

je smo prije opisali. Za opravdanje joj može služiti otežavajuća okolnost da su društvena istraživanja u nas tada općenito bila jako zapostavljena. Službena im ideologija nije bila osobito sklona i slabo su gledana u vladajućim krugovima. Stoga je sociologija religije u našim prostorima imala dugo razdoblje porodajnih napora i početnih uzleta, pa je zacijelo više od svih drugih grana sociologija zaostala za današnjim svjetskim znanstvenim standardima.

Osim opisanog pluralizma — teorijskog i empirijskog — u sociologiji religije se u njezinom trećem razdoblju razvoja pojavljuje još jedna odrednica: interdisciplinarnost. Razloga za taj iskorak treba tražiti u praktičnoj nemogućnosti sociologije da — kao poseban pristup i metoda — smisljeno dosegne i obuhvati svu složenost religijskog fenomena. Jer, potpuno je neizvodiv pokušaj da se samo iz razine društvenih znanosti pokuša reći sve o religiji. A upravo to hoće moderna sociologija religije koja sebe smatra najpozvanijom da izrekne konačni sud o svetome. Povijest religije sa svojim arhaizmima nikoga više ozbiljno ne zanima, filozofija se zavukla u teško razumljiv jezik apstrakcije, psihologija se pretežno bavi patološkim slučajevima religioznosti, dok je teologija zabludjela u antropologiju pa je njezin govor iz takva motrišta posve promašen. Na poprištu je ostala dakle samo sociologija koja na suvremen i priopćiv način najbolje artikulira problem religije svjetovnom čovjeku. Zbog njezina povlaštena položaja dolazi međutim u opasnu kušnju i na-

opaku težnju da pokuša riješiti svekoliko tajnu religije, što je unaprijed osuđeno na neuspjeh. Ako sve probleme o religiji sabijemo u samo jednu znanost, onda se ne trebamo čuditi što ta znanost postaje zapravo i jedina znanost o religiji.

Metodički gledano, sociologija može zaista malo znati o religiji, premda se baš o njoj najviše upire ustvrditi, što ne ide skupa. Stoga u naše doba sociologija religije stalno prekoračuje — nerijetko i protiv svoje volje — granice iskustvene posebnosti i zalijeće se u druge znanstvene oblasti, poništavajući sve njihove pristupe. Time međutim prestaje biti sociologijom religije i postaje nekom vrsti laičke teologije ili popularne filozofije, dostupne znanju i zanimanju današnje tehničke inteligencije. Otud bujanje interdisciplinarnosti, što je dakako više posljedica očitosti da se sa sociologijom ne može odveć daleko doprijeti u razumjevanju religije, nego želje za vraćanjem na ideološki redukcionizam iz prošloga stoljeća.

U tom smislu moguće je poslije svega zaključiti kako budućnost pripada vjerojatno samo onoj sociologiji religije koja uspije izbjeći trostruku opasnosti: *da ne postane ideologijom, da se ne pretvori u idolatriju brojeva i da prestane prekoračivati vlastite granice*. Taj idealni zahtjev neće naravno biti lako ostvariti, ali u znanosti nije uvijek toliko važno doseći ciljeve koliko u dosljednosti hodati prema njima.

vertikala čovekove komunikativnosti

Jermonah ATANASIJE JEVTIĆ je profesor na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu. Predavač je na predmetu Patrologija. Doktorsku disertaciju »Crkvenoslavija Apostola Pavla« i »Hristos, početak i kraj« je objavio na grčkom jeziku a kod nas je objavio knjige: »Patrologija« (1984), »Od Kosova do Jadrana« (1987), »Traganje za Hristom« (1989), »Prolagomena za isihastičku gnoseologiju« (1989). Jedan je od autora knjige »Zadužbina Kosova« (1986).

Molio bih vas da ukažete na najvažnije teškoće prilikom definisanja religije i u tom svjetlu — koje su vrline a koji nedostaci definicije koja religiju određuje kao duhovnu vezu između Boga i čoveka?

— Još je stara mudrost znala da svako *definisanje* jeste istovremeno i *determinisanje* (svako određivanje je i ograničavanje), što prvenstveno važi za sve što je živo. Religija nesumnjivo spada u oblast žive realnosti koja je teško precizno određiva. To je prvo. Drugo, religija je isuviše širok pojam, tj. isuviše raznovrsna, pa kad se i da jedna definicija, odmah se postavlja pitanje: na koju se religiju misli. Ja, na primer, nisam »stručnjak za religiju«, i mogao bih da govorim pre svega o Hrišćanstvu, a naročito o Pravoslavlju. Ali, ipak, da ne izbegavam vaše pitanje, reći ću sledeće:

Religiju najčešće i najuopštenije definišu kao *odnos čoveka prema Svetom* (Čuveno je delo Rudolfa Oto-a »*Das Hajligen*«, nedavno prevedeno i kod nas u Sarajevu). Pritom, taj odnos podrazumeva i izvesno manifestovanje tog Svetog, kao i odgovor čovekov na tu manifestaciju, dakle svojevrsno iskustvo tog Svetog. U ovakvom određivanju religije otkrivaju se očigledno njene razne strane ili elementi: subjektivna strana — kao religiozno osećanje ili religioznost, i objektivna strana — kao kult odavan Boganstvu. Uz ovo dvoje treba dodati i pojavu religije u aktivnosti, u poretku uredjenja života i ponašanja, što se zatim pojavljuje i u poretku društva, kulture, ideologije.

Ako ovako uopšteno definišemo religiju — kao odnos čoveka prema Svetome — preformulišemo, onda možemo reći da je religija »duhovna veza između Boga i čoveka«, pri čemu ova zadnja definicija ima izvesne prednosti, ali ima i svojih nedostataka. Prednost je u tome što umesto neodređenog, prilično apstraktnog pojma *Sveto*, ova definicija upotrebljava pojam *Boga* (koji je više personalan) i pritom Boga stavlja na prvo mesto (što bi moglo da ukazuje na primaran značaj Božijeg otkrivanja (javljanja) čoveku, kao što je to u Hrišćanstvu, pa tako religija nije samo stvar čoveka, nego je i Božje delo). Nedostatak ove definicije je u tome, bar što se Hrišćanstva tiče, što se ta veza karakteriše samo kao »duhovna«, a u autentičnoj hrišćanskoj religiji čovek učestvuje svim svojim bićem, dakle i *telom*, i pritom ne samo jedan čovek, pojedinačno (kako je to u nekim mističkim religijama), nego i ljudska zajednica, narod, čovečanstvo (kako je to u Hrišćanstvu).

Što se pak tiče Hrišćanstva, treba istaći da je ono »rekapitulacija« svih religija i istovremeno prevazilaženje svih religija. Hrišćanstvo je eshatološka forma religije. Jer, sve ostale religije su ipak pojava *ovoga* sveta, a sa ovaploćenjem Boga u Hristu javio se u *ovom* svetu *onaj* svet — Božanski. Zato je Hrišćanstvo više nego religija.

Dogmat o postojanju Boga je početni dogmat koji se, po mišljenju pravoslavnih dogmatičara, ne može u potpunosti logički shvatiti, objasniti i obrazložiti, stoga je nužno verovati da bi se razumelo. Kako biste vi objasnili prirodu vere koju je jeromonah Justin Popović svojevremeno definisao kao »moć kojom čovek dolazi do nepokolebljivog ubedenja da postoji Bog?«

— Da počnemo od ovog citata iz oca Justina Popovića (uzetog iz njegove *Dogmatike Pravoslavne Crkve*, Beograd, 1932, strana 70.). To je samo jedna od njegovih definicija vere (i pritom ne najpotpunija, i napisana u jednom školskom udžbeniku), a on ih ima mnogo više i mnogo boljih. Konkretno je Popović tu komentarisao poznate reči Apostola Pavla iz Poslanice Jevrejima 11,6, gde Pavle kaže da »onaj koji prilazi (pristupa) Bogu, treba da veruje da Bog postoji i da je On uzvratitelj (bukvalno: nagradodavac) onima koji Ga traže«. U navedenim rečima Apostolovim

razgovor sa atanasijem jevtićem

osnovna misao je: da čovekovo traženje Boga ne ostaje uzaludno (ili: traganje za Bogom se isplati, ali ne u utilitarističkom smislu, nego u smislu da ono ne ostaje bez odgovora za Božije strane). Religija, ili ver-nije Bibliji i Hrišćanstvu: *vera*, jeste uzajamni odnos Boga i čoveka (otac Justin Popović to veli, na istom mestu: *vera je »imanje Boga«*, tj. *imanje odnosa sa Bogom*, svakako ne »unilateralnog«, nego *bilateralnog*, uzajamno komunikativnog).

Uzred, da navedem i još jedno mesto iz istog poglavlja Popovićeve *Dogmatike*: »Bogolikost čovekova je žarište bogočežnjivosti (= istinske religioznosti) čovekove. U tome je najdublji osnov vere u Boga i središte svega božanstvenog u čoveku, po rečima Hristovim: »Carstvo Božije je unutra u vama« (Luka 17,21). Ova »definicija« religioznosti očigledno je više antropološka i više hrišćanska, ali treba reći da ni ona ni izdaleka ne iscrpljuje hrišćansko shvatanje i doživljaj religije, čak ni samog Justina Popovića. Jer, otac Popović inače često insistira na veri kao *doživljaju*, jer je u Pravoslavlju vera neodvojiva od *života*, od živog iskustva. Zato on piše (u istoj knjizi): »Blagodatni život čovekov u Crkvi postaje izvor blagodatnog poznanja večnih istina dogmatskih«. Ove reči, ili tačnije ovakav stav ovog poznatog pravoslavnog teologa pokazuje kako treba shvatiti, bar kod njega, i onaj prvi stav koji ste naveli: »nužno je verovati da bi se razumelo«. Naime, postojanje Boga nije stvar koja zavisi od logičke dokazivosti ili »razumskog obrazloženja«, jer od toga ne zavise ni mnoge druge činjenice i stvarnosti našeg sveta i života. Ovo opet ne znači da je vera, pre svega hrišćanska, nešto protivrazumno i ne-logično. Popović je hteo prosto reći da hrišćanska vera i »dogmati« (tačnije rečeno: bogootkrivene *istine* i naše *iskustvo* o njima, često izraženo teološkim jezikom, dakle u pojmovima), ne zavise od toga da li mogu da izdrže »kritiku« »čistog razuma«, shvatanog najčešće onako kako ga je shvatao racionalizam iz doba Prosvetljenosti (koji, na primer, nije primenjiv ni na naučne teorije jednog Ajnštajna ili Hajzenberga).

Što se mene lično tiče, osnovni i početni *dogmat* = *istina* Hrišćanske vere je *Hristos*, Ovaploćeni o Očovečeni Bog — *Bogočovek*. To je, uostalom, i osnovno u daljim tomovima *Dogmatike* oca Justina Popovića (III tom je objavljen pred smrt).

Koje su osnovne premetno-metodološke razlike između nauke i religije?

— Ja ne bih olako ulazio u tu i takvu sintagmu »nauka i religija«, pogotovu ne u polarizaciju ta dva pojma ili oblasti ljudskog života. U tradiciji pravoslavnog hrišćanskog Istoka, počev od velikih teoloških škola na Istoku, naročito u Aleksandriji (velikom centru nauke, religije i filozofije u ranim vekovima Hrišćanstva), pa preko Vizantije i srednjevekovne Srbije, nije bilo sukoba između stvarne *nauke* i istinske *vere*. Nema sumnje da je u centru i nauke i religije *čovek*, a teško je ljudsko biće, sa svim njegovim dimenzijama, podeliti na »spratove«, niti na »bazu i nadgradnju«. Danas je sve više u praksi tzv. *holistički* pristup čoveku, svetu, životu, sveukupnoj realnosti.

Čime objašnjavate činjenicu da je većina sporova unutar Crkve pre raskola iz 1054. imali za predmet dogmat o Trojičnosti, a naročito sporenja oko prirode Hristove ličnosti?

— Dobro ste zapazili da su glavni sporovi unutar Hrišćanske Crkve prvog milenijuma bili oko istine o shvatanju i doživljaju Boga kao Svete Trojice i o Ličnosti Hristovoj (mada niste precizno izrazili oba problema).

Naime, reč je o osnovnoj *novini* Hrišćanstva: da je Živi i Istiniti Bog — *Trojica*, to jest večna *zajednica* Triju Lica (Ipostasi = Ličnosti). Hriš-

čanski Bog se otkrio i pokazao ne kao »Samac« (Monada, zatvorena u sebe), nego kao *Ljubav*, što će reći: *komunikacija*, život, odnos, opštenje, jer i nema ljubavi bez *drugoga* kao realne ličnosti, i *trećega* kao otvaranja na široku zajednicu (da ne bi i ljubav »udvoje« bila zatvoreni krug). Ova istina o Bogu *trojici* kao Bogu *Ljubavi* (to je smisao novozavetne blagovesti: »Bog je Ljubav« — I Jovanova 3,8,16 itd.). Ne samo da Bog voli čoveka i ljude, da ima *Ljubav*, nego Bog *jeste Ljubav* u ontološkom, bitnijom i egzistencijalnom smislu, te otuda ljubav nije samo Božja »vrlina«, nego je Ljubav večno *Biće* Boga, ali personalno, ipostasno. Samo iz ljubavi kao svoga *Bića*, Boga kao *Trojica* = Zajednica, slobodno ishodi u stvaranje sveta i čoveka. Dakle, iz takvog biblijskog shvatanja i doživljaja, iz ljubavi Otkrivenog, Živog i Istinitog Boga — Oca i Sina i Svetoga Duha, proizilazi sve dalje hrišćansko viđenje i shvatanje sveta, čoveka, života, večnosti, besmrtnosti, te otuda deformacija u veri i teologiji o Svetoj Trojici ima neposredne konzekvence za ljudsko biće i život, i ovdje na zemlji i u večnosti.

Druga osnovna istina Hrišćanstva je Ličnost Hrista kao Boga koji je post istinski Čovek, a ipak je istovremeno jedan i isti — *Bogočovek*. Ako Hristos nije bio Bog, onda nema ni Hrišćanstva, ni Crkve, niti po hrišćanima, ima ikakve stvarne šanse za večno i besmrtno spasenje čoveka i roda ljudskog (ne samo kao »duše« ili »duhova«, nego u stvarnosti psihofizičkoj i kosmičkoj). S druge strane, ako Hristos nije postao pravi i potpun Čovek, onda čoveku i čovečanstvu opet nema dostupa Bogu i večnom besmrtnom životu s Bogom, te čovek ostaje večno *sam* — rob smrti i kosmičke začaranosti. Jevandelje (= blagovest, nova radnosna vest) Novog Zaveta i jeste zato tek u Hristu kao *Bogočoveku*, ne samo u Njemu kao učitelju, mudracu, čudotvorcu, religioznom vodi, altruisti itd. Ako već treba da jednom rečju kažemo, onda ćemo se poslužiti izrazom oca Justina Popovića: da je Pravoslavlje kroz vekove borilo se za istinu o Hristu *Bogu i Čoveku* zato što je oduvek bilo ne za religiju kao predominaciju Boga nad čovekom, niti za goli humanizam kao svodenje svega na čoveka utamničenog u okviru gvozdene Prirode (bezlične i bezdušne), nego za istinski *Teohumanizam*, za Bogočoveštvo, kako je i u novije vreme svedočio Dostojevski i ruska religiozna misao.

Šta Sv. Jovana Damaskina čini najznačajnijim dogmatičarem i koje su osnovne razlike između teoloških sistema i shvatanja Tome Akvinskog i Jovana Damaskina?

— Najpre se ne bih složio da je Jovan Damaskin (8. vek) najznačajniji pravoslavni bogoslov, pa ni njegova »Dogmatika« (to nije njegov originalni naziv, već je: »Izlaganje Pravoslavne vere«, a to je samo treći deo opširnijeg mu dela »Izvor znanja«), nije najvažnije delo iz pravoslavne dogmatike. Ono je samo možda najsystematskije, najpreglednije, zato što je pisano kao rezime bogoslovskih dela prethodnih velikih Otaca hrišćanskog Istoka. Tačno je da je Damaskin skoro nepogrešivo birao ono najbolje iz patrističke teološke tradicije i da je to prezentirao pregledno i sa teološkom akrovijom. Za razliku od Tome Akvinskog, koji je tvorac *sholastike* (suve razionalizovane »teologije«), Damaskin nije podlegao tom iskušenju, ostao je biblijski teolog. Bio je pesnik.

Koji su po vama dometi sociologije religije u proučavanju religijskog fenomena i šta ostaje izvan naučnog dosega sociologije kada je u pitanju religijski fenomen?

— Sociologija je novija nauka i jedna njena grana, religijska sociologija, bavi se proučavanjem religijskog fenomena. Međutim, kod nekih, a to je najčešće slučaj i u marksističko-socijalističkim zemljama, sociologija je i nastala u razvijena je iz razloga traženja socijalnih uzroka nastanka religije. Na Zapadu je, osim Marksa, takav pristup razvio naročito Emil Dirkem. Po principima Dirkemove sociološke škole religija je »tipično socijalni fenomen«, tj. religiju je stvorilo društvo. Ali treba odmah reći da je za Dirkema društvo — svojevrсно *božanstvo* (»Bog je samo figurativni izraz za društvo«, veli Dirkem, slično Ogistu kontu koji je obogotvorio *čovečanstvo*). Takva sociološka koncepcija religije teško da je primenljiva na Hrišćanstvo, koje je kao *Crkva* (EKKLISIA, *Eklizija*), dakle izrazito *društvena* religija, religiozni *societas* pr ekkelans. Ali, Hrišćanstvo ipak nije samo to, i nisu mu koreni samo tu.

Uopšte treba reći, kao prvo, da kad govorimo o religiji na koju pritom konkretno religiju mislimo? Zatim, čovek jeste izrazito socijalno (društveno) biće, ali je to zato što je on *druževno, komunikativno* biće, biće stvoreno za zajedništvo i opštenje. Pritom, ne samo po horizontali, nego i po vertikali. Vertikalna komunikativnost čovekova i jeste njegova religioznost. Ali, po biblijskom shvatanju religije, nema vertikalne religije bez njene nužne horizontale.

Drugim rečima, čovek je religiozan zato što traži *druževnost* (komunikaciju) i vertikalno prema Bogu i horizontalno prema ljudima. Setimo se samo kako je Hristos sveo sve svoje Jevandelje na svega dve zapovesti: vertikalnu *ljubavi prema Bogu* i neodeljivu od nje horizontalnu *ljubavi prema bližnjima*. A *ljubav* i jeste glavna suština hrišćanske religioznosti.

Najčešće sociologija kod nas premašuje suštinu Hrišćanstva i hrišćanske crkvene religioznosti, osobito kad je u pitanju Pravoslavlje (koje, uzgred rečeno, po priznanju naših sociologa i nije uopšte proučavano), zato što pristupa da gotovim »klišeima« — ideološkim, političkim ili prepisanim sa drugih modela, iz drugih iskustava. Ona posmatra našu religiju samo u ravni društva, pri čemu su marksistički »dogmati« često glavni, te već mrtve sheme i kalupi u koje živi život religioznih ljudi i religioznih zajednica u našem podneblju jednostavno ne može da stane a da ne bude osakaćen. Izvan takvih kalupa ostaje najčešće ono glavno — *živa vera* i *živa Crkva*. Ne samo jerarhija, nego živa crkvena zajednica, napr. manastirsko bratstvo, živa parohija, i naročito živa *liturgija*. Ako bih jednom rečju trebalo da izrazim hrišćansku pravoslavnu sociologiju religije, ukazao bih na *Liturgiju*, kako su govorili Homjakov i Dostojevski.

Kako biste prokomentarisali činjenicu da kod većine ateističkih filozofa prevladava teza o strahu od smrti kao temelju religije (Rasel, Fojerbah, Unamuno)?

— Moram da kažem iskreno da mene ni Rasel ni Fojerbah nisu neki značajni filozofi da bi se trebalo posebno osvrtnati na to šta oni mis-

le i govore o religiji. Unamuno je nešto drugo. Ali, da ipak odgovorim na to pradrevno pitanje, koje potiče još iz antike — da je »strah roditelj bogova«. Najpre bih podsetio na jedno biblijsko (judeo—hrišćansko) shvatanje izneto još kod Apostola Pavla (Poslanica Jevrejima 2, 14—15): da su ljudi »zbog *straha od smrti* celoga života bili potčinjeni ropstvu«, tj. strah od smrti držao je i drži ljude u ropskom stanju u ovom životu, pa je Hristos kao Spasitelj, veli Pavle, zato i došao da ljude oslobodi toga i takvog straha i robovanja. Ovakav novozavetni stav Apostola Pavla kao da protivreči poznatoj misli iz starozavetnih *Priča* Solomonovih 1, 7: »Početak je mudrosti strah Gospodnji«. Uz ovo treba dodati još i reč Novog Zaveta, kod Apostola Jovana (I Poslanica Saborna 4, 18): »Savršena ljubav izgubi strah napolje«, tj. savršena ljubav, koja je srž novozavetne hrišćanske vere i uopšte našeg odnosa prema Bogu, oslobada čoveka od svakog straha. Prema tome, Hrišćanstvo nije »religija straha«. Nije ni starozavetni Judaizam bio »religija straha«, jer i navedene reči o »strahu Božijem« kao »početku mudrosti« imaju prvenstveno religiozno-moralni značaj: posredi je više *strahopoštovanje* nego *strah*, onako otprilike kao što savestan i mudar čovek pristupa svemu velikome i uzvišenome »sa poštovanjem i respektom, kao svetinji, sa »tremom«, ako hoćete, ali onom koja čoveka razbudi i mobilise, a ne dukarazira i baca u paniku.

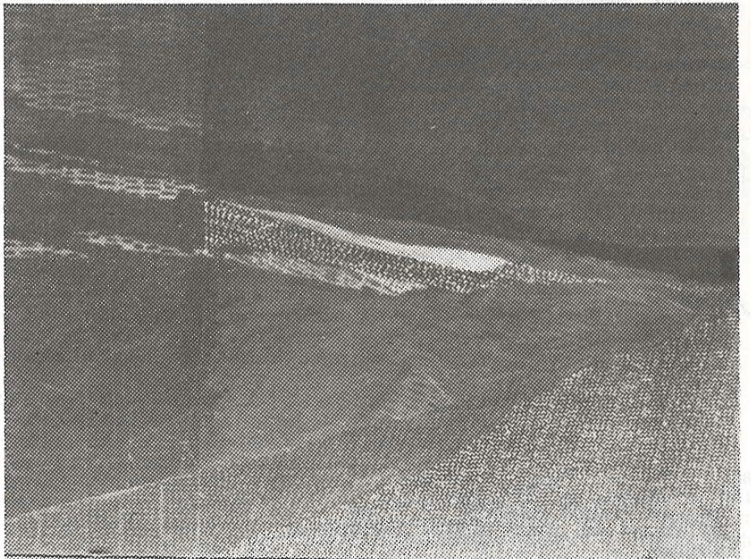
U svakom slučaju, religiozni fenomen je daleko složeniji da bi se objašnjavao samo strahom, čak i kod primitivnih religija.

U svom bavljenju religijom K. G. Jung tvrdi da se sve neuroze u pojedinačnu srednjeg veka naovamo mogu pripisati religijskim konfliktima. Kako biste vi to prokomentarisali?

— Moram da kažem da vaša pitanja nisu ponajbolje formulisana, i uglavnom su postavljena s podozrenjem prema religiji kao takvoj. Mislim da su takvi pristupi danas u svetu prevaziđeni, pa je vreme da i kod nas se oslobodimo uskosti.

Koliko ja znam, *neuroze* kod Junga nisu tako negativna stanja, kako izlazi iz vašeg pitanja. (O tome, između ostaloga, možete naći više u izdanju Jungovih dela ovde u Novom Sadu, »Matica Srpska«, 1978, gde je dr Vladeta Jerotić dao odličan uvod). Naprotiv, Jung u neurozi vidi pre svega »signal« i poruku čoveka«, kao što i u *nesvesnom* vidi »maticu života i psihizma« čovekovog, u čemu je on radikalno korigovao Frojda i neke druge psihoanalitičare. Uostalom, i sam »religiozni konflikt« ne mora da bude uvek negativan, jer vrlo često to biva stvaralački proces (»*kriza*« kao *sud* i provera, kao preispitivanje ličnog stava i sadržaja života).

Jung je preko strukturalnih elemenata kolektivno nesvesnog — arhetipova — i mehanizama projekcije objasnio fenomen religije. Koji su po vama nedostaci ovog objašnjenja?



— Jung je poznat po svojoj teoriji o arhetipovima, koja, naravno, u nauci ostaje još uvek predmet sporenja. Jedan takav iskonski arhetip za Junga je »ideja Boga« o kojoj, po njegovim rečima, »ljudska duša govori već eonima dugo i govoriće još eonima budućeg vremena«. Mislim da je u vašem pitanju problem arhetipova i Jungovog »objašnjenja« fenomena religije jednostranjen. Pre će biti da je Jung idejom *arhetipa* pokušao da artikuliše ponešto od one neizrecive *tajne* ljudskog bića i života, od sveg onog bogatstva unutrašnjeg u čoveku, koje je inače ogolio i oporočatio suvi racionalizam i šematizovani psihologizam novijeg doba. U tom pokušaju Jung je učinio mnogo više od drugih psihologa i psihoanalitičara. Nedostatak njegovog objašnjenja religije vidim u tome što još nije postavio ključno pitanje Hrišćanske religije: pojavu Boga u Hristu kao realnog čoveka, dakle — stvarnost *Bogovaploćenja*. Tu ima nečega i arhetipskog, ali ima daleko više *eshatološkog*, onoga čime je Hrišćanstvo okrenuto pre svega budućnosti, ne samo Bogu koji je došao, nego još više Bogu i čoveku koji dolazi i koji će tek doći. Jednom rečju, Hristos kao Bogočovek u Hrišćanskoj religiji nije samo *Alfa* (Arhetip), nego je i *Omega* (eshatološki cilj i punoća svih i svega, pa i čoveka).

Kakav je odnos psihologije i religije?

— Teško bih mogao odgovoriti na to pitanje jednom rečenicom. Jer, najpre, o kojoj »psihologiji« i kojoj »religiji« je reč? Reći ću samo toliko, da u našem pravoslavnom *ishastičkom iskustvu* psihologija je itekako zastupljena, ali se religiozno iskustvo *živoga Boga* i *živoga čoveka* ne može psihološki ni izraziti ni objasniti, što opet ne znači da je »a-psihološko« ili van-ljudsko, ne-ljudsko. Pravi Hrišćanin je ne samo *duševan* (= psihički), nego i *duhovan*.