. Човекот веќе не го изведуваме од „духот“ од „божествата“, го вративме меѓу животните. За нас тој е најсилното животно, бидејќи е најлукаво: една од последиците на тоа е неговата духовност. Од друга страна, се чуваме од суетата која би сакала пак овде да се слушне: демек човекот бил големата последна цел на животинскиот развој. Тој никако не е круна на создавањето: секое суштество покрај него е на еднаков степен на совршенство... И бидејќи тоа го тврдиме, тврдиме и над тоа: човекот, релативно земено, е најбезуспешното

животно, најболното, најопасно скршнато од патот на своите инстинкти – секако, покрај сето тоа, и најинтересно.<sup>1</sup>

Во некој стар текст се поставило прашањето: што е човекот?

Одговорот гласел: човекот е потрошна стока. На тој одговор следело второто прашање: А кој ја купува таа стока? Смртта – гласел одговорот. Некои сметаат дека човекот е обична трска, најкрвкото нешто во природата. Блез Паскал се слага со ова, но додава еден значаен факт, а тоа е дека оваа трска мисли. Вистина, само мала појава може човекот да го убие, но според Паскал, човекот, сепак, е поголем и од целиот универзум, кој иако со своите појави може да го сруши, а со својата физичка големина далеку го надминува, сепак човекот е свесен за она што му се случува, а универзумот не е. Човекот е клет, но голем, затоа што е свесен за тоа.

Најексплоатираната теза за човекот е таа дека човекот е природно суштество кое има разум - *homo sapiens*. Освен што човекот е мислечко суштество, тој е и чувствително, емоционално суштество. Човекот е суштество што се смее. Човекот е суштество кое се вцрвува кога ќе се засрами или кога ќе го фатат на лага. Човекот може да препознае што е убаво. Човекот е суштество што зборува и има капацитети да твори уметност. Јазикот и уметноста се негови специфики.

Сите овие изјави наведуваат одредени суштински квалитети специфични за човекот, но не ја исцрпуваат неговата содржина и неговата суштина. Секогаш е погрешно кога се обидуваме човекот да го сведеме на некоја од неговите функции. Ако човекот се изедначи со некоја операција којашто ја извршува, да речеме, операцијата при што ја лепи кожата за ѓонот во процесот на производството на чевли, ние него го сведуваме и го третираме како алатка. Истата погрешна перспектива се стекнува кога жената се сведе на ниво да се изедначи со извршувањето на домашната работа, или на нејзината мајчинска улога, или можеби единствено како сексуален објект. Истото следи и со заклучокот кога човекот се опишува како општествено суштество, доколку притоа се мисли дека тоа е неговата најзначајна специфика, што не мислам дека е случај, на пример, кај Аристотел, кој поседувал исклучителен аналитичен ум за да го ограничи

---

<sup>1</sup> Fridrih Niče, *Antihrist*, Beograd, Grafos, 1980, str. 21.

човекот единствено на оваа карактеристика. Не смее да се заборави дека човекот е многу повеќе од сите негови дејствија и интереси. Освен тоа, постојат и други животни кои имаат развиено заеднички живот, за што пример имаме дури и кај пониските форми на живот како што се инсектите, за што пак совршен пример ни се мравките, или уште подобро пчелите. Сепак, човекот како општествено суштество се разликува од било која друга форма на живот, бидејќи има далеку повисока форма на општествен живот и уредување, која содржи елементи кои само нему му припаѓаат, како што се: јазикот, митот, уметноста, религијата, науката, правото и сл. Како и да е, она што е неприфатливо, е случајот кога со дефиницијата за човекот, од него се создава вештачки човек. Кога опишуваме човек, мораме да го опишеме реалниот човек, вклучувајќи го сето она што тој е. А човекот е суштество кое страда, кое љуби, кое се прашува, кое негира, кое е скриено, кое е политичко, економско, потрошувачко, религиозно, метафизичко... И пак, сите овие заедно не можат во целост да го опфатат феноменот човек.

Оние кои ја уважуваат теоријата на еволуцијата како случаен процес на природата, на човекот гледаат како на досега највисокиот стадиум на еволуцијата.

Од чисто позитивистичко гледиште, човекот е најтаинственото суштество од сите облици на кои науката наишла и тој е нешто што најмногу збунува. Науката не може да го опфати човекот во целост и не може да му најде соодветно место во своите претстави за светот.

Човекот, гледано биолошки и според својот физички состав, не е многу различен од животните, но постои драстичен скок во квалитетот на свеста, кој него го прави различен од сè на овој свет, го прави издвоен и најголем. Човекот е суштество што постојано трага по себе. Човекот прави голем скок во однос на животните заради разумот кој го поседува. И Аристотел беше свесен за длабоките разлики меѓу човекот и животните. Според него, човекот се разликува од животните заради неговиот разум (*нус*) и неговата способност да мисли.<sup>2</sup> Кант зборуваше дека математиката е „гордост на човечкиот разум“. Некои мислители човекот го нарекуваат

---

<sup>2</sup> Аристотел сметаше дека разумот на човекот доаѓа „од надвор“. Разумот е божествениот елемент во човекот и единствено тој не исчезнува со неговата смрт.

*animal rationale*, но сепак, според Ернст Касирер, разумот не е адекватен термин за да се опфатат формите на човековиот културен живот со сето нивно богатство и разновидност, кои повеќе се симболички форми, па тој предлага дека посоодветно е човекот да се опише како *animal symbolicum*.

Човекот, колку повеќе е човек, толку почесто се прашува за потеклото на космосот. Човекот е суштество што се надминува себеси, трансцендира. Гледано од теистичка филозофска перспектива, како и од чисто религиозна перспектива, на човекот му се припишуваат и други вредности и содржини.

Според Берѓаев: „Човекот е загатка во светот и, можеби, најголемата загатка. Човекот е загатка не како животно и не како социјално суштество, не како дел од природата и општеството, туку како личност, токму како личност. Целиот свет не е ништо во споредба со човековата личност...“<sup>3</sup> Според Берѓаев, токму тоа што човекот е личност него го прави да биде со повисока природа и повисока улога од сè друго во светот. А личноста не може да биде продукт на природната еволуција. Човекот како личност е божја творба, па затоа и поимот личност се поврзува со поимот Бог. Освен тоа, личноста може да биде спознаена само во својата врска со Бог. Личноста е тоа што го прави човекот суштество што припаѓа, не на еден, туку на два света.

Ферид Мухиќ на едно место вели:

Ете ја целата историја на идејата за човекот како суштество кое стреми повисоко! Ете зошто повеќе од сè друго, тој би да се извиши, да се воздигне, макар чекор над местото на кое бил кога се родил! Затоа што само со тоа ја следи својата сопствена природа, го слуша божествениот глас на сопственото потекло!<sup>4</sup>

Античката книжевност во целост претставува приказ на сооднос на човекот со боговите. Човекот е најчудесното и најблиското створение до боговите, всушност тој е како некаков роднина со боговите, а не само животно со разум.

Според Шелер - во својот прв теистички период на творење - вистинскиот човек започнува со бого-барателот. Помеѓу животно и

---

<sup>3</sup> Николај Берѓаев, *За човековото ројсство и слобода*, Скопје, Култура, 1996, стр. 23.

<sup>4</sup> Ферид Мухиќ, *Поштомци на боѓовише*, Скопје, Табернакул, 2005, стр. 67.

човекот произведувач на алати и машини (*homo faber*), постои само градациска разлика, меѓутоа, помеѓу *homo faber* и човекот кој се обидува да ги надмине сопствените граници и да го бара Бога постои суштинска разлика. Во подоцнежниот период, Шелер зборуваше дека човекот како биолошко суштество е само слепа улица на природата, но како потенцијално духовно суштество, човекот е светол и величествен излез од таа слепа улица.

Уште кај примитивниот човек се забележува гордост од тоа што е човек. Тоа него го наведува да мисли дека е сличен со боговите и дека сè што постои е создадено заради него. А религиозноста е значајна карактеристика на феноменот човек. Како што поседуваме ум и говор, кои човекот го чинат човек, така и односот на човекот кон божеството низ религиозниот акт, го чини човекот да е човек. Ако човекот е животно, тогаш е чувар на мртвите, чувар на предците да не бидат заборавени. Тој е единственото суштество кое свесно размислува за смртта.

Библијата дава интересни перспективи во однос на прашањето за човекот. Таа човекот го гледа како круна на создавањето. Човекот, според првата Библиска книга, *Битие*, беше создаден последен меѓу созданијата. Само тој е создаден на лик Божји (*Битие 1:26*) и нему му е дадена власта да управува над морските риби, над небеските птици и над добитокот – над сета земја и над сите лазачи што ползат по земјата. Човекот е господар над животните. Не е брз, но може да го искористи коњот; на себе нема волна, но може да ја искористи волната од овцата; нема сила за работа, но може да спрегне вол; нема остри заби, но може да ја користи услугата на кучето, може да направи железно оружје; нема силни стопала, но со кожа може да се заштити. Човекот од животните добил инспирација за лет, за пливање, за пловење, остар поглед и.т.н.

Еден од црковните отци, Григориј Ниски, напиша:

Човековата положба е исправена и тежнее кон небото, и тој го набљудува врвот. Со тоа се означува неговото старешинство и царско достоинство. И самото тоа, што меѓу сите живи суштества таков е единствено човекот, додека на сите други телата им се подсвиени (поднаведнати) надолу, јасно ја покажува различноста во

достоинството на оние кои се поднаведнале пред старешинството и власта која се возвисува над нив.<sup>5</sup>

Јудаистите учат дека сè во овој свет постои заради човекот. Сè што постои, или постои директно заради човекот, или постои за да му користи на нешто што му користи на човекот. Волот му користи на човекот, а пак сеното му користи на волот, затоа што волот му користи на човекот.

Христијанството ја превзема идејата од стоиците за човекот како микрокосмос. Стоиците сметале дека секој човек е како светот во минијатура или микрокосмос кој е одраз на макрокосмосот. Христијанството гледа на човекот како на суштество кое ги спојува времето и вечноста. Заради тоа човекот е бескрајно длабок, најголема тајна која ги надминува можностите на разумот. Човекот е највозвишеното суштество божјо. Тој создава рамнотежа помеѓу светото и профаното, помеѓу трансценденцијата и иманенцијата, духот и телото, внатрешното и надворешното, субјективното и објективното. Човекот е способен да општи со тајните и преку нив да ја пронаоѓа својата вертикална димензија. Теологот Карл Ранер велеше дека човекот постои како човек само тогаш кога ќе се запраша и кога ќе го изговори името божјо. Може дури и да го негира Бога, но тој е на трагата на непознатото.

Од тука можеме да кажеме дека Библијата му дава исклучително место на човекот во светот како творба божја. Сепак, кога Библијата зборува за човекот, мораме да имаме во обзир дека таа зборува за две тежненија во човекот: човекот пред падот и човекот по падот. Според христијаните, ниту разумот не е лишен од можноста да увиди дека човекот е чудно суштество со две тежненија. Човекот може да те воодушеви по своите сознанија, по својата научност, склоноста кон уметност, подвигот, добрината, а од друга страна, токму човекот најмногу може да те запрепасти преку својата себичност, неговата глупост, простотија и над сè, неговиот капацитет за зло. Еден човек ќе те воодушеви, друг ќе те разочара и соблазни, а најчесто, еден ист човек со едната своја особина ќе те воодушеви, а со некоја друга своја особина длабоко ќе те разочара.

---

<sup>5</sup> Свети Григорије из Нисе, „О стварању човека“, у: *Господе ко је човек – православна антропологија и њајна личности*, Београд, 2003, стр. 16-17.

Според Библијата, а со тоа се слага и Зигмунд Фројд, човекот онаков каков што го знаеме, е исто така и продукт на чувството на вина.

Од сето ова погоре изложено, можеме да се сложиме дека човекот е суштество кое е суштествено различно од сè друго што е познато во овој свет. Другите животни имаат интелигенција, но човекот поседува друг ментален квалитет што животните го немаат. Животните знаат, но не знаат дека знаат. Човекот е свесен за себеси, за своето минато и за својата иднина. Тој е свесен за смртта; а свесен е и за тоа колку е мал и беспомошен. Свесен е за своите пријатели, за своите непријатели и за туѓинците. Човекот го трансцендира целокупниот друг свет и целокупниот друг живот; тој е единствен кој е свесен за самиот себе. Тој е во природата, но воедно ја трансцендира природата; тој е заробен од природата, но слободен е во своите мисли; дел е од природата, но е и над неа; како да е од неа, но како и да не е; тој е ни таму, ни ваму. Човекот како духовно суштество е такво суштество кое се надминува самото себеси и го надминува светот. Тој е во светот, а единствено тој може да се почувствува како да е туѓинец во светот, осамен, одвоен, исплашен. Тој се чувствува прифатен, но и непожелен. Тој е способен за иронија и способен за хумор. Единствено човекот може да го постави прашањето на апсурдот на живеењето. Патекаата на месечината, животот на некој црв или на некоја медуза или некоја вошка не се апсурдни, иако се исполнети со помала содржина споредено со животот на човекот, но нивниот живот не е апсурден, токму затоа што им недостасува способноста за самосвест и себе-трансцендирање кои би им овозможиле да си ја согледаат сопствената позиција дека се само еден црв, медуза или вошка. Човекот не само што е различен од другите живи суштества, туку е сосема поинаков. Хајдегер добро заклучил дека прашањето за човекот не е одделено од прашање за битието воопшто, а прашањето за смислата на човековиот живот од прашањето за смислата на светот.

Сето тоа, и уште многу повеќе, е човекот. А, токму човекот, и особено аспектот на неговата религиозност, се предмет на овој труд. Постојат многу потреби кои човекот го насочуваат кон религијата. Освен тоа, голем број негови карактеристики го прават религиозен. Овде ќе

зборуваме само за дел од тие потреби и за дел од тие негови карактеристики, како што се: човековата потреба да се надвладаат околностите на живеењето и неговата склоност кон чудење и восхит, неговото чувство за свето, неговата потреба за вечен живот, неговата потреба за смисла на живеење, неговите идеи за Бог, слобода и бесмртност, неговите психолошки предуслови за религиозност, неговата потреба за морал и правда, религијата како одржувач на човековата заедница и мистичните искуства и чудата како дел од феноменот човек.

### **1.1. Човековата потреба да се надвладаат околностите на живеењето и неговата склоност кон чудење и восхит**

Човекот во својот живот е опкружен со разни желби, но и со некој желбите да му се остварат. Желба севта и жетвата да бидат успешни, да има погодни временски прилики, навремен дожд, потребно сонце, соодветен ветер, да има олеснета набавка на храна (особено во сушни предели), желба да се надвлее тешката болест со која се соочува, да се спречат одредени епидемии на болести, да се спречат големи катастрофи, желба да се роди дете, или детето да биде машко, или пак женско, да се има олеснето породување, да се умножи потомството, да се умножи стоката и сите корисни животни, да се умножи родот, да му се наштети на непријателот, да се победи во војна, да се надвлее смртта и многу други желби. Во сите тие желби човекот чувствува некој, но не се предава. Желбата околностите да се надвладаат стои во него; надежта не гасне. Тој превзема иницијативи за да ја надвлее својата некој. Од самиот дух на човекот произлегува потребата од религија, која пак се наметнува како некакво негово решение во време на криза. Некои, во согласност со своето разбирање, се свртуваат кон магии и кон разни активности, каде што се бара од човекот да направи нешто. Други, свесни за својата некој, се свртуваат кон посилни трансцендентни суштества и разни божества. Монотеистите се свртуваат кон единствениот Бог, кој е единствена надеж во време кога никој друг не може да помогне. А кризи секогаш имало и секогаш ќе има. Науката пронаоѓа лекови за одредени болести, но сè уште постојат голем број болести кои се неизлечиви, кои се смртоносни. Сè



уште има бездетни брачни парови, сè уште има катастрофи, природни или иницирани од човек, каде човекот копнее по помош. Сè уште најголемото зло за човекот, смртта, е неразвоен дел од човековиот живот на овој свет. Во врска со иднината на овие појави, иако со непотполна индукција, можеме да поставиме силни непоречни позити, дека таквата состојба со човекот секогаш ќе биде иста. Човековата немоќ ќе постои; човекот нема да се помири со тоа и ќе бара решенија вон неговата немоќ и надвор од своето суштествување.

А тоа е својствено за сите луѓе, од „дивјакот“, преку селанецот, сè до современиот градски човек. Таканаречениот, човек „дивјак“, верува дека со светот владеат надприродни суштества, кои имаат импулси и мотиви слични на неговите, на кои тој со одредени свои активности може да повлијае. Тој верува дека молитвите, ветувањата, ритуалите, заканите и др., можат да му донесат убаво време и обилна жетва. Понекогаш „дивјакот“ верува дека божеството се воплотило во него самиот, па дури не мора ни да го моли, туку самиот во себе ја носи сета потребна моќ за да може да си ги подобри личните услови на живеење, како и условите на своите ближни. Најчесто таа моќ се припишува на одредени поединци: врачевци, поглавици и кралеви.

Но, религиозноста не е израз на некаква примитивност. Од заклучокот дека примитивниот човек е во главно религиозен, не следи заклучок дека религиозниот човек е примитивен. Човекот чувствува потреба од религија и во селски услови на живеење каде што подиректно зависи од природните сили, но и современиот градски човек не е лишен од потреби, а со тоа не е лишен ниту од потребата од религија и вера. Тој чувствува потреба од божја помош на бојното поле во војна и во разни околности кои го загрозуваат неговиот живот. Религијата е присутна и на спортските терени, на боречките рингови, на олимпијадите и секаде каде што има некакво натпреварување. Таа е присутна кај занаетчијата, и кај трговецот, и кај лекарот, и кај студентот, и кај политичарот, и кај уметникот, и кај домаќинката, и кај филозофот, и кај научникот, и кај генералот, кај сите. И сите имаат, помалку или повеќе, потреба да ја досегнат целосноста на светот и да си го најдат сопственото место во него.

Дека религиозноста не е својствена само за примитивниот човек е показател и тоа што и современиот човек, не само што е склон кон религијата, туку и ден денес е склон да бара услуги во алтернативите на религијата, кои се сметаат за пониска форма, па дури и постојана непријателска форма на религијата, а тоа се магијата и општо окултот. Дури и во 21 век човекот не ги напуштил услугите на гатачот, на маѓесникот, на гледачите во грав, или на дланка, во шоља, тарот, услугите на астролозите, на спиритистите, според тоа, по ништо тој не се разликува од оној човек кој со векови наназад ги практикувал истите тие техники и услуги.

Страдањата и немоќта се еден од изворите на човековата религиозност. Сите религии се насочени кон тоа да го совладаат злото и страдањето со кои човекот се соочува. Соочен со страдањето и со злото, човекот повеќе наоѓа утеха во пастирската грижа, отколку во некоја филозофска дебата. Тој кога се чувствува немоќен нема потреби од учители, туку од спасител. А сè дури има луѓе кои треба да бидат тешени, ќе постои религијата и ќе постојат тешителите. Кризата го учи човекот да се моли, а не само да мисли. Во услови на криза, човекот се преиспитува во што ги вложувал сопствениот живот и своите вредности. Едноставно, кога човекот запаѓа во неволја, тој во исто време станува поотворен кон идејата за Бог.

Винстон Черчил во една прилика забележал:

Јас поминав низ жестока и агресивна антирелигиска фаза... Мојата рамнотежа се воспостави во неколкуте следни години на чест допир со опасностите. Јас што и да сметав за мое мислење и што и да докажував, кога и да помислев на непријателската стрелба, јас не се двоумев да барам специјална заштита... Јас дури се молев и за помали работи од тие како што е да не загинам премногу рано... Оваа пракса ми изгледаше сосема природна, и исто толку силна и вистинита како што е и процесот на мислењето кој на сето тоа така остро противречеше. Меѓутоа, праксата беше утешна...<sup>6</sup>

Сепак, од сето ова погоре изложено, би било погрешно да се изведе заклучок дека религиозноста на човекот е израз на неговата слабост, во

---

<sup>6</sup> Vinston Čerčil, цитат во: Esad Čimić, "Škola, omladina, i crkva u socijalističkom samoupravnom društvu – vaspitanje i religija", u: *Religija i društvo-zbornik tekstova*, ur. Momir Brkić, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988, str. 245.

смисла дека тој на овој начин се прави себеси послаб од она што тој вистински е, или дека практикурајќи религија човекот се обезвреднува себеси. Човекот сè, па и својата генијалност ја извел од страдањата.

Религијата всушност е многу повеќе израз на човечка борба, отколку израз на предавање. Не е важен резултатот, не е важна ниту победата, како што не е важен ниту поразот. Важна е борбата како таква. Религијата нуди најбројни облици на таа борба. Фрејзер дава еден пример:

Понекогаш кога сушата трае премногу долго, луѓето сосема ги напуштаат вообичаените хокус-покус имитативни магии, и бидејќи веќе премногу се лути за да продолжат да молат, се обидуваат со закани и клетви, па дури и со физичка сила за да изнудат дожд од натприродното суштество коешто, така да се каже, им ја прекинало главната водоводна цевка. Во едно јапонско село, кога богот заштитник долго време се оглушува на молитвите кои селанецот ги упатува за дожд, селаните на крајот го кутнуваат неговиот кип и со гласни и долги клетви, го фрлаат главечки во смрдливо оризово поле. И тогаш му велат: „Остани малку тука, за да видиш како ќе се чувствуваш после неколку дена пржење на оваа врело сонце, коешто го согоре сето жито по нашите распукани полиња.“<sup>7</sup>

Всушност, основен извор на религијата претставува конфликтот на овие антитезни парови: доброто и злото, активноста и пасивноста, понизноста и самодовербата.

А светот, освен што кај човекот носи страдања и буди страв, несигурност, немоќ и борба, во себе има и убавини и појави што го тераат човекот да се чуди, да се восхитува, и да обожава. Токму чудењето го прави човекот филозоф, а чудењето е тоа што човекот го прави и религиозен. А човекот е единственото суштество кое има капацитети да се чуди, да се загледува, да се восхитува, да се прашува и да мисли. Сè повеќе се мисли дека чудењето им припаѓа на децата, како и на раните „детски“ форми на развој во човековата историја. Возрасниот човек, како и современата „напредна“ форма во развојот на човекот, нема причини да се чуди и да се восхитува, а уште помалку да обожава. Но останува прашањето, дали човекот навистина е во придобивка тогаш кога ќе престане да се чуди, да се восхитува и да обожава, или токму тогаш го убива филозофот во себе, го убива религиозниот човек во себе, и конечно

<sup>7</sup> Џејмс Џ. Фрејзер, *Златна брана – истражување маѓије и религије*. Земун, Алфа и Драганиќ, 1992, стр. 104.

го убива човекот во себе. За древниот човек ништо не е посебно чудно, но чудно е сè. „Дивјакот“, тешко прави разлика помеѓу природното и надприродното на начин како што тоа го прави современиот човек. Прачовекот треперел пред природните сили и неприликите околу себе. Тој во сè гледал надприродна интервенција. Древниот човек им се восхитувал на животните. Посебен восхит будат животните кои, или му се најголема опасност, или му се најполезни во животот. Птиците отсекогаш побудувале восхит кон летањето. Потеклото на огнот, на пример, им се припишувало на боговите. И кај старите Грци имаме пример за тоа, во митот со Прометеј кој краде огин од небото. Шумите претставуваат природни светилишта во кои им се изразува почит на некои дрвја, особено големите дрвја, како што е дабот. Дабот се обожавал во многу култури. Кај Елините и кај Римјаните се поврзувал со Зевс или Јупитер, кај Германите со Донар, или со Тор кај Скандинавците, кај Словените со Перун и.т.н. Древниот човек особено се чуди на некои појави кои не се секојдневни. Помрачувањето на сонцето во многу култури будело религиозни чувства и активности. Еден друг значаен феномен, кој будел религиозни чувства и имагинација, е сонот. На сонот се гледало како на нешто чудно, што те носи во еден друг свет, на други подрачја, а освен тоа може да те поврзе и со оние кои веќе се починати.

Оттука, сега е чудно, како современиот човек не се чуди на појавите околу себе. Тој веќе појавите кои го опкружуваат не ги смета за чудни, само затоа што открил некакви формули на законитост со кои го опишува она што го гледа. Ајнштајн во таа смисла го вели токму спротивното: „Вечно несфатливо во космосот е токму неговата сфатливост.“<sup>8</sup> Значи, тоа што одредена појава можеме да ја опишеме, не значи дека треба да престанеме да и се восхитуваме и да и се чудиме.

А и децата му се восхитуваат и му се чудат на светот. Кога во просторијата во која седиме би се случило некој да почне да лета без никакви помагала, реакцијата на некое мало дете би била чудење, но со таков интензитет и на ист начин како кога се чуди и на другите работи околу себе. Возрасниот човек, пак, за разлика од детето, би се исчудувал.

---

<sup>8</sup> Albert Einstein, цитат во: Mijo Škvorc, *Vjera i nevjera – problem naših dana i misterij naših duša*, Zagreb, FTI, 1982, str. 360.

Причината за тоа е тоа што за малото дете никоја од појавите не е вообичаена за тоа да престане да се чуди. Малото дете кога ќе види животно целото е воодушевено од чудење, а возрасните веќе се навикнати, па тие дури и го смируваат детето, бидејќи според нив воопшто не е некое чудо да се види куче или маче и тоа нешто не би требало да предизвикува толкаво воодушевување. Цуцуловски на едно место забележува:

Чудни се нештата во светот и би било чудно кога не би се чуделе на чудните нешта во светот. Чудејќи се, ние само ја потврдуваме сопствената филозофска природа [...С.Г.] Човекот не може да човекува, а притоа да не филозофира [...С.Г.] Оној момент, кога човекот престанува да се чуди, тој почнува да го прифаќа светот таков каков што е – сè му е нему тогаш седно и ништо нему не му е чудно. Со тоа, и филозофијата постепено почнува да умира во човекот [...С.Г.] умира и детето во човекот.<sup>9</sup>

Кога Софија, главниот лик во филозофскиот роман *Свештои на Софија*, ги прими првите дописни поуки по филозофија, го водеше следниов разговор со мајка ѝ:

„Мамо, зар не е чудо што живееме?“ почна таа. Мајка ѝ беше толку изненадена што не ѝ одговори веднаш. Софија обично учеше кога таа доаѓаше дома од работа.

„Претпоставувам да – понекогаш“, рече таа.

„Понекогаш? Да, но нели сметаш дека е чудо што светот воопшто постои?“

„Слушај Софија. Престани да зборуваш така.“

„Зошто да не зборувам? Можеби сметаш дека светот е сосема нормална работа?“

„Па, зар не е? Повеќе или помалку, во секој случај.“

Софија сфати дека филозофите имаат право. Возрасните го земаат светот здраво за готово. Тие си дозволуваат себеси да се успијат во волшебниот сон на сопственото еднолично постоење еднаш засекогаш.<sup>10</sup>

Како и да е, во овој свет никогаш нема да недостасуваат „дивјаците“, никогаш нема да престанат да постојат бедните по дух<sup>11</sup>, ниту оние кои знаат дека ништо не знаат<sup>12</sup>, ниту децата, како што нема да

<sup>9</sup> Љубомир Цуцуловски, „Младоста на времето и стареењето на нештата“, во: *Филозофија – филозофско сѝисание*, бр. 2. Скопје, Аз-Буки, август 2002, стр. 123.

<sup>10</sup> Јустејн Гордер, *Свештои на Софија*, Скопје, Три, 2002, стр. 29-30.

<sup>11</sup> Исус, во познатата проповед на гората, рече: „Блажени се бедните по дух, зашто нивно е царството небесно!“ (*Маттеј 5: 3*)

<sup>12</sup> Познатата изјава на Сократ: „Јас знам дека ништо не знам.“

престанат да постојат ниту оние со детски дух<sup>13</sup>. Секогаш покрај нас ќе ги имаме филозофите, поетите, уметниците, фантазерите, мечтателите, пророците, религиозните и сите оние „чудни“ ликови, кои најгласно од сите ќе зборуваат за тоа што навистина претставува човекот.

## 1.2. Човековото чувство за свето

Една друга карактеристика поврзана со религијата, а својствена за човекот, е неговото чувство за свето. Многумина истражувачи на религијата се слагаат дека она што е заедничко за сите религии е токму чувството за свето. А чувството за свето е специфично чувство, кое во себе содржи респект, но и одреден трепет, обожавање, другост, понекогаш религиозна чистота и.т.н. Светото, кај многу религии не е поврзано со етичкиот еквивалент за добро. Според Рудолф Ото, во *Идеја за свейоџо*, изразот за свето во семитските религии (*quadosch*) и одговарачкиот еквивалент во грчкиот и латинскиот јазик (*hagios, sanctus, sacer*) првобитно немале значење на нешто што е морално добро и чисто, како што подоцна се развил овој термин, туку нешто пред што се трепери, на кое му се приоѓа со стравопочит. Особено во грчката и римската митологија, претставата за боговите не е примарно претстава на морални суштества, туку е претстава за суштества со мани слични како кај луѓето. Тие богови може да се расправаат, да се љубоморни, понекогаш дури и развратни и сл. Така, кога Рудолф Ото зборува за свето, тој пред сè го разгледува поимот за *мистичноџо* (на латински: *mysterium*), кое се изразува како: *mysterium tremendum*, и од друга страна како *mysterium fascinans*. Мистичното претставува некаква недофатна тајна, која со разум не може да се објасни, а која на светото суштество му се припишува како квалитет. Тоа е нешто сокриено, езотерично, она што е отаде сфатливото и отаде поимливото, несекојдневно и непознато. *Mysterium tremendum* е чувството на стравопочит, трепет пред таинственото, кој верникот го чувствува пред Бога, или пред некој свет предмет или место. Тоа не е некој природен страв, туку во себе има нешто надприродно, изразено во симптомот „наежено тело“. Но, освен што во присуството на светото човекот

---

<sup>13</sup> Исус поучуваше: „Вистина ви велам, ако не се промените и не бидете како деца, нема да влезете во царството небесно.“ (*Матџеј 18:3*)

чувствува стравопочит и трепет, тој во исто време се фасцинира, чувствува и восхит и обожавање, што е израз на *mysterium fascinans*. Освен тоа, постои и *tremenda majestas* кое е чувство на присутност на моќ, на сила и апсолутна надмоќност. Во присуство на ваква преоќност, за која сме свесни како објект наспроти себе, ние почнуваме да се чувствуваме како „прав и пепел“, како ништост.

Светото е нешто извонредно, страшно, но во исто време и привлечно. Човекот во присуството на светото чувствува страв, но и радост. Освен тоа, тој пред светото открива такво чувство на ужас што самиот се гледа како прав и пепел. Можно е на светото да се гледа и како кон нешто грозно. Во ваков случај човекот одговара со бегство, неверие, а можеби дури и омраза. Таквиот ефект на отфрлање на светото се случива токму од причина што светото претставува закана за човековата големина и слобода.

Мирча Елијаде смета дека човекот има вродено чувство за свето. Според Елијаде, во неговото дело *Светио и ѝрофано*, светот се востановува како стварност преку светото. Човековиот дух во Вселената сретнува нешто возвишено, тајновито и свето. Небото буди религиозни чувства со својот бескрај и моќ, па затоа и боговите се таму. Оттука, првобитниот човек на Вселената гледа како на нешто непознајно и мистично, а целата природа ја сметал за сакрална. Ако Бог го создал светот, тогаш сè е свето. Секоја појава околу нас е некој вид на симбол. Секое нешто, не остава само физичка, туку и духовна порака. Значи, сè што постои има некакво вишо значење, односно е симбол на духовите од повисок ред. Затоа, архаичниот човек за свети ги смета и разните акти на своето живеење, како што се: сексуалните односи, јадењето, смртта и.т.н. Сепак, се прави разлика помеѓу светото и световното, односно профаното. Човекот разликува свети места и свето време. Светите места се знаци на присуството божјо, места кои на светот му даваат ред, наспроти хаосот. Такви места има многу: храмови, планини, светилишта и сл. За свето време се сметаат оние датуми во календарот кои претставуваат свети денови, различни од профаните, односно секојдневните. Тоа се денови на празнување, свети датуми, кога митовите се оживуваат и кога приказните

од минатото се прераскажуваат. Светиот датум е време на репродукција на суштествените настани, ритуализација на некој настан кој се случил во митско минато.

Освен свети места и свето време, човекот издвојува и свети предмети. Такви можат да бидат разни симболи, кипови, слики, амајлии, икони и сл. Особено, свети се писмата и објавите за кои се смета дека доаѓаат од боговите. А средбата со светото дава сила и развива силни емоции.

Се разликува свет и профан живот. Секогаш огромна е разликата помеѓу светото и профаното и секогаш преминот од профано кон свето е тежок. Токму затоа, преминот кон свет живот се поистоветува со умирањето. Тој премин претставува ново раѓање, нов живот, старото умира, новото се раѓа, или воскреснува. Оттука, таквиот премин е проследен со разни ритуали на иницијација, или крштавање, кои најчесто симболизираат умирање за старото и воскреснување за нов живот.

И денес религиозните луѓе имаат многу слични чувства во врска со одредени места, времиња и акти. Според Рудолф Ото постои единствено, оригинално, религиозно чувство, кое е идентично кај луѓе во различни времиња и на разни места. Елијаде смета дека дури и оние кои избрале профан живот не се целосно ослободени од религиозен живот. Таквите луѓе, исто така, имаат одредено чувство на посебен респект, на мистика, кон одредени нешта, коешто чувство е многу слично на религиозното чувство кон светото. Тие луѓе имаат свои посебни улици, места, градови, споменици, како „свети“, бидејќи во нив тие, или некои нивни блиски, или нивното друштво, нивната нација, доживеале нешто што е значајно за нивниот живот. Токму затоа, постојат и особено важни датуми, кога денот не смее да помине вообичаено, кога мора некако да се одбележи, да се прераскаже некоја стара приказна, да се возобнови некоја стара пракса до ниво на ритуал, да се напомене нечије име и.т.н. На некој начин, секоја прослава во себе има сакрален корен. Како што смета Елијаде, човекот е производ на *homo religiosus*, тој не може да ја избрише својата историја, и ако потполно се ослободи од светото, неговата егзистенција доаѓа во прашање.



### 1.3. Човековата потреба за вечен живот

Смртта е нешто што најмногу го вознемирува човековиот дух. Човекот ја гледа смртта пред себе како неизбежен факт, но не сака да се помири со неа. Надежта за вечен живот тлее во него. Некој се надева дека ќе продолжи да живее во некој друг свет, а некој смета дека повторно ќе се врати на земјата и така реинкарниран ќе продолжи да живее во некоја друга форма на егзистирање. Постојат и многу други поинакви концепти за живот после смртта, но желбата да се постои е заедничка за сите. Дури и оние кои не веруваат дека постои живот после смртта, сè уште сакаат да останат запаметени во историјата, сакаат да бидат споменувани помеѓу своите блиски, да бидат достоино и со голема погребна поворка погребани и сл. Човекот не се задоволува со заборавот и непостоењето и не му е сè едно што ќе се случува после неговата смрт.

Навистина, непознатливоста на светот е продлабочена заради смртта, која е негов составен дел. Светот е загатка, а смртта е симбол на неговата трагедија. Животот, на некој начин, е трка чија сигурна цел е смртта. Тој во полн налет се движи кон смртта и како животот поминува таа му е сè поблиска. Така, извор на човековиот страв, не е ништо друго, туку самото негово постоење во светот, особено кога се има предвид постојаната опасност од смрт. Секој човек мора лично да се соочи со ова крајно понижување. А, смртта буди прашања. Природно сакаме однапред да знаеме што не очекува таму. Човечката природа копнее по некакво решение, кое ќе го надмине тој апсурд на нашата смртност. Расположени сме да гледаме оптимистички дури и пред таа страшна коб, и само добар збор на охрабрување може да донесе надеж. Всушност, луѓето сакаат да веруваат дека смртта не е толку лоша.

Сепак, смртта ни изгледа како неприродна и не-фер работа, иако сите ќе умреме. Таа не му е својствена на духот кој сака да живее. Децата, тогаш кога стануваат свесни за феноменот на смртта, неа не можат да ја прифатат рамнодушно. Токму затоа, вообичаена е сликата да се види дете кое се расплакало, а причината за неговиот плач е помислата дека треба да умре и дека тоа не сака да умре. Човекот има природна склоност на

отпор кон смртта и тој пред опасноста од смрт не губи надеж. Тој бара начин животот да си го продолжи, макар и за миг. Во таа иницијатива да се преживее, тој наоѓа нешто што за него може да значи и ултимативна победа над смртта. Иво Андриќ, на интересен начин, ја опишува таа борба против смртта претставена преку танцот на овчичката Аска, од приказната за *Аска и волкот*. Во таа приказна, Аска се наоѓа пред самата смрт нападната од страшниот волк, и пред една таква опасност, таа започнува да игра. Волкот се занел од играта на овчичката, а таа пак, откако го увидела тоа, сè повеќе и повеќе играла, бидејќи само така и сè продолжувал животот за некој миг. Играла, сè дури не дошол овчарот, кој го убил волкот, а со тоа ја спасил и Аска. Така, играта со смртта, станува игра за живот. Токму затоа, иако смртта е неизбежен факт за нас, таа ни изгледа далечна. Секогаш кога некој ќе умре, ние се изненадуваме, иако знаеме дека сите мораат да умрат. Но, секогаш таа како да дошла неочекувано, како некој крадец во ноќта. Дури и за човек болен од рак во некој напреден стадиум, или од некоја друга смртоносна болест, се изненадуваме кога ќе слушнеме дека починал.

Концептот дека човекот е смртен по својата природа и суштина се чини дека му е сосема туѓ и неприфатлив на митското и примитивното религиозно мислење. Некои антрополози веруваат дека на примитивниот човек, во почетните периоди на човековата култура, му било неверојатно дека смртта е нужен феномен кај човекот. Тогаш, всушност, требала да се докаже смртноста на човекот, а не неговата бесмртност.

Како и да е, не е потребно многу напор за да се увиди дека сепак човекот е смртно суштество. Но, тоа не ги исцрпува неговите иницијативи за живот и надежта дека ниту смртта не претставува крај за него. Од најдревните форми на човечки живот, луѓето се прашувале дали постои живот после смртта. Тие се погребувале во надеж за живот после смртта. Од тие причини, кога човекот се погребувал, во гробот му се ставале најразлични предмети кои ги користел во текот на овој замен живот. Претставата дека е можно да се живее вечно постои барем од тогаш од кога се знае за човекот. Дури кога се зборува и за Неандерталеците, се вели дека и тие ги погребувале своите мртви со венци од цвеќиња, а

лицата на мртвите биле свртени кон исток кон изгрејсонцето, при што, понекогаш ги поставувале свиткани во ембрионална положба, веројатно од причина што сметале дека по смртта се раѓа нов живот.<sup>14</sup> Без сомнеж, можеме да тврдиме дека и најраните луѓе верувале во задгробен живот. Во Либан, на пример, се пронајдени многу стари гробници каде скелетите се свиткани со колениците до брадата. Тие се затворени во глинено јајце – со надеж за излез од јајцето, односно за нов живот. Подоцна, во Египет гледаме појава на мумификација. Во епот за Гилгамеш, се зборува дека тој заминал на далечен остров, за да се посветува со последниот од бесмртните, Утнапиштим, околу тоа како да се избегне смртта. И во рана Грција се верувало дека душата е таа што продолжува да живее.

Токму смрттноста на телото и надежта за вечен живот, во многу култури претставува основа за идејата за постоењето на душата. Фрејзер вели дека со одредени разлики во поединостите, овие разбирања за душата се присутни ширум целиот свет. Некои австралиски црнци, душата ја замислуваат како мало невидливо човече. Некаде таа се замислува како птица спремна да одлети. Некои сметаат дека душата лута додека човекот спие, па заради тоа се плашат дека за време на спиењето е можно таа да одлети и веќе да не се врати, при што би настапила смрт. Некаде сенката се смета за душа. Некаде рефлексивната од вода или од некое огледало и.т.н.

Древните култури се обземени со феноменот смрт. Според Џејмс Фрејзер, „страот од мртвите луѓе е најмоќната сила за создавање на примитивната религија.“<sup>15</sup> И Фоербах смета дека човековиот гроб е лулка на религијата. Според него, кога човекот не би умирал, кога вечно би живеел, значи, кога смртта не би постоела, не би постоела ниту религијата. Навистина, кога човекот не би бил смртен, не би поставувал многу прашања. Но, бидејќи тој е смртен, го интересира што било пред него, што ќе се случува после него, дали животот е само овој на земјата и.т.н. Но, страот од смртта не е единствената причина за постоењето на

<sup>14</sup> Во однос на тоа какви сè верувања постоеле во минатото по однос на задгробниот живот, добар краток приказ можеме да видиме во: Херби Бренан, *Смртта-големата мистерија на живојот*, Скопје, АЕА, 2004, поглавјето: „Историја на верувањето во задгробниот живот“, стр. 128-140.

<sup>15</sup> Фрејзер, стр. 13.

религијата. Религијата е сложен феномен и уникатен продукт на човековиот дух. Колаковски е во право кога вели:

Кога самиот страв од смртта би бил доволен услов за човечкото сфаќање на бесмртноста, тогаш зошто ајкулите – кои бегаат од смртта со иста брзина како и ние – не успеале да создадат сопствена слика за пеколот и небото? [...С.Г.] Доколку религијата единствено служи за компензирање на страдањата, тогаш зошто глумците што страдаат не градат светилишта и не пишуваат сопствени свети книги?<sup>16</sup>

Таа цврста убеденост во бесмртноста која е карактеристична за примитивниот човек, во современието, не земајќи ги во обзир уверените верници или уверените атеисти, кај луѓето е задржана, едвај на ниво на обична надеж.<sup>17</sup> Сепак, кога станува збор за луѓето на село, и во денешно време многу малку се сомневаат во бесмртноста на својот ближен, кој го гледаат починат. Дури и кога за време на погреб, тие можеби изјавуваат за починатиот дека не знаат каде е и дали воопшто е, сепак, прават сè како тој да е жив. Сите нивни активности поврзани со погребот потврдуваат дека тие никако не можат да прифатат дека покојникот веќе не постои во некој друг свет.

Не е можно феноменот на смртта да се из земе од доменот на највисоките интереси на човековото промислување. Смртта ги буди најзначајните филозофски и религиозни прашања. Берѓаев со право констатира:

Јас немам склоност да се плашам од смртта онака како што, на пример, е случајот со Толстој, но при помислата на смртта чувствувам силна болка и горлива желба да им го вратам животот на сите оние кои умреле. За мене фундаментален проблем на животот претставува победата над смртта. Смртта е позначаен и пофундаментален настан за животот отколку раѓањето.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Лешек Колаковски, *Ако Бог не ѝосѝои...*, Скопје, Табернакул, 2000, стр.183-184.

<sup>17</sup> Современиот човек копнее по бесмртност. Тој сака да ја победи смртта, па дури и кога не може или не сака да поверува во вечен живот, сепак се обидува да ја победи смртта. Од тие причини, се користат методи на замрзнување во случај на болест со сигурна смртност, со цел замрзнатите да доживеат медицински развој поврзан со нивната болест за покасно да бидат оживеани и излечени. Едноставно, човекот бара решение да се надживее себеси. Едно од решенијата во кои наоѓа утеха е и, сè уште недоволно истражената можност, да продолжи да живее како клон.

<sup>18</sup> Nicolas Berdyaev, *Dream and Reality*, New York, Macmillan, 1951, p.292.

А религијата, со нејзиното учење и надеж за вечен живот, останува како нешто од што човекот не може да се одвои, токму заради неговата природна желба за постоење. Вечниот живот е сигурно најзначајниот адут што го нуди религијата. Вилијам Џејмс се слага дека Бог за повеќето луѓе претставува творец на бесмртноста. И Хегел, кога зборува за религија, како најзначајна нејзина карактеристика ја издвојува вечноста или бесконечноста на животот што таа го нуди, па вели: “Воздигнување... од конечен живот кон бесконечен живот – тоа е религија.”<sup>19</sup> Дури и Фоербах, кој е силен критичар на верата во Бог, смета дека човекот сака да биде бесмртен, и токму од неговата желба за бесмртност произлегува верата во бесмртноста.

Унамуно го разбира животот како борба, агонија, против смртта, исто како и против вистината; против вистината на смртта. Тој вели: „Ако физичкиот, телесниот живот е ова, тогаш психичкиот или духовниот живот се, од своја страна, борбата против вечниот заборав, и против историјата.”<sup>20</sup> Појдовната точка во филозофијата на Унамуно е копнежот по лична бесмртност.<sup>21</sup> Според него, ова е најсилниот и најдлабокиот придвижувач на дејствијата на секој нормален човек. Спасот на личноста, односно нејзината бесмртност, е најзначајното нешто за човекот. Тоа е поважно и од вистината, од било какво добро, како и од било каква убавина. Тој јасно зборува дека обичниот човек воопшто не е заинтересиран за Бога како свест, како творец и одржувач на светот, доколку поединецот не е бесмртен. Токму бесмртноста најмногу го интересира селанецот, но тоа го интересира и Кант и Вилијам Џејмс и многу други. Дури и Спиноза, според Унамуно, копнее по лична бесмртност, иако никогаш не му успеало да поверува во личната бесмртност, па затоа целата негова филозофија е потрага по утеха. Кога човекот ќе ја изгуби вербата во вечен живот, тогаш кај него преовладува желбата за зачувување на името и за стекнување на слава. Затоа: „Оној кој ви вели дека пишува, црта, ваја или пее заради лично задоволство, и

<sup>19</sup> G.W. Hegel, цитат во: Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, Plato, 2003, str.177.

<sup>20</sup> Мигел де Унамуно, *Агонијата на христијанството*, Скопје, Култура, 1991, стр. 9.

<sup>21</sup> Види: Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, Beograd, Dereta, 1991.

ако му го дава на светот она што го создава, тој лаже; лаже ако својата книга, својата слика, својата статуа или својата песна ја потпише.<sup>22</sup> Инаку смртта, до таа мера му е неприродна на човекот, што тој дури не може ниту да се замисли себеси дека не постои, дека е потполно несвесен и уништен. И Толстој и Едмунд Хусерл се слагаат дека е невозможно да се замисли сопственото непостоење. Унамуно не сака да умре, ниту пак сака тоа да го сака; тој сака да живее, со своето јас, кое го чувствува овде и сега. За него ништожноста е неправда кон човекот, и против неа треба да се бориме, дури и кога навистина би не очекувала, да се бориме донкихотовски. Унамуно, оттука, смета дека човечката душа вреди како и целиот свет. Но, човечката душа, а не животот во земна смисла. Според него, творец и чувар на религијата е обожавањето, не на смртта, туку на бесмртноста.

Дури и кај Ниче, кој важи за атеист и противник на христијанската вера, се забележува потребата да ја задоволи својата жед по бесмртност. Тој ја има „визијата за вечното враќање“ на нештата, што не е ништо друго, туку надомест за вистинската бесмртност.

Августин имаше уверување дека човекот би бил ништо, доколку е смртен, односно доколку не е во Бога. Тој смета дека постои само она што останува непроменливо. Ако не останеме во Бога, не можеме да останеме ниту во себе. И античкиот филозоф Мелис сметаше дека сето она што има почеток и крај, не постои во вистинската смисла на зборот. Оттука, ние луѓето, ако не сме вечни, тогаш и воопшто не постоиме во вистинската смисла на зборот. К.С. Луис овде би додал дека „сè што не е вечно е вечно бесполезно.“<sup>23</sup> Токму затоа, бесмртноста е суштинско прашање за човекот. Како што велеше Паскал: „Бесмртноста на душата е нешто што толку ни значи, толку длабоко не засега, та треба човек да ги изгубил сите чувства за да е толку безразличен да дознае што е тоа.“<sup>24</sup>

Сепак, атеистите ја отфрлаат потребата за Бог и религијата, а по однос на човековата смртност, тие се обидуваат да дадат поинакво

<sup>22</sup> Ibid., str. 47.

<sup>23</sup> К.С.Луис, цитат во: Рик Ворен, *Посишени ја целиа*, Скопје, Љубители на Христијанското Евангелие, 2006, стр. 52.

<sup>24</sup> Блез Паскал, *Мисли*, Скопје, Култура, 1996, стр. 91.

решение. Атеистите би рекле дека стравот од смртта може да се надвлее, едноставно, со прифаќање на фактот дека сме конечни. Прифаќајќи го тој факт, човекот единствено може да поработи на квалитетот на своето живеење, за да го осмисли својот живот. Епикур сметаше дека воопшто нема ни потреба да се оптеретуваме со смртта, бидејќи додека ние сме тука, ја нема смртта, а кога ќе дојде смртта, не нема нас. Според тоа, смртта не треба да биде предмет на загриженост, ниту за живите, ниту за мртвите, затоа што, за првите, нејзе ја нема, а за вториве, веќе нив ги нема. И Фоербах се обидуваше да не ослободи од стравот од смртта преку идејата дека смртта е ништо самата по себе. Тој сметаше дека смртта не е ништо позитивно и апсолутно и дека таа не поседува никаква реалност, освен во имагинацијата на луѓето и само доколку мртвиот се споредува со некогаш живото суштество. Монтењ, во своите *Огледи*, смета дека филозофирањето значи навикнување на смртта, односно да се научиш како да умреш. Тој за смртта вели:

Што е важно кога ќе дојде штом е неизбежна?... Глупаво е да не́ измачува часот на премин во една состојба каде ќе бидеме ослободени од сите маки! Како што нашето раѓање донесло раѓање на сите нешта, така и нашата смрт ќе донесе смрт на сите нешта. Според тоа, подеднакво е лудо да се жали што нема да бидеме живи по сто години, како и да се жали што не сме живееле пред сто години.<sup>25</sup>

Монтењ, на смртта гледаше како на дел од вселенскиот поредок, дел од човековиот живот, кој треба да се прифати на ист начин како и делот на тоа дека претходно човекот настанал. Филозофот, размислувајќи на темата смрт и навикнувајќи се на таа тема, ќе го победи стравот и ќе престане да се плаши од смртта.

Секако дека мислата за смртта може да се поттисне и да се надмине, но останува прашањето дали со тоа се решава тој проблем. Човекот, дури и без ронка страв од смртта, пак останува смртен. А, смртта е губиток во полнотата на тој збор и губиток во секој случај. Со неа умираат сите успеси, сите амбиции, сите надежи, сите знаења и вештини, сета способност на една личност и сè изгледа залудно. Без обзир на тоа колку е неизбежна, таа е нагло укинување на неограничено продолживите можни

<sup>25</sup> Mišel de Montenj, *Ogledi*, Beograd, Rad, 1977, str. 22.

добра. Смртта е губиток во секој период од животот. Фактот дека помалку се жали човекот кој умира на 90 години е само ствар на навика. Кога човекот нормално би живеел 1000 години, смртта на 90 години би била голем губиток и трагедија. Во право е Томас Нејгел, кога ја дава следнава анализа во врска со губитокот при умирањето:

Смртта на Кејтс на дваесет и четири години главно се смета за трагична; таа на Толстој на осумдесет и две години не. Иако обајцата ќе бидат засекогаш мртви, смртта на Кејтс го лишила од многу години живот кои му биле допуштени на Толстој; затоа може јасно да се каже дека губитокот на Кејтс бил поголем (иако не во онаа смисла што стандардно се употребува при математички споредби меѓу бесконечни големини). Но тоа не докажува дека губитокот на Толстој бил незначаен. Можеби ние го бележиме само приговорот кон зла што великодушно му се додаваат на неизбежното; од фактот дека е полошо да се умре на дваесет и четири години отколку на осумдесет и две години не следи дека не е страшно да се умре на осумдесет и две или дури и на осумстотини и шест.<sup>26</sup>

Останува прашањето, како да се осигура среќа без спасение. Како да се биде смирен и радосен во работата и страдањата без да постои бесмртност? Токму затоа, човекот не може и не сака да ја напушти надежта што му ја нуди религијата. Верата не помага само во надминување на сопствената смртност, туку и во надминувањето на болката како резултат на губиток на нашите ближни. Колку само луѓе, во очајот на својот губиток, нашле надеж и мир само во верата. Да се раздвоиш од религијата, значи да се раздвоиш и од најблиските кои веќе се починати. Епикур не беше во право кога велеше дека воопшто нема ни потреба да се оптеретуваме со смртта, бидејќи додека ние сме тука, ја нема смртта, а кога ќе дојде смртта, неј нема нас. Смртта е тука и тогаш кога ние сè уште сме тука. На оваа земја ние сме сведоци на смрт на многу луѓе кои неј опкружуваат, понекогаш, за наша несреќа, и на смрт на оние без кои нашиот живот станува неподносливо тежок. Во таков случај, воопшто ние не можеме да бидеме игнорантни кон смртта, а советот на Епикур да не се оптеретуваме со неа, останува целосно ирелевантен. Берѓаев е во право

---

<sup>26</sup> Томас Нејгел, *Смртни прашања*, Скопје, Култура, 1998, стр. 16.



кога вели дека: „Негирањето на бесмртноста е умор, откажување од активност.“<sup>27</sup>

При сето ова, треба да се забележи дека психологијата познава и луѓе кои ја сакаат смртта повеќе отколку животот. Тие луѓе кои ја сакаат смртта и уживаат во неа се нарекуваат некрофили. Таквите, повеќе го сакаат редот, кој тие го воспоставиле, или правдата, која тие ја сметаат за правда, отколку самиот живот. Такви карактерни особини имаат најголемите злосторници на историјата. Тие немаат проблем ниту да си го одземат сопствениот живот тогаш кога нивниот систем и поредок ќе пропадне или ќе доживее пораз.

Луѓето кои не го сакаат животот не се плашат од тотално уништување. Но тоа сè уште не значи дека некрофилите се целосно анти-религиозни. И нив, можно е религијата да ги привлекува, особено религиозниот аспект на апокалиптичките предвидувања. Нивниот религиозен интерес оди кон катастрофи, уништувања, смак на светот, кон предвидувањата за последните времиња и слични теми на религијата. Постојат религиозни луѓе кои се радуваат на последните времиња и на уништувањето на овој свет. Таквите, несвесно, повеќе се радуваат на пропаста на другите, отколку на сопственото спасение; повеќе се радуваат на правдата и судот, отколку на милоста и простувањето. Нив, религиозната преокупираност кон феноменот смрт, најмногу ги привлекува кон религијата. Религијата, за овој тип на луѓе, е забава, како и филмовите и стриповите со насилна содржина, како и гледањето на „Вести“ со информации за ужасни трагедии: поплави, земјотреси, војни, тероризам и сл.

Ерих Фром извонредно ја обработува темата за некрофилијата во своето дело *Човековото срце - дебата за добро и зло*. Таму тој, меѓу другото, вели: „Чистиот некрофил е лудак; чистиот биофил е светец. Повеќето луѓе се посебен спој од некрофилна и биофилна ориентација, и прашањето е која од овие тенденции е доминантна.“<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Бергаев, *За човековото ројство и слобода*, стр. 295.

<sup>28</sup> Ерих Фром, *Човековото срце - дебата за добро и зло*, Скопје, Млад Борец, 1996, стр. 39.

Обичниот човек, кој не е ниту лудак, ниту светец, на смртта гледа како на нешто најужасно, најзаstraшувачко, најтажно, а од друга страна, токму темата смрт, за него е една интересна тема. Луѓето со голем интерес разговараат за тоа кој умрел, а нивниот разговор е толку пожив, колку што смртта е потрагична, во смисла, загинал млад човек, загинале неколку луѓе, загинала некоја позната личност и сл. Самата трагедија буди длабоки мистични чувства кои допираат до најдлабокиот дел на она што значи човек. Таа во него буди некоја чудна страст за нешто необјасниво. Цел град, цела држава е можно да западне во една приказна за смртта, кадешто, од една страна, сите жалат и плачат, а од друга страна, сите доживуваат едно катарзично очистување, луѓето се обединуваат, си плачат едни други на раме, скандираат во чест на својот изгубен јунак и т.н. Тоа е измешано чувство на тага и занос, на страв и на поддршка од страна на заедницата; страшна вест, но во исто време и мистична вест, која животот го поместува од своето секојдневие. Во таа смисла, трагедијата, сама по себе, се прави уште поголема трагедија. Луѓето сакаат преку најтажни приказни да го проследат тажниот миг. Затоа, се одржуваат потресни погребни, уште попотресни говори; тензијата ја подига и самата погребна музика, плачот на жените што ридат; сите како да сакаат да ја зголемат болката, а тагата да ја подигнат до тензија на општ плач.<sup>29 30</sup>

Така, вечниот живот кој религијата го застапува и проповеда е еден од најзначајните аспекти заради кои човекот е склон кон религија. Но тоа никако не значи дека тоа е единствената причина за човековата религиозност. Многу луѓе чувствуваат поголем страв од животот отколку од смртта. Стравот од недостоинствен и мизерен живот знае да го надмине дури и стравот од смртта. Освен тоа, мора да се нагласи дека постојат и религии кои воопшто не веруваат во тоа дека личноста ќе наследи вечен

<sup>29</sup> Сличен ефект постигнува и трагедијата како уметнички драмски жанр. Лесинг, реинтерпретирајќи го Аристотел, смета дека трагедијата ги прочистува луѓето преку сожалување и страв. Трагичната личност мора да биде како нас, обичен човек. Трагичното чувство е дека и ние можеме да доживееме слична судбина, па така стравот мора да води кон доблест, а сето тоа кон братство и сеопшто сочувство; едноставно кон подобар свет.

<sup>30</sup> Погребните церемонии, освен што имаат функција на спомен за умрениот, имаат и функција посилено да ги поврзат живите. Особено ако покојникот имал големо значење за заедницата па постои опасност некој работи драстично да се сменат. Така собрани, луѓето сакаат да се уверат дека и после смртта на нивниот херој, ништо битно нема да се смени. Жалејќи го покојникот, заедницата собира сили за иднината.

живот. Религијата мора да дава одговори за животот, за воопшто да може да понуди задгробна алтернатива. Силината на нејзиното учење за животот дава уверување дека таа може да каже било што за задгробниот живот.

#### **1.4. Човековата потреба за смисла на живеење**

Човекот е единственото суштество кое бара смисла. Тој, гледајќи го светот, кој колку и да е непредвидлив, му изгледа, ако не совршен, барем пристоен дом за живеење, во својот дух бара смисла за тој свет и смисла за самиот живот како негово најголемо чудо. Човекот сака да го осмисли своето постоење. Сите дела на човекот и на човештвото, дури и ако се сметаат за големи помеѓу луѓето, всушност се ништожни и суетни, доколку самиот човек е ништожен. Смислата може човекот да го инспирира на големи дела, но големите дела не можат, сами по себе, да донесат смисла.

Во својата потрага по смисла, човекот не може да ѝ сврти грб на идејата што ја нуди религијата, дека постои Бог кој го создал и осмислил светот, како и животот на човекот кој завзема централно место во тој свет. Древниот човек со длабоко воодушевување гледа на светот и на неговите мистерии. За него, светот е така таинствен, што никако не е можно да биде раздвоен од раката на боговите и никако не може да биде последица на случај. Клод Леви Строс, проучувајќи ја „дивата мисла“, заклучува дека човечкиот дух има потреба од смислен и организиран свет. Според Строс, тоа доаѓа од самата природа на човековиот дух, самоникнато, но сепак со трансцендентно потекло, иако тој отфрла дека тоа трансцендентно има карактеристики на субјект. Кога зборуваме за самиот човечки живот, религијата има уште поголемо значење. Човекот преку религијата ги ублажува своите неуспеси и ги осмислува своите успеси. За него, да се верува во Бог, значи да се види дека животот има смисла. Без една таква претпоставка, како да останува мислењето дека сè е бесмислено, сè е случајно и сè е препуштено на случајот, а космосот добива димензии на хаос. Во отсуство на религијата, како да доаѓаме до неизбежен нихилизам. Колаковски, поставува само две можни

алтернативи: „или Бог, или спознајниот нихилизам, нема средина.“<sup>31</sup>

Светот без Бога не е космос на поредок и смисла, тој е рамнодушен хаос, кој не создал без никаква цел, како што на ист начин и ќе не уништи и ќе не проголта во нескротливото и бескрајно море на случајот. Колаковски продолжува:

Се наоѓаме пред следнава алтернатива: или свет полн со смисла, воден од Бога, осакатуван од човекот, излечен од Спасителот – или бесмислен свет кој се движи кон Никаде, завршува во Празнината, некорисна играчка на безличната Судбина, свет кој не дели казни ниту награди и не се грижи за доброто или злото.<sup>32</sup>

А алтернативата, различна на онаа религиозната, не нуди особена надеж. Циникот, иако и неговиот заклучок не е потврден со докази, одлучува дека животот нема смисла. Агностикот смета дека вистината за Бог не ни е позната, па заради тоа и не треба да се разгледува. Но, дали можеме така ноншалантно да ја отфрлиме можноста на спознавањето на вистината поврзана со Бог и да продолжиме да живееме среќно? Ако не повеќе, вреди барам да се обидеме да ја пронајдеме вистината. И уште повеќе, дури и целиот свој живот да го потрошиме во едно вакво барање нема да биде штета. Што друго би било поважно од тоа? Бидејќи, прашањето за вистинитоста на христијанството, на пример, не е прашање кон кое можеме само да се однесуваме на теоретски или на академски начин; тоа е прашање на живот и смрт и кон него не се пристапува единствено од причини да се има што да се дискутира, тоа е нешто кон што треба да се пристапи со најголема страст и искреност. А, нихилистот смета дека сè е бесмислено. Вреди ли да се остане во оваа зајчешка дупка? Дури и обидот да се пронајде смислата е подобра варијанта од нихилизмот.

Шопенхауер сметаше дека животот е беден и животот мора да се негира. Оптеретувањето со прашањето за смислата му носи мака на човекот. Растенијата сосема се задоволни од своето постоење, а пак животните се многу позадоволни од голото постоење за разлика од луѓето, бидејќи животните се свесни само за сегашноста и за предметите од нивниот видокруг. Кај луѓето важи случајот, колку некој човек е по тап, толку е позадоволен од постоењето. Според тоа, преокупацијата на

<sup>31</sup> Колаковски, *Ако Бог не постои...*, стр.107.

<sup>32</sup> Ibid., стр. 247.

Шопенхауер станува самоубиството и тој предлагаше, не индивидуално самоубиство, туку колективно, воздржувајќи се од репродукција. Тој признаваше дека неговата филозофија е без надеж, но во исто време вели дека тоа е така поради тоа што ја говори вистината и не зборува за Бог, односно за она за што луѓето сакаат да си слушаат. На таквите луѓе кои бараат надеж, им вели: „Одете во црква и пуштете ги филозофите на раат!“<sup>33</sup>

Руѓер Бошковиќ, како решение за овој зол свет и живот исполнет со болки, го нудеше индиферентизмот. Повторно ќе се запрашаме: Дали е можно човекот сосема ладнокрвно да остане индиферентен? Се чини дека човекот попрво би прифатил да го изгуби животот со смисла, отколку да живее без смисла. Психологот Карл Густав Јунг би рекол дека „психонеурозата, во краен случај, е болест на душата која не ја нашла својата смисла.“<sup>34</sup> Виктор Франкл, во своето дело, *Нечуен лелек ѝо смисла*, смета дека токму барањето по смислата на живеењето е доказ дека оној што ја бара смислата е човечко суштество, а не некоја невротична личност. Повикот за смисла е специфичен за човечкото суштество и ни едно друго суштество не е загрижено, има ли, или нема животот смисла. Франкл, во едно друго свое дело, *Зошто не сѐ се убиле?*, дискутира за тоа дека, колку е подлабока смислата на живеењето на човекот, толку тој повеќе може да се справи со најтешките предизвици во животот. Во нацистичките концентрациони логори најотпорни на тортурите и најспособни да преживеат биле оние кои биле свесни за задачите кои ги очекуваат во животот.

Во познатата пародија на *Monty Python*, Брајан, во пародија на распнатиот Исус, ја пее песната *Always look on the bright side of life*. Таму во еден дел од песната се обидува да го исмее христијанството, да се помири со ништото, па дури во тоа да најде и причина за оптимизам, каде пее:

Секогаш гледај ја светлата страна на животот.

Мислам, што има да изгубиш?

Знаеш, ти си дојден од ништо;

Ти ќе се вратиш во ништо;

<sup>33</sup> Артур Шопенхауер, *За страдањето*, Скопје, Табернакул, 2005, стр. 82.

<sup>34</sup> K.G. Jung, *O smislu i besmislu*, Beograd, Mandala, 1989, str. 12.

И што си изгубил?

Ништо!

Секогаш гледај ја светлата страна на животот.

И, за навистина да не убеди дека и покрај оваа големо Ништо, можеме да се радуваме на нашиот оптимизам, песната завршува весело и е проткаена со весело и оптимистичко свиркање. Но, оптимизмот што ни го нуди нихилизмот, трае толку долго колку што трае песната, или најмногу до утре наутро, откако мамурни, после бурната забава и пијанчењето, ќе се разбудиме и повторно ќе сфатиме дека животот не бил само песна.

Толстој, во своите *Исјоведи*, сведочи дека не можел да остане рамнодушен кон прашањата: Што со сето ова? Кон што сето ова води? А, потрагата по одговор на овие прашања, го довела до Христа. Тој го критикува чувството кое се наметнува дека овие основни прашања се излишни, па дури и детинести. Толстој, со право, вели дека тоа се најважните прашања коишто треба да се одговорат. А, како што тој сфатил, без Бога сè е бесмислено. Еве како тој ги опишува своите промислувања пред да го пронајде одговорот за себе:

Јас бев доста збунет и не знаев што да мислам. Во врска со плановите за едукација на моите деца си се прашував самиот „А зошто сето тоа?“ Или во врска со мојата преокупација, како селаните да станат просперитетни, јас веднаш ќе си се запрашав самиот „А зошто тоа би било моја грижа?“ Кога ќе размислував за славата што моите дела би ми ја донеле, јас би си рекол самиот на себе, „Многу добро; ќе бидеш попознат од Гогољ, или Пушкин, или Шекспир, или Молиер, или од сите писатели на светот – и што со тоа?“ И не можев да најдам никаков одговор. А прашањата не можеа да чекаат, тие мораа да бидат одговорени веднаш, и ако не најдов одговор за нив беше невозможно да се живее. Но немаше одговор. Почувствував дека она на што стоев колабираше и дека веќе немам ништо под моите нозе. Она за што живеев веќе не постоеше и веќе ништо не остана.<sup>35</sup>

Потрагата по смисла е една од најтемелните потреби на човекот за религија. Младиот Сидарта, како кралски син, бил заштитиуван од страна на својот татко да живее во раскош и удобности без да има допир со реалниот свет полн со страдања. Така, Сидарта и не знаел што е тоа живот сè дури не излегол да се прошета надвор од својот раскошен свет, во

<sup>35</sup> Leo Tolstoy, *Confession*, [on line], available at: <http://www.classicallibrary.org/tolstoy/confession/1.htm> , chapter III.

својата дваесет и девета година. Видел четири работи кои драстично му го менуваат животот и погледот кон животот. Првата работа, која длабоко го потресла, е среќавањето на еден старец кого го видел во неговата старечка немоќ, при што сознал дека сите ќе остареме. Втората работа, која уште повеќе го вознемирила, е среќавањето на човек кој страдал од тешка болест, по што увидел дека ние сме подложни на болести. Третата работа која ја видел, дефинитивно му го сменила животот, а тоа е мртов труп, по што сознава дека луѓето се смртни. После сите овие нови сознанија, воопшто не му било тешко, кога четвртиот пат сретнал духовен монах облечен во жолто, кој успеал да има мир и покрај сите овие страдања, да го остави сето богатство и раскош кај татка си и да тргне кон живот на просветлување, како најважен животен повик. Во таа негова намера, не можела да го спречи ниту веста за раѓањето на неговиот син. Сидарта веќе барал нешто повеќе од животот. Тоа е почетокот на духовниот живот на Буда, човекот кој за себе тврдеше дека го доживеал големото будење и станал инспирација и предизвик за многу следбеници.

Човековото достоинство расне доколку неговиот живот има смисла. Со губење на смислата, се губи и човекот. А, вистинската смисла мора да потекнува од вечноста, во бескрајот, инаку останува бесмислата. Краткорочната смисла се губи во бесмислата на заборавот на времето. Сè е залудно, сите наши успеси и сите наши неуспеси. Така, за целосно да се осмисли мојот живот, тој мора да е поврзан со вечноста. А вечноста е можна, само ако постои Бог. Јасно е дека најголемото апсолутно добро кое го исполнува нашиот живот, мора да биде вечно. Но, тоа не смее да биде вечно само за себе, тоа мора да биде вечно и за мене. Се што е осудено на пропаст не може да биде вистински добро. Вистинското добро, мора да биде вечно, а нештото за да биде добро и за мене, мора да се однесува на мојот личен вечен живот. Како што велеше Берѓаев: „Сè што не е вечно, е неподносливо; сè што има вредност во животот, доколку не е вечно, ја губи својата вредност.“<sup>36</sup>

Затоа што смислата е поврзана со вечноста, таа е искуство на трансценденцијата. Токму религијата го воведува човекот во една таква

---

<sup>36</sup> Берѓаев, *За човековото ројство и слобода*, стр. 312.

наратива без крај, во која тој не е незначаен дел, туку важен и активен дел на приказната. Човекот како конечно суштество, кое е свесно за својата конечност, се свртува кон бесконечното и вечното, бидејќи својата смисла може да ја исполни само преку тој однос. И Фројд, иако не ѝ придава голема важност на смислата на животот за душевното здравје на човекот и за неговото чувство за вредност, а освен тоа верата во Бог ја смета за инфантилност, сепак се согласува дека нема да погрешиме ако тврдиме дека идејата за смисла на животот живее и пропаѓа заедно со некој верски систем. Токму тоа религијата ја прави незаменлива во животот на човекот, иако Фројд не би се сложил со оваа констатација.<sup>37</sup>

Вечноста е неопходна за одреден живот во целост да биде осмислен, но вечноста сама по себе не е доволна за да го осмисли животот на човекот. Ако некому животот, кој трае седумдесет години, му е апсурден, тоа што ќе постои вечно, не само што не му ја намалува апсурдноста, туку и му ја зголемува, бидејќи во тој случај и апсурдот ќе трае вечно, со што ќе стане вечно и бескрајно голем апсурд. Ако нашите животи се апсурдни во оваа сегашна големина, тие нема да бидат помалку апсурдни ниту во вечна смисла, ако само вечноста го осмислува животот. Затоа религиозната надеж не нуди само вечност, туку и вечност со поинаков, рајски квалитет.

Проблемот на смислата не може да се реши со привремено осмислување на животот. Не треба да се залажуваме дека тој може да се реши само со осмислувањето на некој период од животот, или само со одредена специфична активност. Во современиот живот, со пофална конотација, се зборува дека некој живеел само за фирмата, или некој живеел само за фудбалот, или пак живеел само за партијата и сл. Во суштина, сето ова е тажно, иако е искажано во релативна смисла. Како

---

<sup>37</sup> Фројд е свесен дека религијата му значи многу на човекот. Но, тој религијата ја смета за илузија, за измислена утеха, за желбоисполнување со кое се тешат малите деца. Тоа е инфантилен однос на човекот кон животот, кој Фројд смета дека треба да биде напуштен, и човекот, иако свесен за тежината на животот без Бог и без смислата што произлегува од Бога, треба да престане да биде дете и да излезе надвор во „непријателскиот живот.“ Фројд и себеси и нас не прапува дали се плашиме дека човекот нема да издржи при оваа тешка борба, но препорачува барем да се надеваме дека ќе издржи. За повеќе информации види: Freud, Sigmund. *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb, Naprijed, 1986.



можеме да го окарактеризираме животот, целосно посветен на фудбалот, или на фрлањето на каменот од рамето, за осмислен?

Животот или има или нема смисла, и тоа нешто е независно од тоа како се чувствувааш по однос на тоа прашање. Ние можеме да си речеме, ајде да го изживееме животот, да го зграпчине денот кој денес го живееме, не мислејќи ништо повеќе од овде и сега, но тоа нешто не го решава проблемот на смислата. Хедонизмот е решение само доколку навистина ништо нема смисла.

Според Блез Паскал, луѓето заради својата клетост и непријатноста да мислат на суштествени прашања ја измислиле разонодата. Значи човекот или е преокупиран со суштествените прашања или бега во разонода. Но заедничко за двете нешта е тоа што човекот сака да биде среќен. Вистинската среќа, и според Паскал, е поврзана со вечноста. Но, затоа што на човекот му изгледа неможно да живее вечно, му дошло на ум да не мисли на тоа. Тој пишува:

Човекот очигледно е создаден да мисли; во тоа е сето негово достоинство и сета негова заслуга; и единствена негова задача е да мисли како што треба. А правилото на мислење бара да почне со себеси, и преку својот творец и својот крај.

А за што размислуваат луѓето? Никогаш за ова; туку да танцуваат, да свират на кавал, да пеат, да пишуваат стихови, да набодуваат прстени, итн., да војуваат, да стануваат кралови, без да размислуваат за тоа што значи да си крал, и да си човек.<sup>38</sup>

Што друго би можело да му даде вистинска смисла на човекот? Дали може да се прогласи за ултимативна смислата да се проживее што поквалитетно во овој конечен живот? Можеби некој ќе најде причини со ваква цел да го проживее сопствениот живот, но како ќе одговори на општата потреба по смисла за целиот човечки род, за секој човек, а особено за поединците со тажни судбини?

Во ултимативна смисла на зборот, не е можно вистински да се осмисли животот ниту со тоа што ќе се трудиш да обезбедиш подобра иднина за идните поколенија. Како може идниот, времен успех, да донесе смисла за сегашната несреќа? Светот не може да се спаси ниту со триумф, стекнувајќи некоја идна блажена состојба овде на земјата. Прво, заради

---

<sup>38</sup> Паскал, стр. 75.

тоа што никој не може да гарантира што ќе се случи во иднината, а второ, би се поставило прашањето, зошто една или повеќе генерации, кои реално постојат во едно реално време, да се жртвуваат за некои идни генерации, за кои не се знае дали воопшто ќе постојат, а уште помалку дали ќе ги решат сите проблеми на своето време. Дали самовложувањето, или можеби дури и саможртвувањето, заради општествени цели, на човекот ќе му го осмисли животот? Дали, само по себе, во овој времен свет, вреди учеството во некоја револуција, жртвувањето за идните генерации и за некоја посветла иднина? Дали може, во името на иднината, да се осмисли постоењето и погибелта на млад револуционер кој загинал без пород, кој е само еден од многуте незнајни јунаци, потполен анонимец, изрешетан во некој боен ров, или нагазнат на мина? Колку повеќе тоа е случај со оние кои војувале на страната на поразените, со оние чија идеологија се осудува како губитничка, или уште повеќе зла. Дали можеби и самото време нема да ги смени сегашниве перспективи? Колку, од оваа временска дистанца, ни изгледа осмислен животот и смртта на некој млад, задоеен со идеал, руски, анонимен учесник во Октомвриската револуција? Колку вредела смртта на разно-разните идеолошки поданици на разно-разните губитнички формации низ историјата? Како да се знае која е добрата страна и што е тоа што е исплатливо? Постои ли сигурна добитна комбинација? Дали некој српски доброволец, во неодамнешните Бившо - Југословенски војни, гинеше за слободата на Србија, или за ниските криминални интереси на разни мафијашко – политички кланови и структури? Дали американскиот војник во Ирак, навистина се бори за демократија, како што самиот е убеден? Дали е оправдан борбениот дух на еден Северно Кореанец? Дали вредеше да се загине или да се биде сведок на најужасните страдања за разни идеали на разни политички идеолози низ историјата? Или можеби Бора Ѓорѓевиќ сепак е во право кога на едно место велеше: „За идеали гинат будали.“

Семјон Франк со право ја даде следнава констатација:

Така сосема оправдано се наметнува дилемата помеѓу двете можности: или животот во целина има смисла – така тој би морал да има смисла во секој свој момент, за секое поколение на луѓето и за секој жив човек, сега, во овој момент – потполно независно од сите негови можни промени и некакво предвидено усовршување во

иднината, бидејќи таа иднина е само иднина и сиот минат и сегашен живот во неа нема да учествува; или тоа го нема, и животот, нашиот сегашен живот е бесмислен – и тогаш нема спас од бесмислата, и сето идно блаженство на светот нема да ја искупи, ниту ќе биде во состојба да ја искупи таа бесмисла; затоа него не го спасува ниту нашата усмереност кон таа иднина, нашите мисловни предвкусови на иднината и дејственото учество во нејзиното остварување.<sup>39</sup>

И Унамуно беше скептик по однос на тоа дека постои некаква смисла во самовложувањето заради општествени цели, или заради напредокот во иднината, па вели: „Ми велат дека во овој свет сум заради остварување на некакви општествени должности; меѓутоа, чувствувам дека јас, како и моите браќа, на овој свет сме заради своето остварување, заради животот.“<sup>40</sup> Понатаму вели: „Ни учењето за напредок не задоволува. Да се напредува, зошто?“<sup>41</sup>

Една друга цел што човекот си ја поставува пред себе за да го осмисли сопствениот живот е целта да се биде славен, односно да се биде запаметен. Фоербах, во една своја песна, откако ја негираше верата во Бог како алтернатива, ги советуваше оние кои плачат по лична бесмртност, да побараат, наместо вечен живот, овековечување на нивното добро име:

Копнееш по живот од смртта?

Бори се попрво за целта

Човештвото во иднина

Да се сеќава на тебе со љубов.<sup>42</sup>

Заради славно име, човекот е во состојба да си ја жртвува и сопствената среќа и сопствениот живот. Тука вреди максимата: „Јас и да умрам, нека живее мојата слава!“ Човекот со такви амбиции, не се задоволува дури и ако стане најуспешен меѓу одредена група на луѓе, па дури и ако е најпознат во својата нација. Тој сака сите, насекаде, па дури и во сите времиња него да го знаат. Но, ако ова се постави како лична цел, останува прашањето, за кого ова нешто е остварливо? Како обичниот човек ќе обезбеди трајно име во историјата? Ова засега било можно само за некои поединци во историјата. Во денешно време на тимска работа, на

<sup>39</sup> Семјон Франк, *Смислао живоїта*, Београд, Логос Ортодос, 1995, стр. 27-28.

<sup>40</sup> Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, str. 13.

<sup>41</sup> Ibid., str. 262.

<sup>42</sup> Лудвиг Фоербах, цитат во: Жак Шорон, *Смртїта и заїаднаїта мисла*, Скопје, Табернакул, 2001, стр. 304.

брзи промени, на секојдневен технолошки развој и откритија по нарачка, дури и ако некој човек е посебно надарен, сè помалку има простор да се истакне како поединец. Освен тоа, останува прашањето дали и ваквиот дострел навистина нешто вреди; нема ли и историјата, која се памети, да доживее промени, а конечно и крај? Згора на тоа, кога дури и би успеале да стекнеме, ако не вечно, барем долготрајно име, дали со тоа постигнуваме вистинско постоење како личности? Ако нечие дело се памети со векови, тоа повторно ништо не зборува за личноста, туку за делото.

Навистина, нема лично постоење надвор од понудите на религијата. Секоја друга понуда за постоење, вон религијата, е бледа и недоволна. Паскал е во право кога вели: „Верувам, значи постојам.“ Она што не е вечно, не е ниту стварно. Покрај тоа, религијата има уште една предност пред другите светогледи заради тоа што вечниот живот го прави можен за секого, без исклучок, а особено за понижените, најмалите, бедните, најнезначајните.<sup>43</sup> Таа му нуди смисла на секој човек, а не само на одредени поединци. Во таа смисла, таа не е елитистичка. Токму затоа религијата е бесмртна.

Секоја друга алтернатива, единствено претставува бегство од проблемот на смислата на живеењето. Толстој опишува четири типа на бегство од проблемот на живеењето: 1. Игнорирање на проблемот; 2. Живот во епикурејско уживање на животот; 3. самоубиство; 4. очајување.

Секој кој сака да ја отфрли верата, сака да го банализира прашањето за смислата на животот. Таквите луѓе, не го сметаат тоа прашање за најважно. Тие предлагаат поинакви прашања: -Кој и каков човечки живот има смисла? -Кои се важните карактеристики на осмислен живот? -Кои моменти го осмислуваат животот? -Кои појави, процеси и активности во човековиот живот имаат смисла, а кои немаат? На пример, Богдан Шешкиќ во неговата книга *Човек, смислајќа и бесмислајќа*, за бесмислени ги смета животите на Хитлер, на Химлер, на Ајхман, на Анте Павелиќ и сл. Но, повторно останува прашањето, според каква проценка и според кои критериуми тој ги смета овие животи за бесмислени? Неговата

---

<sup>43</sup> Ова „најнезначајни“ е искажано во земна смисла, бидејќи токму религијата учи дека во суштина никој не е позначаен од другиот.

проценка, дека осмислен живот во себе би требал да содржи висок идеал, е соодветна за сите овие случаи, бидејќи сите тие, барем според нивниот светоглед, си поставиле високи идеали пред себе. Вториот критериум му е даден според целта на живеењето. И тука можеме да забележиме дека животната цел, која горенаведените си ја поставиле за себе, е поставена многу појасно во однос на многу други луѓе. Ако се суди според сочувувањето на името, тогаш можеме да забележиме дека ретко кое име во светот е попознато од името на Адолф Хитлер. Што е мерилото? Според времетраењето на идеалот? Па, нацистичкиот идеал воопшто до ден денес не е мртов, тој силно се манифестира во идеалите на разни неонацистички групации и *skinheads* субкултурата ширум светот. Ќе судиме ли според доброто? Сè чини, ако го нема Бога, тогаш човекот, или група на луѓе, може самите за себе да си прогласат свое добро. Најголемите злосторници, за некои луѓе се најголеми патриоти и најголеми синови на својата нација, што претставува највисока доблест.

Веројатно, според Богдан Шешиќ, судејќи според контекстот и времето во кое ја пишува својата книга, осмислени би биле животите на Тито, на Ленин и.т.н. Но, дали сите би се сложиле со критериумот за осмислен живот кој Шешиќ ни го поставува?

Шешиќ и самиот, на моменти, запаѓа во сосема апсурдни препораки, дури и крајно нехумани изјави од типот: „Затоа со право мајчинството се смета за најосновна осмислена животна функција, се разбира, под услов да се раѓаат здрави и нормални деца.“<sup>44</sup> Така, и мајчинството, ако се стави на несовршен човечки суд, има смисла, само доколку се раѓаат здрави и нормални деца. Освен тоа, репродукцијата не може да биде основата за осмислен живот. Многумина, спречени заради смрт, нема да дочекаат да се оженат и омажат; некои, нема никогаш да успеат да најдат партнер и сл. Некои, ќе влезат во брак, но нема да можат да имаат пород. А на крај, бедата и бесмислата на целокупното човештво, не ја смалува бесмислата на човекот сосе сите негови идни потомци заедно.<sup>45</sup>

Библиската книга *Пройоведник*, која ја пишува мудриот Израелски цар Соломон, интересно зборува за суетата на животот, доколку тој се

<sup>44</sup> Bogdan Šešić, *Čovek, smisao i besmisao*, Beograd, Rad, 1977, str. 174.

<sup>45</sup> Со оваа констатација Шопенхауер би се сложил целосно.

гледа независно од Бога. Таму се вели: „суета над суетите, сé е суета“ (1:2). Што и да правиш, не можеш да се ослободиш од таа суета. „Сé е мачно“ (1:8), „нема ништо ново под сонцето“ (1:9). „Од минатото не остана ни спомен, како што ни во иднината не ќе има сеќавање за она што ќе дојде после“ (1:11). Соломон вели: „Внимателно ја проучив мудроста а така и глупоста и лудоста, но сознав дека тоа е гониветер. Многу мудрост – многу јад; што повеќе знаење, тоа повеќе болки“ (1:17-18). „Тогаш реков во своето срце: -Дај да го испитам уживањето и да видам што дава насладувањето. – но ете, и тоа е празнина“ (2:1). „Направив големи дела: изградив дворци за себе, посадив лозја; си направив градини и овоштарници, посадив во нив секакви овошки. Направив езера за да ги наводнувам посадените дрва. Купив робови и робинки, имав и домашни слуги, а исто и стада со крупен и ситен добиток повеќе од кој и да е друг пред мене во Ерусалим. Натрупав сребро и злато и скапоцености од царевите и покраините; набавив пејачи и пејачки и секакви човечки раскоши, сé сокровиште на сокровиште. И станав толку голем, поголем од кој и да е пред мене во Ерусалим; а не ме остави ни мојата мудрост. И што да ми посакаа очите, не им скратував, ниту му бранев на моето срце некаква веселба, туку моето срце му се радуваше на секој мој труд, и таква му беше наградата на секој мој напор. А тогаш ги разгледав сите свои дела, сите напори што ги вложив за да дојдам до нив – и ете, сé е тоа суета и гониветер! И нема полза под сонцето“ (2:4-11). Ниту стекнувањето на мудрост не ја подобрува ситуацијата со животот. „Каква е судбината на лудиот, таква ќе ми е и мене. Зошто тогаш да сум помудар од другите?“ (2:15). „Зашто ни мудриот ни безумниот немаат траен спомен: по некое време забравот ќе ги покрие двајцата! И мудрецот умира како и безумниот“ (2:16). Со една ваква перспектива кон животот, Соломон запаѓа во краен песимизам и вели: „Го замразив животот, зашто ми се стори тешко сé што се збиднува под сонцето: зашто сé е суета, и тежина на духот“ (2:17). Очај претставува и помислата дека сé што си стекнал ќе му го предадеш на својот наследник. „Кој знае дали тој ќе биде мудар или луд? Па сепак тој ќе биде господар на сета моја мака во која го вложив сето свое напрегање и мудроста под сонцето. И тоа е суета“ (2:19).

„Навистина, кобта на луѓето и сверовите е една и иста. Како гинат едните, така гинат и другите; и дишат со еднаков здив, и човекот со ништо не го надминува свертот, зашто сè е суета. И едните и другите заминуваат на исто место; сите станаа од прав и се враќаат во правот“ (3:19-20). „Гол излезе од утробата на својата мајка и така гол и ќе си отиде каков што дојде; ништо нема да понесе од сиот свој труд“ (5:14). А, ако се земе во обзир и сето зло и сето страдање што се случуваат во овој свет, Соломон би додал: „Затоа ги сметам среќни мртвите што веќе умреле; посреќни се од живите што живеат уште. А од едните и другите е посреќен оној кој уште не постои, кој не ги видел лошите дела што се прават под сонцето“ (4:2-3). Тој реално гледа на овој чуден живот кој не опкружува и на принципите кои владеат во него, велејќи: „Сè видов во својот суетен живот; праведниот пропаѓа и покрај својата праведност, а безбожникот живее и натаму и покрај својата безбожност“ (7:15). Но, од друга страна, според Соломон, токму страдањата не отрезнуваат за да не се заблудиме во нашиот суд за тоа што претставува животот, па вели: „Подобро е да се влезе во куќа каде е жалост, отколку во куќа каде е гозба, зашто онаму е крајот на секој човек, и кој е жив, нека го вложи ова во срцето. Тагата е подобра од смеата; зашто, кога е лицето нажалено, срцето станува подобро. Срцето на мудрите е во куќата на жалост, а срцето на безумните во куќата на веселба“ (7:2-4). Соломон, во сета своја животна анализа за смислата, сепак заклучува дека таа постои и е во Бога: „Јас сепак знам дека ќе бидат среќни оние кои се бојат од Бога, зашто се бојат од Него“ (8:12). Така, на самиот крај на оваа беседа за суетата на животот сам по себе, Соломон дава утешни упатства дека, сепак, затоа што има Бог, животот има смисла, според тоа, важно е како ќе го проживееш сопствениот живот: „Да го чуеме завршниот збор за сè: -Бој се од Бога, исполнувај ги Неговите заповеди, зашто во тоа е сè за човекот. Зашто сите скриени дела, било добри или зли, Бог ќе ги изведе на суд“ (12:13-14).

Токму затоа, религиозниот човек, единствената смисла ја гледа во Бога. Како што би рекол Рик Ворен: „Ти си создаден од Бог и за Бог – и сè

дури не го сфатиш тоа, животот нема да ти има смисла.“<sup>46</sup> И кнезот Евгениј Трубецкој заклучува, или Бог постои, или животот не е вреден за живеење. Според него, не само што осмислен живот доаѓа од Бога и во Бога, туку Бог е тој што на човекот му дал капацитети да ја бара смислата, да ја најде смислата, и да препознае што е бесмислено, а што претставува вистинска смисла, па вели: „Како што човечкото уво не запазува фалширање доколку не ја чувствува хармонијата, така ни нашата мисла не би можела да биде свесна за бесмислата ако не би била озарена со некаква смисла.“<sup>47</sup> А апостолот Петар, токму затоа што верата во Христа нуди вечен живот, во таквиот живот посветен на Христа, гледаше единствена смисла и единствена можност. Тој, како што не известува *Евангелието според Јован (6:68)*, го прашува Исус, констатирајќи: „Господи, при кого да отидеме? Ти имаш зборови на вечен живот.“

### 1.5. Човековите идеи за Бог, слобода и бесмртност

Човекот, во својот дух, не може да се задоволи со понудите кои му ги нуди овој појавен свет. Тој сака да излезе од рамките на појавното, на темпоралното и на распадливото и својата смисла и суштествување да ја насочи кон повозвишени цели. Имануел Кант, во своето дело *Критика на чистото ум*, таквата функција на човекот, да си поставува надразумски и надемпириски прашања, му ја припишува на неговиот чист ум.

Кант, во својата филозофија, тргнува со обид да го надмине спорот помеѓу рационализмот и емпиризмот. Тој во исто време сака да излезе, како од догматски дремеж, така и од скептицизам. Всушност, сакал да одговори на прашањето до каде одат можностите на човековото познание, односно да одговори на прашањето: -Што можам да знам? Неговите сознанија истакнуваат три моќи на познание кај човекот: сетилата, разумот и умот. Тој смета дека секое познание започнува од искуството, но секое познание не се сведува на искуство. Осетите, предизвикани од стварта по себе, во нашите сетила доаѓаат без никаков ред, односно хаотично. Тие треба да се сместат во ред, во творбите како што се

<sup>46</sup> Рик Ворен, *Последици ја целиш*, Скопје, Љубители на Христијанското Евангелие, 2006, стр. 13.

<sup>47</sup> Кнез Јевгениј Трубецкој, *Смислао живошта*, Београд, Логос, 1997, стр. 34.



просторот и времето. Просторот и времето се творби чисто a-priori, односно немаат никаква врска со стварта по себе. Значи, искуствените познанија треба разумски да се обработат, за тие да станат вистински познанија.

Третата познајна моќ е умот. Умот сака да ги надмине границите на познајната моќ кои ни ги нудат искуството и разумот. Чистиот ум се занимава со трансцендентални елементи на сознанието. Умот создава идеи, односно поставува прашања за кои искуството нема никакви одговори. Кант дури смета дека „идеите на човековиот ум не му се дадени, туку зададени.“<sup>48</sup> Така се создаваат антиномиите, противречности кои ја претставуваат немоќта на умот. Тие антиномии претставуваат спротивставености помеѓу тезата и антитезата по однос на следниве прашања:

Првото прашање гласи: -Има ли светот почеток во времето и во просторот? Како одговор на ова прашање се наметнуваат следниве две варијанти: тезата -Светот е ограничен во просторот и има почеток во времето; и антитезата -Светот е безграничен и без почеток;

Второто прашање е дадено по однос на слободата во светот, па и тука постои односот помеѓу тезата и антитезата во смисла, во светот постои детерминизам – во светот сè е индетерминирано;

Третото прашање гласи: Постои ли Бог? Теза: -Постои прва причина Бог – Антитеза: -Не постои прва причина.

Во доменот на антиномиите се поставува и прашањето за бесмртноста на душата.

Значи, производи на чистиот ум се: Бог, слободата и бесмртноста на душата. Овие идеи не можат ниту да се докажат, ниту да се побијат. На пример, по однос на идејата за постоењето на Бог, ние не можеме да докажеме ниту дека Бог постои, ниту дека Бог не постои. Во таа смисла, Кант дава критика по однос валидноста на разумските докази за постоењето на Бог, како што се онтолошкиот, космолошкиот и телеолошкиот доказ.

---

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, Kultura, 1958, str. 34.

Човечкиот ум паѓа во антиномии, а проблемите кои тој ги поставува се нерешливи. Како и да е, од еден ваков заклучок, ќе погрешиме ако сметаме дека Кант со ова сакал да ја сруши верата. Напротив, тој всушност сакал да го спаси темелот на христијанската вера. Во духот на германскиот протестантизам,<sup>49</sup> Кант негира дека Бог може да се сознае по пат на разум, со што ја потврдува Библиската, како и Лутеровата теза, дека на Бога му се приоѓа единствено преку верата и само верата е начинот на кој Бог може да се познае. Бог може да е предмет на вера, а не на знаење. Таму каде разумот и искуството се недоволни, се појавува празен простор, кој единствено може да се исполни преку религиската вера. Сепак, Кант во својата филозофија оди уште подалеку и се обидува да даде и други причини за постоењето на Бог. Тој сметал дека за да се одржи човековиот морал, речиси е неопходно да се претпостави дека човекот има бесмртна душа, дека Бог постои и дека човекот има слободна волја. Спекулативниот ум се насочува кон слободата, бесмртноста на душата и постоењето на Бога. Ако овие сознанија не ни се потребни, а самиот ум упорно ни ги препорачува, тогаш тие мора да се однесуваат на практичниот дел на животот. Прашањето од каде доаѓаат таквите идеи е важно филозофско прашање кое не треба да се игнорира. Моралниот закон е практичниот дел на употребата на чистиот ум. Идеалот на најголемото добро е крајната практична корист од чистиот ум.

Човештвото секогаш одново ќе се враќа на метафизиката како на некоја „љубена со која сме се поделиле.“ А Кант, метафизиката не је разбираше како наука за нештата зад појавниот свет, туку како филозофско втемелување на трите најзначајни прашања на умот: Бог, бесмртноста на душата и слободата.

Една друга познајна појава кај човекот, која го води кон апсолутните нешта е интуицијата. Во индиските *Веди* се зборува дека Браман е со интуитивна природа и дека нему му се приоѓа со интуиција. Анри Бергсон, француски ирационалист со еврејско потекло, е творецот на интуиционизмот, а неговата филозофија е спиритуалистичка

---

<sup>49</sup> Имануел Кант порасна во протестантско пиетистичко семејство во кое се нагласуваше интензивна побожност, посветеност и понизност, како и буквално толкување на Библијата.

алтернатива на позитивизмот во 20 век. Тој материјата ја гледа како пасивна, но активниот живот го става во предност во однос на неа. Во процесот на познанието, на интуитивното познание му припишува можности кои се различни од оние на познајните капацитети на разумот. Она што може да се познае преку интуиција, не може да се познае по пат на разумот, иако важи и обратното. Материјата како проста, цврста, неподвижна и испрекината е предмет на сфаќање од страна на разумот, кој има карактеристики да анализира, да раскинува, да сведува на квантитет и.т.н. При еден таков процес, разумот ги умртвува нештата, а светот го разбира како чист механизам. Овие дејствија на разумот се корисни и наоѓаат своја примена во секојдневниот живот на човекот изразени преку математиката и природните науки, но разумот не е во состојба да навлезе во суштината на стварите; тој не може да ја сфати целоста на животот која ја надминува грубата материја. Токму тоа нешто, коешто не е дел од способноста на разумот, може да се постигне преку интуиција.

Интуицијата претставува некоја развиена форма на инстинкт, односно врска помеѓу инстинктот и интелектот, која е во состојба да се соживува со предметите и појавите. Таа е некој вид на инспирација со која се служат уметниците, спротивна на разурнувачката сила на разумот. Еден посебен облик претставува интуицијата на апсолутното која е динамичка религија на мистично соединување со апсолутното. Според Бергсон, мистиката на христијанството е највисокиот стадиум на интуитивното познание на апсолутното. Така, тој смета дека на христијанските мистици треба да им се верува како на експерти од таа област, на ист начин како што им веруваме на лекарите кога е во прашање нашето здравје.

Аналитичкиот ум не го разбира животот и Сартр е во право кога него го нарекува мрзлив ум. Затоа, потребно е да се поседува дијалектички ум, кој е храбар и сиот во напон и напор да се надмине себеси. Според Ферид Мухиќ, Зенон преку своите апории сака да покаже дека светот не е заснован само врз еден вид на знаење (искуството), а со тоа сака да афирмира теза за реално постоење на повисока сфера, недостапна за искуството и спротивна на емпириски лимитираниот разум. Во тој контекст, Мухиќ вели:

Апориите на Зенон ја демонстрираат вистината која Парменид, Питагора, Ксенофон... систематски и решително ја застапувале, а која својот заеднички извор го има во учењето на – Орфеј! Според тоа учење, ние, луѓето, сме дел од предметниот свет во кој суверено и непротивречно важат смртните вистини; но ние го имаме и капацитетот да го разбереме фактот дека тој свет не е целата вистина, туку дека постои повисокиот свет во кој ние исто така партиципираме, а кој го конституира подрачјето во кое исто така безпоговорно и непротивречно важат бесмртните вистини! Колку и да е збунувачки, колку и да фрустрира тоа, непобитно е сознанието дека ние, луѓето, партиципираме и во двата света, и дека, токму затоа, за нас важат и двата вида вистини!<sup>50</sup>

Човековиот дух никогаш не се задоволувал единствено со испитувањето на актуелните појави. Тој секогаш сакал да ги надмине временските рамки и да навлезе во подрачјата на потеклото на стварите. Него науката никогаш не го задоволила, бидејќи тој не бара хипотези, туку конечни решенија за кои единствено зборува религијата. Сè околу нас има тенденција да не поттисне и да не загуши, но ние имаме инстинкт кој не крева нагоре. Научниот разум не може да даде задоволителни одговори на кои човекот сака да најде одговор, па тој оди над рамките на разумот и не дозволува да биде заробенник во овој свет. Човекот сака да ги реши своите проблеми, при тоа дури и не прашувајќи го разумот за совет. Тој бара своја смисла. Во таа смисла, религијата се разликува од науката, на ист начин како што душата се разликува од разумот.

Мартин Бубер, со сотериолошки вкус, дава сведоштво од својот живот за еден таков скок од подрачјето на разумот кон подрачјето на духот и вели:

Кога имав околу четиринаесет години и самиот го доживеав тоа на начин кој силно влијаеше врз мене во текот на целиот мој живот. Во тоа време имав инстинктивна потреба: често се обидував да замислам крај на просторот или неговата бесконечност, време со почеток и крај или без почеток и крај, и двете нешта беа подеднакво невозможни и бесмислени, а сепак се чинеше дека е можен само изборот помеѓу тие две апсурдности. Принуден да избирам, се определував час за едното, час за другото, и од време на време бев така блиску до лудило што резултираше со озбилни помисли да се убијам за благовремено да се спасам од истото. Веќе како петнаесетгодишник, мене ме спаси книгата на Кант, *Прологомени за секоја идна метафизика*, која се осмелив да ја прочитам иако на самиот нејзин почеток се вели дека таа не им е

<sup>50</sup> Мухиќ, стр. 312-313.

наменета на учениците, туку на идните учители. Таа книга ми објасни дека просторот и времето се само форми во кои се извршува моето човечко запазување на она што е; тие, значи, не и припаѓаат на суштината на светот, туку на природата на моите сетила. Од неа уште осознав и тоа дека сите мои поими во иста мера не дозволуваат да се тврди ниту дека светот е просторно и временски конечен, ниту пак дека тој е просторно и временски бесконечен. „Бидејќи ниту едното, ниту второто не може да се содржи во искуството“, и ниту едното, ниту второто не можат да се сретнат во самиот свет бидејќи светот ни е даден единствено како појава „чие постоење и поврзаност се наоѓаат единствено во искуството“. Може да се тврди и едното и другото, може да се докажува и едното и другото; помеѓу тезата и антитезата постои неизбежна противречност – антиномија на космолошката идеја; самото битисување не е допрено ниту со едното ниту со второто. Сега веќе не морам да се мачам да замислам нешто незамисливо, а освен тоа ниту спротивното од тоа – исто така незамисливо. Сега можев да размислувам дека самото битисување е подеднакво далеку од просторно-временската конечност и просторно-временската бесконечност бидејќи тоа само се јавува во просторот и времето, а самото тоа не влегува во таа своја појава. Тогаш почнав да насетувам дека постои вечно, кое е нешто сосема поинакво од бесконечното, исто како што тоа е нешто сосема поинакво од конечното, а сепак помеѓу мене, човекот, и тоа вечното може да постои врска.<sup>51</sup>

Овде на крај ќе споменеме и едно гледиште кое е спротивно на горенаведените. Според Ниче, приказните за „духот“ се измислица и лукавство од страна на човекот кој е само обично животно. Уште поголеми измислици се тврдењата дека духот е доказ за божественото потекло на човекот, како и тоа дека вистинско исполнување на среќата претставува потиснувањето на желбите и волјата со цел да се изрази најважното, „чистиот дух“. Ниче би рекол: „Чистиот дух е чиста глупост.“<sup>52</sup>

Сепак, колку и Ниче да ги смета овие идеи за лукавство, измислица и глупост, човекот ќе остане суштество кое ќе бара излез од овој појавен свет, ќе го бара Бога, слободата и бесмртноста на душата и ќе продолжи да се гледа (иако некои го обвинуваат дека со тоа само се умислува) себеси како драстично различен од животните.

<sup>51</sup> Martin Buber, “Problem čoveka”, u: *Dva tipa vere & Problem čoveka*, Beograd, Zepter Book World, 2000, str. 134-135.

<sup>52</sup> Niče, *Antihrist*, str. 22.

## 1.6. Психолошки предуслови за религиозност кај човекот

Човекот има и психолошки предуслови за религиозност. Религијата, на некој начин, претставува психолошки факт кај човекот. Тие психолошки корени на религијата, кај него се изразени преку голем број на различни силни, позитивни и негативни чувства, како што се: стравот, неизвесноста, љубопитноста, чудењето, страста, ревноста, благодарноста, одбивноста, но и симпатијата, предавањето, но и отпорот, восхитот и езата, вклучувањето и исклучувањето, тагата и радоста и многу други. Тука значајни чувства се и потребата од сигурност, потребата да се возврати, да се признае, да не се згреши, потребата од ново искуство; филантропијата исто така буди религиозни чувства, како и нарцисоидноста, изразена преку желбата да се стане божји син или божји народ, како и потребата на мистиците да се стане обожен, односно да се стане бог. И неспокојството е чувство кое произлегува од интимните онтолошки длабочини на егзистенцијата. Човекот чувствува неспокој во однос на метафизичките прашања. Самата тајна на човековото постоење е полна со неспокој. А токму неспокојот, човекот го води во потрага по сигурен извор на спокој. Како што би рекол Марсел: „да се биде несопоен значи да се биде во потрага по својот центар на спокојство.“<sup>53</sup> Човекот и кога има заболување на умот, и тогаш неговите афинитети кон религијата не опаѓаат, напротив, тие тогаш дури се и засилени.

Со констатацијата дека човекот има психолошки предуслови за религиозност би се сложиле сите позначајни мислители во психологијата.

Зигмунд Фројд беше критичар и противник на религијата, која ја сметаше за универзална опсесивна невроза, или инфантилен период во развојот на човековата мисла. Тој сметаше дека религијата е бегство од стварноста, илузија, која ги држи луѓето во детинеста и незрела состојба. Но Фројд, во исто време, беше свесен дека религијата е длабоко вкоренета во човековата психа, заради што самиот тврдеше дека е опасно религијата догматски да се порекнува. Тој ја гледаше религијата како исполнување на некои длабоки психолошки потреби кај човекот, како што е потребата да

---

<sup>53</sup> Gabriel Marsel, *Homo viator*, S. 194, цитат во: Лариса Алексеевна Чухина, *Човекови и неговите вредносен свет во религиозната филозофија*, Скопје, Еин-Соф, 2001, стр. 274.

се утеши дека некој го контролира редот во универзумот. Друга важна негова потреба е да воведи ред во своите страсти и нагони, а пак за да може да го постигне тоа, човекот си поставува некакви идни награди. Освен тоа, човекот има потреба и од некој кој е како негов татко. Така, иако религијата ја сметаше за илузија којашто треба да се надмине, Фројд сметаше дека таа дава и некои добри резултати.

Виктор Франкл, пак спротивно на Фројд, сметаше дека невротата на нашето време се читува токму заради недостаток на ориентација, норми, значења и смисла, при што како резултат се јавува чувството на длабока празнина. За тоа колку на човекот му е потребен идеал и смисла, кои се над него самиот и над неговото постоење, доказ е функционирањето на човековата психа во време на криза. Виктор Франкл тоа истражување го извршил за време на својот престој во логорот во Аушвиц. Во едни такви ужасни услови на живот, тој согледува дека човекот кога е прегладнет е преоптеретен со храна, а неговиот сексуален нагон опаѓа. Во такви услови, кај него се јавува потполна културна хибернација, па човекот не го интересира ништо, освен религија и политика. Човечкото постоење наоѓа исполнување кога е усмерено во нешто, или во некој, вон себе. Физички послабите можат да се посилни од физички посилните, доколку имаат посилна цел и смисла на животот. Оние кои имаат вистинска причина за живеење, тие преживуваат. И во такви случаи, најважно е да им се осмисли животот на луѓето. Така, Франкл се спротивставува на Фројдовите идеи за длабока психологија и за методи на психоанализа и предлага висока психологија, односно наметнување на идеал и смисла. Пациентот треба да гледа напред, а не назад. Во еден таков процес, на човекот не му е потребно длабоко разоткривање, бидејќи така можеме само да му го убиеме неговиот идеал. Пациентот мора да бара смисла вон себе, а не во себе.

Според Јунг, Бог е дел од човечката психа. За него „Бог е еден очигледен психички и нефизички факт т.е. еден факт што се утврдува само психички, а не и физички.“<sup>54</sup> Притоа: „Дека божеството дејствува врз нас можеме да утврдиме со помош на психата, меѓутоа, притоа не сме во

---

<sup>54</sup> Карл Густав Јунг, *Одговор на Јов*, Скопје, Ѓурѓа, 2007, стр. 139.

состојба да разликуваме дали тие дејства доаѓаат од Бог или од несвесното т.е. не сме во состојба да утврдиме дали Божеството и несвесното се две различни величини.<sup>55</sup> Тој сметаше дека услов за бројни неврози е недостаток на религија во животите на некои луѓе. Религијата дава смисла во животот и тоа претставува реална потреба за човекот, па Јунг, спротивно на Фројд, сметаше дека религијата е лек против неврози и искуство кое е важно за нашето ментално здравје. Тој нагласуваше дека човекот е комплексно суштество: сексуално и религиско, нагонско и духовно, несвесно и свесно, ирационално и рационално. Така Јунг, за човековата психа сметаше дека е составена од три елементи: егото (свесното битие), индивидуалното несвесно и колективното несвесно. Човековото несвесно во себе има и лоши нагони, но токму тоа претставува и извор на мудрост кај него. Кога Јунг зборуваше за колективното несвесно, тој не се ограничуваше дека тоа е феномен составен само од содржини на ниво на нација, раса или култура. Јунг, од своите патувања, утврдил дека постојат слични и исти симболи, кои одговараат на целокупното човештво. Како што луѓето имаат физички сличности, така тие имаат и психички сличности, архетипови, како што се: богови, митови, бајки, сонипшта, визији и сл. Тоа се општи слики кои отсекогаш постоеле кај човекот и ја претставуваат суштината на неговата душа. Ако човек ги напушти симболите, потиснувајќи го несвесното, тој страда од духовна сиромаштија. Таквиот човек копнее само по богатство, а во исто време страда од нездрава сентименталност.

Ерих Фром сметаше дека секој човек има потреба од вистинска религија. Бог е дел од есенцијалните потреби на човекот, а човекот во отсуство на религијата и смислата на живеењето, останувајќи сам со себе, се изложува на голема психолошка опасност, незнаејќи што да прави со својата осаменост. Тој се слагаше со Маркс, дека менувањето на општествената положба на човекот ќе реши многу проблеми кај него, но во исто време беше свесен дека човекот е многу посложено суштество, со многу поголеми очекувања, па менувањето на човековата општествена положба никако нема да ги реши сите негови проблеми и дека тоа не може

---

<sup>55</sup> Ibid., стр. 145.



да биде доволен фактор за потполна среќа на човекот. Религијата е израз на човековото страдање и неговата потрага по утеха, но таа е и многу повеќе од тоа. Религијата е воздишка на угнетеното суштество, душа на бездушниот свет, но таа исто така на човекот му е потребна за тој да ги задоволи и своите најдлабоки психички потреби. Ерих Фром, сметаше дека човекот треба да ја постигне крајната цел, а тоа е „да се стане целосно човечен и да се постигне целосно единство со светот.“<sup>56</sup>

Уште едно звучно име во психологијата, Абрахам Маслов, ќе се сложи дека без трансцендентното, без трансличноста, стануваме болни, насилни, нихилистични, безнадежни и апатични. Нам ни треба нешто поголемо од самите нас. Човекот има длабока потреба од филозофија на животот и има длабока потреба од љубов. Сепак, според Маслов, овие негови потреби доаѓаат откако ќе се исполнат некои други преднивоа во хиерахијата на потребите. Тој вака ја поставува хиерахијата на потребите на човекот дадена според нивната силина: 1. физиолошки потреби; 2. потреби за сигурност; 3. потреби за припаѓање или љубов; 4. потреба од ценење и почит; и 5. потреба од самоостварување или самоактуелизација.

Еден од најсилните противници на религијата, Фројд, причината за религијата кај човекот ја бара во неговата психа. Тој смета дека човековиот дух сака да е бесконечен, совршен, сенаен, семоќен, сегдеприсутен и заради тоа во себе создава идеи за Бог. Човекот е проектор, а Бог е проекцијата. Бог како морално битие е проекција на човековата волја, Бог како љубов е проекција на човечкото срце, отелотворениот Бог – на обоготворениот човек, Бог кој страда – на човечките чувства, воскресението – на желбата за бесмртност, Тројството е проекција на човековиот општествен живот, во смисла јас, ти, заедно во духот и.т.н. Основата на религијата, според Фројд, е чувството на зависност, а прв предмет кон кој се изразува ваквото чувство е природата. Освен тоа, важни за религијата се и чувството на стравот, на восхитот, радоста, љубовта, благодарноста и нагонот за среќа и надеж. Верата е пријатна, бидејќи му годи на човековиот егоизам и самоволие. Човекот има потреба да опстане пред опасностите и токму таа желба за опстанок е

---

<sup>56</sup> Фром, *Човековиот срце - дебата за добро и зло*, стр. 110.

најдлабокиот корен на религијата. Сепак, и Фоербах, како и Фројд, иако се обидуваше да ја отфрли религијата и Бог, беше свесен дека човекот во својата психа е религиозно суштество, иако сметаше дека таквата негова состојба не мора да биде трајна. Тој веруваше дека просветителството ќе ја уништи религијата, а ние сме сведоци, дека и два века подоцна, ништо суштински се нема променето по однос на човековата религиозност.

Теолозите зборуваат и за други психолошки карактеристики на човекот кои него го прават религиозен. Тие зборуваат дека човекот има едно специфично чувство по изгубениот рај. Човекот во својата потсвест знае дека овој негов живот не претставува живот во неговата полнота. Тој чувствува копнеж по живот, онаков каков што тој би требал да биде. А животот кој тој реално го живее, има чувство дека наликува на живот на некој лав во кафез во некоја зоолошка градина. Таквиот лав, само доколку би се соочил со животот во дивината, ќе стане вистински лав. Но доколку лавот си заседне на едно место, без разлика колку тоа и да му е чудно, тоа почнува да му станува дом, дури и уште повеќе, му станува сиот познат и сиот реален свет. Човекот, слично на лавот кому природно место на живеење му е дивината, а живее во кафез, чувствува некаква есхатолошка носталгија. Тоа се некакви размисли на срцето, некакви желби, за кои разумот не знае ништо. А, желбата е единственото нешто што може да го совлада разумот и неговите логички пречки. Човекот чувствува дека не е дел од првичната намера за своето постоење, и што од сеќавањето на колективната свест изразена во митовите и религиозните записи, што од надеж за подобар живот некаде на крајот, во есхатонот, тој чувствува празнина. Платон тоа чувство се обидуваше да си го објасни на начин дека душата пред своето поврзување со телото, во светот на боговите, ги набљудувала идеите, неминливите и неменливите вистини со кои боговите си ја хранат својата божествена и неминлива природа, и сега по својата врска со телото, душата копнее по тој свет на идеи. Според Платон, човечките души ги изгубиле своите крилја, при што се спуштиле во земни тела, кои тој ги опишува како затвор или гроб за душата. Во таква состојба, душата, кога ќе биде потсетена од страна на нешто убаво, се сеќава на убавината која ја набљудувала во божествениот свет и пак

нетрпеливо копнее да се врати во тој свет. Тоа сеќавање буди потрага по љубов, ерос, потрага да се соединиш со убавото, односно со самата Убавина, или со самата идеја за убаво. Оваа состојба за која зборува Платон, на сличен начин ја опишува психолошката состојба за која зборуваат теолозите, иако причината за таквото чувство и за таквата состојба според теолозите е поинаква. Човекот како да чувствува некакво ехо од минатото, и некакви шепоти на радост поврзани со иднината, кои него го подигаат. Тој има тежнение да се враќа наназад кон убавите нешта што ги доживеал, најчесто од детството. И тоа не е само обично враќање. Тоа е враќање проткаено со идеализирање на нештата од тоа време до степен што човекот заборава дека во истите тие моменти имало и грди нешта. Тој, во една таква состојба, во суштина и не живее, туку се сеќава дека некогаш живеел, и уште посилено, се надева дека пак ќе живее. Не знае кога ќе живее, но не престанува да се надева. При тоа тој активно бара, но никако да ја најде полнотата по која трага. Таа полнота не може да ја најде ниту во својот постигнат резултат, иако мислел дека е таму. Таа полнота ја нема ниту во освоениот врв, ниту во постигнатата зацртана цел. Таа полнота ја нема ниту тогаш кога страшно ќе се вљуби, тогаш кога целиот ќе трепери, при што, ќе увиди дека се чувствува повеќе тажен, отколку среќен. Ја нема ниту во моменти на сексуално искуство и оргазмичка екстаза, при што сосема за кратко, тој влегува во правилата од некој „друг свет“, но набргу се враќа во овој реален свет, увидувајќи дека ни ова не е полнотата на животот. За едно такво чувство зборува рефренот на една песна на групата U2: *“But I still haven't found what I'm looking for.”* (Но, јас сè уште не сум го пронашол она што го барам).

Човекот бара, и не секогаш е свесен дека бара, нешто повеќе, нешто неискажливо. Од време навреме заборава и целосно престанува да бара. Но одново и одново тоа чувство му се враќа. А, К.С. Луис, таа желба кај човекот ја поврзува со неговата потрага по неговиот вистински дом, небото, како што вели една негова ширококораспространета констатација: „Доколку чувствувам желба која ниедно искуство на овој свет не може да ја задоволи, најверојатно сум создаден за друг свет.“ Сорен Кјеркегор пак тоа вака го опишува:

Очајувањето од овоземното или од нешто што е овоземно, всушност претставува очајување за она што е вечно и за себе, ако воопшто тоа е очајување, бидејќи таква е формулата за секое очајување. Но очајникот... така да речам, не го гледа она што се случува надвор од него; тој мисли дека очајува за нешто овоземно и секогаш зборува за тоа за што очајува, но сепак тој очајува за тоа што е вечно.<sup>57</sup>

Човекот поседува идеја за добро, за убаво, за вистинито, за праведно, но на овој свет ни приближно не го остварува она за што копнее. Апсолутното совршенство останува земно неостварливо, но копнежот по него не престанува. Човекот на оваа земја никако не може да ги оствари своите желби; бара среќа, наоѓа болка, бара вистина, наоѓа сомнеж, бара правда, а се гуши опкружен од неправда. Тој никаде не се чувствува целосно задоволен, ниту наоѓа спокој каде и да живее. Во туѓина, чувствува силна носталгија по својот дом и татковината, дома, чувствува незадоволство, сонува да патува, се кае доколку се вратил од туѓина и своето враќање дома го смета за грашка. Едноставно, никаде не се чувствува дома. Гледа фотографии од некои егзотични места каде цуги убавината на овој свет, но тие најчесто му се недофатни. Така, само се насладува од убавината, а во исто време тажи бидејќи не е таму, а тагата е уште поголема доколку знае дека никогаш и нема да има можност да биде на тоа место. Така, ова останува само свет на окови, ропство, визни режими, затворени граници, недофатни подрачја. И највозбудливите патувања низ шума, карпи, кањони, пештери се пропратени со огромен број на ризици: од опасни животни, болести и големи можности за несреќа. Ако земеме во обзир и дополнителни ограничувања, копнежот уште повеќе се зголемува. Колкав е копнежот на еден инвалид со тежок степен на инвалидитет да може да оди, да заигра фудбал, да се искачи на некоја планина. Колкав е копнежот на еден слеп човек од раѓање да може да ја разгледа природата, да ја види својата жена, да ги види лицата на своите деца. Копнежот е огромен, а нема никаков излез. Создаден си да царуваш, а ти робуваш. Наместо слика Божја, човекот е само карикатура на Божја, а светот во кој живее е само карикатура на оној очекуваниот и обновен свет. Во *Хроникиџе на Нарнија*, кога на крајот се остварува

---

<sup>57</sup> Сорен Кјеркегор, цитат во: Колаковски, *Ако Бог не постои...*, стр. 62.

вечното царство на Аслан и кога сите чувствуваат исполнување на очекувањата кои ги имале уште во овој свет, чувство кое единствено само на моменти го почувствувале во оној „паралелниот свет“ на духовна борба помеѓу доброто и злото, во Нарнија, К.С. Луис вака го опишува расположението:

Еднорогот го изрече она што сите го чувствуваа. Тупна со предното копито по земјата, зафрчи и извика: „Најпосле сум дома! Ова е мојата вистинска земја! Јас припаѓам овде. Ова е земјата по којашто копнеев цел живот, иако не го знаев тоа сè досега. Причината зошто ја засакавме старата Нарнија е тоа што понекогаш наликуваше малку на ова.“<sup>58</sup>

Токму затоа, на овој свет, за човекот најскапоцените моменти на свест се токму моментите кога му заживува идејата за тој идеал, за тој свет. Тоа се моменти на занос во кои ја гледа реализацијата на својата најскриена желба, тогаш чувствува дека е најблиску до своето спасение и дека е најблиску до тајната на своето постоење. Според теолозите, токму милоста божја, која за крајна цел го има поврзувањето на Бога со човекот, е причината за човековото беспомошно незадоволство. Џон Елдриџ би рекол: „По милоста на Бог, ние не можеме целосно да се отргнеме од чувството на незадоволство. Во тивките моменти на денот, чувствуваме некое копкање внатре во нас, некое незадоволство, глад за нешто повеќе.“<sup>59</sup> Во сето тоа, според Елдриџ, можеме да направиме само една единствена фатална грешка: „да се преправаш дека си го нашол она што го цениш во животот. Наместо да го бараме морето се задоволуваме со вирот.“<sup>60</sup> Во таа смисла, копнежот претставува најголемо богатство на срцето. Тоа чувство претставува копнеж по рајот и не смее да се замени со нешто земно, не смее да се загуши со делумна среќа за која ќе сметаме дека е сета можна среќа. Како што би рекол Августин: „Целиот живот на добриот христијанин е свето копнеење. Она што ревносно го сакаш, а

<sup>58</sup> К.С. Луис, *Историјата на Нарнија – Последната бийка*, Скопје, АЕА, 2007, стр. 159.

<sup>59</sup> Џон Елдриџ, *По иајој на желбајта – ирагајки по живојој шито го сонуваме*, Скопје, Метаноја, 2004, стр. 24.

<sup>60</sup> Ibid., стр. 27.

сепак сè уште не го гледаш. Да копнееме, бидејќи ќе бидеме исполнети.<sup>6162</sup>

Сите овие психолошки карактеристики на човекот за кои зборуваат психолозите, но и теолозите, човекот го прават религиозен. Затоа, да му се одземе можноста да верува во Бог и да копнее по подобар свет, значи да му се одземе можноста да го следи гласот на својата душа и на чувствата кои произлегуваат од неговата најдлабока внатрешност.

### 1.7. Човековата потреба за морал и правда

Човекот копнее по морал и правда. Опкружен со зло и неправда, свесен дека на овој свет не може да доживее потполно остварување на правдата и доброто, тој во својот дух правдата ја бара вон границите на светот, во религијата, односно во Бога, како добро, правда и морал во апсолут. Злото е дел од човекот и негова составна карактеристика, а воедно и негова најголема трагедија. Животните не можат да бидат зли, тие само дејствуваат во согласност со сопствените нагони. Човекот може да биде зол, токму затоа што е свесен за своето зло. Од друга страна, тој никогаш не престанува да биде незадоволен заради злото кое го опкружува и заради злото во кое самиот учествува. Човекот е несовршен и бара нешто вон себе, што е совршено. Исто така, тој копнее по правичен суд, по беспрекорно функционирање на правото, од кое постојано се разочарува. Човекот копнее по правда, затоа што правото не може да му ја обезбеди правдата која ја посакува. Од тука, копнее по совршен судија, по конечен и праведен суд, со кој конечно правдата и правото ќе се изедначат. Тука само Бог и неговиот суд му се утеха.

Историскиот почеток на моралот е базиран во религијата. Во првите општества религијата и моралот неопходно биле во корелација.

<sup>61</sup> Аврелиј Августин, цитат во: Ibid., стр. 205.

<sup>62</sup> Во христијанството, на најдлабоката желба и на најдлабокиот копнеж на човекот се гледа како на нешто што треба човекот да го доведе до Бога. Будизмот, копнежот и желбите ги гледа како нешто што е негативно и што придонесува човекот да чувствува болка, па заради тоа тие треба да се загушат, да се надминат, односно да се победат. И меѓу христијанските аскети има такви кои зборуваат за загушување на желбите и на копнежите, кои ги сметаат за негативни страсти. Сепак, се чини дека поприфатливо за христијанското учење е да се прави разлика помеѓу страстите, кои се продукт на гревот, и најдлабоката желба и неисполнетиот копнеж, кои се продукт на човековиот дух во потрага по Бога и изгубениот рај.

Всушност почетоците на моралот се исти со почетоците на религијата. Сè во врска со моралот се сведуваало на религија. Според таа логика на древниот човек, законот кој е објавен од Бог (или од боговите) мора да се почитува, бидејќи тој носи благослов. Така, Бог е инспиратор на моралните норми, но и оној кој се грижи истите, доколку се исполнуваат, да следи награда, а доколку не се исполнуваат, да следи казна. И Мојсеевите книги во Библијата зборуваат за тоа дека праведниот живот и послушноста кон Јахве носи благослов, а неправедниот живот и непослушноста кон Јахве носи проклетство. Ваквата слика е најелементарната слика со која се опишуваат принципите кои владеат во светот.

И раните мислителци и филозофи моралот го поврзувале со религија. Хесиод, како главна функција на боговите ја смета функцијата да ја чуваат правдата. Тој во божеството гледа морална моќ. Праведниот живот, според него, дава просперитет на земјата, бидејќи е забележан од боговите кои благословуваат, а не сам по себе. Неправедниот живот, носи земна пропаст, болести и проклетства, од причина што таквиот живот го нарушува божествениот принцип. И Хомеровите епопеи јасно зборуваат за взаемното влијание на религијата и моралот. Кај Софокле моралноста се мери со религија. Кај Еврипид, пак, религијата се мери со моралност. Тоа значи дека Еврипид се бори против антропоморфните и неморалните богови. Тој не е атеист или нерелигиозен, туку со своето учење сака да го просветли човекот и да го насочи кон богови коишто мора да се мудри, морално чисти, бестрасни и праведни. Плутарх учел дека луѓето може да се воздржуваат од чинење на зло само доколку имаат страв од боговите, односно само така тие може да се поправаат. Освен тоа, човековата свесност за својата конечност него го прави немоќен и неделотворен, па според тоа потребна му е вера во бесмртност за да може да се однесува морално. Така, повеќето антички филозофи, и тогаш кога се спротивставуваат на идеите кои обичниот народ ги има по однос на боговите, не се антирелигиозни, бидејќи самата нивна филозофија има сотериолошки карактер, не многу различен од оној на религијата. И Питагора, филозофијата ја разбира како начин на живеење со кој се доаѓа

до спасение. Тој верувал дека душата, која е затворена во телото, го напушта истото откако ќе умре, а по одреден период таа повторно се сели во друго тело. Целта на сето ова е душата да се прочисти во тркалото на раѓањата сè до нејзиното конечно спојување со божественото. Она што се случило во претходната егзистенција, влијае врз следната егзистенција. Токму затоа, потребна е дисциплина. Така, Питагора поддржува етика со која теоријата и праксата на филозофирањето се тесно поврзани, а ова не е многу различно од религиозната теорија и пракса, на пример, на будизмот.

И некои подоцнежни филозофи, според своите ставови, не се многу поразлични од овие од пораниот период. Волтер сметаше дека религијата е потребна од етички причини. Според него, дури и ако Бог не постои, тој би требало да се измисли, бидејќи, без таа претпоставка, светот би западнал во морален хаос.

Антиномичните идеи, за Бог, за слободата, за бесмртноста на душата, според Кант, не можат ниту да се докажат, ниту да се побијат, но тие се неопходни за регулирање на практичното поведение на луѓето како морални суштества. Кант ги критикуваше рационалните докази за постоењето на Бог, но тој сметаше дека религијата е потребна од морални причини. Постоењето на Бог не може разумски да се докаже, но Кант заклучува дека ние сепак не можеме без Бога. Ако не е докажан, Бог е пожелен. Со теориски ум ние не можеме да го докажеме постоењето на Бог, но на практично, морално ниво (со практичен ум) можеме да тврдиме дека Бог постои. Во *Критика на практичниот ум* Кант вели дека идејата за Бог ни е потребна за да се постигне највисоко добро. Во овој свет добрите луѓе може, и најчесто лошо поминуваат, па така, ако немаат вера во бесмртност на душата и во постоењето на Бога кој казнува и наградува, моралот не би бил можен. А, без морал не е можно да постои било каква заедница. Бог е нужна претпоставка за постоење на моралот и среќата. Така, религијата е потребна од морални, односно од практични причини. Да се верува во Бог, не е некаква објективна должност, туку субјективна потреба. Верата во Бог претставува човечка надеж за остварување на највисокото добро, за што потребна е бесконечност на душата, која не е



можна без постоењето на Бог и без исконското добро, кое од него петекнува. Кант религијата ја разбираше како спознавање на фактот дека сите наши должности се всушност Божји заповеди. Со овој дел од својата филозофија, Кант одговара уште на две важни прашања, освен прашањето: -Што можам да знам?, а тоа се прашањата: -Што треба да правам?, и -На што смеам да се надевам? Така Кант, она што го сруши со разум, го обнови со срце и стана морално убеден дека постои Бог и друг свет. Од причина што не сакаше да се помири со потполното умирање, токму заради бесмртноста на душата, тој го изведува постоењето на Бог. Копнежот по бесмртност го водеше, од една, кон друга критика, од критика на чист ум, кон критика на практичен ум.

Фихте сметаше дека Божјото вледеење со светот има морално значење. Бог е морален законодавец и токму во моралниот ред, Фихте го гледаше Бога. Фихтеовиот морализам се јавува како религија на должност, втемелена на совеста.

И Унамуно, иако пред сè зборуваше за бесмртноста, за вечниот живот, а не толку за моралната димензија на верата, сепак на едно место пишува: „И понатаму верувам дека – кога сите би верувале дека еден ден ќе се спасиме од ништожноста – сите ние би биле подобри.“<sup>63</sup>

Хајдегер, гладајќи го светот околу себе, согледува дека во светот владее неморал и дека отсекаде прети опасност за моралот. Оттука, тој заклучува дека светот на моралот, не е свет на искуството, туку свет на верата, и тоа таква безусловна вера за каква зборуваше Кант.

И навистина, со отфрлањето на Бог како на врховен судија во однос на човечките постапки, се отвараат врати за секаков облик на произволност и самоволие при однесувањето. Без вера во Бога, без вера во задгробен живот и суд, без страв од адските маки, човекот нема да може да ги задржува своите несопирливи страсти и инстинкти. Без Бога нема ниту грев, ниту престап, сè е дозволено, бидејќи нема принцип, не постои критериум за тоа што е добро, а што зло. Иван, лик од *Браќа Карамазови* на Достоевски, кој не веруваше во Бог, би рекол: ако не

---

<sup>63</sup> Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, str. 40.

постои Бог, „тогаш ништо не би било неморално, сè би било дозволено.“<sup>64</sup> „Ако нема бесмртност на душата, тогаш нема ни добродетел.“<sup>65</sup> Ова е логички точна констатација, но речиси секој, по инстинкт, ја отфрла можноста дека сè е дозволено. Затоа Ракитин со право му реплицира на Иван: „Сета негова теорија е подлост! Човештвото ќе најде сили во себе, да живее за добродетелта, дури и неверувајќи во бесмртноста на душата! Ќе ја најде таа сила во љубовта спрема слободата, спрема еднаквоста, братството.“<sup>66</sup> Но Достоевски, подоцна и на Ракитин му реплицира преку говорот на чувствителниот лик на Митја, потврдувајќи дека без Бога сепак моралот е неиздржлив, па вели:

А што ќе правиме да го нема него [*се мисли на Боџ; С.Г.*]? А што ќе правиме ако Ракитин има право кога вели дека тоа е идеја вештачки создадена во човештвото? Тогаш, ако го нема него, човекот е господар на земјава и на вселената. Чудесно! Само, како ќе биде човекот добар без Бога? Прашање! Јас само за тоа размислувам. Зашто кого ќе сака тогаш истиот тој човек? На кого ќе му биде благодарен, на кого ќе му пее химна? Ракитин се смее, Ракитин вели дека може да се сака човештвото и без Бога. Верувај, само еден лигло може да тврди такво нешто, а јас не можам да го разберам. Лесно му е да живее на Ракитина; „Ти“ – ми вели тој мене денеска, - „подобро да се заземеш за проширување на граѓанските права на човекот, или макар за тоа да не се покачи цената на говедското месо. Со тоа попросто и поблиску ќе ја изразиш љубовта спрема човештвото, отколку со филозофии.“ А јас му одговорив: „А ти, реков, без Бога, уште и ќе ја покачиш цената на говедското, само ако ти се укаже можност, и ќе заработиш рубља на копејка.“ Се налути.<sup>67</sup>

И Жан Жак Русо, во своето дело *Емил*, покажа дека ако не постои Бог би било разумно да се чини единствено зло, додека доблеста би станала бесмислена, бидејќи во таков свет, добриот човек не би можел да смета на награда, туку токму спротивното, секогаш би бил жртва.

Има многу работи на кои не би морале да се придржуваме доколку живееме само седумдесетина години, но ако постои вечност, би требало да се запрашаме. И на Марсел му се чинеше дека е невозможно постоењето и

<sup>64</sup> Ф.М. Достоевски, *Браќа Карамазови*, книга прва, Скопје, Табернакул, 1993, стр. 93.

<sup>65</sup> Ibid., стр. 109.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ф.М. Достоевски, *Браќа Карамазови*, книга втора, Скопје, Табернакул, 1993, стр. 356.

функционирањето на вредностите, ако не постои бесмртност. Оттука вели: „Ако е смртта последната реалност, тогаш вредностите ги снемуга: вредноста не може да постои ако не се наоѓа во однос на сознанието на коешто му е дадена бесмртноста.“<sup>68</sup> На тој начин автентичната морална позиција на човекот во светот се поврзува со верата во Бога, како и со личната бесмртност. Хуманизмот на Ерих Фром<sup>69</sup> е импозантен, но сепак останува прашањето: -Зошто? Зошто да се биде добар, наместо да се биде лош?

Со ова би се сложил и Сартр. Сартр, иако самиот беше атеист, односно ја превзема Ничеовата претпоставка дека Бог е мртов, се сложува дека не може да има објективни морални стандарди без да постои Бог. Бога го нема; ние мораме да умреме; значи сè е допуштено. Сега човекот, слободен, мора да си измисли сопствени вредности, сопствени цели и смисла. Сартр се обидуваше да го заснова моралот како избор на индивидуата, како форма на индивидуален релативизам, но навистина, тешко е доследно да се одбрани индивидуалниот релативизам. Лесно е да се каже дека нема морални стандарди, но повеќето луѓе и понатаму веруваат во тоа дека некој кога ќе им згреши, тоа навистина е погрешно. Ако некој ми удри шлаканица без причина, и притоа се смее, мислејќи дека тоа е во ред и дека е забавно, не значи дека своето зло може да го оправда со индивидуален релативизам. А ваквиот суд не произлегува единствено заради некаква лична корист или заради лична повреда. Можеме да имаме корист од некој издаица, но во исто време, знаеме дека тој не е вреден за почит. Исто така, честопати доброто не ни се исплати, но знаеме дека е во ред. Ако не веруваме во исправно однесување, зошто тогаш брземе да се оправдаме? Монахот, старецот Зосима, констатацијата на Иван „ако нема Бог, тогаш сè е дозволено“, на некој начин ја разбира како логичко промислување, но во исто време заклучува дека Иван мора да е многу несреќен кога веќе размислува така, при што уште му вели:

<sup>68</sup> Gabriel Marsel, *Homo viator*, S.311, цитат во: Чухина, стр. 280.

<sup>69</sup> Иако Фром нема нужна потреба од претпоставката Бог, тој сепак ја вреднува идејата за Бог, која е историски развојна идеја во однос на моралот. Тој заговара *Imitatio Dei*, наместо теологија. Според неговото разбирање, јудаизмот, во неговата историска развојност, е попрво етички, отколку религиозен систем. И развојот на идејата за Бог низ историјата на Еврејскиот народ и религија, е всушност развој на идејата за очовечување и хуманизам.

Таа идеја уште не е решена во вашето срце, и го мачи. Но и маченикот љуби понекогаш да се забавува со својот очај и тоа речиси пак од очај. Така и вие сега од очај се забавувате – со статии по списанијата и светските распарави, не верувајќи ни самиот во вашата дијалектика и со болка во срцето смеејќи ѝ се во себе... Во вас тоа прашање не е решено, и тоа е ваш голем душевен товар, зашто тој бездруго бара решение...<sup>70</sup>

Човекот може да го релативизира значењето на моралните прашања и да се препушти на задоволство, но според Достоевски, тој во таков случај ќе одбегнува да зборува за било какви важни теми, а особено нема да сака да зборува за смртта. Антипатичниот лик, Кнезот Петар Александрович Велковски, од *Понижени и навредени* на Фјодор Достоевски, верува во наслада, верува „дека на овој свет може да се проживее.“<sup>71</sup> Тоа за него е „најдобрата вера“<sup>72</sup>, инаку „човек би морал да се отруе“<sup>73</sup>. Да се филозофира, без да се насладува во животот, е израз на најголемо очајување. Оттука, не е ни случајно што некои такви се самоубиваат. На работите, според него, треба да се гледа „од најпростата практична точка“<sup>74</sup>, без никакви обврски и окови. Сè е заради корист и е најобичен израз на себичноста. Да се копнее по некакви добродетели е обична идила. „Сакај се себеси, - тоа е единственото правило што го признавам јас.“<sup>75</sup> - вели тој. Кнезот ниту има, ниту сака да има идеали, бидејќи на овој свет може толку весело да се проживее без никакви идеали, а тој е презадоволен што нему не му е потребен цијанкалиумот за да си го одземе животот. Тој копнее по положба во општеството, по чин, по хотел, играње карти, а најглавни му се жените. Жени во сите форми. Тој во однос на нив посакува скриен, мрачен разврат, нечистотија и перверзии. За него е чудно како некои филозофи и поети попрво избираат цијанкалиум, наместо ова. Тој светот го разбира како празен свет, но во него се чувствува топло. За ништо не чувствува грижа на совеста, па вели: „со сè се согласувам, само да ми е мене добро“<sup>76</sup>. Освен тоа, смета дека

<sup>70</sup> Достоевски, *Браќа Карамазови*, книга прва, стр. 94.

<sup>71</sup> Ф. М. Достоевски, *Понижени и навредени*, Скопје, Табернакул, 1993, стр. 331.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid., стр. 332.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid., стр. 333.

луѓето како него се најжилавите во овој свет. Тие ќе испливаат секаква бура. На крајот на оваа беседа за сопствената смисла на живеење, тој заклучува:

Сите ние живееме до осумдесет години! [*мисли на ѝтаквиѝе како неѓо; С.Г.*] Значи и самата природа е на наша страна, хе, хе, хе! Јас задолжително сакам да доживеам деведесет години. Не ја сакам смртта и се плашам од неа. [... С.Г.] Но зошто да се зборува за тоа? На тоа мене ме поттикна филозофот што се отру. По ѓаволите со тој филозоф! *Vivons, mon cher!* Зашто ние почнавме да зборуваме за убави девојки...<sup>77</sup>

Токму затоа што религијата му дава јасни морални упатства и норми за кои му гарантира дека вреди да се почитуваат, дури и кога тоа можеби не му изгледа очигледно во даден момент, на човекот му е полесно да живее морално преку религијата. Религиозниот морал му дава можност слободно да се соочи со важните прашања на животот и со прашањето за смртта. Поинаку, останува слободен да избира, да смислува свои цели и правила, но без никаков гарант, без увереност дека тоа е она вистинското, дека се исплати, а со тоа тој лесно се колеба и лесно станува недоследен, особено во моменти на лична криза.

Какви други алтернативи, освен религиозниот морал, му се нудат на човекот?

Ниче најдоследно раскинува со христијанството. Тој, за разлика од многу други кои го отфрлаат христијанството, а не ги отфрлаат неговите вредносни системи и моралот, смело заклучува дека е неопходно, ако се негира Бог, да се негира и моралот што е воспоставен од јудео - христијанството и западната цивилизација. Ова сè досега, треба да се отфрли и да се замени со нешто друго. Крајот на христијанството, навистина значи превреднување на сите досегашни вредности на Западот. Животот, според Ниче, е волја за моќ, а христијанството е негација на таа волја. Иако Ниче е доследен во својот атеизам, сепак не успеа да понуди реално адекватна алтернатива на постоечкиот морал и вредности. Неговата волја за моќ, иако тој тоа го немаше за своја намера, ја роди нацистичката идеологија. Неговиот надчовек, само ја роди идејата за чистата Ариевска раса, го роди Фирерот, и покажа дека е опасно на

---

<sup>77</sup> Ibid., стр. 334.

човекот да му се даде власт да креира нови вредносни системи и нов морал.

Некои мислители, како што се Вунт, Јодл, Бело, Вестермарк и др., мислат дека моралот не произлегува од религијата, туку од корисност во природниот ред. Според нив, етизирање на боговите е покасна појава, бидејќи првите божества имале слаби морални карактеристики. Но, доколку човекот сам го креира моралот, тој останува релативна категорија. Релативистите се помируваат со тој факт дека не постои објективна добрина, а законот е продукт на колективната свест, продукт на државата. Според нив, тој се создава, а не се открива. Теистите веруваат дека моралните норми потекнуваат од Бога и човекот треба да ги открие и да ги почитува. Ако законот е продукт на колективната свест и на државата, тогаш ниеден бунт во државата не е оправдан, бидејќи тој има за цел да го сруши постоечкиот закон и да воведо нов, за кој се смета дека е подобар од претходниот. Питер Крифт ги дава следниве забелешки поврзани со дебата на овие две страни, во измислен од него разговор помеѓу Сократ, како претставник на постоењето на објективен морал, и Трасимах, како релативист. Сократ вели: „Да претпоставиме дека прогласуваме дека убиството, кражбата, кривоклетството, предавството, силувањето, мачењето и прељубата се добри, додека, љубовта, правдата, чесноста и верноста стануваат зли. Можеме ли да го сториме тоа? Можеме ли да создадеме нов морал?“<sup>78</sup> Трасимах одговара: „Некои тирани го имаат направено токму тоа.“<sup>79</sup> А на ова Сократ возвраќа: „Не. Тие имаат создадено пекол на Земјата, но немаат создадено нов морал.“<sup>80</sup> Ако моралот го дава човекот, тогаш што и да е донесено како закон, може да се прифати, а преовладува посилниот. Постои и еден друг проблем со релативистите: тие наметнуваат дека е добро да се прифатат моралните категории како релативни; значи и тие наметнуваат нешто дека е добро, па од тука, и тие апсолутизираат. Оние што застапуваат постоење на објективен морал веруваат дека постои апсолутен морал, дека тој му се открива на човекот, дека е содржан во неговата совест, во неговата

<sup>78</sup> Питер Крифт, *Патешествие*, Скопје, Студентска Евангелска Асоцијација на Македонија, 1999, стр. 82.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

потсвест и силно сведочи дека нешто не е добро. Според нив, релативистите и материјалистите, не сакаат да веруваат во таква законитост за да се ослободат од вината, за да се ослободат од притисокот на совеста и да останат слободни да го прават она што тие сакаат да си го прават. Човекот има мотив да се ослободи од идејата Креатор, бидејќи на тој начин морално се ослободува. Еве еден друг фиктивен дијалог по однос на чувството на вина помеѓу Сократ и Трасимах, кој ни го дава Крифт.

Првин зборува Трасимах, па потоа Сократ:

„За каква услуга ја сметаш одбраната на вината?“

„За услуга на просветителството.“

„Како го замислуваш тоа?“

„Зарем функцијата на вината не е да не просветли дека сме погрешиле нешто?“

„Не. Не прави да се чувствуваме лошо, како забоболка.“

„Дури и забоболката не просветлува. Ни укажува на вистината: дека нешто не е во ред со тој заб. Тоа ти е забна вистина.“<sup>81</sup>

Теистите веруваат дека моралниот закон доаѓа однадвор. Тоа е нешто што човекот внатре во себе може да го препознае како добро, нешто што однатре го вознемирува човекот, откако ќе згреши. Апостол Павле, без дилема, смета дека моралниот закон доаѓа однадвор, од Бога. Освен тоа човекот во себе има капацитети да препознае дека воспоставениот Божји закон е добар, иако нема капацитети целосно да го исполни и целосно да му се покори на истиот, заради гревот во себе. Еве како Павле пишува за тоа во *Посланието до Римјаниите* (7:14-23):

Зашто знаеме дека Законот е духовен, а јас сум телесен, продаден, под грев. Така, не знам што правам; зашто не го правам она, што го сакам, туку го правам она, што го мразам. Ако пак го правам, она што не го сакам, се согласувам со Законот дека тој е добар. Зашто тоа веќе не го правам јас, туку гревот, кој живее во мене. Имено, јас знам дека никакво добро не живее во мене, односно во моето тело; зашто, желба за добро има во мене, но не и сила да го правам тоа, зашто не го правам доброто, што го сакам, туку го правам злото, што не го сакам. А, ако го правам она што не го сакам, не го правам веќе јас, туку гревот, кој живее во мене. И така, го наоѓам овој закон: дека кога сакам да правам добро, злото е близу. Вистина, со мојот внатрешен човек наоѓам наслада во Божјиот Закон, но, гледам друг закон во моите членови, кој војува против законот на мојот ум, и ме заробува под законот на гревот, што е во моите членови.

---

<sup>81</sup> Ibid., стр. 85.

К.С. Луис вака го опишува ова за што апостолот Павле зборуваше:

Ете, само овие две работи сакав да ги кажам. Прво, сите луѓе на светот мислат дека е потребно да се однесуваат на соосема одреден начин, и второ, дека никој од нас така не се однесува. Познат ни е Законот на природата, но и покрај тоа, ние не му се придржуваме. Овие два факта претставуваат темел на јасното размислување за нас и за светот во кој живееме.<sup>82</sup>

Според Луис, моралниот закон во нас не претставува само некаков внатрешен нагон. Тој доаѓа однадвор. Ние, нагонски, често сакаме да направиме нешто за што Законот не осудува. А Законот може да не тера да направиме дури и нешто што ние не го сакаме. Моралниот закон, често пати, не тера на нешто потешко, што значи, не е само нагонски продукт. Всушност, опасно е да се следи чистиот нагон, без морален закон. А законот постои вон човекот. Тоа е нешто што ние самите не сме го измислиле, а знаеме дека треба да го почитуваме. Луис вака го дефинира моралниот закон во нас, за кој вели дека не може да се поистовети ниту со нагонот на самоодржување, ниту со нагонот на стадото, туку е трета димензија, која доаѓа однадвор:

Да претпоставиме дека слушате повик за помош од човек во опасност. Веројатно во тој момент ќе почувствувате две желби – едната да му помогнете (таа треба да му ја припишеме на нагонот на стадото), а втората да не се изложувате на опасност (оваа треба да му ја припишеме на нагонот на самоодржување). Покрај овие две поттикнувања, во себе ќе почувствувате уште едно, кое ќе ви рече дека треба да го следите оној прв глас и да го потиснете онаа поттикнување кое ве тера на бегство. Оваа трето поттикнување, кое ги расудува првите две и одлучува кое треба да се прифати, не може да биде ниту едно од првите две.<sup>83</sup>

Моралниот закон е нешто што се учи, што може да се открива, но тоа нешто не го одзема неговиот апсолут. И таблицата множење се учи од родителите и на училиште, но тоа не значи дека, ако сакаш, можеш да ги смениш тие математички законитости.

И Кант сметаше дека човекот има вродена способност да разликува правилно од погрешно. Според Кант, сите луѓе имаат еден „практичен разум“, кој ни дава способност да распознаеме, што е правилно, а што

<sup>82</sup> C. S. Lewis, *Kršćanstvo*, Zagreb, Duhovna stvarnost, 1987, str. 24.

<sup>83</sup> Ibid., str. 25-26.



погрешно, во секој случај. Кант, сметајќи дека човекот има капацитети да препознава што е добро, а што е зло, во една ултимативна смисла, би рекол, дека постои еден единствен категорички императив кој гласи: „Делувај само според онаа максима за која во исто време можеш да посакуваш таа да стане еден општ закон.“<sup>84</sup> Сепак, дава и одредени упатства како да се постапува, за да се знае дека постапките се во ред, па уште вели: „Постапувај така што човештвото во својата личност, како и личноста на секој друг човек, секогаш да ги употребуваш во исто време како цел, а никогаш само како средство.“<sup>85</sup>

Релативистите секако не би се сложиле со овие констатации. Нивниот поблаг аргумент би рекол дека моралот се релативизира кога станува збор за различни култури. Но, ниту аргументот за културниот релативизам во однос на моралот не е баш силен аргумент за оние кои него го сметаат за објективна категорија. Повеќето култури, ако не и сите, не ги вреднуваат: лажењето, прељубата, убиството, кражбата, предавништвото. Дури и кога некои култури би го правеле тоа, со сигурност можеме да заклучиме дека не се во право.<sup>86</sup> Има разлики меѓу културите и цивилизациите, но тие се повеќе слични, отколку различни. Културниот релативизам го преувеличува степенот на релативизам и на разликите кои постојат кај различните култури. Никој, никаде, не се восхитува на себичност. Можеби културите нема да се согласат за тоа дали е дозволено да се има една, или четири жени, но сите се слагаат дека не може да се дозволи некој да ја има секоја жена која ќе ја посака. Од морална гледна точка, имаме право да речеме дека Хитлер, Сталин, Пол Пот и нивната идеологија, не се исправни и не се морални. На основа на што го даваме тој суд? Според К.С. Луис, тоа можеме да го направиме на основа на природниот морален закон, втиснат во нас. Тоа не е некаква конвенција, од типот да се договориме на која страна ќе возиме автомобил, тоа е јасно препознатлив правец, кој разликува што е подобро.

<sup>84</sup> Imanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1981, str. 62.

<sup>85</sup> Ibid., str.74.

<sup>86</sup> Се вели дека племето Сави, пред да го прифати христијанството, ги величало убиството и измамата. Но јасно е дека овие две работи се зло. Доказ за тоа е и фактот што самото племе Сави го напуштило таквиот вредносен систем и се приклонило кон нов, подобар.

Дали некој народ може да има подобар закон од друг народ? Ако одговориме: -не!, тогаш не може да има морален напредок. Тоа значи дека може да се препознае нешто што е подобро, за да се стремиме кон тоа. Сосема е можно да се каже дека овој морален закон е подобар од другиот. Некогаш подоброто го носел само еден реформатор. Мноштвото било слепо за тоа, но подоцна увидува дека тој бил во право. Значи, мора да постои некаков морален пример, морален урнек, кој ќе го мери моралот и ќе им покаже и на самите Германци дека нацистичкиот морален систем е погрешен. Зарем немаме право, морално, да ги проценуваме културите? Ако во една култура има појави кои се неморални (расизам, геноцид, дискриминации, сл.) должност на човештвото е истите да ги забележи и да ги осуди.

И самата природа понекогаш го носи данокот на погрешното однесување. Резултат на промоцијата на слободниот секс, како лек за сè, и на хомосексуалноста, се разните венерични болести, СИДА-та, вонбрачните деца, абортусите, психичките пореметувања и т.н. Користењето на дрога и на разни опојни сретства, како и на прекумерното користење на алкохолот, резултира со нарушување на здравјето на човекот, но и со уништување на животот на човекот, како духовно, така и телесно.

Религиозниот човек, инстинктивно, ја отфрла можноста да живее како да е дозволено сè и како да нема никакви правила. Тој чувствува сигурност во моралниот систем кој му го нуди религијата, бидејќи, инстинктивно, чувствува дека постои морален закон даден однадвор. Верува дека се исплати да се биде добар и послушен кон Бога и дека конечниот суд ќе ја задоволи неговата глад за правда.<sup>87</sup>

Сепак, покрај сето она што беше погоре наведено, мора да се напоменат неколку работи, за да немаме погрешна претстава за тоа каква е врската помеѓу религијата и моралот.

Како прво, треба да се забележи дека човекот, колку чувствува придобивка, толку, во исто време, чувствува и терет заради моралниот закон. Таквото колебање кај човекот води единствено до суеверна

---

<sup>87</sup> Како што Исус ветуваше: „Блажени се кои гладуваат и жедуваат за правда, зашто тие ќе се наситат.“ (Матееј 5: 6)

религиозност. Таквиот човек сака да ја сочува можноста за комуникација со Бог, за да може од Бога да бара здравје, нешто пари и среќа, но не сака да има морална одговорност пред него и не сака да доживее промена на својот морален карактер, како резултат на верата.

Втора забелешка претставува фактот дека не секоја религија и не секоја религиозност нужно дава позитивни морални резултати. Во име на религијата се вршени, и се вршат, многу зла во светот.

Трето, да се верува во одредени морални законитости кои ги дава религијата и да се вреднува нејзиниот вредносен систем, не е исто со тоа фактички да се живее праведен живот. Човекот за себе може да вели дека е религиозен, но неговото ниво на посветеност може да е толку мало, чисто декларативно, што воопшто не дава резултати на морален план, односно не покажува трансформиран живот.

Следната работа што треба да се забележи, кога зборуваме дека религијата дава практични резултати на морален план, е дека тоа не значи дека човекот со религија, нужно е подобар од човекот без религија, кога станува збор за двајца конкретни луѓе. Но религијата, особено христијанството, овозможува подобрување на моралниот квалитет на самата личност која поверувала. Значи, не Миле, кој верува, е подобар, од Трајче, кој не верува, туку Миле, откако поверувал, е подобар во однос на самиот себе, од времето пред да поверува. Тоа е како некоја паста за заби. Оној што ја користи, не мора да значи дека ќе има подобри заби, од оние кои не ја користат, но сигурно, тој што ја користи, има подобри заби во однос на тоа кога не би ја користел.

Последна работа која сакам овде да ја забележам е тоа, дека религијата не смее да се сведе на морал и со него да се изедначи. Таа е многу повеќе од само морални норми. Фридрих Шлаермахер, во делото *За религијата*, со право вели дека религијата не смее да се сведа на чист морал. Таа го помага моралот, но не се поистоветува со него, ниту пак моралот е сè што во религијата е значајно. Дури, ниту нејзината примарна цел не е да го потпомага моралот. Религијата не смее да служи, таа има цел во себе самата. Религијата, не е ниту теоретско објаснение на светот, како метафизика, ниту пак е поставување на норми, како етика. Кант не е

сосема во право, кога вели дека моралното поправање е суштина и цел на религијата. И Сен Симон погрешно сметаше дека етиката е најважна во христијанството и дека воопшто во него нема простор за догми и црквени богослужби. Моралот е важен аспект на религијата, и сосема е во ред да се оспори верата која не обврзува на ништо, но етиката никако не го исцрпува феноменот на религијата.

Кјеркегор, во делото *Или-Или*, зборуваше за три принципиелни стадиуми: 1. естетски, 2. етички, и 3. религиозен. Естетскиот е поврзан со уживањето, етичкиот со обврската да се биде морален, а религиозниот е највисок стадиум. Верувањето почнува, кајшто завршува разумот и мислењето. Религиозниот стадиум е некој вид на скок во бездна, но скок во вера. Се избира вера, наместо уживање, или наместо обврска на разумот. Можеби е страшно да се падне во рацете на живиот Бог, но тоа е единствениот пат на спасението. Верувањето, според Кјеркегор, е парадокс. Авраам, носејќи го да го жртвува својот син Исак, етички не постапува добро, но таква е религиозната надразумност и надетичност. Религијата е пат кајшто нема запирање, нема ниту крути етички норми, ниту крути принципи на мислењето.

Јунг е во право кога вели дека Бог воопшто не е етичен, во онаа скусена смисла на етичност, како што ја поимаме ние. Во *Одговор на Јов* тој зборува за Бога, како прогонувач и помагач, во исто време. Јахве не е располовен, тој е една антиномија, тотална внатрешна спротивност, која пак е неопходна претпоставка за неговата огромна динамика, за неговата сеоќност и за неговото сознаење.

Христијанството, за своја примарна цел, не ја смета етиката или хуманизмот, туку повикот на човекот да се помири со Бога. Тој чекор не се постигнува со добри дела, туку преку вера. Како што велеше апостолот Павле во *Посланието до Ефесјаниите* (2:8,9) : „Зашто по благодат сте спасени, преку верата, и тоа не е од вас самите – тоа е Божји дар! Не е од делата, за да не се фали некој.“ Така, според христијанството, нема да се спасат оние кои за себе мислат дека се морални и доволно добри и без вера, туку оние кои ќе поверуваат во Христа, ќе се покајат за своите зли дела и колку повеќе се свесни дека се грешни, толку подобро. Како што

велеше Павле во *Римјаниите* (5:20) : „Законот дојде за да се зголеми престапувањето; но каде што гревот се зголеми, таму благодатта се излеа преизобилно.“ Така Законот, немаше основна цел да го направи човекот совршен, туку напротив, да покаже колку тој е грешен, за таков да се претстави пред распнатиот Спасител и да најде милост, простување и нов живот. Така, пред Бога, не се големи фарисеите, кои се фалат дека се многу праведни и дека во сè му се послушни на Бога, туку митниците, грешниците, кои понизно се кајат за својот голем грев.<sup>88</sup> Не се големи учителите на Законот, туку проститутката, која се покаја за својот грев, која плачеше пред нозете на Исус, која ги мачкаше неговите нозе со миро и со солзи, ги бришеше со својата коса и ги бакнуваше, бидејќи на кого многу му е простено, многу љуби.<sup>89</sup> Не е голем постариот син, кој се сметаше за праведен во сè, ама не сакаше да го прифати својот грешен брат кој се кае, туку токму другиот, блудниот син, кој согледа дека многу згрешил и се врати при таткото, барајќи прошка и прифаќање, иако беше свесен дека тоа не го заслужува.<sup>90</sup> Не е голем Савле, кој беспрекорно и ревно го почитуваше Законот, туку тој истиот, но Павле, кој се покаја за своите страшни гревови на прогон врз христијаните и сè сметаше за смет, само да го придобие Христа.<sup>91</sup> Значи, иако христијанинот се грижи за моралот, тој себеси не се идентификува пред сè како морално суштество, туку како духовно.

### **1.8. Религијата како одржувач на човековата заедница**

Во историјата на човештвото, религијата ја одиграла и сè уште ја игра една од најважните функции во одржувањето на животот на човекот во заедница. Човекот е општествено суштество, а за да живее како дел од една заедница, тој неминовно треба да следи одредени правила на живеење. Таквите правила на живеење најпрво ги дала религијата. Многу закони од религиозна природа, многу Божји заповеди, табуа и сл., ја одржувале човековата заедница низ вековите. Религијата завзема значајно

<sup>88</sup> Види: *Лука 18: 9-14.*

<sup>89</sup> Види: *Лука 7: 36-50.*

<sup>90</sup> Види: *Лука 15: 11-32.*

<sup>91</sup> Види: *Филипјаниите 3: 3-9.*

место во културата на еден народ, а пак културата е потреба на човекот, која произлегува од неговата природа. Не постои народ без религија, како што не постои народ без наука, јазик или уметност. Самата човечка свест, под влијание на неговата култура и неговите природни карактеристики, воведува табуа и закони. Тие закони го заштитуваат заедничкиот живот од уништување, а самата заедница, како божјо отелотворување за луѓето кои неа ја сочинуваат, секогаш претставува нешто свето. Општеството има потреба од стабилност, а религијата наметнува етички норми и правила, кои таа стабилност ја овозможуваат. Социолошки и историски гледано, врската помеѓу моралот и религијата, дава позитивни резултати, бидејќи многу општествено неприфатливи дејствија, луѓето не ги правеле, заради уверувањето дека Бог гледа сè и дека на крајот ќе суди непристрасно и безкомпромисно.

Освен моралниот аспект, кој јасно влијае врз заедницата на човекот, постојат и други важни елементи кои религијата ги дава за да го подобри и зацврсти заедничкиот живот. Ритуалите, обредите, симболите, празниците, религиозната организација и други церемонијални аспекти на религијата, секогаш за главна цел го имаат засилувањето на врските во заедницата, помеѓу луѓето и со Бога. Така, религијата, освен што на човекот му нуди личен идентитет, му нуди и колективен идентитет.

Емил Диркем, во своето дело *Елементарни облици на религиозен живот*, религијата ја разбира како социјално условена. Религијата, на некој начин, е самата свест на масата, која е повисока свест од свеста на поединецот. Диркем, за да ја разбере религијата како феномен, тргнува од, според него, најчистите облици на религија, првобитните. За него, тотемизмот, или култот кон животните или растенијата, е првобитниот облик на религија. Проучувајќи го тотемизмот, изведува заклучоци дека религијата има позитивна општествено-интегративна функција. Тој улогата на религијата ја гледа како помош за сплотеност и хармонија во општеството. Идејата за општество е душата на религијата. Тој го гледа Бог како симбол на моќта и авторитетот во едно општество. Тотемизмот претставува култ кон животното или растението, но не само кон него самото, туку и кон неговата слика, или амблемот со негов лик. Цртежот

или амблемот, се всушност симболот на религиозните сили инкарнирани во тие симболи. Така, не се обожаваат самите животни, туку тајната сила. Тоа е вера во некаква општа безлична сила која се нарекува: мана, оранда, ваканда и сл. и претставува реална сила, со морални вредности.

Поклониците на таа сила се плашат од неа и во однос на неа почитуваат одредени морални обврски. Тотемот, всушност, е симбол на конкретна социјална заедница; тој е симбол и на бога и на кланот. Затоа, изборот на животното тотем, се прави врз основа на животниот стил на кланот. Животното тотем вообичаено е, или нивната основна намирница на живеење, или нивната најголема опасност. Кај риболовците, на пример, може да биде риба, како нивна главна намирница, но може да биде и крокодил, како нивна опасност. Клановите кои имаат исти тотеми, имаат должности едни кон други. Поединецот има обврски кон кланот и кон тотемот, како негов симбол. Тотемот е всушност самата дивинизирана заедница. Се обожава заедницата, како што би рекол Диркем. Бог на кланот, тотемскиот принцип не може да биде ништо друго туку самиот клан, но ипостазирани и претставени во имагинацијата под сетилната форма на растението или животното кое служи како тотем. Кланот посилно се врзува во заедничка врска доколку има некаков симбол, кој поединецот го врзува дури и тогаш кога тој физички е одвоен од него. Општеството му станува заповедник на човекот, но и негова поткрепа и заштита. Така, свето, не е ништо друго, туку ипостазираниот и преобразениот општество. Луѓето, верувајќи дека веруваат во религиозна моќ, всушност веруваат во обоготворено општество. Диркем затоа смета дека таа врска помеѓу религијата и општеството е нераскинлива. Едно со друго се надополнува и не може едно без друго. Религијата е втемелена во човековата потреба од живот во заедница, значи е социјално втемелена, а ако земеме дека човекот секогаш ќе ја има потребата од живот во заедница, можеме да заклучиме дека и религијата ќе остане негов неразвоен дел.

Овие заклучоци кои ни ги дава Диркем, покажуваат дека човекот има потреба од религија за да го одржи својот живот во заедница, но овде мора да се напомене дека заклучокот на Диркем не е целосно правилен, затоа што, на основа на тотемизмот, тој сметаше дека може да ја разбере

целата динамика на религијата, која сепак е условена од многу фактори. На пример, култот кон громот, кон морето, планините, во себе има и димензии на восхит, а не само на општествен симбол. Во однос на човековата желба за бесмртност и смисла на живеење, можеме да кажеме дека се пред сè лична желба на поединецот, а не само потреба за опстојување на некаква заедница. И поединецот има религиозни потреби, а не само групата, кланот, општеството и.т.н. Освен тоа, неговиот заклучок, дека религијата претставува само продукт на општествените односи кај човекот, е неприфатлив за многумина, како што е, на пример, Талкот Парсонс, кој го смета токму спротивното, дека општеството е религиозна појава. И Бронислав Малиновски не може да се согласи со Диркемовата тенденција да се редуцира светото на општествени сили. Тој смета дека проучувањето на примитивните општества јасно покажува дека тие јасно го разграничуваат светото од профаното, а пак димензиите на социјалниот живот никогаш не се чисто секуларни. Така, останува дебатата, дали општествените односи го будат и развиваат човековото чувство за свето, или пак затоа што постои свето, тоа се рефлектира врз општеството?

Како и да е, религијата има важна општествена улога за човекот. Религијата игра значајна интегративна функција во општеството, па ако во едно општество религијата ослабнува, тоа, за да не се распадне, неопходно мора местото на религијата да го замени со некој друг симболички систем. Пред појавата на феноменот нација, религијата ја имала главната улога на поединците и на заедницата да им го одреди идентитетот: кои се, што се, по што се разликуваат од другите и какво е нивното место во светот. Ако некој би ја сменил својата вера, тој би сменил многу во однос на својот личен и колективен идентитет. Често пати, заедницата таквиот човек го сметала како некој кој веќе нема свој идентитет, па дури таквиот не се сметал за жив. Човекот преку религијата ја одржувал својата врска со заедницата, а она од што човекот најмногу се плаши, како што вели Фром во својата книга *Бегство од слободаиша*, е стравот од издвоеност. Понекогаш, токму желбата да се биде дел од заедништво, кое има силни врски, го води човекот кон некоја друга форма



на религиозен живот. Николас Ришер вака ја опишува причината за своето влегување во Католицизам:

Како и да е, догмата и доктрините не беа тие коишто ме доведоа до Католицизам, туку некоја внатрешна потреба која е тешко да се опише. Не беше ниту потребата за ослободување од чувство на грев, нити пак, за ослободување од морални застрашувања. Попрво, тоа беше потребата за ослободување од чувство на изолација - желба да се почувствувааш себеси како дел од пошироко духовно заедништво кое е на некое ниво на братство...<sup>92</sup>

Бергаев смета дека човекот не може да биде човек вон заедницата, а заедницата која ги вклучува другите луѓе, мора да вклучи и заедница со Бога.

А нацијата, всушност, претставува модерен облик на свето. Таа е феномен на последниве два века, за разлика од религијата која постоела отсекогаш. Во современиот свет, оние на кои верата не им претставува животна определба, имаат поголема потреба да се врзуваат за нацијата, како за носител на нивниот идентитет, при што е можна и појавата на национализам, кој е облик на идентитет на другост, а не на заедништво.

Секоја заедница мора да има свети принципи, свети симболи, инаку тешко би успеала. Тоа им е потребно и на атеистичките општества, какво што беше СССР, или СФРЈ, но и на сите други заедници, на САД, сега на ЕУ и.т.н. Потребна е химна, знаме, грб, заклетви, празници, ритуали, многу чувства, кои ќе бидат предизвикани од тие симболи, а сè со цел врската на заедништвото да се засили. Секоја заедница, или племе, треба да има заедничка приказна, заеднички мит, кој се пренесува усмено или писмено. Митот, определува некоја група на луѓе да биде посебен народ, токму заради различниот поглед на светот во однос на другите народи. Заедницата е споена преку духовната врска, која е фундирана во нивната заедничка митологија. Кадешто нема духовна и морална врска меѓу луѓето, нема ниту вистинско заедништво. Сите тие појави, симболи и чувства имаат темел во религијата. Корнелиус Касториадис вели: „Секое уредување на општествениот свет, скоро секаде, скоро секогаш, е значајно „религиско“. Религијата не го „прати“, не го „објаснува“, не го „оправдува“

---

<sup>92</sup> Nicholas Rescher, "In Matters of Religion", in: *Philosophers Who Believe*, ed. Kelly James Clark, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1993, p. 133-134.

уредувањето на општеството: таа е тоа уредување, неговото нетривијално јадро.“<sup>93</sup>

Религијата имала, и има многу значајна улога и во однос на брачното заедништво и на семејството. Тоа се темелно светите облици на заедништво, кои религијата, традиционално, ги штити и сведочи дека не е можно нивно нарушување, без значајни религиозни последици за оние кои го прават тоа. Религијата секогаш го балансира човекот да не заборава на вредноста на врската помеѓу брачните другари и помеѓу родителите и децата. Еве како, Коста Милков ја образложува улогата на својата христијанска вера, за да ја разбере важноста на односите со другите луѓе, пред сè со своето семејство, за разлика од некои други системи на вредности. Тој вели:

Секојдневно сме сведоци на луѓе коишто се фалат со своите подвизи на издржливост во пиењето алкохол, во разузданоста по ноќните локали каде што остануваат до рано наутро, притоа тврдејќи дека одлично се забавувале со своите „верни“ другари. Истовремено, тие исти луѓе доаѓаат со намуртени лица на работа искрејќи од незадоволство ако морало претходната ноќ да ја поминат будни покрај своите болни деца. Тогаш сторијата е полна со самосојалување и речиси огорченост. Интересно, зар не? Ноќниот живот во зачадени простории со бучава која ги пробива ушите е задоволство!? Непроспаната ноќ покрај креветот на детето е здодевна, дури и непријатна должност. Верата ми дава јасна слика што е вистинско задоволство. Знаејќи дека Бог со задоволство се жртвуваше себеси на крстот, за мене нема поголемо задоволство од тоа да им служам на оние во потреба.<sup>94</sup>

Не смее да се заборава дека една религија делува интегративно во однос на своите верници, но во исто време, нив ги одвојува од оние со друга вера или од оние без вера. Дури и тогаш, кога универзалните религии имаат намера да го соединат светот преку една заедничка наратива, и тогаш оние кои нема да станат дел од таа наратива се сатанизираат, односно остануваат на другата страна, со ѓаволот. Клод Леви Строс предупредуваше дека ако една заедница нема само еден мит, туку повеќе различни, дури и спротивставени митови, тогаш тоа е јасен показател дека заедницата внатре во себе е разделена.

<sup>93</sup> Kornelius Kastoriadis, “Institucije društva i religija”, u: *Kultura – religija, društvo, kultura*, br. 65-66-67. Beograd, Kultura, 1984, str. 202.

<sup>94</sup> Коста Милков, сведоштво во: *Наша вера во Господ*, уред. Иван Грозданов, Скопје, Библиски центар “Божилак”, 2001, стр. 53-54.

Овде мора да се приложат уште неколку забелешки. Навистина, религијата игра значајна улога во одржувањето на врската помеѓу поединецот и општеството во кое живее, но многу често, човекот, потиснат од општеството, го напушта истото, повторно благодарейќи на некој друг облик на религија, кој според него е поблизок до она што тој го разбира како идеална верска заедница. Така, религијата може да му помогне на човекот да се интегрира во постоечкото општество, доколку тоа му е прифатливо, а освен тоа, друг облик на религија, може да му биде негова главна дезинтеграциска поддршка, напуштајќи го старото, прифаќајќи нешто ново, според него подобро, токму затоа што од старото не бил задоволен.

Освен ова, треба да се забележи дека не е коректно религијата да се сведе единствено на некаква колективна свест и потреба од заедништво. Религијата е над тоа. Религијата не може да се одвои од индивидуалецот, од неговата лична побожност и потреба за осаменост. Религијата претставува и лична потрага по светото. Колку религијата имала значајна улога во создавањето на разни облици на заедништва, таа толку создала и осаменици, мистици, пустиници, строги индивидуалци. Кјеркегор смета дека човекот е поединец и тој не треба да се губи во мноштвото, или во некои категории. Грешникот е поединец, а Бог сака да донесе ред токму кај тој грешник - поединец. Судот Божји се изведува врз поединец и воопшто не е ниту можен суд врз маса на луѓе.

Дитрих Бонхофер, во својата книга *Заеднички живој* се обидуваше да направи баланс помеѓу потребата од заедништво и индивидуализам за да се подобри квалитетот на животот на еден христијанин, па пишува: „Кој не знае да биде сам, нека се чува од заедништво. Кој не стои во заедништво, нека се чува од осаменост.“

### **1.9. Мистичните искуства и чудата во животот на човекот**

Секогаш во историјата имало луѓе кои тврделе дека имале блиска средба со трансцендентноста, со боговите, со духовите, со Бога и.т.н. Таквите религиозни средби носеле драстични промени во животите на луѓето. Тие тврдења за средба, за соединување со Бога, за екстатични

чувства, нановораѓање и сл., често пати биле проследени со голема цена. Луѓето не само што драстично си го менувале животот, туку многу често биле прогонувани, мачени и убивани заради своето сведоштво. Најчесто, секој кој сведочел за близок однос со Бог, не бил сам со таквите чувства, за нештата да може да се сведат на индивидуална субјективност. Обично група на следбеници, понекогаш прилично голема, сведочи за слични чувства и искуства. Можеби науката не може да го определи потеклото на тие искуства, но сигурно е дека таа не може да негира дека постојат такви сведоштва и дека постојат такви луѓе, кои длабоко веруваат во она што го доживеале. Да се негира дека мистичните искуства и сведоштвата за чудата во животите на луѓето се дел од природата на човекот и на неговиот дух, значи милиони и милиони луѓе во историјата да се прогласат за ненормални, за недоволно свесни и рационални, па дури и за неморални. Мистичните искуства, како и искуствата на чудата, се неразвоен дел од религијата. Религиозниот човек постојано е во исчекување на такви настани и постојано сведочи за нив. Мистичните искуства не му се страни на човекот и тоа науката не може да го порекне, дури и ако го сведе на чудна коинциденција во животот на човекот, на неискажливо чувство на љубов или восхит кон светот и појавите кои го опкружуваат.

Религиозниот човек му се воодушевува на светот; на неговата големина, среденост и убавина. Тој е исполнет со чувство на стравопочит кон Другиот, кон Светиот. За него секој ден претставува религиозно искуство. Го дочекува и го испраќа денот со молитва или со читање на светите писма, благодарни за храната, која ја смета за благослов, но благодарни и за болеста, која ја смета за корисен тест во изградба на верата во својот живот.

Мистичните искуства се универзален феномен кај човекот. Тоа се сведоштва за соединување со Бога, а ги има во монизмот, пантеизмот, хиндуизмот, будизмот, како и во христијанството, исламот и јудаизмот. Човекот сведочи за можноста да се соедини со Бога, или кај некои светогледи со Едното, или пак со некаква космичка сила. Многу религии и филозофии застапуваат став дека постои огромен јаз помеѓу Бога и неговата творба, но мистиците, преку своето искуство, сакаат да покажат

дека тој јаз се надминува и дека е можно да се биде едно со Бог, односно да се соединиш со Него, или да се обожииш, да станеш самиот бог.

Марсел, во однос на мистиката како потреба во процесот на познанието, на современиот човек му ја дава следнава препорака:

Ние современите луѓе во различните форми на метафизичкото мислење треба постепено и со напор да се враќаме на она што во Средниот век било дадено како мистика, опкружена со таинственост и почитување. Денес, пак, ние веќе сме го изгубиле контактот со онаа фундаментална вистина дека спознанието има потреба од мистика, аскетизам и претходно очистување.<sup>95</sup>

Религиозното искуство носи коренити промени во животите на луѓето. Колку само луѓе сведочат за коренити промени во својот живот, како резултат на средбата со Исус. Криминалци, станале чесни луѓе; зависници на дроги, разни опојни средства и алкохол, станале слободни; насилници, станале кротки; сексуално развратни, станале потполни владетели на своето тело и мисли, скротувајќи ги страстите; депресивни и на работ на самоубиство, станале охрабрени, ентузијастични и полни со живот; тажните, станале радосни; непријателите на Бог, станале проповедници на евангелието и носители на зборот Божји. За ова сведочат разни сведоштва и исповеди кои ги давале и ги даваат христијаните. Августин, во своите *Исповеди*, сведочи за тоа како Бог го ослободил од животот во грев и страсти и ги задоволил неговите најсилни желби да ја пронајде вистината. *Исповедиите* на Толстој, сведочат како верата во Христа спасува човек кој очајно ја бара смислата на животот. Милиони други биографски и автобиографски дела зборуваат за неверојатни доживувања, како резултат на верата. На пример, Ричард Вутмбранд бил многу години во затвор заради својата вера во Христос. Таму често бил мачен и омаловажуван, но тоа не ја намалило неговата вера, токму затоа што имал силни искуства на верата. Тој вака ги опишува своите доживувања: „Сам во мојата ќелија, смрзнат, гладен и во партали, игрив од радост секоја ноќ... Некогаш бев толку полн со радост што чувствував дека ќе пукнам ако не ја изразам.“<sup>96</sup> Всушност, отсекогаш, во

<sup>95</sup> Gabriel Marsel, *Etre et avoir*, Paris, 1935, p.281, цитат во: Чухина, стр. 251.

<sup>96</sup> Richard Wutmbbrand, *In God's Underground*, цитат во: Ники Гамбел, *Клучни животи и прашања*, Скопје, Метаноја, 2001, стр. 183.

живите христијански цркви, сведоштвата завземале значајно место во богослужбите. Сите овие сведоштва суштествено се поклопуваат со сведоштвата од Новиот завет: за Марија Магдалена, која од развратна жена (проститутка), стана удостоена прва да го види воскреснатиот Исус; за Савле, кој беше фанатичен гонител на црквата и стана апостол Павле, најголемиот апостол за паганите; сведоштва, како првите христијани го славеле Бога додека биле по затвори, тепани, прогонувани, па дури и убивани на најсуров начин заради верата, со каменувања, спалени на клада, предадени на диви ѕверки и лавови и т.н. Маченичката смрт е чин на најдлабока мистика. Тука паѓа секој аргумент, кој сака религиозните искуства да ги сведе на ниво на лага и манипулација.

Освен тоа и сведоштвата за доживевани чуда се неразвоен дел од религиозниот феномен. Прашањето, дали постојат чуда, е директно поврзано со прашањето за постоењето на Бог. Религиозниот човек сведочи за одговорени молитви, за исцеленија, за пророштва и разни Божји пораки, за надминување на физичките закони, за надприродни интервенции, за исполнување на соништа и разни облици на предвестување, за чудесни средби со духовни суштества и т.н. Тој сведочи за чуда, кои наизглед се случајна коинциденција, при што таквите случајности му се поклопуваат кога се моли, а не и кога не се моли; но, сведочи и за сосема јасни интервенции на чудо, каде сите физички закони се надминати и каде во овој наш свет се случува интервенција на некоја надворешна сила. Овие сведоштва доаѓаат од сите краеве на светот. Некои сведочат за средби со Бог, други за средби со разни сеништа, привиденија, призраци, духови, самовили и што сè не. Дали тоа се некакви грешки, халуцинации, дали е некаква паранормална појава? Кога зборуваме за религиозност кај човекот, вистинското прашање што треба да си го поставиме е дали веруваме дека луѓето понекогаш гледаат привиденија и се сведоци на нешто чудно, а не дали ние самите веруваме во привиденија и чуда. Наместо сето тоа да го негираме, би требало да си го објасниме.

Дали е можно постоењето на религија, без религиозно искуство? Ако ниедна молитва не е одговорена, ако никогаш не сме ги доживевале

искуствата за кои не учи религијата, ако не сме сведоци на чудо, дали е можно религијата да опстане?

Се смета дека со напредокот на цивилизацијата се помалку се случуваат чуда, затоа што луѓето сега имаат научни одговори на многу појави кои во минатото биле необјасливи. Се смета дека денес веќе нема чуда во космичкиот ред, мртвите веќе не стануваат, животните не говорат, не се јавуваат небесни суштества и гласови, девиците не зачнуваат и слични настани, кои заминале во легендите и митовите. Современиот човек, наводно не верува во чуда. Како што велеше Рудолф Бултман: „Не е можно да се користи електрична енергија, безжични апарати, современи медицински и хируршки достигнувања, а во исто време да се верува и во новозаветниот свет на духовни суштества и чуда.“<sup>97</sup> Според Бултман, традиционалната вера во Бог е вера само за човекот од преднаучниот период на историјата. Но ова, во суштина не е точно. И денес помеѓу верниците, без разлика дали се во Африка, или во САД, дали се диви домородци, или се Западни Европејци, без разлика на образованието, неписмени и високо-образовани луѓе, насекаде и од секакви луѓе, се слушаат кажувања и сведоштва за чуда на исцеление, за чуда на оживување, за чуда на појава на ангели, за говор Божји, за глас од разни небески и духовни суштества и се е слично како и некогаш. Интернет страниците се полни со сведоштва на луѓе кои доживеале чудо, полни со слики и видео снимки во кои маси на луѓе воодушевено се восхитуваат на чудата и ништо не е сменето во однос на минатото. Кога ги гледаме сите тие сведоштва за чуда, некои сведоштва изгледаат поверодостојни, некои се помалку веродостојни, некои воопшто не се веродостојни, некои се чиста лага, некои се израз на тешка наивност кај човекот, но има и такви кои оставаат сосема мал простор за да не се верува во она што се гледа, дури и кога се во прашање најголемите скептици. Она што е сигурно, е тоа дека сите тие луѓе кои ги гледаме, длабоко веруваат во чудата за кои сведочат. Така, можеби може да се разговара дали чудата навистина се чуда, но да се тврди дека современиот човек не верува во чуда е сосема неточно тврдење. А, скептиците не се современ феномен, можеби е

---

<sup>97</sup> Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth*, New York, Harper & Row, 1967, p.5.

зголемен нивниот број, но нив ги имало, и тогаш, и сега. Науката, дури и да потврди дека сите појави кои луѓето ги сметаат за чуда, се само природни појави, или можеби лаги, таа никогаш не може да го оспори фактот дека човекот е склон да верува во чуда. Посебно масата на луѓе е склона да верува во чудо.

Дури и Дејвид Хјум, кој се обидуваше да ги негира чудата, и некогаш арогантно ги потценуваше незападните и предмодерните култури, ја потенцираше човековата склоност да верува во егзотичното и невообичаеното. Тој вака го дефинираше поимот чудо: „прекршување на природниот закон од страна на некое божество, или преку одреден видлив посредник.“<sup>98</sup> Сепак, Хјум не се обидува да ни докаже дека чудата се невозможни, туку да покаже дека немаме доволно докази за да веруваме во чуда. Тој не бил христијански верник, но не бил ниту потврден атеист. Тој бил агностик.

Религиозното искуство не може да се негира. Тоа постои. Може да се постави прашањето за неговото потекло, како и за тоа дали тоа е објективно или е субјективно, но не може да се порекне. Дури и кога би докажале дека привиденијата им се случуваат само на болните луѓе, со тоа докажуваме дека тие им се случуваат само на болните луѓе, а не докажуваме дека привиденијата сами по себе не се можни, или не постојат.

Сепак, прашањето за објективноста на чудата не е завршена работа, во негативна смисла, како што би сакале да не убедат некои современи научни скептици. Дали секое надприродно искуство е само привид? Дали религиозниот човек е болен човек? Дали религиозните искуства се чисти халуцинации? Постојат субјективни искуства, но дали сите тие мноштва на искуства можат да се сведат на тоа?

Постојат, многу објективни научни пречки за да може да се потврди објективната вистинитост на чудата и на разните религиозни искуства, но во исто време е невозможно тие научно да се негираат. Паскал даде слична теза, преку следниве зборови: „Пророштвата, самите чуда и доказите на нашата вера не се со таква природа за да може да кажеме дека

---

<sup>98</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding – Of Miracles*, Indianapolis, Hackett Pub., 1977, p. 77.



се безусловно уверливи. Но сепак тие се и такви што не може да кажеме дека би било неразумно во нив да се верува.<sup>99</sup>

Искусвата на верните, често пати, се неописливи и неискажливи доживувања. Токму затоа, тие не се објективно докажливи категории. Понекогаш се случува верникот ни самиот на себе да не може да си го опише искуството кое го доживеал. За него, тоа искуство, субјективно е сосема јасно и вистинито, но во исто време, тоа толку нејасено се има случено, што останува невозможно да се потврди неговата објективна вистинитост. Особено, овие искуства се неискажливи со јазикот на науката. Тоа се сведоштва кои се раскажуваат со јазикот на теологијата и на уметноста, со симболичкиот јазик, но тоа не ја смалува нивната вистинитост. Без овие сведоштва, светот би останал ускратен за значајни вистини, кои човекот ги има осознаено. Ова се случува и во доменот на социологијата и психологијата. Социолозите и психолозите немаат јазик со кој можат да ги исцрпат и објаснат сите искуства и сознанија од својата област, но тоа не значи дека тие сознанија не се значајни откритија за човекот. Да му се опише некое религиозно доживување на некој кој немал такво доживување, наликува како со зборови да му се опишува на некогос вкус на некоја храна, што тој никогаш ја немал пробано. За нештата да може да се разберат, потребно е да се има исто или макар слично искуство. На слепиот од раѓање не е можно со зборови детално да му се опише како изгледа светот кој ние го гледаме.

Чудото, до таа мера претставува нарушување на вообичаениот систем, што и самиот човек кој го доживеал, целосно останува пред предизвик да си го појми и објасни доживеаното. Нему, како што продолжува да живее во секојдневниот свет, му бледнее настанот со чудото, на ист начин како што му бледнеат сеќавањата од некое дамнешно патување, па дури, без доказ на фотографии, понекогаш му изгледа како тоа патување никогаш да не се ни случило. Освен тоа, според учењето на Новиот завет, Бог од луѓето очекува својата вера да ја базираат на невидено, а не како резултат на доказ. Затоа Исус, со овие зборови му се обрати на апостолот Тома, кој бараше доказ за да поверува: „Поверува,

---

<sup>99</sup> Паскал, стр. 255.

зашто Ме виде. Блажени се кои не виделе, а поверувале“ (Јован 20:29).

Така, верата останува претстава за она што не се гледа и таа не е заснована дури ни врз потврдите од искуството.

Освен тоа, повеќето искуства со Бог, се посредни искуства. Тоа не значи дека се невистинити искуства. Човекот што разговара на телефон, соговорникот го слуша со посредник на електронски сигнали, но навистина го слуша. Така верникот, Бога најчесто го слуша преку некој проповедник, преку песна, преку настан, преку природна убавина, преку книга, преку Светото Писмо. А на нешто што е посредник може да му се пријде на различен начин. Некој, кој нема интерес за астрономија, пред себе може да гледа само телескоп, но некој друг, преку телескопот може да ја гледа галаксијата. Оттука потекнуваат недоразбирањата помеѓу верникот и скептикот. Една француска поговорка вели: „Нема чуда само за оние кои не веруваат во чуда.“

Религиозниот човек е уверен во вистинитоста на чудата кои самиот ги доживеал, но тој верува и во сведоштвата за чуда во животите на други луѓе. Религијата се пренесува со споделување на сведоштва. Многу работи кои ние ги знаеме во животот се резултат на нечие друго искуство; -Зошто тоа не би важело и за религиозните искуства? Сепак, тоа не значи дека религиозниот човек е наивен човек, кој верува во сè. Тој верува дека постојат вистински и лажни чуда, за кои и самиот е повикан да ги испитува и препознава.

Друг проблем за науката е тоа што чудата не се случуваат по нарачка и не се случуваат секогаш кога ние тоа го посакуваме. Тие се ненајавени искуства и се случуваат релативно ретко. И христијаните сметаат дека Бог не радо ги нарушува воспоставените закони. Тој најчесто делува наизглед на „природен начин“, а целосно ги надминува природните закони, само во услови на неопходност, или во услови пред значаен момент и ситуација во животот на некој човек или на некој народ. Чудата, за религиозниот човек претставуваат знаци на откровение, а не само надприродни случки. Сепак, кога велиме дека чудата се знаци, треба да имаме предвид дека е можно да има знаци кои не се чуда, како што е можно да има и чуда кои не се знаци.

Следна пречка, за да може скептикот и верникот да се усогласат, претставува проблемот што искуствата на верата се најчесто интерни искуства, односно ги доживуваат оние кои веќе се навлезени во верата. За да се спознае Бог, треба да се влезе во верата. Без чекор на влез, нема сознание за она што се наоѓа од другата страна. Така, оној што одлучил да остане надвор од верата, не може ни да осознае што би можел да вкуси кога би влегол во верата.

Како и да е, човекот сведочел, сведочи и ќе сведочи за своите мистични искуства и за чудата во својот живот, а сè додека тоа е така, религијата ќе му остане блиска. Тоа е човекот. И кога е болен, и кога го губи својот ум, и тогаш не престанува да кажува мистични тајни, напротив. И лудиот човек е склон кон мистика и религиозно искуство. Вилијам Џејмс, во својата книга *Разноликостта на религиозното искуство*, меѓу другото, се интересира и за функцијата на верувањето кај „болните души“. Токму од овие искуства, тој изведува заклучок дека религиските перспективи се ослонуваат на нешто што го надминува умот.

### **1.10. Агонија на религиозноста**

Од сето она што досега е кажано, можеме да заклучиме дека постојат многу причини кои човекот го насочуваат кон религија. Сепак, би било погрешно, на основа на тоа, да изведеме заклучок дека човекот е религиозен само затоа што од религијата има корист и само затоа што таа му одговара на неговиот психички и ментален склоп. Религијата не е само резултат на човечките идеали и желби. Религијата не е секогаш пријатна работа за човекот, не е само решение за неговите стравови, болки, потреби и несигурност. Таа, многу често, оди токму против телесните желби, природните склоности и интересите на човекот. Религиозниот човек не чувствува само лагодност во својата увереност, туку во исто време тој агонизира, се сомнева, неговите страсти се распалени, исто толку, колку што се смирени. Тој е во една постојана внатрешна борба помеѓу тоа, да го бара и да му се потчини на Бога, а од друга страна, да го отфрли и самиот себеси да се прогласи за бог. Освен тоа, религиозните идеи не се секогаш смирувачки, тие можат да бидат предизвикувачки, но и

крајно вознемирувачки. Идејата за Бог не е само мелем за душата на човекот. Таа најчесто него го вознемирува, му ја одзема слободата, го потиснува и го повикува на одговорност, па од таа перспектива, можеме да заклучиме дека неверникот има длабока психолошка причина да го отфрли Бога.

Агонијата на религиозноста била тема со која се занимавале многу филозофи и писатели. Меша Селимовиќ е еден од нив. Тој до совршенство ја обработува темата за внатрешната борба помеѓу верата и неверието, во личноста на дервишот Ахмед Нурудин, од познатиот роман *Дервишој и смртта*. Ахмед Нурудин агонизира во својата дервишка вера и преку секој настан со кој се соочува и секој проблем на реалното живеење си го поставува прашањето за веродостојноста на неговиот систем на вредности и неговата вистина. Во една прилика, соочен со потребата да утеша еден човек на умирање, тој вака ја опишува својата агонија на верата: „Првпат, смртта не ми изгледаше така едноставна како што верував и како што ги уверував другите.“<sup>100</sup> Трагедијата на реалниот живот му покажува дека смртта не е само некаква идила, во која бил религиозно уверен. Тој е растргнат помеѓу две внатрешни сили во себе, и вели: „Верувам во судниот ден и во вечниот живот, но почнав да верувам и во стравотијата на умирачката, во стравот пред тоа непросирно црnilo.“<sup>101</sup> Токму како верски служител, се наоѓа себеси како агонизира, соочен со смрт и погребувања. Тој е оној, кој на сите, во тој момент, треба да им даде збор на утеха, а и самиот, во тоа време, го чувствува ужасот на умирањето. Но тоа не е единствениот проблем за дервишот. Тој агонизира и при средба со убава жена. Агонизира и тогаш кога неговите душебрижнички разговори изгледаат потполно бескорисни и немоќни да го променат животот на човекот кој упорно си греша и упорно не се менува. Како сиот негов труд да е залуден. Се прашува дали воопшто проповеданиот збор има сила, или пак причината е тоа што луѓето се оглушуваат во неверие. Во тој контекст размислува:

И не е толку неволјата во разблудноста, туку во вековното траење на туѓото зло, посилено од вистинската вера. Што направивме, што

<sup>100</sup> Меша Селимовиќ, *Дервишој и смртта*, Скопје, Мисла, 1986, стр. 19.

<sup>101</sup> Ibid.

постигнавме, што урнавме, што изградивме? Дали попусто не се бориме против природните нагони, посилни од сè што може да понуди разумот? Да не е премногу суво и непривлечно она што го даваме во замена за сочното дрвно дивеење?<sup>102</sup>

Понатаму дервишот агонизира за тоа колку неговите верници немаат интерес за мистика. Тој не може да разбере како е можно да имаат таков тап, незаинтересиран поглед, додека тој расправа за длабоките мистики. Нивните мисли целосно се одлетани. Покрај тоа, од дервишот се очекува да биде совршен во своите дела на верата, па при еден таков притисок, тој агонизира и со тоа да не ја покаже сопствената слабост. А тој е сосема обичен човек, па дури кога се случува еден инцидент и ситуација на опасност по животот на еден човек, бегалец, тука во неговото опкружување, тој воопшто нема сили да мисли на правдата, или на доблеста да му се помогне на тој човек. Едноставно, не сака мирот да му се наруши и чувствува силна желба настанот да го игнорира. Сепак, совеста силно го притиска и тој го прави она што мора, му помага на човекот во неволја. Но, и ова е агонично дејствие. Подоцна се прашува колкава неблагодарност покажуваат луѓето на кои им помагаш. Дури и да сакаш да правиш добро, како можеш да ја поднесеш неблагодарноста, како да поднесеш невозвратена љубов, тогаш кога ти искрено ја нудиш таа љубов. Заради ова, запаѓа во уште полоша состојба. Ем му помогнал на човекот, ем толку се колеба во однос на тоа, што испаѓа како воопшто и да не помогнал. Во едно такво чувство на внатрешен немир одлучува, за случајов да му раскаже на еден друг дервиш, за кој знае дека ќе реагира на начин што ќе го предаде бегалецот на стражата. Тоа претставува и негова тајна желба, но вака, не е тој оној што го извршува предавањето, туку некој друг. А трагично е што и другите дервиши не се спремни за конкретна помош. Мухамед, на пример, е занесен кон големите настани на историјата и целосно е исклучен од сегашноста, па тој воопшто не може да помогне. Таквиот човек да го оптеретуваш со некаков бегалец, значи да му го нарушиш мирот. Мула-Јусуф, превзема чекори на акција, тој си ја повикува стражата, но за негова среќа дејствието се случи најидеално. Стражата не успева да го најде бегалецот, а заради тоа тој се чувствува

---

<sup>102</sup> Ibid., стр. 37.

најдобро. Одговорноста е префрлена на друг, па самиот може да си го врати својот толку посакуван мир. Од друга страна, максимално побожно, истиот Мула-Јусуф, најревно го препишува Куранот во краснопис. На Ахмед Нурудин, целото ова дервишко заедничарење му претставува терет. Во оваа заедништво, тој чувствува мака, затоа што тие ништо лично не си откриваат. Нивното заедништво е сведено на тоа да се споделуваат единствено општо прифатливите и „безбедните“ муабети. А тоа, иако живеат заедно, прави тие меѓу себе воопшто да не се познаваат. Да го познаваш другиот, значи за него да го знаеш и она „што не треба да се знае.“ Религијата проповеда љубов, а толку е тешко да се љуби. На некој начин, полесно е да се сака човештвото, отколку да се сака некој конкретен поединец, кој е тука, во твоето опкружување. Дејствието на романот открива и други агонични мисли кај Ахмед Нурудин. При една средба со бивш дервиш, кој отпаднал од верата и се препуштил на уживањето, тој чувствува и лична несигурност во однос на сопствената вера, како и љубопитност кон тоа, како изгледа еден таков живот во отпадништво и препуштеност на уживањето.

Најголемите искушенија за дервишот допрва доаѓаат. Кога неговиот брат запаѓа во неволја со властите и е затворен, тој чувствува морална одговорност да му помогне, но во исто време, однатре и нема некоја силна желба за тоа, што заради гордост, што заради потребата да си го сочува мирот. Сепак, знае дека брат му е неправедно затворен и заради тоа чувствува двојна одговорност: да му помогне на недолжниот, кој во исто време е негов брат. Најлесно му е случајот да го препушти на Божјата волја. Но, се прашува дали на тој начин не е премногу пасивен. Можеби треба да се направи нешто конкретно: да се подмитат властите, да му се организира бегство на братот и сл. Агонијата му се зголемува и заради тоа што и други луѓе го упатуваат дека треба да му помогне на братот. Во едно такво агонизирање, тој веќе е спремен да направи сè за својот брат: да подмити, да му организира бегство, сè, но за жал, во меѓувреме брат му умира. Сега Ахмед Нурудин е исполнет со жал, но и со желба за бунт. Очајува и се прашува, зошто луѓето не бегаат во време на смртна пресуда. „Или се надеваат. Надежта е посредник кон смртта,

поопасен убиец отколку омразата. Лицемерна е, умее да придобие, смирува, заспива, го шепоти она што го сака човекот, води под нож.<sup>103</sup>

Овие околности донесуваат целосен пресврт во животот на дервишот. Тој веќе ја губи верата. Губејќи ја верата запаѓа во нихилизам. Сега веќе вака гледа на смртта:

Ми стана јасно како умира човекот, и видов дека не е тешко. Ни лесно. Не е ништо. Само сè помалку се живее, сè помалку се јаде, сè помалку се мисли, и чувствува, и знае, богатиот животен тек пресушува и остануваат тенките конци на несигурната свест, сè посиромашни, сè понезначајни. И тогаш не се случува ништо, не настанува ништо, бидува ништо. И ништо, сеедно.<sup>104</sup>

Но, драмата не завршува тука. Кога веќе и самиот е во затвор и кога, од страна на еден друг заробеник пред умирање, беше прашан за утеха, тој пак се колеба. Човекот пред смрт, бараше утеха и надеж во рајот, а дервишот, кој веќе и самиот не верува во тоа и сето тоа му изгледа нереално, сепак, не може а да не му зборува на човекот за една таква надеж, кога веќе истиот се наоѓа пред својот најтежок момент. Но сето тоа го обременува. Дури и дрскиот Исхак, му изгледа повистинит од него самиот. Навистина, полесно е нешто да се напаѓа, отколку да се брани. Ако си духовно над другите, стануваш осамен, бидејќи немаш начин нив да ги вразумиш. Дервишот, сепак, драстично е сменет. Тој чувствува омраза кон властите кои го убија брат му и спремен е на освета. Уште поразочаран е што брат му бил предаден од страна на друг дервиш, токму Мула-Јусуф. Во една ваква ситуација, се развива нешто чудно во него. Колку и да се чувствува исполнет со омраза, тој чувствува задоволство, и смета дека, сега, маките го направија да биде поискрен човек. Веќе е во акција. Сценира бунт. Станува кадија. Но ништо не е лесно. Тоа е живот на страв, несигурност, борба за опстанок и многу морални дилеми. Се наоѓа во ситуација кога треба да осуди свој пријател. Ова навистина е живот на уцени и заплашувања.

На крајот, Ахмед Нурудин го гледаме пред смртна казна. Чувствува страв. Сака да живее и се плаши од непостоењето. Сепак, умира без надеж и со став: „Живите ништо не знаат. Поучете ме, мртви, како може да се

<sup>103</sup> Ibid., стр. 214.

<sup>104</sup> Ibid., стр. 220.

умре без страв, или барем без ужас. Зашто смртта е бесмислица, како и животот.<sup>105</sup>

Достоевски, во својот роман *Идиот*, зборува за еден друг облик на религиозна агоничност. Тој ни опишува дека еден свет човек, кој живее во општество на материјализам и престиж, ќе го сметаат за детинест идиот, бидејќи ги вреднува чесноста, љубезноста и едноставните нешта во животот. Во овој изопачен и луд свет, санаториумот е единственото место за светецот.

И Мигел де Унамуно агонизира во својата *Агонија на христијанскиот*. Тој отвара други прашања и христијанската вера ја смета за нешто спротивно од она што човекот во својата природа го очекува и вреднува. На едно место пишува:

И оттука произлегува трагедијата. Бидејќи вистината е колективна, социјална па дури и граѓанска работа; вистинско е она за кое се согласуваме, и со кое се разбираме. А христијанството е нешто индивидуално и некомуникативно. И ете зошто агонизира во секој од нас.<sup>106</sup>

Унамуно знае дека христијанството не може да му понуди вистина со која сите ќе се согласат, ниту нешто што е привлечно за човекот. Тоа е такво, спротивно на масите, одбивно некомуникативно. Токму затоа, христијанската вера не му нуди сигурност, туку дилеми. За себе вели дека верува како поет, како творец, посебно кога гледа во минатото и во сите спомени од минатото, но неговото неверие се буди во него како размислувач, како граѓанин, како оној кој ги гледа сите проблеми на сегашноста. Од трета страна, пак, се сомнева; тоа значи, ниту верува ниту не верува, се бори, всушност агонизира, како човек, како христијанин, гледајќи во иднината, со прашањето дали таа ќе донесе нешто подобро, дали вечноста е остварлива и дали е таква каква што ни се нуди. Унамуно е човек што се сомнева и полемизира со самиот себеси. Тој, исто така, сака да ја обезвредни онаа вера која е лишена од неизвесност и сомнеж. Според него, тоа не е вера во вистинскиот Бог, туку вера во Бог-идеја. А навистина, вистинската вера бара самоодрекување, бара жртва, бара сé. Оној кој ќе се одлучи да даде сé, не е можно да не агонизира и тој

<sup>105</sup> Ibid., стр. 441.

<sup>106</sup> Унамуно, *Агонијата на христијанскиот*, стр. 7.



постојано ќе биде обвинуван од страната на сомнежот. Токму затоа, Унамуно е во право кога вели дека онаа вера која е лишена од сомнеж и неизвесност е безвредна, бидејќи, лишена од сомнеж е само верата на оној на кого му е сè едно, кој не троши време и енергија за прашањата на верата, кој не дал ништо, ниту пак планира да даде нешто, а камо ли да даде сè.

Алвин Плантинга, многу добро ја опишува својата внатрешна борба помеѓу верата и сомнежот, токму затоа што тој е вистински верник, па вели:

Понекогаш се будам во ситните утрински саати и се наоѓам себеси загрижен: Дали сето ова е навистина вистина? Можно ли е целата прекрасна Христијанска сторија да е нешто повеќе од само прекрасна приказка? Во друго време, пак, се наоѓам себеси толку уверен во неговите главни учења, како што сум уверен дека живеам во Саут Бенд.<sup>107</sup>

Освен горенаведените агонизирања, Унамуно, покрај желбата на поединецот за вечен живот, која најконкретно му ја нуди христијанството, ја нагласува и потребата на човекот да не мине, да не се заборави и на овој свет. Тој смета дека верните, колку и да имаат утеха во вечниот живот во царството Божјо, не сакаат да престанат да постојат и овде на земјата, бидејќи силата да се постои е толку голема. Тој го дава следниот цитат кај Свети Сулписио, за да ја опише ваквата агонија: „Минувам непознат, минувам без љубов и без влијание овде долу. Кога ќе ми обелат коските на земјата, кога ќе ги изгубам своите форми и прав, кога ќе немам веќе име меѓу луѓето, што е она што од мене ќе остане во овој свет.“ (I, 69), и додава свој коментар: „Сакаше да остане во овој свет зашто беше од овој свет и не од христијанското царство на Господ.“<sup>108</sup> Човекот не може да се одрече од потребата за слава, за живот и за вечно траење овде на земјата. Затоа, Унамуно, во *Трагичното чувство на животој*, вели:

Зошто се бореше Дон Кихот? Заради Дулсинеја, заради славата, заради живеењето, заради вечното траење, а не заради Изолда, која е вечна плот; не заради Беатриче, која е теологија; не заради

<sup>107</sup> Alvin Plantinga, “A Christian Life Partly Lived”, in: *Philosophers Who Believe*, ed. Kelly James Clark, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1993, p. 67.

<sup>108</sup> Унамуно, *Агонијата на христијанството*, стр. 76.

Маргарита, која е народ; не заради Елена, која е култура. Се бореше за Дулсинеја, и ја освои, „зашто таа живее“.<sup>109</sup>

Постои уште една причина заради која Унамуно агонизира, а тоа е агонијата над појавното христијанство, нешто што ги измачуваше многуте вистински верници низ историјата. Тој се прашува, како е можна толкава разлика помеѓу она што е Христос и она што е христијанството. Како е можно во името на најголемиот проповедник на мирот, да се практикуваат толкави големи крвопролевања, конфликти, расколи, неслога и.т.н. Токму затоа, својата *Агонија на христијанството* ја завршува со зборовите: „Христосе наш! Христосе наш!, зошто не остави?“<sup>110</sup>

Постојат три главни прашања над кои верникот агонизира, а тоа се најважните прашања на кои човекот треба да даде одговор: 1. Дали постои Бог? 2. Дали Бог е онаков како што јас верувам дека е? 3. Дали Бог ме прифаќа мене и моето однесување или сум и ќе бидам отфрлен од Него?

Како и да е, јасно е дека животот преку вера не е секогаш лесен и лагоден, според тоа не може да се сведе на едноставно бегство од проблемите. Верата му носи утеха на човекот, но од друга страна таа него го конфронтира со вообичаените принципи на живеењето. Вистинскиот светец, најчесто е третиран како чудаков во овој свет. Тој им се спротивставува на воспоставените стандарди. Пророците на црквата често биле непосакувани, препознаени, прогонувани, мачени и убивани. Дури и кај обичните верници, многу често, почетокот на верата, значи почеток на реалните проблеми и прогонство, кои многу често започнуваат од најблиските роднини, пријатели и колеги. Сепак, луѓето опстануваат во верата, токму затоа што таа за нив не е нешто од што пред сè имаат некаква корист. Таа за нив е нешто повеќе: идеал, смисла, вистина...

Над сè, верникот и кога е во очај, верува дека во секој момент нештата ќе се сменат, ќе се случи чудо, ќе се објави Бог. Тој и кога се сомнева дека некој го слуша, пак моли, и додека моли неразбирлива надеж се буди во него, и не се плаши, иако има многу причини за тоа. Чувствува дека неговата вера може да помести планини, дека ќе се случи чудо, само ако верува. Тогаш, кога верата ќе спласне, однекаде му се буди надеж;

<sup>109</sup> Унамуно, *O tragičnom osećanju života*, стр. 285.

<sup>110</sup> Унамуно, *Агонијата на христијанството*, стр. 93.

тогаш кога надежта е слаба, однекаде верата ќе му се подигне; тогаш кога ништо не останува во него, однекаде ќе почувствува љубов. Неговото срце е полно и не може да си го објасни тоа чувство на сигурност во време на најдлабок страв и криза. И затоа останува покрај својот Бог. Бог е со него низ сè низ што тој минува, како што би рекол Карл Барт: „Ние се сомневаме, но во Бога. Се судираме, но со Бога. Доживуваме пораз, но од Бога.“<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, Oxford, Oxford University Press, 1968, reprint 1976, p. 133.

## 2. ЗА РЕЛИГИЈАТА

Исклучително тешка задача претставува обидот да се дефинира религијата. Многумина се обиделе да го направат тоа, но религијата попрво може да се опише, отколку да се одреди со дефиниција. Всушност, таа попрво може да се почувствува, отколку да се опише. Токму затоа, сите дефиниции за религијата се ограничени во својата можност и во својот досег за да можат да го исцрпат овој сложен феномен.

Религијата често се дефинира како верување во Бог. Но, оваа дефиниција не ги опфаќа сите облици на религија. Некои религии веруваат во духови, некои воопшто немаат замисла за Бог. Многу религии, како што се Таоизмот, Конфучијанизмот и особено Будизмот, немаат нужна потреба од Бог во својот верски систем. Освен тоа, голем број на религии веруваат во богови, а не во еден Бог.

Емил Диркем, би рекол дека таму кајшто има религија, има чувство на свето. Свети можат да бидат и духови и богови, но можат да бидат и одредени простори, одредено свето време, свети зборови, свети сознанија и вистини. Четирите основни вистини во Будизмот имаат исклучително антрополошка-етичка содржина, а не и религиозна, но бидејќи се свети, тие вистини се сметаат за религиозни. Свето е онаа што е со сосема поинаква природа од профаното. Сепак, светото во себе содржи нешто надприродно.

Религијата може да се дефинира и како вера во оностраниот свет, како вера во над-природното, трансцендентното. Но и овде постојат ограничувања. Некои религии Бога не го гледаат вон природата, туку го поистоветуваат со неа.

Еве некои обиди за дефинирање на религијата, кои можат да бидат корисни за нашето разбирање на оваа појава, но не и беспрекорно точни.

Хамонд, дава христијанска дефиниција за религијата: „Религија е усмерување на животот, однесувањето и карактерот во светло на човековата вера во Бог, практична реакција на човекот кон објавата Божја.“<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> T.C. Hamond, *Uvod u teologiji*, Osijek, Izvori, 1991, str. 8.

Фрејзер вака ја дефинираше религијата: „Под религија јас подразбирам умилостивување или придобивање на сили повисоки од човекот за кои се верува дека владеат и управуваат со текот на природата или човековиот живот.“<sup>113</sup>

Вуко Павиќевиќ, пак, тоа вака го формулираше: „Религија е организиран збир на верувања, чувства, симболи, култни дејствија и морални прописи врзани за идеата или замислата на „оностраното битие“.“<sup>114</sup>

Како што беше наведено, постојат религии кои не се поврзани со оностраното трансцендентно битие. Наместо онострано битие, некои во религијата гледаат човечка смисла за бесконечност. Шопенхауер ја објаснува религијата како човечки израз на оваа желба за непрекинато постоење. Но, има религии кои немаат надеж за оностран свет. Многу првобитни религии и магиски уверувања се поврзани со тоа, да ти оди и долго да поживееш на земјата, што значи поврзани се само со овој свет.

Макс Вебер би рекол дека религиските чувства се различни од било кои други чувства и интереси на човекот. Вебер функцијата на религијата ја гледа во осмислувањето на светот и човечката егзистенција. Религијата е еден вид рационализација на страдањата. Тоа значи, таа ги осмислува страдањата. Таа сака да даде одговор за гревот, но и одговор на тоа зошто некогаш праведникот живее полошо од неправедникот, како и да ги задоволи потребите на праведникот за праведен краен суд и вечна казна.

Милтон Лингер, со својата книга *Научна студија на религијата*<sup>115</sup>, беше меѓу првите кои воспоставија широка функционална дефиниција на религијата. Тој сугерираше дека религијата треба да се дефинира во однос на она што таа го прави, а не во термини на тоа што е религијата во нејзината есенција. Тој предлага вака да им приоѓаме на нештата: ако сакаме некој социјален феномен да го препознаме како религиозен, тој треба да ги исполнува манифестациските функции на религијата, како што се, обезбедување на цел во животот и обезбедување на значење при соочување со смрт, страдања, зло и неправда. Религијата е таа којашто му

<sup>113</sup> Фрејзер, стр. 75.

<sup>114</sup> Vuko Pavićević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, treće izdanje, Beograd, Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1988, str. 17.

<sup>115</sup> Milton J. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, MacMillan, 1970.

помага на човекот да изгради стратегија за да ја надмине болката, безнадежноста и ништожноста.

Религијата може да се сфати и како обид да се изгради свет на ред, наспроти светот на неред. Сепак треба да се забележи дека има и други активности кои служат за воведување на ред, а кои не се религиозни. Ако таа е поврзана со прашањата за смислата на животот и смртта, тогаш како да се направи разлика помеѓу религијата и некои филозофии и книжевност.

Емил Диркем не смета дека религијата служи со цел на верните да им даде некаков одговор на важните филозофски прашања, туку да ги покрене на делување и да им помогне во животот. Така, таа не служи само за да утеша, туку и за да покрене на акција. Многумина би се сложиле со Диркем, истакнувајќи ја оваа улога на религијата, но пред сè на поединечно ниво, додека Диркем тоа го гледа на општествено ниво и пред сè во првобитното општество.

Ј.Г. Хердер ја дефинираше религијата како „мистично доживување на божеството во душата.“<sup>116</sup> За Шлаермахер, тоа е таинствено пантеистичко чувствување на единство со бесконечната целина на стварноста, или чувство на апсолутна зависност, чувство за бесконечност или откривање на бесконечното во конечното.<sup>117</sup>

Хегел ги даде овие три карактеристики на религијата: „1) ‘Религија... е однос на духот кон апсолутниот дух.’ 2) ‘религија е самосвест на апсолутниот дух.’ 3) ‘религија е знаењето кое божествениот дух го има за себе со посредство на конечниот дух.’“<sup>118</sup>

Унамуно би рекол дека тоа е чувство на зависност кон нешто што е над нас и желба да се стапи во врска со таа таинствена моќ.<sup>119</sup>

Теологот Пол Тилих, ја дефинира религијата како состојба која ја има битието преокупирано со последните нешта поврзани со одговорот на прашањата во врска со смислата на нашето живеење.<sup>120</sup> Ако знаеме дека

<sup>116</sup> Обработено кај: Andrija Krešić, “Što je religija”, u: *Religija i društvo-zbornik tekstova*, str. 28.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> Ibid., str.29.

<sup>119</sup> Mígel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, str.191-193.

<sup>120</sup> Види: Rem B. Edwards, *Reason and Religion*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972, p. 7.

Бог означува длабочина, ние веќе многу знаеме за него. Кој не го знае значењето на зборот Бог, може да го преведе со длабочина на животот, извор на своето суштествување, она што се прима најсериозно.

Ерих Фром, во своето дело *Психоанализа и религија*, ја дава следнава дефиниција за религија: „под религија подразбирам било кој систем на мисли или делувања заеднички за некоја група, кој на поединецот му дава темелна ориентација и објект на предаденост.“<sup>121</sup> Во своето дело *Ке бидејте како Бог*, Фром дава една широка перспектива за тоа кој сè може да има религиозно искуство, како што тој го нарекува *х-искусџиво*, па вели:

Сега доаѓаме до централното прашање. Дали религиозното искуство е нужно поврзано со теистичкото разбирање? Верувам дека не е. Религиозното искуство може да се опише како човечко искуство кое во основа се наоѓа, и е заедничко, за одредени облици на теистичка, како и нетеистичка, атеистичка, па дури и антитеистичка концептуализација. Разликата се наоѓа во концептуализацијата на искуството, а не во искуствените супстрати кои лежат во основата на различните концептуализации. Овој вид на искуство најјасно е изразен во христијанскиот, еврејскиот и муслиманскиот мистицизам, како и во зен будизмот. Ако наместо концептуализација попрво го анализираме искуството, тогаш можеме да зборуваме за теистичко, како и за нетеистичко религиозно искуство.

Преостанува уште епистемолошката потешкотија. Во западните јазици не постои збор за супстратот на овој вид на религиозно искуство, освен кога се споменува во врска со теизмот. Затоа, употребата на зборот ‘религиозно’ е двосмислена. ‘Духовно’ исто така не е многу подобар збор, бидејќи во себе носи некои други погрешни конотации. Мислам дека заради тоа попожелно е, барем во оваа книга да зборуваме за *х-искусџиво*, кое може да се најде во религиозните и филозофските системи (како на пр. кај Спиноза), без обзир на тоа дали го содржат или не го содржат поимот Бог.<sup>122</sup>

Понатаму Фром дава психолошка анализа за тоа *х-искусџиво*, кое го опишува како искуство да се искуси животот како проблем, односно како прашање кое бара одговор. Тоа значи, да се почувствува немир поради егзистенцијалните животни дихотомии. Тоа е желба да се најде одговор на животното прашање, кој не е само одговор пронајден со ум, туку и со целото суштество, со начинот на живеењето. Освен тоа, тоа е искуство со

<sup>121</sup> Erich Fromm, “Psihoanaliza i religija”, u: *Dogma o Kristu, Bit čete kako Bog, Psihoanaliza i religija*, Zagreb, Naprijed, 1989, str. 291.

<sup>122</sup> Fromm, *Bit čete kao Bog*, str. 127.

кое се поставува хиерархија на вредностите, во која најголем приоритет му се дава на задоволувањето на умот, љубовта, сочувството и храброста. Ова значи, световниот живот да се проникне со духовни вредности. Следна работа е тоа што овде човекот станува највисока цел и никогаш човекот не е средство. Понатаму, тоа е искуство кадешто се напушта егото, алчноста и стравот за да се исполниме со светот, да му одговориме и да се соединиме со него. И последно, оваа искуство значи да се трансцендира, значи да се смали или потполно да исчезне нарцисоидноста. Според Фром, анализата на *x-искуството* се движи од теологија кон психологија, особено психоанализата. Фром на овој феномен гледа како на исклучително сложен феномен. Токму затоа, тој го отфрла ставот на Фројд, кој го смета за премногу поедноставен, кога сето тоа го сведува на либидо. Фром смета дека искуството содржи дихотомија, инхерентна на неговото постоење, раздвоеност, отуѓување, страдање, страв од слобода, желба за единство, способност да се мрази и разорува, способност да се љуби и соединува.

Питер Бергер религијата ја идентификува како некаков симболички универзум, некаков сеопфатен симболички систем кој ќе обезбеди соодветен поредок врз целиот универзум, врз самиот живот и ќе го реши проблемот на хаосот. Според него, ова може да се исполни на повеќе начини: преку лични животни филозофии, преку научни светогледи, одредени световни филозофии, како марксизмот, дури и нихилизмот, или пак преку најобични верувања во среќа и судбина. Оттука, религијата ја дефинира како: „естаблишмент на еден сеопфатен свет поредок, воспоставен преку човечките активности, односно на еден свет космос кој ќе успее да се одржи пред сеприсутното лице на хаосот.“<sup>123</sup> Особено важна функција на религијата е да го заштити поединецот од хаосот на реалноста, кој изгледа дека нема никаква смисла, нудејќи објаснување за страдањата, смртта, трагедијата и неправдата. Таа, над сè, има за цел да обезбеди крајна цел за животот на човекот.

Од сето ова што беше погоре наведено, можеме да заклучиме дека е тешко да се даде соодветна дефиниција за религијата. Таа покрива многу

---

<sup>123</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1967, p. 51.



аспекти во животот на човекот и претставува сложен психолошки феномен, сложена појава во психолошка, социолошка и филозофска смисла. Религијата во голема мера го претставува и самото несвесно. Таа ги ангажира волјата, чувствата и мислењето. Дури, ако се спореди содржината на свеста кај *homo-religiosus* и *homo-ideologicus* меѓу нив ќе се откријат многу сличности. Освен тоа, дополнителен проблем претставува и фактот што религијата се менувала во историјата, таа имала и давала многу различни можности. Токму недофатливата природа на религијата е причината за тоа таа да не може да биде опфатена со дефиниција. Поимот религија останува нејасен, а при обидот тој поим да се дефинира, не постои никаква согласност. Било која дефиниција за религијата, секогаш останува недоволна за да може да ги опфати сите аспекти на таа појава.

Во преостанатиот дел на овој труд ќе се обидам да го доближам значењето на поимот религија, правејќи споредба меѓу религијата и магијата, меѓу религијата и науката, меѓу јазикот на религијата и јазикот на науката, меѓу религијата и метафизиката, меѓу неа и уметноста, правејќи разлика помеѓу верата и скепсата.

## 2.1. Религија и магија

Магија е пракса на практично влијание над природата, односно збир на тајновити дејствија, со чија помош оној кој ја врши сака да влијае на природниот каузалитет по сопствена желба. Таа е слична и различна од религијата. И религијата со одредени дејствија сака да влијае над околностите, но освен тоа, таа сака да даде објаснување за светот во кој живееме, сака да понуди ориентација и смисла во животот на човекот, како и да одговори на прашањата за смртта и другите облици на неизбежно страдање, што не е примарно својствено за магијата, која пред сè се занимава со проблемите поврзани со овој свет, односно со секојдневните предизвици на човекот. Т.П. Холт, Х. Мос, Р. Бастид, Л. Анри, О. Мандиќ, В. Милиќ, и др., сметаат дека нема суштествена разлика помеѓу религијата и магијата, односно дека магијата е дел од религијата, или пак ја прати религијата. Сепак, голем број на теоретичари на религијата прават разлика помеѓу нив, како што се: Малиновски, Гуд,

Хегел, Фрејзер, Гурвич, Рачов, Бертоле, Живковиќ и др. Магот прави одредени магиски дејствија и очекува таквите дејствија да дадат нужен резултат на промени. Таквите промени не се резултат на делување на некое божество, туку директен резултат на магиските дејствија, кои иако се случуваат со помош на тајни сили, тие сили не се измолени, туку му се послушни на магот, односно мора да делуваат во склад со дејствијата на магијата. Според Фрејзер, разликата помеѓу магијата и религијата се состои во тоа што магот не моли никаква сила, не тежнее кон наклонетост кон некакво битие, тој не се понижува пред божеството. Одредените магиски делувања влијаат на некои резултати и донесуваат директни последици. Фрејзер дури би рекол: „Каде и да гледаме [и.н.] симпатична магија во својот чист, неискварен облик, таа претпоставува дека во природата еден настан неминовно и непроменливо проследува друг без посредство на било каква духовна или лична сила. Нејзиното основно разбирање е исто како разбирањето на модерната наука.“<sup>124</sup> Оние што се занимаваат со магија, претпоставуваат дека таа мора да даде резултат, ако сè се направи како што треба. Во таа смисла, постои аналогија помеѓу магиското и научното гледиште на светот. И Клод Леви Строс сметаше дека човекот преку магија сака да ги разбере одредените причинско-последични односи во светот. Според него, магијата во својот мотив не се разликува од науката. Едноставно, таму кајшто науката не е доволно развиена, магијата си има свој простор. Во тој контекст го дава следниов цитат:

Така, наместо да ги спротивставуваме магијата и науката, подобро е да ги споредиме како два начина на познание, нееднакви по своите теориски и практични резултати (бидејќи, така гледано, точно е дека науката има повеќе успеси отколку магијата, иако магијата ја навестува науката, во таа смисла што и таа понекогаш дава резултати) но еднакви според видовите на менталните дејствија кои и двете ги претпоставуваат, и кои помалку се разликуваат по својата природа, а повеќе по типовите на феномените со коишто се занимаваат.<sup>125</sup>

Инаку, магијата делува на неколку начини. Најопшто речено, таа делува преку закон на сличност и закон на допир и пренесување. За

<sup>124</sup> Фрејзер, стр. 73.

<sup>125</sup> Klod Levi-Stros, *Divlja misao*, Beograd, Nolit, 1966, str. 49.

фактички да се делува врз некој објект, треба преку магиски дејствија да се делува врз некој предмет сличен на оној објект врз кој треба да се пренесе магијата, и тогаш, магиското дејствие навистина ќе се пренесе врз објектот на кој магот сака да влијае. Друг принцип е дека работи кои еднаш биле во допир, продолжуваат да делуваат една на друга, дури и кога се на растојание. Така магиско дејствие врз некој предмет што го поседувал некој човек, може да влијае врз самиот човек кој го поседувал тој предмет. За многу племиња, папочната врвца и постелката, се важен елемент кој може да влијае на судбината на луѓето. Но тука се и дел од облеката, ноктите, косата, трагите од стапалото во песок и сл. Потребите од магиски дејствија се предизвикани од најразлични потреби и проблеми во животот на човекот, како што се: олеснување на процесот на пораѓање, набавка на храна, посебно ова е важно во неплодни предели, понатаму, умножување на потомството, умножување на добитокот и други корисни намирници за човекот, потреба од дожд, или престанок на дожд, здравствена потреба, да се победи непријателот или ривалот, да се освои срцето на некој човек и многу други потреби. Некогаш се случува магијата да е насочена кон делување на некои виши сили, и тука таа е измешана со влијание од религијата, но генерално земено, врачот верува во својата моќ и дејствие. Тој ги приморува духовните сили, а не ги моли, ниту ги умилостивува, како што тоа е случај во религијата.

Постојат две спротивставени гледишта за потеклото на магијата. Едното гледиште застапува општ еволуционизам, односно смета дека магијата и претходи на религијата. Второто гледиште, застапува став дека магијата не ѝ претходи на религијата, туку таа секогаш оди паралелно со религијата. Според креационистите, магијата всушност претставува изопачување на религијата, или нејзина сенка како деградација.

Општиот еволуционизам застапува гледиште дека магијата и претходи на религијата, односно имало време кога човекот бил како бог, па дури и посилен од боговите. Она што направило магијата еволутивно да се развие во религија, е почетокот на промислувањата за природата на силата што делува во магијата и особено неможноста да се одговори на прашањата: зошто некогаш се случува неизвесност, зошто доживуваме

неуспех, или неочекуван успех. Фактот за појавата на неуспех при магиски дејствија водел кон религија, кон признание на човечкото незнаење и немоќ. Врчевите кои не успеваа да најдат лек, понекогаш плаќале и со живот. Токму затоа, иако тие славаа за успехот сакаа да си ја припишат на себе и на своите вештини, неуспесите и одговорноста при разните неуспеси, врчевите ги навеле, причините за нештата да ги насочат кон други надворешни сили. Така се развива идејата за божествата, односно врачот станува свештеник и учител на верата во Бог. Но врчевите исто така се претходници и на лекарите, хирурзите, пронаоѓачите, изумителите и.т.н. Според тоа, магијата е претходник и на религијата и на науката. Фрејзер сметаше дека науката е највисокиот стадиум на развој, па оттука, таа треба да ги даде одговорите за идениот материјален, морален и интелектуален напредок во светот. Сепак, мора да му се забележи на Фрејзер, дека науката подоцна може да биде истисната со некоја посовршена хипотеза во теоријата на мислата. Од друга страна, и сто години после Фрејзер, религијата сè уште не ја изгубила својата сила и своето значење во светот, па сè уште е можно од наука да се оди кон религија, особено кога во светот сè уште е можно да се случат неочекувани неуспеси, како и неочекувани успеси. Ако ја земеме за пример медицинската научна мисла, тука гледаме многу неодговорени прашања директно поврзани со здравјето и животот на човекот. Се забележува многу неизвесност. Многу случаи за кои се сметало дека се под контрола, необјасниво избегале од контрола и завршиле со неуспех и смрт. Од друга страна, постојат и голем број случаи за кои медицината нема одговор, пред кои морала да потклекне и да се предаде, а сосема неочекувано, вон доменот на нејзините предвидувања и знаења, се случува избавување, оздравување и живот. Сè дури е така, пациентите, и пред да се предадат во рацете на вештиот лекар, и пред да седнат на хируршка маса предадени во рацете на вештиот хирург, ќе му се молат на Бога за заштита и живот. Дури и самите лекари, некои работи ќе ги превземат во свои раце, но за некои работи ќе останат да речат: -Толку од мене! Понатаму нека Господ ти биде на помош.

Сепак, многу е тешко да се докаже дека магијата и претходи на религијата. Сегашните факти зборуваат дека таа може да опстојува и покрај религијата, па дури и покрај науката. Затоа, многу теоретичари на религијата сметаат дека магијата секогаш оди паралелно со религијата. Понекогаш е сосема тешко некои дејствија да се разграничат во однос на тоа дали се магиски или религиозни. Тотемизмот и магијата се разликуваат единствено по тоа што магијата делува активно за да оствари нешто, додека во тотемизмот имаме одредени табуа и забрани за да не се случи нешто. Ако погледнеме еден вообичаен пример на табу во тотемизмот, како овој што ни го дава Фрејзер: „Кај Хузулите, едно карпатско племе, жената на ловцијата не смее да преде додека тој јаде, бидејќи дивечот ќе се свртува како вретено, такашто ловцијата нема да може да го погоди“<sup>126</sup>, ќе видиме дека принципот на делувањето на ова табу е сличен со магискиот принцип. Сепак, повеќето религии сакаат да направат јасна дистинкција помеѓу верата во Бог проследена со религиозната пракса и магијата. Ова особено важи за јудаизмот, христијанството и исламот. Во христијанството, на пример, во време на криза, верникот понизно му се моли на Бога, очекува помош од него, но во исто време знае дека нема начин тоа да му го заповеда на Бога и остава на крај, да биде волјата Божја. Магиските дејствија се гледаат како дејствија поврзани со злите, ѓаволски сили. Со магија се бават гатачи и вражачи, кои се слуги на ѓаволот, или слуги на други пагански божества, кои всушност се само бесови. Идејата дека човекот може работите да ги превземе во свои раце и со свои чародејствија да влијае на појавите во светот е само доказ дека човекот е паднат во грев и паднат на првото искушени со кое змијата ја прелажа Ева: „Бог знае дека, во оној ден кога ќе јадете од дрвото, ќе ви се отворат очите, и вие ќе бидете како Бога, распознавајќи го доброто и злото“ (*Биџие* 3: 5). Така, човекот бидејќи човек, се прави Бог. Од овде, можеме да речеме дека христијанството на магијата гледа како на зло кое на човекот му се нуди од страна на ѓаволот, паралелно, додека Бог му ја нуди својата вистинска и ултимативна помош. Ист е нагонот и потребата со која човекот копнее по помош, ист е

---

<sup>126</sup> Фрејзер, стр. 41.

психолошкиот принцип како појдовна точка, но изворите на помош им се дијаметрално спротивни, како и праксата; од една страна, понизно да му се моли на Бога, а од друга страна, да се заповеда и управува со помош на туѓа, демонска сила. Сепак, магијата се покажа како тврд принцип со кој религијата не може лесно да се справи. Таа се „бутка“ и се „наметнува“ со свои правила на игра, дури и во религиозните системи кои најсилно се борат против неа. Во христијанството продолжила да живее преку разни верувања во предмети кои имаат моќ да повлијаат на околностите, како што се: моштите, реликвиите, сликите, киповите, иконите, крстовите и.т.н., или преку моќта на разни исцелители, баби, старци, светци и лица кои никако не можат да бидат одбиени од страната на Бог и сл. Фрејзер дава еден добар пример на магиско разбирање на нештата во практичниот католицизам, па вели: „француските селани верувале, а можеби и сè уште веруваат, дека свештениците можат да служат миса на Светиот Дух со извесни нарочити обреди, чие дејство е така чудотворно што Божјата волја никогаш не им се противи; Бог е оној кој на некој начин е принуден да даде сè што од него се бара, колку и да е незгодна таа негова молба.“<sup>127</sup> Секоја магија претпоставува вера, секој обред претпоставува мит, според тоа, било каква претпоставка на временско или логичко претходење на магијата пред религијата, или обратно, нема сериозен темел. Тоа не значи дека не постојат значајни разлики меѓу нив, но природата на нивното присуство кај човекот како резултат на неговите потреби, духовната празнина и жед, остануват исти.

## 2.2. Религија и наука

Верата ја претставува суштината на религијата и таа е изразена преку срцето, додека знаењето е суштината на науката и тоа е функција на разумот. Покрај системите на знаењето, постојат и системи на верување. Всушност, она што не можеме да го знаеме, во тоа можеме да веруваме. Токму поради фактот што не можеме да знаеме сè, неопходно е да веруваме, бидејќи кога би можеле да знаеме сè, тогаш не би постоел простор за верата. А ние секојдневно, на база на верата, донесуваме

---

<sup>127</sup> Ibid., стр. 79.

различни одлуки. Верата, пред сè, претставува познание, а дури потоа следуваат чувствата, некаков заносен осет, естетиката, етиката и сè друго што таа имплементира во себе. Во процесот на познанието, не е точна констатацијата дека, верата престанува таму кајшто започнува разумот, туку обратно, таму кајшто престанува разумот, односно кајшто разумот не може да даде одговори, започнува верата.

А ние можеме да ја насочиме нашата вера кон различни нешта. Можеме да веруваме во себе, во водачот, во подобра иднина, во науката, во напредокот, во Бога, во случајност и сл. Секој има вера во нешто. Современiot човек и кога мисли дека не е потребна вера во Бога, смета дека е потребна вера во нешто (во науката, во човештвото и сл.). Религиската вера е еден од облиците на верувањето, а токму тој облик на вера е предмет на интерес на овој труд. Значи, нашето основно прашање е поврзано со верата во Бога, кое е прашање на вера, а не на знаење. Всушност, и оној кој не верува во Бога, само верува дека нема Бог.

Во *Посланието до Евреите (11:1)*, ни се дава следнава дефиниција за верата: „А верата е тврда увереност во она на кое се надеваме и убедување за нештата, што не се гледаат.“ Така, Библијата потврдува дека верата не е заснована на знаење или на нешто што е видено, или се гледа, но тоа не пречи, преку неа, како пат на познание, да имаме тврда увереност за она на кое се надеваме, како и цврсто убедување за нештата во кои веруваме.

Постојат многу суштествени прашања за човекот на кои науката нема одговор, пред кои разумот е немоќен. Така, целосно и единствено, на науката да ѝ се довери одговорноста во процесот на познанието, значи да се задоволиме со фактот дека голем број на прашања, некои од нив суштествено значајни за човекот, да останат неодговорени. Филозофијата оди понатаму, зад таа осетно перцептивна реалност и зад времето и просторот, и бара одговор за многу значајни прашања. Некои од нив се обидува да ги одговори, а голем број од нив ги остава отворени, само поставени, без одговор, иако свесна дека прашањата се многу значајни. Религијата ја поседува „дрскоста“, догматски да нуди готови одговори за најзначајните прашања. Но, таа не поседува разумски докази со кои би

можела да го убеди и последниот скептик, па нејзините поставки единствено останува да се примат со вера.

Науката не може да ги реши проблемите на човештвото. Витгенштајн би рекол: „Чувствуваме дека дури и да е даден одговор на сите можни научни прашања, нашите животни проблеми не се ама воопшто ни допрени.“<sup>128</sup> Научните закони се рамнодушни во однос на нашата потреба за смисла на живеење и во однос на прашањата поврзани со смртта. Таа не се занимава со најважните егзистенцијални прашања за човекот. Дури и кога се обидува да навлезе во тие подрачја, таа се развива споро, до таа мера, што човештвото нема време да ги исчекува нејзините одговори. Современите токови на општествените науки сè уште несигурно и неумесно се отвараат кон богатството на стварноста, за кое религијата отсекогаш била отворена. Освен тоа, човекот, и покрај овие неможности на науката, за да верува дека таа сепак еден ден ќе ги пронајде одговорите на сите поставени прашања, треба да ѝ верува со религиозна увереност. Сè дури е така, науката од човекот не може да очекува апсолутна предаденост. Човекот не може да се задоволи само со она што науката го истражила, тој трансцендира. Таму кајшто моќта на науката престанува, таму своето место го завзема утешителната моќ на религијата.

Зошто е „нешто“, а не „ништо“, или зошто „нешто е“, останува најголема мистерија. Некои филозофи би рекле дека „нешто е“, за ништо, односно нештото постои, без никаква причина. Но, ваквиот одговор, едноставно, не може да ги задоволи најдлабоките човечки потреби за смисла. Човекот логички може да го прифати објаснувањето дека сè што постои, било да е поединечно, било да е сè заедно, постои без никаква причина, но самиот човеков дух останува празен после еден таков одговор и не престанува да бара некакво подлабоко значење, некаква причина, некаков одговор, кој им дава смисла на нештата поединечно и на целото заедно. Логички, човекот може да разбере дека овде е сосема случајно и без никаква причина, дека дошол од никаде и дека ќе се претвори во ништо, но во својата природа човекот носи отпор кон целата таа своја трагичност. Човекот едноставно и пркоси на трагедијата. Тој сака да биде

---

<sup>128</sup> Лудвиг Витгенштајн, *Логичко-филозофски истражувања*, Скопје, Магор, 2002, стр.127.



нужен, неминовен, предодреден за вечноста. Сите религии, но и голем број на филозофии, дури и дел од науката, вложуваат голем напор за да ја надминат тезата за нашата случајност.

Суштината на учењето на логичките позитивисти се состои во нивното тврдење дека постојат само два вида значајни тврдења, односно само два вида на знаење. Едните тврдења се емпириски, и тоа се тврдењата на природните науки, кои мораат да бидат втемелени во набљудувањето, а вторите се аналитички, тврдења на логиката и математиката, кои се вистинити само благодарение на нивната смисла. Сите други изјави, кои не се ниту емпириски, ниту аналитички, а особено тврдењата на метафизиката и теологијата, се едноставно бесмислени, или, во најтолерантен случај, само изрази на чувства. Логичкиот позитивизам се залага за она што е објективно, егзактно, прецизно, формализирано. Сè друго е бесмислено. Сепак, логичкиот позитивизам, на некој начин, со ова тврдење, самиот себе се сведува на апсурд. Како е можно нешто да се нарече бесмислено, кога во јазикот на позитивизмот, во она што е емпириско-математичко сознание, воопшто не може да се одговори на тоа што претставува смислата.

Ферид Мухиќ, баш заради тоа што науката има „параноично отсуство на доверба во чесноста и менталните способности на сите луѓе“ и затоа што се смета себеси како безгрешна и генијална, неа ја нарекува „крута педантерија“ и вели дека науката со ова се бламира, па дури се сведува себеси на ниво на „култивирана глупост.“<sup>129</sup> Во тој контекст пишува:

Науката никогаш не го разбрала она што на нејзина адреса се упатува преку реченицата „Дотолку полошо за фактите!“ Имено, фактите се научни конструкти. Доколку не се усогласени со животот, реалноста, со генералните принципи на умот, дотолку навистина полошо за таквите факти! Не се раководи светот според науката, туку обратно, науката се обидува да го разбере и да го протолкува светот; ниту светот на кој било начин зависи од науката! Таа за него е целосно ирелевантна.<sup>130</sup>

Науката има функција да го разоткрие светот, со цел нештата во светот да бидат искористени и употребени, но таа не одговара на

<sup>129</sup> Мухиќ, стр. 41.

<sup>130</sup> Ibid., стр. 327-328.

прашањето, што претставува светот, или како луѓето да станат луѓе. Овие прашања и припаѓаат на филозофијата и на религијата. Во таа смисла, науката не треба да биде анти-филозофска или анти-религиозна, туку во својот пристап едноставно треба да биде не-филозофска и не-религиозна, што единствено значи дека е автономна во својата методологија.

Како и да е, верата во Бог не може да се сведе на нешто што е целосно бесмислено и што нема никаква разумска врска и оправданост. Јасно е, дека не е можно да се дадат разумски докази за постоењето на Бог, со кои сите би се увериле дека Бог навистина постои, но верникот има доволно аргументи за да покаже дека неговата вера не е ниту бесмислена, ниту неразума. Освен тоа, не постојат сигурни докази дека Бог не постои.

Во филозофијата најчесто споменувани се четирите аргументи за постоењето на Бог. Првиот аргумент е онтолошкиот, за кој се застапуваат Анселм Кентербериски, Рене Декарт, Норман Малколм, Алвин Платинга и др., кој најкратко и најопшто учи дека, тоа што човечкиот ум поседува концепт за совршено и Врховно Битие, значи дека таквото Битие мора и фактички да постои. Вториот аргумент е космолошкиот, за кој се застапуваат Платон, Аристотел, Тома Аквински, Лајбниц, Ричард Тејлор и др. Космолошкиот аргумент поаѓа од тезата дека секоја појава мора да има своја адекватна причина. Универзумот не може сам од себе да постои, туку мора да настанал од една прва причина, која е Создателот. Третиот аргумент е телеолошкиот, чии застапници се Тома Аквински, Вилијам Пејли, Ричард Тејлор, Ричард Свинбурн и др. Овој аргумент зборува за тоа дека, гледајќи го светот со сите негови карактеристики, можеме да видиме ред и целисходност на сите нешта кои постојат. Ако нештата се дадени со цел, тогаш неопходно постои некој кој ги воспоставил таквите смислени цели и ред, а тоа е интелегентен Создател. Четвртиот аргумент, за кој се застапува Имануел Кант, но и К.С. Луис и др., е моралниот аргумент. Според овој аргумент, се смета дека сите луѓе имаат некоја форма на совест и некаков внатрешен глас, кој го разграничува доброто од злото и сведочи дека доброто би требало да се следи. Таквиот внатрешен порив се објаснува со постоењето на Врховен законодавец, кој му го дал тој потенцијал на човекот.

Секако дека може да се дадат забелешки и противаргументи во однос на сите овие аргументи за постоењето на Бог, што го среќаваме кај многу филозофи, при што особено се интересни забелешките на Имануел Кант или Карл Маркс. Но овде е важно да се истакне дека аргументите, иако не можеме да ги сведеме на ниво на доказ, тие сепак не се целосно невалидни. Доказ е аргумент уверлив за сите, или барем за разумните и рационалните луѓе, кои имале можност да го разгледаат аргументот. Во таа смисла, може да се каже дека не постојат рационални докази за постоење на Бог, но во исто време, сигурно можеме да зборуваме за постоење на аргументи во однос на постоењето на Бог. Како што би рекол Стивен Еванс: „Аргумент кој е рационално уверлив за барем една личност, има вредност барем за неа.“<sup>131</sup> Оттука, овие аргументите не треба да се занемаруваат, бидејќи тие сè уште имаат што да кажат, особено кога ги земаме во обсервација сите аргументи заедно. Тие во најмала рака покажуваат дека верувањето не е воопшто помалку рационално од неверувањето. Хипотезите за постоењето на Бог се и можни и веројатни. А прашањето за постоењето на Бог никој не може да го сведе на рамниште, како на пример на тоа дали постојат змаеви, сирени, чудовишта и сл. Но, аргументите не се доволен извор на познание на Бог, дури ни за верникот. Во тој контекст, Еванс би рекол: „Разумен човек кој го прифаќа аргументот, не може да биде задоволен со знаењето за Бог кое произлегува од него, туку мора да биде желен за поголемо запознавање на Бог.“<sup>132</sup> Така, верникот може да ги исползува аргументите за постоење на Бог, во смисла да си помогне да разбере дека неговата вера не е неразумна и ирационална, но во исто време тој знае дека вистинскиот пат на познание на Бог е патот на верата, бидејќи прашањата на верата се надразумски, односно не можат да бидат досегнати на ниво на разум.

Од друга страна, треба да се забележи дека критиките дадени против доказите за постоењето на Бог, не значи дека успеале да докажат дека Бог не постои, туку покажуваат единствено дека доказите не успеале да докажат постоење на Бог, и ништо повеќе. Нема доказ за Бог, на кој

---

<sup>131</sup> Ц. Стивен Еванс, *Филозофија на религијата – размислувања за верата*, Скопје, Откровение, 2004, стр. 43.

<sup>132</sup> Ibid., стр. 74.

неверникот не би можел да одговори негативно, но важи и обратното, нема доказ на неверникот, за кој верникот не би можел да одговори спротивно.

Во тој контекст, можеме да кажеме, да се верува, или да не се верува во Бог, е прашање на волјата. По своја волја, човекот може да ја занемари верата, да ја побива, насилно да ја отстранува, своеволно да ја одбива и.т.н. Верата претставува чин на слобода; да се избере да се верува во нешто. Се чини дека Достоевски е сосема во право кога вели дека неверникот на ниво на волјата избира да не верува. Според него, тој би продолжил да не верува, дури и кога би му се дале факти за постоењето на Бог. Во својот роман *Браќа Карамазови* тој вели:

Вистинскиот реалист, ако не верува, секогаш ќе најде во себе сили и способност да не поверува ни во чудо, а ако чудото застане пред него како факт што не може да се тргне, тогаш тој побргу нема да им поверува на своите чувства [*сеишла*, С.Г.], отколку што ќе го дозволи фактот. А, ако и го дозволи, ќе го дозволи како природен факт, што досега не му бил познат.<sup>133</sup>

Од друга страна, и верникот верува, не затоа што преку фактите е уверен за да верува, туку затоа што избира да верува. Достоевски би рекол:

Кај реалистот верата не доаѓа од чудото, туку чудото од верата. Кога реалистот еднаш ќе поверува, тој, токму поради својот реализам, мора да го допушти и чудото. Апостол Тома изјавил дека нема да поверува додека не види, а кога видел, рекол: „Господ мој, и Бог мој!“ Дали чудото го нетерало да поверува? Најверојатно не, туку поверувал само затоа што сакал да поверува, и што можеби веќе наполно верувал, во длабината на својата душа, дури и тогаш кога велел: „Нема да поверувам додека не видам!“<sup>134</sup>

Веруваше ли Паскал? Сакаше да верува. И волјата да верува, му помогна да опстане во верата, иако беше човек со висока интелигенција за математиката, како и човек со јасен разум и чувство за објективност. Паскал не се сложуваше со традиционалниот аристотеловски доказ за постоење на Бог. Тој, уште пред Кант, постави антиномии, пишувајќи: „Неразбирливо е Господ да постои, а неразбирливо и тој да не постои; душата да биде со телото, и да немаме душа; светот да биде создаден и да

<sup>133</sup> Достоевски, *Браќа Карамазови*, книга прва, стр. 34.

<sup>134</sup> Ibid.

не биде; исконскиот грев да постои и да не постои итн.<sup>135</sup> Паскал сметаше дека ниеден канонски автор на Библијата не чувствувал потреба да ја докажува својата вера во Бог преку природата. Така, и тој не веруваше со помош на разумски докази и никогаш не успеа да се увери во она во што беше убеден. Со разум не може да се сфати нешто што е апсолутно непојмливо. Подеднакво силни аргументи може да даде и верникот и неверникот. Но верникот, кој е лишен од докази, не е лишен од смисла. Срцето е тоа што го чувствува Господ, а не разумот. Сепак, творецот на теоријата за веројатноста, вели дека постои начин на кој можеме да го запослиме разумот во однос на потрагата по Бог. Тој начин е изразен преку примената на теоријата на веројатноста, кој ќе му помогне на човекот да разбере во што да го вложи својот влог, при процесот на „коцкање“. Има два избора во тој процес, едниот оди како влог во прилог на постоењето на Бог, а другиот како влог дека Бог не постои. Ние сме веќе во игра и никој не не прашува дали сакаме да учествуваме во играта или не. Каде ќе вложиме? Да се верува или да не се верува во Бог, е слично на опклада при фрлање на монета, каде имаме две можности, да се падне петка или глава (ека или ника). Во што навистина вреди да се вложи во таков случај? Што добиваме доколку се кладиме со влог дека Бог постои? Ако така избереме, и Бог навистина постои, не очекува вечна награда и среќа. Ако така сме одбрале, а Бог не постои, тогаш ништо не губиме, нема ни да сме свесни дека залудно сме верувале во Бог, а сме проживеале верен, искрен, морален и побожен живот. Ако, пак, избереме да не веруваме во Бог, повторно се оставаме на две можности. Ако Бог не постои, нема да има никакви последици за нас, но нема ниту да имаме потврда дека правилно сме одбрале, едноставно ќе исчезнеме. Но, ако Бог постои, тогаш ќе доживееме вечна осуда. Според Паскал, гледајќи ги зададените можности, јасно е во што би требале да вложиме. Ако вложиме во Бог, можеме да добиеме сè, а не губиме ништо, додека ако се кладиме против Бога, можеме да изгубиме сè. Од позиција на ваква веројатност, неспоредливо помудра опција е изборот да се верува во Бог. Паскал тоа го избрал за себе и при еден таков избор воопшто не се

---

<sup>135</sup> Паскал, стр. 107.

двоумел, бидејќи верувал дека „нас од пеколот или небото, не дели само животот, најкрвкото нешто на светот.“<sup>136</sup>

Паскал, овој процес на избор помеѓу верата и неверието го претстави како кладење, слично на опкладата петка или глава, што значи со веројатност 50 : 50, изразена во проценти. Според двете можности што ни ги дава Паскал, за кои зборува Библијата, дури и ако процентот на веројатност дека постои Бог е многу помал од 50%, сепак вреди да се „игра“ на Бог. Неодамна, во Лондон, имаше кампања за подигање на средства за автобуси кои ќе возат низ Лондон, а кои ќе ја пренесуваат следнава атеистичка порака: “There’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life” (Веројатно нема Бог. Сега престанете да се грижите и уживајте во вашиот живот.) Организаторот очекувал дека ќе се соберат пари за 30 автобуси кои ќе ја носат пораката низ Лондон, а биле соберени пари за 800 автобуси, кои ќе можат да возат низ Лондон и низ разни делови на Англија, Шкотска и Велс, вклучувајќи ги Манчестер, Единбург, Глазгов, Јорк, Кардиф и др.<sup>137</sup> Но, и покрај големиот ентузијазам со кој овој проект се рашири низ цела Британија, постојат работи за кои Паскал би не советува сериозно да се замислиме. Кога се вели, „веројатно“ нема Бог, а не се вели „сигурно“ нема Бог, се поставува прашањето, колкава треба да биде веројатноста дека нема Бог, за да на основа на тоа се извлече заклучок дека човекот не треба да се грижи и дека треба да си ужива во животот. Ако постои веројатност од само 1% дека Бог постои, тезата дека не треба да се грижиме и дека треба да се препуштиме на уживањето, паѓа во вода. Дали со 1% веројатност за пад на авионите, односно со веројатност дека секој стоти лет на авион ќе заврши со негов пад, би постоел авиотранспортот? Секако дека никој, или ретко кој, би превземал таков ризик. Таков ризик не би превземале ниту за многу поблагородни цели. На пример, кога смртноста на мајката при раѓањето на деца би била 1%, многу помалку луѓе би се решиле на тој чекор. Колку

---

<sup>136</sup> Ibid., стр. 103.

<sup>137</sup> Види во: *Boingboing, a Directory of Wonderful Things* – “Atheist bus ads roll in London today: massive success”, Posted by Cory Doctorow, January 6, 2009, [on line] available at: <http://www.boingboing.net/2009/01/06/atheist-bus-ads-roll.html> .

поголем е ризикот во однос на тоа дали постои или не постои Бог, имајќи во обѕир дека тоа може да ни го детерминира нашето место во вечноста? Оваа горенаведена изјава е несмасна и од други причини. Што е тоа за што човекот не треба да се грижи? – иднината, моралот, добрината? Какви тоа намери има човекот, па Бог му пречи во сето тоа? И уште нешто: Зошто на атеизмот би му бил потребен маркетинг? Дали атеистот се плаши да остане сам во неверието, па заради тоа му е потребна општа поддршка?

Сепак, догматските учења на верата треба да останат во доменот на верувањата. Вистинската религија треба да верува дека познајните можности на верата можат човекот да го доведат до Бога и без сигурни докази на разумот, односно науката. Претенциозни се обидите на теолозите за афирмација на природната теологија, како и за афирмација на разумските докази за постоењето на Бог, со што религијата би се изедначила со науката. Ватиканскиот собор на Римокатоличката црква, подржувајќи ја Томистичката теологија, исфрли анатема против оние кои ја негираат можноста, рационално и научно да се демонстрира постоењето на Бог. Протестантизмот, на пример, не бара таква услуга од разумот; „Праведникот преку верата ќе живее“ (*Римјаниите 1:17*) е основата на христијанското верување.

Со ова би се сложил и Григориј Ниски, еден од најзначајните теолози од источната традиција на Црквата. Тој сметаше дека вистините на откровението се прифаќаат преку вера и тие не се резултат на логичка постапка на заклучување. Сведено на современ јазик, ние би рекле, дека светите тајни не можат да бидат филозофски и научни заклучоци. Сепак, тоа не значи дека верата нема своја рационална основа. Таа не е изведена од нешто што нема никаква логика.

И на Запад имаше теолози кои се спротивставија на обидот на Тома Аквински за помирување на разумот и верата, односно на филозофијата и теологијата. Такви, пред сè, беа францисканците: Роџер Бекон, Дунс Скот, Вилијам од Окам и др. Тие се држеа за откровението, кое се прима со вера, како единствен пат на познание на Бог, за разлика од разумот, кој има ограничена применливост.

Мартин Лутер, човекот кој ја започна протестантската реформација, беше вистински застапник на верата, како единствен пат на познание на Бог и единствен пат на спасение. Верата во откровението Божјо, донесува вистинско познание на Бог, а разумот, сам по себе, не може да го досегне Бога. Човекот со разум може да осознае некои работи во врска со Бог, набљудувајќи ја творбата, но не може да знае поединости во врска со Бог, како и тоа дека Бог сака на човекот да му помогне. Со други зборови, преку разумот можеби можеме да дознаеме дека Бог постои, но не можеме да дознаеме кој е Бог. Природата е прекрасна и таа сведочи за Бог, но тоа нешто не е очигледно за сите. Природата е објава само за оние кои му веруваат на Бог, односно само за оние на кои Бог веќе им се објавил, и преку верата и духот, кој во нив произведува чудење и восхит, тоа им е очигледно. Според Лутер, не заслужува да се нарече теолог оној кој се вгледува во Бог со силата на разумот. Вистинскиот теолог е оној кој го бара Бог преку неговата објава на земјата, пред сè преку Христа, кој беше распнат на крст и воскреснат заради нас. Помеѓу природата и милоста, помеѓу разумот и објавата, постои голема бездна. Филозофијата и теологијата се сосема различни во својот пристап и во своето аргументирање. За логиката на човечкиот разум е противречно Бог да може да биде еден, а Троица; неприфатливо е отелотворувањето на Бог во личноста на Исус Христос, каде божјата и човечката природа се соединети во една личност; несфатлива е посредничката смрт на еден праведник за гревовите на целото човештво; несфатлива е можноста за воскресението и.т.н. Но, овие учења се темелот на објавата во која верува христијанинот и ним единствено може да им се пристапи со вера.

Карл Барт, сметаше дека Бог е сосема различен и затоа човечките сознанија и човечкиот разум не можат да го создаат. Онтолошкиот доказ, како вера која бара разбирање, се отуѓува од Бога, кој преку откровение, самиот му се открива на човекот. Затоа верникот мора да се сврти кон откровението на Библијата и да ѝ се спротивстави на секоја природна теологија. Библиската теологија е дијалектичка, бидејќи става силен нагласок на противречноста помеѓу светот и Бога. Но, црквата нема ништо со филозофијата. Бог е свет, а човекот е грешник и постои



дисконтинуитет помеѓу верата и мислењето, теологијата и филозофијата, но и помеѓу откровението и религијата.<sup>138</sup> Не е можно да се знае Бог, без Христа. Бог е Бог на откровението, самооткривачки Бог; Отецот, откриен во Синот.

Во таа смисла, раниот црковен отец Тертулијан одеше најдалеку. Тој целосно ја спротивставуваше теологијата со филозофијата, со познатото негово прашање: „Што има Атина со Ерусалим? Каква согласност може да се најде помеѓу Академијата и Црквата?“<sup>139</sup> Тертулијан за својата вера не бараше никаква потврда и помош од разумот. Напротив, неговото тврдење беше дека верува зашто е апсурдно. Токму апсурдот поврзан со смртта на Божјиот Син на крст и неверојатноста на неговото воскресение, за него сè најсилната причина да верува. Овие подрачја, потполно несфатливи за разумот, се примаат единствено со вера.

И кај рускиот филозоф Лав Шестов се гледа поддршка на учењето на Тертулијан. Според неговото учење, разумското познание носи смрт, на ист начин како што Адам избра знаење, вкусувајќи од дрвото на познавањето на доброто и злото, чија последица беше смрт. Наместо тоа, треба да се избере дрвото на животот, кое се прима со вера, и на тој начин Ерусалим треба сосема да се одвои од Атина.

Сорен Кјеркегор, исто така, сметаше дека верата не е рационална, според тоа не може да се докаже математички. Според него, и изборот помеѓу светогледите е високо нерационално прашање. Верата ти дава способност да примиш нешто што е апсурдно и парадоксално. Таа претставува лично решение, скок во мракот и бара да се превземе ризик.

И Унамуно, на разумот гледаше како на орудие на смртта по однос на најважното прашање за човекот, а тоа е неговата бесмртност. Разумот не учи дека секое живо суштество исчезнува еднаш засекогаш. Разумот сака да не убеди во принципот „ништо“, додека имагинацијата ни вели „сé“.

---

<sup>138</sup> Карл Барт прави разлика помеѓу она што е религија, како човечки напор да се дојде до Бог, и откровението, кое се однесува на христијанската вера, како пат преку кој самиот Бог му се објавува на човекот. Религијата е пат нагоре, од човекот кон Бога, а откровението е пат надолу, од Бога кон човекот.

<sup>139</sup> Тертулијан, *Предисание към ерешициите*, цитиран во: Тони Лейн, *Христијанската мисъл през вековите*, Софија, Издателство нов човек, 1999, стр. 25.

Оттука, Унамуно смета дека црквата со право се борела против Галилеј и против Дарвин, односно против идеите да се докажува дека човекот и Земјата не се центарот на вселената, со што црквата, всушност, се борела за животот, за нашиот живот.

Лешек Колаковски, во овој контекст, дава важна забелешка:

Без сомнение, ништо во науката не го спречува физичарот да верува во Бог, и во неговата вера може да најде психолошко охрабрување во неговите размислувања за замрсената машинерија на Природата; но сепак, тој нема право оваа верување да го гледа како објаснувачка хипотеза во научна смисла, а уште помалку како логички заклучок изведен од физичка теорија. Затоа што е физичар не значи дека е поспремен да се фати во костец со прашањата за Бог. Тоа, на крајот на краиштата, е работа на *Weltanschauung*, филозофска или религиозна наклонетост, во неговиот случај ништо помалку од било чиј друг случај. Никој никогаш не слушнал дека на совет на физичарите се расправало за списите за божјото постоење; со право, бидејќи науката не нуди појмовни средства со кои би се фатила во костец со овие проблеми.<sup>140</sup>

Така, верата е патот на познание на Бог, а не разумот. Дури и кога би ја прифатиле логичката исправност на петте аргументи на Тома Аквински, тие би ни го понудиле богот на филозофите, а не Бога на Авраама, Исака и Јакова, или Бога - Отецот, Синот и Светиот Дух, кој сака да го спаси човекот и да му даде вечен живот.

Овде се поставува едно логично прашање:- Зошто Бог, ако постои и ако сака да општи со нас, не ни овозможува јасно да го увидиме неговото постоење? Теолозите ги нудат следниве одговори. Бог го создал човекот со можност тој слободно да избира дали ќе го љуби Бога или не, бидејќи љубовта од принуда, воопшто и не е љубов. Заради таквата можност на човекот да избира да љуби или не, Бог се објавува на скриен начин, бидејќи поинаку, ако човекот го гледа, тогаш ќе мора да го сака и ќе мора да му служи, што не би било израз на вистинска доброволна љубов, туку принуда. Освен тоа, Бог има највисок степен на слобода и највисок степен на иницијатива, па според тоа најлесно може да се сокрие. Полесно е да се најде некој предмет, отколку човек, кој може да се сокрие. На ист начин, Бог најлесно може да се сокрие, бидејќи ние никако не можеме да го

<sup>140</sup> Lešek Kolakowski, "Bog mislislaca", u: *Kultura – religija, društvo, kultura*, br. 65-66-67, Beograd, Kultura, 1984, str. 217.

предвидиме неговото однесување. Така, Бог може целосно да им се сокрие на оние кои не го бараат, односно на оние кои не сакаат да општат со него, од друга страна, тој може да им се објави на оние кои вистински го бараат и вистински копнеат да се соединат со него. Паскал би рекол: „Ништо нема да разбереме за делата на Господ ако не тргнеме од начелото дека тој сакал едни да ги заслепи, а други да ги просвети.“<sup>141</sup> И самата Библија потврдува дека Бог на Библијата е скриен Бог - *Deus absconditus* - како што пишува во *Книѓата на пророкот Исаија (45:15)*: „Навистина ти си скриен Бог“. Оттука, Дитрих Бонхофер изведува заклучок дека: „Бог кого го има, не постои.“ При сето ова, интересна е и забелешката на К.С. Луис:

Како тоа, толку да сме сигурни дека Бог воопшто е заинтересиран за еден теизам кој би бил неопходно и логичко сложување преку уверувачки аргументи? Дали во нашите лични работи водиме сметка за тоа? Очекувам од својот пријател да верува во мојата добра намера и без некој демонстративен доказ. Поверението кое настанува дури откако ќе се приложат одредени докази, не е никакво поверение. Да му се сневиди! Дури и бајките ни ја кажуваат вистината во однос на тоа. Отело поверува во недолжноста на Дездемона, откако таа беше докажана; но тогаш веќе беше предоцна. Кралот Лир, поверува во љубовта на Корделија, кога таа беше докажана; но тогаш веќе беше предоцна. „Ја прокоцкал својата пофалба, оној кој својата одлука ја носи откако се уверил дека сè е погодено.“<sup>142</sup>

Човечкиот однос кон светот не е изразен само на ниво на разумот, туку и на ниво на чувствата, на ниво на волјата, вредностите, желбите, мечтите, кудта, страстите, искуствата и.т.н. Човекот и кога мами, живее. Активниот следбеник на некоја религија има одредени верувања, но тој има и одредени емоции, ставови и искуства. Религиозното чувство е проткаено со занес, интуиција и инспирација. Во религиозна смисла, доколку се има единствено рационално убедување за Божјото постоење, тоа има многу мало значење. Верата мора да биде придружена со искуство и чувства. Во тој контекст, Џонатан Едвардс би рекол:

Како со нештата од овој свет, световните чувства во голема мера се извор на однесувањето и постапките на човекот; така и со религиозни прашања, изворот на нивната акција во голема мера зависи од религиозните чувства: оној што има само доктринално и

<sup>141</sup> Паскал, стр. 256.

<sup>142</sup> C. S. Lewis, *Okrutna milost*, str. 107-108, citat vo: *Tragati za istinom - odgovori C.S.Luis-a*, urednik. Jirgen Spis, Novi Sad, MBM-plas, 1999, str. 34.

спекулативно знаење, без чувства, никогаш не навлегол во религијата [...] Јас храбро би рекол, никогаш не се случила значајна промена во умот на некоја личност преку нештата со религиозна природа, доколку некој нешто прочитал, слушнал или видел, а воедно тоа нешто не ги покренало неговите чувства. Никогаш човекот во својата природа не бил привлечен искрено да го бара своето спасение; никогаш никој не заплакал во потрага по мудрост, не го кренал гласот во потреба за знаење, не се борел со Бога во молитва во потреба по милост; и никогаш никој не бил понижен, паднат пред нозете на Бог, од нешто што тој го имал слушнато или замислено во врска со својата недостојност и незадоволство од страна на Бог; нити некој бил привлечен да бара одмор во Христа, ако неговото срце останало недопрено. [...] Со еден збор, во срцето или во животот на секој човек не се случува ништо значајно од гледна точка на религијата, доколку срцето не му е длабоко досегнато.<sup>143</sup>

Од сето ова погоре изложено, може да се каже дека човекот чекори кон вистината и на тој пат ја користи и науката и религијата. Тоа се два пата, кои се различни, но не непријателски. Науката мора да разбере дека во животот има толку многу вредни искуства, кои не се сведуваат на чист разум и кои од нас прават суштества кои не се машини. Освен тоа, мора да се разбере дека науката има ограничени епистемолошки можности. Постојат подрачја кои не се достапни за разумот и тука започнува верата. Шопенхауер не беше во право, кога сметаше дека науката и верата се како волк и јагне во еден ист кафеуз. Во тој кафеуз, според него, нема место за една од нив. Тој веруваше дека науката се заканува да ја проголта верата. Но, религијата не е некаков претходник на науката, па кога науката доволно ќе порасне, религијата да си замине во некаков историски музеј. Религијата претставува сосема независен начин на мислење и таа нуди решенија на проблеми, кои науката не е кадра да ги реши. Религиските дефиниции на стварноста опстојуваат покрај научните, бидејќи тие два типа дефиниции не зборуваат за иста стварност. Научните сознанија се базираат на надворешниот свет и градат однос „јас-тоа“, додека религијата гради лично познание, каде односот е изразен преку „јас-ти“. Со други зборови, науката се бави со опишување, а религијата со односите. Науката ја гледа материјалната страна, а религијата духот. Така, верата и науката

---

<sup>143</sup> Jonathan Edwards, *Religious Affections*, [on line] available at: <http://www.leaderu.com/cyber/books/religaffect/rapt1sec2.html>, part 1, II.

мора да останат во извесна напнатост, но не и непријателство. Тие мораат меѓусебно да се надополнуваат, со полна динамика и дијалектика. Ниту религијата не може да издржи во војна против разумот, ниту пак науката, во војна против верата. Според тоа, науката мора да остане трезвена и свесна за своите граници и својот хипотетички карактер и да остане способна да не ѝ се спротивставува на верата. Разумот е најразумен кога ќе сознае дека со разум не може сè да се разбере.

Ѓуро Шушњиќ дава убав приказ за тоа како треба да гледаме на можностите кои ги дава науката:

Како што апстрактниот уметник отфрла од реалниот предмет сè што смета дека е неважно за да го остави и истакне она што го смета за важно со оглед на својата визија, така и научникот, занемарувајќи ги сите неважни особини и односи меѓу појавите, тежнее да открие единствена структура или закон кој лежи во основата на така различниот појавен свет. Визијата на светот којашто ни ја нуди науката овозможува да го запознаеме светот на еден начин, но во исто време не спречува да го доживееме светот во целокупниот регистар на неговите особини и можности. Начинот на кој науката го гледа светот во исто време е и начин на кој таа не го гледа во неговото богатство на неговите димензии. Научната визија на светот е ограничена визија и заради тоа покрај науката рамноправно својата визија ја нудат и други системи на идеи, верувања и практики. А показател дека и тие постојат, е тоа што науката не може да ги опише, објасни, разбере или осмисли сите слоеви на нашиот свет и на нашето искуство стекнати во односите кон тој свет.<sup>144</sup>

### 2.3. Јазикот на религијата и јазикот на науката

Религијата и науката се разликуваат во однос на јазикот со кој тие ја опишуваат стварноста. Јазикот на науката тежнее кон егзактност и тој треба да ја опишува стварноста на начин на кој би било тешко или сосема невозможно таквите тврдења разумски да се порекнат или негираат. Тој треба да покаже максимален степен на отпорност во однос на сите обиди на рационално критичко преиспитување, што не значи дека тука нема простор за поправање, дополнување и усовршување. Научниот јазик, со помош на просто организиран или класифициран здрав разум, објаснува или опишува нешта кои се осознаени преку научен метод, но тоа сепак не

<sup>144</sup> Ѓуро Шушњиќ, “95 teza o odnosu religije i nauke”, u: *Kultura – religija, društvo, kultura*, br. 65-66-67, Beograd, Kultura, 1984, str. 244.

значи дека научните сознаниеја се секогаш вистинити. Религијата опишува нешта кои трансцендираат, нешта кои се надфизички, според тоа нешта кои не се испитливи со научен метод и не се опишливи со јазикот на науката. Човекот може да почувствува и да доживее нешто што не може да се разбере и да се објесни со поимите на науката или на рационалната филозофија, па затоа религијата поседува свој јазик со кој ги опишува религиозните сознанија и искуства. Науката, на религиозниот јазик гледа како на митски јазик. Сепак, современата наука не гледа на митот како на некаква незрела, детска фаза на човековиот развој. Митот е својство на човековиот дух, облик на духовно изразување, рамноправен со другите облици на духот. Тој живее заедно со науката, филозофијата и уметноста.

Мирча Елијаде смета дека митот сака да ги објасни причините за сите значајни човечки активности, како и обичаите поврзани со тоа. Светите митови, пред сè, се космогониски и антропогониски. Тие зборуваат за создавањето на ѕвездите, на светот, за крајот на светот, за настанокот на човекот, за потеклото на смртта и сл. Митовите ја објаснуваат темпоралноста, раѓањето, смртта, сексуалноста, плодноста, дождот, вегетацијата, случувањата после смртта и.т.н. Примитивниот човек преку митовите ја објаснува сопствената природа и дава одговор на прашањето зошто е таков каков што е. Митовите откриваат дека светот, човекот и животот имаат надприродно потекло. Светот не е повеќе нешто непознато и нејасно, не е некаква мртва маса, тој е жив, подвижен и најважно од сè, светот има значење и смисла. Благодарейќи на митот, светот може да се сфати како совршено организиран Космос со ум и значење. Во тој митски свет, човекот комуницира со светот и користи ист јазик, симболот. Според Елијаде:

Митот соопштува една света приказна; тој раскажува едно доживување кое се случило во фиктивното време на самиот „почеток“. Со други зборови, митот раскажува како благодарейќи на Надприродните Суштества почнала да постои една реалност, било да се работи за севкупната стварност, за Космосот, или само за еден фрагмент: за остров, вид на растение, човечко однесување, институција. Значи, секогаш се работи за „создавање“: се зборува за тоа како нешто е создадено, како почнало да постои.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Мирча Елијаде, *Аспекти на митологијата*, Скопје, Култура, 1992, стр. 17.

Освен тоа, митовите се раскажуваат со цел. Постои и посебно, свето време, кога се раскажуваат митовите. Тие се разбираат како нешто што има и одредено надприродно влијание и може да се користи за исцелување од некои болести, како делотворна сила. Всушност, митот сака да го охрабри човекот дека она што тој сака да го направи, веќе еднаш било направено. Според тоа, човекот не треба да се сомнева дека тоа нешто е можно. Единствено треба да се следи примерот на некоја митска личност од минатото и неговиот потфат ќе се исполни. Митските стории го охрабруваат дека тој може да направи ред од хаосот. Притоа, парадоксот на митот е што тој е одвоен од сегашноста, а воедно е врзан за неа. Нештата кои се случиле во тие митски времиња директно влијаат врз нештата во однос на нас. Есенцијалното митско доба не е веќе дел од онтологијата, туку дел од историјата, која е воедно и божествена и човечка. Исто така, митот му помага на човекот да ги надмине своите ограничувања и своите околности на живеење и да се издигне до најголемите височини.

Интересно е што многу митови имаат сличности помеѓу себе. Во нив често се зборува за еден рајски период на самиот почеток, после кој следи деградација. После тој пад и деградација се поставува императив на враќање кон првичното, кон матката, кон почетното, кое беше загубено. Многу митови зборуваат и за убиено божество.

Митскиот јазик не објаснува и не дава разумски докази, туку именува и сведочи за вистината. Неговиот јазик е така воспоставен, што она за што митот зборува изгледа толку очигледно и не би требало да предизвикува некаков сомнеж или прашања. Во концептите на митот, како оригинална симболична форма од која се развиле другите оделни форми што ние ги знаеме, Касирер го наоѓа клучот за да ја разбере генезата на јазикот. Тој вели: „Во интуитивната креативна форма на митот, а не во формацијата на нашите дискурзивни теолошки концепти, ние мораме да го бараме клучот со кој ќе можеме да ја отклучиме тајната на оригиналното концептирање на јазикот.“<sup>146</sup> Митологијата има структуриран говор, но тој не е никаква претходница на науката. Тоа е

---

<sup>146</sup> Ernst Cassirer, *Language and Myth*, New York & London, Harper & Bros., 1946, p. 34.

говор сам за себе и говор кој се обидува да ја даде смислата на нештата за кои науката најпрво се помирила дека не е можно да се знае.

Сепак, кога се зборува за мит и митологија, треба да се има предвид дека митот не може да се смета како еквивалентен израз за религија. Можеме да разликуваме барем три облици на религија: митолошки, теолошки и секуларен. Ако го земеме, на пример, христијанството, како теолошки облик на религија, тоа самото себеси се гледа како значајно различно од митовите. Секако и христијанството поседува симболичен и религиозен јазик, различен од научниот, но тоа никако не прифаќа да се откаже од својата историска фундираност. Рудолф Бултман<sup>147</sup> се обиде Библиските списи да ги сведе на митови и понуди потреба од демитологизација на христијанството, но овој негов обид наиде на остри критики, пред сè помеѓу конзервативните читатели на Библијата. Според нив, доаѓањето на Бога во тело во личноста на Исус Христос, неговото раѓање од девица, неговиот живот, неговото учење, неговите чуда, неговата застапничка смрт, неговото воскресение, неговото вознесение, неговото повторно доаѓање, како основни учења на христијанството, не смеат да се сведат на митски настан и не смее да им се одземе нивната историчност. Апостолот Павле се слага дека христијанството оди како целина, а неговиот фундамент е Христовата смрт и воскресение. Ако Христос умрел нереално, само симболично, апстрактно, во некое митско, а не историско време, тогаш и нашето спасение не е реално и не е конкретно. Ако Христос не воскреснал вистински, од христијанството нема да остане ништо, тоа станува мачно и лажно. Затоа, според Павле, мора да се нагласи историчноста на христијанството, мора да се сведочи дека Исус навистина воскреснал и дека беше виден од 12 апостоли, како и од други над 500 ученици (види: *1 Коринџанијѝе 15: 5-6*). Еве како апостолот Павле зборува за важноста, воскресението Христово да се земе како историски факт, во *1 Коринџанијѝе (15:13-19)*:

---

<sup>147</sup> Треба да се напомене дека кога Бултман го употребува поимот мит, тоа за него никогаш не значи нешто илузорно или некоја фантазија. Но, митот не служи за да даде објективна слика на светот, туку за да го определи местото на човекот во тој свет, што значи, митот не треба да се интерпретира космолошки, туку антрополошки, поточно егзистенцијално.



Ако нема воскресение на мртвите, тогаш ни Христос не воскреснал; а ако Христос не воскреснал, тогаш е празна нашата проповед, празна е и вашата вера. При тоа се наоѓаме и како лажни Божји сведоци, дека сведочиме за Бога, дека Го воскреснал Христа, Кого не Го воскреснал; ако навистина мртвите не воскреснуваат. Зашто, ако мртвите не воскреснуваат, ни Христос не воскреснал. А ако Христос не воскреснал, суетна е вашата вера; вие сте уште во вашите гревови. Тогаш и оние, кои умреле во Христа, загинале. Ако само во овој живот се надеваме на Христа, ние сме најнесреќните од сите луѓе.

Логичките позитивисти наметнуваат еден друг проблем во врска со религиозните тврдења и тие негираат дека јазикот со кој зборуваме може да каже нешто за Бог и за неговото постоење. Со тоа, тие ја негираат религијата, но со исти аргументи може да се негира и атеизмот, или било кој друг став во однос на Бог.

Витгенштајн<sup>148</sup> сметаше дека има многу начини на кои се користи јазикот. Тој, при анализа на јазикот, предложи да не го бараме значењето, туку корисноста. За да се разбере некој збор, треба да се разбере неговиот контекст. При тоа, треба да се разбере неговиот лингвистички контекст, но и поширокиот, прагматичниот контекст во реалниот живот. Всушност, да се замисли јазик, значи да се замисли животен облик. Религиозниот јазик си има своја јазична игра, вградена во поинаква форма. Анализата на религиозниот јазик на некоја верска заедница мора да започне од перспектива на некој што е внатре, односно некој кој го разбира јазикот на таа заедница. Ако, во еден контекст на верска заедница, се рече дека Божјото око бдее над мене, тоа би значело дека Бог ги следа моите постапки, било да се добри или зли, па дури и ако тие се изведени во тајност. Но, од оваа реченица е глупаво да се развие дебата, дали Бог има веѓи, кога веќе има очи. Така, Витгенштајн го поставува јазикот во една сосема нова сфера, во затворен внатрешен круг, со сопствен критериум на значење и вистина. Според тоа, Бог, како термин, е реален за одредена заедница во која неговото постоење е реално, но со тоа не се вели дека Бог навистина постои, во смисла да излезе од таа внатрешна јазична игра која му дава значење на терминот. Според Витгенштајн „границите на

---

<sup>148</sup> Види: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1948.

мојот јазик значат граници на мојот свет.“<sup>149</sup> А светот е всушност мојот свет, во кој јас, во филозофска смисла, сум метафизички субјект, границата – не дел од светот. „Нашиот живот е бескраен исто како што нашето видно поле е безгранично.“<sup>150</sup>

Тома Аквински, пак, се слага дека кога зборуваме за Бог, зборуваме со човечки термини кои не соодветствуваат сосема на фактичката состојба. Значи, тие се само аналогии на припишување. На пример, кога зборуваме дека некое куче е храбро, тоа е така само во аналошка пропорција на куче. Човечката храброст се разликува од кучешката, таа е посложена. Кога зборуваме за љубовта на Бог, за неговата сила, добрина, ние зборуваме по аналогија на нашето поимање на тие зборови, а самите се поинакузначни. Нашето знаење за Бог е мистерија.

Но, иако тоа знаење можеби не можеме да го изразиме теоретски и научно точно, тоа има практични импликации. И во науката, понекогаш се користат слични импликации. Атомот се опишува како топка од билијар, но многу помала. Тоа не е во целост адекватен опис, но помага во разбирањето. Затоа, иако аналошки, за Бог може да се зборува. Мистериите на христијанската вера се неискажливи и се искажуваат само аналошки. Христијанството сака на едноставен начин да ги прикаже метафизичките вистини, а едноставното прикажување на реалноста има смисла. И науката тежнее што поедноставно да ја прикаже реалноста.

Религиозниот јазик е полн со антропоморфизми и симболи, но тоа не значи дека е инфериорен. Може, токму тој јазик да навлегува длабоко во суштината на нештата, бидејќи говори на повеќесежен начин. Јазикот на науката, па дури и на филозофијата, е попрецизен, но можеби токму тоа создава хендикеп за тој да може да ги опише сложените духовни нешта.

Геологот Пол Тилих правеше разлика помеѓу знаковите и симболите. Јазикот на религијата е заснован на симболи кои имаат свој сопствен живот и во однос на стварноста се однесуваат на единствен начин.

<sup>149</sup> Витгенштајн, *Логичко-филозофски трактат*, стр.100.

<sup>150</sup> Ibid., стр. 126.

И Павел Флоренски<sup>151</sup> сакаше да го запознае светот во неговите тајни. Тој препорачуваше, светот да се осознава, но тајната да не се наруши. Треба да се има предвид дека научната рационализација, секоја апстракција, го разорува самиот живот на светот, онаа тајна. Научните одговори, колку и да се точни, на свој начин, тие се и површни и ефтини. Флоренски сакаше да го осознава светот, но во исто време и да го задржи светот како несознатлив, како тајна. Таа тајна се изразува преку симболи. А символот нема функција да ја покрива, туку да ја открива тајната на светот во неговата вистинска суштина.

Иан Ремси<sup>152</sup> застапуваше мислење дека традиционалниот теолошки јазик има значење од емпириска гледна точка. Тој застапуваше модел на религиозен јазик базиран на лично искуство и лично откровение. Она што човекот го доживува и го открива од Бог на лично ниво, може да го пренесе преку аналогича. Всушност целиот религиозен јазик е аналошки, како што би рекол Ерих Фром: „Поимот никогаш не може адекватно да го изрази искуството на кое се однесува. Може да укажува на него, но никогаш не може да биде самото тоа искуство. Како што зен-будистите би го кажале тоа: ‘прстот што покажува на месечината’ - но никогаш самата месечина.“<sup>153</sup>

Постојат филозофи кои сметаат дека разговор за Бог не е можено ниту од позиција на теологијата. Тие сметаат дека секој разговор за Бог значи негирање на Божјото битие, бидејќи зборуваме само за нашиот поим за Бог. А разговорот за човечкиот поим за Бог, е всушност разговор за самиот човек. Оттука, секој говор за Бог, е негација на Бог, а теистот, за да не стане атеист, мора да молчи. Витгенштајн би рекол: „За она за што не може да се зборува, за тоа мора да се молчи.“<sup>154</sup>

Религиозните мистици би се сложиле со оваа констатација, но не и со нејзината намера со тоа да се негира Бог. Мајмонид, еврејскиот мистик, зборуваше дека за Бог може да се знае само она што тој не е. Некои

<sup>151</sup> Види: Павел Александрович Флоренский, *Детям моим*, Москва, Московский рабочий, 1992.

<sup>152</sup> Види: Ian Ramsey, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, London, SCM Press, 1957.

<sup>153</sup> Erich Fromm, “Bit ćete kao Bog”, u: *Dogma o Kristu, Bit ćete kao Bog, Psihoanaliza i religija*, Zagreb, Naprijed, 1989, str. 101.

<sup>154</sup> Витгенштајн, стр. 128.

толкувачи на теологијата на Мајмонид сметаа дека, спротивно на желбата на Мајмонид, неговата „негативна теологија“, води кон крај на теологијата. Како може да постои ука за Бог, ако за него всушност нема што да се каже или да се мисли?

Но, православната мистична исихастичка теологија не смета дека апофатичката, негативната теологија, значи и крај на теологијата. Напротив, исихастите сметаат дека токму таа апофатичка теологија зборува за вистинското познание на Бог, кое претставува позитивно сознание, иако е неискажливо со зборови и неразбирливо за разумот. Бог е над сè и тој не е спознатлив. За него може да се каже што тој не е, но не и што тој е. Затоа апофатичката теологија е негативна или одречна. Бог не може да се познае по пат на размислување, туку преку соединување со него, преку екстатично искуство на обожување, кое е вистинско познание, неопишливо со јазик и затоа за него може само да се молчи. Бог го надминува секое постоење и секое именување, но со вера, Бог може да се види. Со созерцание се оди кон визија за Бог, со што се сознава Бог, не во неговата суштина, но сепак вистински. Така, православниот апофатизам води до позитивна средба со Непознатиот, кое е созерцание поголемо од знаење. Апофатичката филозофија е позитивно искуство, базирано на полно видение, но тоа е опитно и не се постигнува со разумско промислување. Сепак, сето ова не зборува за крај на теологијата. Богословието останува корисно и помага во прочистувањето на умот, а воедно служи за да им го објасни искуството на обожување на сите оние кои тоа го немаат доживеано, а стремат кон него. Секако дека апофатичкото (негативно) познание е поголемо од катафатичкото (позитивно) познание на именувања, но апофатичката теологија не ја негира катафатичката, ниту пак ја менува, туку преку неа оди кон подлабоки сознанија.

Како и да е, христијанинот смета дека може да зборува за Бог, ако не повеќе, барем во рамките на објавата што Бог му ја даде на човекот преку Светото Писмо. Христијанинот верува дека примил објава од Бог која е повикан да ја осознае, но и да им ја пренесува на другите. Тие информации за Бог, иако се аналошки, не се беспредметни, односно ги

содржат информациите, доволни за човекот да го запознае Бога. Тој Бог на Светото Писмо, не е бог на филозофијата, со него човекот не се надмудрува, туку се запознава, се соединува и општи, посредно и непосредно, и како резултат на тоа, сведочи за него.

Освен тоа, христијанинот не би се сложил ни со мислењето дека, кога Писмото вели Бог ги создаде небото и земјата, или Исус воскресна од мртвите и сл., таквите изјави имаат значење само за оние кои се внатре во верата. Религиозниот јазик е поврзан со јазикот кој го користиме за да ја опишеме природата, историјата, секојдневните настани и сл. Тој јазик не е самостоен и не претставува независен презерват. Религиозниот јазик бара реакција од наша страна. Ако Бог е творецот на светот и ако Исус навистина воскреснал до мртвите, секој човек би требало да превземе нешто во врска со тоа. Притоа, секако треба да се прави разлика помеѓу научниот пристап на објаснување и опишување и оној на религијата, пред сè заради различните намери, кои тие ги имаат во тој процес. Библијата зборува за тоа како човекот да се спаси и како да отиде на небото, според тоа, нејзина намера не е да опишува како небото функционира, или како настанал светот, давајќи некакви физички и хемиски формули во објаснувањето на тие процеси. Овде треба да се напомене и ставот на познатиот германски теолог Дитрих Бонхофер, кој сметаше дека не смее да се изгуби од вид фактот дека јазикот на онтологијата и јазикот на библиската теологија, истовремено се и различни и комплементарни.

Впрочем, ќе се сложиме, ако замислиме дека во една просторија заедно седат одреден висок интелектуалец, а со него некоја полуписмена бабичка, како и нејзиното внуче, доколку заедно читаат некоја важна книга, која зборува за животните прашања и за смислата на животот, полесно ќе замислиме дека ја читаат Библијата, отколку некоја книга на Хегел, Хајдегер, Витгенштајн и сл.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> Марксизмот се обиде да се испопуларизира како религија на масата. Но, предавањата по марксизам никогаш не успеаја да бидат разбирливи и лесно прифатливи за сите групи луѓе, од сите области и возраст. Тој обид повеќе наликуваше на умствена тортура за децата и за нискообразовните кадри. Како што еден виц велеше, полицаецот од часот по Марксизам, единствено разбрал дека некој крал маст, а другиот се правел Енглез. Религијата секогаш, во тој поглед на прилагодливост на своето учење кон сите групи на луѓе, имала предност во однос на било кој друг систем. Сепак, тоа не значи дека религијата е некаков кич, или нешто соодветно на општоприфатените трендови, слично

## 2.4. Религија и метафизика

Метафизиката, највоопштено кажано, претставува дел од филозофијата кој се занимава со вечните и суштински прашања, поврзани најчесто со подрачја од онаа страна на било кое искуство, односно од онаа страна на физичкото, појавното или природното. Заради нејзиниот домен на интерес, таа претставува суштински дел на филозофијата, иако воглавно се занимава со нешта кои не можат опитно да се потврдат, но во исто време истите мисловно не можат ниту да се одбегнат.

Духот копнее кон метафизички вистини и бара значење за овој појавен свет. Сите луѓе се склони кон метафизички дискусии и секогаш го бараат првиот причинител на појавите. Уште од своето детство човекот ги бара причините за појавите, а сознанието за нивното значење му е секогаш од највисок приоритет. Ѓуро Шушњиќ би рекол:

Значењето на појавите е поважно од самите појави: црвената роза е обична билка, но кога некому му ја подарите, тогаш може да значи изразување на чувство на љубов! Значи, ова појавното не е важно, она важното не е појавно. Нашите сетила се во допир со светот, но не и со суштината на светот, бидејќи суштината не е сетилна. Сликата на светот што ја нудат очите не е сликата на светот што ја открива духот. Окото се задржува на обликот или појавата, духот на значењето или смислата. Окото е усмерено на физичкото, духот на метафизичкото.<sup>156</sup>

Логичкиот позитивизам сакаше да ја понижи улогата на религијата, па дури и на метафизиката, третирајќи ги како бесмислица. Неопозитивистите, со својот емпиристички пристап кон филозофијата, сметаат дека предмет на познание е поединечното, појавното, позитивното, а ставовите за битието треба да се отфрлат, бидејќи тие преку искуството не можат ниту да се потврдат, ниту да се побијат. Според нив, треба да се стави разграничување помеѓу научните искази и метафизичките ставови.

Сепак, да му се одземе правото на човекот да поставува метафизички прашања и да се обидува да си ги одговори тие прашања,

---

на некаква „турбо-фолк култура“ од овие простори. Доказ за тоа е нејзината вековност и опстојување. Изразено со јазикот на музиката, таа останува класика *par excellence*. Но класика која ја слушаат сите, која се игра на свадба и која се свири на погреб.

<sup>156</sup> Ѓуро Шушњиќ, *Religija I – pojam, struktura, funkcije*, Beograd, Џigoja, 1998, str. 187.

значи да му се сузбие самиот дух на човекот. Тој можеби не може на ниво на искуство да даде одговор на тоа што би можеле да бидат стварите по себе, но тој не се задоволува да остане игнорантен кон тие прашања, бидејќи искуството никогаш целосно не го задоволува умот. Едноставно, човекот, по однос на космолошките прашања за времетраењето и големината на светот, не може да остане на ниво на сознанија кои завршуваат со прост одговор за некаква природна нужност. Враќајќи се наназад во причинско-последичките врски, човекот на секој добиен одговор, поставува ново прашање. При тоа, сите објасненија кои завршуваат на физички начин, на човековиот дух му изгледаат како недоволни и незадоволителни. Природата на духот на човекот е да талка кон трансцендентни идеи за да ги задоволи своите сознајни амбиции и љубопитност. Умот не доведува до објективната граница на искуството, и не носи кон најврвната причина на сите нешта. Човекот има природна дарба да поставува метафизички прашања. Значи, во светот, во секое време, кај секој човек, особено кај мислечкиот човек, метафизиката ќе завзема значаен и неизбежен дел. Човекот, иако свесен дека постои недостаток на општоприфатливи одговори, нема да престане да поставува прашања и нема да престане да дава, за него најсоодветни одговори на тие метафизички прашања. Копнежот и желбата на метафизичкиот спекулативен ум не може да се задоволи во целост, ниту може да биде заменет од страна на математиката, природните науки, законите, уметноста, па дури ни моралот, ниту пак разни разоноди и забава, или било што друго.

Според Ферид Мухиќ, метафизиката претставува најсуштествен дел на филозофијата, па вели: „Повеќе и од еротологија, повеќе и од приказната на Софија, филозофијата е приказна за креирањето на Универзумот, Космосот, Светот, Вселената, Семирот! Концептуализација на Животот, трансцендирање на Смртта!“<sup>157</sup> Мухиќ дури на филозофијата, во својата изворна смисла, гледа како на нешто што по својата функција не е многу различно од традиционалните функции на религијата, па вели:

Јазикот на ваквата филозофија, нужно мора да биде преполн со метафори, илустрации, да се засновува врз стратегија на алегии,

---

<sup>157</sup> Мухиќ, стр. 18.

да пее, да грми, да ветува, да се заканува, да лекува и да теши. Филозофот мора да биде многу повеќе отколку учител за правилно зборување – на што објективно беше деградирана филозофијата кај Витгенштајн, односно кај Карнап и целиот Виенски Круг, конечно, кај сета аналитичка филозофија! Филозофот, конкретно Орфеј, е и духовен просветлувач, и лекар, исцелител и психотерапевт, поет и уметник. Оној што знае дека постои Патот, и следствено, оној којшто знае како кон Патот другите да ги води!<sup>158</sup>

Муџиќ на филозофијата, освен метафизички и идеолошки, и припишува и сотериолошки карактер и, според него, погрешно е таа да го изгуби тој свој повик и да продолжи на тој пат на кој „наместо да го побара излезот од лавиринтот на животот, таа се сосредоточи врз испитувањето на конструкциските особености на самиот лавиринт.“<sup>159</sup> Филозофијата почна да полемизира, да зборува, да докажува, наместо да просветлува; го загуби сопствениот слух и престана да пее. Муџиќ вака ја опишува таа тензија во филозофијата, изразена преку ликовите на Орфеј, кој е лик на изворната филозофија која има сотериолошки темел и етички конотации, од едната страна, и на Талес, кој е лик на загубените вистински вредности на филозофијата, лик кој ја изгубил лирата и останал со астрономски шестар во рацете, од другата:

Орфеј, филозоф-поет, својата магистрала ја проектираше кон вредностите испеани на неговото знаме: „Кон Вистината, кон Вечноста, кон Спасот!“  
Талес, филозоф-собирач, ја зацрта во спротивен правец, и ги поведе под знамето на кое пишуваше: „Кон Точното, кон Темпоралното! А Вечното не е наше, ниту Спасот ни е даден!“  
Теренот остана до денес непрооден, магистралите неизградени, точноста ја замени вистината, за вечноста може да се зборува уште само доколку е човек подготвен да биде изложен на подбив и мајтапење. А спасот никој не престанува да го бара, без оглед на сиот цинизам и прагматистичките опструкции. Со тоа, импулсите за систематична и уверлива сотериологија, потиснати на маргините, не престанаа да праќаат свои инспиративни сигнали. Филозофијата продолжи да се соочува и со проблемот на многу надежи и недоволно рационална сигурност; и со доволно рационална сигурност, но без надеж!<sup>160</sup>

Мудро е да се бара спас и да се бара среќа, која не е само темпорална. Филозофијата е љубов кон мудроста. Мудрост е всушност да

<sup>158</sup> Ibid., стр. 54-55.

<sup>159</sup> Ibid., стр. 78.

<sup>160</sup> Ibid., стр. 100.



се распределат нештата на: неважни, помалку важни, важни и најважни. Мудрост е да се насочиш кон она најважното, а најважно е да се постигне вечна среќа.

Освен тоа, филозофијата не смее да престане да го поставува прашањето - Зошто? Мухиќ<sup>161</sup> не се слага со оние кои на филозофијата и го припишуваат за најважно прашањето - Како? Не смее да се прифати дека прашањето „како“ води кон прогрес и е прифатено од најнапредните умови, а прашањето „зошто“ е некакво назадно прашање на метафизиката, со кое се занимаваат само бранителите на анахронизмот на духот, претставници на пред-научната мисла, терцијални резидуи од камената доба на духот, метафизичари, односно толпа малоумни месечари. Токму прашањето –Зошто? е најважното прашање на духот. Тоа прашање му дава на животот оправдување и смисла и затоа одговорот на тоа прашање мора да се бара без одмор, без здив, со страст и занес, со иста енергија со која се спасува голиот живот. Без одговор на ова прашање нема никаква вредност ниту едно друго прашање, нема вредност ниту самиот живот.

Според тоа, во филозофијата мораме секогаш наново да ги поставуваме старите прашања за исконот, за смислата, за смртта, за есхатонот и сл. Воедно, кога ги поставуваме овие прашања, потребно е да внесеме и дел од себе. Тие прашања треба да бидат и наши прашања, а не единствено, рутински и безживотно да ги повторуваме старите понуди.

Според Платон, филозофите гледаат во суштинските нешта и тие немаат време да гледаат надолу. Тие се насочени кон она кое го содржи Логосот. Освен тоа, Платон зборуваше дека вистинскиот филозоф треба постојано да се занимава со смртта и умирањето. Тој токму во смртта гледаше излез од заробеноста на душата во телото, односно во смртта гледаше спасение. Затоа Платон поучувеше дека филозофот ја посакува смртта во текот на целиот свој живот.

И Шопенхауер велеше дека „смртта е вистинскиот инспиративен гениј, или наша филозофска муза. Сократ ја дефинирал како *thanaton meletee*. И навистина, да не постои смртта луѓето речиси и не би

---

<sup>161</sup> Види: Ibid., стр. 391-392.

можеле да филозофираат.<sup>162</sup> Смртта е нешто застрашувачко, но природата на човекот во неговиот рефлексивен разум создава своевиден одбрамбен апарат против тој страв, во форма на религија или филозофија.

Николај Хартман, пак, заради поврзаноста на метафизиката со смртните прашања, сакаше да ја отфрли истата од морални причини. Тој за метафизичарите зборуваше како за оние кои се измачуваат самите себеси. Затоа, според него, на филозофијата треба да ѝ се одземе амбицијата да размислува за смртните прашања, бидејќи со тоа доаѓа до самоизмачување, што всушност е неморално. Смртта е само една потполна анихилација, според тоа, не може да биде зло, а според тоа пак, не треба истата да се зема премногу сериозно, односно треба да се престане да се прави проблем од тоа што мора да се умре.

Јасно е дека филозофијата не може да се сведе единствено на потрага по спас од смртта, но ако го отфрли проблемот на смртта, таа тогаш отфрла еден од главните извори на филозофирањето, подеднакво важен колку и љубопитноста и капацитетот на човекот да се чуди. Шелер е сосема во право, кога ѝ се подбива на секоја метафизичка фриволност и кога им се подбива на филозофите кои не сакаат да се занимаваат со фундаменталните прашања, а особено со проблемот на смртта.

Се чини дека Кант прави најдобар избор по однос на најважните прашања кои филозофијата треба да се обиде да ги одговори. Првото важно прашање гласи: –Што можам да знам?; второто: – Што треба да правам?; третото: – На што можам да се надевам?; а сето ова го сублимира најважното, четвртото прашање за нас: – Што е човекот? Така, првото прашање станува главна преокупација на метафизиката; второто, на етиката; третото, на религијата; а четвртото, на антропологијата.

За човекот навистина најважното прашање останува: -Што е човекот? Сите други прашања се значајни токму заради тоа што се директно врзани со ова сублимирачко прашање. Прашањето за светот е важно, затоа што човекот живее во тој свет; прашањето за смртта е важно, затоа што човекот е смртно суштество; прашањето за Бог е важно, само дотолку доколку тоа има врска со судбината на човекот. Личноста на

---

<sup>162</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea* – V.III,16 “On Death and Its Relation to the Indestructibility of Our True Nature”, London, Routledge & Kegan Paul, 1948, p.249.

човекот е сублимат на сите подрачја на интерес кај човекот. Науката, религијата, правото, уметноста, филозофијата, можат да се обединат без никаков конфликт, единствено на ниво на личност. Сите овие подрачја се специјализирани, но не целосно изолирани, за да му помогнат на човекот да одговори на своите далекусежни потреби на телото и духот. Личноста на човекот го обединува сето она што човекот го интересира и го мачи, сето она што човекот е. Тука, значајно место има науката, но не независно од другите подрачја, тука значајно место има правото, но не независно од другите подрачја, тука значајно место, но не независно, имаат и уметноста, филозофијата и религијата.

Каква е врската помеѓу метафизиката, како дел од филозофијата, и религијата, во личноста на човекот, а по што тие се разликуваат?

Кант, од она што погоре беше изложено, би рекол дека метафизиката се занимава со првото прашање: -Што можам да знам?, а религијата со третото прашање: -На што можам да се надевам?, по што тие се разликуваат меѓу себе. Она што нив ги обединува е четвртото прашање: -Што е човекот?, значи антропологијата.

Според Хегел, религијата и филозофијата имаат иста задача, да го изразат апсолутот. Во своите *Предавања за Филозофија на религијата*, тој смета дека предмет на религијата и филозофијата е вечната вистина во својата објективност, Бог, или апсолутот. Религијата го изразува тој апсолут преку претстави, замисли, симболи, а филозофијата со појмови. Содржината помеѓу религијата и филозофијата е иста, а различна е само формата. Според него, врвна форма е филозофијата, која се изразува преку поими и мисли, што е повисока форма од онаа на религијата или на уметноста. Сепак, иако Хегел ја става филозофијата на повисоко ниво од теологијата, сметајќи дека без филозофија, која го истражува развојот на Бог, не може да се разбере теологијата, тој високо ја уважува теологијата, односно религијата. Всушност, за него, највисока филозофија е филозофија на религијата.

Фридрих Шлаермахер, во неговото дело *За религијата*, смета дека религијата не смее да има тенденција да поставува битија на кои ќе им ја одредува природата или да објаснува разни причини за нештата и да се

губи во дедуктивни докажувања, како ни да истражува посебни услови или некакви вечни вистини. Доколку религијата го прави тоа, како што тоа го прават католичките теолози, според него, таа самата станува метафизика, со што ја губи сопствената специфика. Религијата не смее да се сведе ниту на метафизика, ниту на морал. Религијата е специфична по тоа што се води од запазување (интуиција) и од чувства, поврзани со тие запазувања. Религијата претставува набљудување и чувствување на универзумот и таа не смее да се сведе на мислење или делување, туку да си остане насочена кон набљудувањето и чувствувањето, како трето подрачје на човековиот дух, покрај метафизиката и моралот.

За Флоренски, филозофијата не е нешто самостојно, автономно, самовтемелено, туку зависи од својот вистински темел, а тоа е вистината, односно Бог. Филозофијата не е вредна сама по себе, како автономен напор на човековиот ум, туку единствено како прст кој покажува на Христа и на животот во Христа.

Унамуно, пак, вака ја разбира врската помеѓу филозофијата, која ги поставува прашањата за потеклото и крајот на нештата, и религијата, која пред сè се занимава со она што следи после смртта: „Зошто сакам да знам од каде доаѓам и каде одам, од каде доаѓа и каде оди мојата околина? Јас сакам да не умрам потполно, и сакам да знам дали ми е судено сосема да умрам или не. И ако не умрам што ќе биде со мене?“<sup>163</sup> Така, според Унамуно, покрај филозофијата, потребна ни е и религијата. Не смееме да се задоволиме сведувајќи сè само на логика, естетика и етика, притоа расправајќи единствено дали нешто е вистинито или лажно, дали е убаво или грдо, дали е добро или зло. Освен ова, мора да се зборува и за надежта, за причините за оптимизам и песимизам, за темите од религијата, за трансцендентната економија или метафизиката. Покрај логички, естетски и етички вредности, покрај вистинитото, убавото и доброто, светот има и верска економска вредност, пред сè во однос на спасението на единката, во однос на вечното траење. Тоа е исклучително важна тема за човекот и тој

---

<sup>163</sup> Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, str. 31.

од неа не смее ниту да се срами, ниту да се откаже. Учењето за човекот, жив и вечен, вреди како сите теории и филозофии заедно.<sup>164</sup>

Се чини дека темите на филозофијата секогаш биле во тесна врска со оние на религијата. Со ова би се сложил и теологот Волфхарт Паненберг, кога вели дека „изворот на филозофијата е тесно сврзан со религијата. Филозофијата не настанала независно од религијата, туку настанала како критичка рефлексивна на религиозната традиција.“<sup>165</sup> Тоа важеше за античките филозофи, кои започнаа како критичари на теолошката мисла на своето време и простор. Тоа уште повеќе важеше за филозофите на раното христијанство и на средниот век, кои примарно беа теолози, и само така се занимаваа со филозофски прашања. Но тоа е случај и со голем број на филозофи од периодот по просветителството, кои имаа длабоки врски со теолошката мисла. Кант потекнува од побожно семејство со пиетистичко – протестантско верување и неговата филозофија секогаш останува најсконцентрирана кон метафизички прашања, како и кон други прашања кои се од највисок интерес за теологијата. Фихте го започнува своето образование како теолог во Јена и Лајпциг. Шелинг и Хегел ги започнаа своите студии по теологија во Тибинген. Шлаермахер започна како теолог и својата филозофија секогаш неразделно ја градеше врз теолошки прашања. Фоербах го започна своето високо образование студирајќи теологија во Хајделберг. Маркс потекнува од еврејско семејство каде претците на двата негови родители имале долга рабинска лоза, а кое непосредно пред раѓањето на Маркс се обраќа на протестантско христијанство, па верата во домот на неговите родители секогаш била нешто значајно за неговите промислувања. Дилтај е син на пастор. И Ниче е син и внук на евангелички пастори, па и самиот своите студии ги започнува на теологија во Бон. Хајдегер започнува со католичка теологија кај Карл Брајт и.т.н. Што да се рече за влијанието на теологијата во филозофијата на Спиноза, на Декарт, на Беркли, на Паскал, на Кјеркегор, на Берѓаев, на Јасперс, на Марсел, на Унамуно, на Колаковски, на Де Шарден, на Коплстон, на Ото и многу

<sup>164</sup> Види: Ibid., str. 277-283.

<sup>165</sup> Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, Plato, 2003, str.10.

други. Ова уште повеќе е случај, кога ќе се погледне кон незападните, кон индиските, кинеските, јапонските, арапските и другите филозофи.

Пол Тилих смета дека и филозофијата и религијата се занимаваат со религиски прашања, односно се занимаваат со онтолошки прашања за структурата на битието, како и со аксиолошки прашања изведени оттука. Тилих, дискретно, сугерира дека филозофијата поставува прашања, на кои теологијата треба да даде одговор. Тие не се во конфликт, но не може да се очекува дека може да дојде до нивна синтеза.

Човекот е суштество кое трансцендира и поседува капацитети за метафизички стремежи. Ниче сметаше дека овој метафизички стремеж кај човекот потекнува од неговото чувство на здодевност во теснотијата на разумската рамка на искуството, односно од заробеноста на иманенцијата, што значи неговиот извор може да се третира како чист израз на поетска фантазија. Сепак, се чини, ова нешто е многу подлабоко и многу потемелно вградено во човекот, како дел од неговата природа и како вродена карактеристика на предиспозициите на неговиот ум. Метафизиката мора да остане предмет од највисок интерес за филозофијата, а таа, иако чисто филозофска дисциплина, ќе остане мост помеѓу филозофијата и религијата. При тоа, никој не треба да очекува дека филозофијата или метафизиката ќе можат да се поистоветат со религија. Тоа нешто не е прифатливо ниту за филозофите, ниту за теолозите. Можеби нивен заеднички дел ќе остане делот на поставените прашања и потребата по изнаоѓање на најприфатливи одговори, но одговорите кои едните и другите ќе ги нудат, ќе останат нивен различен и неспоив дел.

## **2.5. Религија и уметност**

Уметноста претставува продукт на човековиот дух со кој човекот естетски ги изразува и вообличува сопствените мисли и чувства. Преку неа, било како уметнички творец или како консумент на уметничкото дело, човекот се насладува, се забавува, чувствува задоволство и прима нов елан, нови импулси и нови познанија во допир со убавото, восхитувачкото, волшебното и магичното. Во таа смисла, уметноста е

различна од науката. Науката се занимава со квантитативни мерења на појавите, па и тогаш кога зборува за квалитет, тој претставува само еден облик на квантитет. Уметноста ги изразува вистинските квалитети. Таа се обидува до го изрази невозможното, како и да ја изрази вистинската суштина на нештата. Ернст Касирер би рекол: „Уметноста е бегство од овој плиток и тесен конвенционален свет. Таа не води назад до самите извори на реалноста.“<sup>166</sup> Во таа смисла, колку нештата се попоетски, толку се повистински. Сосема едно е човекот научно да се набљудува, истражувајќи ја неговата анатомија, неговите психо-физички и социолошко-политички карактеристики, а сосема различно е да се чита за човекот опишан од Шекспир, Достоевски, Толстој или било кој друг вешт писател или поет. Уметноста, иако е сознание, таа не е знаење и не се пренесува од разум до разум, туку, пред сè, со срцето и душата на оној што ја соопштува, до срцето и душата на оној што ја прима. Научните откритија, затоа што се занимаваат со појавното, квантитативното и мерливото, напредуваат и се развиваат во текот на историјата. Со уметноста тоа не е случај. Таа е вечен одблесок во времето, таа е надвременска. Токму затоа, не може да се каже дека денешните уметници се подобри од оние пред 5, 10 или 15 века, ниту дека делата на денешните уметници се пософистицирани и понапредни од оние од пред неколку века, како што тоа е случај со науката. Може ли да се каже дека денешните поетски дела се подобри од оние на Хомер, на Данте, или пак дека денешните композиции се подобри од оние на Моцарт, на Бетовен, или можеби денешните слики и скулптури дека се подобри од оние на Леонардо да Винчи, на Микеланцело и т.н? Уметниците се одблесок од некој друг свет, од некој друг ред на стверите, кој сведочи во овој свет.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> Ернст Касирер, *Есеј за човекови*, Скопје, Култура, 1998, стр. 241.

<sup>167</sup> И филозофијата, според разбирањето на многумина филозофи, е блиска до уметноста, според тоа истата, многу повеќе треба да претставува поетски, отколку научен израз. Филозофијата, така, меѓудругото, треба да претставува израз на екстаза, на занос, вовременост и профетизам. Во филозофска смисла е можно сознанијата на подоцнежните филозофи да се надградуваат врз сознанијата на претходните филозофи, да се гради врз учењето на Сократ, на Платон, на Аристотел и врз сите великани на филозофската мисла, но останува нејасно дали новиот филозоф е поблиску до вистината во однос на стариот и уште повеќе, дали тој може да го доживее филозофскиот занес на своите претходници? За да се биде добар филозоф, не е потребно само да се развиваш во однос на своите сознанија и во однос на својата информираност. Унамуно би рекол „ако филозофот не е човек, тој најмалку е филозоф. Освен тоа, тој е педант, т.е. лоша копија

Убавината, складот и редот, кои ги гледаме во овој свет, будат религиозни чувства. Уметноста, која најавтентично ги изразува убавината, складот и редот, исто така буди религиозни чувства. Уметноста е слична со религијата и по тоа што го користи јазикот на симболот. Така, уметничкиот и религиозниот израз на човекот остануваат негова најголема мистерија и моќ. Андреј Вознесенски би рекол: „Компјутерот на иднината, теоретски ќе може да прави сè што човекот го прави, сè освен две работи: нема да може да биде религиозен и да пишува поезија.“<sup>168</sup> Причината за таквото нешто, според Алија Изетбеговиќ, е тоа што религиозниот и уметничкиот израз се всушност изрази од некој друг свет, како што би рекол тој:

Постоењето на уште еден свет (уште еден ред на стварите) различен од природниот, е основната премиса на секоја религија и на секоја уметност. Кога би постоел само еден свет, уметноста не би била можна. Всушност, секое уметничко дело е едно соопштение, еден впечаток за светот на кој не му припаѓаеме, од кој не сме никнале, во кој сме „фрлени“.<sup>169</sup>

Токму затоа што уметноста завира во длабоката суштина на нештата, затоа што човекот го поврзува со божествени теми, човекот ужива да се најде на врвен уметнички настан. Тука тој се одмара, се среќава со свет кој му буди убави чувства, кој го буди од сонот на секојдневното живеење, свет кој создава нешто ново, ја грее душата. И навистина, колку уметноста е повредна и поавтентична, толку повеќе таа во себе носи порака од друг свет и создава екстатични чувства кај човекот. Таа екстаза е слична со религиозната. Таа има моќ да предизвика солзи

---

на човекот [...]; филозофијата, како и поезијата, или е дело на интеграција, синтеза, или пак, е само лажна филозофија, псевдофилозофска начитаност.“ [Unapuno, *O tragicnom osecanju života*, str. 15.] А филозофскиот занес мора да се однесува на нашата судбина, на нашиот став кон светот, животот и смртта. Владимир Меденица, во тој контекст, ја дава следнава препорака: „Филозофијата треба да се врати од опасната блискост со науката кон благодатната блискост со уметноста, кон блискоста со религијата. Ако, како што велат, во Платоновата Академија некогаш не можело да се влезе без познавање на геометријата, денес во храмот на филозофијата и теологијата би требало да се забрани влезот за оној кој нема ниту вера, ниту срце, ниту љубов, оној кој нема ниту вкус за убавината, ниту волја за добрината, доколку, се разбира, и филозофијата и теологијата настојуваат и сакаат да се вратат на својата изворност, на својата муза Софија, Премудроста Божја.“ [Владимир Меденица, „Вистината е ество, алитија, Вечнаја памјат“, во: *Филозофија – филозофско сѝисание*, бр. 8, Скопје, Аз-Буки, декември 2003, стр. 72.]

<sup>168</sup> Andrej Voznesenski, цитиран во: Alija Izetbegović, “Religija, nauka, umjetnost”, u: *Kultura* br. 13-14, Beograd, Kultura, 1971, str. 150.

<sup>169</sup> Izetbegović, str.150.



како израз на тага и радост во исто време. Плачеш, но не од тага, нити од радост. Тоа е плач заради средбата на твојот дух со двигателот на духовниот свет или средба со неискажливата стварност. Потресеност и краен немоќ, но во исто време и ентузијазам и желба да се промени целиот свет. Уметноста, во таа смисла, е многу поблиска со религијата, отколку со науката. Иако религијата тргнува од Бог, а уметноста од човекот, тие се разликуваат од науката, која ја гледа материјата и не го наоѓа ниту Бога, ниту човекот.

Религијата и уметноста се докажуваат една друга. Колку често најзначајните уметнички дела имаат религиозна содржина и завираат во темите на религијата. „Вечност“ е неизбежен збор во поезијата, како и трајна муза на секоја уметност. Уметноста зборува за создавањето на светот, за создавањето на човекот, при што, попрво избира да го опише како акт на божеството, отколку како некој научен процес. Уметноста во чинот на создавањето на човекот гледа мистичен чин, врска на два света, а човекот како да е фрлен во овој свет, како одеднаш да се нашол во него, како да е одовде, но не сосема. Всушност, вистинската задача на уметноста не е да го претстави единствено видливото, туку повеќе, невидливото да го изрази видливо.<sup>170</sup>

Така, религијата е бескраен инспиратор на сите видови на уметност. Најголемите дела на уметноста често пати зборуваат на тема Бог, па дури и тогаш кога Прометејски му се спротивставуваат на Бога. Делата на Достоевски најчесто се инспирирани од борбата помеѓу верата и неверието, па преку своите ликови тој развива дебата *pro* или *contra* Бог. Голем, во уметничка смисла на зборот, е ликот на побожниот Аљоша, како и на монахот, старецот Зосима, но голем е и ликот на братот на Аљоша, скептичниот Иван, од романот *Браќа Карамазови*. И во својот роман *Бесови*, Достоевски развива интересен дијалог помеѓу Шатов, кој верува во Бог, и Ставрогин, кој него го исмева заради тоа. Вакви дискусии, повеќе или помалку, има во повеќето од романите на Достоевски. А ова претставува значајна тема и во други класични дела на книжевноста. Мијо

---

<sup>170</sup> На пример, Хегел на уметничкото гледаше како на сетилен израз или како на еден од облиците на изразувањето на апсолутниот дух.

Шкворц забележува криза и декаденција во современата книжевност, кога таа не расправа на теми поврзани со Бог и вели:

Следи приказ за самата панорама на атеизам во современата книжевност. Пред сè поглавје на „рамнодушност и заборав“, како што можеме да го наречеме. „Што се однесува за Бог, никогаш не мислам на него!“ Тоа е уверувањето на Франсуа Саганов. На што тогаш мисли? Мисли на малата сетилна среќа, којашто ја препорача Ками. Мисли на флерт, на лаги и безобразлуци, на измами и отворен егоизам... Но во нејзините романчиња нема ни вистинска љубов, ни длабоко пријателство, ни длабоки човечки перспективи. Некои тоа го нарекоа „типична француска декаденција.“<sup>171</sup>

За значењето на религиозниот мотив во сликарството, вајарството, кипарството и архитектурата навистина е излишно да се трошат зборови. Но, истото се однесува и на музиката, започнувајќи од црковната музика, преку класичната<sup>172</sup>, па сè до современата рок музика. При тоа, не само што музиката обработува религиозни теми, туку и тогаш кога не го прави тоа, им овозможува на слушателите да доживеат религиозно искуство. Роби Кригер, гитаристот на култната група *The Doors*, во едно интервју од 1969 год., на прашањето на новинарот, што е тоа што ги привлекува младите во Америка за да дојдат на нивен концерт, одговара: „Мислам дека тие повеќе доаѓаат за да доживеат религиозно искуство.“<sup>173</sup>

Кај античките Грци и на театарските претстави се гледаше како на религиозен чин. Уметноста, според нив, е толку чудесен феномен што не би можела да биде самата од себе и самата за себе. Уметноста потекнува од боговите и како таква е зададена во нивна служба. Кога станува збор за трагедијата како драмски облик, таа има катарзична функција за човекот, има за цел да го обнови моралниот поредок и да го врати чувството за идеално. И Шелинговиот јунак од трагедиите има посебна мисија. Тој учествува во борбата помеѓу нужното и слободата. Трагичниот јунак се прогласува за виновен за нешто што тој не го направил и како виновник, без вина, доброволно ја прифаќа казната со што ја потврдува сопствената

<sup>171</sup> Mijo Škvorc, *Vjera i nevjera – problem naših dana i misterij naših duša*, Zagreb, FTI, 1982, str. 662.

<sup>172</sup> Само ќе ги споменеме: *Requiem* и *Agnus Dei* на Моцарт, *Месуја* на Хендл со познатиот дел *Алелуја*, *Создавањето* на Хајдн, *Magnificat*, *Mass in B Minor*, *Matthaeus Passion*, *Johannes Passion* на Бах, *Missa Solemnis* на Бетовен и.т.н.

<sup>173</sup> Robby Kriger, “The Doors 10 Minute Interview 1969”, [on line], available at: <http://www.youtube.com/watch?v=OoVJ-55ZloE>.

слобода, а воедно го обновува моралниот поредок и го открива идентитетот на она што е стварно и идеално.

И филмската уметност не е лишена од славни стории на верата претставени на филмско платно. Ќе ги споменеме високонаградените: *Јуда Бен Хур*, *10 Божји зајоведи*, *Исус од Назарет*, *Сѝрадание*, *Самсон и Далила*, како и други авантуристички приказни со религиозна порака од типот на *Хроники на Нарнија*, *Госѝодар на ѝрсѝениѝе* и многу други.

Толстој сметаше дека уметноста има вредност само доколку ги изразува најдобрите и највозвишените чувства. Такви чувства се токму моралните и религиозните чувства, кои на човекот му даваат смисла во животот.

Човекот е гладен за уметнички настан исто колку и за религиозен. Таа глад е незаситна. Колку повеќе посетува такви настани и колку повеќе навлегува во длабочината на содржините на уметноста или религијата, тој сѐ повеќе станува „зависен“ од нив. Ефектите кои се случуваат при средба со автентичен уметнички или религиозен настан исто така се слични. Првата средба предизвикува шок. Кога во некое планинско заборавено село би извеле претстава или некоја проекција на филм, луѓето би биле шокирани, останати со полуотворени уста, несмасно смеејќи се. Восхитот, задоволството и чудењето можат да бидат толкави што би резултирале со екстатичен аплаус на отворена сцена во однос на чудото кое го доживеале. Но колку повеќе се навлегува во уметноста, толку повеќе се станува зависен од неа. Освен тоа, се развива чувство со кое може да се направи разлика помеѓу она што е квалитетна и автентична уметност и она што е наивна уметност, што е некаква квази уметност, кич, или само бледа слика на вистинската уметност. Слични нешта човекот доживува и во допир со религијата. Колку подлабоко се влегува во светот на религијата, толку поголема е желбата тоа нешто да се продлабочува. Освен тоа, се изоштрува чувството за она што значи автентично религиозно искуство и она што значи само бледа слика на она вистинското. На тој начин, религиозната вистина, која е вистина препознаена и мерена внатре религиозниот систем, а не со научни мерки, е слична со вистината на уметноста, која исто така не се мери со научни мерки, туку со вредносни

димензии на внатрешниот систем на уметноста. До длабочините на овие вистини се доаѓа благодарение на просветлувањето, како непосредно искуство, но и преку посредно искуство кое го носат религиозните и уметничките гении, кои како да доаѓаат испратени од некој друг свет, толку независни и толку оригинални, што чиниш никој овоземен немал влијание над нив. Тоа се автентични гласови и дела, со потекло од друг свет, а изразени како сведоштво во времето.<sup>174</sup>

Сепак, религиозното искуство е автентично искуство и тоа не може да се поистовети со уметничкото искуство. Религиозното искуство зборува за средба со Бога, а уметничкото претставува средба со божествениот свет или надсветот. Автентичното религиозно искуство не нужно има потреба од уметничка поддршка. На Авраам, Исак, Јаков и Јосиф не им требаше ниту Скинija, ниту Храм за да општат со Бога во своето автентично религиозно искуство. Тоа не му беше потребно ниту на Мојсеј, кој на планината Синај имаше лична средба со Бога. Но на израелскиот народ, кој додека Мојсеј беше на Синај си направи златно теле за идол, му требаше уметнички израз преку Шаторско служење, за да може посредно да го долови неискажливото автентично искуство кое Мојсеј непосредно го доживуваше. На апостолите, за кои читаме во *Делата Апостолски*, не им требаа катедрали со врвни уметнички дела, не им требаа ниту врвни музички и литургиски дела, ниту било каква драма, за да го доживеат Бога. Тие имаа жива средба со Бога, преку Светиот Дух, а таквото религиозно искуство во својата изворна моќ е самодоволно. Во христијанството, уметноста вистинаки доаѓа на сцена дури тогаш кога ќе се изгуби автентичното религиозно искуство. Недостатокот на автентичното присуство на Светиот Дух во животот на црквата, мораше да се замени со некое чувство слично на религиозниот занес. Најблиско

---

<sup>174</sup> Многу гении на човештвото уште од најрана возраст покажуваат чудни способности и знаења. Вистински сведоштва на чудо и вистинска мистерија предизвикуваат капацитетите на овие гении. Се вели дека Пикасо сликал уште на две години и тоа пред да научи да зборува. За Овидиј се вели дека почнал да зборува во хексаметри, во време кога другите деца вообичаено прозборуваат. Моцарт на пет години свирел пиано и виолина и веќе почнал да компонира; на 7 години ја напишал својата прва симфонија, а на 12 веќе создал опера. Постојат геении и од светот на науката чии животни стории будат восхит. И животните приказни на големите духовни гении, од самото нивно раѓање, зборуваат дека се работи за луѓе кои ќе бидат гласници на некој друг свет.

искуство до ова, за кое црквата носталгично трага, се нуди од страна на уметноста. Кога ќе се изгуби живата средба со Бога, тогаш се јавува потреба од литургии, од украсени свештенички облекувања, од театрални претстави на богослужење, од посебна архитектура, од украсени храмови, кипови, икони, разни миомириси, кандила и симболични предмети. Смртта на автентичното религиозно искуство се менува со уметничко искуство, за колку што е можно повеќе да се задоволи тој празен религиозен вакуум кој човекот го има во себе.

Сепак, тоа што уметноста не може да ја замени религијата, не значи дека уметноста не е потребна таму кајшто постои автентично религиозно искуство. Автентичното религиозно искуство, меѓу другото, својот јазик и својот израз го бара и остварува преку уметноста. Уметноста може да побуди религиозни чувства, но не може целосно да ги замени.

Според системот на сфери што ни го дава Кјеркегор, вистинската спротивност на естетското, всушност би била религиозното. Така на естетот, Кјеркегор му го спротивставува верникот. За него, секој естетски поглед на животот е само израз на очај. Преку уметноста човекот всушност се обидува да ги избегне болката и здодевноста.

И Берѓаев зборуваше за тоа дека човекот ја слабее и ја уништува својата личност кога се заробува во естетското. Тоа на човекот му прави да го премести егзистенцијалниот центар на личноста. Човекот станува роб на своите делумни состојби, емоционалец, естет од време на префинета култура, од време кога естетските оценки стануваат единствени и кога тие ги заменуваат сите други морални, сознајни, религиозни, филозофски, политички и други видови оценки.<sup>175</sup>

Адорно, пак, твдеше дека при уривањето на теологијата и метафизиката, некои парчиња од урнатините побарале прибежиште во други дисциплини, какви што се уметноста и естетиката. Наследството на уметноста претставува секуларизација на откровението. Сепак, естетиката на сцена, не значи целосна смрт на теологијата и метафизиката. Напротив, се поставува прашање дали уметноста е можна без теологија и без метафизика.

---

<sup>175</sup> Види: Берѓаев, *За човековото ројство и слобода*, стр. 276-280.

Естетското творештво има тенденции целосно да го надокнади загубениот простор на автентичното верско искуство. Со тоа, естетиката го сакрализира духот, но во исто време го понижува. Таа дава претстава за духовните нешта, но се задоволува со својот капацитет единствено да набљудува, со што останува надвор од вистинските духовни случувања и надвор од вистинското искуство на светото. Затоа уметноста буди меланхолија, наместо надеж.

## 2.6. Вера и скепса

Скепсата, како сомнеж во однос на можноста да се сознае вистината, како и сомнеж во однос на можноста да се сознае нешто за боговите, е стара веројатно онолку колку што е стара и верата. Таа го прати обичниот човек, а во филозофијата е присутна уште од самите почетоци.

Протагора сметаше дека човекот е мерило на сите ствари; на постојните дека постојат и на непостојните дека не постојат. Тој за боговите не можеше со сигурност да каже ништо; ниту дали се, ниту дали не се. Тоа, според него, е сложен проблем, а човечкиот живот е премногу кус за да одговори на овие прашања.

Горгија сметаше дека нема ништо, а кога нешто и би имало, тоа не би можеле да го спознаеме, а дури и кога би го спознале, не би можеле да му го соопштиме на друг.

Пирон, пак, пропагираше екстреман скептицизам, во смисла дека не е можно никакво знаење и дека треба да се воздржиме од било каков суд, а во врска со што и да е, треба да се ограничимо на молчење.

Така, борбата помеѓу верата и скепсата е вековна борба. Верникот и скептикот не можат да се убедат меѓусебно, а изгледа дека не постои ниту било каков овоземен арбитер кој би можел да пресуди кој од нив е во право. Не постои вистински епистемолошки критериум со кој би можело да се пресуди. Оваа дебата, заради тоа, изгледа бесполезна, но тоа не значи дека таа не е интересна или дека би требала да престане. Во таа дебата,

скептикот или верникот не се ниту недоследни, ниту луѓи.<sup>176</sup> Во една ваква дебата, верникот нуди поинаков предлог: кога веќе немаме критериуми со кои може да се утврди вистинитоста на одредените факти, да ја видиме барем корисноста од тоа да се верува во еден или друг пристап кон реалноста.

Ако скептикот, заради наводната неможност да ја сознае вистината, всушност одлучи да го отфрли Бога и побожноста, со тоа одлучува да ги отфрли сите придобивки на верата во Бог. Без Бога, судбината на човекот и на светот останува ништожна. Берtrand Расел тоа вака го опишува:

Човекот е производ на слепи причини чиешто резултат е непредвидлив; неговиот почеток, неговото развивање, неговите надежи и стравувања, неговата љубов и верување се единствено резултат на случаен спој на атоми; ништо, ни жар ни хероизам, не може да го зачува индивидуалниот живот по смртта; сите катедрали што се подигнати од човечки раце одеднаш ќе исчезнат со уништување на вселената. Сите овие тврдења, дури и кога ги земаме со резерва, толку се блиски на очигледното што не може да опстане ни едно филозофско разбирање кое ги отфрла овие вистини.<sup>177</sup>

А Берtrand Расел е сосема свесен за последиците од отфрлањето на Бога, па вели: „Освен ако не претпоставиш дека Бог постои, прашањето за животната цел е безначајно.“<sup>178</sup> И Сигмунд Фројд, иако го отфрли Бога, беше свесен за придобивките од таа можност, па вели: „Би било многу убаво ако имаше Бог кој го создал светот и кој претставува добротворна провидност, и да имаше морален ред во универзумот и живот после смртта; но всушност суровиот факт е тоа дека токму сето ова е само она што ние си го посакуваме да биде.“<sup>179</sup> Да го има Бога, значи да ни се осмисли животот, односно значи да не има нас самите. Според Џорџ Беркли, да се постои, значи да се биде перцепиран од некого. Стварите не

---

<sup>176</sup> Иако тие меѓусебно се обвинуваат за безумство. *Псалм 14:1* вели: „Безумникот рече во своето срце: Нема Бог!“ Но овде не се мисли на логичка недоследност или лудост, туку на морална изопаченост како последица на неверието, бидејќи веднаш продолжува: „Се расипаа; нивните дела се гнасни, нема кој да прави добро.“ Освен тоа, верникот ја зема за безумство одлуката на неверникот во однос на самиот себе, бидејќи ја отфрла надежта, односно одлучува да живее без надеж. Причината, пак, зошто скептикот гледа на верникот како на безумник, е тоа што смета дека верникот неговата надеж ја гради на илузија.

<sup>177</sup> Bertrand Russell, *A Free Man's Worship*, [on line], Available at: <http://users.drew.edu/~jlentz/fmw.html>

<sup>178</sup> Берtrand Расел, цитат во: Ворен, стр. 13.

<sup>179</sup> Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, in: *Quotes*, [on line], available at: <http://atheisme.free.fr/Quotes/Freud.htm>

постојат ако не се перцепирани, односно ако не се мисловно предочени. Кога не би постоела никаква свест, тогаш ништо не би имало. Но бидејќи постои свест, постоењето на предметите е реално. Вистинскиот субјект кој перцепира сè е Бог. Сè што постои е, само ако има некој кој ќе го перцепира. Она што постоело, навистина постоело, ако некој на тоа се сеќава или нашол факти за тоа. Рим може да се уништи, но сè дури постојат луѓе кои ќе знаат за тоа не може да се направи дека Рим никогаш не постоел. Ако никој не перцепира, тогаш е исто како никогаш ништо да не постоело. Критичарите на Беркли му забележале дека неговата теорија води до заклучок дека нештата што не се набљудувани од луѓето престануваат да постојат, но Беркли всушност тврди дека нештата, иако можеби не се набљудувани од човечките умови, тие продолжуваат да постојат, бидејќи се набљудувани од Божјиот ум. Можеби Беркли со ова не докажува дека Бог постои, но сигурно докажува дека без Бог светот е како илузија на времето, која ќе помине незабележливо заедно со времето. Ако постоела некоја мечка, или некое дрво во планините, кои никој не ги забележал, кои сега се мртви и ги нема, тоа е исто како никогаш да не биле. Истото важи и за луѓето. Можеби коските во некој период ќе останат како сведоштво, но не и конкретниот човек со неговиот конкретен карактер, мисли и ставови. Личноста на некој починат еским, исто како никогаш да не била, ако ја нема Божествената свест која сето тоа трајно го перцепира. Ако нема Бог, како ништо да не постоело, како ништо да не постои. Всушност, без Бог кој перцепира сè, безначајно е сечие постоење, на ист начин како што за нас е безначајно постоењето на некоја поединечна риба во некој океан, надвор од доменот на нашата перцепција. Значи, Беркли не сака да негира дека светот постои, туку напротив, да потврди дека тој навистина постои, токму затоа што Бог навистина постои и го перцепира тој свет и секоја поединост во него. Тој единствено негира дека е можно постоење вон и независно од секоја свест.

Да се биде, значи да се трансцендира. Со тоа би се сложиле и повеќето од античките филозофи. Платонистички речено, ако не постои Едното, не постои ништо. А Плотин би надополнил: не е едно да се постои, а нешто друго секогаш да се постои. И Парменид и Хераклит се



слагаат со ова, иако тргнуваат од две спротивставени страни, кои би рекле: она што се менува не постои; она што постои е надвор од времето; доколку нема ништо надвор од времето, тогаш ништо не постои. Токму затоа, еден поет, неверник, во својот очај на неверие моли ваква молитва:

„И заради тебе страдам,  
 бидејќи ако тебе те има, Боже, кого те нема,  
 тогаш и мене на светот навистина би ме имало.“

Со смртта на Бог, неминовно следи смрт на човекот, а тоа е само состојба на очај. Тој очај се забележува и кај Ниче, иако упорно се обидуваше да излезе од него и да понуди решение. Еве каква е состојбата на човекот по сознанието за смртта на Бог, за кое зборуваше Ниче во својата *Весела наука*:

Зар немате чуено за оној лудак, кој во едно ведро попладне со запален фенер поитал низ плоштадот и постојано извикувал „Го барам Бог! Го барам Бог! Поради ова, тој на сите кои стоеја на плоштадот, од кои многумина не веруваа во Бог, им предизвика голема смеа. Дали е изгубен? – се прашуваше еден. Дали залутал како дете? – се прашуваше друг. Или можеби се крие? Дали се плаши? Дали се качи на брод? Се иселил? – така сите извикуваа и се смееја. Лудиот човек скокна меѓу нив и ги прострела со поглед „Каде е Бог?“ Потоа извика: јас ќе ви кажам. Ние го убивме, Вие и Јас, сите сме негови убијци. Како го направивме тоа? Како можевме да го испиеме морето? Кој ни даде сунѓер да го избришеме целиот хоризонт? Што направивме кога земјата ја одвоивме од нејзиното сонце? Каде се движи тоа сега? Каде ние одиме? Дали подалеку од сите сонца? Дали постојано не се рушиме? И назад и настрана и напред на сите страни? Дали постои уште некој горе или некој долу? Дали не лутаме низ некое бескрајно ништо? Дали не го чувствуваме здивот на празниот простор? Дали не стана уште поладно? Дали не доаѓа сè повеќе и повеќе нокта? Дали фенерите не ќе мора да се палат претпладне? Зар ништо уште не слушаме од бучавата на гробарите кои го сохрануваат Бог? Дали уште не мирисаме од бојното распаѓање? И Боговите трулат. Бог е мртов! Останува мртов! И ние го убивме, како да го тешиме ние убијците над сите убијци? Она најсветото, она највозвишеното, што досега светот го имаше искрвари под нашите ножеви – кој ќе ја избрише таа крв од нас? Со каква вода може да се очистиме? Какви свечени одежди, какви свети игри ќе мора да се измислат? Зар не е величината на тоа дело преголемо за нас? Зар ние малите не мораме да станеме богови, да би можеле само достоини на нив да изгледаме? Никогаш немаше поголемо дело – ма кога да се роди после нас, после тоа спаѓа во некоја повисока историја од што беше досегашната историја. Тука замолча лудакот и пак ги погледна своите

слушатели. Тие седеа молчејќи и го гледаа зачудено. Конечно го фрли фенерот, и тој се распарчи и угасна.<sup>180</sup>

Џон Ленон, во песната *God* (Бог), препорача дека сонот, илузијата за постоење на Бог е завршена, и вели:

Бог е концепт преку кој ние ја мериме нашата болка  
 Пак ќе кажам  
 Бог е концепт преку кој ние ја мериме нашата болка  
 Јас не верувам во магија  
 Јас не верувам во I-Ching  
 Јас не верувам во Библијата  
 Јас не верувам во Хитлер  
 Јас не верувам во Исус  
 Јас не верувам во Кенеди  
 Јас не верувам во Буда  
 Јас не верувам во мантра  
 Јас не верувам во Гита  
 Јас не верувам во Јога  
 Јас не верувам во кралеви  
 Јас не верувам во Елвис  
 Јас не верувам во Зимерман  
 Јас не верувам во Битлси  
 Јас верувам само во себе  
 Јоко и јас – и тоа е реалноста  
 Сонот заврши – што да ви кажам?  
 Сонот заврши – вчера  
 Јас бев сонувач, но сега сум препороден  
 Јас бев морж, но сега сум Џон  
 И така драги пријатели, морате само да продолжите  
 Сонот заврши.

Во песната *Imagine* (Замисли), Ленон ги истакнува своите идеали врзани со овој свет. Таму тој не повикува да замислиме дека не постои рај, не постои пекол, а луѓето живеат само за денеска. Нема држави, нема убивања, нема религија, а сите живеат во мир. Нема приватна сопственост, нема потреба од алчност и глад, само сите луѓе братски го споделуваат целиот свет. Во друга песна, *Give Peace a Chance* (Дајте му шанса на мирот), повикува на мир. Ги исмева сите зборови што завршуваат на –изам, сите титули, сите институции, сите револуции и еволуции, сите познати фаци, сè е помалку важно од мирот. Над сè, ја прокламира љубовта, како во

<sup>180</sup> Фридрих Ниче, *Весела наука*, цитат во: Константин Сековски, “Мистичката философија на Псевдо-Дионисиј Ареопагит”, во: *Филозофија – филозофско сисание*, бр. 10, Скопје, Аз-Буки, јуни 2004, стр. 43.

песната *Love*. Сепак, неговата песна длабоко ја изразува патетиката на нихилизмот, како и болката на постоењето.

Жан Пол Сартр, Алберт Ками и други егзистенцијалисти сметаа дека животот е апсурд, бесмислен, трагичен и дека оди кон хаос.

Сартр сметаше дека човекот е осуден на тешкотија, исто како што е осуден на слобода. Тој во смртта гледаше најголема бесмислица на опстанокот, најстрашен пораз, прекинат пат, неискажана реченица. Смртта не дава никаква можност, туку претставува нулификација на она што е можно. Токму заради апсурдот и ужасот на смртта и раѓањето, и животот е апсурден. Смртта, во животот не носи никаква смисла, ништо не порачува и ништо не застапува. Таа на сè му одзема секаква смисла и реално го лишува животот од секакво значење. Бесмислено е што сме се родиле, бесмислено е што ќе умреме. Од иднината не можеме да очекуваме ништо. Тоа што додека овде малку го осмислуваме со своите дела и планови, исчезнува во ноќта на смртта. Затоа, треба да се искуси што е можно повеќе, бидејќи ни останува само слободата. Со слободата ќе ѝ се спротивставиме на смртта, но на крајот и таа ќе легне мртва, победена и уништена. Сартр, иако на својот егзистенцијализам и на понудената слобода гледаше како на нешто што треба да понуди оптимизам, тешко може да го убеди христијанинот дека вака е можно да се излезе од очајот на нихилизмот.

Во есејот, *Мисли за Сизиф*, Ками ја образложува сопствената филозофија на апсурдот. Човекот залудно бара значење, смисла, вечна вистина и вредности во овој стран, чуден и нехуман свет без интелигенција, без Бог. Па што човекот треба да направи? Дали можеби треба да се самоубие? Ками, иако сметаше дека прашањето, вреди ли или не вреди да се живее, е најсериозното филозофско прашање, сепак сметаше дека треба да се продолжи да се живее и тоа во револт. Без човекот, дури ни апсурдот нема да постои. Апсурдот секогаш е неприфатлив, па кон него треба да се однесуваме со револт и постојана конфронтација. А човечкиот живот на апсурд наликува на Сизифовиот од Грчката митологија. Сизиф бесмислено го туркаше каменот на врвот на планината, за да види како тој пак се стркалал долу, за пак да го турка, и пак да му се стркала, и сè така.

Но според Ками, доволен е самиот напор за да се исполни човековото срце. Мораме да си го претставиме Сизиф како среќен човек. Секако, времето ни е најголем непријател и животот не може да има полнота, бидејќи смртта го испразнува засекогаш. Нема бегање од таа напаст. Ни самоубиството не е решение, бидејќи токму со тоа ѝ помагаш на смртта. Треба да се бориме против смртта, посебно против прераната смрт кај децата, невините и немоќните. Со оваа борба смртта не престанува да биде апсурдна, но животот до некаде е поподнослив. Така Ками, поетски, повикува неговата душа да не тежнее кон бесмртен живот, или било која голема идеја, за кои смета дека се самозалажување, туку едноставно да го исцрпи полето на можното и да го издржи ова денес што трае.

Ернст Блох, марксистички филозоф, го критикуваше песимистичкиот егзистенцијализам. Тој наспроти егзистенцијалистите, кои човекот го гледаа како суштество на негативни афекти, како страв, грижа, уплав, смрт, го гледаше како суштество што егзистира во единство на разновидни негативни и позитивни афекти. Најпозитивната карактеристика на човекот е утопијата, која произлегува од надежта. Утопијата не е само сон за иднината, туку суштинска карактеристика на човекот како историско суштество во постојан процес на преобразба. Тој неминовно мора да посакува револуционерна борба за ослободување, не само од економски причини, туку пред сè, да гради човечки живот. Ернст Блох затоа сметаше дека религијата е неизбежен посредник во процесот на хуманизација на светот.

Бергаев отиде подалеку и напиша: „Во секој човек зачувана е мечтата за совршен и исполнет живот, спомен на рајот и барањето на царството Божјо. Во сите времиња човекот градеше утопии од различен вид и се стремеше да ги реализира тие утопии.“<sup>181</sup> Според него: „Утопија е изопачување на Царството Божјо во човековата свест.“<sup>182</sup>

И Карл Јасперс во своето обемно дело *За висшата*, настојува да докаже дека единствено „ослонувајќи се на трансцендентното“, т.е. на Бога, може да се надмине „ужасната беспомошност“ на човековата егзистенција.

<sup>181</sup> Бергаев, *За човековото рајство и слобода*, стр. 239.

<sup>182</sup> Ibid., стр. 240.

Верата во Бог, нуди победа над смртта, а со тоа нуди слобода од стравот, од грижата, од уплавот, нуди подобра иднина, нуди исполнување на секоја возвишена мисла, нуди исполнување на царството Божјо. Да се присуствува на погреб кај вистински верници, е тажен настан, проткаен со надеж, но да се присуствува на погреб кај луѓе кои немаат никаква вера, е очајно тажен настан обележан со безнадеж и неутешност. Сепак, соочувањето со разликите на емоционалните состојби кај верните и неверните во вакво време на значаен губиток не значи дека може да се сведе на некаков доказ во прилог на верата, кој неверникот би го навел да верува. Колаковски со право напиша: „Рационалистот дури и да признае дека е исправен пред дилемата: „или Бог или празнина“- тој и понатаму ќе тврди, и сосема оправдано, дека ова не нуди никакви „докази“ што би можеле да го поттикнат да премине на страната на верникот.“<sup>183</sup> Се чини дека на голем број на мислечки луѓе не им е прифатлива смислата која ја нуди религијата. Тие, иако не можат да дадат соодветен одговор на прашањето за смислата, го отфрлаат готовиот „рецепт“ што го нуди религијата, како премногу упростен и премногу апсолутистички по однос на така сложено прашање како што е смислата.

Како и да е, оној што успеал да верува, неоспорно наоѓа утеха во својата вера. Ирвин Луцер прави паралела на два различни погледи кон животот и смртта, на Шекспировиот Хамлет без Христос, од една страна, и на апостолот Павле со Христос, од друга:

Се сеќавате на зборовите на Хамлет во драмата на Шекспир? Во моментот на одлука, тој размислувал: „Да се биде или не, прашање е сега“ (III.i.56). Тој имал намера да се самоубие зашто животот би бил неподнослив. Сепак, кога размислил каде би можело тоа да го доведе, продолжил: „Дали е поблагородно да ги поднесуваш стрелите на разбеснетата судбина, или да се браниш од морето на маките, и противејќи им се да им ставиш крај? Да умреш; да заспиеш; да те снема; и со смртта, велиме, им ставаме крај на душевните болки и илјадниците страдања на кои им е подложно телото. Желно посакуваш да согориш, да умреш, да заспиеш... да заспиеш... можеби да сонуваш... А какви сништа може да има во тој смртен сон, кога ќе ја напуштиме оваа земна суета.“ (Стихови од Хамлет: III.i. 58-67) Хамлет го смета самоубиството и привлечно и одбивно. Ако беше сигурен дека тоа ќе го ослободи од морето неволји, тој ќе го

<sup>183</sup> Колаковски, *Ако Бог не ѝосѝои...*, стр. 261.

стореше тоа; но тој се плаши од „неистражената земја од чии предели ниеден патник не се враќа“ (III.i.79-80). Неговите сегашни болки можеби се задоволство во споредба со судбината што го чека таму.

Споредете ја дилемата на Хамлет, со онаа на апостол Павле: „Што е животот? За мене тоа е Христос! Што е смртта? За мене тоа е чиста добивка! Но ако останам жив ќе можам плодно да работам за Христос. Затоа, кога би требало јас да избирам, не знам што би одбрал. Растргнат сум од овие две желби: да го напуштам овој живот и да бидам со Христос, зашто за мене тоа е далеку подобро, или да останам овде, во тело, што би било многу покорисно за вас.“ (Филипјаните. 1: 21-24)

Хамлет вели: „Жив или мртов, јас губам!“ Апостолот Павле вели: „Жив или мртов, јас добивам!“ Каква разлика за нас прави Христос.<sup>184</sup>

Токму затоа Бог му е неопходен на човекот. Толку неопходен, што Волтер би рекол: „Кога не би постоел Бог, би требало да се измисли.“ А, христијанскиот апологет, Ричард Свајнбурн, во својата книга *Христијанскиот Боџ* „аргументира дека Бог е битие чијашто егзистенција не е логички неопходна, туку метафизички неопходна.“<sup>185</sup>

И Паскал сметаше дека животот без Бога е само залажување со времени и претворни задоволства, па вели: „Не треба да се има силно возвишена душа за да се разбере дека тука на земјата нема вистинско и трајно задоволство, дека сите наши радости се само вообразеност, дека нашите неволи се бескрајни и накрај смртта, која ни се заканува секој миг(...).“<sup>186</sup> Тој продолжува: „има само три слоја луѓе: едни што му служат на Господ, зашто го нашле; втори што се трудат и го бараат, зашто не го нашле; трети на кои векот им минува без да го бараат, дури и ако не го нашле. Првите се разумни и среќни, последниве се безумни и клети, оние во средината се разумни и клети.“<sup>187</sup>

Да се избере самостојност на човекот, значи да се избере дека неговата трагичност е неизбежна реалност. Ако го прифатиме Сартровиот егзистенцијализам и тезата дека со самото одвивање на животот се твори неговата суштина, односно дека егзистенцијата и

<sup>184</sup> Ирвин Луцер, *Една минуџа оџкако ќе умрем*, Скопје, Откровение, 2003, стр. 164-166.

<sup>185</sup> *Wikipedia, The Free Encyclopedia – Richard Swinburne*, [on line], available at: [http://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Swinburne](http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Swinburne) .

<sup>186</sup> Паскал, стр. 92.

<sup>187</sup> *Ibid.*, стр. 124.

претходи на есенцијата, тогаш животот е бесмислен, па дури нема ни оправдана причина да се живее. Во такви услови, во живот би не одржала единствено некаква навика да опстанеме т.е. некаков нагон физички да траеме. Спротивно од ова, ако животот е одреден со некои принципи и законитости, ако него го уредува одредено битие, како што смета теологијата, како и некои есенцијалистички филозофии, тогаш тој има смисла, при што и покрај сите тешкотии, вреди да се живее.

Човекот за да може да живее во полнота, пред себе мора да има крајна смисла која ќе дава одговори на сите позначајни прашања за светот, човекот, животот и смртта. Токму затоа верата има задача да го спаси човекот од неговата темпоралност, односно од краткорочност. Без вера човекот останува само во своите биолошки, општествени и културни цели. Тој остварува лични и општествени цели, остварува меѓучовечки релации, врски, љубовни врски, тој работи, создава, можеби создава нешто што ќе биде корисно за целото човештво, стекнува славно име на земјата, но сето тоа минува со смртта, уште повеќе минува со време, а конечно сè и целосно ќе помине со пропаста на овој свет. Секако, без овие краткотрајни цели е тешко да се живее, но тие предизвикуваат само моментална среќа и не придонесуваат ништо во однос на крајната агонија, значи не го решаваат најважното егзистенцијално прашање. И тука нема простор за утеха и секој обид за утеха е само бесмислена демагогија. Доктор Андреј Јефимич, во романот на Чехов, *Павиљон број шест*, го заклучува следново:

Зошто постојат мозочните центри и виуги, нешто вид, говор, чувства, гениј, кога на сето тоа му е пресудено да се претвори во прав и на крајот на краиштата да се олади заедно со Земјината кора, а потоа милиони години да кружи без никаква смисла и цел, заедно со Земјата околу Сонцето? Само за да се олади, а потоа само за да кружи, заради тоа не е потребно да се извлече човекот од непостоење заедно со неговиот голем, скоро божествен разум, за да подоцна, како од подсмев, повторно се претвори во прав. Размена на материи! Ама каква беда е тоа, ако човекот се теши со таков сурогат на бесмртноста. Несвесните процеси кои се случуваат во природата имаат помала вредност дури и во однос на човековата глупост, бидејќи и во глупоста има извесна свест и волја, а кај материјалните процеси нема баш ништо од сето тоа.<sup>188</sup>

<sup>188</sup> Антон Чехов, *Павиљон број шест*, цитат во: Bogdan Šešić, *Čovek, smisao i besmisao*, Beograd, Rad, 1977, str. 231-232.

Што постигна човекот со тоа што „порасна“, што постигна со тоа што се осамостои, што постигна со своето целосно одвојување од Бог, со тоа што го уби Бога? Освалд Шпенглер, кога ја развива теоријата на циклусите, или циклусот на макрокосмичкиот организам на културата, под фазата детство, или пролет, го става периодот на будењето на религиозната свест. Под периодот лето, или младост, го става периодот на реформации во религијата. Есен, или периодот на зрелост, го поистоветува со периодот на рационалниот пристап кон религијата. Зимата, или староста, ја опишува како период на губење на верата. И што се случува тогаш? Тоа е период кога се појавуваат мегаполисите, големите градови и царства. Луѓето се губат во масата и стануваат безоблични поединци. Нема никаква врска помеѓу луѓето, дури ни комшиите веќе не се познаваат помеѓу себе, а секој си ја гледа својата работа. Религиозната вера опаѓа или целосно исчезнува. Луѓето се скептични во филозофска смисла, а се чувствува апатија и општа измореност во светот. Тоа е целосен материјалистички светоглед, каде се случува распад на културата, а единствен култ кој постои е култот кон науката, практичноста и напредокот. Филозофијата не е креативна, туку едноставно професионална, академска ментална гимнастика.

Навистина можеме да заклучиме, или сè во светот во својот краен исход е осмислено, или сè е бесмислено. Во сè може да се гледа целисходност, но исто така, сè може да се гледа без никаква посебна цел. Што гледаш е прашање на вера. Или постои смисла која ги проникнува сите нешта што постојат, и земното и небесното, и живото и мртвото, или залудно е дури и самото наше трагање по смисла. Токму тоа е суштинската мисија на верата. Некој можеби ќе рече: -Да се верува? Па тоа е само живот во илузија! Но, ако религијата е навистина илузија, дали е можно да постои стварност на која илузиите не ѝ се потребни?

За Достоевски, во едно писмо до Н.Д. Фонвизина, светот без Христос е целосно неприфатлива варијанта, дури и кога Христос не би бил витината, па вели: „Кога некој би ми докажал дека Христос стои надвор од



вистината и кога навистина вистината би била надвор од Христос, тогаш јас повеќе би сакал да останам со Христа, отколку со вистината.<sup>189</sup>

И Унамуно се спротивставуваше на секој облик на скепса и на сите јалови понуди на утеха вон верата, па вели: „Пуштете ме да сонувам; ако тој сон е мојот живот, не будете ме.“<sup>190</sup> Во неговото толкување на Дон Кихот, тој вели дека Дон Кихот не му се покоруваше ниту на светот, ниту на неговата вистина, ниту на науката или логиката, ниту на уметноста или естетиката, ниту на моралот или етиката. Тој не се откажува од надежта, и господари со светот, дозволувајќи му истиот да му се потсмева и да се чувствува дека го победил, сметајќи го за луд. Понатаму вели:

И Дон Кихот не се предава, бидејќи не е песимист, и се бори. Не е песимист, бидејќи песимизмот е син на суејата, и ствар на модата, чист снобизам, а Дон Кихот не е ниту суетен, ниту модерен на било каков начин – уште помалку модернист – и не разбира што е тоа сноб, додека не му се каже нешто на христијански старошпански.<sup>191</sup>

К.С.Луис во своите *Хроники на Нарнија*, извонредно го опишува преминот во духовниот свет, како еден друг свет „Нарнија“, кој е неискажливо чудесен и не може да се сведе единствено на уште еден свет. А Вештерката, олицетворение на древната змија Сатаната, сака да го задржи човекот во најтемниот и најнереалниот свет, нејзиниот свет. Она што сака да го спречи човекот да премине во тој друг свет, да сонува за нешто повеќе од своето сивило во светот на подземјето, е магијата на Вештерката. Во книгата *Сребрениот ѕиол*, од *Хроникиите на Нарнија*, Вештерката води интересен разговор со децата Џил и Скраб, со принцот Рилијан и со чудното создание, мочурливецот Мрговир, и им вели:

Гладам, ни тој лавот [се мисли на Аслан, ѝандан на Христос. С.Г.] не ви е многу подобар од сонцето. Сте виделе ламби, па си замислувате поголема и посјајна ламба и ја нарекувате сонце. Сте виделе мачки, па сега сакате поголема и поубава мачка, и треба да се вика лав. Па, изумиве, да бидам искрена, ќе ви прилегаа повеќе да бевте помали. И гледате како не можете ништо ни да измислите ако го нема во вистинскиот свет, во мојот свет, кој е и единствениот свет. Но дури и деца како вас се преголеми за такви игри. А вие, принцу, возрасен маж, срам да ви е! Треба да се засрамите од вакви играчки. Ајде, сите. Оставете ги тие детски бесмислици. Имам

<sup>189</sup> Ф.М. Достоевскиј, *Писъма*, Т.1. стр.142, цитат во: Чухина, стр. 168-169.

<sup>190</sup> Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, str. 44.

<sup>191</sup> Ibid., str. 286.

работа за вас во вистинскиот свет. Не постои Нарнија, ниту Надсвет, ниту небо, ниту сонце, ниту Аслан. А сега, сите на спиење. Утре ќе бидеме помудри. Но прво, во кревет; на спиење; на мека перница, без будалести соништа.<sup>192</sup>

Нејзината магија ги зафаќа сите. Тие запаѓаат во сонот на подземниот свет на Вештерката, а мочурливецот Мрговир знае дека само болката може да го отрезни за да не заборава на реалноста на Нарнија, на Аслан, на надежта. Затоа тој со ногата стапнува во оган, за болката да го отрезни од магијата на Вештерката. А болката си го постигнува ефектот. Сладникавиот мирис на магичните дејства слабее, милозвучниот глас на Вештерката се менува во злобен глас. Умот на Мрговир е целосно избистрен. Се вели: „За некои магии болката е најдобар лек.“<sup>193</sup> И тогаш Мрговир го започнува својот говор:

Еден збор, госпоѓо. Еден збор. За сè што кажуваше си во право, не се сомневам. Од секогаш сум сакал да знам која е најлошата варијанта па да ја направам подобра. Затоа нема да порекувам ништо. Но сакам да ти кажам нешто друго. Да претпоставиме дека сме сонувале, или сме ги измислиле сите тие нешта – дрвата и тревата и сонцето и месечината и ѕвездите и самиот Аслан. Да претпоставиме дека е така. Тогаш можам само да кажам дека измислените нешта се многу поважни од вистинските. Да претпоставиме дека оваа црна дупка што го нарекуваш свое кралство е единствениот свет. Е, па, мене ми личи на многу бедно место. А тоа е чудно кога подобро ќе размислиш. Ние сме бебиња кои измислиле некоја игра, ако си ти во право. Но четири бебиња кои си играат можат да создадат свет кој го прави твојот свет празен. Затоа ќе си се држам до измислениот. Ќе бидам на страната на Аслан дури и да не постои. Ќе живеам како Нарниец дури и да не постои Нарнија. Затоа, ти благодарам за вечерата, и ако се двајцата господина и младата дама подготвени, си заминуваме од твојот дворец веднаш и ќе тргнеме низ темнината да го поминеме остатокот од животот барајќи го Надсветот. Не дека ќе живееме многу долго; но немаме што да загубиме ако е светот толку сив колку што кажуваш.<sup>194</sup>

Верникот одбива да живее без надеж, а надежта му е нешто најскапоцено. Тој не сака да се раздели од среќата на верувањето во некоја идна егзистенција и верувањето во Бога кој е вечен и кој нему лично ќе му ја обезбеди вечноста. Верникот застапува *Credo quia consolans* (верувам,

<sup>192</sup> К.С. Луис, *Сребрениот ѕиол – Историјата на Нарнија*, Скопје, АЕА, 2007, стр. 146-147.

<sup>193</sup> Ibid., стр. 148.

<sup>194</sup> Ibid.

зашто верата ми дава утеха). Дали може да постои било каква надеж вон религијата сега кога и самиот човек има потенцијал да го уништи светот? Единствено верата во Бога, како целисходен водач на историјата, во вакво време може да даде утеха и надеж за позитивен исход на историјата. Зарем може да се поднесе скептицизмот со кој се губи надежта? Може ли да се живее со агенда: - „Животот смрди. А потоа умираш.“ Самата природа тоа не ни го дозволува. Таа не приморува да веруваме, дури и кога разумот не е убеден во тоа, затоа што потполниот скептицизам, значи смрт на човекот, а во него нешто силно се бори против тоа уништување. Оттука, и Хоркхајмер во религијата гледа желба на човекот, постоењето на земјата да не биде нешто последно. Теологијата, според него, претставува надеж за она другото, а не, пред сè, вистина.

Сепак, христијаните не би се сложиле дека треба да се одржува надеж, па макар тоа било без никаква основа во вистината. Бог ни е потребен, затоа што го има, а не затоа што ние не знаеме што да правиме со себе. Со право теологот Ханс Кинг велеше: „Бог кој ни е потребен, не ни е потребен.“ За христијанинот, „Христос“ и „вистината“ се синоними, затоа што Христос е вистината и ако тој тоа не е, не би бил достоин за следење. Всушност, Христос, поистоветувајќи се со вистината, полнотата на вистината ја сместува во неговиот свет, во надсветот, и со тоа ја спротивставува на лагата, на подсветот. А, искуствата на верата се искуства од друг свет, кој за оние кои го вкусиле е еднакво реален како и овој свет.

Вилијам Џејмс за вистинито го сметаше она во што е корисно да се верува, токму како што е правилно она што е корисно да се направи. Според него, вистината е прагматична категорија, а оттука, религијата како корисна, може да се смета за вистинита, иако тој вистината не ја смета за нешто зададено, туку како нешто што може да се менува и да се развива. За материјалистите светот се развил од материја без помош на вонматеријален принцип, за спиритуалистите, пак, причинител е вонматеријален дух-Бог. Според Џејмс, чисто теоретски, не е важно да се знае одговорот на ова прашање. Но, на практично ниво, ова е важно. Двата одговори теоретски се еднакво вредни, но ако се прашаме за

иднината и за тоа во што да се надеваме, тогаш изборот меѓу материјализам и спиритуализам е многу значаен. Материјализмот не дава надеж за иднината, а еволутивно сите појави мораат да умрат. Сè ќе исчезне. Од друга страна, ако Бог е творецот на сè, тогаш тој го има последниот збор. Благодарение на Бог, секоја трагедија ќе биде делумна и моментна. Така, прашањето за Бог, не е прашање за постоење или не постоење на уште еден објект, туку прашање кое го засега карактерот на целата вселена. Со вера во Бог се избира живот во надеж.

Всушност, да се верува, често пати значи да се сака да се верува. Да се верува во Бога, значи да се сака да има Бог, бидејќи животот без него би бил неподнослив. А, изборот е: или вечна материја, или вечен ум. Материјализмот вклучува случај, религијата гледа разум зад сè. Науката не може да открие кој е во право, ниту што од овие две опции е поверојатно и што има поголема смисла. Прашањето на верата и неверието, во голема мера, останува да се сведе на волјата: волјата да се одлучи кон кој вредносен систем сакаш да припаѓаш и со каква надеж да живееш. А Гете, не случајно, на целата историја гледаше како на борба помеѓу верата и неверието. Да се верува или да не се верува во Бог е животна одлука, за која треба да се изјасни секој поединец за себе. Тука нема простор за неодлучни. Оној што смета дека е неодлучен, всушност одлучил да не одлучи, значи, избрал дури и кога мисли дека не бира, бидејќи избрал да не бира.

### 3. ЗА ЧОВЕКОВАТА РЕЛИГИОЗНОСТ

Религијата никогаш не била страна во овој свет. Веројатно, не постоело време или пак простор, каде што човекот или неговата заедница на живеење, не изразуваале некаков облик на религиозност. Пред илјадници години или денес, во некој голем град, кој е своевиден културен центар и лулка на цивилизацијата, или пак во заборавено село во планините, или во некоја „дива“ племенска заедница по џунглите и пустините, религијата е насекаде забележлива. Се обожават свети предмети од најразличен облик, се моли, жртвопринесува, се вршат најразлични ритуали, се поимаат најразлични облици на божества, се градат секакви сакрални објекти, а духот на човекот, еден и ист, оди во потрага по сопствената среќа, по решение за својата егзистенцијална криза, заоѓајќи во просторите зад смртта и зад овој материјален свет. Религијата е првото прашање во детството и последното во староста. Човекот како во себе да има втиснати капацитети на религиозност, кои се неразвоен дел од неговото суштество и дух, токму како и уметноста, или јазикот, или законот и.т.н. Уште кај римскиот филозоф Плутарх читаме како се восхитувал на фактот што ако одиме низ светот ќе најдеме луѓе без куќи и градови, без облека и обувки, но нема народ без верба во Бог или во духовниот свет или пак град каде луѓето воопшто немаат религиозна активност. Религијата е составен и неодминлив дел од човековото живеење и науката не може да ја порекне религијата, таа постои, таа е стварност.<sup>195</sup> Ако се открие некое ново мало племенце, било каде во светот, пак ќе се очекува дека тоа си има своја религија. Кјеркегор би рекол: „Ниедна епоха не може да се одржи без религија, зашто кога забораваме што значи да се постои религиозно, исто така забораваме и што значи да се постои човечки.“<sup>196</sup>

Така, за човекот, во универзална смисла, може да се рече дека е религиозно суштество (*homo religiosus*), исто како што е културно,

---

<sup>195</sup> Дури и тогаш кога некои научници сакаат да ја третираат религијата како недостаток или аномалија кај човекот, пак не можат да порекнат дека таа е негов неразвоен факт. Научникот можеби може да докаже дека слепото црево не е неопходен орган кај човекот, дури дека е подобро да го нема и е само некаков остаток од еволуцијата, но тој не може да порекне дека човекот има слепо црево.

<sup>196</sup> S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd.1.S.244, цитат во: Чухина, стр. 135.

уметничко, политичко и сл. Тоа не значи дека секој поединец е еднакво религиозен, како што секој човек не е еднакво културно, политички и уметнички ангажиран. Сепак, да се има идеја за човек, значи неизбежно да се има предвид неговата религиозност, особено ако сакаме да ги истакнеме неговите специфики во однос на другите суштества.

Семејството и религијата се универзални појави на човештвото кои постоеле отсекогаш, па дури и кога би нашле општества и култури каде што тоа не е случај, тоа не би го сменило овој општ впечаток. Има поединци, па дури и групи кои се изјаснуваат како арелигиозни, или се рамнодушни кон прашањата на верата, или се неодлучни, на ист начин како што има поединци или групи на луѓе кои не формираат семејство, односно живеат самечки живот, или се рамнодушни кон тие прашања, или пак се неодлучни, или застапуваат право на хомосексуални бракови и сл. Сепак, не може да се оспори фактот дека верските и особено брачните хетеросексуални заедници се најстарите и најтрајните човечки облици на заедништво во кои луѓето ги задоволуваат најелементарните потреби и желби. Тие се стари, но никогаш не се застарени, иако постојано се на удар да се третираат како застарени, па дури и да изумрат.

Човекот како во себе да има одреден дел на некаква душевна дупка или вакуум, кој тежнее да биде пополнет со нешто. Тој вакуум е резервиран за религиозни прашања, односно претставува одредено религиозно празно кај човекот.<sup>197</sup> Ако не биде пополнето со Бог, тоа празно ќе биде пополнето со некаков идол, или идеологија. Но, гладта е присутна и забележлива. Показател за тоа ни е и популарноста и големата гледаност на ТВ емисиите кои задираат во подрачјата на мистичното, езотеричното, тајното и неоткриеното. Тоа е причината за големата економска добивка на издавачите кои издаваат книги со тематика: за живот по смртта, за феноменот на реинкарнацијата, за клиничката смрт, или теми, запознај се самиот себеси, како и разни спиритуалистички

---

<sup>197</sup> Некои филозофи ова поскоро би го нарекле метафизичко празно кај човекот, но како што опишав во поглавје 2.4, метафизиката и религијата поставуваат слични прашање, иако не нудат исти одговори. Веројатно, светогледот на одредената личност најмногу ќе влијае на тоа дали нештата ќе ги гледа како метафизичко празно или како религиозно. Филозофот, особено ако е атеист, тоа нешто ќе го дефинира преку метафизиката, а религиозниот човек секогаш тоа ќе го дефинира како религиозно празно.

содржини, Тарот, НЛО, парапсихологија, алтернативна медицина, медитација, астрологија, вечити календари и.т.н. Ваквите наслови се голем комерцијален потфат и секогаш добро се продаваат, затоа што луѓето секогаш пројавуваат интерес за такви теми. Се чини дека човекот во својата природа има вса ден потенцијал да мисли на Бог. И интернет страниците со мистични теми котираат со огромна гледаност и интерес, честопати веднаш зад темите кои задираат во човековата сексуалност и порнографијата.

Постојат голем број на физички и духовни потреби кои човекот го чинат религиозен, а за дел од нив веќе зборувавме во поглавјата од 1.1. до 1.10. Секоја пооделна потреба може да се критикува и за неа да се бара излез надвор од религијата со цел да се негира неопходноста од религија во животот на човекот, но невозможно тешка задача е да се негираат сите тие потреби заедно. Човекот, тогаш кога нема да работи, ќе треба постојано да се забавува, за да може да го пополни секој празен простор и да не мисли на себе и за себе, ако сака да ги игнорира религиозните прашања и потребата од смисла. Но во таков случај, човекот се изедначува со акција и тој така е свесен, но не е самосвесен, тој е разумен, но не е мудар. Науката, без метафизика и без религија, ќе ги набљудува појавите вон себе, па и човекот ќе го набљудува однадвор, вон себе, како објект, но нема да му овозможи да се сомоосознае и да ја најде мудроста.

Дека човекот навистина е религиозно суштество покажува и фактот на виталноста и неуништливоста на религијата низ сите овие векови. Религијата, спротивно на она што го очекуваа различните атеистички облици на свеста, од антиката па сè до денес, се покажа и сè уште се покажува како значајно помоќна, повитална и порезистентна на сите кризи и напади во историјата. Многу критичари на религијата од крајот на 19-тиот и почетокот на 20-тиот век сметаа дека ќе следи период на опаѓање на религиозноста кај човекот. Сепак, се чини, реалноста покажува дека онолку колку што е присутна појавата на губењето на верата, толку од друга страна, сме сведоци дека во многу делови на светот религијата се враќа на сцена и се буди идејата за верата во Бог.

Некои, без никаква статистичка основа, сакаат да наметнат мислење дека верата е застапена единствено уште кај попростите луѓе и народи. Дури и кога ваквите тенденции на омаловажување на верата би биле вистинити, а не се, „простите луѓе“ секогаш ќе ги има и тие секогаш ќе бидат мнозинство. Но, Толстој, во своите *Исијоведи*, пишува како бил воодушевен од фактот како простите луѓе сосема спонтано го доживуваат Бога и сосема спонтано го прифаќаат реалниот живот сосе страдањата, сиромаштијата и сл. Во сред страдања, тие луѓе и не помислуваат да му свртат грб на животот или да се самоубијат.

Религијата нема да пропадне, бидејќи додека другите системи дигаат раменици на прашањето за смртта, таа нуди вечен живот; додека човекот се бори со проблемот на вината, таа нуди простување на гревовите; додека животот ги одвојува луѓето, таа им нуди можност да се спојат; додека луѓето се чувствуваат немоќни, таа им покажува извор на сила; кога моралните вредности се рушат, таа го истакнува светиот живот; кога го промашуваме дури и целиот наш живот, таа ни ветува дека идниот ќе биде подобар; додека сите други нудат релативна вистина, таа нуди апсолутна; додека сите нудат авторитет кој е земен и со тоа сомнителен, таа нуди совршен авторитет; дури и ако се чувствувааш како духовен сиромав, таа не уверува дека токму таквите ќе го наследат царството Божјо. Значи, го нуди она што на човекот секогаш ќе му фали. Религијата дава име на оние нешта што не можат да се именуваат, дава претстави за нештата кои што не можат да се претстават, наоѓа место за оние работи кои никаде не можеме да ги сместиме. Таа, едноставно, од хаосот прави ред. Со право, Достоевски има кажано: „Религиозниот стремеж не можат да го уништат ни аргументи, ни неверување, макар каков да им е видот.“<sup>198</sup> Можеби некои специфични религиозни институции ќе ја изгубат моќта, но религијата ќе остане важен аспект на човековото живеење. Ако замислиме дека некогаш религијата би можела да исчезне, тогаш човекот навистина ќе стане нешто различно од она што ние денес го знаеме за него.

### 3.1. Атеизмот како феномен

<sup>198</sup> Ф. М. Достоевски, цитат во: Грин, *Светиот во бејсиво*, стр. 52.



Атеист е човек кој не верува во Бог. Сепак, тоа нужно не значи дека атеистот нема никаква врска со религијата. Ако се земат предвид најопштите дефиниции за религијата, како што е онаа на Фром<sup>199</sup>, при што под религија се подразбира било кој систем на мисли или делувања заеднички за некоја група кој на поединецот му дава темелна ориентација и објект на предаденост, тогаш како религиозно искуство може да се смета секое човечко искуство кое во основа се наоѓа, и е заедничко, за одредени облици на теистичка, како и нетеистичка, атеистичка, па дури и антитеистичка концептуализација. Тоа *х-искусѝво* за кое зборува Фром, како искуство да се искуси животот како проблем, да се почувствува немир поради егзистенцијалните животни дихотомии, односно како прашање кое бара одговор, или искуство со кое се поставува хиерархија на вредностите, во која најголем приоритет му се дава на задоволувањето на умот, љубовта, сочувството и храброста, што пак значи, световниот живот да се проникне со духовни вредности, се чини е присатно кај сите луѓе. Навистина, во таа најширока смисла на дефинирање на религијата, нема, а изгледа дека ни во иднина ќе нема, човек кој нема ништо со религијата. Не постои човек без идеал, без потреба за основна ориентација и свој објект на предаденост. Во таа смисла, луѓето меѓу себе се разликуваат единствено по тоа кој е нивниот идеал, која е нивната ориентација и кој или што претставува нивен објект на предаденост. Разликата останува во тоа дали некој ќе обожават дрво, или животно, идоли од камен или злато, невидлив бог, свет човек, дијаболичен водач, своите предци, својот народ, својата класа, партија, пари, успех, рок, поп, филмска, или спортска ѕвезда и.т.н, и.т.н., но сите остануваат со капацитети да се восхитуваат и да обожават. Ако не се обожават Бог, ќе се обожават нешто друго.

Макс Шелер уште пошироко го разбира доменот на религијата, за што можеби со право може да биде критикуван дека толкавото раширување на пиомот религија доведува до губење на употребната смисла на тој израз, во смисла, ако сè е религија, тогаш што е не-религија, сепак вредно е да се забележат неговите гледишта. Тој смета дека нерелигиозни луѓе постојат само привидно. Според Шелер религискиот

---

<sup>199</sup> Види на страна 98 и 99 во овој труд.

акт претставува акт во кој одредено добро се третира како апсолутно добро. Секој човек има свои вредности кои ги зема како апсолутни, според тоа секој врши религиозен акт. Разликата е единствено, дали тоа е врзано за Бог, или за идол или идеал (жена, пари, држава, наука...). Сепак, секој човек одредено добро го издигнува до ниво на апсолутно добро. Шелер би рекол дека дури и оној кој се смета за религиски агностик не е неверник, туку верува во ништо, значи е метафизички нихилист. Атеистите, наместо Бога, обожаваат други нешта, кои религијата ги третира како идоли, но тие сепак обожаваат.

Во таа најопшта смисла на зборот религија, можеме да зборуваме за постоење на т.н. „световни религии“, на кои обликот им е многу сличен на религиозниот, а содржината им е световна, идеологијата им е световна, а во неа се верува со уверувања слични на религиозните. Такви поклоници кон историјата, традицијата, државата, нацијата, класата, партијата, водачот, расата, унијата, поредокот, напредокот и т.н. можеме да сретнеме насекаде. И во науката може да се верува на религиозен начин. Фашизам, комунизам, национализам, марксизам, хуманизам, сциентизам, позитивизам и други зборови коишто завршуваат на „-изам“ имаат одредени сличности со религијата и наликуваат на некакви световни религии, бидејќи тие имаат свои основачи, пророци, светци, следбеници, еретици, мисионери, свето писмо, свето место, свето време, обреди, симболи, вредности, норми и т.н. Да се потсетиме само на фашизмот, но и на историскиот практичен социјализам. Во овие системи на верување, Бог беше заменет со култна личност.<sup>200</sup> Тоа беа секуларни системи во кои сè се спроведуваше со помош на чувства и пракса, кои по ништо не се разликуваат од оние во религијата. Имаше јасна промоција на вистинска љубов кон тие системи и кон култниот водач одбележани со занос, верност, силни емоции; насекаде се гледаа луѓе како плачат во чист религиозен занес, огромна доза на восхит, на која дури и самите верници ќе позавидат и ќе посакаат и тие да можат да ја имаат кон својот Бог. Сè беше поставено на основа идентична со религиозната. Имаше голема

---

<sup>200</sup> Масата чувствува потреба за водач; гласно ја изразува својата волја за слобода, но само на име и само привидно. Тие всушност, кога ќе се зголемат опасностите, бараат заштита.

организираност, голем духовен полет, особено помеѓу младите, страсна вера, високи идеали, саможртвување за идните идеали, горлива самосвест и увереност дека ја нашле својата верба и својата смисла во животот. Важен дел, како и во религиите, завземаа церемониите во разни облици и во разни пригоди, разни штафети, разни плакети, огромни слики и кипови на поклонение, доживотни заклетви, песни на ветување, на обожавање, на посветеност и др. Имаше света книга: *Мојата борба* на Хитлер, или *Капиталот* на Маркс. Имаше и апсолутна вистина, како што беше онаа на дијалектичкиот материјализам. Имаше месијански говори со есхатолошки ветувања дека Рајхот ќе владее илјада години, или дека ќе следи комунизам во кој ќе бидат исполнети сите мечти на човештвото и вечно траење на доброто. Тие го најавуваа крајот на овој свет и почетокот на едно ново доба на изобилство и општо блаженство. Сето ова по ништо суштински не се разликува од митот за златното доба или од христијанската месијанска идеологија. Тука се присутни пророчките зборови на големите идеолози, присутна е и последната борба помеѓу доброто и злото, и конечната победа на доброто над злото, присутен е и крајот на сите судири помеѓу луѓето. Марксизмот, преку верата, сметаше дека религијата ќе исчезне и дека ќе биде надмината од страна на науката, веруваше дека ќе се задоволат сите есенцијални човекови потреби во бескласното општество. Иако Бог беше отфрлен, идеалот за царството Божјо (или според нив, остварувањето светско) не беше отфрлен. Тука и пролетеријатот доби светска мисија за класна борба во која требаше да се воспостави апсолутна праведност. Пролетеријатот, како некој избран посебен народ, исто како и Ариевската раса, беше повикан да го ослободи човештвото, да го спаси и да ги реши сите мачни прашања на животот, донесувајќи полна сила и среќа. Тоа е сосема слично со религиозните погледи, каде месијанските народи поседуваат посебни својства кои се различни од другите народи, каде тие ја знаат вистината за Бог на начин кој другите не го знаат. Таков е Израел, таква е и црквата на Исус Христос. Марксистите имаа надеж дека „ова добро“ ќе успее да се прошири низ целиот свет и се пееше дека Америка и Англија ќе бидат земји пролетерски. Понекогаш култот кон личностите беше толку голем

што се создаваше впечаток дека тие се сегдеприсутни, сезнајни, семоќни и безграшни, по сè исти како и Бог. Има илјадници зачудувачки сведоштва од тие времиња, а еве едно од нив, кое зборува за послушноста кон

Сталин:

А таму, во тој монголски град од неколку десетици илјади жители, една вечер полскиот дипломат претставник го прашал својот советски колега како дознал дека е уапсена жена му. Молотов одговорил дека до тоа сознание дошол едно утро кога по обичај влегол во апартманот на својата жена – имале два, меѓу себе, поврзани апартмана – да ја поздрават и да ја праша како спиеа. Но, во апартманот немало никој, а предметите на неговата сопруга биле расфрлани.

Така овој, номинално, втор човек на Советскиот Сојуз, дознал дека жена му е уапсена.

А на прашањето од полскиот дипломат дали потоа нешто презел, Молотов рекол не. Тој и неговите деца одлучиле да остават сè како што било и на денот на апсењето на Полина Молотова доаѓале во нејзината соба, седеле во неа – и плачеле.

Собеседникот на Молотов во Улан Батор го прашал потоа блискиот соработник и послушник на Сталин, зарем никогаш не ја искористил можноста да го праша Јосиф Висарионович за судбината на својата жена.

Молотов одговорил дека на тоа не ни помислил. Знаел, вели, дека „големиот Сталин“ – токму така, „големиот Сталин“ - ќе знае да процени дали неговата жена е виновна или не.

Ете, тој и таков човек, со сите лични и политички несреќи што го снаоѓале, живеел цели 96 години.

Ниту мозочен удар, ниту инфаркт, ниту чир во стомакот – дури ниту кивавица - жив демант на целокупната хуманистичка психијатрија и психологија.<sup>201</sup>

Ова е еклатантен пример на религија над сите религии. Дури и оној што верува во Бог, за кого верува дека е сезнаен, семудар, совршено добар и безгрешен, по загуба на својот ближен, се осмелува да праша: -Зошто Боже?, и се осмелува да го изрази своето незадоволство со она што му се случило.

Ако се погледне животот и устројството на комунистичка и атеистичка Северна Кореја и нивниот култ кон водачот, ќе увидиме неверојатни сличности со принципите на некоја теократска држава. Неодамна, тие во одбрана на својата нуклеарна програма, на своите

---

<sup>201</sup> Земено од: Никола Милошевиќ, *Нови антрополошки есеи*, Скопје, Култура, 2005, стр.166.

непријатели им се заканија со војна, која, иако се атеистичка држава, ја нарекуваат „света војна“.

Навистина, за атеизам е полесно да се зборува, отколку да се спроведе. Постои едно мислење дека е потребна активна атеистичка борба против религијата, која треба да се истисне со атеистичка пропаганда. Друго мислење е дека религијата сама по себе ќе исчезне кога социоекономските потреби на човекот ќе бидат задоволени. Трето мислење е дека религијата треба да се потисне со административни зафати и притисок на личноста на религиозниот човек. Но, досегашната историја покажува дека, еден народ, на ниво на целиот народ, да се прогласи за атеистички, нужно беше атеизмот да се пропагира на религиозен начин. А тоа не е ништо друго освен некаква форма на религиски атеизам, во кој негацијата на религијата добива форма на религија. Човекот само своето религиозно празно го пополнува со нешто друго. Кога ќе се случи смрт на култните лидери, па дури и целосен историски пораз на идеологијата на која ѝ биле поклоници, тие или ќе си останат поклоници на старото, верно застапувајќи го до смрт, или ќе го заменат со нешто друго, кое најчесто е враќање кон старите традиционални и религиозни вредности.

Човекот е религиозно суштество и тој е склон кон митски претстави за светот. Тој ужива во Холивудските сценарија со митска содржина за разни спасители на светот од апокалиптични катастрофи, или за борби помеѓу доброто и злото во кои крајната победа ќе ја однесе доброто. И тогаш кога сака да се ослободи од религијата, неопходно чувствува потреба религиозните митови да ги замени со историски митови за настанок на сопствената нација, за важноста на таа нација, за посебноста, за староста, за благородното потекло и сл.<sup>202</sup> Мирча Елијаде појавата на замената на митското доба со историски митови ја нарекува историографска анамнеза и тој смета дека народите со тоа на поинаков план, го продолжуваат религиозното вреднување на паметењето и сеќавањето. И митот како и историографската анамнеза имаат моќ да го

---

<sup>202</sup> Оваа појава пред сè е присутна на Западот. Дobar пример за тоа е „аријанизмот“ кој постојано се буди на Запад, особено во Германија. Во централна и источна Европа историските митови за народите служат како средство на пропаганда и средство на политичка борба меѓу народите, особено меѓу соседите.

исфрлат човекот од неговиот „историски миг.“<sup>203</sup> Раѓањето на нациите во голема мера е продукт на секуларизација, па многу народи на кои претходно најважен идентификациски знак им била верата, подоцна се определиле тоа да им стане нацијата. Сепак, во пракса, дури и со појавата на нацијата, религијата не одумира, како што не одумира нити со пробудената граѓанска свест. Религијата покажува висок степен на флексибилност. Затоа, и нацијата, како понова појава, веднаш почна да зема одредени религиозни својства. Се користат митски приказни од минатото, се бараат историски авторитети со митски перформанси и карактерни црти. А, нацијата не само што не се еманципира од религијата, туку изобилно ги користи илјадницигодишните искуства на религијата, па некогаш и свесно се врзува со услугите на самата религија и на религиозните традиции. Така, повеќето форми на национализам се силно религиозно обоени, во кои присутни се разни приказни за ветени народи, сатанизација на другите народи и сл.<sup>204</sup> Но, и религиите сакаат да ја потчинат нацијата под себе и да ја дефинираат во свои рамки. Така, се промовира идејата, дека одреден човек не е доволно добар припадник на народот, ако не и припаѓа на религијата која го претставува тој народ, или е преобладавајќа кај него. Како и да е, секоја негативна спрега помеѓу нацијата и религијата нужно води кон национализам.

Кога се зборува за процес на секуларизација и атеизација, може да се каже дека постои реален процес на секуларизација, особено на Запад, но тој ни приближно не е така значаен и така широко застапен како што некои го претставуваат. Тој секако повеќе е застапен во големите градови, но и тогаш, тоа е повеќе секуларизација во смисла на одвојување на луѓето

---

<sup>203</sup> Види: Елијаде, *Асџекџи на митологијата*, стр. 143-147. Елијаде смета дека во југоисточна Европа историографите се ограничија на националната историја, за на крај да достигнат културен провинцијализам. Ibid., стр. 189.

<sup>204</sup> Националистите својата ексклузивност често ја потхрануваат со помош на религијата. Агендата е да се отфрли оној од друга националност, особено ако припаѓа на друга религија. Притоа, религијата се истакнува во потребата да се издиференцира разликата со другиот. Во војната во Босна и Херцеговина, на пример, на Србите им беше важно да го истакнат православието, на Бошњациите муслиманството, а на Хрватите католицизмот. На Македонецот му е важно да го истакне православието при својот конфликт со Албанецот, но не и во конфликт со Грцијата. Исто и на Албанецот во Македонија или на Косово му е важно што е муслиман, бидејќи тоа го прави различен од Македонецот или Србинот, додека на Албанецот во Албанија му е многу полесно да биде, не само муслиман, туку и католик, и православен, и протестант, и бекташија, и атеист и било што друго.

од активниот црквен живот, при што бројката на оние кои се вистински убедени атеисти останува сосема мала. Занемарливо мала е бројката на оние кои воопшто и никогаш не практикураат религиозни активности, кои немаат моменти на религиозни чувства, особено во време на криза и сл. Всушност, реалната слика на Запад кажува дека постојат многу луѓе кои не се чувствуваат како религиозни, но притоа, тие не се чувствуваат ниту како нерелигиозни. Тие се некој вид конформисти, кои сакаат да се држат за добрите дела, за хуманизам, понекогаш сакаат да одат в црква, посебно за Божиќ или за Велигден, чувствуваат потреба одвреме навреме да си ја смират совеста со некое благородно дело, но тоа го прават, бидејќи така се чувствуваат добро. На крај, остануваат индиферентни кон религиозните прашања. Тоа никако не значи дека религијата на Запад е пред умирање, но секако значи дека постои одредена криза на религиозна рамнодушност, која не е за потценување, а која Ѓуро Шушњиќ ја опишува со следниве зборови:

Во Бога се верувало, во Бога се сомневало, Бог се порекнувал, кон Бога се однесувале и рамнодушно. Верската рамнодушност не е ниту отпор кон верата ниту очај заради неа: тоа е голо траење во оностраноста без прашања за ононостраноста! Рамнодушниот човек е подеднакво оддалечен од сите прашања: од вистина и заблуда, свето и световно, вера и неверие! Атеизам е вера на поинаков начин, но рамнодушноста е отсуство на секаква вера: на духовниот хоризонт на единката не се јавува прашање за конечната смисла [...] За верски рамнодушните нашиот писател добро рекол [*се мисли на Дуѓанџија, С.Г.*]: „Умртвени какви што се, тие се жив доказ за човечката бесцелност.“<sup>205</sup>

Исус пак, во *Откровението* (3:15-16), вака им се обраќа на рамнодушните: „Ги знам твоите дела, дека не си ни студен ни врел. О, кога би бил студен или врел! Вака, бидејќи си млак, и не си ниту врел ниту студен, ќе те изблувам од Својата уста.“

Како што не постои вера без сомнеж и моменти во животот на верникот кога тој има помала вера, така не постои ни неверување без сомнеж. Нема ниту верник кој во секое време, на секое место, во секое расположение и прилика длабоко верува и никогаш не се сомнева, но исто така, не постои ниту атеист кој во сите прилики е уверен дека нема Бог,

<sup>205</sup> Šušnjić, *Religija I – pojam, struktura, funkcije*, str. 122.

без да има моменти кога се прашува дали можеби греша, па дури и моменти кога тој всушност верува. Верникот е постојано искушуван со прашањето: -А што ако Бог не постои?, додека неверникот е постојано изложен на прашањето:- А што ако Бог постои? Неверникот, разумски си сугерира да си го изживее овој минлив живот како што сака, кога веќе нема друг, но во тишината на сопствената душа сепак се сомнева, којзнае дали навистина нема ништо. Така нема живот без вера. Единствено останува прашањето, дали кај некого доминантна е верата, која е прогонета со сомнеж, или пак, доминантен е сомнежот, прогонет со вера.

Може да се рече дека кај сите луѓе постои одреден степен на религиозност. Сепак, не постојат никакви средства со кои би можеле да ја измериме религиозноста на некој поединец. Штефица Бахтијаревиќ, во тој контекст, зборува за три нивоа според акционата компонента, односно според тоа колку и како одреден поединец е вклучен во некои религиозни дејства: „прво е прифаќање на самиот црквено пропишан ритуал (од религиозни мотиви или без нив), второ се однесувањата во религиозната група (со религиозни мотиви или без нив), а трето се учествата во делувањето вон црквата, но со религиозно бележје и мотивација.“<sup>206</sup> Значи, во првото, најопшто ниво, спаѓаат луѓе кои понекогаш земаат учество во некои црквени ритуали. Тие ритуали можат да бидат врзани со некој погреб, венчавање, празник и сл., а човекот во нив учествува од религиозни мотиви, или пак од некакви други мотиви (традиција, култура, да не се издвојува од заедницата и сл.). Ова ниво секако е најраспространето. Во второто ниво, помалку распространето, спаѓаат луѓе кои се активни учесници во црквениот живот, повторно од религиозни мотиви или пак некои други мотиви на личен интерес од таквите дејствија. На ова ниво луѓето се поактивни во богослужбениот живот на црквата, се идентификуваат со нејзините симболи, таа припадност на тоа тело им значи и ги застапуваат вредностите на тоа заедништво, но сè уште внатре самата заедница. На третото, највисоко, но и најмалку застапено ниво, спаѓаат луѓе кои својата вера ја живеат и

---

<sup>206</sup> Štefica Bahtijarević, “Psihička struktura i razvoj religioznosti”, u: *Religija i društvo-zbornik tekstova*, str. 102.



делуваат во склад со верата, не само во црква, туку и надвор од неа, во општеството, а и во своето секојдневие, од чисто религиозни мотиви.

Научните сознанија сведочат дека паралелно со ширењето на секуларизацијата, кај голем број на луѓе, со голема виталност и сила, се шират разни верски убедувања на сите простори на светот и внатре секој општествен и политички систем. Некои статистичари тврдат дека наместо верските потреби постојано да опаѓаат, тие и понатаму се шират, дури и кога станува збор за современите општества. И покрај сите напори за надминување и смрт на религијата, таа сè уште постои. Тоа ги збунуваше сите пророци на нејзината пропаст. Се чини дека човекот сепак е „неизлечиво“ религиозен.

### **3.2. Критички осврт кон антирелигиозната мисла**

На Запад, посериозните облици на секуларизам започнаа во периодот на Ренесансата, кога се јавија првите мисли насочени кон поголема самосвест и автономност на човекот во однос на Бога. Сепак, овде сè уште е далеку да се зборува за класична појава на атеизам. Мислителите како Хјум, Спенсер, Мил и др., се нарекуваат творци на денешниот атеистички хуманизам. Сепак, француските материјалисти од периодот на просветителството од 18 век се првите вистински атеисти. Тука пред сè се мисли на: Холбах, Дени Дидро и Ламетри. Тие го сведоа човекот на ниво на најразвиено животно. Материјата е апсолут и таа самата се организира, додека душата е само една модификација на телото. Пол Холбах поаѓа од принципот на неуништливост на материјата за да го негира Бога. Ако материјата е неуништлива, таа не можела ниту да биде создадена. Кога Наполеон I го критикувал астрономот Лаплас затоа што во своите астрономски теории не го внел Бога, Лаплас мирно му одговорил: „Височество, не чувствував никаква потреба за таа хипотеза.“

Всушност, вистинските и најсилните критичари на теизмот и воопшто на религијата се јавуваат дури во 19-тиот век. Тука, пред сè се мисли на Фоербах, Маркс, Енгелс, потпомогнати од теоријата на еволуцијата на Чарлс Дарвин, а подоцна и Фројд, Ниче, Ленин и.т.н. Со промоција на тезата „Бог е мртов“, која го проследи 20-тиот век, Бог стана

вамписко страшило од историјата. Комунистите беа уверени дека научната пропаганда ќе ги уништи и последните остатоци на религијата. После, Дарвин, Маркс, Фројд и Ниче се чинеше дека верата во Бог засекогаш ќе биде истисната од срцата и мислите на интелектуалната елита на Запад. Но, и ова не беа моменти на конечна победа над религијата. Започнувајќи со Алвин Плантинга, кој помеѓу христијаните на Запад се смета како „водечки филозоф за Бог“, се случи една тивка револуција во одбрана на верата, која донесе пробудување во христијанската филозофија. Повторно заживеа интересот за Бог и за христијанството на универзитетите во Оксфорд, Кембриџ, Јеил, Торонто, Калвин Колеџот и др.

Во што се состоја аргументите на најзначајните критичари на религијата?

Лудвиг Фоербах вака го сумаризираше своето учење:

Моето учење накратко е следното: Теологијата е антропологија, т.е. како објект на религијата, кој на грчки го нарекуваме *theos*, а на германски *Gott* (бог), не се изразува ништо друго, туку битието на самиот човек, односно човековиот бог не е ништо друго туку обоготворено битие на човекот и, според тоа, историјата на религијата или историјата на бог, што всушност е едно исто, не е ништо друго туку историја на човекот.<sup>207</sup>

Божественото битие се сведува на човечка замисла или претстава. Бог всушност ја претставува самата суштина на човекот. Тој е проекција на човековите желби, а особено на среќата. Таа проекција се развива низ фази. На ниски стадиуми, човекот има психолошки потреби за надмоќно суштество (бог) за да ги совлада природните предизвици. Потоа Бог се претставува со одредби својствени за човекот и природата. Конечно, атрибутите на Бог се човечки атрибути. Сознаен Бог, е човек кој сака сè да знае. Семоќен Бог, е човек кој сака да владее со природата и околностите. Апсолутно битие, не е Бог, туку човекот, без човекот да биде свесен за тоа. Така, човекот кога му се клања на Бог, се клања самиот на себе. Најдлабок корен на религијата е човековата желба да опстане. Бог како егзистенција, или битие по себе, не е ништо друго туку човечки апстрактен поим на егзистенција, добиен од реалноста. Бог е само

<sup>207</sup> Ludvig Foerbah, *Suština religije*, Beograd, Kultura, 1955, str. 36.

создадена желба на срцето и задоволување на човековите копнежи, а основните догми на христијанството се исполнување на желбите на срцето. Бесмртноста е посебно значајна желба. Според, Фоербах религијата е психичка патологија и во историскиот развој на човештвото таа го завзема периодот на детството, кое ќе треба да се надрасне.

Основната забелешка во однос на учењето на Фоербах е едноставна: Ако боговите се дел од човечките желби, тоа ништо не говори за нивната егзистенција или неегзистенција. На желбата за Бог, може да одговара вистински Бог.

Од христијанска перспектива, ако Бог го создаде човекот на своја слика, тогаш не е Бог оној кој личи на човекот, туку човекот е оној кој наликува на Бог. Оттука, воопшто не е противречно со христијанското учење човекот да поседува атрибути слични на божествените и неговите желби во целост да можат да бидат исполнети единствено во Бога и од страна на Бог.

Како и да е, Карл Барт дава уште една друга забелешка. Тој смета дека човекот сам по себе воопшто не ја прифаќа пораката на Евангелието, односно ја отфрла, чувствувајќи аверзија кон неа, па вели: „Грешното човештво е фундаментално неспособно да го слуша Зборот Божји“<sup>208</sup> Барт смета дека Бог е „целосно Другиот“ и постои огромна разлика помеѓу него и човекот. Не кажуваме „Бог“ кога на висок глас кажуваме „човек“.

Според Карл Маркс, религијата е израз на беда, родена од вистинската беда на овој свет. Таа е облик на беда и протест против таа негова беда. Религијата настанала заедно со изопачениот свет – кој пак сега, таа самата помага да се одржи. Еве ги неговите најпознати размислувања во однос на религијата:

Темел на религиозната критика е: човекот ја прави религијата, религијата не го прави човекот. Религијата е самосвест и самочувствување на човекот, кој себеси или сè уште не се здобил, или повторно се загубил. Но човекот не е апстрактно суштество, кое клечи вон светот. Човекот, тоа е човековиот свет, државата, општеството. Оваа држава, оваа општество ја произведува религијата, изопачената свест за светот, бидејќи тоа е изопачен свет. Религијата е општа теорија на тој свет, негов енциклопедиски

---

<sup>208</sup> Karl Barth, цитат во: Alister E. McGrath, *Christian Theology – An Introduction*. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1994, p. 261.

компендиум, негова логика во популарен облик, негов спиритуалистички *Point-d'honneur*, негов ентузијазам, негова морална санкција, негово свечено дополнување, негова општа причина за утеха и оправдување. Таа е фантастичкото остварување на човековата сушност, бидејќи човечкото суштество не ја поседува вистинската стварност. Борбата против религијата, всушност, посредно е борба против тој свет, чијашто духовна арома е религијата.

Религиската беда со еден дел е израз на стварната беда, а со еден дел е протест против стварната беда. Религијата е издишка на потиснатото суштество, душа на светот кој нема душа, како што религијата е и дух на состојбите без дух. Религијата е опијум на народот.<sup>209</sup>

Маркс религијата ја гледаше како дел од класниот конфликт.

Секоја религија е одраз на човечките глави, кој е произведен од реалните сили на овој свет кои го потиснуваат во општеството и во секојдневниот живот. Човекот бега од земните сили и тежнее кон надземни. Но на тој начин, човекот се отуѓува преку религијата. Психолошки, природната бесконечност ја менува со надприродна. Своите добри карактеристики на знаење, добрина, љубов, ги отуѓува во апсолутно знаење, добрина и љубов, во надчовечкото битие. Свртувајќи се кон надприродното битие, ги занемарува своите сили и можности, како и вистинските општествени и животни услови. Сега, за да се оствари вистинска среќа, треба да се отстрани оваа лажна и илузорна среќа. Според тоа, критиката на религијата е претпоставка за секоја критика. Критиката на небото се претвара во критика на земјата, критиката на религијата во критика на правото, критиката на теологијата во критика на политиката.<sup>210</sup>

Маркс, пред сè, својата борба ја води против една конкретна религија отелотворена во Црквата, а не толку кон религијата како општ феномен. За него, таа конкретна религијата е некој вид средство за заспивање со кое се служи буржоазијата за да ја направи работничката класа попослушна и да ја ослаби нејзината револуционерна моќ. Тој е сведок на големи општествени неправди нанесувани од страна на официјалната црква во 19-тиот век, која била силна потпора на класниот

<sup>209</sup> Karl Marks, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava – Rani radovi*, Zagreb, Kultura, 1953, str. 73.

<sup>210</sup> Карл Маркс, *Кон критиката на Хегеловата филозофија на правото – Од раниите трудови*, Скопје, Култура, 1961, стр. 100-101.

поредок. На општествените жртви на тој век им се ветуваше среќа во идниот свет. Лутеровата протестантска реформација од 16 век, според Маркс, донела само теоретска, со тоа недоволна, еманципација. Лутер ја разбил „верата во авторитетот, со воспоставување на авторитетот на верата.“<sup>211</sup> Протестантизмот само правилно ја поставил задачата, иако не дал правилно решение на задачата. Сега Маркс повикуваше на потполна еманципација на човекот „како што тогаш револуцијата започна во мозокот на калуѓерот [*се мисли на Марџин Луџер, С.Г.*], така сега таа започнува во мозокот на филозофот.“<sup>212</sup> Според него, религијата како општ феномен можеби и може да опстане во комунизмот, доколку не е поддржувач на експлоатацијата на човекот, а тоа значи да се сведе на индивидуално ниво. Но, со воспоставувањето на хуманистичкото општество можно е религијата целосно да исчезне, бидејќи, според него, таа сепак е облик на отуѓување на човекот.

Но, Маркс јасно забележува дека религијата претставува и индиректен протест против статусот кво, копнеж за подобар свет и осуда на овој свет. Значи таа, во исто време, се користи како манипулација од страна на владеачката класа, а покрај тоа, самата претставува опијум на народот, односно внатрешен отуѓен израз на протест кај човекот против состојбите во овој расипан свет и копнеж кон друг подобар свет.

Маркс тргнува од претпоставката дека Бог не постои. Според него, негацијата на Бог е логичка последица на афирмација на човекот. Сепак, и Маркс сметаше дека религијата игра важна улога во развојот на човековиот дух. Религијата била нужна фаза на човековиот развој, а не измислица на некои измамници. Многу наивни се заклучоците на некои рационалисти дека религијата е дело на некоја група измамници кои од тоа профитираат. Кој може да биде измамникот кој повлијаел религијата да постои на сите делови на светот и во сите времиња? Ако и постои таков измамник, тој не може да биде човек. Или е Бог, или е демон. Од друга страна, ако религијата е само голема измама, како успеала да се одржи толку време? Но, Маркс феноменот на религијата му го припишува на човековиот потиштен дух, кој копнее по ослободување и подобар свет. Но

---

<sup>211</sup> Ibid., стр. 111.

<sup>212</sup> Ibid., стр. 110.

и тука, се чини, Маркс ја поедноставува човековата природа, врзувајќи ја пред сè во однос на општествените односи и класниот поредок. Религијата е дел од најдлабоките подрачја на човековата душа и таа никако не може да биде единствено продукт на некакви економски односи.

Освен тоа, големо прашање е дали религијата е само фаза во човековиот развој. Досегашната историја ја демантира оваа констатација. Сè уште немало историско време во кое може да се рече дека религијата е мртва, надмината и дека не постои, а прашање е дали тоа време некогаш и ќе дојде. Маркс, да беше жив до денес, ќе увидеше и самиот дека неговиот атеистички идеал се развива многу поспоро отколку што претпоставувал.

Следното прашање во однос на размислувањата на Маркс се однесува на тоа дали реалната среќа за која тој зборуваше е можна во овој свет. Дури и да се претпостават општествено-економски односи какви што посакуваше Маркс, дали тоа би довело до конечна среќа на човекот? Како ќе се реши прашањето на човековата конечност, на неговата смртност? Маркс најмалку пишуваше за смртта. Смеслата на живеење, што ни ја поставува Маркс, можеби ќе ги задоволи апетитите на човек кој активно се ангажира во едно револуционерно време, во својата иницијатива за класно ослободување, но каде обичниот поединец, селанката, бабичката, осаменикот, болесникот и други можат да ја бараат својата смисла. Со други зборови, можно ли е да се решат човековите проблеми, како што се социјалните, општествените, историските, како што посакуваше Маркс, и со тоа човекот да биде целосно среќен, без при тоа да се решат неговите егзистенцијално-метафизички прашања. Токму затоа, идеалот на Маркс наликува на утопија. Дури и кога идеалното општество би се остварило, и таму луѓето ќе умираат, ќе доживуваат разни несреќи и човекот ќе продолжи да тагува, да бара подлабока смисла и надминување на својата смртност. И Ернст Блох примети дека во услови на потполно слободен општествен свет, на марксистите ќе им остане уште една задача, да измислат некаква тревка против смртта. Тој со право вели дека пред смртта секоја револуција треба да молчи. Што му значат на човекот трубите на иднината, кога тој станува леш или прав? Светот целосно да успее да се среди, смртта ќе остане негов целосен неред.

Ако на религијата гледаме како на алиенација на човекот, не ли се такви и другите пројави на духот? Не ли се алиенација и уметноста, и правото, и моралот, и науката, и семејството, и народот, и државата и.т.н? Ако пак сето ова е алиенација, тогаш прашањето е, -Што е тоа човек? Ќе ни биде потребна ререфиниција на човекот. А ако човекот го ререфинираме со идеализирана слика, веројатно веќе воопшто не станува збор за човекот каков што ние го знаеме. Борбата против општиот феномен на религија, како израз на алиенација, веројатно е борба против човекот кој ние го знаеме. Тоа не значи дека не треба да се поддржи борбата против некоја конкретна форма на религија, дадена во конкретно историско време, доколку таа навистина поддржува понижување, злоставување, презирање, угнетување и опресија над човечкото суштество. Сепак, наместо да се води борба против религијата, треба да се води борба против сите облици на угнетување и експлоатација од каде и тие да доаѓаат.

Понатаму, Маркс веруваше дека човекот е недвосмислено добар и тој ќе најде начин да го открие патот до целосното отстранување на злото. Но, христијанството ја отфрла оваа хипотеза, уверувајќи дека човекот е грешен. Заради човековата грешност, идеалите на човекот се неостварливи овде на земјата. Човековата трагедија се состои во тоа што тој може да ја замисли сопствената совршеност, но никогаш не може да ја оствари. Достоевски во ова беше уверен и преку Библијата и преку своето искуството, уште пред да ги види реалните постигнувања на практичниот социјализам на Советско тло, па напиша:

Јасно е и очигледно дека во човештвото злото се таи подлабоко отколку што претпоставуваат лекарите-социјалисти, така што во ниеден општествен поредок нема да го избегнете злото, душата човечка ќе остане истата, ненормалноста и гревот излегуваат од неа самата и, најпосле, законите на човечкиот дух се сè уште толку нејасни, толку ѝ се непознати на науката, толку недефинирани и толку таинствени, што сè уште нема, ниту може да има, ниту лекари, ниту пак конечни судии, туку постои само оној кој вели: „На Мене останува одмаздата и Јас ќе вратам“. Само Нему му е позната целата тајна на овој свет и конечната судбина на човекот.<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> Ф.М. Достоевский, *Дневник ѝсaiџеля*, М.; Л., 1929. стр. 210, цитат во: Чухина, стр.156.

Берѓаев, пак, веруваше дека единствено христијанството поседува реална сила да ги менува животите на поединците. Сите други системи немаат капацитети за една таква мисија, особено кога се задава задача да се сменат цели општества, па дури и целото човештво. Тој пишува:

Човекот не може да се превоспита по пат на насилни револуции и насилни социјални организации, не може да се смени односот на човекот кон човек, невозможно е реално, внатрешно подобрување на човекот. Гревот, злото, омразата, нискоста, ропството само ќе добиваат нови форми, ќе се менува само облеката, но не и луѓето. Само христијанството, само благодатта Христова поседува сила реално да ги смени човечките души, да ги преобрази.<sup>214</sup>

Ниче сметаше дека социјализмот ќе биде неуспешен експеримент на човештвото, бидејќи масата нема творечки способности (пролетеријатот не може да биде исклучок од ова). Тој ѝ ја одрекуваше историската улога на масата и сметаше дека поединците се тие кои ја создаваат историјата.

Кога станува збор за класното ропство на човекот, не треба да се изуми ставот на Фром, дека послушноста и покорноста кон Бога, значи и негација на покорноста кон човекот. Послушноста кон божјиот авторитет, обезбедува независност на човекот од човечки авторитети.<sup>215</sup> Токму, послушноста на еврејскиот народ кон Бога, нив ги ослободи од египетско ропство.

Конечно, кога Маркс вели дека човекот е највисокото суштество за човекот, и со тоа сака да му го одземе местото на Бог, ослободувајќи го човекот од религиозна послушност, му ја одзема и можноста на човекот да биде божествен, создание на слика божја, создание кое се обоготворува по милост. Со еден збор, човекот без Бог, не може да биде така велик, како што може да биде човекот со Бог. Марксизмот, кој проповедаше конкретен хуманизам, со доза на исмевање, религиозниот хуманизам го нарекуваше апстрактен. Сепак, се чини, дека таканаречениот конкретен хуманизам има потреба да биде корегирани од страна на овој таканаречен апстрактен хуманизам, бидејќи, ако остане без него, престанува да биде хуманизам воопшто. Желбата на човекот за слобода, преку раскин со

<sup>214</sup> Nikolaj Berđajev, "Carstvo duha i cezara", u: *Kultura br. 13-14*, Beograd, Kultura, 1971, str. 190.

<sup>215</sup> Види: Fromm, *Bit čete kao Bog*, str. 144-145.



Бога, често пати доведува до најлошите облици на ропство, а хуманизмот, со таква одвоеност од својот праизвор, преминува во антихуманизам.

Бергаев би рекол: „Безрелигиозниот хуманизам доведува до дехуманизација и до бестијализација на човекот.“<sup>216</sup>

Фридрих Енгелс религиозноста на човекот не ја врзуваше само за општествените односи, туку и за односите на човекот кон природата. Човекот, не само што сака да владее над општествените односи, тој сака да владее и над природните односи. Според него, корен на религијата претставува непознавањето на општествените и природните сили и, уште повеќе, неможноста да се владее над тие сили. Кога ќе настане класното ослободување и кога човекот ќе доживее ослободување и од последната туѓа сила, тогаш религијата ќе стане беспредметна и ќе исчезне. Религијата претставува алиенација на човекот. Човекот се самоотуѓува и наместо кон себе, се насочува кон фантомот на оностраното битие.

Но, овде уште посилно се читуваат утопистичките идеали на човекот. Колку е веројатно дека човекот целосно класно ќе се ослободи, уште далеку поневозможно е тој целосно да ги разбере природните сили, да се ослободи и од последната туѓа сила, па дури и да успее да го надвлее сето тоа. Кога тоа навистина би било можно, религијата навистина би била беспредметна и би исчезнала.

Кога сакаме да ја разбереме марксистичката перспектива на религијата, треба да правиме јасна разлика помеѓу погледот кон религијата што го имаше Карл Маркс и оној на неговите следбеници, марксисти. Практичниот социјализам делуваше како религија и покажуваше голема нетолерантност кон неистомислениците. Ленин многу симплифицирано го толкуваше Марксовиот поглед на религијата и тезата за религија како „опијум на народот“ ја претвори во теза, религија како “опијум за народот“. Тој на сите религии, цркви и религиозни организации, секогаш гледаше како на органи на буржоаската реакција кои служат за искористување и заглупавување на работничката класа. Значи, на религијата гледаше како на чиста манипулација над масата, за да се владее со неа, па според тоа, религијата се сметаше како непријател на

---

<sup>216</sup> Николај Бергаев, цитат во: Сергеј Левицки, *Бергаев - ѝрорек или ереџик*, Скопје, Табернакул, 1994, стр. 51.

социјалистичката револуција. Болшевизмот не е само атеистички, туку анти-теистички, па дури и анти-религиозен. Сепак, практичните социјалисти, иако Маркс не би се сложил со тоа, увиделе дека без религиска димензија на социјализмот народот тешко може да се покрене, особено попросиот, а најчесто токму таквиот народ ја претставуваше движечката сила на пролетеријатот. Па тие делуваа со парадокс, од една страна силно опресивно му се спротивствауваа на секое религиозно уверување, а од друга страна својата болшевичка идеологија ја градеа со помош на религиозни елементи и чувства. На Маркс, повеќе отколку на неговите следбеници, му беше јасно дека религијата е силен принцип внатре човекот, па тој иако примарно се залагаше за ослободување на човекот од религијата, застапуваше мислење дека е потребна верска толеранција. Доказ за големиот респект што Маркс го имаше кон религијата е и фактот што тој сметаше дека критиката на религијата е претпоставка за секоја друга критика. Тој на религијата гледаше како на производ на самото човештво кое страда. Практичниот социјализам, пак, сакаше со сила и со уцена да се ослободи од религијата, а така единствено создаваше квази-атеисти. А квази-групите никому не му се потребни, ниту на верните, ниту пак на атеистите. Маркс знаеше дека, доколку се пристапи со опресија над религијата, со тоа само ќе се придонесе истата да се засили. Затоа тој застапуваше мислење дека во новите општествени односи, во кои средствата за производство ќе бидат општествена сопственост, религијата ќе стане беспредметна, бидејќи човекот ќе сознае дека е господар на историјата и на сопствениот живот. Штом за религијата ќе престане да се умира, таа постепено ќе изумре. Заради тоа, Маркс сметаше дека религијата не треба да се укине, туку самата треба да изумре. Основната поставка не е атеизмот, туку хуманизмот.

Едвард Кардељ, многу посуштетсвено ги разбра динамиките на религијата кај човекот, а со тоа и на потребниот однос на државата кон религијата, па пишува:

Сојузот на комунистите секогаш се изјаснувал за полна слобода на вероисповед, а со самото тоа и на црквата, поаѓајќи од тоа дека религискиот или атеистичкиот поглед на светот е приватна работа на човекот и работа на неговата лична слобода. Како марксистите свесни сме за далечните општествено-историски извори на

религијата, а со самото тоа и за потребата граѓанинот како верник да биде слободен. Затоа интересот на верникот да биде слободен, како таков, мора да биде почитуван како еден од специфичните интереси на човекот. Затоа нашето општество настојуваше и треба да настојува слободата на верникот да биде почитувана, бидејќи религијата не е никаква пречка човекот-верник рамноправно да се вклучи во социјалистичкиот живот на општеството.<sup>217</sup>

За жал, овие препораки на Кардељ, не секогаш беа ниту разбрани ниту спроведувани во практичниот живот на Југословенското социјалистичко општество. Еве еден класичен пример, како социјалистичката бирократска и послушничка интелигенција гледаше на феноменот религија, изразена од Марко Кершеван:

Религијата се третира како некаква болест: луѓето, впрочем, не се казнуваат затоа што се болни, ама со болеста треба да се бориме. Тоа значи да се има посебна грижа за болните луѓе, а особено грижа болеста да не се прошири. Не е случајно споредувањето со алкохолизам: тој е дозволен, на луѓето им е дозволено да служат алкохол, ама не смеат да го пропагираат, особено не помеѓу младите; на алкохоличарите не треба да им се доверуваат одредени работи, на кои како граѓани имаат право, треба да им се помогне да се ослободат од зависноста од алкохол и да прифатат да се лечат.<sup>218</sup>

Макс Адлер, кој имаше многу противници помеѓу ортодоксните марксисти, бидејќи сакаше учењето на Маркс да го врати назад кон Кант, сметаше дека модерното доба ја преценува моќта на науката и дека неосновано ја отфрла религијата. Тој сакаше да покаже дека религијата не може лесно да се елиминира и дека таа има исклучителна моќ повторно да се појави таму кајшто најмалку си ја очекувал.

Зигмунд Фројд сметаше дека коренот на религијата лежи во човековата беспомошност да се спротивстави на силите на природата вон себе и нагонските сили во себе. Според него, религијата се јавила во раните стадиуми на човековиот развој, каде човекот, немајќи сила да се спротивстави на тие сили вон и во себе, почнал со градење на илузии. Тие илузии ги градел врз основа на спомените од детството, кога човекот чувствувал заштита од својот татко и кога требал да биде послушен за да ја има полната наклонетост на својот татко. Религијата е повторување на

<sup>217</sup> Edvard Kardelj, "Sloboda veroispovesti", u: *Religija i društvo-zbornik tekstova*, str. 110.

<sup>218</sup> Marko Kerševan, "Marksistička sociologija religije – Kako i zašto?", u: *Kultura – Religija društvo, kultura, br. 65-66-67*. Beograd, Kultura, 1984, str. 20.

искуствата на потребата од потпора, восхит и страв од таткото, што човекот ги имал во детството, проектирани кон Бога. Така религијата е налик на опсесивна невроза, која се среќава кај децата. Таа е всушност една колективна невроза. Базирана е на илузии на човековите желби. Фројд би рекол дека постои борба во *Ego* за хармонија во човекот, помеѓу *Ido*, кој е носител на сексуалното *либидо*, и *Суперего*. Во таа борба за потиснување на либидото, бидејќи тоа во себе носи „срамни“ сексуални нагони (Едипов или Електрин комплекс: сексуална желба на синот кон мајката, или на ќерката кон таткото), во несвесниот дел на психата се раѓа неврозата. Едно од сретствата да се избегне индивидуалната невроза е религијата. Тој на религијата гледаше како на илузија и масовна невроза, која е штетна. Фројд дури сметаше дека религијата настанала како продукт на конкретен историски настан во контекст кога синовите го убиле својот татко (митска сторија на Едипов комплекс). Ова откритие го носи со помош на психоанализа, преку која го нашол и одговорот за тоа што претставува религијата, па дури и лекот против религијата како душевна болест. Фројд знаел дека човекот, оставен без религија и Бог, е сам и безначаен во космосот, како дете кое го напуштило домот на родителите, но токму тоа е целта, да се надвлее инфантилната фиксација. Човекот да се соочи со реалноста и да почне да создава морал, кој не е зависен од верата, да се ослободи од секакви авторитети, кои го угрозуваат или го заштитуваат, да се потпре на својот ум, да ја зголемува својата независност и одговорност. За да се ослободи од религијата, меѓу другото, човекот треба да му се препушти на сексуалното задоволство, како принцип на ослободување од оковите на авторитетот на суперегото.

Анализирајќи ги Фројдовите заклучоци за моќта на психоанализата може да се заклучи дека тој неа ја поставува на ниво на религиозен идол. Со помош на психоанализата тој ја расветлува целата човекова внатрешност, доаѓа до заклучоци во однос на потеклото на религијата, со нејзина помош може истата невроза да ја излечи, па дури со помош на психоанализа успеал да изведе заклучок за вистинитост на древни и конкретни историски настани. А анализата на неговите заклучоци

изведени со помош на психоанализа, зборува дека неговите учења за состојбите на либидото и особено за појавата на Едиповиот комплекс се пренагласени.

Во однос на Фројдовото учење дека верата во Бог претставува само проекција на довербата на детето кон својот татко, можеме да се запрашаме дали не е еднакво валидно и обратното мислење, односно тоа дека вистинскиот Бог е всушност инспираторот на секое семејно чувство и секоја семејна вистина. Во тој случај, Бог ги воспоставил односите помеѓу родителите и децата, па оттука, тој сака човекот да ја гради својата доверба кон него, на исто ниво како што во детството ја градел врз своите родители. Неслучајно, Бог во Светото Писмо е претставен како Татко. Оттука, религиозните луѓе сметаат дека улогата на таткото во детството е многу важна за детето подоцна да може полесно да формира правилна слика за Бог. Освен тоа, Библијата потврдува дека детството и простотата на духот го доближуваат човекот до Бога, а Исус поучуваше: „бидете како деца“, како и тоа „кој не го прими царството Божјо како дете, нема да влезе во него“ (*Лука 18:17*). Затоа, Толстој ја организирал јаснопољанската школа, каде исклучиво со деца ги разработувал најдлабоките верски и етички вистини.

И со мислењето на Фројд, дека религијата претставува инфантилност и недозреаност кај човекот, не се слагаат многу современи психолози. На пример, Х.Ц. Римке, професор по психологија во Утрехт, Холандија, во својата книга *Психологија на неверувањето*, не само што го критикуваше Фројдовиот поглед во однос на тоа дека религијата е инфантилна илузија, туку дава токму спротивставени мислења, дека неверувањето е симптом на сопрен развој кај човекот.

Фројд е во право кога вели дека религијата ги задоволува најдлабоките психолошки потреби на човекот, но тоа не може да биде доказ дека, заради тоа, Бог не постои. Можеби, токму Бог е креаторот на тие најдлабоки психолошки потреби на човекот, со цел човекот да го сврти кон себе. Дури и Едиповиот комплекс да се земе како нешто вродено и нешто така силно во самиот човек, па дури и да се смета дека тоа е главната причина за религиозност на човекот, тоа сè уште не негира

дека човекот е религиозно суштество, напротив. Освен тоа, ова не може да се смета за валиден факт за непостоењето на Бог. Сето ова може да се сврти од аспект дека Бог навистина постои и дека тој ги дава сите овие карактеристики кај човекот.

Следниот противник на верата во Бог, особено на христијанската вера, беше Фридрих Ниче. Тој ја пласираше тезата: „Бог е мртов, а ние сме неговите убијци“. Ниче особено беше заинтересиран за смртта на христијанскиот Бог, кого го сметаше за најголемо зло. Сепак, Ниче даде најреален опис на човекот под услови да не постои Бог, или поточно, ако Бог е мртов. Така, човекот е само едно животно, можеби најсилното и најлукавото, но ништо повеќе од животно. Човекот не е ниту некаква цел на развојот на еволуцијата, ниту круна на создавањето, напротив, тој токму заради своите склоности да поставува метафизички прашања, заради своите склоности кон религија, кои атеистички гледано се целосно непотребни, станува најболното од сите животни, бидејќи тој, како никое друго животно, не ги следи сопствените инстинкти. Така, човекот всушност претставува едно болно, метафизички умислено суштество, иако во исто време и најинтересно од сите други суштества. Човекот треба да му се врати на животот, на живиот живот. Затоа, тој треба да го отфрли Бога и сите апстрактни творби кои самиот ги создал. Значи, човекот треба да направи Бог да умре, за да создаде надчовек. Ниче се обидуваше да го врати назад она што на Исус му се припишува дека го донесе на земјата. Оноземското и одондестраното да го врати на овоземско и одовдестрано, надсетилното да го врати на сетилно, царството небеско на царство земско, психичкото и духовното на физичко и телесно, идеалите на животна стварност, мисловното на инстинктивно, тој на небото му ја спротивставува земјата, моралот го руши, општеството го подложува кон поединецот, човекот го менува со надчовек, а теологијата и филозофијата ја менува со физиологија. Главните принципи, при ова, се: волјата за моќ, вечното враќање на истото, инстинктот на животот, кој пак е инстинкт на отфрлање на моралот, отфрлање на сите вредности, отфрлање на Бога, чувство на одвратност кон „стадото“ и масата, инстинкт на надчовекот, творечки инстинкт. На тој начин, Ниче останува најдоследен меѓу

атеистите и меѓу оние кои му рекоа „Не!“ на Бога, без притоа да има потреба да кокетира со сите вредности кои произлегуваат од претпоставката Бог. Тој отворено и смело зборуваше: „Јас се бунтувам против тоа стварноста да се формулира како морал: заради тоа го мразам христијанството со смртна омраза, бидејќи создаде возвишени зборови и манири за една застрашувачка стварност да ја обвитка со наметката на правдата, доблеста, божественоста.“<sup>219</sup> Понатаму пишува: „Зар моралот може да се одржи кога веќе го нема божеството кое го озаконува! Вера во трансцендентното е апсолутно нужна ако сакаме да се одржи верата во морал.“<sup>220</sup> Ниче религијата, моралот и филозофијата ги доживува како декаденција на човекот и затоа прокламира спротивно движење: уметност. Тој повикува на обид на проценување на сите вредности и волја за моќ.

Од сето ова што Ниче го поучуваше се добива впечаток дека е нужно, со претпоставката за смртта на Бог, да следи смрт на самиот човек. Со сигурност би рекле, а со тоа и самиот Ниче би се сложил, дека смртта на Бога, нужно води кон смрт на досегашниот човек, смрт на овој *homo religiosus*. Ниче, кога вели дека Бог е мртов, не вели дека сега сака да живее човекот, туку јасно препорачува: „Сите богови се мртви: сега сакаме да живее надчовекот.“<sup>221</sup> Така, Ниче не се бори за реалниот и конкретен човек, туку за идната идеална форма на надчовекот. Овде останува прашањето: -Не ли е надчовекот само една обична поетска фантазија? Ако надчовекот е нереалност, сега, да му се подложи сè на човекот, не е теза без сериозни дилеми и последици. Хоркхајмер и Адорно предупредуваа за таа „дијалектика на просветителството“ и јасно укажуваа на тоа дека тогаш кога човекот посака на човека да му подложи сè, тогаш тој нему му го подложува и самиот човек. Така човекот, наместо бог, станува роб, наместо најголем, станува бројка. Хајдегер, пак, добро забележа дека човекот никогаш не може да се стави на местото на Бога, бидејќи битието на човекот никогаш не го достигнува подрачјето на битието Божјо. Со смртта на Бога, ова место на Бог, единствено може да остане празно. При тоа, се чини, човештвото не станува побогато, туку

<sup>219</sup> Friedrich Nietzsche, *Volja za moć*, Beograd, Prosveta, 1972, str.296.

<sup>220</sup> Ibid., str. 89.

<sup>221</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb, Mladost, 1967, str. 71.

напротив, останува посиромашно за сето она имагинарно небо на човековите надежи, а самото не мрднува воопшто напред во однос на својот варварски однос, суровост и дивјаштво. Убивајќи го Бога, човекот воопшто не може да се извлече ниту од мрачните подрачја на потполниот нихилизам. Ниче остана сосема конкретен и доследен во своите обиди за рушење на постоечките уверувања и вредности, но неговите предлози за излез од нихилизам, преку надчовекот, или преку вечното враќање, наредено над волјата за моќ која ја доведува во систем, воопшто не изгледаат конкретни и вистинити и воопшто не го надминуваат впечатокот на обична поетска фикција. Уметноста, како и да е, не може да ги задоволи сите потреби на човекот за вистина.

Згора на тоа, се чини дека и самиот Ниче не беше кадар да ја издржи „смртта на Бога“ и престанокот на сите вредности поврзани со Бог. Тој сакаше да најде излез од нихилизмот и да му се врати на животот како волја за моќ, но практично, на своја кожа, го живееше нихилизмот. Самиот трпеше страшни главоболки, повремено слепило, стана уморен и мрачен, осамен и напуштен, манично депресивен, психотичен, и, се чини, не успеа да најде некој вистински пат, ниту за себе, ниту за човештвото, а својата егзистенција ја чувствуваше како страшен товар, иако никогаш не се поколеба до таа мера за да дозволи повторно воскресение на мртвиот Бог во своето учење. Веројатно неговите разочарувања и фрустрации како млад теолог беа пресилни за да може на Бога да му даде било каква шанса во своите идни промислувања.

### **3.3. Потеклото на човековата религиозност**

Ако заклучиме дека човекот е религиозно суштество, се поставува прашањето од каде потекнува тој негов потенцијал. Религијата е продукт на човековиот дух, исто како и јазикот, поезијата, уметноста, науката, моралот или правото. Но овде се поставува едно друго значајно прашање, имено, дали религијата е вродена појава кај човекот, што значи природно условена, или е стекната, како еден од многуте видови социјализација кај човекот.



Застапниците на мислењето за религијата како стекната појава кај човекот, генерално можеме да ги поделиме во две групи. Едни, кои сметаат дека религијата настанала од страна на човекот со свесни тенденции за нејзино креирање, и други, кои сметаат дека религијата е една фаза во еволутивниот развој на човекот, која настанала во време и ќе исчезне со текот на времето.

Првите, кои застапуваат мислење дека човекот сам ја создал религијата, сметаат дека таа настанала од корист. Најострото, но и најнаивното гледиште во однос на настанокот на религијата, би било гледиштето дека религијата ја создале помала група на луѓе, за да можат полесно да владеат со масите. Основната критика на оваа гледиште, како што и претходно имаме кажано, се однесува на фактот дека религијата постои откако знаеме за човекот и дека религијата претставува феномен респространет на сите краеве на светот, без исклучок. Според тоа, никако не е можно да се замисли креирање на свесна лага од страна на некои луѓе, која ќе ги зафати и ќе ги држи сите луѓе на светот и тоа во сите времиња.

Доколку под корист од религија, се мисли на корист за човекот како човек, тогаш таа настанала како продукт на голем број на психо-физички и социјални потреби кај човекот. Но, ова воопшто не докажува дека тоа е некоја стекната, а не вродена појава кај човекот, па дури не докажува ниту дека таа појава е со чисто човечко потекло, а не со трансцендентно потекло вметнато однадвор.

Второто гледиште за религијата како стекната појава, на религијата гледа како на фаза во еволутивниот развој на човекот, која се појавила во времето и ќе исчезне со текот на времето. Притоа, на еволуцијата се гледа како на некој случаен развоен процес, кој не е управуван од страна на некое рационално битие. Првата критика на оваа гледиште се однесува на самата теорија на еволуција, поврзана со настанокот на видовите. Пред сè, теоријата на еволуцијата сè уште не претставува научно докажана теза. Освен тоа, кога теоријата на еволуцијата би била точна, тоа воопшто не мора да значи дека не постои Бог. Постојат теистички еволуционисти, кои сметаат дека еволуцијата е процес кој е воден од Бог и дека сè што е создадено по пат на еволуција, претставува негов дизајн и творба.

Теистичките еволуционисти сметаат дека не е можно нешто да тежнее кон нешто подобро и поразвиено, без посредство на ум. Најзначајните застапници на теистичкиот еволуционизам се: Хенри Бергсон, Пјер Тејар де Шарден, Џорџ Мевродис и др. Дури и самиот творец на теоријата на еволуцијата, Чарлс Дарвин, нужно не го исклучува постоењето на Бога и неговата вмешаност во процесот на еволуцијата, иако смета дека од него нема нужна потреба. Се вели дека Дарвин сметал дека е невозможно да се замисли дека оваа величествена и прекрасна вселена, заедно со нас – свесните созданија - произлегува само благодарјеќи му на слепиот случај. Треба да се има предвид дека Дарвин остана агностик, додека дарвинизмот доби строго атеистичка, а понекаде и пантеистичка форма. Освен критиката на теоријата на еволуцијата, овде е важно да се забележи и тоа дека не постои никаков доказ дека религијата е само една фаза од човековиот развој. Немаме материјален доказ дека некогаш постоеле луѓе кои не биле религиозни, ниту пак имаме доказ дека тие некогаш престанале да бидат религиозни, за оваа теорија воопшто да биде прифатена како точна. Напротив, дури и оние кои ја застапуваат теоријата на еволуцијата, како археолошки доказ за еволутивен премин од животинско во човечко суштество, го сметаат фактот дека хуманоидните суштества почнуваат да пројавуваат интерес за религија. Еден од показателите за човекот како поразвиена форма во однос на животните се смета тоа што тој е религиозно суштество, а како доказ се зема постоењето на гробови кои зборуваат за религиозни церемонии при погребувањето и надеж за живот после смртта.

Многумина мислат дека религиозноста на човекот е негова природна и вродена карактеристика.

Според Декарт човекот има вродени идеи за Бог, за бесконечното и за бројот. Човекот не е совршено суштество, но единствено тој тежнее кон нешто поголемо и посовршено од себе. И Рудолф Ото религијата ја темели врз единствената способност на поединецот да дојде во контакт со божеството. Според Јунг, способноста да верува, е функција која на човекот му е дадена при раѓањето. Неговата упатеност кон Бога е автохтоно религиозно тежнеење, вродена потреба на душата, која не може

да се запостави или да се крши, без притоа да не дојде до сериозна повреда на психичкото здравје.

Доказ дека човековата природа тежнее кон религиозни нешта претставува примитивниот човек, кој верува во божественото. Токму примитивниот човек е најдобар показател за човекот како *homo religiosus*. Секако, коментарот на критичарите на религијата би бил дека примитивниот човек е на некое пониско ниво, во некаков детски стадиум на историскиот развој на човековата мисла. Но, тезата може и да се сврти, во смисла дека современиот човек ја губи најважната карактеристика на човекот, да обожава и да се чуди. Современиот човек, престана да се чуди на голем број на појави, единствено затоа што успеал тие појави научно да ги опише. Но, тоа не мора да претставува негова предност. Ако со научни методи го откриеме точниот ден и час кога ќе се случи затемнувањето на сонцето, тоа не треба да биде пречка човекот и понатаму да се чуди на зачудувачкиот феномен на еклипсата.

Основната идеја на учењето на Клод Леви Строс беше дека во различните култури, лингвистичките шеми, митовите и легендите имаат иста основа, заедничка за целиот човечки вид. Клод Леви Строс, во својата *Дива Мисла*, сакаше да покаже дека творбите, како што се тотемизмот или митологијата, не се израз на своевидна игра на човековата фантазија, туку дека тие произлегуваат од темелните и сигурните својства на секој дух, каков и да е. Секое распоредување е подобро од неред, па примитивниот човек се труди да го разбере и да го структурира светот. Човекот создава смислен и организиран свет, а таа негова карактеристика произлегува од природата на неговиот дух. Самоникнатата мисла, според Леви Строс, има трансцендентна позадина, иако тој не чувствува нужна потреба од трансцендентен субјект. Така, дивата мисла не е мисла на дивјаци, ниту на првобитен и архаичен човек, туку таа претставува неприпитомена мисла, која се припитомува од корист. Со други зборови, дивата мисла е ослободена од „традиционалната граматика“ и извира од подсвеста, таа е самоникната структура. Затоа, дивата мисла претставува клуч за разбирањето на структурата на човековото мислење и култура воопшто. Цивилизираното мислење, како спротивност на самоникнатата

дива мисла, содржи изопачени, едностранни, историски настанати претстави, кои се пречка за вистинската структура. Дивата мисла е можност за проучување на човековиот дух во чист облик.

Елијаде, пак, сметаше дека современиот човек не е целосно ослободен од влијанието на „митолошкото однесување“, па напиша:

Во литературата повеќе отколку во другите уметности се забележува револт против историско време, желба да се навлезе во еден друг временски ритам, различен од оној во којшто сме принудени да живееме и работиме. Се прашуваме дали оваа желба за трансцендирање на своето лично и историско време и за нурнување во едно „непознато“ време, екстатично или имагинарно, некогаш ќе биде искоренета. Сè додека постои оваа желба можеме да кажеме дека современиот човек сè уште во себе носи барем некои остатоци од „митолошкото однесување.“<sup>222</sup>

Според Вернон, фактот дека човекот е симболичко суштество е предуслов за религиозното однесување на човекот. Човекот не би можел да има религиозни претстави и замисли, односно не би можел да биде религиозен, кога не би имал способности да се служи со симболи, кои не се однесуваат само на нешто физичко, туку и на нефизичкото, на еден друг свет, кој се обидува да го интерпретира.

Доколку се сложиме со мислењето дека религиозноста на човекот е негова природна и вродена карактеристика, се наметнува прашањето дали таа негова карактеристика е внатрешен и самоникнат продукт на човековиот дух, или пак претставува еднадвор, трансцендентно условен негов потенцијал и дар.

Атеистите, кои прифаќаат дека религијата е составен и неодминлив дел на човековиот дух, секако застапуваат гледиште дека тоа нешто претставува внатрешен и самоникнат продукт на човекот. Атеизмот не верува во Бог, туку во природен ред на нештата кои постојат сами по себе.

Ако се запрашаме зошто постојат нештата, на тоа натуралистот ќе ни одговори дека за тоа нема посебна причина. Некои сметаат дека прашањето е безначајно, бидејќи не може да се одговори. Други, како што се атеистичките егзистенцијалисти од типот на Сартр и Ками, признаваат и го опишуваат светот како апсурден, бидејќи не може да се најде причина за неговото постоење. Светот е нешто што би требало да има објаснување,

<sup>222</sup> Елијаде, *Аспекти на митологијата*, стр.197-198.

но сепак нема. Оттука, и потеклото на религијата како природен феномен кај човекот е необјасливо, а прашањето за причините за постоењето на религијата е беспредметно и препуштено на случај, како и сета судбина на човекот и на светот. Ѓуро Шушњиќ смета дека прашањето за потеклото на религијата е чисто религиозно прашање, па пишува:

Потеклото [*на религијата*, С.Г.] станува едно општо „X“ кое се спротивставува на секоја можност на научно познание и се повлекува во областа на тајната. Потеклото, од којзнае кога, има својство повеќе да заведува отколку да води кон прав пат. Прашањето за потеклото изгледа е само митско прашање. Зарем постојаното тежнение на човекот да го открие својот почеток, то ест своето потекло, не е само по себе еден религиозен факт?<sup>223</sup>

Ако го разгледаме најелементарното атеистичко поимање за појавите, како онаа на Холбах, се покренуваат многу сериозни прашања и забелешки. Холбах сметаше дека човекот е дел од природата и сета негова духовност може, до крај, да се сведе на неговата телесност. Сè се објаснува само со помош на механиката. Бог е сениште и тој не ни помага за да се објасни природата, туку создава збрки и е во противречност со неа. Сè што ќе се каже за Бог, може веднаш да се побие.

Но овде се поставуваат прашањата: -Како спојот на несвесни атоми може да создаде совест, потреба за естетика и етика, како и жед за слобода? Дали може да се зборува за љубов и морал во свет кој е потполно несвесен и механички? Особено важно е прашањето: -Дали може да има морален закон, без да има морален законодавец? Натуралистите би рекле дека може да се претпостави постоење на морал како едноставен факт, кој не мора да се докажува. Дури и ако мора да се докажува, тие би рекле дека тој постои заради личен интерес, или како природен инстинкт, или пак како резултат на еволуцијата.

Ако моралот е само продукт на човековиот нагон или инстинкт, тогаш би значело, доколку човекот го следи својот нагон, тој нема да греша, што воопшто не е случај. Напротив, најчесто нагонот го тера човекот да греша, додека гласот на совеста го скротува.

---

<sup>223</sup> Đuro Šušnjić, *Religija II – Značenja, teorije, preplitanja, susreti*. Beograd, Čigoja, 1998, str. 193-194.

Моралот не може да се третира ниту како продукт на знаење, во смисла, не грешеш тогаш кога знаеш што е погрешно и зло, а што е правилно и добро. Луѓе кои многу знаат, можат да бидат потполно неморални и зли, додека луѓе кои имаат мало знаење, можат да бидат морални и добри.

Моралот не може да се сведе ниту на тоа дека е глас на општеството, во смисла дека е добро она што општеството го окарактеризира како добро. Моралот е категорија над општеството, затоа сосема можно е да се биде добар граѓанин, а во исто време да се биде лош човек, како и обратно, да се биде добар човек, а да се биде непослушен граѓанин. Дури и повеќе, високо моралните граѓани треба да бидат најсилната критика на општеството, тогаш кога тоа морално деградира.

Теистите го третираат моралот како надприродно воспоставен. Надприродниот извор на моралот се третира како трага на божествената искра во нас. За стоиците, пред сè за Епиктет и Марко Аврелиј, совеста просто претставува глас на умот, божествена искра во човекот, која потекнува од универзалиниот ум и може да нè води во животот. Според теистите, гревот постои, единствено ако постои Бог, бидејќи не е можно да се измери големината на гревот, без најголемите мерила кои ги дава Бог. Постојењето на моралот, за теистот, претставува аргумент за постоењето на Бог. Овој аргумент би можел да се сведе на следниве три основни става: 1. Објективни и обврзувачки морални стандарди веројатно не би можеле да постојат, освен ако постои Бог. 2. Објективни обврзувачки стандарди постојат. 3. Според тоа, (веројатно) Бог постои.

Освен моралот и совеста, постојат и други вродени карактеристики кај човекот кои го прават религиозен, меѓу кои едни од најсилните се инстинктот да обожава и инстинктот да тежне кон вечноста.

Друг зачудувачки феномен во однос на религијата, е тоа што на многу различни места на светот постојат слични магиски и религиски активности. На многу места на светот ќе сретнеме слични концепти за душата, за жртвувањата, за смртта и воскресението (Адонис за Сирија, Атија за Фригија, Озирис за Мисир, Дионис, Деметра и Персефона за

Елините и.т.н.), за спасението, како и слични морални и церемонијални норми (како што е влегувањето во верата, разни церемонии на иницијација, на крштевања, кои го симболизираат умирањето за старото и раѓањето за нешто ново), постојат слични стории за почетокот на светот, за изгубеното рајско доба, за потребата на враќање кон изгубеното. Има и други сличности кои исто така може да се должат на природата на духот на човекот, или евентуално на мешањето на културите, што е помалку веројатно. Примери на такви сличности се сториите: за сумерскиот Гилгамеш и Библискиот Ное, Библискиот Самсон и грчкиот Херкул, сличности помеѓу асурската Иштар, египетската Изида, грчката Афродита и римската Венера и.т.н.

Од каде потекнуваат тие религиозни сличности? Најнелогичниот одговор би бил дека тие се продукт на мешање на културите, бидејќи постои многу добра причина да се смета дека некои култури никогаш не биле во допир едни со други. Така овие сличности, или се должат на човечкиот дух, кој таков каков што е и без никаква посебна причина, е сличен кај сите луѓе на светот, или сличностите и воопшто религијата е продукт на Бога, кој на сите луѓе, со цел, им го дал тој потенцијал.

Оттука, во однос на религиозноста на човекот, можеме да извлечеме два заклучока: или религиозноста на човекот е негова внатрешна карактеристика, па човекот сам го создава Бога, кој всушност не постои, односно човекот е постар од идејата за Бог; или Бог постои, па како творец му дава можност на човекот, преку својот капацитет за религиозност, да го пронајде Бог, што значи, Бог е постар од човековата религиозност. Од логичка гледна точка, сосема легитимно е да се верува во било која од овие две варијанти.

Анри Роже сметаше дека појавата на вера е продукт на еден ист човечки дух, без никакво надворешно посредство, па напиша:

Оваа појава на вера која е присутна насекаде не треба да не чуди. Духот на примитивниот човек мораше да одговори на ист начин под влијание на слични побуди. Исти идеи се раѓале пред природните појави. Се претпоставувало на основа на здравиот разум дека светот го создал некое суштество слично на луѓето, но и поголемо од нив и дека секоја природна појава зависи од една посебна волја.<sup>224</sup>

<sup>224</sup> Anri Rože, *Religija i nauka*, Sarajevo, Svjetlost, 1958, str. 84.

Но сосема иста логичка вредност има и обратниот заклучок, дека Бог, како творец на сè, па и на човекот сосе наговата религиозност, е причината за потеклото на човековата религиозност.

Теолозите на човековата религиозност гледаат како на вродено чувство, вистински божествен инстинкт. Така, во теологијата, покрај вообичаените аргументи за постоењето на Бог (онтолошки, космолошки, телеолошки и морален) се користи и аргумент кој произлегува од фактот дека човекот е религиозно суштество. Ерл Фаулкс религиозниот аргумент го опишува на следниов начин: „Овој аргумент вели оти доказ дека Бог постои е тоа што луѓето универзално веруваат во Него и се проникнати со религиозен инстинкт. Тој не тврди дека секој поединец верува во личен Бог, ниту дека сите религии се монотеистички.“<sup>225</sup> Значи, овој аргумент, како и сите други, нема капацитети да го опише Бога, ниту пак има капацитети секој поединец да го убеди дека Бог постои, односно нема вредност на доказ. Но, и овој аргумент на верникот му дава добра разумска основа. Навистина е можно, тоа што човекот е религиозно суштество, да претставува природна карактеристика на човекот, која му е дадена однадвор како дар, со цел човекот да може да воспостави комуникација со Бога, што ли тоа зборот Бог да значи.

Декарт од нашето поимање за совршенство, изведува заклучок за реална егзистенција на совршено битие. Тој сметаше дека човекот, како несовршено и ограничено суштество, не може, сам од себе, да има идеја за совршеност и за Бог. Таа идеја мора да доаѓа од самото совршено битие, а на човекот му е вродена, односно отпечатена од самото раѓање.

И според Хегел, Бог е причинителот на самата религиозна претстава. Тој смета дека религиозната свест, или претстава, е посредник преку кој божествениот дух станува свесен за самиот себе, таа е знаење на божествениот дух за себе, преку посретството на конечниот човечки дух. Преку тоа знаење, конечниот човечки дух се сознава себеси како момент од бесконечниот дух. Така, религијата не е човечки изум, туку производ на божјиот дух. Бог, како дух, се движи, а човечкиот ум е всушност божјиот ум во човекот. Според тоа, религијата претставува делување на Бог во

---

<sup>225</sup> Ерл Фаулкс, *Градење на верата*, Скопје, Библиска Лига, 2008, стр. 34.



човекот. Хегел сметаше дека секој човек поседува ваква религиозна претстава, и пишува:

Меѓутоа, сигурно ниеден човек не е толку упропастен, толку изгубен и толку зол, и ние никого не можеме да го сметаме за така ништожен, па тој во себе да нема воопшто ништо од религијата, па макар тоа било само да има страв пред религијата или копнеж или омраза кон неа.<sup>226</sup>

Група на мислители, применувајќи феноменолошка метода во толкувањето на религијата (пред сè тука се мисли на Макс Шелер, но и на Рудолф Ото, Ренах, Хесен и др.) имаше уверување дека божествената егзистенција е стварна, а не производ на нашата психа. Религиозните чувства се потполно особени чувства и доаѓаат како резултат на допир со виша реалност, или како одговор на таа реалност. Нивна методолошка препорака, доколку сакаме да ја разбереме религијата, се однесува на тоа да се држиме до самиот феномен на религиското доживување, и да не се оди во некои други сфери. Религискиот феномен треба вистински да се запази и да се опише, а не да се толкува; дескриптивно да се набљудува и да се остави самиот да си зборува, без да му се приоѓа со свои појми и мислења. Притоа, потребно е да се тргне од тој феномен и постојано погледот да се враќа кон него.

Според Макс Шелер, феноменологијата заснова однос на субјект и објект, *noesis* и *noema*, меѓу кои има нужна корелација. Нема субјект без објект, ниту пак обратно. Ако постои нужна корелација помеѓу *noesis* и *noema*, субјектот и објектот, тогаш на основа на интенционалниот акт, може да се заклучи и реалност на предметот којшто актот го интендира. Бидејќи религиозната свест интендира божество, односно е усмерена кон одредена „надсветска“ реалност, од ова произлегува дека на надсветското битие може да му се признае објективен реалитет. Шелер би рекол: „Предметот на религиозниот акт е истовремено причината за постоењето на тој акт. Или: сето знаење за бог е истовремено на нужен начин знаење со посредство на бог.“<sup>227</sup> Ова претставува кружен процес, во кој, од постоење на религиозен акт се изведува постоењето на Бог, односно од

<sup>226</sup> Hegel, цитиран во: Đuro Šušnjić, *Religija I – pojam, struktura, funkcije*, Beograd, Šigoja, 1998, str. 111.

<sup>227</sup> Max Scheler, *Vom Ewigem im Menschen*, Berlin, 1933, s. 547, u: Pavičević, str. 396.

постоење на Бог се изведува постоењето на религиозниот акт. Законот на корелацијата помеѓу *noesis* и *noema* гласи: на секој предмет, мора да му одговара некоја свест и на секоја свест, одреден предмет. Самата вера во Бог не се заснова на рационално-логички аргументи, туку на непосредно религиозно доживување. Религиозното доживување кај религиозниот човек се смета како откровение или манифестација на Бог. Целта на религијата не е рационално сознавање на светот, туку спасение во остварување на заедништво со Бога, додека прашањето поврзано со спасението за метафизичарот е од секундарна важност. Според Шелер, чувството на свето, пред кое човекот ја гледа сопствената ништожност и зависност во однос на божественото битие, кај човекот не потекнува од неговата зависност поврзана со реалниот емпириски свет, нити пак е продукт на некаква негова слабост, незнаење и необразованост, туку е продукт на реално увидена божја семоќ која му е откриена во религиозен акт на сознание.

Дури и ако не се сложиме со Шелер и сметаме дека не мора да значи дека сè што постои во свеста, дефакто реално постои, мораме да се сложиме дека сосема е можно религиозниот акт и религиозноста како карактеристика на човекот да потекнуваат од Бог, кој навистина постои и сака да му се објави на човекот. И самиот Шелер подоцна ги ублажува овие свои ставови, но сепак не оди подалеку од тврдењето дека постоењето на Бог и постоењето на човекот упатуваат едно на друго.

Тома Аквински, во својата *Summa theologica*, меѓу другите попознати аргументи за постоењето на Бог, зборува и за желбата на човекот за истрајување и битисување. Имено, кај човекот постои природна желба за бесмртност, а природната желба, којашто, според Тома, во душата ја всадил Бог, не може да биде залудна (*Ia 75,6*). Во, *Summa Contra Gentiles* (2, 79), се надополнува дека не може некој природен копнеж да биде залуден. Човекот има желба да битисува, да постои, да истрае. И животните имаат иста таква желба, но нивната се однесува на постоењето овде и сега, додека човековата е насочена кон егзистенцијата (*esse*) како таква и без временско ограничување. Човекот може да си замисли трајна егзистенција, која потекнува од природната желба за бесмртност. Со оглед

на тоа дека таквата желба кај човекот мора да му ја всадил самиот творец на природата, таа не е без цел. Таа ја потврдува човековата духовност, и со тоа всушност се потврдува дека човекот природно копнее по визија за Бог, што е божјо дело на милост во неговиот живот.

Повеќето христијански теолози се слагаат со ваквите констатации. Мистичарот Мајстор Екхарт сметаше дека Бог во нас има втиснато нешто како божја искра. Жан Калвин сметаше дека Бог чувството за божественото го втиснал во срцата на сите луѓе. И Фредерик Коплстон, во својата прочуена дебата против Бертранд Расел, за постоењето на Бог, рече: „Јас не го сметам религиозното искуство како строг доказ за постоењето на Бог [...С.Г.] Но, мислам дека ќе биде правилно да се каже, дека најдоброто објаснување на религиозното искуство е постоењето на Бог.“<sup>228</sup> Ханс Кинг, негирајќи го Фоербах кој сметаше дека Бог е само човечка проекција, вели дека на желбата за Бог може да и одговара вистински Бог. Навистина верникот, во својата средба со Бог и новите божји вредности, препознава нешто исконско, нешто што одамна го посакувал потајно, а не знаел како да го дефинира.

Во таа смисла, Бог е творецот на човековата религиозност, која е негова неодминлива карактеристика. Лесно е да се каже дека боговите ќе умрат, ако нема свештеници кои нив ќе ги одржуваат во живот, но прашањето е дали воопшто е можно да нема свештеници и воопшто гласници или пророци божји. Антитезата повторно би била дека има свештеници и божји гласници, затоа што има Бог. Исус велеше дека и од камењата може да подигне свој народ и свои сведоци, со идеја дека дури и Израилот или воопшто човекот да престане да сведочи за Бога, камењата ќе почнат да говорат, токму затоа што Бог навистина постои. Со тоа Исус всушност поучуваше дека не е можно да престане да има луѓе кои ќе сведочат за него и луѓе кои ќе бидат негов народ.<sup>229</sup>

Конечно, човекот на два начина сведочи за Бога: со негово признание, но и со негово порекнување. Од социолошка гледна точка, Бог постои, сè дури има народ кој верува во него. Од теолошка гледна точка,

<sup>228</sup> Фредерик Коплстон vs. Бертранд Расел, *За постоењето на Бог (прочуената радио дебата на BBC во 1948 година)*, Скопје, Табернакул, 2005, стр. 38.

<sup>229</sup> Види: *Матееј* 3:8,9.

Бог постои дури и никој да не верува во него; и не само што Бог не може да престане да постои, туку и идејата за Бог кај човекот не може да престане да постои, макар била сведена само на порекнување на Бога.

### 3.4. проблемот на злото

Еден од најсилните аргументи против постоењето на Бог се однесува на постоењето на злото во овој свет. Човекот е соочен со многу зла во овој свет, некои предизвикани од природата, а некои предизвикани од самиот човек. Аргументот на атеистите гласи: -Ако сме сведоци на толкави зла во овој свет, тогаш или Бог не постои, или пак ако постои, тој самиот не е добар, или во најдобар случај Бог не е семоќен, бидејќи не може да го спречи злото во овој свет.

Христијанската теолошка мисла на раните црквени отци се држи до Библиската идеја дека Бог е добар по својата природа. Сè што Бог создал е добро. Злото не е негова творба, всушност злото е само недостаток на доброто. Злото нема свое битие и е слично на мракот како недостаток на светлина, или грубост во недостаток на форма и ред, или болест во недостаток на здравје, или незнаење во недостаток на знаење, или пак заборав во недостаток на помнење. Злото е само продукт на отпаѓањето на Сатаната и злите ангели од Бога. Отпаѓањето од Бога, значи одвојување од неговото добро. Така, злото не е творба Божја, туку продукт на одвојувањето од она што Бог е, како и одвојување од она што Бог го создал или е негова волја. Човекот, кој беше создаден за добро, во еден добар свет, беше создаден со слободна волја да избира помеѓу веќе постоечкото добро и зло. Можеше да избере само добро, останувајќи му верен на Бога, а можеше да вкуси од „дрвото на познавањето на доброто и на злото“<sup>230</sup>, кое му беше забрането од Бога, и со тоа трајно да се постави на фронталната линија на војна помеѓу доброто и злото, на која има многу страдања и неизбежна смрт. Библијата известува дека човекот, за жал, вкуси од забранетиот плод и со тоа си навлече проклетство на отпаѓање од Бога, што всушност значеше и живеење во тешки услови исполнети со страдања и смрт. Тоа е Библиската перспектива за потеклото на злото.

---

<sup>230</sup> Библие 2: 16-17.

Сега, кога злото веќе е присутно во светот, Библијата дава и можни придобивки од него. Библиската перспектива за спасението како помирување на Бога со паднатиот човек преку жртвата на Исуса Христа, како враќање на она загубеното во односот со Бога, на спасението гледа како на најважен момент во животот на човекот. Спасението е поважно од земниот живот и од секоја земна среќа. Атеистичкиот аргумент против Бога поаѓа од претпоставката дека доброто и семоќното секогаш треба да го уништат злото. Но Библијата, кога зборува за божјото добро, пред сè, зборува за добро кое го надминува злото, а не за добро кое секогаш го елиминира злото. Можеби некои зла се неопходни за да се постигнат поголеми добра, кога над овој свет, во оној духовниот, се водат така жестоки борби помеѓу доброто и злото. И егзистенцијалистите се слагаат дека егзистенцијата најдлабоко се доживува преку тегоби, преку трепетот за опстанок, преку мрачни доживувања кои ни ја откриваат ограниченоста и одредбата за смрт.

Аргументите на атеистите тргнуваат од сосема поинаква перспектива. Според нив: 1. Ако постои Бог, тој не би допуштил бесмислено зло. 2. Најверојатно, постои бесмислено зло. 3. Најверојатно, Бог не постои. Аргументите на верниците пак се сосема поинакви. Еванс, на пример, вака ја превртува оваа аргументација во полза на теизмот: „Ако Бог постои, тој не би допуштил бесмислено зло. Бог постои. Според тоа, не постои бесмислено зло.“<sup>231</sup> Мора да се сложиме дека овој аргумент е исто толку валиден како и оној атеистичкиот, само е прашање од која гледна точка тргнуваме.

Кога веќе треба да се зборува за морално зло, подеднакво треба да се зборува и за моралното добро. Чудесен феномен кај човекот е тоа што тој е одреден за добро, тоа што тој знае да го увиди доброто, да го препознае, да го процени и конечно, тоа што е кадар да твори добро. Не може да се негира фактот дека во овој свет постои неверојатно големо зло, но, од друга страна, не може да се каже ниту дека светот е чисто зло и дека во него отсутува секаква убавина и добро. Светот сè уште сведочи за постоење на подобар свет.

---

<sup>231</sup> Еванс, стр. 159.

Некои теолози сметат дека злото е дел од големата наратива на Бог, со цел да се создаде уште поубав свет, базиран на слободната волја. Од друга страна, Лајбниц, во одбрана на Бога, зборуваше дека овој е најдобриот замислив свет од сите можни светови. Сепак, не е лесно да се помириме со фактот дека тогаш кога на некоја мајка вдовица во рацете ќе ѝ умре нејзиниот единствен син, а таа беспомошно липа, дека тоа може да се оправда со некоја подлабока смисла. Постојат многу случаи каде одредени поединци доживуваат неопишливо трагични зла, за кои е тешко било што позитивно да се каже. Но што да се прави? Дали, ако тогаш го отфрлиме Бога, нашата болка некако ќе се намали? Не! Пркоста кон Бога, можеби некому му дава сатисфакција во време на страдање, но тоа не може да биде решение за болката. Верникот, сепак, најдобро може да се соочи со страдањето, верувајќи дека сè останува во божјите раце, дека и покрај сè, Бог знае зошто оваа зло мора да се преживее и ќе најде начин неразбирливото зло да го претвори во добро. Постои ужасно и необјасливо зло во светот, но колку и да не можеме да дадеме одговор за него, јасно е дека во време на страдања, на очајниот човек не му е потребна филозофска дебата, туку утеха и духовна религиозна поддршка.

Се вели дека за време на Холокаустот, Евреите кои биле во ужасниот логор Аушвиц, заради сите страдања што ги доживеаја, го ставиле Бога на судско столче. Исходот на тоа нивно судење бил: Бог е осуден за виновен заради сета свирепост и предавство. Она што е интересно е тоа дека оваа судење се случило во петок навечер, после што следел Шабат. Иако го осудиле својот Бог, сите до еден повторно зеле учество на Шабатната богослужба.

За еден друг аспект на страдањата зборува Достоевски, преку ликот на Митја, од *Браќа Карамазови*. Според него, страдањата, на некој начин, го освестуваат човекот за своето постоење. Тогаш човекот всушност во вистинската смисла на зборот е свесен дека постои, и тоа дека постои во Бога. Митја, соочен со обвинение и казна за смртта на неговиот татко, во притвор, во страдание, го исповеда следново пред својот побожен брат Аљоша:

Нема да веруваш, Алексеј, колку сакам да живеам сега, каква жед се роди во мене да постојам и да спознавам. Токму во овие

изгребани сидови! Ракитин не го сфаќа тоа, тој сака само да изгради куќа, и да добие кирации, но јас те чекам тебе. А што е страдањето? Јас не се плашам од него, дури и ако е неизмерно. Сега не се плашам. А порано се плашев. Знаеш, јас можеби нема ни да одговорам на судењето... И, ми се чини, во мене сега има толку сила што ќе совладам сè, сите страдања, само за да можам секој миг да си речам: јас сум! Во илјада маки! – јас сум, целиот се грчам во маки – но сум! Јас сум во стапица, но постојам, го гледам сонцето, а кога не го гледам сонцето, знам дека тоа постои. А да знаеш оти сонцето постои – тоа веќе е цел живот.<sup>232</sup>

Конечно, кога во светот зборуваме за војна помеѓу доброто и злото, христијанинот и оваа војна не ја гледа како рамноправна војна помеѓу две завојувани сили, туку како привремена „граѓанска“ војна, во која бунтовниците ја превземале власта, а на крајот сепак ќе ја изгубат. Бог, сепак, конечно ќе ја понесе својата победа над злото. Но, таа победа ќе значи воспоставување на Божјото царство, ново небо и нова земја, а по однос на оваа земја и овој свет, не останува многу простор за оптимизам.

Во сета оваа драма, христијанинот има утеха дека тогаш кога страда, неговиот Бог не стои по страна, туку влегува во неговото страдање и самиот го дели со него. Поимот за Бог, во христијанството е условен од страдањето, преку Христос, кој најсурово и најсрамно пострада на крстот.

---

<sup>232</sup> Достоевски, *Браќа Карамазови*, книга втора, стр. 355.

## **4. ХРИСТИЈАНСКИ ПОГЛЕД КОН ЧОВЕКОТ КАКО РЕЛИГИОЗНО СУШТЕСТВО**

Ако за човековата религиозност зборуваме единствено од аспект на филозофијата, ќе испуштиме многу значајни сознанија во врска со тој феномен, кои ги нуди самата религија. Овде накратко, сакам да ја претставам христијанската перспектива во однос на човекот како религиозно суштество. Таа перспектива е перспектива однатре, што значи зборува за тоа што значи да се биде припадник на една религија и активен следбеник на еден верски систем и како од таа перспектива се гледа на појавата на другите религии и другите претстави за Бог, односно на човековата религиозност воопшто. Филозофијата, грижејќи се да донесе објективен суд по однос на религијата, не дозволува самата да навлезе внатре еден верски систем, да ги доживее чувствата и догматските ставови на верниците и нивниот апологетски став, а со тоа, освен што има некои придобивки, има и недостатоци во однос на сознанијата кои доаѓаат однатре религијата. Токму затоа, во овој дел на трудот, сакам да го согледаме и тој аспект, кој верувам ќе даде една поширока слика, со цел да донесеме појасни заклучоци во однос на овој феномен.

### **4.1. Бог на објавата и спасението на човекот**

Христијанството<sup>233</sup> исповеда вера во еден Бог, кој е создател на сè видливо и невидливо. Круна на Божјото создавање е човекот, кој единствен е создаден на слика Божја и единствен има капацитети и можност да општи со својот создател. Бог е личност и како таков сака да општи со човекот на личносно ниво. Заради својата љубов и капацитети за заедничарење, Бог дава иницијативи на своја објава за човекот. Од друга страна, христијанството исповеда дека човекот е грешен и отпаднат од Бога, па според тоа, иако Бог сака да општи со човекот, таквата

---

<sup>233</sup> Кога зборуваме за Христијанството, мора да имаме предвид дека истото е поделено на голем број на цркви, деноминации и секти. За да избегнам долга дебата по однос на разликите и нијансите помеѓу различните учења, ќе се задржам на чисто Библиската перспектива и учење, која со одредена доза на толеранција би била прифатлива за поголемите цркви: Римокатоличката, Протестантската и Православната Црква. Сепак, не е возможно да се из земе мојот субјективен поглед и моето разбирање на Христијанската Библиска порака, како и влијанието на теолошките токови кои врз мене ставиле најсилен впечаток, пред сè тука мислам на теологијата со Евангелско-Протестантска промениенција.



комуникација е оневозможена заради гревот на човекот. Значи, постои голем јаз помеѓу човекот и Бога, пред сè заради гревот на човекот, но освен тоа, постои и онтолошки јаз, кој е причина творбата никогаш целосно да не може да го досегне и разбере сопствениот творец. Така Бог, иако дава иницијативи за општење со човекот, за него останува скриен Бог.

Но, Бог не сака да остане скриен и дава иницијативи за возобновување на нарушената комуникација со човекот. Со други зборови, Бог организира средби со човекот, со цел човекот да се спаси и да се врати неговиот љубовен однос кон Бога. Иницијативите на Божјата објава можеме да ги поделиме на два основни вида: општа Божја објава и посебна Божја објава.

Општата Божја објава им е дадена на сите луѓе и има за цел да му покаже на човекот дека постои Бог кој сака да комуницира со човекот, но оваа објава не може ништо да каже за тоа кој е Бог, ниту пак за неговата волја и план во однос на човекот. Општата Божја објава можеме да ја сведеме на четири основни теофании: 1. Преку творбата, која треба да сведочи за интелегентен и креативен создател; 2. Моралниот закон во човекот, кој сведочи за општ морален законодавец; 3. Делувањето и провидноста во природата како и во историските токови, кои сведочат за Божја интервенција во светот и во историјата како негова сторија; и 4. Интуитивно во човекот.

Христијанството, преку творбата и сета природа, гледа објава на Божјото опстојување, неговата моќ и неговиот креативен ум. *Псалм (19:1)* вели: „Небесата ја објавуваат Божјата слава, а за делата на рацете Негови известува сводот небесен.“ Зачудувачки призор остава самото свездено небо над нас. Соцето и Месечината и сите ѕвезди, според христијанството, се негови сведоци. Ако зборуваме за редот и целисходноста на нештата, Сонцето и Месечината се оддалечени на идеално растојание од Земјата, за животот на Земјата воопшто да биде можен. Ако Сонцето беше подалеку или поблиску од она што е, температурите на Земјата би биле или преладни или претопли за да може животот да опстои. Ако Месечината беше нешто поблиска до Земјата ќе имаше приливи на морските бранови,

заради силните гравитации кои влијаат над нивото на морињата. Така сите небески појави сведочат за Бог: патот на кометите, паѓањето на метеорите, помрачувањето на сонцето или месечината и др. Се вели дека Исак Њутн, кој верувал во Бог како творец на светот, еднаш направил модел на нашиот Сончев систем. Се потрудил да го направи што е можно попрецизно, со голема пропорционална точност. Кога некој негов пријател астроном, кој не верувал во Бог, го видел тој модел, го прашал Њутн кој го направил тоа совршено дело. Њутн му одговорил –Никој! Самото од себе си се создало! На тоа атеистот го замолил да не се шегува, туку да му каже кој е творецот на тој модел. Заклучокот на Њутн, отприлика, бил со образложение: -Како ти не веруваш во случајниот настанок на овој модел, а веруваш во случајниот настанок на Сончевиот систем и целото свездено небо?

Сета земна творба исто така сведочи за Бог. Сите планини, мориња, реки, растенија, животни, микроорганизми, инсекти, годишните времиња, виножитото, зајдисонцето, громот, дождот, и сè што постои. Човекот со сите негови органи сведочи за кретивен создател: око да види, уво да слуша, уста да зборува, да јаде, да љуби, срцето, дробовите, бубрезите, желуникот и сè што е на него. Временските процеси кај човекот: бебето кое живее од млекото на мајката и мајката која има млеко само кога има бебе, пубертетот како навремен процес на психо-физичко и сексуално созревање на младиот човек и.т.н. и.т.н. Која е веројатноста молекулата на ДНК кај човекот да настане случајно, ако се смета дека таа молекула содржи повеќе информации од сите библиотеки на светот, од почетокот на цивилизацијата до денес заедно?

Христијанството, на моралниот закон во човекот, гледа како на објава, преку која Бог зборува дури и посилно отколку преку природата. Апостолот Павле во своето послание до *Римјаниите* (2:14-15) пишува:

Зашто секогаш кога незнабошците, кои немаат Закон, природно ги извршуваат одредбите на Законот, тогаш тие, иако немаат Закон, се Закон на самите себе; тие докажуваат дека делото на Законот е запишано во нивните срца, за што сведочи и нивната совест, а и нивните внатрешни размислувања, со кои меѓусебно се обвинуваат или одбрануваат.

И Имануел Кант се воодоошеуваше на свезденото небо над нас и на моралниот закон во нас. Така, човекот во себе може да препознае лик Божји (*imago Dei*), а во природата траги на Бог (*vestigium Dei*).

Следната трага на божественото дејство во светот се изразува преку неговото дело на провидност за опстанок на светот и животот воопшто, како и преку неговите дејствија во историјата на човекот. Колку само опасности постојат за животот на земјата засекогаш да престане; од космички пореметувања, од судири со астероиди, од катастрофални климатски пореметувања, од природни катастрофи и сл. Се чини дека не само секојдневното живеење на поединецот е чудо на Божја провидност, туку и животот на целиот човечки род заедно. Во оваа група спаѓаат и разните необјасливи и чудесни настани и коинциденции во животот на секој поединец.

Некои филозофи и теолози зборуваат и за провидност и водство Божје во историјата. Овде за пример, накратко ќе ја претставиме филозофијата на Хегел, кој историјата ја гледаше како прогрес. Неговиот „апсолут“ минува низ три основни фази во развојот на главната дијалектичка тријада на системот. Трите фази се: идеја по себе, идеја надвор од себе и идеја по себе и за себе. Првата е предмет на изучување за логиката, втората за филозофијата на природата, а третата за филозофијата на духот. Историјата така претставува развоен процес во кој на една теза и се спротивставува одредена антитеза, при што доаѓа до синтеза, а пак оваа синтеза станува нова теза, на која и се спротивставува нова антитеза, за да настане нова синтеза и.т.н. и.т.н. Така се добиваат сè посложени дијалектички целисти. Во тој процес се доаѓа не само до идеја по себе, туку и идеја за себе, односно идеја која дошла до самосвест. Оваа идеја по себе и за себе, Хегел ја нарекува дух. Така, Хегел, во својата *Филозофија на историјата*, ги рагледува движечките сили на историјата кои го тераат општеството да напредува и да се усовршува. Во тој процес на усовршување, движечка сила е светскиот дух. Свеста за слободата кај луѓето напредува во историјата. Во Песија еден е слободен, наспроти сите други неслободни поданици на царот. Потоа во Грција и Рим повеќе луѓе се слободни. Кај христијаните се пројавува свеста дека сите се слободни.

Но овој објективен дух кој во светската историја ја исцрпува својата содржина, преминува во апсолутен дух – дух во вистинска смисла. Овој апсолутен дух се пројавува како перцепција, претстава и поим. Перцепција како израз во уметноста, претстава како израз во религијата и поим како израз во филозофијата. Тоа се трите највисоки стадиуми на пројава на апсолутниот дух: естетиката, филозофијата на религијата и историјата на филозофијата. Најдлабоката фаза е фазата на развитокот на поимот, која е изразена преку историјата на филозофијата. Дури и Маркс, иако дијалектички материјалист, гледаше прогрес во историските токови, кој нужно мора да води кон креирање на слободно општество. Сепак, за марксистите историјата е потполно иманентна, но за христијаните таа е иманентност на трансценденцијата, а вистинската слобода ќе се случи единствено со воспоставувањето на царството Божјо.

Освен овие теофании Божји, човекот има интуитивна способност да го насети Бога, што претставува еден од најважните чинители на човековата религиозност. Најдобар опис за овој интуитивен копнеж кон Бога можеме да најдеме во *Исцрпанието* на Августин, каде се вели: „Ти го поттикнуваш да бара радост, славејќи те тебе, бидејќи си не создал за себе, и нашето срце е немирно се дури не се смири во тебе.“<sup>234</sup>

Како и да е, атеистите имаат свои логички аргументи против сите овие облици на Божја објава, па според тоа тие не можат да се сметаат за доказ во прилог на постоењето на Бог. Но, оној кој веќе верува, во сите нив гледа јасна објава Божја. Дури и повеќе, верникот смета дека е потребна голема вера за да се биде атеист, покрај сите тие објави во светот. Еве како еден класичен христијански проповедник го гледа тоа: „Атеистот во пракса покажува повеќе вера од најревниот религиозен фанатик. За да веруваш дека нема Бог, потребно е да се има бескрајно повеќе вера, отколку да веруваш дека Бог постои.“<sup>235</sup>

Сите овие примери на општа објава Божја, во христијанската теологија се сметаат како дел од т.н. природна теологија, која има за цел да го објави постоењето на Бог, но не може да каже ништо за Бог, како ни

<sup>234</sup> Aurelije Augustin, *Ispovjesti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1997, str. 7.

<sup>235</sup> Дейвид С. Киркууд, *Прости ми че чеках шолкова дџлго, за да ти кажа шова*, София, Издателство “Бъдеще и надежда”, 2004, стр. 19-20.

за неговиот план за спасение на човекот. Тоа е како да се види некое уметничко дело од непознат автор, преку кое примаме некои елементарни сознанија за авторот, но сè уште не може да се каже дека го познаваме авторот. Природната објава треба само да даде поттик, за човекот да продолжи да го бара Бога, со цел да го најде и да се спаси. Исус, меѓу другото, мисли и на ова, кога вели: „Барајте и ќе најдете, чукајте и ќе ви се отвори“ (*Матееј 7:7*). Човекот, предизвикан од природната објава Божја, треба да го бара Бога, а ако го бара, ќе го најде, а ако го најде, ќе се спаси.

Вистинското познание на Бог, преку кое човекот се спасува, доаѓа преку т.н. посебна објава Божја. Преку оваа посебна објава човекот може да осознае кој е Бог и каква е неговата волја кон човекот, односно како човекот може да се спаси. Вистинската природа на Бог, човекот може да ја осознае, осознавајќи го Исуса Христа. Во *Евангелието сѐоред Јован (1:18)* пишува: „Бога никој никогаш не Го видел; Единородниот Син, Кој е во крилото на Отецот – Тој Го објави.“ Значи, единствено преку Исус Христос, кој е Син Божји, можеме да спознаеме кој и каков е Бог. А пак тоа значи да се стекне спасение и живот вечен, како што е напишано: „А животот вечен е тоа, да Те познаат Тебе Единиот вистински Бог, и испратениот од Тебе Исуса Христа.“ (*Јован 17:3*) Така, христијанската гносеологија има сотериолошки карактер.

Христијанскиот Бог, всушност е еден Бог, во три лица: Отецот, Синот и Светиот Дух. За него, пред сè, сведочат луѓето кои самите го имаат запознаено и искуствено доживеано. Такви пријатели Божји, негови пророци, гласници, апостоли, проповедници и сведоци имало отсекогаш во историјата. Тие го навестуваат Бога и неговата волја и ги повикуваат луѓето да се спасат. Нивната порака е Евангелието (радосната вест) на Исуса Христа. Човекот заради гревот е одвоен од Бога и проклет заради тоа, но Бог сака да го спаси човекот. Токму затоа Бог го испраќа Својот Единороден Син, Исус Христос, да дојде на земјата и да го објави Бога, преку своите проповеди, својот свет живот и чудесата и знаците што ги правеше. Клучниот момент на спасоносното дело на Бог, претставува смртта на Исуса Христа, кој беше распнат на крст, заради гревовите на човекот. Христос, освен тоа, воскресна од мртвите, со што става печат на

вистинитоста на својата порака, своето Божество, спасоносното дело и вечниот живот, за кој самиот, воскреснат, стана залог. Така Евангелието се сведува на оваа порака: „Зашто Бог толку го возљуби светот, што Го даде Својот Единороден Син, та секој што верува во Него да не загина, туку да има вечен живот“ (*Јован 3:16*). Сега: „Кој верува во Него – нема да биде суден, а кој не верува, тој е веќе осуден, зашто не поверувал во името на Единородниот Син Божји“ (*Јован 3:18*). Или: „Кој верува во Синот, има вечен живот; а кој не верува во Синот, нема да види живот, но гневот Божји ќе биде врз него“ (*Јован 3:36*).

Освен, неговите „лични пријатели“, за Бога сведочи и неговата спасоносна историја. Историјата на црквата сведочи за Бога, кој ги води историските настани, кој покрај сите пречки, прогонства, искушенија, падови и успони, ја води, заштитува и благословува својата вистинска црква. Освен тоа, сведоштво за Божји благослов над својата црква е и фактот што таа успеала да се прошири во сите краеве на светот и да даде огромен придонес за цивилизациските вредности на глобално ниво. Покрај ова, Библискиот Бог, во Стариот завет, пред доаѓањето на Исуса Христа, се објави како Јахве, кој си избра свој народ преку кој ќе се објавува. Дури и на историјата на Израел и на еврејскиот народ, како старозаветно избран Божји народ, се гледа како на објава. Овој народ има зачудувачка историја, не само од времето на Библиските записи, туку и после тоа. Опстанокот на Евреите е историски аргумент за избраноста на тој народ. Тој народ е древен, не многу голем, најпрогонуван од сите други народи, но успеал да опстане, додека многу големи цивилизации исчезнале, некои од нив директни прогонители на Евреите. Евреите опстанале со векови во дијаспора, без своја држава, под силни притисоци и прогон. Освен тоа, овој мал народ дава исклучително голем придонес за целото човештво и постојано е во врвот, кога станува збор за нивното влијание на светско ниво.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> Доволно е да споменеме неколку Еврејски имиња, пред сè од областите кои се од интерес на овој труд, имено религијата, филозофијата, социологијата, психологијата, но и по некое име од природните науки, политиката, бизнисот и шоу-бизнисот, за да го увидиме неверојатниот цивилизациски придонес на овој мал народ. Еве еден тесен список на луѓе со еврејско потекло: Авраам, Мојсеј, Давид, Исус, Марија, Петар, Павле, Јован, Моше Маимонид, Барух де Спиноза, Карл Маркс, Едмунд Хусерл, Макс Шелер, Ернст Блох, Теодор Адорно, Мартин Бубер, Анри Бергсон, Емил Диркем, Клод Леви-Строс,

Но, христијанството верува дека Бог не само што се објавува преку своите пријатели и преку својот народ, црквата, туку самиот испраќа Свето Писмо, во кое човекот јасно може да прочита за волјата Божја и планот на спасението. Библијата е канонот на верата, преку кој се мерат сите постапки на човекот во однос на Бога.

Полнотата на објавата Божја претставува Божјото лично доаѓање меѓу луѓето, во личноста на Исус Христос. Христос е совршената слика Божја, всушност, самиот Бог, кој стана човек. Дури и после смртта на Исус Христос, неговото воскресение и неговото вознесение на небото, тој своите ученици не ги остава сами, туку им вети дека ќе им испрати друг утешител. Тој друг утешител, е третото лице на Светата Троица, Светиот Дух. Така Бог, сега, на личносно ниво со верникот комуницира преку Светиот Дух, за кого Исус рече: „А кога ќе дојде Утешителот, Кого што ќе ви Го испратам Јас од Отецот, Духот на вистината, Кој излегува од Отецот, Он ќе сведочи за Мене.“ (*Јован 15:26*) Со други зборови, оној што ќе поверува во Исус, ќе го прими Светиот Дух во себе, ќе биде нановороден и во единство со Светиот Дух, ќе општи со Бога, што претставува негово спасение.

Така спасението претставува чин на Божјата милост, кое се прима со вера. Бог е оној кој дава иницијативи за обнова на нарушениот однос со човекот. Тој направи сè за човекот да може да се спаси, тој му се објавува на човекот и му ја пружа својата рака на помирување. За човекот останува да ги препознае тие Божји иницијативи на помирување, да поверува во Бога и испратениот од него Исуса Христа, кој умре и воскресна за негово оправдување. Тој дар на милост, човекот треба да го прифати преку покајание и вера, со што влегува во спасоносен однос со Бога и стекнува живот вечен.

#### **4.2. Потеклото на другите нехристијански религии**

---

Габриел Марсел, Зигмунд Фројд, Виктор Франкл, Ерих Фром, Абрахам Маслоу, Франц Кафка, Алберт Ајнштајн, Нилс Бор, Ротшилд фамилијата, Роза Луксембург, Лев Троцки, Калвин Клаин, Леви Штраус, Анри Цитроен, Вуди Ален, Кирк Даглас, Мајкл Даглас, Пол Њумен, Џери Луис, Дастиг Хофман, Харисон Форд, Стивен Спилберг, Милош Форман, Роман Полански, Оливер Стоун, Боб Дилан, Хулио Иглесиас, Барбара Стрејсенд и многу други, за кои ќе ни треба многу простор за да ги споменеме. 22 % од добитниците на Нобеловата награда во разни области се со Еврејско потекло. За споредба тие претставуваат околу 0,2 % од вкупната светска популација.

Ако христијанскиот Бог е Бог на објавата и ако полнотата на неговата спасоносна објава е остварена преку Исуса Христа, се поставува прашањето, како да се гледа на другите постоечки религии во светот. Од каде тие потекнуваат и дали може да се сметаат како вистинити, на ист начин како што е христијанството?

Во однос на потеклото на другите религии, во христијанството постојат три доминантни гледишта.

Првото гледиште на другите религии гледа како на вовед за проповедање на Евангелието, како дел од општата објава Божја. Секое добро, каде и да се наоѓа, доаѓа од Бога, но сепак вистинската светлина е Христос.

Второто гледиште на другите религии гледа како на продукт на нечистите сили и чиста сатанска измама.

Третото, другите религии не ги гледа ниту како вовед во христијанството, ниту како сатанска лага, туку како аспирации на човековиот дух.

Се чини, дедуктивниот заклучок, базиран на Бибијата, во себе ги содржи сите овие три гледишта, сублимирани во едно. Имено, религијата е израз на аспирациите на човековиот дух, но човековиот дух во себе содржи две спротивставени тежненија. Од една страна, човекот е творба Божја, создаден на негова слика, па оттука, човековиот дух содржи природни елементи за врска со Бог. Ако на ова се додаде и желбата на Бог да комуницира со човекот, тогаш може да се каже дека Бог создал таков човек, кој во духот ќе има природно тежнение за врска со него. Доказ за природното тежнение на човекот кон Бога е токму постоењето на религиите, како копнеж кон единство со Бога. Но, Библијата вели дека човекот е грешен, па оттука, неговиот дух, освен што содржи добри елементи затоа што е создаден од Бога, тежнее и кон изопачување на вистината и доброто, според тоа не е кадар, сам од себе, да создаде нешта кои во целост ќе бидат добри и нема да имаат никакви примеси на зло. Така, кога станува збор за другите религии, тие се продукт на човековиот дух, во потрага по Бог. Она што во нив е добро, е резултат на божествениот лик во човекот, кој е добар, и резултат на Божјата општа



објава, преку која човекот интуитивно, или по пат на разум, доаѓа до вистинити сознанија. Она што во другите религии е зло и лажно е продукт на паднатиот човек, кој освен што во себе, сè уште, има влијанија на Бог, кој тежнее да го спаси, има и влијанија на непријателот Божји, Сатаната, кој сака да го одржи во заблуда. Така, другите религии, во исто време, претставуваат и добро и зло за самиот човек. Добро, бидејќи се израз на потрагата по Бог, нешто што треба да се искористи за да се најде вистинската, посебната и спасоносна објава Божја, и зло, затоа што во исто време, лажно, на човекот му го задоволуваат копнежот кон Бога, а со тоа го спречуваат, тој вистински и целосно да го пронајде Бога, во Исуса Христа. Односно, другите религии содржат елементи на вистина, кои доаѓаат од Бог, но содржат и елементи на лага, што доаѓаат од „таткото на лагата“, ѓаволот, а пак двете тежнеенија се составен дел од човековиот дух, кој е творба Божја, но во падната состојба.

Еве како Библијата зборува на оваа тема. Во *Делата Апостолски* е запишан делот каде апостолот Павле им го проповеда Евангелието на Атињаните.

Тогаш Павле застана среде Ареопагот и рече: „Луѓе Атињани! Гледам по сè дека сте многу побожни. Имено, минувајќи и набљудувајќи ги вашите светини, најдов и жртвеник, на кого е напишано: ‘На непознатиот Бог.’ И така, тоа што вие не познавајќи го – го почитувате, јас ви го проповедам тоа. Бог, Кој го создаде светот и сè што е во него, како Господар на небото и на земјата, не живее во ракотворни храмови, ниту прима служба од човечки раце, како да има потреба од нешто; бидејќи Тој, Самиот, им дава на сите: живот, здив и сè. Тој, исто, направи целиот човечки род да потекнува од еден човек и да се насели по лицето на целата земја; откако им определи одредени времиња и граници на нивните живеалишта, за да Го бараат Бога; не би ли Го напипале и нашле некако, зашто тој не е далеку од ниеден од нас. Зашто во Него живееме, се движиме и постоиме, како што и некои од вашите поети рекле: ‘И ние сме Негов род.’ И бидејќи сме Божји род, не треба да мислиме дека Божеството е како злато, или сребро или камен; како творба на човечката уметност и замисла. И така, не гледајќи на времињата на незнаењето – Бог сега им заповеда на луѓето да се покајат сите и насекаде, зашто определил ден, кога ќе му суди праведно на целиот свет – преку Човекот Кого Го определил за тоа; давајќи им на сите уверување со тоа што Го воскресна од мртвите.“  
(*Дела Апостолски 17:22-31*)

Павле, го започнува својот говор со јасна забелешка дека Атињаните се побожен, односно религиозен народ. Тој тоа го заклучува врз основа на светините, жртвениците и другите сакрални предмети и објекти. Такви ги имало многу во Атина. Но, Павле особено е заинтересиран за еден од жртвениците, а тоа е оној посветен „На непознатиот Бог.“ Значи, Павле не се интересира ниту за Зевс, ниту за Посејдон, ниту за Атина, ниту за Афродита, или било кој друг грчки бог, кои ги смета за лажни, туку основата на богопознанието на Грците ја бара во нивната „интуитивна“ врска со непознатиот Бог, кого сега тој има намера да им го објави. Тој Бог е оној единствениот, создателот на светот и сè што е во него, господарот на небото и земјата и него не можеме да го бараме во ракотворби, храмови, кипови и жртвеници, бидејќи тој Бог дава живот, здив и сè. Бог е еден за сите луѓе на светот и тој на сите им има дадено потенцијал да го бараат. А, Бога не е тешко да го најдеме, бидејќи е тука близу нас, од него живот црпиме, а и негов род сме. Тоа и грчките поети „интуитивно“ го имаат осознаено. Сепак, погрешно е што Атињаните го претставуваат и бараат во ракотворби од злато, сребро, или камен, кои не се ништо друго освен обични човечки измислици, или поточно, израз на човечка уметност и замисли. Но Павле вели, Бог може да им ги прости тие времиња на незнаење, во кои тие го барале Бога, во духот, како негова творба, а живееле во заблуда, заради гревот и грешната претстава. Она што треба да го направат е да се покајат за своето незнаење и својата лажна претстава и да преминат кон вистината и спасението, кои ќе ги примат преку Христа, кој е воспоставен судија за целиот свет, а доказ за тоа е неговото воскресение.

Во своето *Послание до Римјаниите (1:18-23)*, апостолот Павле пишува:

Зашто Божјиот гнев се открива од небото на секоја безбожност и неправда на луѓето, кои со неправдата ја задржуваат вистината; зашто ним им е познато она што може да се знае за Бога; Бог им го јави тоа. Па и Неговите невидливи својства, Неговата вечна сила и Божеството, можат да се согледаат од создавањето на светот, набљудувани преку творбите. Па така немаат изговор. Зашто, иако Го познаа Бога, не Го прославија како Бог, ниту покажаа благодарност; туку станаа суетни во своите мисли и нивното неразумно срце се помрачи. Зборувајќи дека се мудри, станаа

безумни, и ја заменија славата на нераспадливиот Бог со слика слична на распадлив човек, на птици, на четвороножни животни, и на лазачи.

Овде Павле упатува на природната објава Божја, која им е дадена на сите луѓе. Сите ја имаат творбата Божја како сведоштво за Бог, и таа објава на божествената сила би требала сите да ги доведе до Бога. Но, не е така. Луѓето, во својот грев, наместо кон Бога, се свртеа кон идоли и лажни претстави и лажни божества, кои се само обични човечки измислици и продукт на суетни човечки мисли, на неразумно срце, умисленост и гордост. Сепак, Павле смета дека човекот во себе добро може да препознае што е вистина, а што е лага, па за таквите свои постапки нема изговор.

Паднатиот човек сè уште има способности за заедништво со Бог, но тоа заедништво не може да го оствари сè дури не прими помирување во Христа и не се обнови преку Светиот Дух. Човекот е кадар да го познае Господа, но постои изопаченост во човековата природа, која го прави да остане недостоен за него. Оној кој зборува за човековата сличност со Бога, истовремено мора да зборува и за неговата гревовност.

Така, нехристијанските религии се базирани на општото откровение Божјо, но тоа откровение, изопачено и порекнато. Затоа, иако луѓето тежнеат да му служат на Бога, без Христа, тие всушност им служат на бесовите. Како што би рекол Павле: „она што народите го жртвуваат, им го жртвуваат на бесовите, а не на Бога; а јас не сакам вие да бидете во заедница со бесовите.“ (*1 Коринџаниите 10:20*). Така Павле, вон Христа, гледа неможност да се познава Бог и вели „народите не Го познаваат Бога.“ (*1 Солуњаниите 4:5б*). Тоа не значи дека сè што е содржано во другите религии е целосна грешка. Во нив има изолирани вистини, кои се доказ на достигнувањата на човечкиот дух, но тие не можат да го знаат вистинскиот пат на помирување со Бог. Затоа, другите облици на религија се третираат како лажна пара, во однос на вистинската. Лажната банкнота има многу сличности со вистинската, но таа не е оригинална, според тоа е фалсификат и нема никаква куповна вредност.

Еве како еден девтероканонски текст зборува за потеклото на идолопоклонството:

Зашто измислувањето на идоли е почеток на блудот, а нивното откритие – изопачување на животот. Нив ги немало во почетокот, а и нема да ги има довека. Тие дојдоа во светот поради човечкото славољубие, затоа им е досуден блискиот крај. Татко, скршен од тешка жалост поради предвреме умрен син, откако го направил неговиот лик на мртов човек, отпосле почнал да го почитува како бог и на своите потчинети им определи тајни и нареди жртви да му принесуваат. Во текот на времето, вкоренет тој безбожен обичај, бил пазен како закон, и, по заповед на силните, тоа што било извајано, - било почитувано како божество. Кога луѓето не можеле, поради далечното му живеалиште, лично некого да почитуваат, тогаш правеле лик на оддалеченото лице: правеле видлив лик на починат цар, па како на неприсутен да му поласкаат како на присутен. А и за засилување почитувањето од страна на оние што не го познавале, помагало заземањето на уметникот, бидејќи тој можеби од желба да му угоди на владетелот, се трудел сличноста да ја направи што поубава; а народот, восхитен од убавината на творбата, го признавал за божество оној, кој малку пред тоа бил почитуван како човек. И тоа стана соблазна за луѓето, бидејќи тие, робувајќи ѝ на неволјата или на тиранството, му го предавале на каменот и дрвото неискажливото Божјо име. (*Книга мудросѝ Соломонова 14:12-21*)

И црквените отци имаа доста ригиден став по однос на потеклото на нехристијанските облици на побожност. Атанасиј Велики на другите религиозни облици кај човекот гледаше како на продукт на отпаѓање на човекот од првичното познание на Бог, па напиша:

Бидејќи, штом човечкиот ум се одвратил од Бога, луѓето почнале со својот ум и со своето расудување да се спуштаат сè пониско. Најпрвин, онаа почитување кое му припаѓа на Бог, му го искажале на небото, Сонцето, Месечината, ѕвездите, сметајќи не само дека се божества, туку и дека се причинители кои одредуваат сè што се случува после нив. Подоцна луѓето, спуштајќи се до најмрачните мисли, етерот и воздухот и сè што се наоѓа во воздухот ги нарекле богови; па, напредувајќи во злото, како богови ги опеале дури и праелементите и начелата на телесниот состав, односно топлото и ладното, сувото и влажното суштество. Како оние што сосема паднале, ползат по земјата како полжавите по кал, така и најбезбожните меѓу луѓето, откако паднаа и отстапија од нивната претстава што ја имаа за Бог, си поставија за богови луѓе и човечки ликови, било да се живи, било после смртта. Па смислувајќи и изумувајќи уште полоши работи, божественото и превозвишеното Божјо име го дадоа дури и на камењата, и дрвјата, и влечугите, животните водени и копнени, како и на животни несвесни и диви, па им упатуваат Божја слава, а се одвраќаат од вистинскиот и стварен Бог, Отецот Христов.<sup>237 238</sup>

<sup>237</sup> Свети Атанасије Велики, *Пројив идола*, Нови Сад, Беседа, 2003, стр. 37-38.

Ставот на Јустин Маченик, кој, пред сè, се однесува на вистините на филозофијата, а може да се примени и кон религиозните вистини на другите религии, е нешто поблаг. Според него, сличностите на филозофија со христијанството, а ние можеме да ги додадеме и другите религии, се базирани на семето на вистината. Јустин Маченик велеше дека што и да е вистинито речено кај другите, било во религиите или во филозофијата, дека тоа во исто време му припаѓа на христијанството. Вистинскиот Логос, роден од нестворениот и неискажлив Бог, е во љубовна врска со христијаните и тие пребиваат во него и во неговата вистина. Другите пак, според семето на Логосот (*logos spermaticon*), кое е распространето насекаде, можат да видат одредени сегменти на вистината, но матно, како во некаков полумрак.

---

<sup>238</sup> Дебатите за настанокот на религиите, со кои се занимаваат филозофијата и историјата на религијата, дали од магија, анимизам, тотемизам, или натурализам настанале религиите, не се релевантни за христијаните. Еволуционистите веруваат дека од пониски системи на верување, идејата со текот на времето се усложнува, до посложени божества со човечки облик. Тие застапуваат гледиште дека од верувањето во мана, како безлична сила, се развива култ на духови (анимизам), кој потоа се развива до персонализирани богови (политеизам) и конечно до вера во еден Бог (монотеизам). И патот од политеизам кон монотеизам е постапен. Од главни и врховни богови во политеизмот, кон национални богови, кон монотеизам. Така, националните религии им претходат на универзалните. Но сето тоа се заклучоци базирани на нивните уверувања и податоци прилагодени во склад со некој однапред замислен план за поддршка на еволуцијата, како порационална во однос на креационизмот. Сепак, значаен број на историчари на религијата сметаат дека монотеизмот отсекогаш постоел. Жан Лафито, Ендрју Ланг, Вилхелм Шмит и други, го имаат овој став. Тие сметаат дека еден облик на монотеизам постоел отсекогаш, а покрај него постоеле и други системи, со разни отстапки во однос на него. Ендрју Ланг би рекол дека врховниот Бог не стои на крајот на религиозната историја, туку на нејзиниот почеток. Шмит сметаше дека човекот на почетокот верувал само во еден моќен и творечки Бог, кого подоцна го запоставува и заборава и тогаш се вpletува во нови верувања за многу богови, духови, митски предци и.т.н. Некои мисионери, како што е А.Б. Ховита, известуваа дека кај Бушманите, кај Хотентотите, кај некои Африкански црнци и Северноамерикански индијанци, постои вера во највисоко битие, кое е најмоќно и прави сè во светот. Тоа битие е татковско, добро, морално и чувар на моралот. И меѓу Пигмеите, Андаманците и примитивните племиња во Индонезија има концепт на монотеизам. Дури и политеистичките религии поседуваат концепт на доминантен бог. Кај Грците тоа бил Зевс (отец Зевс – *Zeus pathr* како го нарекува Хомер), кај Римјаните Јупитер (отец *Ju-piter*), кај Словените Перун, во Германските шуми Вотан, во Индија Браман и.т.н. Хиндуистичките теолози, кои ја бранеле верата во еден Бог, сите тие богови и духови на хиндуистичкиот политеизам, ги сметале како мноштво на симболи за таа иста божественост. Така всушност, теориите за потеклото на религиите произлегуваат од преуверувањата на самите религиозни теоретичари. Веројатно никогаш нема да имаме егзактни научни сознаниеја со кои научно ќе се одговри на прашањето за потеклото на религијата. Тоа ќе остане прашање кое ќе се одговара врз основа на верата, впрочем, исто како и голем број други прашања.

Томислав Шаги-Буниќ, хрватски католички теолог кој присуствуваше на Вториот Ватикански Собор, во врска со ова, во една дискусија ќе рече:

Ние христијаните сметаме дека нашата религија е поинаква од било која друга. Таа е облечена во обличите на секоја друга религија и ние можеме да примиме сè. Ете, на тоа нашиот втор Ватикански концил, католички, инсистира, па тоа би можело помалку да звучи империјалистички, бидејќи сè што некаде е добро, ние сме спремни да го анектираме. Бидејќи, ќе речам, тоа значи католицитет.<sup>239</sup>

Аврелиј Августин, пак учеше: „Доброто коешто го љубите доаѓа од Него, ама тоа е добро и слатко само дотолку доколку е поврзано со Него; а ќе биде горко со полно право, бидејќи наисправно го љубите сето она што од Него доаѓа, ако Него го оставите.“<sup>240</sup> Така, Августин го гледа Бога во сите добри тежненија на човекот, но без Христа, човекот нема капацитети за полна вистина и добро: „Тој е во длабочината на срцето, но срцето одлутало од него.“<sup>241</sup>

Со други зборови, човекот во себе има потенцијали за добро и вистина, и тие се читуваат преку разни филозофски и религиозни системи, но заради гревот, тие вистини и тоа добро, не ги задоволуваат Божјите стандарди без Христа, и како такви, во конечност претставуваат заблуди. Но оној што вистински ќе го бара Бога, ќе го најде. Тој, иако сè уште во заблуда, или нецелосно познание на Бог, во себе има доволен потенцијал да ја препознае вистината, тогаш кога ќе дојде во допир со неа. Во прилог на ова зборува еден христијански мисиски извештај од Индија:

Ова се случило пред четириесетина години [*кога авџороӣ ѓо̄ ѝшиува ова е 1971 ѓодина, значи чей̄ириесей̄ина ѓодина̄ ѝред̄ ѝоа С.Г.*]. Некој католички мисионер, приквечерината, стигнал во некое зафрлено село во делтата на Ганг и намислил таму да остане неколку дена. Тоа беше прв христијански проповедник во она место. До доцна во ноќта, тој седеше пред куќата со угледните селани и по малку им зборуваше за христијанството, во прв ред, за Исус Христос. Конечно си посакаа „лека ноќ“ и се разидоа на починка. Но, еден старец остана. Тој му пристапи на мисионерот и решително му рече: „Сахебе, би сакал да ме примиш во својата вера!“ Свештеникот се изненадил и го прашал: „Зарем навистина си

<sup>239</sup> Tomislav Šagi-Bunić, “Diskusija – Religija i savremeno društvo”, u: *Kultura br. 13-14*, Beograd, Kultura, 1971, str. 286.

<sup>240</sup> Augustin, str. 74.

<sup>241</sup> Ibid.

спремен да го прифатиш христијанството? Веројатно веќе претходно си слушал некоја порака за Исус Христос и си запознаен со тоа?“ – „Не!“, возвратил старецот, „никогаш не сум чул за неговото име, ниту пак било кој ми има зборувано за него! Но во срцето го познавав отсекогаш!“<sup>242</sup>

Така, христијанската вистина им е блиска на сите вистински богобаратели и тие ќе ја слушнат, и тогаш кога ќе ја слушнат, ќе ја прифатат. Најпрво треба да се избере да се патува кон вистината. За да се тргне на тој пат, треба првин да се биде незадоволен од постоечката состојба. Некои се задоволни, иако тоа не значи дека се среќни. Но, патот кон Бога, е пат кој започнува со незадоволство од овој свет и избор за друг свет. Тоа е пат на бедните по дух, на оние кои плачат, на гладните и жедните за правда, на оние со чисто срце, на оние уморни и обременети.<sup>243</sup> Пат со чувство на болка, заради тоа што Бог е далеку, без да се знае од што се боледува. Тоа е скриена мака, како напуштеност и очај, и копнеж за нешто подобро. Оној што го избира овој свет, нему му останува да го ужива овој свет и да не бара друг. Да се тргне во потрага по Бог, значи да се напушти светот и да се напушти богот на кој повеќето твои сограѓани му служат. Притоа, човекот не мора најпрвин да верува во Бога, па потоа да стане христијанин. Може и директно, да поверува во објавата за Исус, а со тоа и во Бог, истовремено.

### 4.3. Христијанството и религискиот плурализам и релативизам

Постмодернизмот како движење има свое влијание над сите сегменти на современото западно општество, а претставува реакција на вредностите кои ги воспостави модернизмот. Постмодернизмот промовира субјективизам, наспроти модернистичкиот објективизам. Тој се спротивставува на сите догматски рамки и на секоја идеја за универзалност, мета-наратива, генерализација, а поддржува релативизам, субјективна вистина и повеќезначност, деструктуризација, децентрализам и т.н. Се отфрла секаква можност за објективна вистина, која не е нешто зададено, коешто треба да се открие, туку вистината треба секој за себе да

<sup>242</sup> Josip Ćurić, “O anonimnim kršćanima”, дел од, *Mi crkva i drugo – sabrani radovi bogoslovske tribune 1966 -1971*, Zagreb, Biblioteka ‘Spektrum’, 1971, str. 329-330.

<sup>243</sup> Види: *Матџеј* 5: 3-10; 11: 28.

ја креира. Креирањето на вистина е условено од културните влијанија во кои човекот се наоѓа, што значи зависи од појдовната точка на човекот кој ја перцепира вистината. Притоа, треба да е јасно дека нема финална и целосно јасна вистина, дадена за сите. Нештата и настаните можат да имаат две или повеќе различни значења и вреднувања, зависно од која перспектива се гледа. Различните гледишта, така, не се сметаат за контрадикторни, туку за интегрирачки елементи на сложената реалност. Постмодернизмот на сè гледа со скепса и препорачува дека сè треба да се доведе под прашање. Всушност, постмодернизмот, на некој начин, го прифаќа хаосот и охрабрува иницијативи на игри во потрага по значење.

Со едни вакви претпоставки, не е тешко да се забележи дека христијанството, дадено во својата изворна догматска форма, е прилично неприфатлива варијанта за постмодерната. Христијанството промовира објективна вистина објавена во Исуса Христа. Таа вистина е универзална, односно се однесува на сите и насекаде. Христијанството промовира метанаратива, односно Божја историја на спасението, во која секој треба да си го најде сопственото место, без разлика на неговата културна позадина. Вистините на Библијата не треба да се доведуваат во прашање, туку треба да се прифатат со вера.

Во атмосфера на постмодернизам, се промовира идеја на религиозен плурализам и релативизам. Тој плурализам и релативизам промовира толеранција кон различни религиски идеи и практики, а своја религијска поддршка наоѓа во религиите од Исток. Притоа, пожелно е да постојат многу религии, кои сложената реалност ќе ја претстават од различен аспект. Хиндуизмот промовира идеја дека различните форми на религија се само различни начини на изразување на една единствена темелна вистина. Источниот политеизам, за мистиците станува Едно. Едното е во стварност Едно, а се прикажува како вистина од многу аспекти. Индискиот водач, Махатма Ганди, во една прилика вели: „Душата на религијата е една, меѓутоа таа е завиткана во мноштво форми.“<sup>244</sup> Политеизмот на хиндусите бара толерантност кон религиите. Затоа тој наоѓа своја поддршка во Западниот постмодернизам и Њуејџот (New Age).

<sup>244</sup> Махатма Ганди, цитат во: Мајкл Грин, *Зар ситџе релиџии не водаџи до Госџод?*, Скопје, Откровение, 2003, стр. 8.



Сепак, во пракса, хиндусите од Индија, влегуваат во верски конфликт со ексклузивистичките монотеистички религии, особено со исламот.

Постмодернистичкиот плурализам поддржува мислење дека големите религии имаат различни концепции, различни сотериолошки перспективи и различни одговори, кои потекнуваат од различните културни влијанија. Сите тие погледи ја содржат вистината, но воедно се културно лимитирани и условени.

Овие идеи и религиозни претстави беа промовирани уште во Романтизмот, кон крајот на 18-тиот и почетокот на 19-тиот век. Романтичарите сметаа дека сите светски религии претставуваат историско отелотворување на истото првобитно откровение. Притоа, различните племиња, не знаејќи за ова, во различни обреди, го слават истиот бог. Шлаермахер на религијата гледаше како на единствен феномен. Религијата претставува смисла и чувство за бескрајното. Космосот може само религиозно да се доживее. Така, религијата е бескрајна, според тоа, вистинската религија би требало да покаже општа толерантност. За да се разбере религијата, мора да се разберат религиите. Секоја религија е посебен облик на едната, вечна и бескрајна религија. Религијата, ја нема оној кој му верува на Светото Писмо, туку оној на кого тоа веќе не му е потребно. Оттука, на прашањето дали има еден или повеќе богови, Шлаермахер едноставно одговара дека во религијата ништо не мрази повеќе од број.

Естлин Карпентер, во своето дело *Компаративна религија*<sup>245</sup>, ја зафаќа оваа романтичарска струја. Тој во религијата гледаше неопходна утеха за човечкиот дух, кој не може да се согласи да се помири со сопствената длабока егзистенцијална криза и бара решение за големите судбоносни прашања поврзани со животот и смртта. И Карпентер сметаше дека вистината е во религијата како феномен, а не во некоја поединечна религиозна догма. За него, не е важно со кое име го нарекуваме Бога, а поважни се основните религиозни идеи, чувства и акти, кои според него се еднакви во сите светски религии. Тој сметаше дека сите религии се всушност само една религија, или само еден религиозен

---

<sup>245</sup> J. Estlin Carpenter, *Comparativ Religion*, London, Williams and Norgate, 1912.

феномен. Ја негираше идејата за апсолутна вистина, а на религијата и пристапува како корисна, чисто прагматички. Важно е да си религиозен, а не е важно на која религија ѝ припаѓаш. Има многу теологии, но религијата е една. Само еден Бог се обожава во универзумот, иако тој се изразува со многу имиња, а ние пак треба да сме игнорантни по прашањето кое е неговото вистинско име. Може тоа да биде Големата Сончева Моќ, или Мајката Земја, или Утринската Свезда, или Големиот Дух, не е важно, важно ни треба помош. Карпенер сметаше дека ниту една религија не смее да се наметне како стандард на исправност, а сите други да се сметаат за неисправни. Таквиот пристап, за него, е застарен концепт од 18 век, пред сè, од времето кога христијанството се наметнало како стандард на исправност, наспроти целиот пагански свет.

Современите иницијативи на глобализам во светот, од практични причини, сакаат да ги обединат религиите во едно. Се мисли дека глобализацијата и спојувањето на религиите ќе донесе мир во светот. Затоа, синкретизмот е популарна опција на глобалните токови. Се заклучува дека повеќето религии се залагаат за мир и добрина, дека ниедна не оправдува убиства, силувања, кражби и сл., според тоа нема потреба религиите да се третираат одвоено. Најголема пречка за практичен синкретизам се токму универзалните, монотеистички и ексклузивистички религии: јудаизмот, христијанството и исламот. Тие не сакаат да прифатат релативизирање на нивната апсолутна вистина. На Исток тоа е далеку полесно. На прашањето на еден новинар, што мисли за релативизмот, Тибетанскиот будистички духовен лидер, Далај Лама, вели:

Зависи од кој филозофски аспект гледате. Креационистичките филозофии бараат апсолутен Бог, што значи апсолутна вистина. Во тој случај релативизмот е проблем. Но за другите религии, како будизмот, не постои апсолутна и дефинитивна вистина, туку постои однос помеѓу причини и последици кои немаат потреба од апсолутна вистина. Тоа значи дека делумно тие се релативизам. Но внимавајте, при тоа не мислам на нихилизам.<sup>246</sup>

Сепак, дали е можно сите религии да се сметаат единствено како еден аспект на едната и единствена религија? Дали навистина сите

---

<sup>246</sup> Далај Лама, цитат од интервју со наслов: *Тензин Гјайсо, денешен Далај Лама на Тибет*, списание „Теа Модерна“ подготвил А.Л., 26. дек. 2007.

религии, во принцип, зборуваат за една иста работа, и во принцип имаат исти идеи, чувства и акти? Дали е можно радикално спротивставените религиозни гледишта да се третираат само како различни аспекти на една иста вистина?

Вистинскиот христијанин негира дека религиите се исти. Тој е спремен да го даде и својот живот, доколку некој сака да му ги наметне уверувањата на другите религии, или доколку треба да се откаже од своите уверувања. Христијанинот, оние кои сметаат дека сите религии се исти, ги гледа како луѓе кои никогаш подлабоко не размислувале на тоа прашање. Најголемите поборници за „религијата како една“, на Запад, се всушност луѓе кои не припаѓаат на ни една религија, а се поставуваат како „кралеви“ на сознанието за религиите. Тие зборуваат дека има „Господ зад Господ“, а припадниците на поедините религии ги третираат како слепци, кои треба да допрат слон и да кажат што е тоа што го допираат. Оној што допира сурла, вели дека допира палмово дрво, оној што допира опашка, вели дека допира јаже и.т.н. Овие религиозни теоретичари, како „кралеви“, се поставуваат над овие слепци, а тие единствените знаат за слонот, кој е Господ зад Господ, иако ним најмалку им се важни религиозните уверувања, кои ги ставаат далеку зад практичните потреби за мир во глобалниот свет.

Идејата дека сите религии се едно, имплицира став дека религијата е збир на изјави, од кои некои навистина се важни, а некои не се важни, а тие изјави кои се важни, се вклучени во сите познати системи на верување. Всушност, на религиите се гледа како на културни изрази на, во основа, истото искуство, кое не може да се искаже во својот чист и оригинален квалитет, туку се изразува преку симболични форми на ритуали, митови, догми, табуа и норми, од кои никоја не може да се смета дека е ексклузивно вистинита и валидна.

Ако се вели дека религиите се слични во својата есенција, се поставува прашањето, кој ќе ни биде реперот и мерилото, за да ни каже во што се состои есенцијата на религиите. Освен тоа, што ќе ни биде мерило, за да знаеме дали некое тврдење е вистина или не е. Во крајна линија, сето

ова претпоставува дека Бог не сака да му се објави на човекот, туку човекот во некакви религиозни напори се обидува да го достигне Бога.

Христијанството препознава голем број на суштински разлики помеѓу религиите, кои многу често се непомирливо контрадикторни. Како би можеле да ги помириме радикално спротивставените гледишта помеѓу другите религии и христијанството?

Христијанскиот Бог е творецот на небото и земјата. Анимизмот, на пример, е култ кон духовите на предците, или кон духовите на природата. Анимизмот не верува во трансцендентен Бог, туку во духови сместени во секој предмет и појава.

Христијанството е монотеистичко, додека многу религии во светот се политеистички.

И дуалистичките религии кои веруваат во два бога, меѓусебно спротивставени, од кои најчесто едниот е добар, а другиот лош, се разликуваат од христијанскиот концепт за Бог.

Во историјата постоеле, и сè уште постојат, различни поимања за боговите во кои тие се претставени како неправедни, лажливци, измамници, зли, окрутни, со пороци, развратни и сладострасни. Кај Римјаните и старите Грци боговите поседувале мани. Кај варварите, боговите уживале во колежи и пљачки. Ако ваквите слики за боговите се сметаат само за примитивни, во смисла дека со текот на времето следело подобрување на тие претстави, се поставува прашањето, од каде потекнува тоа подобрување и што ќе ни биде мерилото за тоа дали нешто е подобро или не е, или дали еден концепт за Бог е посвршен од некој друг концепт. Во сите религиозни анализи, христијанството се третира како еден од највисоките, ако не и највисок еволутивен стадиум на сознание за Бог.<sup>247</sup> Дури и Фридрих Енгелс, иако на сите религии гледаше како на нешто што треба да се надмине, на христијанството гледаше како на најразвиена форма на религија. Тој затоа сметаше дека со победата над христијанството ќе се извојува конечна победа над религијата воопшто, па после победата над христијанството, тој вака ги опишува можностите на преживување за останатите религии:

---

<sup>247</sup> Еден пример за ова ни е: Е.О.Џемс, *Упоредна религија*, Нови Сад, Матица српска, 1978.

Но тоа е сосем невозможно; сите можности на религијата се исцрпени; по христијанството, по апсолутната, т.е. апстрактна религија, по „религијата како таква“, не може веќе да се појави никаква инаква форма на религијата. Самиот Карлајл признава дека католичкото, протестантското или кое било друго христијанство незадржливо оди во пресрет на својата пропаст; кога тој би ја знаел природата на христијанството, тој би увидел дека по христијанството веќе не е можна никаква инаква религија. Невозможен е исто така и пантеизмот!<sup>248</sup>

И ова е аргумент значаен за христијаните, иако има негативна тенденција. Христијанството навистина се гледа себеси како „религијата како таква“, што би рекол Енгелс, и се слага дека по сознавањето на вистинскиот предизвик кој христијанството го дава, веќе не е можна никаква друга религија, а можеен е само атеизам и тоа атеизам во својата најавтентична форма. Христијанството сè уште е живо и жилаво, за разлика од претпоставките на Енгелс, но се поставува прашањето, зошто некои други религиозни системи, кои се појавиле подоцна, а такви ги имало многу во овие последни 20 века, не го завземале религиозниот примат и не се сметаат за далеку посовршени концепти за Бог во тој „еволутивен“ развој на религиозната мисла.

Источните религии не го поимаат Господ како личност. Христијанството исповеда бескраен и личносен создател. Источните религии нагласуваат бескрајност, но не и личност. Покрај ова, хиндуизмот е претставен како тркало на раѓање, растеж, смрт, и пак, раѓање, растеж, смрт... Христијанството е пат. Хиндуизмот има тенденции, од тркалото да влезе во центарот, каде сè е во мирување. Тој учи за реинкарнација и за карма - закон за морални последици. Твојот атман се реинкарнира во друго тело и ти треба кармички да отплатиш за претходните постапки. Човекот е повикан да се прочисти за да излезе од законот на кармата и да премине во мирување, претопувајќи се со безличното Едно. При тоа човекот нема да постои како личност, туку ќе се претопи во Едното, на ист начин, како што реките се претопени во океанот, или како што пепелта од мртвото тело, откако ќе се истури во реката Ганг, ќе заврши во океанот. Ова се радикално спротивставени гледишта во однос на христијанството.

---

<sup>248</sup> Фридрих Енгелс, *Положбајќи на Англија - Од ранише шрудови*, Скопје, Култура, 1961, стр. 185.

Христијанството учи дека секој човек е уникатно создание Божјо, кој на земјата живее само еднаш, а после смртта личносно ќе постои и ќе заврши во една од двете крајно динамични дестинации на рај или пекол, зависно од неговиот однос со Бога. Тука ништо кармички не е определено, а сè зависи од одлуката на поединецот дали ќе ја прифати понудената рака на помирување и простување која му доаѓа од страна на личносен Бог.

И будизмот е источна религија која води кон дијаметрално спротивен правец во однос на христијанството. Целта на будистите е постигнување на нирвана. Будизмот е Пат составен од осум стадиуми, или Осумвиден пат. На тој пат човекот треба целосно да се ослободи од желбите за да ги сузбие сите облици на болка и страдање. Страдањето постои, но страдањето треба да се отстрани. Тоа потекнува од жедта за постоење, за задоволство, моќ, радост и среќа, па сите овие страсти треба да се негираат, вклучувајќи ја и желбата за постоење и живот, со цел човекот да се спаси. Притоа, најдоброто на што можеме да се надеваме е тоа дека ќе исчезнеме и дека ќе се втопиме во морето, како едно недефинирано суштество. Целта е да се одречеш од себеси, за да се ослободиш од овој свет и да се апсорбираш во безличен „Еден“-„Монад“. Будизмот не учи за Бог и нема концепт за грев против Бога. Сепак, тој е насочен кон етичко усовршување на човекот, бидејќи моралниот долг се пренесува на идните животи, како карма. Човекот после својата смрт ќе се роди повторно во друга свесност, но натоварена од моралниот долг на претходниот живот. Кармата претставува апсолутна нужност, а човекот за да се ослободи од неа, треба напорно да работи на свое усовршување, при што, тој не добива никаква божествена поддршка или помош. Она што човекот ќе си го постигне самиот, тоа никаков бог не може да му го одземе или да му го смени. Усовршувањето, пак, трае сè дури човекот не излезе од тој кармички круг и постигне нирвана. Нирвана претставува крај на желбите, на омразата и заслепеноста. Човекот станува составен дел на вселената и на големата цел, а тоа е всушност целта на неговото спасение. Буда, во таа смисла, е учител не само на луѓето, туку и на боговите.

Конфучијанизмот, за разлика од христијанството, учи дека човечката природа во основа е добра. Треба да се истакне најдоброто кај

човекот (*Чун-цу*), а ако човекот не успее да го постигне она што би требал да го постигне, нема јасен концепт што би требало да се прави.

Конфучијанизмот е всушност религија на однос помеѓу луѓето, а не однос кон Бога.

Често пати се смета дека исламот е многу сличен на христијанството, но и тука постојат голем број на разлики кои се непомирливо контрадикторни. Основните разлики на исламот во однос на христијанството се однесуваат, пред сè, на различниот поглед во однос на Исус, нешто што е фундаментално важно за христијаните. Според исламот, Исус е пророк, кој навистина бил зачат од девица. Но, исламот го отфрла верувањето на христијаните дека Исус е Божјиот Син. Муслиманите прифаќаат дека Исус правел чуда, дека лекувал болни, дека оживувал мртовци, но не прифаќаат дека Исус умрел на крстот. Всушност, тие веруваат дека не е можно еден Алахов пророк да заврши на таков трагичен начин. Според тоа, тие веруваат дека Алах, на чудесен начин, го преобразил Јуда во ликот на Исус, и на тој начин Јуда е оној што умрел на крстот, а не Исус.<sup>249</sup> За муслиманите, Исус е на небото и тој ќе се врати повторно, но со цел да ги осуди сите оние кои не веруваат во Мухамед, како најголем пророк на Алах. Библиското ветување на Исус дека ќе испрати друг Утешител, според христијаните се однесува на третата личност на Светета Троица, Светиот Дух, а пак муслиманите тоа ветување го насочуваат кон Мухамед. Исламот ги признава и Стариот и Новиот завет на Библијата, но Куранот, според нив, е најголемата објава на Алах, со која дури овие постарите се надминуваат, поправаат и укинуваат. Всушност, муслиманското верување во Стариот завет (Теврат, Зебур) и Новиот завет (Инџил) е само декларативно, бидејќи муслиманите сметаат дека Библијата којашто ја имаме денес не одговара на онаа вистинската (која патем веќе ја нема никаде), туку дека е променета и искорумпирана од страна на Евреите. Според нив, тоа е причината зошто некои Библиски ставови, историски податоци и верувања се косат со оние од Куранот. Гледано од оваа перспектива, може да се заклучи дека муслиманите ги отфрлаат најсуштествените уверувања на христијаните, за Светата

---

<sup>249</sup> Види: *Куран*, (сура 3:55; 4:157).

Троица, како и тоа дека Исус е Божјиот Син, дека Исус умре на крст за гревовите на човештвото и дека воскресна од мртвите и токму во неговата смрт и воскресение се наоѓа спасението за секој кој верува. Освен тоа, исламот ја отфрла и валидноста на единственото мерило или канон на верата за христијаниете, а тоа е Библијата. Покрај сите овие фундаментални разлики, постојат и голем број на други разлики, кои покажуваат дека овие две религии се различни. На пример, исламот на човечката природа не гледа како на грешна природа. Понатаму, Мухамед имал 11 жени и бројни љубовници, и проповедал дека муслиманот може да има до 4 жени, што е неприфатливо за христијаните. Муслиманскиот рај е место на сетилна наслада со изобилство на вино, жени и уживања. Рајот за муслиманите е мажествен и таму нема многу нешта привлечни за жените.<sup>250</sup>

Христијанството не може да се сложи ниту со концептите за бог кои произлегуваат од рационалните спекулации во филозофијата. Христијанството исповеда вера во личносен Бог, додека филозофската интелектуалната теистичка елита зборува за безличен бог. Најшироко распространети филозофски теистички концепти за бог се деистичкиот и пантеистичкиот. Деистите ја нагласуваат божјата трансценденција. Тие зборуваат за бог, кој е покренувач на сè, но е одвоен од светот. Бог не е вклучен во своето создание и тој не е поврзан со судбината на човекот. Така, тоа не е бог кој може да се сака, кој може да се обожава и на кого треба да му се молиме. Пантеистите ја нагласуваат божјата иманенција. Тие бога го поистоветуваат со природата, односно универзумот, во таа смисла, пантеизмот е поблизок до атеизмот, отколку до теизмот. Бог и не постои без светот и вон светот. Бог е во светот, или тој е самиот свет, со свое особено место кај човекот, во неговата свест. Во човековата свест бог станува свесен за самиот себе и станува навистина бог. Ако бога го поистоветиме со природата, просторот за религиозна активност се елиминира, освен што ќе се одржи некаква квази-мистичност. А христијанскиот Бог е трансцендентен и иманентен. Израелскиот и христијанскиот Бог се воздига над природата, транцендира, но тој се

---

<sup>250</sup> Види: *Куран*, (сура 88:8; 56:8-38; 55:74 и.т.н.)



открива во историјата и во животот на поединци, кои општат со него. Тоа што Бог е личност, не е негов хендикеп, туку предност. Бог е живо и чувствително битие, а не мртов концепт. Питер Крифт, преку својот фиктивен дијалог со Аристотел, вака ја прикажува таа предност:

Вистинскиот Бог би требало да не изненади. Толку барем знам. Тој е повеќе како бура или како животно отколку како концепт: нешто вистинско, а не само нешто мисловно. [...] Вашиот Бог повеќе е како сон или како дијаграм. Јас мислам дека Бог (God) е повеќе како куче (dog) отколку како сон или дијаграм. [...] „Да не си дислексичен?“ – Праша Аристотел. „Го изговори ‘Бог’ (God) токму наопаку.“ „Не реков дека Бог (God) е куче (dog). Реков дека тој е повеќе како куче отколку како дијаграм – стварен, не ментален; жив, не мртов.“<sup>251</sup>

Христијанството е длабоко егзистенцијалистичко. Кјеркегор, како христијанин, е во право, кога заклучува дека, иако христијанството го велича Бога над сè, тоа не го остава човекот да живее во колиба, градејќи мраморни метафизички палати, како што тоа го правеше Хегел. Важна е есенцијата и општото, но важен е и поединецот и неговата егзистенција. Важен е овој и оној човек и сета негова судбина. Единствената стварност е човекот поединец. Затоа, Кјеркегор во Хегеловата филозофија гледа најголема опасност за својот идеал за човек, стварноста и христијанството. Не апсолут, туку поединецот, не општото, туку егзистенцијата. Само субјективитетот е вистина. Христијанинот својата среќа ја бара во есхатолошката надеж за воскресение и вечен живот и тој не може да се утеши со тоа дека луѓето, додуша се смртни и минливи, ама затоа, идеите, апсолутниот дух, историјата, или човештвото како општост, биле вечни. Според Кјеркегор, најголем очај е да се верува дека после смртта нема ништо. Единствено христијанството нуди вистински излез од очајот на ништожноста, па сите кои не се христијани се очајни, дури и кога самите не си го признаваат тоа. Да се признае очајот, всушност претставува доближување до исцелувањето.

Белински, кога ја запознал Хегеловата филозофија, негодувајќи извикал нешто во смисла: „Тоа значи дека јас не спознавам и не живеам за себе, туку за развојот на некаков апсолутен дух. Баш ќе се трудам за

---

<sup>251</sup> Крифт, стр. 105-106.

него!“ Христијанскиот Бог е Бог кој се грижи за судбината на човекот поединец. Тој од човекот бара безрезервна љубов, но претходно самиот му ја нуди таа љубов на поединецот. Во таа релација на љубов, Бог е важен, но важен е и човекот, и тоа секој човек.

Есенцијализмот, на некој начин, заборава на поединецот. И Спиноза, иако порекнуваше дека душата може да се уништи во својата суштина, ја порекнуваше и можноста душата после смртта да постои во својата целовитост и да претставува индивидуален ентитет. Според него, индивидуата е само една зависна и минлива форма на постоење, еден сосема ситен дел од онаа неизменлива голема Целина, во која сè што може да се случи се случува со апсолутна нужност.

Шлаермахер, пак, сметаше дека суштината на религиозното достигнување е да се доживееме себеси како дел од апсолутна целина и да се ослободиме од суета и страст. Целта е да се постигне хармонија помеѓу конечното и бесконечното, кое е светски дух. Мотивот е да се претопиме себеси во Универзумот, во тоа бесконечно Едно. Тука нема простор за лично спасение, кое според Шлаермахер е израз на себичност, според тоа и нерелигиозно. Така, надежта за бесмртност е само весел егоизам. Не се работи за индивидуалитет, за кој многумина се грижат, туку за соединување со Едното.

Такви се понудите на филозофијата, но такви се понудите и на голем број на религии, особено хиндуизмот и будизмот. Источните религии зборуваат за претопување во Едно, но не и за индивидуално спасение и лично постоење во вечноста.

Материјализмот е неприфатлив за христијаните токму затоа што ја негира бесмртноста, но ниту идеализмот не е ништо подобра алтернатива, кога нуди бесмртност која е безлична. Човековиот нагон за траење бара конкретна, лична бесмртност. Христијанството нуди лична бесмртност и тоа на целото суштество: духовно, душевно и телесно. Со тоа, христијанството и објективно и субјективно го осмислува животот на човекот поединец. Освен тоа, Унамуно не би се сложил со Шлаермахер дека желбата за личен вечен живот е себична желба и весел егоизам, бидејќи тоа е пофална желба, пред сè заради тоа што претставува

природна желба. Сè друго е само лажно ветување, како што Унамуно би рекол:

И мислат да не лажат со најголемата измама и ни велат дека ништо не се губело, дека сè се преобразува, движи и менува, и дека и најмал дел од материјата не пропаѓа ниту најмало замавнување на силата исчезнува, и ги има такви кои имаат намера со тоа да не тешат! Бедна утеха! Јас не се грижам за својата материја, нити за својата сила, бидејќи тие не се мои штом јас не сум свој, т.е. вечен. Јас не тежнеам да потонам во големото Сè, во бесконечноста и вечноста на Материјата, или Силата, или во Бога; не сакам да бидам опседнат од Бог, туку тој да биде мој, да станам Бог не престанувајќи да си бидам јас оној кој сега вам ова ви го зборува. За ништо не ни служи замајувањето на монизмот; сакаме вистинска суштина на бесмртност, а не залажување.<sup>252</sup>

И сликата да биде целосна, христијанството не би се сложило ниту со Сартр, кога вели дека егзистенцијата и претходи на есенцијата. Христијанскиот концепт, всушност, сака да ги помири егзистенцијата и есенцијата и да ги изедначи на исто ниво. Есенцијата дава одговор на сите егзистенцијални прашања, а без реална егзистенција, секое прашање за есенцијата е беспредметно.

Христијанскиот Бог е личност, а не апстракција. Како совршена личност, Бог се грижи и за личноста на поединецот. Егзистенцијалната димензија на верата не смее да се напушти, таа е суштинска. Не е целта само Едното да се зголеми со нашето вклучување во него, туку се работи за меѓуличносен однос со Бог. Бог е самодоволен и никој со својот придонес не може да му надодаде ниту квалитет ниту слава, но Бог сака да спасува. Човекот од љубов и несебично треба да сака да биде со Бог. Сепак, тоа не е некаков израз на мазохизам, не е напуштање на себеси и се што е твое, туку љубовен однос помеѓу две личности, во кој и двете личности целосно се даваат, целосно се одрекуваат, за целосно да се добијат и целосно да се афирмираат.

Врз основа на сето ова што беше погоре кажано, се чини дека христијанството има право да заклучи дека не е можно сите концепти за бог да се третираат како нешто што во суштина е едно исто. Дали навистина е можно да биде сè едно дали некој човек е: јудаист, или маздаист (зороаштријанист или заратрустрист), или хиндуист, цинист,

<sup>252</sup> Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, str. 43.

таоист, конфучијанист, шинтоист, будист, шаманист, ламаист, муслиман, христијанин и.т.н., и.т.н. Конечно, дали во услови на релативизам, атеистичкото гледиште не е подеднакво вистинито како и она на религиите, иако е целосно контрадикторно во однос на нив? Дали религиозната вистина е нешто повеќе значајно, со тоа, нешто скоро ирелевантно, и покрај тврдењето на христијанството, дека преку Христа, ја има полнотата на вистината? Немаме ли право, да ги осудиме одредените религиозни практики, како што се принесувањата на човечки жртви на боговите? Такви практики на жртвопринесување, дури и на сопствените деца, имало, и сè уште ги има во светот. Библијата ја осудува таквата пракса кај хананските народи.<sup>253</sup> Таквата пракса се осудува и од Бог, и од Израел, и од христијанството, но и од здравиот разум. Како е можно сите религии да водат до Господ, кога тие не само што се различни, туку имаат и различни цели? Има окултни религии, како што се анимизмот, вештерството и магијата. Тие не се врзани за Бог, туку за зли духови, кои треба да се смират. Има религии кон царот, кој се смета за божествен, па верата е всушност само верност кон империјата. Некои се сконцентрирани на плодност и затоа го слават сексот. Некои поддржуваат владеечки класи. Спиритуализмот, саентологијата, теософијата се инстинкти на богатите класи. Тие даваат богати прилози, а се култови насочени кон самоподобрување, односно, пред сè, се однесуваат на човекот. Според тоа, дали е можно да нема граници при утврдувањето на религиозната вистина? Дали е можно, како што некои препорачуваат, да биде доволно само искрено да се верува, па каква и да е твојата вера?

Искрената вера не значи дека е правилна вера. Хитлер беше искрен во желбата да ги уништи Евреите и веруваше дека тоа е правилно, но не е. Токму затоа, не е важно само искрено да се верува, туку уште поважно е во што ќе се верува. Искреноста е важна, но не е доволна.

---

<sup>253</sup> Види: *Повторени закони* (12: 29-32).

Вилфред Кантвел Смит<sup>254</sup> смета дека не треба да се гледа во вистинитоста на религиите, туку во нашите животи, дали тие се лажни или вистинити. Дали ние сме или не сме искрени кон нашата религија?

Но, ако ние сме посветени на лага, нашата искрена посветеност не ја прави лагата вистина. Пол Тилих, со право, во своето дело *Динамика на верата*, прави разлика помеѓу актот на верата и содржината на верата. Според неговите критериуми, можно е да се има вистинска вера, но да се има лажни верувања, како што е можно и да се има вистински верувања, но со лажна вера.

Христијанството, затоа, решително стои против секоја можност за плурализам и религиозен релативизам. Така, остануваат само две можности, од кои човекот треба да избере една: 1. Христос е вистината, сè друго е лага; или 2. Христос не е вистината, вистината е нешто друго; нема трета можност.

Ако христијанството е точно и теизмот е точен, ако теизмот е точен, не значи дека христијанството е точно, но може да биде. Христијанството би се сложило дека поимот Бог е најзагаден од сите човечки зборови, но да му се понуди на христијанството да прифати религиозен релативизам, или некаква форма на синкретизам, значи да се побара истото да се откаже од своите фундаментални ставови за вера во Единороден Син Божји, кој само еднаш се отелотвори во времето, за да ја објави Божјата волја во целост и да го спаси човекот од гревот и од последиците на гревот. Џон Хик<sup>255</sup>, тргнувајќи од уверувањето дека Бог ги надминува достигнувањата на човечкиот ум, заклучува дека секоја религија опишува аспект, но никоја не опфаќа сè во целост. Тој гледа проблем во исклучивоста на христијанството, па му предлага, да ги напушти своите традиционални верувања во доктрината за отелотворувањето, односно предлага да си ја променат својата вера, за да можат да се усогласат со другите вери. Според тоа, би рекле, и нему му беше јасно, или Христос, или откажете се од него.

---

<sup>254</sup> Wilfred Cantwell Smith, "Questions of Religious Thrut", in: *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth – Claims*, ed. John Hick, Philadelphia, Westminster Press, 1974, p. 20-44.

<sup>255</sup> John Hick, *God and the Universe of Faith*, New York, St. Martin's Press, 1973.

Самата Библија, не остава простор за нешто покрај Христос. Во *Дела Апостолски* (4:12), пишува: „во никој друг нема спасение; зашто под небото нема друго име дадено на луѓето, преку кое би можеле да се спасиме.“ И самиот „Исус рече: Јас сум Патот, Вистината и Животот; никој не доаѓа кај Отецот, освен преку Мене“ (*Јован 14:6*).

Некои религии сакаат да го сведат Исус на ниво на обичен морален учител. Значи, Исус не е Единородниот Син Божји, туку учител, рабин, гуру, пророк и сл. Но, ако според Библијата, Исус за себе вели дека е Божјиот Син, тој или е тоа, или е лудак, или лажго. Ако е лажго, или лудак, никако за него не може да се зборува како за голем морален учител и пророк. И пак останува, или Христос, или нешто друго, не може двете заедно. Како што би рекол Алвин Платинга: „Моето верување дека *p* е вистинито, го исклучува верувањето на другите дека *p* е лажно.“<sup>256</sup>

Целиот Стар завет, исто така, се труди да го поучи израелскиот народ дека има само еден Бог, и дека сите други богови се лажни, идоли, бесови. Не само што не е слично да му се служи на Јахве, или на Ваал, или на Астарта, или на Молоха, туку разликата е сосема суштествена. Да му се служи на Јахве е најголем благослов и живот, додека да им се служи на другите богови, е најголемо зло и проклетство. Библијата, служењето на другите богови го смета, не само за морално зло, туку и за разумска глупост.<sup>257</sup>

Сите овие прашања, треба да станат значаен предмет на проучување за филозофијата на религијата. Филозофијата на религијата треба да се интересира и за прашања поврзани со вистинитоста на религиите. Таа треба да се занимава со проценки на религиозните тврдења, како што тоа го правеше и раната грчка филозофија. Историчарот и социологот ги проучуваат религиозните убедувања, но нивен главен интерес не се вистинитоста и разумноста на определените уверувања. Погрешните уверувања, за историчарот и за социологот, се исто толку значајни, колку и вистинитите. Тие сакаат да ја опишат историјата на религијата, или пак нејзиното место во општеството. Дури и

<sup>256</sup> Alvin Plantinga, “A Defense of Religious Exclusivism” in: *The rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, ed. Tomas D. Senior, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p.197.

<sup>257</sup> Види: *Псалм* (96:4,5); *Исаија* (44: 12-19).

психологот на религијата не се прашува за вистинитоста на некоја религија. Ако, после молитва, исповед, причест или принесена жртва, човекот се чувствува подобро, освежен, посилен, тогаш тоа е добро и оправдано, без разлика дали таа вера има некаква ултимативна вистинитост. Психолошки набљудувано, верата е вистинита само доколку го охрабрува човекот на живот, а е лажна, ако го остава осамен и разочаран. При тоа, Бог или ѓавол, се само појави на душевниот живот, а за оној што верува, тие постојат, ако не поинаку, барем како душевни факти и барем како облик на последици, што тие ги носат кај верникот. Во принцип, за психологијата, воопшто не е важно дали Бог пости сам по себе. Но, филозофијата на религијата не треба да го занемари прашањето за вистинитоста на одделните религии.

Религиозните вистини не се вистини од научен тип, но тоа не значи дека немаат никаква врска со разумот и дека немаат свој внатрешен логички систем на верувања, кој самиот, подложен на тест во однос на неговата вистинитост, може, дури и мора да се оддржи. Не може да се заклучи дека во религијата сè е дозволено и дека секаква претстава за реалноста и за бог е одржлива. Едноставно, ако постои религија, тогаш мора да постои вистинска и лажна религија, на ист начин како што тоа е случај со било што друго. Религијата има свој систем на вистини со кој се утврдува вистината и лагата. Како што во науката има лажни појмови, хипотези, теории, методи, така е и со религијата. Како што наспроти логичката вистина, стои заблудата, наспроти моралната вистина, стои лагата, наспроти естетската вистина, како смисла и убаво, стои бесмислата и грдото, така и наспроти верската вистина, која нуди вистинска надеж, стои верска заблуда и ерес.

Нешто што со сигурност можеме да го заклучиме е фактот дека е невозможно сите религии, сите култови и сите секти да ги третираме како корисни или како вистинити. Ако за некои појави и тврдења во религиите можеме со сигурност да кажеме дека се лажни, штетни и зли, тогаш навистина можеме да зборуваме за мерила во однос на религиозните вистини.

Теологот ја набљудува религијата однатре, додека филозофот може да ја набљудува религијата, без самиот да биде религиозен. Тоа има свои предности, заради неутралноста, но има и свои недостатоци. Сепак, филозофот не може да остане потполно неутрален и без свое уверување. Но, проблемот се состои во тоа што фидеистите веруваат дека верата е нужен предуслов за правилни размислувања во однос на религијата. Дали е можно да се сознае внатрешното во религијата, ако се остане однадвор и ако не се влезе внатре? Токму затоа, прашањето за вистинитоста на религиите како предмет на изучување, некои ѝ го препуштаат на религиозната филозофија, која ќе филозофира за религијата, ама однатре. При тоа, мора да се има предвид дека за да се постигне позитивен ефект, треба да се влезе целосно во верата. Сепак, овде треба да се има предвид препораката на Смарт, кога вели: „Не можам да бидам однатре во неколку религии. Посветеноста кон една ја исклучува посветеноста кон друга. Како тогаш некој може да ја знае општо религијата однатре?”<sup>258</sup>

Религијата влијае длабоко врз животот на човекот, па така тој останува пристрасен. Токму затоа е тешко да се тестира религиозната вистинитост, бидејќи е тешко да се избегне религиозната пристрасност. Сепак, филозофијата на религијата, ако не повеќе, може да обезбеди критички дијалог. Таа не може да ги исклучи пристрасностите, но може да расудува помеѓу фактите. Филозофијата е во состојба да развие такви критериуми на проценка со кои би можела да се мери оправданоста на некои религиозни тврдења во однос на нивното полагање на правото на вистина. При тоа, никој не би требал да се плаши од дијалог, сметајќи дека таквиот дијалог ќе му ги сруши уверувањата, бидејќи самиот страв е показател на сомнежи и можеби показател дека определеното верување е всушност неосновано, а тоа дури и самиот Бог не би го сакал. Вистинската вера не стравува од процес на испитивање. Освен тоа, колку тоа и да ѝ изгледа неприродно на верата, секој облик на верување не треба да престане да изнаоѓа начини и аргументи кои ќе одговараат на критериумите со кои е формулирана филозофската критика на религијата.

---

<sup>258</sup> Ninian Smart, *The Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 4.



#### 4.4. Христијански ексклузивизам

Христијанството, во своите различни вариетети, по однос на другите религии покажува три тенденции: религиски ексклузивизам, религиски инклузивизам и религиски плурализам. Сепак, религискиот ексклузивизам, се чини, е најблискиот став до Библискиот, а другите форми се повеќе спекулативни заклучоци на компромис, пред предизвиците на современото и глобализмот.

Христијанството, во Библиска смисла, се гледа себеси како единствена вистинска религија, која е апсолутна и во која е искажана конечната вистина. Тоа себеси не се гледа како една од можните форми на реализација на религиозноста, која има релативен домен, како една меѓу другите можни, туку како единствен легитимен однос кон Бога. Оттука, ако религијата има тенденции да се глобализира, односно синкретистички да се сведе на една и универзална, таа неминовно ќе го поништи изворното христијанство. Кога Карл Јасперс<sup>259</sup> се бореше против христијанската исклучивост, која ја сметаше за извор на христијанската нетолерантност, тој сакаше да наметне мислење дека Библискиот текст треба да се исчисти од таквото барање на исклучивост, при што заклучува: -Исус, ама не Исус на догмата! Сепак, ако го отфрлиме Исус на Библиската објава и на христијанската догма, ние веќе го немаме Исус, онаков како што Библијата сака да ни го претстави, туку Исус, каков што ние сакаме тој да биде, односно Исус кој нам ни одговара. Од таа перспектива, некој што сака да го негира христијанството, покоректно е на истото да му пристапи како на заблуда, отколку да му наметнува став дека неговата вистина е само една од многуте вистини. Сè друго, е само плашлив гест на лицемерна куртуазност, со кој христијанството, ниту се прифаќа, ниту се отфрла.

Современите погледи кон религијата сè повеќе имаат тенденција да ја прифатат религијата како феномен, но не и религијата во форма на апсолутна објава, со тенденции за универзалност, општоважност и исклучивост, какви што се, на пример, христијанството, јудаизмот и исламот, а на кои се гледа како на идеолошки фанатизам, проткаен со

---

<sup>259</sup> Види: Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, New York, Harper & Row, 1967.

нетрпеливост, непријателства и конфликти меѓу луѓето. Во таа смисла, поприфатлива е некаква „филозофска вера“, која се окарактеризира со достапност, отвореност за секој човек и со потенцијал да биде еднакво важна за целото човештво. Основната цел на религијата, според тоа, станува зајакнувањето на меѓучовечките односи, разбирањето, духовното збогатување и обединувањето на луѓето, за разлика од ексклузивистичката религиозна вера, која само пречи во остварувањето на овие цели. Современите вредности се насочени кон толеранцијата, при што е важно да не се покажува ароганција. Затоа се наметнува мислење дека плуралноста на религиите е добра и дека вистината е во сите. Шушњиќ, во таков контекст, би рекол: „да се праша која вера е подобра или најдобра е исто како да се праша кој јазик е подобар за меѓусебно разбирање: колку некој повеќе јазици знае, полесно ќе се разбере!“<sup>260</sup> А, Ерих Фром пак тоа вака го разбираше:

Логичка консеквенца на монотеистичкото стојалиште е дека природата на бог не може да се докаже; ниту еден човек не би смеел да мисли дека поседува некако знаење за бог, кое би му давало право да критикува и да осудува друг човек или да бара неговата идеја за бог да се признае како единствено правилна. Од такво барање произлегува верската нетрпеливост, така карактеристична за религиите на Западот, која, говорејќи психолошки, има корен во недостаток на вера или во недостаток на љубов. Тоа разорно делувало на религиозниот развој и довело до нов облик на идолопоклонство. Се гради слика на бог, не во дрво или камен, туку во зборови, а луѓето се молат пред тие олтари.<sup>261</sup>

Митрикески ја детектира суштината на нештата, кога вели дека „речиси сите приговори се сведуваат на еден: - плуралистите го поставуваат човековиот разум над откровението, т.е. Божјото самообјавување, и со тоа го поставуваат човековиот разум како критериум за Бог.“<sup>262</sup> Митрикески со тоа сака да покаже дека човечкиот разум, особено во современата филозофска критика, постмодерната, докажува дека ексклузивизмот, апсолутните тврдења и објективните вистини се невозможни. Но, овде се наметнува прашањето: -Зошто постмодернизмот би бил поблиску до вистината, поставувајќи го

<sup>260</sup> Đuro Šušnjić, *Religija II – Značenja, teorije, preplitanja, susreti*, str. 332.

<sup>261</sup> Fromm, *Psihoanaliza i religija*, str. 362-363.

<sup>262</sup> Драшко Митрикески, „Меѓурелигиски дијалог и „вистините“ на другите“, во: *Филозофија – филозофско сѝисание*, бр. 5, Скопје, Аз-Буки, март 2003, стр. 95.

човековиот разум како критериум за Бог, пред вистината на откровението?

Како и да е, христијанството, дури и ако биде негирано како застарено, како умислено, како гордост, како фанатизам, како неразумност, тоа нема да престане да го проповеда Христа како единствен пат до Бога. Концептот на Њеуејдот е концепт на планина, при што сите патишта завршуваат на најзиниот врв. Христијанството има различен концепт; тоа е концепт на лавиринт, каде само еден пат води до излезот. Кажано со јазикот на Библијата: „Влезете низ тесната врата; оти широки се вратите и широк е патот што води кон пропаст, и мнозина минуваат низ нив; а тесни се вратите и тесен е патот што водат кон животот, и малцина го наоѓаат“ (*Матџеј 7:13-14*). Според тоа, христијанството не повикува на вера во бог, без разлика кој и каков е тој бог; христијанството повикува на вера во конкретен и јасно објавен Бог. А, ќе продолжи да го прави тоа, не заради пркос и инает, туку заради вистинската убеденост во својата вистина.

Христијаните прават огромна разлика помеѓу нивната религија, која ја сметаат за објава Божја и чист чин на Божјата милост, и другите религии, кои ги сметаат само за обид на човекот со свои напори да му се приближи на Бог. Еве како Мајкл Грин ја опишува суштината на разликата помеѓу христијанството и будизмот:

Не знам ништо друго што појасно ќе го долови контрастот, од будистичката приказна којашто започнува многу слично како и параболата за блудниот син (во Библијата). Синот расипник се враќа дома пречекаан од таткото, а потоа мора да ја одработи казната за сите негови минати гревови работејќи со години како роб на татка си. Ова е многу различно од неограничената љубов на таткото во параболата од Евангелието, во која таткото и не помислува да го претвори момчето во свој слуга, туку приредува огромна гозба во чест на неговото враќање дома! Принципот на *кармаџа* (причина и последица, исплаќање на вината) е сосема далечен од *милосџа* (дарежливо простување кое воопшто не го заслужуваш).<sup>263</sup>

Понатаму, Грин продолжува дефинирајќи ги сите други религии како човечка потрага по божественото. Религијата е човечки копнеж да се

---

<sup>263</sup> Мајкл Грин, *Зар сџе релиџии не водаџ до Госџод?*, Скопје, Откровение, 2003, стр. 11.

достигне бесконечното. Религијата е плод на човечките напори во рамки на неговите капацитети. Според Грин, да се биде религиозен е нешто разочарувачко. Тој заклучува дека нам не ни е потребна религија, туку откровение. А, Библијата не зборува за луѓе во потрага по Бог, туку за Бог во потрага по луѓето. Христијанството, од тука, не е религија (напор да се стигне до Бог), туку откровение и спасение. Религијата е плод на човековата природа, додека христијанството е откровение, со пат одозгора надолу. Таа Божја објава се прифаќа со вера. Верата, пак, не е исто што и религијата.

Всушност, христијаните сметаат дека христијанството и не е религија, туку крај на сите религии. Ако религиите се обидуваат со човечки напор да се приближат до Бога, тогаш христијанството претставува Божја иницијатива на исполнување на сите човечки потреби, кои човекот ги бара преку религијата.

И според Карл Барт, содржината на Библијата не се однесува на нешто што човекот го мисли за Бога, туку обратно, таа ги дава мислите Божји за човекот. Зашто Библијата не расправа за тоа како човекот се обидел да го досегне Бога, туку обратното, како Бог приготвил пат до луѓето. Барт прави јасна разлика помеѓу живата вера и религијата. Живата вера ја има осознаено квалитативната разлика помеѓу Бога и човекот, Бога и светот; тоа е вера во воскресението, вера во објавата која е непојмлива за разумот; таа е израз на љубов кон Бога, предавање кон Христовата личност. Бог и човекот се апсолутни спротивности, теза и антитеза, според тоа, Бог не може да биде продукт на човечкиот ум. Бог е потполно поинаков, секогаш одондестран, нов, далечен и недостапен за човекот. Можноста човекот да му се приближи на Бог е единствено преку верата и откровението. Религијата е фарисејство, спротивно на верата. Таа е безбожна, затоа што ја брише квалитативната дистанца меѓу божественото и човечкото. Религијата е човечки начин да се зборува за Бога. Човекот, во религијата го наоѓа сопствениот одраз и во таквиот обид се затвара во таа ограничена, конечна сфера што му е достапна на човекот. Религијата претставува јасна потврда на неможноста човекот да пробие од сферата на иманентното во сферата на трансцендентното. Така,

човекот во својот религиозен обид само потврдува дека сè уште престојува во своите тешки гревови. Во религијата човекот не се обидува да го слушне Божјиот глас преку Словото, туку самиот зборува и самиот се обидува да ја сфати, а подоцна и да ја образложи суштината на Бог. На тој начин, таа му противречи на откровението.

Зошто, со векови, за најголемите мислители на средновековието, па дури и подоцна, било многу лесно да кажат дека христијанството е единствена и најголема вера и единствен пат до Бога, а тоа денес да се третира како недозволиво или политички некоректно?

За пример, една изјава на Паскал, денес би се сметала за политички сосема некоректна, а сепак на неговите *Мисли* сè уште се гледа како на едно од најголемите дела во филозофијата. Паскал пишува: „Куранот вели дека Св. Матеја<sup>264</sup> бил добар човек. Значи, Мухамед бил лажен пророк, или затоа што лошите ги нарекувал добри луѓе<sup>265</sup>, или затоа што не се согласува со она што тие го кажале за Исус Христос.“<sup>266</sup>

Христијанството не може да ги задоволува потребите на времето. Тоа секогаш е или премногу прогресивно, или премногу конзервативно. Така било отсекогаш, затоа што самото претставува контра-култура. Христијанството, така, делува во светот, но не е од светот, делува во времето, но тоа не е од времето; не е ниту пред времето, ниту зад времето, затоа што се смета дека е надвременско. А човекот, колку тоа да му се допаѓа или не, мора да одбере: или го прифаќа такво какво што е, или го отфрла; тешко да се најде нешто помеѓу. Христијанската љубов кон Бога не може да се одвои од љубовта кон неговата објава, неговите заповеди, неговиот пат и неговите ветувања.

Според тоа, за христијаните е неприфатливо, апсолутната вистина да се жртвува во име на културите на народите, но тоа не значи дека културите нема што да понудат. Ричард Нијбур нашироко ја обработува темата на односот на Христос кон Културата низ историјата на

<sup>264</sup> Св. Матеј е авторот на првото од четирите евангелија во Новиот завет.

<sup>265</sup> Ако исламот третира дека христијаните ја измениле основната порака на Новиот завет, тогаш Матеј во своето евангелие има моменти на лага. Ако Матеј е лажец тогаш тој не може да биде добар човек. Ако е добар човек, тогаш ја зборува вистината и сè она што тој го вели за Исус треба да се прифати. Поинаку навистина Мухамед е контрадикторен.

<sup>266</sup> Паскал, стр. 269.

христијанството, во неговото дело *Христос и Културата*<sup>267</sup>. Тој објаснува различни разбирања на Христос кој е „против“, „на“, и „над“ културата, како и Христос кој ја „трансформира“ културата, а исто така и Христос во „парадоксален“ однос кон неа. Еден од најплодните африкански протестантски теолози Џон Мбити<sup>268</sup> ја критикува христијанската мисија во Африка, во смисла дека истата сака да донесе западни културни вредности, облека, музика, архитектура, а не чисто христијанство, кое, според него, не треба да ги задуши африканските духовни вредности, туку да ги употреби. Мисионерите најчесто се однесуваат одрекувачки кон традиционалните африкански религии. Нив ги третираат како идолопоклонство насочено кон бесови и демони, кои треба да се изгонат преку евангелието. Мбити препорачува кон традиционалните африкански религии да се пристапува како кон подготовка за Благата Вест, на ист начин како што раните црквени отци ѝ пристапиле на грчката филозофија. Африка, пред да го прифати Христа, не била атеистичка, напротив, илјадници години го почитувала Бога преку религиозниот живот на африканците. Бог не бил целосно непознат пред да дојдат христијанските мисионери во Африка. Сепак, Мбити не одрекува дека Исус Христос е исполнувањето на сите религии. Токму Исус му ја дава уникатноста на христијанството и само тој и никој друг не заслужува да биде цел и образец на луѓето на целиот човечки род. Според него, традиционалните религии, исламот и другите религиски системи се подготвителни фази, дури и неопходна основа во барањето на севишниот. Евангелието во секоја култура доаѓа како странец, при тоа истото не ја елиминира културата, туку во нејзини рамки влијае врз животот на луѓето. Африканските култури би требале да го прифатат евангелието како почесен гост. Тоа не значи дека сè во културата на Африка е добро. Секоја култура, па и африканската, носи белег на гревот, и затоа Евангелието, иако не ја отфрла културата, треба да ја преобрази.

Кон овие размислувања на Мбити можеме да додадеме дека дури и секуларизмот, како култура, понекогаш може да има функција на

<sup>267</sup> Види: Richard H. Niebuhr, *Christ and Culture*. London, Faber, 1952.

<sup>268</sup> Особено овие ставови ги обработува во: John S. Mbiti. *African Religions & Philosophy*, 2 sub edition, Portsmouth, Heinemann, 1992.

подготовка за христовото Евангелие. Навистина, атеистичкиот секуларизам е насочен против верата во Бог, со тоа и против христијанството, но од друга страна, секуларизмот понекогаш му помага на христијанството. Тој, освен врз христијанскиот Бог, удира и врз другите божества, и врз секаков облик на суеверие, односно врз сè што се смета за свето. Науката го уништува сакралното, но христијаните и тука гледаат придобивка, бидејќи кога ќе се уништи лажното свето, полесно може да се воспостави вистинското.

Во контекст на Западот, таму кајшто христијанството веќе имало историски пробив, се чини, негова единствена алтернатива е токму атеизмот. После христијанството, во срцето на човекот нема место за друга религија.

Достоевски, преку ликот на Аљоша во *Браќа Карамазови*, опишува дека Аљоша ако не беше христијанин, ќе беше атеист и социјалист. Сепак тој, затоа што веруваше дека постојат бесмртност и Бог, избра да остане христијанин, но сега, уште посвесен дека тоа треба да го прифати со сето свое срце и никако поинаку. Еве како тоа изгледа преку перото на Достоевски:

Аљоша избра пат што им беше спротивен на сите, но со иста жед за што побрз подвиг. И откако размисли сериозно и длабоко се увери дека постојат бесмртност и Бог, веднаш, сосем природно, си рече: „Сакам да живеам за бесмртноста, и не се согласувам со половичен компромис.“ Исто така, ако заклучеше дека нема бесмртност и Бог, тој во истиот момент ќе станеше атеист и социјалист (зашто социјализмот не е само работничко прашање на таканаречениот четврт сталеж, туку главно атеистичко прашање, прашање на современото отелотворување на атеизмот, прашање на Вавилонската кула, што се сида без бог, не за од земјата да се дојде до небото, туку за небото да се симне наземи). На Аљоша му се чинеше чудно и невозможно да живее како порано. Речено е: „Раздај сè, и дојди по мене, ако сакаш да бидеш совршен.“ И Аљоша си рече: „Не можам јас, наместо „сè“ да дадам две рубли, а наместо „дојди по мене“ да одам само в црква на служба.“<sup>269</sup>

На еден од најзначајните собири во историјата на христијанството, одржан во Лозана, Швајцарија, во 1974, на кој биле присутни околу 2700 врвни христијански теолози и црквени дејци од околу 150 нации во светот,

<sup>269</sup> Достоевски, *Браќа Карамазови*, книга прва, стр. 35.

на тема „Нека светот го чуе Неговиот глас“, изведен е еден вид на мисиско кредо познато како Лозански Сојуз. Во десеттата тема на тоа кредо, со наслов „Евангелизација и култура“, се дава еден од најдобро сročените искази за односот на христијаните кон културите на народите:

Со помош на Бог, резултати од евангелизацијата ќе бидат подигање на цркви длабоко вкоренети во Христа и блиски во релацијата со нивната култура [се мисли на културата на народите кои ќе го ѝримаат Евангелието, С.Г.]. Културата секогаш мора да се испитува и просудува преку Светото Писмо. Бидејќи човекот е Божјо создание, нешто од неговата култура е богато во убавина и добрина. Бидејќи тој е со падната природа, сето тоа е проникнато со грев, а нешто од тоа е демонско. Евангелието не претпоставува супериорност на било која култура во однос на некоја друга, но ги вреднува сите култури во согласност со неговиот сопствен критериум на вистина и праведност и инсистира на морални апсолути во секоја култура. Сите мисии многу често заедно со Евангелието пренесуваат и странска култура, а црквите понекогаш се повеќе робови на културата отколку на Светото Писмо. Христовите евангелисти понизно мора да гледаат да се ослободат од сè, освен од нивната лична автентичност, за да можат да станат слуги на другите, а црквите мора да гледаат да ја трансформираат и збогатат културата, а сето тоа за слава на Бог.<sup>270</sup>

Во третата тема на Лозанскиот сојуз, „Единственоста и универзалноста на Христос“, меѓу другото се вели: „Ние, исто така, како штетен за Христа и Евангелието го отфрламе секој облик на синкретизам и дијалог кој вклучува идеја дека Христос еднакво зборува преку сите религии и идеологии.“<sup>271</sup>

Сепак, тоа што христијанството е ексклузивистичко, не значи *de facto*, дека тоа е нетолерантно и арогантно.

Во последно време се покренува дебата за односот на релативизмот и толеранцијата. Релативистите на постмодерната стојат на ставот дека немаме потреба од објективна вистина, а кога некој зборува за објективна вистина, тоа е всушност нешто што е детерминирано од нечиј светоглед, вклучувајќи ја тука неговата позадина, влијанијата, културата, местото во историјата и сл. Всушност, во името на толеранцијата, релативистот отфрла можност за објективна вистина, за никој, надвор од таа вистина, да

<sup>270</sup> *The Lausanne Covenant*, [on line], available at: <http://www.lausanne.org/lausanne-1974/lausanne-covenant.html>.

<sup>271</sup> *Ibid.*



не биде повреден. Затоа, наместо ексклузивистичка религија на објава, се пропагира религија како општ феномен. Но, сега се наметнува еден нов проблем. Сега релативистот станува нетолерантен кон оние кои поддржуваат ексклузивистички и апсолутистички религиозни погледи, бидејќи во нив гледа проблем.

Постмодернизмот е бизарно хетероген феномен и тешко е да се биде против него во целост. Тој се застапува за јазикот на субјективноста и сака да ја отфрли секоја апсолутна вистина, но тоа не значи дека постмодернизмот не е исклучив и дека е потолерантен во однос на другите светогледи. Тој покажува исклучивост, нетрпение и нетолерантност кон идеите за единство, идентитет, тоталитет, универзалност и кон секоја метанаратива. Значи, и постмодернизмот е склон да исклучува и да цензурира. Може да се зборува за човековата култура, но не и за неговата природа, може да се зборува за половите, за сиромаштијата, за расите, за дискриминации по старосна или здравствена основа, но не и за класите. Тој ги освојува бизнисмените, но покажува неверие кон секој концепт за вистина. Тој отфрла секаква можност да се опише светот, иако и самиот го прави истото, прокламирајќи различност. Тој е обземен со промена, со движење, со отвореност, а со тоа тој покажува и знаци на нестабилност, па поддржува идеи кои се плуралистички, хибридни и привремени, со што се покажува како верен послушник на капитализмот и голема сила на капиталот. Постмодернизмот понекогаш изгледа дека политички опонира на појавите на капитализмот, но тој во суштина економски соучествува во сите тие појави. Тој е опседнат со телото, а со својата грижа за телесното здравје покажува знаци на невроза. Сексуалноста ја нагласува до перверзија. Постмодернизмот, со еден збор, нема тенденции да разликува што е добро, а што е зло. Тој се обидува да цени сè. Работите и ставовите ги цени како различни, а не ги дели на нешто што е полошо или е подобро. Со тоа, всушност, само ја одзема вредноста на доброто. Ако за нешто кажеме дека е добро, а сме можеле да кажеме дека е лошо, дали така не ја одземаме можноста нештата да бидат подобри? Ако секој цртеж на сите деца го оцениме како одличен, почитувајќи го секое дете во неговите уметнички можности, нема ли со тоа лажно да ги наградиме лошите

уметници, а она што е уште потрагично, нема ли со тоа најдобрите да ги оставиме без соодветна награда или пофалба?

Затоа, христијанството предлага ререфиниција на поимот толеранција. Религиозната толеранција не значи релативизам на религиите, туку нивно меѓусебно прифаќање. При тоа, под толеранција не треба да се подразбере пасивен однос на меѓусебно прифаќање, како што тоа е дадено во Универзалната декларација за човекови права во Обединетите Нации, во смисла, секој да си избере и да си практикува религија според својот избор, односно религиите да постојат една покрај друга, без нивно мешање помеѓу себе. Христијанството под толеранција подразбира активен однос, односно сака да му го врати изворното значење на овој збор во неговата Латинска форма (*tolerantia*), што значи: да носи бремене, да страда, да трпи, да поднесува, на ист начин како што Бог не поднесува нас во нашите недостатоци, особено така како што Бог не поднесувал во време кога не сме биле верни. Значи, христијанството ги толерира другите религии, не во смисла сметајќи ги за еднакво вистинити, или еднакво добри, за да постојат паралелно, туку како некои, кои избира доброволно да ги трпи, да ги поднесува, како што Бог ги трпи и поднесува. Од љубов, сака да им ја пренесе својата вистина на другите, затоа што смета дека тоа е вистината, но одлучува безусловно да ги толерира тогаш кога тие ја отфрлаат христијанската вистина и се држат до својата. При тоа, колку еден христијанин е попредаден на својата вистина, толку неговата спремност на „болка“ во толеранција е поголема.

Современите тенденции се насочени во правец изворното христијанство да го гледаат како израз на ароганција. Христијаните се арогантни, затоа што мислат дека тие го имаат вистинскиот пат. Дури и атеистите имаат забелешки во однос на христијанската ароганција, што во принцип е апсурдно. Ако си христијанин, не мора да веруваш дека другите религии се потполно погрешни, но ако си атеист, мораш да веруваш дека сите религии на светот во основа се една голема грешка и заблуда. Христијанинот верува дека христијанството е во право, таму каде тоа се разликува од другите религии. Тоа е слично со еден пример од математиката: кога некои резултати не се конечно точни, но при процесот

на решавањето има фази во кои се одело добро, пред да почне да се скршнува во погрешен правец; односно има поблиски и подалечни резултати во однос на точниот резултат. Конечно, Еванс е во право, кога во однос на тоа дали христијаните се арогантни, го вели следново:

Еден религиозен верник, кој е уверен дека неговата вера е вистинска, не е нужно арогантен. Тој може, без да се откаже од своите убедувања, да признае дека е несовершен и да ги цени гледиштата на другите. Ако е христијанин, и се држи до својата вера заснована врз посебна објава (откровение), тогаш не може да биде арогантен. Тој всушност признава дека знаењето што го има за Бог не е резултат на неговата сопствена интелигенција, туку му е овозможено преку признавањето на сопствената слабост. Ако тој е поттикнат да ја сподели својата вера со другите, тоа не е знак дека е арогантен или империјалист, туку тоа е производ на неговата искрена желба и другите да ја спознаат вистината.<sup>272</sup>

На некој начин, христијанинот на вистината, која е Христос, гледа како на лек, кој може да го спаси човекот од грев и од сите последици на гревот. Да му се понуди тој лек на некого, не е знак на ароганција, туку знак на желба да се помогне. Оној што нашол лек за себе, сака истиот лек да му го препорача на својот ближен.

Сепак, мора да се има предвид дека мисионерската вера создава нетрпеливост и тоа е нешто што се случува само по себе. Христијанството е мисионерска вера, пред сè заради послушност кон посланијата кои самиот Господ Исус Христос ѝ ги има дадено на црквата.<sup>273</sup> Христијанинот е ексклузивист и таа своја ексклузивна вера сака да им ја понуди на сите; тој и кога води дијалог, всушност евангелизира или прозелитира, и не може да си помогне. А, тоа не го смета за бесчувствителен акт, напротив, го смета за акт на милосрдие. Тој едноставно прифаќа да ѝ верува на Библијата, која него го учи дека тој верувајќи му на Христа стои во вистината, и дека светот се дели на оние кои веруваат во Синот и имаат вечен живот и оние кои не веруваат во Синот и нема да видат живот, а гневот Божји останува на нив. Според тоа, светот се дели на идни жители на рајот и пеколот. Оттука, христијанинот не може повеќе да се грижи за мир во светот, отколку за тоа, по Христова заповед, да ја проповеда пораката на Евангелието на сите народи, за да се спасат. Во тој контекст и

<sup>272</sup> Еванс, стр. 213.

<sup>273</sup> Види: *Матеев* 28:19,20; *Марко* 16:15,16; *Дела Апостолски* 1:8 и др.

самиот Христос рече: „Немојте да мислите дека дојдов да донесам мир на земјата; не дојдов да донесам мир, туку меч. Зашто дојдов да разделам човек од татка си, и ќерка од мајка си, и снаа од свекрвата нејзина. И непријатели на човека ќе бидат неговите домашни“ (*Матееј 10:34-36*). Така Христос, вистината и спасението ги става како приоритет во однос на човечките релации на толеранција. Тој е свесен дека неговата порака ќе им биде одбивна на повеќето кои таа порака ќе ја слушнат. Пораката на Евангелието е така тврда порака, што може да предизвика раздор во најблиските роднински релации, а колку повеќе во однос помеѓу соседите, сограѓаните, сонародниците, уште повеќе со оние од друг народ и друга религија. Притоа, парадоксално, христијанинот мора да остане миротворец. Тој самиот не предизвикува конфликти, антагонизам и непријателства. Но, неговата порака е непријатна и другите ги разгневува. Во таква ситуација, што е до него, христијанинот се обидува да биде во мир со сите, но другите може да го прогонуваат. Сопствената порака, тој ја разбира како конфликт на светлината со темнината. Темнината ја мрази светлината и секоја реакција на недобредојде е сосема природна реакција. Но, Библискиот христијанин, никогаш на непријателството не одговара со непријателство. Тој попрво ќе трпи за Евангелието секакви исмевања, омаловажувања, насилства, па дури и смрт, отколку да возврати со физичка сила.

Конечно, христијанинот, пред сè, треба да ја проповеда својата вистина, без да расправа за другите религии. Кој сака да ја следи таа понуда на спасение, нека ја следи, кој не сака, нека не сака. За христијанинот, во суштина, не е најважно да го знае одговорот на прашањето дали сите луѓе од другите религии и сите атеисти ќе одат во пеколот, особено кога станува збор за оние кои никогаш немале можност да слушнат за Исус. Тој тие прашања му ги остава на Бог, кој е доволно праведен, доволно мудар и доволно милостив, за правилно да пресуди. Најважно за христијанинот е да проповеда дека оној што вистински ќе поверува во Исус има вечен живот и дека судбината на следбениците Христови е сосема извесна. Така, тој не се радува на туѓа пропаст, туку се

радува тогаш кога некој ќе се спаси. Со такви погледи, тој не може да биде ниту нетолерантен, ниту арогантен.

#### 4.5. Религиите - помеѓу мирот и конфликтот

Религиите имаат потенцијал да помируваат, но и да создаваат конфликти; да градат мир, но и да поттикнуваат на војна. Религиите можат да станат значаен фактор на помирување помеѓу народите, пред сè, во своето учење дека Господ е создател на сè и дека тој ги создал сите луѓе на своја слика. Од друга страна, религиите можат да создадат сериозни конфликти меѓу луѓето, бидејќи токму тие ги создаваат најсуштествените поделби помеѓу нив. Религиите најчесто се однесуваат интегрирачки однатре, но дезинтегрирачки кон надвор.

Иво Андриќ многу добро ја опиша поделувачката функција на религиите во еден конкретен контекст на Босна и Херцеговина, кога пишува:

Четири вери живеат на ова тесно, ридесто и оскудно парче земја. Секоја од нив е исклучувачка и строго одвоена од другите. Сите живеат под едно небо и од иста земја, но секоја од тие четири групи има средиште на својот духовен живот далеку, во туѓ свет, во Рим, во Москва, во Цариград, Мека, Ерусалим или само бог знае каде, само не онде кадешто се раѓа и умира. И секоја од нив смета дека нејзиното добро и нејзината корист се условени од штетата и назадувањето на секоја од останатите три вери, а нивниот напредок може да се случи само на нивна штета. И секоја од нив од нетрпеливоста направила најголема доблест и секоја очекува спасение однадвор, и секоја од спротивен правец.<sup>274 275</sup>

Чувството на различност и одвојување, веројатно е најсилно тогаш кога е проникнато и подхрането од религија. Со цел да се избегнат ваквите конфликти помеѓу луѓето, се почесто се мисли дека за мир во светот и за добри меѓучовечки односи веќе е неприфатливо да се поддржуваат

<sup>274</sup> Ivo Andrić, *Travnička hronika*, Beograd, Dereta, 2003.

<sup>275</sup> Во таков контекст, се чини секуларизмот е поспособен да оддржи мир. На пример, во Албанија три вери ја развојувале заедницата (муслимани - тука мораме да ги имаме предвид и бекташијците-, католици и православни). Единствен начин да се овозможи националното единство на Албанците бил нацијата да се стави врз религијата, што се потегнува како прашање за Призренската лига, уште во 1878 год. Комунистите тоа изрично го воспоставија, во смисла, религијата на албанскиот народ да биде Албанија. Секуларизмот на комунистичка Југославија значајно поуспешно го оддржуваше мирот во Босна и Херцеговина, помеѓу трите народи со три различни религии: Србите - православци, Хрватите - католици и Муслиманите - денес дефинирани Бошњаци.

религии со тенденции да се наметнат како доминантни и религии кои застапуваат учење на ексклузивизам и елитизам, бидејќи тоа создава конфликти. Се смета дека релативизмот помага во афирмација на трпеливоста и толеранцијата меѓу луѓето. Всушност, се смета дека основата на обединувањето на светот ја даваат новите лаички хуманистички идеи и вредности, кои произлегуваат од економските и културните врски на светот, кои се врски на граѓаните на светот, а не на припадници на оваа или онаа религија. Од тие причини, на пример, Европската Унија сака својата политика да ја гради врз вредностите на секуларизмот. Таа, иако наводно ги поддржува религиите, има тенденденции да ја намали улогата на религиите во животот на Европа. Сепак, на практично ниво, Европската Унија се соочува со сериозни проблеми токму при решавањето на прашањата на религијата. Европа досега успеа да ги обедини доминантно католичките и доминантно протестантските земји. Со влезот на Грција, и особено со влезот на Бугарија и Романија во ЕУ, тие се обидуваат да ги срушат своите предрасуди во однос на православните земји, кон кои сè уште се чувствува доза на скептицизам. Сепак, исламот е најсериозното прашање со кое Европа се соочува. Влезот на Албанија, БиХ, Косово и особено на Турција, заради нејзината големина, во ЕУ ќе биде најголемиот тест за Европа. Во модерна Европа, најподложни на влијанијата на секуларизмот се номиналните и традиционални христијани. Муслиманите, чиј број во Европа е сè поголем, заради големиот број на емигранти и нивната висока стапка на наталитет, се далеку понеподложни на влијанијата на секуларизмот. Европа, молчеливо, е преплашена од налетот на исламот и проблемот на конфликтот меѓу цивилизациите. Токму затоа, таа форсира секуларизам, дури и на сметка да се одрече од своето христијанско наследство. Муслиманите, сепак, нема да бидат подложни на овие влијанија. Освен нив, на овие тенденции нема да бидат подложни ниту христијаните, на кои верата во Христос им е фундамент на нивниот живот, а не само традиционално наследство. Токму ваквите христијани, не многу голема бројка, во Европа сè почесто се предмет на презир и на потсмевање, заради својот конзервативизам и „фанатизам“, затоа што и

самите тие многу често се скептични кон политиките на Европа, кон политиките на глобализмот, во кои гледаат „блудница Вавилонска“, обединување на луѓето, но со човечка гордост, а против Бога.

Таквите посветени христијани на светските религии гледаат како на фактор кој може да носи мир во светот, но воедно и еден од главните причинители за светските конфликти.

Според христијаните, религиите носат мир, тогаш кога во нив преовладува гласот Божји, сликата Божја во човекот, односно тогаш кога, природно и по милосот Божја, тие ја отсликуваат вистинската потрага по Бог. Папата Јован Павле II, на еден глобален самит на религиски лидери за мир, во октомври 1987, во Асиса, во својот завршен говор, го рекол следново: „Со религиите во светот ние (христијаните) го делиме заедничкото почитување на совеста и покорувањето на гласот на совеста, кој не учи да ја бараме вистината, да ги љубиме и да им служиме на сите поединци и народи и со тоа да бидеме миротворци помеѓу поединците и народите.“<sup>276</sup> Тоа е претставата за миротворниот и интегрирачкиот елемент на религиите.

Како и да е, религијата може да просветлува, но религијата може и да затапува. Целата историја не учи за најразлични конфликти, кои во голема мера, а понекогаш и целосно, биле инспирирани од религиозни поделби и разлики. Христијаните не го занемаруваат злото кое религијата може да го нанесе. Тоа зло наоѓало, наоѓа и ќе наоѓа свој простор во сите религии на светот, без исклучок.

Но, секој кој вистински го проучува христијанството може да направи јасна разлика помеѓу Христос, и она што црквата, на институционално ниво, го правела низ историјата. Огромна е разликата и помеѓу христијанската црква во Новиот завет, и сите цркви што успеале да се оддржат во силата и водството на Светиот Дух, од една страна, и институционализираната црква, од друга страна. Како што се вели: „кога религијата станала институција, од тогаш таа станала проституција.“ Христијанството има слабости, но Христос е посебен. Црквата правела

---

<sup>276</sup> Јован Павле II, цитат во: Peter Kuzmić, *Vrijeme i vječnost – etika, politika, religija*, Osijek, Matica hrvatska, 2006, str. 138.

многу грешки, но тоа само потврдува дека црквата не е нужно еквивалент на Христос. Мијо Шкворц пишува:

Црквата не е едноставно '*Christus prolongatus*' – продолжен и историски проширен Христос. Има разлика помеѓу Христа и Црквата. Христос себеси никогаш во ништо не требал да се реформира. „Кој од вас ќе ме прекори за грев?“ „Беше во сè налик на луѓето освен во гревот!“ Тоа за црквата никој не може да го каже. „*Ecclesia semper reformanda* – црквата без престан мора да се обновува“, рече Св. Бернард. Христијаните необично се лутеле кога некој ја напаѓал или критикувал Црквата. Мислеле дека тоа веднаш е напад на Христа. Дека тоа всушност претставува невера. Но кога ќе се признае дека Евангелието е *norma normans* и за самата Црква, тогаш со евангелска љубов и понизно самата историска Црква може да се просудува.<sup>277</sup>

Навистина нападот врз грешките што црквата ги има правено низ историјата не смее да се изедначи како напад врз Бога, врз Христос, или врз Светото Писмо. Христијанството во историјата имало многу нехристијански потези. Тоа земало учество во неправедни војни, прогонства, инквизиции, империјалистички освојувања, во колонијализам, во поддршка на владеачките класи, во разни грабежи и злоупотреби. Маркс е сосема во право кога ја критикува институцијата Црква од времето кога тој живееше, било да се работи за Римокатоличката, или пак за Црквата на Англија. Дури и Ленин, кој во своите ставови контра религијата е многу порадикален од Маркс, имал право во одредени сегменти на својата критика кон Руската Православна Црква од негово време, која беше орудие во царски раце. Тоа е критика на црквата која зеде учество во манипулациите над народот, кој сакаше да го оддржи со ропски навик. Црква која на работодавците им овозможуваше да си ја смират својата експлоататорска совест со ефтини филантропски и религиозни гестови. Секој искрен христијанин би ја критикувал ваквата црква. Во времето кога Маркс ја критикувал институционализираната Црква во Англија, многу проповедници на Евангелието исто така ја критикуваа црквата, пред сè заради нејзиното лицемерие и формализам. Ц.Х. Спрџен полнеше цели сали, со илјадници слушатели на Евангелието, токму посочувајќи ги овие слабости на црквата. Тој проповедаше против работодавците кои ги искористуваа своите работници. Исус, самиот, го

<sup>277</sup> Škvorc, str. 329-330.



критикуваше верскиот формализам и лицемерието. Не треба да се заборава дека многу христијани ги жртвувале своите животи за правата на жените, за класна и расна рамноправност, за ослободување на робовите и сл. Христијаните давале придонес кон едукација и описменување на најниските класи, земале учество во работнички синдикати, во разни воспитни програми, хуманитарна, медицинска, земјоделска и техничка помош. Во тој контекст Љупчо Пејов, со право констатира:

Ми се чини дека голем дел од атеистите своето „неверие“ го базираат на некаков скандал поврзан најчесто со традиционалните цркви или со однесувањето на свештенството. Честопати тоа се војните во кои традиционалните цркви директно или индиректно учествувале или ги разгорувале. Сепак, ваквиот став е за мене бесмислен. Да се отфрли Евангелието, Божјата подадена рака поради несоодветното однесување на некој свештеник или некоја традиционална црква, е исто како да се отфрлат благодетите на науката само затоа што некој атомската енергија ја искористил за воени цели. Не постои нешто што не може да биде злоупотребено.<sup>278</sup>

Вистинските христијани се спремни да ги признаат своите грешки, да ги признаат своите недостатоци, но тие на Христа гледаат како на единствена и неповторлива личност во историјата. Тој, за нив, е Божјиот Син и никој не може да се спореди со него, ниту во однос на учењето, ниту во однос на делата, ниту во однос на влијанието врз човештвото. Она со што христијаните се фалат е всушност самиот Исус Христос, принцот на мирот. Тие се фалат со неговото учење, со неговото безгрешно живеење, со неговата смрт, со неговото воскресение и со неговото Господство. Имало и други луѓе кои биле мудри, кои биле влијателни, но никој не е како Исус. Императив за вистинскиот христијанин е да го стекне Христовиот карактер на миротворец. Христијанинот сака да остане во мир со сите, а мирот е еден од неговите највисоки приоритети. Без дијалог и толеранција меѓу верите, нема мир во светот. Дијалогот треба да обезбеди мир, соживот и меѓусебно почитување, но тоа не значи дека некој заради тоа треба да ја доведе својата вистина во прашање.

Она што луѓето ги спојува е тоа што сите тие се луѓе. Како што на едно место Цуцуловски наведува:

---

<sup>278</sup> Љупчо Пејов, сведоштво во: *Нашата вера во Господ*, стр. 135.

во самите основи (фундаменти) на секоја религија, особено ако е монотеистичка, е идејата за заедничкото потекло на сите суштества од една иста сила. Оттука, секоја религија во себе ја содржи идејата за сеопштата поврзаност на луѓето, како и нивната взаемна меѓусебна упатеност како браќа и сестри, кои се чеда на иста сила и на исти прародители.<sup>279</sup>

Единството на луѓето треба да извира од тој факт, како и од фактот дека сите се творба Божја и сите го имаат истиот потенцијал за религиозност. Некој може да смета дека е поблиску до Бога за разлика од некој друг, но тоа не е пречка тој да продолжи да го почитува својот ближен, дури и тогаш кога мисли дека тој живее во заблуда. Вистината не смее да се жртвува, иако таа не се брани со меч. Треба човекот да си остане искрен и убеден во својата вистина и вера, но мора да се има предвид дека вистинската вера би требало да раѓа љубов и мир, а не конфликти.

Мирослав Волф, во својата книга *Исклучување и ѝреграјќа*, препорачува: „Иако морам да бидам спремен да се одречам од себе за доброто на Вистината, не смеам другиот да го жртвувам на олтарот на својата вистина. Исус, кој за себе тврдеше дека е Вистината, одби да се послужи со насилство за да би ги „уверил“ оние кои не ја признаваа неговата вистина.“<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> Ljubomir Cuculovski, “Religious Diversity: Factor of Disintegration or Factor of Integration”, *Crossroads – The Macedonian Foreign Policy Journal*, vol II, No.2, Skopje, December 2009- May 2010, p. 109.

<sup>280</sup> Miroslav Volf, *Isključenje i zagrljaj – Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, Zagreb, STEPress, 1998, str. 280.

## 5. ОДНОСОТ НА ДРЖАВАТА КОН РЕЛИГИЈАТА

Во досегашната историја се забележани разни форми на сооднос помеѓу државата и религијата. Најопшто земено, можеме да ги групираме во четири видови на однос на државата кон религијата:

1. Државата ја укинува религијата воопшто. Таа со своите закони забранува и прогонува било каква форма на религија. (Ваков пример имавме и сè уште имаме во некои од комунистичките и атеистички општества).

2. Државата поддржува една религија, а сите други ги отфрла или дискриминира. Овде се забележува блиска соработка помеѓу државата и структурите на поддржуваната религија, која се смета за вистинита или барем најкорисна за државата. Сите други религии се третираат како лажни или помалку вистинити, односно како штетни или помалку корисни за државата, па тие не треба да се поддржуваат. (Пример за ова се повеќето општества со една предоминантна религија, без обзир за која религија станува збор. Особено ова е случај кај повеќето исламски држави. Голем број на христијански, православни и католички земји, па и некои протестантски земји, свесно ја фаворизираат доминантната црква во државата. Десничарските политички партии, воглавно, тежнеат кон политики на фаворизирање на доминантната црква во државата.)

3. Државата ја прогласува религијата за приватна работа, со што се нагласува целосно одвојување на државата од религијата. Таа им дава рамноправен социјален и правен статус на сите, прифаќа религиозен плурализам, но религиите ги остава во доменот на приватноста. (Вакви се тежненијата на политиката на Европската Унија. Современите левичарски, Социјалдемократски партии, исто така, имаат вакви тежненија.)

4. Државата ја поддржува религијата како општ феномен, но не дава било каква видлива предност на било која специфична религија. Притоа, легитимната власт ги прифаќа, ги признава, ги поддржува и ги помага сите цркви, религиозни заедници и религиозни групи, односно прифаќа религиски плурализам и на сите поедини религии им обезбедува рамноправен социјален и правен статус. Во ваков случај, најчесто, сите

религиозни групи ѝ даваат поддршка на државата. (Ова е определбата на некои Западни земји, за кои најдобар пример е САД. Сепак, кога станува збор за Демократската Партија во САД, таа повеќе има тенденции, политиките поврзани со религиозни прашања, да ги води кон горенаведената трета опција, додека Републикаците, сè уште, се повеќе склони кон оваа четврта опција.)

Во согласност со сите досегашни истражувања и анализи од филозофска и христијанска перспектива, кои се изложени во овој труд, се чини, четвртата опција е најприфатлива.

Секогаш кога државата се обидува со закон да ја укине религијата, се покажало како погрешно, а таквите држави користеле методи на окрутно владеење над сопствените граѓани. Државата не смее со закон да наметнува атеизам, од причина што на тој начин на човекот му го одзема едно од основните права да ја изразува својата религиозност, која сосема природно произлегува од него. Државниот атеизам е чиста опресија врз човекот. Да се биде против религија, значи да се биде против човекот. На пример, НР Албанија со устав од 1967, се прогласи за прва атеистичка држава на социјализмот, но ни приближно не успеа да ја укине религијата. Без оглед на сите репресивни мерки од страна на државата, религијата не изумре и таа продолжи да живее во тајност, а државата на тој начин само се однесуваше како непријател на сопствените граѓани. По падот на комунизмот и со доаѓањето на демократските промени во Албанија, нагло започна враќањето кон религијата. Вакво нешто се случи и кај сите други бивши социјалистички земји. Романската револуција од 1989, меѓу другото, значеше и слобода за религијата. Народот толку силно ја почувствува опресијата на комунистичките власти, што веднаш по падот на Чаушеску, радикално се враќаше на религијата. Се полнеа православните цркви, но се отвараа и многу нови протестантски евангелски цркви. Голем впечаток остави моментот кога во декември 1989 година, баптистичкиот пастор Петер Дугулеску, еден од духовните водачи на револуцијата, и самиот долги години прогонуван од страна на Секуритате, на плоштадот пред Оперската куќа во Темишвар, ја молеше молитвата *Оче наш*, а големо мноштво народ, кое веќе ја имаше

подзаборавено содржината на оваа молитва, понизно повторуваше по него. Ако се земе предвид дека човекот е религиозно суштество, ќе се спречат сите идни можни грешки и обиди за државен атеизам, кои веќе беа направени во историјата. Сигурно постојат религиозни институции и организации кои можат да бидат штетни за државата и воопшто за човекот, но тоа не може да важи за општиот феномен на религијата. Мијо Шкворц со право прашува:

Нашето прашање е многу едноставно: Зошто Бог е пречка за нашата среќа? Заради гаранцијата за вечност? Заради својата помош што ја дава од оваа страна на гробот? Сигурното водство во доблесно себедарување на животот за другите? Зошто Бог е наша несреќа кога знаеме дека исклучиво на негова страна стои нашата среќа? Ако од него произлегува не само привиден, туку стварен мир; ако ни дава не само илузорна, туку секојдневна, силна, чудесна утеха; ако ни ги толкува деновите овде и среќата таму; ако ни дава средства за спасение и милост, сојуз и заедништво, соработка и готово партнерство – зошто тогаш Бог во нашиот живот е неподнослив терет, паразит, вампир?<sup>281</sup>

Втората опција, кога државата поддржува една религија, а сите други ги отфрла или дискриминира, исто така се покажа како крајно неприфатлива варијанта. Кога црквата, или некоја друга религиозна заедница, си имаше земено монопол над вистината во една држава, таа беше само кочница за научните откритија и за општиот развој и слободата на нејзините граѓани. Маркс, во тој контекст, беше во право, кога сметаше дека државата која признава било која религија како своја основа т.е. државна религија, сè уште не е вистинска држава. Таканаречената христијанска држава, просто е само не-држава (Nichtstaat). „Државата се еманципира од религијата како држава, кога таа се еманципира од државната религија, т.е. кога државата како држава не заштитува никаква религија, туку напротив се заштитува себе како држава [... С.Г] Државата може, на таков начин сосем да се еманципира од религијата дури и тогаш кога претежното мнозинство уште останува религиозно.“<sup>282</sup> Значи, еманципацијата на државата од религијата, не е еманципација на стварниот човек од религијата.

<sup>281</sup> Škvorc, str. 518.

<sup>282</sup> Карл Маркс, „Кон Еврејското прашање“, во: *Од раниите ѝрудови*, Скопје, Култура, 1961, стр. 67-68.

Од друга страна, човекот не смее да ја изгуби сопствената душа заради државата. Евгениј Трубецкој затоа предупредуваше: „Државата сака да биде апсолутна вредност за човекот; па така не е склона да признае никакви вредности кои би биле над неа, па меѓу нив ниту вредноста на човековата душа или безусловното човечко достоинство.“<sup>283</sup> Конечно христијанството го става човекот над сè, па и над самата држава. К.С. Луис напиша:

Освен тоа бесмртноста става уште една разлика – ако човекот живее само седумдесет години, тогаш државата, нацијата и цивилизацијата (кои можат да траат илјадници години) се поважни од поединецот. Ако христијанството е во право, тогаш поединецот е неспоредливо поважен, затоа што неговиот живот трае вечно, па така векот на државата или цивилизацијата во споредба со животот на поединецот е само еден момент.<sup>284</sup>

Од тие причини, религијата треба слободно да се исповеда, но таа не смее да се меша во државата. Тоа е така, особено затоа што фаворизираната религија може да биде и погрешна религија. Можно е одредените религиозни практики кои државата ги имплементира во своето право да бидат штетни практики, односно да постои подобар пат, поголема вистина и поправеден етички систем. Религиозните вистини не подлежат на научно испитување, според тоа, не е можно една религија научно да се прогласи за вистинита, за да стане фаворизирана од страна на државата во однос на другите религии. Покрај тоа, кога станува збор за христијанската црква, тогаш кога таа станувала владетел заедно со државата, тогаш најчесто ја губела своја света мисија. Затоа, и самата црква треба да тежнее да остане одвоена од државата. Црквата може да биде вистинска само ако остане надвор од влијанијата и уцените на државата. Само така црквата ќе остане вистински носител на мирот и ќе го носи епитетот на миротворец, што е еден од најголемите предизвици и повици кои Христос ѝ ги зададе и остави.<sup>285</sup> Одвоена од државата, црквата нема да располага со ниту едно оружје на принуда, а од такво нешто најмногу корист има таа самата. Додека поврзана со државата, или срасната со државата, односно

<sup>283</sup> Трубецкој, стр. 29.

<sup>284</sup> Lewis, *Kršćanstvo*, str. 83-84.

<sup>285</sup> „Блажени се миротворците, зашто тие ќе се наречат синови Божји!“ (Матџеј 5:9).

како државна црква, таа може да го позајми оружјето од државата за да ги спроведе своите намери, а во крајна линија, најголем губитник од тоа ќе стане самата црква, која ќе скршне од основните патеки кои ѝ ги зададе и довери нејзиниот вистински Господар.

Каква е користа за црквата од државните апарати на присила, ако се знае дека верата мора да биде искрена за да биде спасоносна? Верувањето од присила, или заради привилегии и бенефит во државата, никогаш не е искрено верување. Џон Лок се бореше за цивилно општество, во кое ќе се почитува правото на живот, на слобода, на здравје, на приватна сопственост и над сè слобода на избор на патот на своето спасение. Ако патот на спасението не е слободно избран, по свое лично убедување, тоа не е пат на спасение, бидејќи не произлегува од искрена вера. Тогаш каква е користа од државната религија? Како што би рекол Лок:

Каква слатка религија, која го обврзува човекот да се потчини, а на тој начин да кажува лаги и на Бога и на луѓето, за спасението на нивните души! Ако властите мислат дека вака ќе ги спасат луѓето, навистина многу малку знаат за патот на спасението; а ако тоа не го прават со цел да ги спасат, зошто се завземаат за овие ставови за верата да ги воспостават во законот. (Mendus, 1991. p. 41)<sup>286</sup>

Берѓаев со право констатираше дека „христијанството се преродува во прогоните и се изродува штом започне да прогонува.“<sup>287</sup> Вистина е дека црквата била најсилна тогаш кога била прогонувана, а најслаба тогаш кога од позиција на сила и власт во сооднос со државата била во позиција да прогонува. Берѓаев би рекол: „за христијанството прогонувањето е помалку страшно од власта што води кон прогонителите. На христијанинот повеќе му доликува да биде распнат, отколку самиот да распнува.“<sup>288</sup> Државната црквеност секогаш ја разнебитувала црквата. Од такво разнебитување во сооднос со државата ниту една црква не се покажа имуна. Тоа било присутно во Православната Црква, за која како Русин Берѓаев најмногу се интересираше, но во таква позиција била и

<sup>286</sup> John Locke, quotation in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy - John Lock*, revision 2007, [on line], available at: <http://plato.stanford.edu/entries/locke/>.

<sup>287</sup> Николај Александрович Берѓаев, „Проблемот на христијанската држава“, во: *Берѓаев - ѝророк или ереџик*, Скопје, Табернакул, 1994, стр. 104.

<sup>288</sup> Ibid.

Римокатоличката Црква, која уште почесто се има ставано во функција на прогонител. Од тоа, откако самите доживеаја прогон, подоцна сраснати со државата, не останаа имуни ниту Лутераните, ниту Реформираниите, ниту Англиканците или било кој друг облик на магистериски протестантизам. Бергаев е во право кога вели: „Во Русија, државната црквеност имаше фатални последици за делото на Христос; [... С.Г.] формирање на православие со државен карактер што води кон деградација на христијанството.“<sup>289</sup> И продолжува: „Зацврстувањето на теофанијата на православниот цар пречи во течението на процесот на Богочовекот.“<sup>290</sup> Конечно, Бергаев ги изложува своите вистински и искрени христијански желби и копнежи по ова прашање:

Сакам насекаде на земјата луѓето слободно да ја исповедаат својата вера и невера, не сакам принуда во прашањата за верата, не сакам прогони на неверниците и ограничување на нивните права. Не сакам формална држава на вероисповед затоа што знам дека е сврзана со лагата, но не можам да не ја посакувам максималната христијанизација на државата, нејзината потчинетост на христијанските животни начела.<sup>291</sup>

Сосема легитимна е неговата желба за доминација на христијанската вистина, но тоа, како што самиот заклучува, во исто време, не ја исклучува ниту желбата за полна слобода на вероисповед и полна слобода да не се верува, ако така се сака.

Автентичното религиозно чувство нема потреба за поддршка од страна на власта, или на цезарот, па дури нема потреба ни од поддршка на еден народ. Црквата никогаш не треба да тежнее да стане национална црква, уште помалку националистичка. Таа им служи на народите, и не му припаѓа на ниеден народ, бидејќи таа не ги задоволува желбите на народот, туку со чиста евангелска порака го трансформира народот, а секој поединец го води кон спасение. Црквата бара надворешна поддршка, само тогаш кога го губи автентичното чувство на поддршка од страна на Бог.

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup> Ibid., стр.105.

<sup>291</sup> Николај Александрович Бергаев, „Проблемот на христијанската држава“, во: *Бергаев - ѝророк или ерешик*, Скопје, Табернакул, 1994, стр. 109-110.



Ако се прашаат христијаните, за нив идеално е целата држава да се претвори во црква. Но да нема забуни, тоа не значи дека црквата треба да се претвори во држава. Сепак, Библиската реалност не остава простор да се верува дека таквата состојба е остварлива и можна. Тоа е нешто што Библијата го навестува дека ќе се случи на небото, во Царството Божјо. Во овој свет, каде кнезот е ѓаволот, тоа нешто е невозможно. Црквата овде ќе мора да остане на позиција да се гледа себеси како светло во темнина, како сол во светот, напуштајќи ги сите амбициите да ја запоседне државата. Црквата секогаш ќе остане само мало стадо, кое чекори на тесниот пат и минува низ тесната врата која води во спасение.

Државата не треба да дозволи ниту мешање на било која религија во процесот на образованието на ниво на конфесионална веронаука. Религијата може да понуди вистина и добро, но религијата може да понуди и лага и зло. Образованието треба да биде засновано на научни факти, а науката нема критериум за да процени која религија е вистинита и корисна, а која е помалку вистинита, или лажна, а со тоа и штетна. Ако претпоставиме дека одредена религија навистина е божествена, таа навистина би можела да му донесе бенефит на општеството, но што ако религијата е лажна, или демонска; тогаш државата ќе одобри штета. Државата би требало да ја поддржува вистината, како и нештата што се корисни, но не би требало да поддржува нешто штетно, па дури и нешто што е добро, но за сметка на други нешта кои се уште подобри. Бидејќи науката нема изградено критериуми за да распознае што е најдобро, што е помалку добро и што е лошо во религијата, таа како носител на образованието, не смее да дозволи упад на само една конфесија во образованието преку своја веронаука. Сепак, општо, кон религијата не смее да се пристапува со страв. Напротив, на неа треба да се гледа како на еден од највозвишените продукти на човековиот дух. Затоа училиштата треба да поддржуваат проекти кои ќе ја поттикнуваат човечноста, етичноста и ќе создаваат метафизичка и религиозна глад кај луѓето. Општеството не смее да се сведе само на право, на економија, на информатика и техника. Општеството мора да ги одгледува научните, но и културните, уметничките, воспитните, филозофските и религиозните

вредности кај човекот. Тоа не смее да се претвори во апарат за правење пари по цена на губење на својата душа и не смее да се претвори во општество во кое ќе се вреднуваат само оние кои знаат да прават пари. Во едно општество мора високо да се вреднува секој културен и спортски деец, секој уметник, филозоф и теолог, за тоа општество да биде целосно. Навистина има поедини религии кои можат да направат штета, но од друга страна, религијата има задача да го отвори она што е најдобро во човекот, да го насочи човекот кон идеал кој му е недостижен, кон апсолутни и мистични цели, да го направи божествен, а тоа е нејзина уникатна и највозвишена задача, која не може да ја превземе некој друг. Да се угуши религиозниот потенцијал кај човекот, значи да му се одземе огромен потенцијал кој човекот го носи во себе. Затоа, образованието треба да ја вклучи религијата како предмет, за да го развие тој висок потенцијал на човекот, но не треба да го сведе на конфесионална веронаука. Целта на тој предмет би била објективно запознавање со религиите и поттикнување на тој религиозен потенцијал кај човекот, кој него може да го направи креативен и подобар човек и да го предизвика самиот да го пронајде својот пат на спасение.

И третиот пример, кога државата сака да ја потисне религијата на ниво на приватна работа, не е најдобра варијанта. Верникот има потреба религиозно да се групира, но има потреба и јавно да ја проповеда својата вистина. Проповедањето и црквеното заедничарење, на пример, се во самата срцевина на христијанството. Религијата своето место во современите општества мора единствено да го бара помеѓу другите елементи на граѓанското општество, но во исто време, верникот кој е послушен граѓанин на државата, мора да има полно право на заедништво со другите верници, како и полно право да верува во сопствената вистина, но и полно право слободно да ја проповеда својата вистина со мисиски цели. Религијата не смее да се третира како приватна работа до ниво да не смее да се има јавни собири, или да се има слобода да се проповедаат уверувањата на верниците со мисиска цел. Да му се одземе правото на христијанинот за јавни собири и евангелизациски и мисиски активности, значи да му се одземе правото да биде христијанин. Нему самиот Исус му

има заповедано да ја шири својата вера: „Одете и научете ги сите народи, крштавајќи ги во името на Отецот, и Синот и Светиот Дух, и учејќи ги да пазат сè што сум ви заповедал.“ (*Матееј 28:19, 20a*); „Одете по целиот свет и проповедајте го Евангелието на секое создание. Кој ќе поверува и се крсти, ќе биде спасен; а кој не поверува, ќе биде осуден.“ (*Марко 16: 15,16*); „ќе примите сила од Светиот Дух, Кој ќе слезе на вас и ќе ми бидете сведоци во Ерусалим и во цела Јудеја и Самарија, и сè до крајот на светот.“ (*Дела Апостолски 1:8*). Христијанинот не може својата вера да ја чува само за себе. Тој ќе продолжи да проповеда и тогаш кога државата ќе му го брани тоа, дури и по цена на својата слобода и живот. Кога претставниците на Синедрионот им забранија на апостолите Петар и Јован да го проповедаат Евангелието, одговорот што им го дадоа апостолите гласеше: „Просудете дали е справедливо пред Бога вас да ве слушаеме повеќе отколку Бог; зашто ние не можеме да не зборуваме за она што сме го виделе и чуле“ (*Дела Апостолски 4: 19,20*).

Тежненијата за религијата како приватна работа ги дале луѓе кои не веруваат и кои кон религијата се целосно рамнодушни. Либералните просветители завземаа таков однос кон религијата со намера преку постепената победа на разумот да овозможат одумирање и конечно исчезнување на религијата. Бруно Бауер, кој беше инспиратор на Марковата филозофија на религијата, јасно велеше: „Одземете и го на религијата нејзиниот дух на исклучивост, - и религијата ќе престане да постои.“<sup>292</sup> Ако верните не се убедени во својата вистина и таа вистина не се спремни да ја проповедаат, да ја споделуваат без страв, со спремност за саможртвување, од таквата вера нема да остане ништо.

Маркс, кога ја застапуваше идејата дека религијата е приватна работа, сакаше човекот политички да го еманципира, на тој начин што религијата ќе ја изгони од сферата на јавното право, за да ја пренесе во сферата на приватното право. Во суштина, тој имаше намера да извојува конечна победа над религијата во човековото срце и свест. Маркс не се задоволуваше само со политичка еманципација, туку сакаше да овозможи потполна еманципација на човекот, под која, меѓу другото, подразбираше

---

<sup>292</sup> Бруно Бауер, цитиран кај: Карл Маркс, *Кон еврејскојо ирашање*, стр. 63.

и потполно одвојување на човекот од религијата. Социјалдемократите, кога го изгубија жарот на социјалистичката револуција и почнаа да им се додворуваат на буржоаските партии, го прилагодија и малку го ублажија ставот за религијата како приватна работа. Но, христијанството никогаш нема да се помири со тој став. Никогаш нема да прифати положба да завземе само мало место во душата на поединецот. Христијанството верува дека ја поседува вистината на откровението и таа вистина мора да има врска со сите односи на живеењето, кон целокупниот живот. Религијата е светска и сеопшта работа и тоа му е јасно на секој што верува. Религијата е општо, социјално, космичко и универзално дело на спасот за сите. Во тој контекст, Берѓаев правилно го интерпретираше ставот на христијанинот, дека ни демократскиот глас на народот несмее да се третира како конечен авторитет за човекот:

Христијанството ја прифаќа демократијата, но не ја прифаќа демократијата како апсолутно значење, како апсолутна власт. На христијанството не му е спротивна демократијата како релативна форма на државниот поредок, како самоупраување на народот, туку демократијата како религија, како учење што го апсолутизира и го Боготвори народниот суверенитет.<sup>293</sup>

Освен тоа, иако религијата треба да се одвои од државните апарати на моќ, како и од разните агенди на одредените политички партии, тоа не значи дека религијата со тоа целосно ќе се одвои од политиката и ќе престане да се занимава со политички прашања за добро на граѓаните на државата. Религијата во принцип не може да се одвои од политиката, бидејќи таа му е на услуга на човекот како политичко суштество, а човекот секогаш ќе остане највисок приоритет за религијата. Така, религијата мора да дава свој придонес во општеството и општествените дебати, особено кога станува збор за морални прашања.<sup>294</sup> Религијата треба да си ја следи својата мисија и вистина, но таа не треба да биде

<sup>293</sup> Берѓаев, „Проблемот на христијанската држава“, во: *Берѓаев - ѝророк или ерейшк*, стр. 114.

<sup>294</sup> Во современите Западни општества сè почести се политичките дебати по однос на морални прашања, како што се прашањата за правото на абортусот, прашањето на хомосексуалните бракови, прашањето на еутаназијата, на смртната казна и сл. Црквата мора да даде свој придонес и мислење по однос на вакви прашања, доследно држејќи го сопствениот став, кој во политичките кругови се смета за конзервативен. Но, во исто време, црквата треба да внимава да не биде инструментализирана и да не застане во служба на дадени политички и партиски опции, најчесто десничарски ориентирани. Таа мора да остане неутрална на политичката партиска сцена.

поклоник на било каква политичка идеологија и партизирани системи. Треба да остане храбра во проповедањето на своите гледишта и уверувања, не влегувајќи во компромис со државата со цел да ѝ се додворува, со што самата, искомпромитирана, ќе делува погрешно и јадно.

Томас Џеферсон, третиот претседател на САД, и најзаслужен за составувањето на *Декларацијата за независност*, во својот *Указ за верски слободи*, напиша дека слободата на исповедањето на сопствените верски уверувања е природно право на секој граѓанин. Според него, бидејќи во овој краток живот не можеме да сознаеме која религија е најисправна, полезноста од религијата треба да се проценува врз основа на тоа колку е добар животот што одреден верник го живее. Џеферсон, иако по убедување беше деист, Исусовата порака, која упатува на совршено добро, на идна награда и казна, на потполна љубов кон Бога и на љубов кон ближниот како кон самиот себеси, ја сметаше за најприфатлива теологија, затоа што резултира со корисна етика. Сепак, иако Исусовото учење го сметаше за најчисто во однос на сите други морални системи, тој сметаше дека поповите и кралевите го облекле христијанството во свое руно и така го користат против граѓанските и верските слободи на човекот. Затоа Џеферсон остана силен застапник на идејата за одвојување на црквата од државата, но во исто време и силен застапник на идејата дека државата мора искрено да ја поддржува религијата како феномен.

Светот треба да биде отворено поле за натпревар помеѓу идеите, отворено поле за натпревар помеѓу вистините, со цел Вистината да се открие. Улогата којашто ја има државата е да обезбеди чисто поле за таков натпревар на идеи и вистини и фер услови за сите. Таа не смее да завзема страни во тој натпревар и не смее да покажува симпатии кон одредена група. Таа треба да обезбеди услови секој слободно да може да ги изложи сопствените аргументи, и тука нема дисиденти, нема мајоризација, се слуша гласот дури и на поединецот, па дури и тогаш кога тој глас може да биде крајно непријатен за слушање. Тоа е слобода за која зборуваше Роза Луксембург, со зборовите кои се запишани на нејзиниот гроб во Берлин: „Слободата само за членовите на власта, членовите на партијата – иако ги има многу – воопшто не е слобода. Слобода е секогаш

слободата на дисидентите.“ Библијата и црквената историја често зборуваат за случаи кога еден поединец ја носи вистината и гласот Божји наспроти целото мноштво народ. Тоа државата мора да го има предвид, за да не се случи, спречувајќи го поединецот или некоја мала група на луѓе, да го спречи гласот Божји во општеството.

Кажано со јазикот на Фуко, треба да се говори единствено за „режимите на вистината“, а не и за „режимите на моќта“. Тие „режими на вистината“ во рамките на општеството спроведуваат разни форми на ограничувања, разни механизми за разликување на вистинити од лажни искази. Притоа, на ниту една религија не може да ѝ се одземе правото да верува дека ја поседува целата вистина и во епистемолошка смисла, но секоја од тие вистини треба да си најде свое адекватно место во општеството преку разни механизми во „режимите на вистината“, а не преку механизми на „режимите на моќта“.

Освен што ќе обезбеди отворено поле за натпревар помеѓу идеите и вистините на свое тло, друга обврска на секоја држава е со аргументи и со „режими на вистината“ да се бори, истата слобода да се практикува и во другите држави на светот. Нема да има потполна верска и идеолошка слобода во една држава, сè дури таквата слобода ја нема во сите држави на светот.

Религиите, пак, мора да покажат активна толерантност додека учествуваат на тој натпревар на идеи и вистини. Стравот од заблуда е страв од вистината. Не е дозволиво некој, во името на вистината, да ги тортурира другите, за да ги „заштити“ од заблуда. Во современите општества на слободно изразување на идеи, неприфатливи се било какви реакции на насилство заради одредени критики кон одредена религија, макар тие критики имале сатиричен карактер. На пример, неприфатливи се насилните реакции заради објавените карикатури на Мухамед во Данска, или убиството на Тео Ван Гог во Холандија заради критиките врз исламот, или прогонството на Салман Ружди заради критиките на исламот во неговите *Сайтански сџихови*, или реакциите во однос на критиката на исламот во 200-та епизода на *South Park*. Оној што навистина е Бог, ќе биде кадар самиот да си се одбрани себеси и тој нема никаква потреба од

човечка помош, понајмалку помош со примена на насилство и убиства во името на светоста.

Таканаречените христијански држави мора да обезбедат слобода на вероисповед за секоја религија и секоја деноминација. Неприфатлива е исламофобијата на Западните општества, забраната на градењето џамии, забраната на носењето покривала за жените муслиманки и сл. Но, и другите држави ја имаат таа обврска. Борбата за верски слободи во Иран, Авганистан, Индонезија, Индија, Кина, Северна Кореја, Саудиска Арабија, Ирак, Пакистан и др. е обврска на целата меѓународна заедница. Притоа, за секаква осуда се аргументите слични на оние на исламскиот теолог Д-р. Закир Наик. Тој смета дека исламот мора да има полна верска слобода на Запад, а христијанството не смее да се проповеда во исламските земји. Неговите аргументи за ваквиот став се дека исламот е вистинската религија, а христијанството е лага. За вистината, секоја држава мора да биде отворена, а за лагата, државите на вистината мора да бидат затворени. Како што вели тој: никоја држава нема да дозволи во училиштата да се учи дека  $2+2=3$  или дека  $2+2=5$ . Затоа, исламските држави се отворени за Западната наука, но не и за Западната религија. Според него, исламот е вистината и затоа Западните држави мора да го имплементираат во своите општества. Западот ќе учи за религијата од Истокот, а Истокот ќе учи за науката од Западот.<sup>295</sup> Тука мора да се забележи дека муслиманите имаат право да веруваат дека нивната религија е вистината, но немаат право да ги одземаат верските слободи на другите религии. Религиозните вистини не можат да се споредуваат со вистините на егзактната наука. Може да се докаже дека  $2+2=4$ , но не може да се докаже дека исламот е вистинската религија.

Државата мора да овозможи и слободен простор за обраќање, конверзија, односно слободен премин од една во друга црква или од една во друга религија. Во врска со тоа, уште Џон Лок, во своето *Писмо за толеранцијата*<sup>296</sup>, расправаше за Црквата како организација која ја разбира како слободна и доброволна заедница. Тој правилно сметаше дека

<sup>295</sup> Види интервју со Д-р. Закир Наик, [on line], available at: <http://www.on.net.mk/default-MK.asp?ItemID=3D04F2E0C89E924CBB7C4DFCD1F27452>

<sup>296</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, [on line], available at: <http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm>.

никој според природата или по раѓање не е предодреден да припаѓа на одредена религиозна заедница. Критериумот на припадност, придружување и останување во одредената заедница е исклучиво есхатолошката надеж, односно очекувањето на вечниот живот и можноста за спасение под закрила на заедницата. Оттука следи дека секој поединец е слободен да истапи од верската организација, ако смета дека таа нема да ги исполни неговите очекувања, односно ако за него е неприфатлива нејзината доктрина или обредите. Така Лок, во согласност со индивидуалноста, се залагаше за слободен избор на поединецот за припаѓање во одредена религиозна заедница, како и можност за премин од една заедница во друга. Единствен начин на кој црквата смее да стекнува обратеници е преку проповеди и пресведочување, а не преку било каков облик на насилство и опресија. Толеранцијата завзема централна тема во политичката филозофија на Лок. Во неговото општество, дозволени се единствено црквите кои поучуваат толеранција.

Џ.С. Мил, како граница на верската трпеливост, ја ставаше точката кога слободата на една индивидуа прети да ја загрози слободата на друга индивидуа. Ако не се загрозува слободата на другиот, имаме полно право да го негуваме сопствениот став и уверување. Волтер, наводно ја сложил следната изјава, која во современото општество мора да биде прифатлива за сите: „Не се слагам со вас, но до смрт ќе го бранам вашето право да го кажете она што мислите.“

Во светот на религијата мора да има место и за атеистите, како и за оние кои проповедаат против верата во Бога. Насекаде во светот треба да се тежнее да се отвори можност секој слободно да си ја исповеда својата вера или својата невера.

Но, светот мора да ја разбере ексклузивистичката природа на христијанството и мора да му дозволи тоа слободно да си ја проповеда својата вистина. Христијанството, на таа јавна трибина во борба за вистината, треба да влезе како рамноправно со другите. Ниту привилегирано од државата, ниту под репресија. Христијанскиот ексклузивизам, пак, мора да ја разбере и потребата на другите да размислуваат ексклузивистички, односно христијанството мора да се бори



и за правото на другите да можат своите аргументи слободно да ги стават на маса. На „пазарот на вистините“ секому треба да му се дозволи гласно да ја проповеда својата вистина. Притоа, секој мора да го сослуша аргументот на ближниот и да даде простор за сомнеж. Во духот на Унамуно, може да се рече, дека верата што не се сомнева, е мртва вера. Сомнежот е неделив од било која длабока вера. Сомнежот сведочи за верата на човекот кој мисли и за мислите на човекот кој верува. И тука Унамуно би додал: „Секој крстоносен поход претставува најагоничен акт на христијанството. Оној кој сака да наметне вера преку мечот всушност бара да се убеди себе си.“<sup>297</sup>

Христијанинот мора да се бори за слобода на мислење, на дебатирање, за религиозни слободи и општи права на човекот. Вистинското христијанство, всушност, секогаш во историјата било прогонувано, а не тоа што прогонува. Според тоа, тоа најдобро би можело да ги разбере потребите за слобода и еднаквост на сите. Тука, Емил Брунер ја предизвикува црквата:

Црквата, која денес со право се жали од насилството на тоталитарната држава, никогаш не би смеела да заборави дека токму таа прва и дала лош пример на државата за насилството врз совеста со тоа што со државна моќ сакала да си го обезбеди она што може да произлезе само од слободно одлучување. Црквата, на свој срам, треба секогаш да се присетува дека скоро во сите случаи и била првата учителка на тоталитарната држава.<sup>298</sup>

Борејќи се за слобода и право, христијанството првично си обезбедува слобода и право за себе, но не заборава дека истата слобода и право треба да им ги даде и на другите. Како што Христос заповедаше: „Сé што сакате да ви прават луѓето, правете им и вие така“ (*Матџеј 7:12*).

<sup>297</sup> Унамуно, *Аџонијата на христијанството*, стр. 42-43.

<sup>298</sup> Emil Bruner, *Gerechtigkeit*, цитат во: Ernst Topić, “Ateizam i prirodno pravo”, u: *Kultura – religija, društvo, kultura*, br. 65-66-67. Beograd, Kultura, 1984, str. 315.

## ЗАКЛУЧОК

Постојат многу причини заради кои човекот се свртува кон религија. Многу често тој се наоѓа во позиција на немоќ, кога не му преостанува ништо друго освен да моли за помош од некоја надворешна, трансцендентна и надприродна сила. Надежта него не го остава пасивен во време на беспомошност. Освен тоа, човекот е суштество кое е склоно да се чуди и да се восхитува на појавите околу себе, до таа мера што, за сето она што го опкружува и му се случува, не може да поверува дека е продукт на слеп случај, па сето тоа му го припишува на некоја надворешна супериорна и восхитувачка сила. Човекот поседува и едно уникатно чувство, дека во одредени услови, одреден простор или време, приоѓа кон нешто што е свето, нешто кон што треба да се однесува со стравопочит, нешто мистично, различно, кон кое не може да се однесува вообичаено, секојдневно, односно како кон профаните нешта. Една од најсилните потреби кои човекот го водат кон религијата е неговата потреба за вечен живот. Човекот не може да се помири со тоа дека е минлив, пропадлив и смртен и затоа неуморно трага по сопствената бесмртност и вечност. Човекот во религијата бара и одговори за смислата на своето постоење. Тој не може да прифати минливи, менливи, односно привремени и релативни решенија за проблемот на смислата, заради што бара вечно, неминливо и ултимативно осмислување на сопствениот живот. Човекот поседува идеја за Бог, за слобода и бесмртност, и колку и за вистинитоста на овие идеи да не може да даде разумски непоречлив доказ, тој не се откажува од практичните придобивки од постоењето на Бог, на слободата и на бесмртноста. Човекот едноставно поседува голем број на психолошки предуслови за религиозност. Религијата ги задоволува и неговите најдлабоки потреби за морал и правда. Тој сака да верува дека се исплати да се биде праведен, дури и тогаш кога сите факти ни покажуваат дека праведниот не поминува најдобро, дека е искористен во својата „наивност“ и дека е жртва на поставените односи во овој свет. Но, тој верува дека ќе има ултимативен и краен, потполно праведен суд, во кој нештата ќе си дојдат на свое место. Религијата претставува исклучително значаен фактор за одржување на човековата заедница. Таа ги сврзува луѓето и го

гради нивниот идентитет. Понатаму, човекот е суштество кое е склоно кон мистични искуства и склоно да верува во чуда. Сето ова, и уште многу други психо-физички и социолошки потреби го прават човекот религиозно суштество. Но, тоа не значи дека човекот е религиозен само тогаш кога има корист од религија. Таа е многу посуштествено врзана за човекот и далеку ја надминува голата корист. Човекот останува со религијата и тогаш кога агонизира, и тогаш кога таа му носи проблеми, и тогаш кога е прогонуван заради неа, и тогаш кога е отфрлен заради неа, и тогаш кога нејзините принципи се спротивни на неговите телесни нагони и желби.

Религијата е нешто што кај човекот постои покрај сите други негови интереси и продукти на духот, како што се: науката, уметноста, јазикот, правото, филозофијата и др. Таа си има свој дел кај човекот и своја цел, која не може да биде надокнадена или заменета со нешто друго. Науката не дава решенија за прашањата со кои се занимава религијата. Науката на нештата им приоѓа со разум, објективно, егзактно, прецизно, формализирано, додека патот на познание за религијата е верата. Дури и јазикот со кој се користи науката е различен од јазикот на религијата. Иако науката и религијата се различни по својата суштина, тоа не значи дека треба да бидат во конфликт. Тоа што епистемолошкиот природ кон вистината за религијата не е преку разумот, тоа не значи дека религиозните вистини се неразумни и немаат никаква рационална основа. Верникот разумски не може да ја докаже својата вера, но тој има доволно аргументи за да покаже дека неговата вера не е ирационална. Науката и религијата треба да бидат комплементарни и секоја за себе да најде свое место во личноста на човекот. Личноста на човекот ги обединува сите аспекти и продукти на духот и ги прави комплементарни. Филозофијата, особено метафизиката како нејзин составен дел, има многу заеднички нешта со религијата, особено кога станува збор за прашањата коишто едната и другата ги поставуваат, како и предметот на нивниот интерес. Но тоа не значи дека, затоа што има филозофија и метафизика, нема потреба од религија, и обратно. Религијата си останува специфичен извор на сознанија и утеха за човекот, кој со ништо не може да биде заменет. Таа си

има уникатни одговори на веќе поставените прашања, кон кои користи и свој посебен приод и јазик. Религијата има многу сличности и со уметноста, со која меѓусебно се надополнуваат и потврдуваат. Но, иако искуствата што човекот ги доживува благодарение на уметноста се слични со искуствата на религијата, тие искуства не се истоветни, па не може едното да го исклучи другото. Религиозното искуство зборува за средба со Бога, а уметничкото претставува средба со божествениот свет или надсветот. Така, религијата останува незаменлив и оригинален продукт на човековиот дух. Надежта е највредното нешто што религијата има да го понуди. Надеж дека овој свет не е препуштен на случајот, дека неговата судбина е извесна, заедно со судбината на секој поединец во тој создаден свет. Човекот не е случајно, смртно и минливо суштество, кое не може да најде никаква трајна смисла за своето постоење, туку е творба Божја, која ја надминува смртта и минливоста со вечен живот, со што суштински го осмислува сопствениот живот. Религиозниот човек нема докази со кои може да го убеди скептикот дека овие понуди на религијата се можни и вистинити, но тој одбива да живее без надеж, верува дека неговата вера има рационална основа и токму во практичната корисност од верата гледа причина за да остане религиозен.

Така за човекот, генерално, може да се каже дека е религиозно суштество, *homo religiosus*. Тоа не значи дека сите луѓе веруваат во Бога. Тоа само значи дека додека постои човештвото ќе постои и религијата. Човекот, онаков каков што го знаеме, не може сè да сведе на нешто што е појавно и физичко, и тој секогаш ќе тежнее кон нешта со подлабоко значење, кон симболи, кон митови, кон вечност и вечни идеали. Така сите прогнози за смрт и конечна победа над религијата, биле, и ќе останат погрешни проценки. Човекот за да ја надмине религијата, најпрвин ќе треба да создаде праведен и слободен свет, ќе треба во тој свет да ги разбере и потчини сите општествени и природни сили, над сè, ќе треба да ја надмине сопствената смртност. Сето тоа, за овој човек и за овој свет што ние го знаеме, е невозможна цел. Затоа, ваквиот, наш човек, во овој, наш свет, помалку или повеќе, ќе си остане тоа што е, меѓу другото, и религиозен.

Религијата судбински го прати човекот, можеби и токму затоа што таа е негова природна особина, дел од неговата суштина. Ако е така, тогаш е сосема можно таа да му е зададена однадвор, да трансцендира, потекнувајќи од субјект вон самиот човек. Нема ништо нелогично, невозможно или неверојатно во претпоставката дека религиозноста на човекот може да биде особина со Божјо потекло, творба на оној кој го создаде човекот и кој сака да општи со него. Ако Бог го создал човекот таков каков што е и светот во кој тој живее, со сите прилики и неприлики во него, тогаш тој човек, во тој свет, може да најде и причина и можност да го бара својот творец и да општи со него.

Како и да е, филозофските гледишта кон феноменот религиозност на човекот се разликуваат од религиозните гледишта кон тој ист феномен. Христијанството, како една од религиите, на човековата религиозност гледа како на нешто кое во исто време е и добро и зло. Добро е тоа што овој потенцијал кај човекот има божествено потекло, односно Бог преку тој потенцијал сака да го доведе човекот до ниво на вистинско познание на Бог, кое пак, според христијаните, единствено и целосно се остварува преку верата во Христос. Лошо е тоа што човекот, освен што е создаден на слика Божја, е со падната природа, па така на него освен божествените, му влијаат и други сили од страна на непријателот Божји, кои го водат кон заблуди. Така религиите во исто време имаат и божествени и демонски влијанија. Токму затоа, религиите, помалку или повеќе, се обоени со добро и вистина, но во исто време, помалку или повеќе, тие поседуваат и нешта кои се зли и лажни. Христијанството, себеси се гледа како откровение Божјо, како пат одозгора надолу, како исполнување на сите неостварени копнежи на сите религии и идеали, кои се само напор на човековиот дух да ги досегне божествените нешта, пат одоздола нагоре, често пати искорумпиран и искривен заради гревот. Во таа смисла, христијанството не е само една од религиите, туку исполнување на религиозниот копнеж и идеал. Христијанството се гледа себеси дека тоа е религија како таква. Од таа причина некои христијани прават разлика помеѓу зборот *религија*, кој се однесува на човековиот напор да се досегне Бог, а важи за сите религии на светот, и *живајќа вера*, која ја прифаќа

Божјата иницијатива за спасение на човекот, а се однесува само на изворното христијанство. И христијанството, токму затоа, останува ексклузивистичко. Тоа на себе гледа како на единствен пат до Бога. Спасението е како лавиринт во кој само еден тесен пат води до излезот, а не е како некој планински врв, при што сите патишта водат до целта. Христијанството е уверено во тоа, за тоа проповеда и со таква порака му приоѓа на светот, не заинает на некој друг, туку затоа што искрено верува во тоа. Тоа христијанството го прави да изгледа арогантно, нетолерантно, империјалистичко, самобендисано. Но, христијанинот и тука не се колеба. Тој знае дека неговата вистина е непријатна за другите, но верува дека таа вистина ги ослободува и спасува другите луѓе и затоа ја проповеда и при тоа се обидува да биде како Христос, вистинољубив, но не арогантен, не нетолерантен, ниту империјалист, ниту насилник, ниту колонијалист, ниту расист, ниту националист, ниту самобендисан и самодоволен, односно ги напушта сите облици на ксенофобија и станува фактор на мирот.

Земајќи ги сите овие анализи предвид, можеме да заклучиме дека државата треба да има отворен и пријателски однос кон религијата како општ феномен, бидејќи таа ги развива и изразува едни од најважните карактеристики и доблести на човекот. Бидејќи државата нема на располагање научни методи со кои може да утврди која религија е најисправна, најкорисна, и најдобра, таа треба на сите религии да им даде иста можност да се докажат на едно рамноправно поле за натпревар помеѓу вистините. Државата треба сите религии<sup>299</sup>, да ги штити, да ги потхранува и да им овозможи услови за преживување и развој. Притоа, ни една конфесија не треба да се фаворизира и да ѝ се овозможи пристап до државните механизми на моќта. Државата ќе остане секуларна и одвоена од религијата, но ќе дава полна поддршка на здравата религиозна дебата во општеството. Ни една религија не смее да има примат на религиозната мапа на една држава и ни една не треба да се меша во одлуките на државата, иако може да има полно и слободно право да си го каже своето мислење. Државата треба да има улога на активна поддршка за религијата, на ист начин како што тоа е случај кон науката, уметноста,

---

<sup>299</sup> Освен религиите кои се објективно потврдено штетни, насилни и терористички.

спортот, културата, филозофијата, јазикот, или било што друго. Верските заедници треба на различни нивоа да се поддржуваат и помагаат. Тука спаѓа обезбедување на полна слобода на вероисповед, која подразбира, слобода да се верува, слобода на верски собири, слобода на евангелизација и ширење на верата и право на конверзија, но исто така и финасиска помош, преку разни донации, разни ослободувања од даноци за заедницата и за верниците дародавци и други облици на поддршка. Особена поддршка треба да им се даде на помалите, на понемоќните заедници, како и на оние кои се докажуваат преку својата корисна дејност во општеството. Едноставно, државата треба да биде одвоена од религијата, но за религијата. Притоа, важно е да се напомене, дека и атеистите треба да ги поседуваат сите права и слободи на ист начин како и религиозните луѓе. Важно е да се разбере и тоа дека ниедна држава не е изолиран остров во овој свет. Затоа, за слободата на вероисповед да биде целосна во една држава, треба да се тежнее кон слобода на вероисповед во сите држави на светот.

За крај, би рекол, религијата претставува неисцрпен феномен за истражување. Овој труд е само мал придонес кон сознанијата во однос на неа. Ќе се раѓаат тези, врз нив ќе се наддаваат разни антитези, па синтези и сè така. Таа ќе остане толку неистражена, толку мистична и толку нова, колку што истото може да се каже и за човекот, за животот, за смртта, за светот, за Бога и за сè она што е предмет на интерес за религијата. Но, таа и понатаму есенцијално ќе продолжи да одговара на најважните егзистенцијални прашања за човекот и ќе му дава смисла, надеж и живот.

## БИБЛИОГРАФИЈА

1. Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Beograd, Dereta, 2003.
2. Августин, Аврелиј. *За државата Божја*. Прев. Љубинка Басотова. Скопје, Култура, 1997.
3. Augustin, Aurelije. *Ispovjesti*. Prev. Stjepan Hošu. Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1997.
4. Aristotel. *Metafizika*. Beograd, Kultura, 1960.
5. Армстронг, Карен. *Историја Божја*. Београд, Народна књига, 1995.
6. Aquinas, Thomas. *On the Truth of the Catholic Faith – Summa Contra Gentiles*. Garden City, N.Y., Doubleday and Company, 1955.
7. Barth, Karl. *Church Dogmatics*, vol. 1. Trans. G.W. Bromiley. Edinburgh, T. and T. Clark, 1956.
8. Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Trans. Edwyn C. Hoskyns. Oxford, Oxford University Press, 1968, reprint 1976.
9. Bahtijarević, Štefica. “Psihička struktura i razvoj religioznosti.” u: *Religija i društvo – zbornik tekstova*. Ur. Momir Brkić. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988.
10. Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1967.
11. Berger, Peter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1966.
12. Berdyaev, Nicolas. *Dream and Reality*. Trans. Katherine Lampert. New York, Macmillan, 1951.
13. Берѓаев, Николај Александрович. „Проблемот на христијанската држава.“ во: *Берѓаев, пророк или еретици*. Прев. Павел Попов. Скопје, Табернакул, 1994.
14. Берѓаев, Николај. *За човековото ројство и слобода*. Прев. Тамара и Томе Арсовски. Скопје, Култура, 1996.
15. Berđajev, Nikolaj. “Carstvo duha i cezara.” Prev. Milan Čolić. u: *Kultura br. 13-14*. Beograd, Kultura, 1971.
16. Беркли, Џорџ. *Расправа за принципите на човечкото познание*. Прев. Жарко Трајановски. Скопје, Зумпрес, 1997.
17. Blackham, Harold J. *Six Existentialist Thinkers*. London, Routledge & Kegan



- Paul, 1956.
18. Блекхо, Х.Ц., М.Кренстон, П.Фолкис, С.Х.Хук, Х.Г.Цац, М.С.Лори, Д.Мекреи, А.Квинтон, Н.Смарт. *Распиежои на идеиие*. Прев. Драган Јакимовски. Скопје, Култура, 1995.
  19. Bloesch, Donald G. *Jesus Christ – Savior & Lord*. Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1997.
  20. Bošnjak, Branko. *Filozofija i kršćanstvo*. Zagreb, Naprijed, 1966.
  21. Бренан, Херби. *Смрпийа – золемайа мисперија на живоийои*. Прев. Елени Димитровска. Скопје, АЕА, 2004.
  22. Buber, Martin. *Dva tipa vere & Problem čoveka*. Prev. Božidar Zec. Beograd, Zepster Book World, 2000.
  23. Buber, Martin. *The Prophetic Faith*. New York, Harper & Row, 1964.
  24. Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth*. New York, Harper & Row, 1967.
  25. *Bhagavad Gita*. Trans. W.O.D. Hill. Oxford, 1928.
  26. Витгенштајн, Лудвиг. *Лоџичко-филозофски ипракпийи*. Прев. Бранислав Саркањац. Скопје, Магор, 2002.
  27. Volf, Miroslav. *Isključenje i zagrljaj – Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*. Zagreb, STEPress, 1998.
  28. Ворен, Рик. *Поспийгни ја целпиа*. Прев. Горан Јосифов. Скопје, Љубители на Христијанското Евангелие, 2006.
  29. Вутноу, Роберт. *Повпторно оипкривање на свейоипо*. Прев. Тања Иванова. Скопје, Слово, 2003.
  30. Гамбел, Ники. *Клучни живоипни ипрашања*. Прев. Коста Милков. Скопје, Метаноја, 2001.
  31. Гордер, Јустејн. *Свейоип на Софија*. Прев. Јагода Трајковска. Скопје, Три, 2002.
  32. *Госпиде, ко је човек – иправославна анптропологија и ппјна личностп*. Записи на Григориј Ниски, Немесије Емски, Јеротеј Влахос, Георгије Манзаридис и Кипријан Керн. Ур. Јован Србуљ. Београд, 2003.
  33. Грин, Мајкл. *Зар сипе релиџии не водаип до Госпид?* Прев. Јане Севдински, Ана Грозданова. Скопје, Откровение, 2003.
  34. Грин, Мајкл. *Свейоип во беџсипво*. Прев. Павле Костадинов. Скопје,

- Христијанска книга, 1988.
35. Далај Лама. Интервју: „Тензин Гјатсо, денешен Далај Лама на Тибет“, списание *Tea Модерна*. Подготвил А.Л., 26. дек. 2007.
  36. Dawson, Lorne L. *Reason, Freedom and Religion: Closing the Gap between the Humanistic and Scientific Study of Religion*. New York, Peter Lang Publishing, 1988.
  37. Dirkem, Emil. *Elementarni oblici religijskog života*. Prev. Aljoša Mimica. Beograd, Prosveta, 1982.
  38. Достоевски, Ф. М. *Бесови*. Прев. Бранко Варошлија. Скопје, Табернакул, 1993.
  39. Достоевски, Ф. М. *Браќа Карамазови*. книга прва. Прев. Димче Билјаноски. Скопје, Табернакул, 1993.
  40. Достоевски, Ф. М. *Браќа Карамазови*. книга втора. Прев. Димче Билјаноски. Скопје, Табернакул, 1993.
  41. Достоевски, Ф. М. *Зайиси од њодземјето*. Прев. Цветко Мартиновски. Скопје, Табернакул, 1993.
  42. Достоевски, Ф. М. *Идиоџ*. Прев. Тања Урошевиќ. Скопје, Табернакул, 1993.
  43. Достоевски, Ф. М. *Понижени и навредени*. Прев. Трајан Бавтироски. Скопје, Табернакул, 1993.
  44. Ђурић, Милош. *Историја хеленске књижевности*. Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 1989.
  45. Еванс, Ц. Стивен. *Филозофија на религијата – размислувања за верата*. Прев. Марко Грозданов. Скопје, Откровение, 2004.
  46. Edwards, Jonathan. *Religious Affections*. [On line]. Available at: <http://www.leaderu.com/cyber/books/religiaffect/rapt1sec2.html>.
  47. Edwards, Rem B. *Reason and Religion*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972.
  48. Елдриџ, Џон. *По џајџџ на желбајџа – џраџајџи џо живојџџи шџџо џо сонуваме*. Прев. Советка Пецевска. Скопје, Метаноја, 2004.
  49. Елијаде, Мирча. *Аспекти на митџџџ*. Прев. Елена Никодиновска. Скопје, Култура, 1992.
  50. Елијаде, Мирча. *Водич кроз свейске религије*. Београд, Народна Књига, 1996.

51. Elijade, Mirča. *Sveto i profano*. Vrnjaška Banja, Zamak kulture, 1980.
52. Енџелс, Фридрих. *Положбаӣа на Анџлија – Од раниӣе ӣрудови на Карл Маркс и Фридрих Енџелс*. Прев. Цветко Мартиновски. Скопје, Култура, 1961.
53. Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1985.
54. Izetbegović, Alija. "Religija, nauka, umjetnost." u: *Kultura br. 13-14*. Beograd, Kultura, 1971.
55. Jakobi, Jolande. *Jungov put individuacije*. Prev: Bosiljka i Ivan Milakara. Beograd, Nolit, 1992.
56. James, William. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. [Online]. Available at: [http://books.google.com/books?id=rxC8j3j8MQUC&dq=William+James,+Pragmatism,+a+new+name&printsec=frontcover&source=bl&ots=G3jLWq4bKF&sig=n3\\_Bm9HeR3gEub8BI6JzhFhes4&hl=en&ei=AWzfSdblGNiEsAbytuzQCA&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=5#PPP1,M1](http://books.google.com/books?id=rxC8j3j8MQUC&dq=William+James,+Pragmatism,+a+new+name&printsec=frontcover&source=bl&ots=G3jLWq4bKF&sig=n3_Bm9HeR3gEub8BI6JzhFhes4&hl=en&ei=AWzfSdblGNiEsAbytuzQCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5#PPP1,M1).
57. James, William. *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*. New York, Collier Books, 1961.
58. Jaspers, Karl. *Philosophical Faith and Revelation*. Trans. E.B. Ashton. New York, Harper & Row, 1967.
59. Јовановски, Коле. *Проблемо̄и на смисла̄ӣа – ӣрблемо̄и на смисла̄ӣа во Јуџословенска̄ӣа филозофија*. Скопје, Аз-Буки, 2005.
60. Јовановски, Коле. *Филозофска ан̄иро̄олоџија*. Куманово, Марида, 2000.
61. Јунг, Карл Густав. *Одџовор на Јов*. Прев. Ѓорѓија Мишков. Скопје, Ѓурѓа, 2007.
62. Jung, K.G. *O smislu i besmislu*. Prev. Tomislav Gavrić. Beograd, Mandala, 1989.
63. Jung, C.G. *Memories, Dreams, Reflections*. Ed. by Aniela Jaffe. New York, Pantheon Books, 1963.
64. Justin, Dr. *Dogmatika pravoslavne crkve*. Beograd, Pravoslavna filozofija istine, 1980.
65. Kant, Imanuel. *Zasnivanje metafizike morala*. Prev. Nikola M. Popović. Beograd, Beogradski izdavaško-grafiški zavod, 1981.

66. Кант, Имануел. *Критика на практичниот ум*. Прев. Кирил Темков. Скопје, Метафорум, 1993.
67. Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Prev. Nikola M. Popović. Beograd, Kultura, 1958.
68. Кант, Имануел. *Прологомени за секоја идна метафизика, која ќе може да настапи како наука*. Прев. Кица Б. Колбе. Скопје, Аз-Буки, 2004.
69. Kardelj, Edvard. “Sloboda veroispovesti.” u: *Religija i društvo - zbornik tekstova*. Ur. Momir Brkić. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988.
70. Касирер, Ернст. *Есеј за човекош*. Прев. Елена Цукеска. Скопје, Култура, 1998.
71. Kasper, Walter i Jurgen Moltmann. *Krist da, crkva ne?* Zagreb, Družba katoličkog apostolata, 1980.
72. Kastoriadis, Kornelius. “Institucije društva i religija.” u: *Kultura – religija, društvo, kultura, br. 65-66-67*. Beograd, Kultura, 1984.
73. Кернс, Грејс. *Филозофии на историјата*. Прев. Драган Јакимовски. Скопје, Култура, 1993.
74. Kerševan, Marko. “Marksistička sociologija religije – Kako i zašto?.” u: *Kultura – religija, društvo, kultura, br. 65-66-67*. Beograd, Kultura, 1984.
75. Kierkegaard, Soren. *Bolest na smrt*. Prev. Milan Tabaković. Beograd, Mladost, 1980.
76. Kierkegaard, Soren. *Either/Or – A Fragment of Life*. [On line]. Available at: [http://books.google.com/books?id=GJHlYmo7kXEC&dq=kierkegaard+either+or&printsec=frontcover&source=bn&hl=en&ei=XA6XSbXRHJa60AXesdG7Ag&sa=X&oi=book\\_result&resnum=4&ct=result#PPP1,M1](http://books.google.com/books?id=GJHlYmo7kXEC&dq=kierkegaard+either+or&printsec=frontcover&source=bn&hl=en&ei=XA6XSbXRHJa60AXesdG7Ag&sa=X&oi=book_result&resnum=4&ct=result#PPP1,M1).
77. Киркууд, С. Дейвид. *Проси ми че чеках шолкова дџлго, за да ти кажа шова*, Прев. Жизел Тодорова. Софија, Издателство „Бџдце и надежда“, 2004.
78. Колаковски, Лешек. *Ако Бог не џосшои...* Прев. Анета и Здравко Стаматоски. Скопје, Табернакул, 2000.
79. Kolakovski, Lešek. “Bog mislislaca.” u: *Kultura – religija, društvo, kultura, br. 65-66-67*. Beograd, Kultura, 1984.
80. Колаковски, Лешек. *Метафизички ужас*. Прев. Дејан Георгиев. Скопје, Култура, 2001.

81. Колбе, Б. Кица. „Адорно и Киркегард, уште еднаш.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 8*. Скопје, Аз-Буки, декември 2003.
82. Колбе, Б. Кица. „Паметењето, среќата на детството и метафизичкото искуство.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 15-16*. Скопје, Аз-Буки, септември-декември 2005.
83. Колбе, Б. Кица. „Проблемот на метафизиката кај Кант.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 11*. Скопје, Аз-Буки, септември 2004.
84. Koplston, Frederik. *Istorija filozofije, tom II – Srednjovekovna filozofija*. Prev. Jovan Babić. Beograd, Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1991.
85. Коплстон, Фредерик vs. Берtrand Расел. *За ѝосѝоењето на Боѝ (ѝрочуенаѝа радио дебаѝа на ВВС во 1948 година)*. Прев. Бобан Здравковски Андреевски. Скопје, Табернакул, 2005.
86. Krešić, Andrija. “Što je religija.” u: *Religija i društvo - zbornik tekstova*. Ur. Momir Brkić. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988.
87. Крифт, Питер. *Паѝешесѝвие*. Прев. Коста Милков. Скопје, Студентска Евангелска Асоцијација на Македонија, 1999.
88. Kuzmič, Peter. *Vrijeme i vječnost – etika, politika, religija*. Osijek, Matica hrvatska, 2006.
89. *Kultura, br. 13-14. Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*. Beograd, Kultura, 1971.
90. *Kultura – religija, društvo, kultura, br. 65-66-67. Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*. Beograd, Kultura, 1984.
91. Küng, Hans. *Postoji li Bog?* Prev. Truda Štamac. Zagreb, Naprijed, 1987.
92. *Kur'an – s prevodom*. Preveo Besim Korkut.
93. Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Расѝрава за мейѝафизикаѝа; Монадолоѝија*. Прев: Ана Димишковска Трајаноска. Скопје, Магор, 2002.
94. Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Теодикеја (избор)*. Прев. Горазд Враживирски. Скопје, Табернакул, 2005.
95. Levi-Stros, Klod. *Divlja misao*. Prev. Jelena i Branko Jelić. Beograd, Nolit, 1966.
96. Левицки, Сергеј. *Берѝаев - ѝророк или ереѝик*. Прев. Павел Попов. Скопје, Табернакул, 1994.

97. Лейн, Тони. *Християнската мисъл през вековете*, Прев. Емили Л. Масларова. София, Издателство Нов Човек, 1999.
98. Lewis, C.S. *Kršćanstvo*. Prev. Mladen Jovanović. Zagreb, Duhovna stvarnost, 1987.
99. Lewis, C.S. *The Problem of Pain*. [On line]. Available at: <http://browseinside.harpercollins.com/index.aspx?isbn13=9780060652968>.
100. Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. 1689. Trans. William Popple. [On line]. Available at: <http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm>.
101. Луис, К.С. *Сребрениот сџол – Историјата на Нарнија*. Прев. Марија Тодорова. Скопје, АЕА, 2007.
102. Луис, К.С. *Последната биџка - Историјата на Нарнија*. Прев. Марија Тодорова. Скопје, АЕА, 2007.
103. Luther, Martin. *Preface to Letter of St. Paul to the Romans*. Trans. Andrew Thornton. Christian Classics Ethereal Library. CD-ROM. Edited by Hanrry Plantinga. Wheaton College, 1998.
104. Luther, Martin. *The Freedom of a Christian*, in, *Luther's Works*. Trans. E. Theodore Bachmann. Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957.
105. Luther, Martin. *Two Kinds of Righteousness*, in, *Luther's Works*. Trans. Lowell J. Satre. Philadelphia, Muhlenberg Press, 1957.
106. Луцер, Ирвин. *Една минуџа оџкако ќе умреш*. Прев. Слоботка Алексовска. Скопје, Откровение, 2003.
107. Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Transformations of Symbols in Industrial Society*. New York, MacMillan, 1967.
108. Mavrodes, George. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York, Random House, 1970.
109. Марић, Илија. *Филозофија на истоку Евроџе*. Београд, Плато, 2002.
110. Маркс, Карл. *Кон еврејскоџо џрашање – Од раниџе џрудови на Карл Маркс и Фридрих Енџелс*. Прев. Цветко Мартиновски. Скопје, Култура, 1961.
111. Маркс, Карл. *Кон криџикаџта на Хеџеловаџта филозофија на џравоџо – Од раниџе џрудови на Карл Маркс и Фридрих Енџелс*. Прев. Цветко Мартиновски. Скопје, Култура, 1961.
112. Маркс, Карл. *Економско – филозофски ракоџиси – Од раниџе џрудови на Карл Маркс и Фридрих Енџелс*. Прев. Цветко Мартиновски. Скопје, Култура, 1961.

113. Marks, Karl. *Prilog kritici Hegelove filozofije prava – Rani radovi Karla Marksa i Fridriha Engelsa, Izbor*. Prev. Stanko Bošnjak. Zagreb, Kultura, 1953.
114. Marks, Karl i Fridrih Engels. *O religiji – izbor tekstova*. Odabrao: Ivan Selečić. Zagreb, Centar društvenih djelatnosti SSOH, 1976.
115. Maslow, Abraham H. *Religions, Values and Peak-Experiences*. New York, Viking, 1964.
116. Mbiti, John S. *African Religions & Philosophy*. 2 sub edition. Portsmouth, Heinemann, 1992.
117. Меденица, Владимир. „Вистината е ество, алитија, Вечнаја памјат.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 8*. Скопје, Аз-Буки, декември 2003.
118. Мекинтаир, Алесдер. „Од Кјеркегард до Ниче.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 10*. Скопје, Аз-Буки, јуни 2004.
119. Милошевиќ, Никола. *Нови анѝројолошки есеи*. Прев. Глигор Стојковски. Скопје, Култура, 2005.
120. Митрикески, Драшко. „Меѓурелигиски дијалог и „вистините“ на другите.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 5*. Скопје, Аз-Буки, март 2003.
121. Митрикески, Драшко. „Херигел и уметноста на пишување за мистичките искуства.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 3*. Скопје, Аз-Буки, октомври 2002.
122. *Mi crkva i drugo – sabrani radovi bogoslovske tribune 1966 -1971*. Prired. Ana Benc, Drago Bosnar, Antun Ćuk, Vilim Horvat, Franjo Kiš i Lajoš Solymosy. Zagreb, Biblioteka ‘Spektrum’, 1971.
123. Montenj, Mišel de. *Ogledi*. Prev. M. Đorđević. Beograd, Rad, 1977.
124. Motyer, J. Alec. “After Death – A Sure and Certain Hope?” in: *Christian Foundations, vol. two*. Philadelphia, The Westminster Press, 1965.
125. Mounier, Emmanuel. *Angažirana vjera*. Drugo izdanje. Prev. Franjo Zenko i Đurđica Zorić. Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1972.
126. Мухиќ, Ферид. *Поѝомци на боѝовиѝе*. Скопје, Табернакул, 2005.
127. McGrath, Alister E. *Christian Theology – An Introduction*. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1994.
128. Nash, Ronald. *The Concept of God*. Grand Rapids, Mich., Zoderwan, 1983.

129. *Наша вера во Господ*. Група мекедонски христијани. Уред. Иван Грозданов. Скопје, Библиски центар „Божилак“, 2001.
130. Нејгел, Томас. *Смртни прања*. Прев. Драган Јакимовски. Скопје, Култура, 1998.
131. Newman, Jay. *Foundations of Religious Tolerance*. Toronto, University of Toronto Press, 1982.
132. Niebuhr, Richard H. *Christ and Culture*. London, Faber, 1952.
133. Nielsen, Kai. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York, St. Martin's Press, 1982.
134. Nietzsche, Friedrich. *Volja za moć*. Beograd, Prosveta, 1972.
135. Nietzsche, Friedrich. *Tako je govorio Zaratustra*. Прев. Danko Grlić. Zagreb, Mladost, 1967.
136. Niče, Fridrih. *Antihrist*. Прев. Jovica Acin. Beograd, Grafos, 1980.
137. Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry onto the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London, Oxford University Press, 1985.
138. Owen, John. *Doctrine of Justification by Faith*. Christian Classics Ethereal Library. CD-ROM. Edited by Hanrry Plantinga. Wheaton College, 1998.
139. Pavićević, Vuko. *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Treće izdanje. Beograd, Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1988.
140. Panenberg, Volfhart. *Teologija i filozofija*. Прев. Emina Peruničić. Beograd, Plato, 2003.
141. Паскал, Блез. *Мисли*. Прев. Благоја Велковски-Краш. Скопје, Култура, 1996.
142. Packer, J.I. “God Speaks to Man – Revelation and the Bible.” in: *Christian Foundations, vol. two*. Philadelphia, The Westminster Press, 1965.
143. Plantinga, Alvin. “A Christian Life Partly Lived.” in: *Philosophers Who Believe*. Edited by Kelly James Clark. Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1993.
144. Plantinga, Alvin. “A Defense of Religious Exclusivism.” in: *The rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*. Edited by Tomas D. Senor. Ithaca, Cornell Universtity Press, 1995.
145. Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans,



- 1977.
146. *Postmodern Philosophy and Christian Thought*. Edited by Merold Westphal. Bloomington, Indiana University Press, 1999.
147. *Philosophers Who Believe*. Edited by Kelly James Clark. Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1993.
148. Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism*. Maryknoll, Orbis Books, 1983.
149. Ramsey, Ian. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. London, SCM Press, 1957.
150. *Religija i društvo-zbornik tekstova*. Ur. Momir Brkić. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988.
151. Rescher, Nicholas. "In Matters of Religion." in: *Philosophers Who Believe*. Edited by Kelly James Clark. Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1993.
152. Riz, Viljem. *Rečnik – filozofija i religija, istočna i zapadna misao*. Beograd, Dereta, 2004.
153. Rože, Anri. *Religija i nauka*. Prev. Andrija Krešić. Sarajevo, Svjetlost, 1958.
154. Russell, Bertrand. *A Free Man's Worship*. [On line]. Available at: <http://users.drew.edu/~jlenz/fmw.html>.
155. Russell, Bertrand. *Religion and Science*. London, Oxford University Press, 1956.
156. Rušdi, Salman. *Satanski stihovi*. Prev. Aleksandar Saša Petrović. Beograd, Prosveta, 1991.
157. Sartr, J. P. *Biće i ništavilo*. Beograd, Nolit, 1983.
158. Свети Атанасије Велики. *Пройив идола & О очовечењу Бога Лоџоса*. Prev. С. Јакшић. Нови Сад, Беседа, 2003.
159. Свети Григорије из Нисе. *О стварању човека*. Prev. Антонина Пантелић. у: *Господе ко је човек – православна антропологија и њена личност*. Ур. Јован Србуљ. Београд, 2003.
160. Свети Григориј Палама. *Тријадитије во одбрана на свейитије исихасити*. Prev. Драган С. Михајловиќ. Скопје, Табернакул, 2001.
161. *Свейо Писмо - Библија*. Библиско здружение на Република Македонија, Скопје, второ издание, 2007.
162. *Свейо Писмо - Библија*. Издание на Македонска Православна Црква,

1991.

163. *Светѹо Писмо - Библија*. Превод на Душан Х. Константинов, 1999.
164. Селимовиќ, Меша. *Дервишоѹ и смрѹиѹа*. Прев. Миле Корвезирски. Скопје, Мисла, 1986.
165. Сековски, Константин. „Мистичката философија на Псевдо-Дионисиј Ареопагит.“ во: *Филозофија – филозофско сѹисание, бр. 10*. Скопје, Аз-Буки, јуни 2004.
166. Skledar, Nikola. *Їовјек i transcendencija – antropologijski i socijalno-filozofski ogleđi*. Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1988.
167. Smart, Ninian. *The Phenomenon of Religion*. London, MacMillan, 1973.
168. Smart, Ninian. *The Philosophy of Religion*. New York, Oxford University Press, 1979.
169. Smith, Jane I. *Religious Tolerance*. [On line]. Available at: <http://macdonald.hartsem.edu/smithart4.htm> .
170. Smith, Wilfred Cantwell. “Questions of Religious Truth.” in: *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth – Claims*. Ed. John Hick. Philadelphia, Westminster Press, 1974.
171. Спиноза, Барух (Бенедикт). *Принципѹиѹе на Декарѹовата филозофија & Меѹафизички мисли*. Прев. Дејан Ничевски. Скопје, Аз-Буки, 2005.
172. *Stanford Encyclopedia of Philosophy - John Lock*. Revision 2007. [On line]. Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/locke/>.
173. Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. London, Duckworth, 1975.
174. Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*. Tran. T.B. Haldane. London, Routledge & Kegan Paul, 1883, 9<sup>th</sup> impr. 1948.
175. Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford, Oxford University Press, 1977.
176. Тепиќ, Petar. *Povjesni smisao kritike religije u Marxa i Nietzschea*. Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost, 1982.
177. Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York, Harper & Row, 1957.
178. Tolstoy, Leo. *Confession*. [On line]. Available at: <http://www.classicallibrary.org/tolstoy/confession/1.htm>.
179. Топиќ, Ernst. “Атеизам i природно право.” u: *Kultura – religija, društvo*,

- kultura*, br. 65-66-67. Beograd, Kultura, 1984.
180. *Tragati za isinom – Odgovori C.S.Luis-a*. Uredio. Jirgen Špis. Prev. Ruta Lehotsky. Novi Sad, MBM-plas, 1999.
181. Трубецкој, Кнез Јевгениј. *Смисао живоїа*. Прев. Антонина Пантелић. Београд, Логос, 1997.
182. Tudor, Henry. *Political Myth*. London, MacMillan, 1972.
183. *The Lausanne Covenant*. [On line]. Available at: <http://www.lausanne.org/lausanne-1974/lausanne-covenant.html>.
184. *The rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*. Edited by. Tomas D. Senior. Ithaca, Cornell Universtity Press, 1995.
185. Ćimić, Esad. *Drama ateizacije*. Sarajevo, Zavod za izdavanje udžbenika, 1974.
186. Ćimić, Esad. “Struktura religijske svesti savremenog Jugoslovena – sociološki presek”, u: *Religija i društvo-zbornik tekstova*. Ur. Momir Brkić. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988.
187. Ćimić, Esad. “Škola, omladina, i crkva u socijalističkom samoupravnom društvu – vaspitanje i religija”, u: *Religija i društvo-zbornik tekstova*. Ur. Momir Brkić. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1988.
188. Ćurić, Josip. “O anonimnim kršćanima”, u: *Mi crkva i drugo – sabrani radovi bogoslovske tribune 1966 -1971*. Prired. Ana Benc, Drago Bosnar, Antun Ćuk, Vilim Horvat, Franjo Kiš i Lajoš Solymosy. Zagreb, Biblioteka ‘Spektrum’, 1971.
189. Унамуно, Мигел де. *Аџонија на хрисџијансџивоїа*. Прев. Огнена Никуљски. Скопје, Култура, 1991.
190. Unamuno, Migel de. *O tragičnom osećanju života*. Prev. Olga Košutić. Beograd, Dereta, 1991.
191. Farmer, Herbert. H. *Towards Belief in God*. New York, Macmilan, 1943.
192. Фаулкс, Ерл. *Градење на вераїа*. Прев. Сапо Спасоски, Јован Јоновски... и др. Скопје, Библиска Лига, 2008.
193. *Филозофска ѓрибина*, број 11, есен 1996 и број 12, зима 1996. Скопје, Филозофско друштво на Македонија, 1996.
194. Флоренский, Павел Александрович. *Детям моим*. Москва, Московский рабочий, 1992.
195. Foerbah, Ludvig. *Suština religije*. Prev. P. Milojević i V. Pavićević. Beograd,

- Kultura, 1955.
196. Fonda, Mark. *On Sigmund Freud's The Future of an Illusion*. [On line]. Available at: <http://www.yoism.org/?q=node/102> .
197. Франк, Семјон. *Смисао животоа*. Прев. Зоран Буљугић. Београд, Логос Ортодос, 1995.
198. Франкл, Виктор. *Зашто се нисте убили – изражење смисла живљења*. Прев. Вера Албуљ. Београд, Ружичасти пламен, 1994.
199. Frankl, E. Viktor. *The Unheard Cry for Meaning – Psychotherapy and Humanism*. New York, Washington Square Press, 1997.
200. Фрејзер, М. Ели, уредник. *Теме во религијата – збирка на избрани текстови*. Прев. Бобан Здравковски Андреевски. Скопје, Табернакул, 2009.
201. Фрејзер, Џејмс. *Златна грана-проучавање магије и религије*. Прев. Живојин В. Симић. Земун, Алфа и Драганић, 1992.
202. Freud, Sigmund. *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Prev. Boris Buden. Zagreb, Naprijed, 1986.
203. Freud, Sigmund. *Quotes*. [On line]. Available at: <http://atheisme.free.fr/Quotes/Freud.htm> .
204. Frojd, Sigmund. *O seksualnoj teoriji. Totem i tabu*. Novi Sad, Matica srpska, 1969.
205. Fromm, Erich. *Bekstvo od slobode*. Prev. Slobodan Đorđević i Aleksandar I. Spasić. Zagreb, Naprijed, 1989.
206. Fromm, Erich. *Dogma o Kristu*. Prev. Simo Vulinović – Zlatan. *Bit ćete kao Bog*. Prev. Vlasta Vizek – Vidović. *Psihoanaliza i religija*. Prev. Uroš i Dunja Desnica. Zagreb, Naprijed, 1989.
207. Фром, Ерих. *Човековото срце - дебатата за добро и зло*. Прев. Слободанка Марковска. Скопје, Млад Борец, 1996.
208. Hamond, T.C. *Uvod u teologiji*. Prev. Miroslav Volf. Osijek, Izvori, 1991.
209. Hasker, William. *Metaphysics: Constructing a World View*. Downers Grove, Ill, Inter Varsity Press, 1983.
210. Hackett, Stuart C. *Original Philosophy: A Westerner's Guide to Eastern Thought*. Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1979.
211. Hegel. G.V.F. *Filosofija religije, I*. Vrnjačka Banja, Eidos, 1995.

212. Heidegger, Martin. *Doba slike svijeta*. Prev. Boris Hudoletnjak. Zagreb, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1969.
213. Hick, John. *God and the Universe of Faith*. New York, St. Martin's Press, 1973.
214. Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London, Macmillan, 1985.
215. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis, Hackett Pub., 1977.
216. Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Trans. Henry Beveridge. Grand Rapids, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
217. Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Trans. Justin O'Brien. New York, Random House, 1955.
218. Carpenter, J. Estlin. *Comparativ Religion*. London, Williams and Norgate, 1912.
219. Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. Trans. Suzanne K. Langer. New York & London, Harper & Bros., 1946.
220. Clark, James Kelly. *Return to Reason*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1990.
221. Collins, D. James. *God in Modern Philosophy*. London, Routledge and Kegan Paul, 1960.
222. Цуцуловски, Љубомир. „Младоста на времето и стареењето на нештата.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 2*. Скопје, Аз-Буки, август 2002.
223. Цуцуловски, Љубомир. „Онтолошки доказ на Анселм Кентербериски.“ Во: *Годишен зборник, книџа 26*. Скопје, Филозофски Факултет на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“, 1999.
224. Cuculovski, Ljubomir. “Religious Diversity: Factor of Disintegration or Factor of Integration.” In: *Crossroads – The Macedonian Foreign Policy Journal, vol II, No.2*. Skorje, December 2009- May 2010.
225. Цуцуловски, Љубомир. „Сферата на умот и сферата на верата кај Џон Лок.“ во: *Филозофија – филозофско сѝисание, бр. 13*. Скопје, Аз-Буки, март 2005.
226. Чухина, Лариса Алексеевна. *Човекоѝ и неџовиоѝ вредносен свей во релиџиознаѝа филозофија*. Прев. Игор Калпаковски. Скопје, Еин-Соф, 2001.
227. Цемс, Е.О. *Уѝоредна релиџија*. Нови Сад, Матица српска, 1978.

228. Šarden, Pjer Tejar de. *Fenomen čoveka*. Prev. Jovanka Čemerikić. Beograd, Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1979.
229. Шелер, Макс. *Положбаиѝа на човекоиѝ во космосоиѝ*. Прев. Анета Петровска. Скопје, Аз-Буки, 2004.
230. Šešić, Bogdan. *Čovek, smisao i besmisao*. Beograd, Rad, 1977.
231. Škvorc, Mijo. *Vjera i nevjera – problem naših dana i misterij naših duša*. Zagreb, FTI, 1982.
232. Шопенхауер, Артур. *За сѝрадањейѝо*. Прев. Бобан Здравковски Андреевски. Скопје, Табернакул, 2005.
233. Шорон, Жак. *Смрѝиѝа и заѝаднаѝа мисла*. Прев. Драган Јакимовски. Скопје, Табернакул, 2001.
234. Šušnjić, Đuro. “95 teza o odnosu religije i nauke.” u: *Kultura – religija, društvo, kultura, br. 65-66-67*. Beograd, Kultura, 1984.
235. Šušnjić, Đuro. *Religija I – pojam, struktura, funkcije*. Beograd, Čigoja, 1998.
236. Šušnjić, Đuro. *Religija II – značenja, teorije, preplitanja, susreti*. Beograd, Čigoja, 1998.
237. Wallace, Anthony F.C. *Religion: an Anthropological View*. New York, Random House, 1966.
238. *Wikipedia, The Free Encyclopedia – Richard Swinburne*. Modified 2008. [Online]. Available at: [http://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Swinburne](http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Swinburne) .
239. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe. New York, Macmillan, 1948.
240. Wolfe, David. *Epistemology: The Justification of Belief*. Downers Grove, III, Inter Varsity Press, 1982.
241. Yinger, Milton J. *The Scientific Study of Religion*. New York, MacMillan, 1970.