

Милан Н. Јањић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

e-mail: milannjanjic@gmail.com

ПРОСВЕТИТЕЉСТВО И РЕЛИГИЈА: МОЖЕ ЛИ ЧОВЕК ДА БУДЕ МОРАЛАН БЕЗ БОГА?¹

Апстракт: Циљ овог рада је да се прикажу ставови опозитних табора — верујућег и неверујућег —, како би се дошло до одговора на питање: може ли човек да буде моралан без Бога. Хришћанска теолошка мисао држи се традиционалног гледишта, да морални постулати зависе од вере у једног Творца и да је религија неопходно ограничење човеку које га штити од покварености и злодела. На супротној страни, просветитељи су преиспитивали догматска начела објављене религије и нападали лажну, извештачену религиозност, јер су сматрали да се институционализована религија удаљила од правог философског учења Исуса Христа и моралних вредности које нуде параболе и јеванђеља Светог писма. У раду се, према томе, преиспитује да ли одвајање морала и религије нужно води у нихилизам или у човеково истинско морално потврђивање.

Кључне речи: просветитељство, разум, вера, Бог, хришћанство, Свето писмо, етика, морал.

Увод

У историји људског промишљања издвајају се два поларна гледишта о моралу и етици: у религијској мисли, ту је *Бог*, као једно свезнајуће и свемоћно биће које је створило свет и човека, тиме и сам морални поредак, а у просветитељско-хуманистичкој *Разум*, као једна врста новог божанства, тј. философски рационализам као нова религија. Два супротстављена табора — *верујући* и *неверујући* — не могу да прихвате становишта са којих полази и закључке до којих долази супротна страна. У епохи француског просветитељства та опозитност долази до усијане тачке, а резултат „свепрожимајућег и трајног сукоба између религије и науке-плус-филозофије” био је секуларизација морала, што Вил Дјурант (Durant) у *Доба Волтера (The Age of Voltaire, 1965)* описује као „бурну драму” тог столећа.² Заговорници религијског морала сматрају да је човек без религије „осуђен на пропаст” и пуку, физичку мизерну егзистенцију. Религија је управо ту да

1 Овај рад написан је у оквиру ауторовог рада на пројекту *Превод у систему компаративног изучавања српске и стране књижевности и културе* (ОИ 178019), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Дјурант 2004, 7; “[...] that pervasive and continuing conflict between religion and science-plus-philosophy which became a living drama in the eighteenth century”. Durant 1965, VII. (Студије са страних језика се у тексту рада цитирају према доступном преводу, а у фусоти се нуди и изворник. Сви преводи цитата из студија за које не постоји званични превод јесу од аутора овог рада).

човеку пружи утеху и понуди спас, обликује свест и савест људи, на основу чега се утемељује религиозни морал, а чије принципе одржава црква путем светих обичаја. И верујући и неверујући имају, у суштини, истоветан циљ: да допру до *Истинитог, Доброг* и *Лепог*, али се они служе различитим методолошким средствима и табају другачији мисаону стазу. Разлика између ова два опозитна табора је, практично, у поимању суштине поменутог тројства. И верници и неверници сматрају да су, свако из свог угла, у *праву* — први су убеђени да побеђују скучени разум који ограничава човека и спутава га да трансцендира изнад искуства, јер сматрају да се ванразумски могу спознати *свето* и *надумно*, док други непобитно *верују* у картезијански логос и пркосно одбацују натприродно и метафизичко. Религије верују у то да нуде универзална објашњења и универзалне моралне вредности. На основу митова и парабола оне пружају могуће одговоре из метафизичке оптике, као и једно симболичко тумачење човекове егзистенције и самог универзума. Исто тако, само на другачијим постављеним темељима, и наука тежи системском рационалном *сазнању* — појам који постаје једна од централних категорија у нововековној философији —, доказивању, логичкој, интелектуалној рефлексiji с циљем да понуди што потпуније објективно сазнање које се изнова рационалистички преиспитује и надograђује. У том контексту, „најузвишенији задатак” („höchsten Aufgabe”) модерне философије, како то дефинише Ернст Касирер (Cassirer) у првом тому студије *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit, 1906)*, био је да се изгради нови појам „сазнања” („Erkenntnis”),³ као супротност хришћанском веровању које је доминирало епохом средњег века.

Да ли је могуће помирити ове екстреме и успоставити равнотежу?⁴ Да ли је човеку нужна религија и вера у Бога да би био моралан, а раскид с Творцем води у неморал и духовну поквареност — то је срж проблематике од које полази овај оглед, тако што ће се у наставку изложити аргументи и једног и другог табора, а на основу одабраних теоретичара и филозофа. Иако се данас философија и религија узимају као две непомирљиве стране, Хегелова (Hegel) предавања о философији религије нас упућују да је њихов циљ, ипак, истоветан, а то је „вечна Истина у самој својој објективности — Бог, и ништа више него Бог, и тумачење Бога”.⁵ Философија објашњавајући религију тумачи себе, како он сматра, и тако истовремено разјашњава религију. Стога, „философија, као бављење вечном Истином, која је по себи и за себе, и то као бављење мислећег духа, не бављење самовоље и посебног интереса овим предметом — јесте она делатност, која је и религија”.⁶

Полазишта религије и просветитељства

У студији *Средњовековна филозофија, cogito и credo* (1998) Ратко Нешковић истиче да се у средишту хришћанства, као историјске религије, „налази личност Исусова и митологизација која је око ње изграђена, али као теологија (учење о Бого-човеку или

3 Касирер 1998, 5; Cassirer 1922, V.

4 У нашој литератури, у једном скорашњем раду, истраживане су могуће интеракције науке и религије, као и „неминовност утицаја религије у научној спознаји” (Ракочевих, Јеленковић 2021, 141). Коаутори Милоје Ракочевих и Предраг Јеленковић анализирају међузависност *четири истраживачке линије*: „науке, филозофије, уметности и религије” (*Исто*).

5 Хегел 1995, 22.

6 *Исто*.

Сину божјем)⁷ Тако се изградила религијска идеја са „својим људским, етичким, политичким и утопијским слојевима“.⁸ За разлику од материјалистичког објашњења света, према ком постоји само једна супстанција — *материја*, од које је све потекло, хришћанско учење блиско је идеалистичким философијама где постоји дихотомија *тело–душа*, а које су се утемелиле у античком добу на шта се хришћанство мисаоно надовезује. Стога, специфични дуализам хришћанства „према реалности“ карактерише, према нашем теоретичару, превласт „идеалног над реалним“, „духовног над телесним“, те то постаје „најдубља основа хришћанског става према свету и људском животу“.⁹ Хришћанство се ширило и развијало управо на „таласу сазнања и осећања људи да постојеће није истинито, већ да оно истински стварно, или истинито, треба тражити у идеалном“.¹⁰ Наслеђе из антике хришћанска религија је заоденула у ново рухо, а рани хришћански мислиоци (период до 6. века нове ере) неговали су, како процењује Василије Татакис (Tatakis), *ум и критичко мишљење*: „Требало је најпре продубити веру и саопштити је себи самом и другима, формулисати је јасно, прецизно и одлучно; то је био задатак хришћанског богословља“.¹¹ Татакис у студији *Византијска философија (La philosophie byzantine, 1949)* говори о *вежбању ума* „које је људском уму, посредством вере, отворило перспективе које он још није био открио“.¹² Слађана Ристић Горгиев у раду „Античко наслеђе у византијској философији“ (2021), на Татакисовом трагу, вели, такође, да је „византијска философија неразлучиво повезана с хеленским наслеђем“.¹³ Наша теоретичарка истиче да је античко наслеђе било присутно не само на државним универзитетима и школама, већ и „у црквеном образовању“.¹⁴ У том погледу, како истиче поменути Татакис, хришћанство представља једно ново *познај самог себе*, при чему се не ради ту више ни о „грађанину ни о појединцу, нити просто о човеку“, већ о синтези „свих људских својстава“; не ради се о *идеалном човеку* кога су открили Сократ и атински идеализам, човеку који може да „постане жртва сопственог (раз)ума“, већ о идеално религиозном човеку.¹⁵ Међутим, Ристић Горгиев, анализирајући античко наслеђе у византијској философији кроз дело нашег теоретичара Слободана Жунића, вели да је хришћанство имало и своје „нехеленске идеје“, али су оне, свакако, биле „убличене грчким философским језиком“.¹⁶ Хришћанска философија бави се, такође, као и хеленска философија уосталом, кључним онтолошким појмом (биће), и то бестелесним, односно Богом, на основу чега се рађа метафизика као наука о посебном бићу (*metaphysica specialis*).¹⁷

Бог је тако постао централни појам, тј. стожер хришћанског морала, а све моралне датости и вредности произлазе из Његових заповести. Да би човек био моралан, потребно је да се управља према ономе што заповедају светоназори божје објаве. Зоран Кинђић у *Уводу у филозофију религије* (2016) сматра како религија има утилитарну и корективну улогу у човековом животу, те да она није „оков, већ нешто драгоцено, оно што нас, смртне, пале и грешне, повезује са вишом, божанском сфером. Она је попут

7 Нешковић 2004, 27.

8 Исто.

9 Исто, 31.

10 Исто.

11 Татакис 2002, 48.

12 Исто.

13 Ристић Горгиев 2021, 15.

14 Исто.

15 Татакис 2002, 48–49.

16 Ристић Горгиев 2021, 19.

17 Исто.

спасоносног ужета које нас извлачи из понора греха, те не чуди што многи сматрају да бисмо без ње били осуђени на пропаст”.¹⁸ Кинђић процењује, на основу ставова теоретичара на које се позива, као и на основу хришћанских списа које цитира, како је „однос према светом” кључна религијска категорија, те је то управо „оно што религију одваја од других сфера”.¹⁹ Ослањајући се на утицајног немачког теолошког мислиоца Рудолфа Ота (Otto), наш историчар религије констатује како *свето* није само суштинска одлика религије, већ и „мерило њене духовности”.²⁰ Слађана Ристић Горгиев вели да „појам светост (гр. *agios*) у најширем смислу означава уздизање и страх човека према Богу”.²¹ И док овај појам има различите „модификације у различитим религијама”, како истиче наша теоретичарка, он суштински указује на „разграничење духовног и материјалног света”, а да хришћанство прави јасну разлику између „творевине и Творца”, при чему се светост приписује само Творцу, док творевина може бити само *освећена*.²² У том погледу, и аутор *Увода у филозофију религије* и Слађана Ристић Горгиев закључују да је крајњи циљ религије *просветљење*. Веза морала и религије је толико јака да Емил Диркем (Durkheim) у огледу „Одређење моралне чињенице” (« *Définition du fait moral* », 1893) сматра како је „морални живот тешко разумети ако се не упореди с религијским животом”, због тога што су вековима „морални и религијски живот били блиско повезани, па и потпуно побркани”.²³

У 18. веку, међутим, долази до преокрета, до премеравања религијско-моралних вредности, а једном таквом *божанском просветљењу* (*les lumières du ciel*) — на које Кинђић алудира када вели да је крајњи циљ религије просветљење —, француски филозофи су супротставили *просветљење разумом* (*les lumières de la raison*) и настојали да етику утемеље на антрополошким основама. Немачки теоретичар Ернст Касирер у *Филозофији просветитељства* (*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932) вели да у Енглеској и Француској просветитељство почиње тиме што разбија дојакошњу „форму филозофског сазнања” („Form der philosophischen Erkenntnis”) и „форму метафизичких система” („Form der metaphysischen Systeme”),²⁴ а „критички и скептички став према религији припада истинским суштинским одређењима просветитељства”.²⁵ И док су теолози сматрали да је религија неопходна човеку, као стожер морала, Касирер преноси да су француски енциклопедисти веровали у супротно — како се религија показала не само као „кочница интелектуалног напретка” („als Hemmschuh des intellektuellen Fortschritts”), већ и „неспособном да заснује прави морал и праведан политичко-социјални поредак живота”.²⁶ У 18. веку није било места „компромису” („Kompromiß”) и „измирењу” („Versöhnung”), већ је требало да се изабере „између слободе и везаности, између јасне свести и потмулог афекта, између сазнања и вере”.²⁷ Међутим, Касирер истиче како је проблематично ако се просветитељство схвати једино као епоха која је по

18 Кинђић 2016, 13–14.

19 *Исто*, 14.

20 *Исто*, 26.

21 Ристић Горгиев 2017, 47.

22 *Исто*.

23 Диркем 2007, 116.

24 Касирер 2003, 9; Cassirer 2007, XI.

25 *Исто*, 172; „[...] die kritische und skeptische Haltung gegenüber der Religion zu den eigentlichen Wesensbestimmungen der Aufklärung gehört”. *Ibid*, 140.

26 *Исто*, 173; „[...] sie sich auch unfähig gezeigt habe, eine echte Moral und eine gerechte, politisch-soziale Lebensordnung zu begründen”. *Ibid*.

27 *Исто*, 174; „[...] es gilt, zwischen Freiheit und Bindung, zwischen klarem Bewußtsein und dumpfem Affekt, zwischen Erkenntnis und Glauben zu wählen”. *Ibid*, 142.

својој основној тенденцији нерелигиозна и непријатељска према вери. Истакнути немачки мислилац сматра да је проблематика преиспитивања религије у повести 18. столећа много дубља од тога, јер „спор се не води више о појединим догмама и њиховом тумачењу, него о врсти религиозне извесности; он се не односи на пуко-веровано, него на врсту и правац, на функцију вере као такве”.²⁸ То у потпуности мисаоно иде у корак с оним што закључује и Вил Дјурант у студији *Цезар и Христ (Caesar and Christ, 1944)* када каже следеће:

Једна од најзначајнијих активности модерних мислилаца јесте ‘виша критика’ Библије — интензивно критичко просуђивање њене аутентичности и веродостојности, којем се супротставља одлучно настојање да се спасу историјски темељи хришћанске вере; исходи ће се временом можда показати револуционарним као само хришћанство.²⁹

Лестер Крокер (Crocker) у монографији *Доба кризе. Човек и Свет у француској мисли 18. века (An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought, 1959)* издваја три групе филозофа 18. века који, супротно теолозима, нуде одговоре о моралу и човеку: 1. радикални филозофи — сматрали су да је човек слободан да направи „морални образац” (“moral statute”) који ће испунити његове природне пориве и жеље; 2. мање радикални филозофи — задржали су слику Бога и веру у универзум где се физички и морални поредак заснивају на природном закону; 3. трећа група филозофа — која је у суштини слична с другом — сматра да морални космички поредак није успоставио никакав Бог, него је он инхерентан у самој *природи ствари (nature of things)*.³⁰ Према томе, за деистички настројене просветитеље, Бог-личност више није темељ морала, већ постаје филозофска категорија која се објашњава разумом. Они њега своде на појам у виду природе, првог Покретача, Творца, више Интелигенције. За Спинозу (Spinoza), на пример, Бог је „први узрок свих ствари, једнако и самога себе, сазнаје се сам на основу себе самог”,³¹ а за Волтера (Voltaire) је то Часовничар (Horloger) који је једном навбио механизам (Horloge), тј. свет (космос), али више нема утицаја на њега. Радикалнији мислиоци, попут атеиста и материјалиста, негирају Бога у потпуности. Антирелигиозно оријентисани мислиоци сматрали су да је у хришћанској етици човек у инфериорном положају, јер је подређен Божјој вољи и тако зависи од милости и закона једног натприродног бића, које му суштински није потребно да би морално поступао на овом свету. Просветитељска етика, према томе, настоји да ослободи човека религијских окова. Међутим, пошто су човека ослободили Бога, филозофи су, неминовно, отворили нови проблем у виду етичке „ландорине кутије” и поставили још тежа метафизичка питања — како то процењује поменути истраживач Лестер Крокер.³² Уколико нема „спољашњих,

28 Исто, стр. 175; „Der Streit geht fortan nicht mehr um die einzelnen Dogmen und ihre Auslegung, sondern um die Art der religiösen Gewißheit; er bezieht sich nicht auf das bloß Geglaubte, sondern auf die Art und Richtung, auf die Funktion des Glaubens als solche”. *Ibid*, 143.

29 Дјурант 1996, 633; “One of the most far-reaching activities of the modern mind has been the ‘Higher Criticism’ of the Bible — the mounting attack upon its authenticity and veracity, countered by the heroic attempt to save the historical foundations of Christian faith; the results may in time prove as revolutionary as Christianity itself”. Durant 1944, 553.

30 Crocker 1959, 18.

31 Спиноза 1987, 9.

32 Crocker 1959, 16.

натприродних директива” (“external, supernatural directives”),³³ на чему се онда темеље основне животне вредности? Крокер процењује да је управо због тога јачао нихилистички поглед на свет који с маркизом де Садом (de Sade) достиже врхунац у француској књижевности и философији. Ако нема објективног моралног ауторитета, у виду Бога, и позитивних вредности које он открива човеку, онда живот постаје бесмислен и безвредан. Стога, који је биланс просветитељске етике и ослобађања човека од религије? Амерички теоретичар сматра да је морална независност достигнута, али по цену *бесмислености* (*meaninglessness*), тј. онога што ће се у егзистенцијалистичкој философији 20. века назвати *анцирд* (*the absurd*).³⁴

(Анти)религијска моралност

Атанасије Поповић у уводу есеја *Морал и религија* (1932) каже да „човек не може без религије да живи као човек”, а убрзо након тога констатује да је сасвим „немогуће да човек према религији буде апсолутно равнодушан”.³⁵ Његов закључак, да *човек не може да живи као човек без религије*, можда би био исправан за нека прошла времена када се једино религијском, мистериозном „логиком” и натприродним стварима објашњавала природна стварност и физички свет људи. То је одавно побијено — човек није човек уколико не користи умне способности, уколико не успе да разлучи *стварно* од *имагинарног*, *историјско* од *митолошког*, *физичко* од *метафизичког*. Човек није човек уколико сања догматски дремеж, без обзира на то да ли се ради о *догми* религијског или научног порекла. Штавише, вероватно то и не хотећи, професор Поповић је већ на следећој страни у поменутом огледу оборио своје полазиште констатацијом да је „човек по својој природи упућен на заједницу живота са другим људима: човек само у људској заједници постаје правим човеком”.³⁶ Али, људска заједница не мора бити религиозна у својој целости без обзира на то што су „религијске представе” у првим временима биле одраз колективних представа „које изражавају колективне стварности” (« qui expriment des réalités collectives »), како вели Емил Диркем.³⁷ У данашњем времену, однос према религији би требало да буде приватна ствар сваке индивидуе, а не политичко-друштвена ствар како суштински јесте, те света веза коју појединац гради с надумним би, такође, требало да је лична ствар у коју нико не би требало да улази, јер друштвена заједница може сасвим нормално опстати и без колективне, тј. удружене религиозне свести. Међутим, тачна је и прецизна тврдња да је немогуће да човек према религији буде апсолутно равнодушан. Чак и неверник, уколико зрело размишља, има своја запажања о религији као појму, и отуда спорови између религије и науке, митоса и логоса, философије и теологије.

Неслагање између *религиозно музикалних* и *немузикалних* истраживача, философа, теоретичара — како два супротна табора у тумачењу религије појмовно одређује Зоран Кинђић у поменутом делу — опстају и даље.³⁸ Он у закључку *Увода* у

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 Поповић 1932, 4.

36 *Исто*, 4–5.

37 Диркем 1982, 11; Durkheim 1990 : 13.

38 Наш истраживач сматра како би религиозна особа размотрила религију „боље и дубље” од нерелигиозне, јер верује да би, у овом другом случају, то било као када би се „теоријом музике бавила немузикална особа” (Кинђић 2016, 8) — отуда термини *религиозно музикална* и *немузикална* особа. Он у анализи истиче да нам искуство социокултурне антропологије то и

философију религије, сасвим оправдано с тачке гледиште коју заступа, сматра да је религија одолела нападима просветитељства, позитивизма, марксизма/комунизма и да је религиозни осећај „јачи и значајнији” за човека од научног, чиме он жели да подстакне читаоца да се отвори за „религиозно искуство, након чега би био спремнији за евентуалну духовну борбу са невидљивим непријатељем”.³⁹ Потпуно супротно становиште заступа Ричард Рорти (Rorty), некадашњи професор упоредне књижевности и философије на Стенфорду, у раду „Антиклерикализам и атеизам” (“Anti-clericalism and atheism”, 2003), који вели да је борба између религије и науке која се водила у осамнаестом и деветнаестом веку представљала сукоб између две институције, које су „захтевале културну супремацију”.⁴⁰ Добро је и за религију и за науку, сматра он, што је „наука добила ту битку пошто истина и знање припадају сфери друштвене сарадње, а наука нам пружа средства да кооперативне друштвене пројекте спроводимо боље него што смо раније чинили”.⁴¹ Временски оквир у којем поменути аутори полемишу о односу науке и религије је исти, ради се о првим деценијама 21. века. Они за собом имају исто теоријско наслеђе о поменутом проблему, а, ипак, нуде нам се потпуно два различита закључка. То нам говори да рефлексија о религији и науци није никако заршена, теоријски заокружена, већ је и даље у потпуности отворена. Ово је само један од многих примера истраживача који доносе различите закључке у складу с личним уверењима и интуитивним осећајем за друштвено-мисаоне токове. Тешко је замислити да би неко од поменутих прихватио тврдње овог другог, иако се не може рећи да они у нечему „греше”. Једноставно речено, њихово *унутрашње* чуло их води на различите путеве.

У студији *Основи етике* (1967) аутор Вуко Павићевић вели да теолози заступају *хетерономију* или *моралну теономију* и тако одбацују *моралну аутономију човека*.⁴² Некадашњи професор социологије процењује да је дуго времена у моралну развијеност човека убрајан и религијски моменат, тј. вера. Сходно томе, теолози показују како човеку, да би био моралан, „није довољна слобода”, већ да је услов моралности вера, и то „у бога као творца света, као моралног законодавца и врховног судију који ће обезбедити дефинитивну оцену људских поступака и награду, односно казну за њих на оном, трансцендентном свету, што ће рећи да је по теолозима и вера у бесмртност душе такође компонента моралности”.⁴³ На основу тумачења ставова разних теолога које помиње, Вуко Павићевић сумира гледишта о односу морала и религије у неколико суштинских теолошких теза: 1. *онтолошко-логичка теза*, према којој без вере у бога као трансцендентно биће „не можемо схватити свет, нити пружити најдубље заснивање људских моралних норми, све што је људско морало би се мерити нечим надљудским и саглашавати са њим да би било у потпуности засновано и оправдано”; 2. *психолошка теза*, по којој без „веровања у бесмртност душе и у награду или казну божју на „оном

доказује, јер су се истраживачи домородачких култура и религија дистанцирано и с висине бавили њима, а резултати су им били „не само оскудни него често чак и погрешни” (*Исто*). Међутим, могу се пронаћи аргументи и за супротно. Кант (Kant) и Хегел су, на пример, у оквиру немачке идеалистичке и феноменолошке философије до детаља анализирали предмет и суштину религије, као и поједини француски просветитељи, иако су били антирелигиозно настројени. Волтер (Voltaire) је, мада је позивао да се *згази Бестидница* (*écrasez l'Infâme*), мислећи на католичку Цркву а не на религију као такву, умео да разлучи сујеверје, фанатизам и клерикалну хипокризију од правог вероуцења и истински моралних вредности хришћанства.

39 Кинђић 2016, 382–383.

40 Рорти 2011, 40.

41 *Исто*.

42 Павићевић 1967, 98.

43 *Исто*.

свету” човек не би могао бити морално биће”, ова теолошка теза „полази од претпоставке да је страх од божје казне и очекивање награде морално исправан мотив”; 3. *генетско-историјска теза*, према којој је морал проистекао из религије, па га само она може „ефикасно одржавати”.⁴⁴ Југословенски професор даље истиче да религија дели свет на духовни и материјални, при чему је овај други секундаран и пролазан, њега производи нека виша сила, која је духовна, па према томе, с теолошке тачке гледишта, човеку је као пролазном бићу нужно потребан неки виши духовни ауторитет, који га у свему надилази и заповеда му како да се морално управља. Међутим, таква гносолошка функција религије је, према Павићевићевом закључку, одавно ослабила: „Са развитком научног сазнања о свету све је мање људи који верују у наивне религијске приче о божанском стварању света”.⁴⁵ „Религијске представе и замисли” — наставља даље наш теоретичар у просветитељском духу — „нису одраз религијских, натприродних сила које би стварно постојале већ обрнуто: ове силе су само људске замисли које су потекле из људских емоција”, према томе, „оне немају никакав ванпсихолошки реалитет”.⁴⁶

Изразиту доминацију науке у односу на веру, напредак научног мишљења које ће сменити религију, истиче и Драгољуб Јовановић у првој књизи *Размишљања о моралу* (1970). Он је понудио добар преглед историје религије, коју види као историју манипулације људским осећањима. Основ човекове побожности за Драгољуба Јовановића крије се у *страху* од природних појава. Страх је истовремено и „најмоћније оружје у рукама Цркве, али је и најслабија тачка саме побожности”,⁴⁷ јер се уз помоћ науке и рационалног сазнања он лако данас превазилази. Из страха према природном и непознатом, у првим друштвима побожност се претворила у религију, а касније, с образовањем већих друштвених заједница, када страх више није изазивао веровање, он је „постао средство да се људи подвргну некој дисциплини”.⁴⁸ Према томе, док год верује у „нешто”, човек ће бити „унутрашње неслободан”, док год се верује у мистериозне силе не може се приступити „правом објашњењу природе и света” — вели наш теоретичар.⁴⁹ У првој књизи *Размишљања о моралу* истиче се како је била потребна велика зрелост „да би дошло до борбе између знања и веровања” јер су људи „просто веровали ономе што су тврдили њихови поглавари”.⁵⁰ Јовановић сматра да се борба између вере и науке могла догодити само у Француској, баш зато што су људи тамо „знали више и смелије мислили него ма где”:

44 Исто, 100.

45 Исто, 102.

46 Исто, 103.

47 Јовановић 2021, 362.

48 Исто, 363. Фридрих Ниче (Nietzsche), такође, сматра да је страх у основи религије. У једном постхумно објављеном спису „Критика религије” („Kritik der Religion”), немачки филолог говори о „страху за моћи као продуктивном насиљу” и да је то „прави забран религије”. [„Die Furcht vor der Macht als produktive Gewalt. Hier ist das Reich der Religion”. Nietzsche 1952, § 167, 748]. Зоран Кинђић у огледу „О страху Божијем” (2018) покушава да одбрани *страх* као један од значајних феномена у хришћанској религији. Аутор разликује *профани* и *религијски* страх и процењује да је *страхопоштовање* „суштинско обележје светог страха” (Кинђић 2018, 247). По њему, свети страх се суштински разликује од осталих страхова јер је његов предмет сâм Творац и он представља „својеврстан дар Божији човеку” (Исто, 248). Појам страха Божијег, вели он даље, покрива „широку лепезу осећања, од страха пред Богом као праведним судијом до љубављу испуњене стрепње да својом непажњом не увредимо Бога” (Исто, 247).

49 Јовановић 2021, 362.

50 Исто, 361.

Била је нужна двострука храброст: да се скине оклоп и да се насрне на оклопљеног. Јер вера даје једно осећање сигурности које поседује само још глупост. Вера — то је поверење, слепо и неограничено. Ко верује, не пита се у шта, још мање зашто и на основу чега верује. Знање пипа, оклева и стално пита. Увек је важно, човеку који нешто зна — *шта зна*, и *колико* од чега зна. И то лично он, или неко други, али увек тачно одређена особа. Веровање не обавезује ни на разлоге ни на доказе; знање не вреди ништа ако се не докаже, или бар не образложи. Против једних доказа могу се иставити супротни; против веровања не помаже ништа.⁵¹

Због тога, он поручује да човек, „место да буде побожан”, треба да „буде хуман”.⁵² Да морални феномен „није нужно везан за религију”, већ да је настао из животних и друштвених потреба, да је постојао и пре религије, како сматра Вуко Павићевић,⁵³ поручује нам и Радомир Лукић у *Социологији морала* (1982), који сматра да се све метафизичке теорије о етици, „ма колико биле занимљиве и важне за развој схватања о моралу”, морају одбацити јер их наука не може проверити.⁵⁴ За разлику од теолошко-верских становишта, Лукић сматра да „на супрот верским вредностима, моралне вредности су тесно и нераздвајно везане за човека, оне су изразито људске”.⁵⁵ Иако би то вероватно деловало парадокслано, штавише и светогрдно свим заговорницима искључиво религијског морала, Радомир Лукић констатује да се преко религије човек „отуђује” од самога себе и суштине свог бића. Наш социолог то сумира на следећи начин: када поступа по верској норми, човек остварује божанство, тј. себе као део божанства, међутим, тако не остварује себе као човека, тј. као независно биће са самосталном вредношћу, него себе као потенцијално спојеног с божанством; према томе, „вером човек уздиже себе изнад самог себе и изнад људског света и на тај начин се удаљава од себе, отуђује се од себе. Потпуно, у правом смислу религиозан човек више не сматра себе као нешто достојно да се брине о себи као себи него као нешто што служи другом — божанству, Апсолутном”.⁵⁶ За разлику од таквог погледа на свет, који поистовећује морално с религиозним, секуларни поглед дефинише моралне вредности као оне „које чине суштину и особеност човека, без којих нема човека, и због чега се морал може и треба да зове човештвом, или људскошћу, или људскотом. Отуд је он најтешње везан са самим идентитетом човека, идентитетом који га разликује од свих других бића у васиони и који човек неодољиво жели да потврди и одржи”.⁵⁷

У суштини, и религиозни и нерелигиозни истраживачи се углавном споре око тога шта чини основу морала из које произлазе етичке вредности: индивидуалне и друштвене. Оно што Лукић замера религијској етици, при чему сматра да се човек веровањем отуђује од себе, делује да не утиче на верујуће људе. Штавише, религијски морал нагони човека да се споји с Богом, да се тако оствари као бого-човек у једном духовном смислу, и такав однос према религији ниједна рационалистичка философија, или ваљано изведена социолошка анализа не може уздрмати. Поменути Атанасије Поповић сматра да друштво не може постојати без моралног поретка, али морални поредак о ком он говори је божанског порекла, јер он устаје одлучно против атеизма, тј. не само против атеиста, већ против било

51 Исто.

52 Исто, 365.

53 Павићевић 1967, 106.

54 Лукић 1982, 291–292.

55 Исто, 370.

56 Исто.

57 Исто, 371.

каког облика морала независног од религијског ауторитета. Они — мислећи на атеисте — убеђени су „да морал не потребује религију, да моралност треба развијати без везе с религијом, јер је морал и могућ без религије. Они до ових мисли и убеђења долазе не због тога што поричу уопште религију, већ због тога што им понешто у том погледу није јасно и разумљиво или често погрешно схватају појам религије и морала”.⁵⁸ Тешко би се могло поверовати да античким атомистима или натуралистима, на пример, или ренесансним хуманистима, а да не говоримо о умним просветитељима у Енглеској, Француској и Немачкој, „нешто није било јасно и разумљиво” или да су „погрешно схватили појам религије и морала”, како то елаборира Поповић. Суштина његовог есеја састоји се у следећем: Бог је „бескрајно добро”, „нужни предмет човекове среће и блаженства”, само у Богу човек може да „пронађе своју потпуну срећу”, човека је створио Бог по „својој слици и прилици”, стога, једини човеков циљ „мора да буде онај, чиме ће он по особини своје природе да буде у највећој мери сличан Богу”.⁵⁹

Проблем његовог огледа није у томе што религију, и то хришћанску, узима за основу морала, јер право хришћанско учење несумњиво заговара позитивне животне и духовне вредности, већ у томе што је атеизам поистоветио с неморалом и незнањем, а срж правог атеизма није присила на безверје и позив на неморал. То је карактеристична црта не само Поповићеве студије *Морал и религија*, већ читаве теолошке мисли. У том духу и Јустин Поповић у студији *Философија и религија Достојевског* (1923) сматра како се атеизам неминовно развија у анархизам, а „без-божје је самом природом својом беззакоње”.⁶⁰ Ако се уништи у човечанству „вера у Бога и бесмртност”, тада ништа неће бити „неморално, све ће бити дозвољено, чак и људождерство”,⁶¹ што је сасвим оправдани закључак у контексту аналитичког промишљања јунака и антијунака код Достојевског. Међутим, такав аналитички суд, који је применљив на руског писца, не би требало уопштавати. Тако и Кинђић повезује Фојербахов (Feuerbach) и Ничеов атеизам с нихилизмом и неморалом. Нововековни атеизам има корен у ренесанси, како процењује наш историчар религије, и управо је нововековни антропоцентризам „водио постепеној разградњи вере у Бога”.⁶² Хришћански Бог је за Ничеа „лука боживотна апстракција, пука метафизичка фикција”.⁶³ Међутим, управо тиме што критикује нововековно, модерно хришћанство 19. века, а не изворно, Ниче преиспитује стање западне цивилизације, а не одводи читаоце у неморал и ништавило. Без намере да се залази у све појединости Ничеове слојевите мисли, за шта овде немамо простора, напоменимо само то да немачки филолог критиком метафизике и религије премерава традиционалне вредности и сматра да је лажна религиозност, као институционализовани феномен, поробила људе и претворила их у једнообразне аутомате. Ниче у *Веселој науци* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882) и *Заратустри* (*Also sprach Zarathustra*, 1883) заиста објављује да је „Бог мртав” („daß Gott tot ist”),⁶⁴ али на његово место не поставља ништавило и безвредност, већ уметност и *натчовека* (*Übermensch*), као човека коме, да би био моралан, није потребно тугорство било које религије, јер уметност даје смисао његовом животу.

Вуко Павићевић управо супротно Кинђићу и Поповићу, пак, истиче да религија и богови нису одувек имали моралну функцију, као и то да настанак моралних представа

58 Поповић 1932, 7.

59 *Исто*, 88.

60 Поповић 1999, 54.

61 *Исто*.

62 Кинђић 2016, 75.

63 *Исто*, 95.

64 Ниче 1980, § 2, 13; Ниче 1984, § 125, 147; Nietzsche 1952, § 2, 305.

нужно не треба везивати за представу о богу: „Стварање представе о моралним боговима, о боговима као моралним законодавцима и заштитницима морала је ствар релативно касног развитка човековог; а какве-такве обичајне, друштвено-моралне норме морале су постојати и пре тога јер је без њих немогућ заједнички живот”.⁶⁵ У вези с тим, Имануел Кант у спису *Религија унутар граница чистог ума (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1792)* заговара етику засновану на законима, а не религијским постулатима: „Моралу, уколико је заснован на појму човека као слободног бића, које, пак, баш зато и везује себе сама својим умом за неусловљене законе, није потребна ни идеја неког другог бића над њим да би спознао своју дужност, ни нека друга побуда до сам закон да би је се придржавао”.⁶⁶

У том контексту, може се оправдано поставити питање: шта је с људима који, по сопственој природи, немају никаквог верског осећања и чија се морална начела не везују за институционализовану религију? Или, како то и Зоран Кинђић сагледава: могу ли се „потпуно одвојити сфере морала и религије а да при том оне успешно функционишу”?⁶⁷ За једне, одговор ће увек бити негативан, а за друге позитиван. Та два табора, религијски и антирелигијски, немогуће је спојити и помирити, уосталом и нема потребе за тим. Уколико појединац заиста има потребу да верује и ако сматра да ће му то олакшати животне муке, онда га не треба узнемиравати и обратно, не треба наметати религију као моралну вертикалу, јер моралне вредности постоје и ван религије, јер античко наслеђе, а које претходи настанку хришћанства, одише моралом и етиком. Како би пронашли равнотежу у овој расправи, можемо се, парадоксално, обратити антиклерикалном патријарху Волтеру, који подучава међусобној толеранцији. Сам Волтер увиђао је значај истинског вероучења, те је у својој *Расправи о толеранцији (Traité sur la tolérance, 1763)* записао да је „људима одувек недостајала некаква кочница” и да свуда где „постоји организовано друштво, неопходна је религија”.⁶⁸ Међутим, славни просветитељ разликује религију од сујеверја и вели да оно у односу на религију „представља исто што и астрологија у односу на астрономију, луду сестру исте, веома мудре мајке”.⁶⁹ Волтер је сматрао да не треба укидати људима слободу да сами одаберу своје божанство. Укидање те слободе је „безбожништво”, јер „ниједан човек, ниједан Бог не жели принудну службу [...] Религија под присилом више није религија: треба убеђивати а не принуђивати. Религија се не намеће”.⁷⁰ Или, позивајући се на црквене оце, истакнути француски просветитељ поручује и следеће: „Са вером је као и са љубављу: заповести не важе, присила још мање; нема веће слободе од љубави и вере”.⁷¹

Закључно разматрање

Иако несумњиво, с једне стране, треба поштовати религијско наслеђе, које је урезано у темеље модерних цивилизација, оправдано је, с друге, исто тако указати и на друштвени и културолошки напредак који је неминовно дошао с научним открићима и

65 Павићевић 1967, 107–108.

66 Кант 1990, 5; „Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um zu beobachten”, Kant 1922: 1.

67 Кинђић 2016, 218.

68 Волтер 2005, 112.

69 Исто, 112–113.

70 Исто, 96.

71 Исто, 97.

слободним вештинама. То се није десило захваљујући вери у једно правило и једну истину, када је човек сужавао свој поглед, већ захваљујући непрекидној сумњи и преиспитивању, самопросвећивању. Стога, Драгољуб Јовановић процењује да „данашњи човек има мање потребе да верује у ванприродне силе него његови претходници. [...] Наука, некад кћи вере, сада чини веру непотребном. Она сама задовољава, и то све успешније човекову радозналост. Она му улепшава живот и учи га како најбоље може искористити и умножити добра овога света”.⁷² Наука, а не вера — како он сматра —, помаже човеку да буде „духовно слободнији, морално одређенији и политички свеснији”.⁷³

Управо су умни духови епохе француске просвећености пољуљали религијску етику. Они су желели да, као продужена рука хуманистичког покрета, образују нову основу моралног система, који би био примеренији људском разуму и човековој природи. У том смислу, према просветитељким мислиоцима 18. столећа, а како нам то преноси Лестер Крокер у *Доба кризе*, хришћанска етика је била у противречности с разумом, јер је захтевала „слепо веру” (“blind faith”) у једно биће које одређује моралне законе. У 18. веку, захваљујући напорима просветитеља, човек све више губи везу с религијским Богом и доживљава себе као материјално створење које живи у природи. Бог-личност из *Библије* се своди на апстрактни философски појам, као први покретач, Волтеров часовничар, деистичка сила, или пантеистички бог-природа. Атеисти, као и многи деисти, како процењује Крокер, тврде да су институционализоване религије непотребне и чак штетне по морални живот; они желе да човека ослободе „лажног Откровења”.⁷⁴ Тако се веза између хришћанског Бога и човека у 18. веку све више крунила. Човеку је понуђен нови поглед на свет где нема Бога, награде, казне, раја и пакла. *Свет и човек* — појмови који стоје у поднаслову Крокерове студије и који су у центру његове анализе духовне кризе у 18. веку — више нису зависни од врховног ауторитета. Просветитељи су желели да човека ослободе туторства хришћанског Бога, јер су сматрали да се једино на тај начин може развити *хуманистичка* етика, тј. природни морал „утемељен у суштини човека у друштву”.⁷⁵ Сви хришћански концепти који зависе од „измишљене вечне личности” били су исмевани, а човек је сведен на „смртну и материјалну животињу”.⁷⁶ Просветитељски пројекат, који код нас Кинђић углавном оцењује негативном оценом, у ком између осталог види клицу моралне декаденције, а не напретка у мисаоном току људи, показао је међутим да је могуће бити честит човек и без религијског ауторитета, иако клерици или *религиозно музикални истраживачи* то строго поричу.⁷⁷ То је, уосталом, Дидроов

72 Јовановић 2021, 436.

73 *Исто*, 431.

74 Crocker 1959, 377.

75 *Ibid*, 12.

76 *Ibid*, 6.

77 Кинђић вели да су радикалнији заступници просветитељске идеје сматрали да ће, „када нестану друштвени разлози за постојање религије, она ишчезнути”. Будући да религија постоји у 21. веку и даље, то значи, према њему, да су просветитељи погрешили и да су њихове идеје сходно томе превазиђене. Иако наш аутор сматра да је Пјер Бел (Bayle) с правом доказивао како постоје морални атеисти, у *Уводу у филозофију религије* констатује се да је „човеку лакше да се морално понаша уколико верује у Божију правду”, јер „то веровање доприноси да лакше подноси неправедна страдања којима је изложен од стране моћника због верности моралном закону” (Кинђић 2016, 219). Овде је, поново, морални закон поистовећен с религијом. Међутим, за истинског верника овај став би требало да буде увредљив, па чак и за Бога, уколико постоји, јер се права вера не темељи на некој игри награде и казне. Да ли човек заиста мора да се „ценка” с Богом и да поступа добро само због страха од казне? Да ли је човеку истински лакше да се

(Diderot) пример који је у једном енциклопедијском запису „Нерелигиозан” (« Irréligieux », 1765) разликује морал и религију, а истовремено оправдао атеизам, поручивши нам да „не треба мешати неморалност и безверност. Моралност може постојати без религије; и религија може постојати, и то чак често, без морала”.⁷⁸

Будући да су се ослободили стега религије и традиционалне схоластичке мисли, која је ограничавала свет божанским законима и човека који у њему обитава, просветитељи уводе два кључна појма на основу којих ће се градити етичка учења и дефинисати све моралне одреднице — *природа* и *разум*. Ови појмови, према поменутом Крокеру, јесу најтежи да се дефинишу, али најважнији од свих. То су били *путокази* (*guideposts*) мисли 18. столећа, а однос ових појмова према етици, као и један према другоме, представља један од „пресудних проблема” у доба просветитељства,⁷⁹ како је то већ назначено и ближе елаборирано у главном делу овог рада. „Како је освануо 18. век, човек је почео све више да се опире ауторитету, да инсистира на доказаним чињеницама и одобравању критичког разума”;⁸⁰ прогресивним мислиоцима постало је јасно да се дотадашњи пут европске мисли морао променити, а да се религија и морал морају *развести*.⁸¹ У том смислу, циљ хуманистичко-просветитељске мисли је да непрестано захтева да се задовоље „природне потребе човека, у току његовог природног живота” (“the satisfaction of natural desires within the duration of this natural life”). Крокер нам издваја Холбахов (Holbach) пример, који у *Универзалном моралу* (*La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, 1776) вели да су мудраци античке философије размишљали о смрти, а да у 18. веку треба размишљати о животу, тренутку у којем се живи, да се у први план ставе „идеје које одговарају животној свакодневици”.⁸²

Ернст Касирер у *Огледу о човеку* (*An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944) вели да мит и религија „најупорније одолевају” логичкој анализи.⁸³ Из огледа немачког теоретичара произлази то да права религијска мисао „није нужно супротстављена” рационалној или философској мисли, али она остаје „загонетка” не само у теоретском, него и у „етичком смислу”.⁸⁴ Као што се то од просвећеног људског духа захтевало у 18. столећу, тако се и данас може тражити исто: треба пробудити људе из догматског дремежа средњег века како би се застарели и примитивни обичаји превазишли, да би цивилизацијски поново кренули на виши степен духовности, који би

морално понаша једино уколико верује у божју правду? Одговор је свакако одричан — човек треба да се понаша добро ради доброг по себи и зато што зна да разлучи добро и лоше, а не због неке могуће награде или страха од врховног Бића као строгог судије.

78 Дидро 1958, 202; « Il ne faut donc pas confondre l'immoralité et l'irréligion. La moralité peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité », Diderot 1994, 467–468. То је управо предмет скорашњег рада дидролога Нермина Вучеља — „Философ Дидро против свештеника Дидроа” (« Le philosophe Diderot contre l'abbé Diderot », 2022). Аутор на конкретном примеру суочава два просветљења, *разумом* и *Богом*, што узрокује два погледа на свет, и, на тај начин, нуди критичку анализу полемике браће Дидро и показује како философ Дени види у млађем брату „прототип задртог верника којег треба просветлити”, док свештеник Дидро-Пјер критикује старијег брата као „безбожника који неосновно одваја морал и хришћанство” (Vučelј 2022, 607).

79 Crocker 1959, XV–XVI.

80 “As the eighteenth century dawned, man began increasingly to resist submission to authority, to insist on the evidence of facts and the approval of critical reason”, *Ibid*, 377.

81 *Ibid*, 378.

82 *Ibid*.

83 Cassirer 1978, 100; Cassirer 1944, 97.

84 *Ibid*; *Ibid*.

био секуларни али не и неморални, верујући али не и фанатично празноверан. То јест, у духу новије философије како то Фридрих Ниче у *С оне стране добра и зла (Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886)* дефинише: „Новија философија, као спознајно-теоријски скептицизам, јесте, прикривено или отворено, *антихришћанска* — премда, речено за оне истанчанијег слуха, ни у ком случају није и антирелигијска”.⁸⁵

Литература

Дјурант, Вил (1996): *Цезар и Христ. Историја римске цивилизације и хришћанства од њихових почетака до 325. године нове ере*. Београд: Народна књига, Алфа.

Дјурант, Вил и Арнел (2004): *Доба Волтера. Историја цивилизације Западне Европе од 1715. до 1756, са посебним нагласком на сукоб између религије и философије*. Прев. Љубомир Величков и Лазар Мацура, Београд: Војноиздавачки завод/Народна књига.

Јовановић, Драгољуб (2021): *Размишљања о моралу — вредности* (књига I). Пр. Срђан Јовановић. Београд: Службени гласник.

Касирер, Ернст (1998): *Проблем сазнања у философији и науци новијег доба*, том I. Прев. Олга Костређевић. Нови Сад/Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Касирер, Ернст (2003): *Филозофија просветитељства*. Прев. Данило Н. Баста. Београд: Гутенбергова галаксија.

Кинђић, Зоран (2016): *Увод у филозофију религије*. Београд: Досије студио.

Кинђић, Зоран (2018): „О страху Божијем”. У: *Црквене студије*, бр. 15. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 141–155.

Лукић, Радомир (1982): *Социологија морала*. Београд: Научна књига.

Поповић, Атанасије (1932): *Религија и морал*. Београд: Графички завод Славија.

Поповић, Јустин (1999): *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског. Сабрана дела*, књига 6–7. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева.

Ракочевић, Милоје и Предраг Јеленковић (2021): „Могуће интеракције науке и религије”. У: *Црквене студије*, бр. 18. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 141–155.

Ристић Горгиев, Слађана (2017): „Идеал мудраца у антици и појам светости у хришћанству”. У: *Црквене студије*, бр. 14. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 43–50.

Ристић Горгиев, Слађана (2021): „Античко наслеђе у византијској философији”. У: *Црквене студије*, бр. 18. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 15–23.

Татакис, Василије (2002): *Византијска философија*. Прев. Весна Никчевић и Тодор Илић. Београд, Никшић: Јасен, Српско друштво за хеленску философију и културу.

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (1995): *Предавања о философији религије. Први део*. Прев. Милорад Љ. Миленковић. Врњачка Бања: Еидос.

⁸⁵ Ниче 1980а, § 54, 65; „Die neuere Philosophie, als eine erkenntnistheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, *antichristlich*: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös”, Nietzsche 1886: § 54, 72.

- Cassirer, Ernst (1920): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, erster Band. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1920.
- Cassirer, Ernst (1944): *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday anchor books, 1944.
- Cassirer, Ernst (1978): *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Prev. Omer Lakomica i Zvonimir Sušić. Zagreb: Naprijed.
- Cassirer, Ernst (2007): *Die Philosophie der Aufklärung*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Crocker, Lester (1959): *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Diderot, Denis (1994): « Irréligieux », in : *Œuvres – philosophie* (tome I). Éd. Laurent Versini. Paris : Robert Laffont.
- Didro, Deni (1958): „Nevjernik“. U: *O religiji*. Prev. Nerkez Smailagić. Sarajevo: Svijetlost.
- Dirkem, Emil (1982): *Elementarni oblici religijskog života*. Prev. Aljoša Mimica. Beograd: Prosveta.
- Durkheim, Émile (1990): *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : PUF.
- Dirkem, Emil (2007): *Društvo je čoveku bog*. Izbor, prevodi i predgovor Aljoša Mimica. Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet.
- Durant, Will (1944): *Caesar and Christ. A history of roman Civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325 (Story of Civilization, Book 3)*, New York: Simon and Schuster.
- Durant, Will and Ariel (1965): *The Age of Voltaire: A History of Civilization in Western Europe from 1715 to 1756, with Special Emphasis on the Conflict between Religion and Philosophy (Story of Civilization, Book 9)*, New York: Simon and Schuster.
- Kant, Immanuel (1922): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Fünfte Auflage. Hrsg. Karl Vorländer. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Kant, Imanuel (1990): *Religija unutar granica čistog uma*. Prev. Aleksa Buha. Beograd: Bigz.
- Nešković, Ratko (2004): *Srednjovekovna filozofija, cogito i credo*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Nietzsche, Friedrich (1886): *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Druck und Veriag von C. G. Naumann.
- Nietzsche, Friedrich (1952): Also sprach Zarathustra und „Kritik der Religion“. In: *Werke*, band I. Hrsg. Gerhard Stenzel. Salzburg: Bergland-buch.
- Niče, Fridrih (1980): *Tako je govorio Zaratustra*. Prev. Milan Ćurčin. Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih (1980a): *S one strane dobra i zla. Uvod u jednu filozofiju budućnosti*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih (1984): *Vesela nauka*. Prev. Milan Tabaković. Beograd: Grafos.
- Pavićević, Vuko (1967): *Osnovi etike*. Beograd: Kultura.
- Rorti, Ričard i Đani Vatimo (2011): *Budućnost religije*. Priredio Santjago Zabala. Prev. Rade Kalik. Beograd: Albatros plus.
- Spinoza, Baruh (1987): *Rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći*. Prev. M. Tasić. Beograd: Grafos.
- Volter (2005): *Rasprava o toleranciji*. Prev. Srđan Pavlović. Beograd: Utopija.
- Vučelj, Nermin (2022): « Le philosophe Diderot contre l'abbé Diderot ». In: *Church Studies*, vol. XIX. Niš: The Center of Church Studies, International Center of Orthodox Studies, p. 597–607.

Milan N. Janjić

**LUMIÈRES ET RELIGION :
L'HOMME PEUT-IL ÊTRE MORAL SANS DIEU ?**

Le but de cet article est d'examiner les arguments des deux des camps opposés — *religieux* et *irreligieux* — afin de répondre à la question de cette recherche : l'homme peut-il être moral sans Dieu ? La pensée théologique tenait son point de vue traditionnel — que les postulats moraux dépendent de la foi en un seul Créateur et que la religion est indispensable à l'homme pour le protéger de la corruption des mœurs et de la malhonnêteté. D'un autre côté, les philosophes des Lumières remettaient en question les principes dogmatiques de la religion révélée en attaquant ses superstitions, tout en affirmant que la religion institutionnalisée s'était éloignée de la morale évangélique. Le présent article examine ainsi si la séparation de la morale et de la religion mène forcément au *nécessaire* ou, bien au contraire, à une véritable affirmation morale de l'homme.