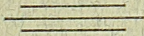


ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА XII
СВЕЗАК 1



БЕОГРАД

ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.

1937

„**БОГОСЛОВЉЕ**“ излази 4 пута на годину, у свескама од најмање 6 табака.

Годишња претплата је 80 дин., за ђаке 60 дин.

Претплату ваља слати **Администрацији „Богословља“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд, Богословски Факултет, Краља Петра ул. бр. 2.

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА XI

БЕОГРАД

ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.

1937

САДРЖИНА ЗА 1936 ГОД.

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ:

	СТРАНА
<i>Анастасијевић D-г Драгушин</i> , Св. Сава је умро 1236 године	237-275
<i>Веселиновић Рајко</i> , Како је постала српска карловачка архиепископија и митрополија	83-105
<i>Влачић Љубо</i> , прот., Одлука цара Франца I о унијаћењу православних у Далмацији	64-82
<i>Влачић Љубо</i> , прот., Петровић Петар II Његош 173-188; 287-293; 391-405	
<i>Глумац D-г Душан</i> , Јосија, цар Јудин, и Асирци	129-146; 317-336
<i>Дакић Владимир</i> , прот., Шта би требало учинити у интересу верске наставе у основним школама	412-421
<i>Доброклонски D-г Александар</i> , Васељенски сабори православне цркве	163-172; 276-287
<i>Јакић Милушин</i> , Непротивљење злу	52-63
<i>Јосић D-г Радивоје</i> , Борба против и за јеванђелског Исуса Христа	8-51
<i>Лоренц D-г Борислав</i> , Психологија религије	336-391
<i>Мирковић D-г Лазар</i> , Први конгрес православног богословља у Атини	1-8
<i>Мошин D-г М.</i> , Јоахимизам и источна теологија 106-118; 188-198; 301-315	
<i>Радојичић Ђорђе</i> , Зашто је Студеница посвећена св. Богородици Благодетелници	294-300; 405-411
<i>Ур.</i> , Седамдесет година живота г. проф. Стев. М. Димитријевића	199-207
<i>Фрадински Викенције</i> , Учење св. Нила синајског о монаштву	146-162

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ:

<i>† Антоније, митрополиш, D-г Рад. Јосић</i> , Борба против и за јеванђелског Исуса Христа	422
<i>Глумац D-г Душан, D-г Јустин</i> , Догматика православне цркве	423-428

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА XII

СВЕЗАК 1

ПРВИ КОНГРЕС ПРЕТСТАВНИКА ПРАВОСЛАВНИХ БОГОСЛОВСКИХ ФАКУЛТЕТА, ОДРЖАН У АТИНИ ОД 29 НОВЕМБРА ДО 3 ДЕЦЕМБРА 1936 ГОДИНЕ

Конгрес се састао према одлуци претходне конференције изасланика свију православних богословских факултета, одржаној у Букурешту од 16 до 18 јануара 1936 године, на којој је утврђен и дневни ред.¹⁾

На првом конгресу учествовали су претставници православних богословских факултета: *Атинског* — Његово блаженство Архиепископ Атински, Господин Хрисостом, Јован Месолорас, Григорије Папамихаил, Амилкас Аливизатос, Константин Диовуниотис, Димитрије Баланос, Василије Стефанидис, Николај Луварис, Георгије Сотириу, Панајотис Братсиотис, Василије Велас, архимандрит Еванђел Антонијадис, Леонид Филипидис, Димитрије Морантис; *Букурешког*: Василије Г. Испир, Шербан Јонеску, Теодор М. Попеску, проторезвитар Петар Винтилеску, Григорије Кристеску; *Београдског*: протопрезвитар Стеван Димитријевић, протопрезвитар Димитрије Стефановић, архимандрит Филарет Гранић; *Кишињевског*: Јован Савин и архимандрит Јулије Скрибан; *Софијског*: Стефан Цанков, Георгије Ст. Пашев и Иван Гошев; *Варшавског*: архимандрит Иларион Ваздекас и Николај Арсенијев; *Париског Православног Богословског Института*: протојереј Сергије Булгаков, Василије Зенковски, Антоније Карташов, свештеник Георгије Флоровски. Са *Черновичког факултета* јавило се пет изасланика, али су се извинили оправданим узроцима, што нису могли доћи. Неки од њих послали су своје расправе.

Атински Универзитет уопште, а нарочито Богословски факултет његов, Црква Јеладе и сама држава учинили су

¹ Рад ове претходне конференције видети у „Богословљу“ г. XI (1936) свезак 1.

све, да се Конгрес обави у сваком погледу достојанствено и да рад његов буде плодан. О томе се постарао специјални одбор, у коме су нарочиту корисну активност показали претседник његов Господин Амилкас Аливизотос, професор канонског права и пасторалне теологије, као и секретар одбора, Господин Василије Велас, професор тумачења Св. Писма старог завета.

ПРВИ ДАН РАДА, 29 НОВЕМБАР

Рад је отпочет свечаном молитвом. Отслужена је у универзитетској цркви Светог Ваведења на Капникареји архијеријска литургија са призивањем Св. Духа. Служио је архиепископ атински Хрисостом уз асистенцију шест свештенослужилаца разних православних нација: Грка (архимандрита Кондостаноса, професора месне Богословије Ризарија), два Руса (Сергија Булгакова и Георгија Флоровског), Србина (јеромонаха Василија Костића), Румуна (Георгија Чернојану) и православног Енглеза (јеромонаха Димитрија Балфура). Јеванђеље је читано на грчком, црквено-словенском и румунском језику, а архиепископ је, кад је на то дошао ред, у току литургије са осећајем произнео у молитви имена свију поглавара обласних правосл. цркава. Дирљиво је било и то, кад је ректор Универзитета, Папамихаил, под инсигнијама свога звања на прсима, са интонацијом читао за певницом символ вере и молитву Господњу. Универзитетска црква, не велики, али леп реновирани архитектонски споменик из византијског времена, била је препуна конгресиста, који су у средини имали почасна места, професора атинског универзитета свију факултета и другог отменог света. И складно певање и сва литургија текла је отечно, али отмено, а призивање Св. Духа такође није развлачено. Тако се уште на Истоку служи. Нема у песмама хорова оних досадних понављања, у која се одушевљење неких руских и наших композитора губи, заборављајући да сем те њихове композиције има богослужење и другу садржину и важнијих момената, за које треба штедети стрпљење и прибрану пажњу оних, који се моле Богу.

Из цркве се упутило у свечану универзитетску салу, која се, поред конгресиста, пунила елитом престонице грчке.

Дошли су претседник министарства Јован Метаксас са целокупном владом, поред архиепископа Њ. Бл. Христостома, још и сви чланови Синода, затим, митрополит трапезунтски Хрисант, као изасланик цариградског патријарха, екзарх светога Гроба Господњег архимандрит Венедикт Пападопулос, претставници неправославних вероисповести у Грчкој, универзитетски сенат са ректором на челу, посланици страних држава, претседник државног савета, претседник општине, многи бивши министри, професори, интелигенција и уопште народ, који се православљем одушевљава.

У 11.45 часова приспео је у салу и сео испред предњих редова публике краљ Јеладе, Његово Величанство Ђорђе II, у адмиралској униформи, али ипак просто и не затегнуто, као какав грађански учесник у једној свечаној манифестацији Православне Цркве и њене науке. Зато су се издвојиле одушевљене манифестације свију присутних и при доласку и при одласку Краља.

Узео је реч претседник конгреса, *Амилкас Аливизатос* и изнео опширно ток развића православног богословља у току векова. Говорио је о општем напору православних народа за сједињење духовних хришћанских снага. Последица тих напора је и овај Сабор научника православног богословља у Атини. Изнео је и историјат сазива у вези са православним васељенским покретом. Говорио је о положају науке православног богословља у Цркви и важности саветовања о томе, како би та наука потпуније послужила Цркви, па је молио Краља, да отвори Сабор, који ће о томе расправљати.

Краљ је отворио Конгрес овом речи:

Господо конгресисти,

„Срећан сам, што ми се даје прилика, да вас лично примим и да вам пожелим добродошлицу у Грчку. Битност, значај и циљ првог Конгреса научника православног богословља налазе у Грчкој атмосвери симпатија и срдчности, које ће вас окружавати за све време трајања Конгреса. Верујем, да ће ваш скуп обележити једну значајну етапу у напретку науке и у тесној братској сарадњи аутокефалних православних цркава за добро православних народа. Заиста, Православна Црква сачињава важну духовну снагу, која ће,

потпомагана својим богословљем, моћи да постане знатан васпитни чинилац човечанства, коме она религиозно служи.

Убеђен сам, да ће ваш скуп, мудри прилог сваког понаособ од вас и ваша сарадња много допринети решавању значајних богословских проблема, који су пред вама, а од чијег мудрог решења зависи величанственост Православља. Срећан сам што се први ваш Конгрес састаје у мојој земљи, и то у Атини, и желим да вам изразим моје пуно поверење и симпатију и да вас уверим, да немам никакве сумње у пуни успех вашег Конгреса. Под таквим најбољим очекивањима објављујем почетак првог Конгреса православних научника у Атини.“

После бурног акламирања владаоца, *Министар просвете Господин Георгакопулос* обратио се члановима Сабора овим говором:

„У име грчке владе поздрављам мудре чланове првог Конгреса научника православног богословља. Сазив Конгреса у Атину, у град, у коме је проповедао апостол Павле и где су се философски васпитали и студирали велики оци и учитељи Цркве, као што су били Григорије Богослов и Василије Велики, чини част грчком народу и особито га узбуђује. Ваш Конгрес, господо, скреће на се пажњу целокупног јавног мњења богословског, а нарочито новијих православних држава. Настављајући традицију Византијске империје, те државе обасипају Православну Цркву сваком чашћу и многим повластицама, улажући све напоре за напредак црквене књижевности. Због тога су ставиле, као што су и биле дужне да учине, на највишим општенаучним свеучилиштима својим богословску науку као прву међу равнима, поуздано рачунајући на виши морални и религиозни утицај њен на друге науке и целокупно друштво, васпитање кога, сагласно нашем здравом религиозном предању, може се постићи само помоћу религиозних органа вишег образовања и интелегенције.

Интересовање грчке владе за рад Конгреса изванредно је. Признавајући велику моћ Православне Цркве Христове на оне, који у њу верују, схватамо колико она благотворно може на њих да утиче, кад се успешно њоме управља. Ви, одабрани учитељи највиших православних богословских школа, радећи у овом добром правцу, састајете се да изло-



При конгрес православних богослова у Атини

РТС080845

жите резултате својих озбиљних проучавања о великим питањима, која наводите у програму вашег рада. Са строгом објективношћу, која вас одликује, и са вашим научним схватањем окончаћете ваше племенито дело и допринећете вашом тешњом сарадњом са просвећеном јерархијом томе, да се постигне жељено уздигнуће наше Цркве на њену стару славу, моћ и лепоту.“

Ректор Атинског универзитета, *Григорорије Папамихаил*, пожелео је конгресистима добродошлицу од стране њиховог Универзитета, нагласивши нарочиту радост, што се први Сабор учених православних богослова састао на Атинском универзитету онда када је он и Богословски факултет његов уочи прославе стогод. од установљења свога. Богословски је факултет одмах у почетку отворен. Да није тако учињено, васпитање на Атинском универзитету било би осакаћено, а кад се не би на њему предавале богословске науке, универзитет се не би могао назвати савршеним. Наводио је примере додирних тачака, па и истоветности научног градива, између богословља и светских научних дисциплина, због чега ове групе наука не само не противурече једна другој, него се још допуњују. Овом спрегом опште науке и религијске усавршава се на универзитету љутска душа и упућује на истинити прави пут. Кад би се укинули богословски факултети на универзитетима, онда би било јадно и очајно васпитно стање на њима.

Атински Архиепископ, Хрисостом, поздравио је Сабор овим речима:

„Скуп једног оваквог научног Конгреса је нешто ново у Православној Цркви, али не и нешто потпуно страном у погледу искоришћавања богословске науке од стране Цркве у прошлости. На разним помесним и васељенским саборима испитиване су и проучаване најзначајније теме, побијане су јереси и излагана догматска наука.

„Грчка Црква, будући срећна да у својој средини има претставнике богословске науке, који ће проучавати најозбиљнија богословска и црквена питања у Атини, где је се чула проповед великог апостола Павла, пратиће рад Конгреса са особитом брижљивошћу. Ради пуног успеха узвишеног и светог циља, који теже да постигну, желим члановима Конгреса, да се испуне духом апостола Павла, који је

писао Коринћанима: „и ја дошавши к вама, браћо, не дођох с високом речју или мудрошћу, да вам проповедам сведочанства Божје (I Кор. 2, 1.).

„Желимо да овај дух свагда влада међу православним богословима и да небесни Отац светлости обасја и руководи чланове првог Конгреса правословног богословља за добро једне, свете, саборне и апостолске Цркве Христове.“

Затим су се ређали поздрави и изражаји лепих жеља. Претставник Васељенског патријарха, *митрополит трапезунтски Хрисанд*, прочитао је поздравно писмо свога патријарха Његове Светости Господина *Венијамина* и другог Александријског патријарха, Његовог Блаженства Господина *Николаја*, у којима се истиче значај Сабора. Егзарх Св. Гроба Господњег и претставник Синајске Цркве, архимандрит *Венедикт Пападопулос*, прочитао је такође пуно садржине писмо Јерусалимског Патријарха, Његовог Блаженства, Господина *Тимотија*. Протопрезвитер *Димитрије Стефановић* поздравио је у име Српског Патријарха, Његове Светости Господина *Варнаве* и Београдског богословског факултета. Протопрезвитер *Петар Винтилеску* прочитао је писмо Румунског Патријарха, Његове Светости Господина *Мирона*. Архимандрит *Иларион Васдекас* поздравио је у име Варшавског Митрополита, Високопреосвећеног *Дионисија* и прочитао је поздравно писмо свога Варшавског богословског факултета. Протопрезвитер *Стефан Цанков* поздравио је у име Бугарског Светог Синода и Софијског богословског факултета; *Василије Испир* у име Букурешког; архимандрит *Јулије Скрибан* у име Кишињевског богословског факултета, а протопресвитер *Сергије Булгаков* у име Православног богословског института у Паризу.

Претседник Конгреса, захвалио је Његовом Величанству Краљу, претседнику владе и другим званичним претставницима на пажњи, указаној Сабору присуством њиховим. Пошто је прочитао поздравна писма и телеграме Антиохијске и Кипарске цркве и митрополита Черновичког *Висариона*, објавио је свршетак првог заседања његовог.

Поздрави су читани и говорени на грчком, француском или немачком језику, а даље у току рада Конгреса реферати и полемика вођена је само на француском или немачком језику.

После подне конгресисти су посетили сиропиталиште (орфелинат) Архиепископије Атинске у месту Вулијагмени, у околини атинској. Место је ово један летњиковачки перивој. То је управо метох варошког атинског манастира Петраки, храма Св. Преображења. И у самом манастиру постоји зачетак општежића за студенте Атинског богословског факултета. Архиепископ Хрисостом спрема се да подигне нарочиту зграду са свима удобностима за потпуни и уређени факултетски интернат, какав је у Вулијагмени за малу мушку децу, потпуну сирочад или децу пуке сиромаштине, која би се, да нису овде прихваћена, потпуно упропастила на улици или би уграбљена била у свратишта инославних пропаганди, којима и Атина, па и цела Грчка обилује.

Храм сиропиталишта, посвећен Св. Илији, под непосредном је управом игумана варошког манастира Петраки. Овде је само један стари проигуман као на покоју, а врши дужност духовника орфелината и служи у цркви. Сама установа има извесна имања, куће и летњиковце, која даје под закуп. У пристаништу атинском, Пиреју, неки Талијан, ожењен Гркињом, подигао је цркву Св. Катарине, чији приходи припадају овом метоху и његовом орфелинату. Нешто прихода долази и од сабора (панигира), који се трипут годишње држе код метошке цркве.

При архиепископији, под претседништвом архиепископа, постоји одбор тринајесторице свештених лица и цивилних добрих православаца, који се стара о орфелинату. Али је главни ктитор и старалац његов архиепископ Хрисостом, који је од бившег архиепископа Мелентија основану ову симпатичну установу из основа унапредио, обилази је стално и брине о њој као истински родитељ 125 малишана, колико их сада има у сиропиталишту овом.

Оно има своју сопствену основну школу са управитељем и три учитеља. Кад деца сврше основну школу, најдаровитију дају у средње школе и преводе у варошки манастир свој на издржавање, а већину шаљу у Серез, у тамошњу добро уређену занатлијску школу.

Његово Блаженство архиепископ Хрисостом, као домаћин куће, дочекао је и угостио конгресисте, а они су се упознали са једном на делу оствареном социјалном уста-

новом Цркве, о коме задатку њеном имало се такође расправљати на Конгресу.

Увече је у хотелу Сплендиду приређен конгресистима банкет од стране Атинског Богословског Факултета на челу са деканом *Константином Диовуногисом*, који је топло на здравио својим колегама конгресистима. Отпоздравио је претседник Конгреса *А. Аливизатос*, а затим је у име делегата са стране говорио, као васпитаник атински, на грчком језику *Теодор Попеску* (Букурешт) и захвалио професорима Атинског Богословског факултета на одличној организацији Првог конгреса и на братском и царском дочеку. Атински је Конгрес добар почетак овога заједничког дела, те ми треба да се радујемо данашњици, а да се надамо бољој сутрашњици.

ДРУГИ ДАН, 30 НОВЕМБАР

Конгрес је прешао на свој прави дневни ред у сали Универзитетског клуба. Претседник је претходно прочитао телеграмске поздраве. Буковински митрополит Висарион, поред честитања рада, шаље и прилог од 50.000 румунских леја за међуправославну научну богословску ревију.

Претседник предлаже да свакој седници Конгреса претседава један од претставника факултета, заступљених на Конгресу, кога колегијум његов предложи, и то по реду оснивања појединих факултета. Усвојен је предлог, претседник позива Атински факултет да кандидује свог колегу, кандидују декана *Констанина Диовуниотиса*, који заузима претседничко место и отвара седницу.

Панајотис Братсиотис (Атина), реферише на општу тему „Положај богословске науке у Цркви Православној“. Задржао је се на детаљној тачци ове теме — „Одређивање основних православних начела“. Излаже, да је Православна Црква остала при начелима и традицијама старе неразделене Цркве. То сачињава правило и критериум православне истине. Даље је развио доказе, да се сва основна начела православна заиста поклапају са начелима старе Цркве. Изузео је из овога националне поделе и формализам, али је доказао, да ова два начела не припадају суштини Православља.

Сергије Булгаков (Париз) реферисао је по истој тачци ове теме и говорио уопште о Цркви, њеној карактеристици и циљу, који постиже, нагласивши да она није само једна видљива установа, него да има божански карактер и да сачињава храм Духа Светог, чува напредак и тумачење хришћанске науке и жели да створи једну хришћанску цивилизацију, која би се темељила на хришћанским основима. Она је и данас, у данашњој цивилизацији, живи организам.

После тога говорио је импровизо на исту тему архимандрит Јулије Скрибан (Кишињев) и предложио резиме. Развила се је полемика, у којој су учествовали Кристеску (Букурешт), Панајотис (Атина), Аливизатос (Атина), Цанков (Софија), Флоровски (Париз), Зенковски (Париз), који је предложио, да се изабере специјална комисија, која би проучила врло важно питање Св. Писма.

Василије Велас (Атина) чита реферат на исту тему. Специјално се задржао код питања слободног научног истраживања у богословљу и утицају црквеног ауторитета у томе. Задржао се нарочито на разбору текста Св. Писма са стране филолошке и историјске критике. Полемисали су: Панајотис (Атина), Стефановић (Београд) са предлогом, да се у будуће шаљу реферати богословским факултетима пре Конгреса, да би се могле спремити напомене. Зенковски (Париз) — да благодет дејствује кроз Саборну Цркву, али и преко појединаца. Аливизатос (Атина) предлаже да се не упушта у дискусију пре него што се прочитају све теме, а онда да се реши, о којој ће се водити полемика.

Евангел Антонијадис (Атина) говорио је о другој тачци горње опште теме, *О богословским начелима у тумачењу Светог Писма Новог Завета, којих се држи Православна Црква*. Нагласио је, да су ти методи у вези са овим богословским становиштима: 1) Да се божанско откровење садржи у Новом Завету и у Црквеном предању; 2) да је Црква, као чувар божанског откровења, уједно и његов критичар; 3) да је Нови Завет богонадахнута књига и да је начин за тумачење онога што је љутско граматичко-историска метода, а онога што је божанско, јесте аналога или хармонична метода, допуњена свештено-историјским истинама.

Антоније В. Карташов (Париз) реферисао је по истој теми о научном раду у богословљу и црквеном ауторитету.

Изразио се у томе смислу, да богословље не може да живи без слободе, као што без ње не може да живи ни једна друга права наука. И за Цркву, која усваја божанско откровење, примљено апостолским предањем, није искључена историјска еволуција, а нарочито у учењу. То се особито опажа код богослова, који улажу напоре за усавршавање метода истраживања. Ово произлази из саме њихове дужности богословског тваралаштва у служби Цркве.

Сергије Булгаков (Париз) усмено реферирше на исту тему. И он подвлачи потребу слободе у научном богословском раду. Дотиче се и карактеристике Конгреса.

Архиепископа атинског *Хрисостома* излагање о спољњем утицају на православно богословље после пада Цариграда, нарочито у XVI и XVII в., прочитао је *Димитрије Баланос* (Атина), а затим су о истој теми реферисали: *Константин Диовуниотис* (Атина) и *Георгије Флоровски* (Париз). Утврдили су да је било спољњег утицаја римо-католичког, протестантског и филозофског.

Од 11—13 часова конгресисти су обишли цркве из византијског доба, библиотеке, Универзитет и Академију наука.

После подне је продужено конферисање под претседништвом *Василија Г. Испира* (Букурешт). Расправљали су *Димитрије Баланос* (Атина) и *Георгије Флоровски* (Париз) на тему: Новије православно богословље у односу према светоотачанском богословљу и према новијим схватањима и методама богословским. Свето предање уопште.

Стевана Димитријевића (Београд) реферат *О мисији богословске науке у просвећивању црквене свести* чита *Амилкас Аливизатос* (реферат доносимо у целини).

Отворила се дебата, у којој су учествовали: *Јоанеску*, *Цанков*, *Зенковски*; *Аливизатос*, који између осталог каже, како ми овде покрећемо крупна питања, за која треба много рада и времена; потражимо Свето предање, а још у науци богословској није потпуно пречишћено шта је све Предање. Затим је говорио *Пашев*, а *Стефановић* је приметио, да се у Православној Цркви зна шта је предање, *Аливизатос* понавља да ипак није дефинитивно одређено шта је Предање.

Увече је у хотелу Гранд Британија приредио велики банкет конгресистима и атинским отменим интелектуалцима Министар просвете и вера, Господин *К. Георгакопулос*, који

је значајним говором поздравио конгресисте. Са истом топлином отпоздравио је Министру претседник Конгреса *Аливизатос*, који је подвукао присне међусобне односе Православне Цркве и Грчке државе, а да су такви односи и у другим православним земљама. Цезаропапизам, који се Православљу хоће да припише као минус, напротив, био је увек благодет за Цркву и за богословску науку. Циљ добрих веза између Цркве и државе је, да се заједничким напорима уздигне ниво социјалног и духовног живота.

После претседника одговорио је у име изасланика са стране *Николај Арсенијев* (Варшава).

ТРЕЋИ ДАН, 1 ДЕЦЕМБАР

Пре подне су конгресисти изашли на Акропољ и разгледали га, тако исто и друге остатке античких храмова и старина уопште. Пошто је то био празник уједињења Југославије, наши су чланови Конгреса учествовали на благодарењу, које је наше посланство приредило у месној руској цркви.

У подне је ректор приредио ручак члановима Конгреса, на коме је претставнике разних факултета прилагодно поздравио на њиховом говорном језику. Претставнике нашег факултета поздравио је овим речима: „Срдачно поздрављам драге другове Богословског факултета Београдског универзитета. Не заборављамо, са коликом смо срдачношћу пре неколико година примили у наручје нашег Факултета групу српских студената, који су дошли из Оксфорда и снабдели се нашим дипломама. Особито нам пак ласка, што смо и на ваш Богословски факултет послали докторе, који су постали његови наставници. А и у српској јерархији постоје знаменити јерарси, који су код нас свршили високе богословске науке и снабдели се дипломом нашег Факултета. Па и сада бројимо међу нашим слушаоцима богослове српског порекла, који се припремају за докторски испит.“

На ове поздраве одговорио је прво претседник Конгреса *Аливизатос*, да делегати Првог конгреса у Атини не би могли да пожелe бољи случај него што је данашњи, кад се на челу Атинског универзитета налази као ректор богослов *Папамихаил*.

У име конгресиста са стране одговорили су топлим речима Јулије Скрибан (Кишињев) и Антоније Карташов (Париз).

После подне, под претседништвом *Димитрија Стефановића* (Београд), на тему *Проблеми сазива Васељенског сабора*, реферисало је више чланова.

Амилкас Аливизатос (Атина) нагласио је у своме реферату, да је засад немогућ сазив Васељенског сабора, јер није извршена потребна припрема. Не постоје ни тако хитна питања, због којих би требало одмах сазвати Сабор. Будући Васељенски сабор на прво место треба да уреди становиште Православне Цркве према римокатолицизму и протестантизму, пошто о томе не постоји никаква позитивна одлука. Није ни лако да се донесе једна таква одлука. Предлаже образовање једног одбора од богослова научника, који ће под претседништвом Васељенске патријаршије проучавати односна питања за будући Васељенски сабор.

Димитрије Баланос (Атина) мишљења је, да засад нема потребе за хитно сазивање Васељенског сабора. Треба се добро спремити за њега, јер ће се он сазвати после дуге паузе. Последњи Васељенски сабор био је пре дванајест векова, те би нови требао да донесе такве одлуке, које би препородиле живот Цркве. Ако он не би могао да буде такав, онда је боље и не сазивати га.

Стефан Цанков (Софија) такође је обратио пажњу на тешкоће за сазивања Васељенског сабора. Затим је говорио о Сабору са историјске тачке гледишта и о ауторитету Васељенског сабора у догматским питањима.

Филарета Гранића (Београд) реферат доносимо даље у целини.

Шербан Јоанеску (Букурешт) прочитао је реферат отсутног Валеријана Сезана, професора Черновичког факултета, који се нарочито задржао на питању о томе, ко би све могао да учествује на Васељенском сабору.

Прешло се затим на друга питања, која су била на дневном реду:

На тему „О начину позитивног спора разумевања међу разним православним црквама и о њиховим одлукама општег карактера и о питањима хитне природе (на пр. о календару, свештеничком браку, посту, и др.) у случају одлагања сазива

Васељенског сабора,“ — реферисао је *Амилкас Аливизатос* (Атина). Пошто се Васељенски сабор не може ускоро сазвати, постоје многа другостепеног значаја питања (каландара, пасхалије, брака, богослужења и т. д.), чије се решење захтева, то се обласне цркве и сада, као и у старо доба, могу споразумевати писмено или преко народних изасланика.

Отсутни *Василије Георгију*, професор Черновичког факултета, чији је реферат прочитао *Амилкас Аливизатос* (Атина) задржао се у главном на календарском питању.

О последњој тачци дневног реда ове седнице, „Припреме за кодификацију свештених канона и одређивању њиховог савременог значаја“, реферисао је *Амилкас Аливизатос* (Атина) и предложио образовање комисије за проучавање и кодификацију свешт. канона, позивајући се на поступак у том погледу римокатоличке цркве за њене потребе. Сличан је и реферат по овоме питању *Валеријана Сезана* (Черновиц).

ЧЕТВРТИ ДАН РАДА, 2 ДЕЦЕМБАР

Седница је ова, којој је председавао *Стефан Цанков* (Софија), посвећена третирању чисто црквених питања и улози Православља у проблемима данашњег друштвеног живота.

Иван Гошев (Софија) је реферисао о потреби критичке ревизије и учинио предлог за критичко издвајање старих оригиналних литургијских текстова. Показао је разлике, које постоје међу литургијским текстовима и нагласио потребу њихове ревизије.

Амилкас Аливизатос (Атина), *Димитрије Морантис* (Атина) и *Василије Испир* (Букурешт) реферисали су сваки за себе „О унутрашњој и спољашњој мисији Православне цркве, истичући потребе што јачег утицаја Цркве на социјални живот и рад. Аливизатос је истакао неопходну потребу да Православна Црква појача рад свој на мирењу хришћанства међу нехришћанима. Испир је се нарочито дотако улоге Цркве у борби против комунизма.

Николај Арсенијев (Варшава) расправљао је питање о односима између Православља и других хришћанских цркава.

Теодор Попеску (Букурешт) и *Василије Зенковски* (Париз) реферисали су *О Цркви и култури* са закључком, да је

немогуће замислити цивилизацију без хришћанских религиозно-моралних начела и основа.

Амилкас Аливизатос (Атина) реферисао је о односима између Цркве и Државе. Остајући при традицијама Православне цркве и у овом погледу, он наглашава да је и данас потребна сарадња. У случају да држава ради против религије, да прогони верне, најбоља су борбена средства Цркве њена крајња доследност у верским и моралним начелима њеним, па ма се и страдања подносила, јер то не може остати без повољних резултата. Историја нам сведочи, да је истина вере и Цркве овим побеђивала. О истој теми говорио је и *Стефан Цанков* (Софија), а *Иларион Ваздекас* (Варшава) прочитао је о томе и реферат отсутног варшавског професора *Зизикина*.

О теми „Црква и социјална питања“ реферисали су: *Амилкас Аливизатос* (Атина) *Георгије Ст. Пашев* (Софија) и *Шербан Јоанеску* (Букурешт). Сваки са своје тачке гледишта истакли су потребу јачег учешћа Цркве у утољавању многих социјалних беда данашњице, односно потребу јаче везе између проповедања вере и морала и самих дела Цркве и њених претставника.

После подне су конгресисти рагледали музеје: Археолошки, мешовити Бенакиса и Византијски. У њему се најдуже и с највећим интересовањем задржало. Професор *Георгије Сотирју* (Атина), управник Византијског музеја, одржао је претходно мало предавање о историји постанка овог музеја и развића његовог, подели на отсеке и распореду предмета, објаснио је хришћанске старине уопште и указао на значај последњих ископавања хришћанских старина у Грчкој. Затим је прешао на развођење гостију по одељењима и обраћање пажње на најзнатније објекте.

Увече је претседник општине атинске, Господин *Плита*, дао вечеру конгресистима у хотелу Акрополу и срдечно им наздравио. На његов поздрав одговорио је претседник конгреса *Аливизатос*, истакавши значај Атине и у класичко доба, а тако исто и у хришћанско, и да стога састанак у њој Првог конгреса богослова није случајан. Од стране делегата са стране благодарио је на дочеку *Георгије Ст. Пашев* (Софија).

ПЕТИ ДАН РАДА, 3 ДЕЦЕМБАР

Под претседништвом *Сергија Булгакова* (Париз) отпочело се расправљати о актуелијама. Прво се претресало о покретању заједничке ревије православног богословља. О томе је прочитао реферат архимандрит *Иларион Васдекас*, у главном о језику заједничке ревије. Отсутног черновичког професора *Николаја Котаса* реферат је прочитао *Амилкас Аливизатос* (Атина). У реферату *Антоније Карташов* (Париз) разрадио је нацрт издавања и издржавања новог заједничког журнала.

Питање ово даје се на проучавање члановима конгреса, који су претседавали седницама његовим.

После мале паузе настављен је рад под претседништвом архимандрита *Илариона Васдекаса* (Варшава).

Сергије Булгаков (Париз) реферисао је по другом питању актуелија — стварању тешњих узајамних веза и ближе заједничке сарадње свију православних факултета.

Реферат по истој теми отсутног *Николе Котаса* (Черновиц) прочитао је *Амилкас Аливизатос* (Атина).

И ово је питање уступљено споменутом одбору претседатеља на проучавање и подношење предлога.

После подне, у 4 часа, конгресисти са стране корпоративно су отишли на гроб Незнаног јунака и уз тронуте изразе пијетета, што их је у име другова изговорио *Николај Арсенијев* (Варшава), положили лаворов венац на њега.

По повратку отуда радио је одбор у свечаној сали Универзитета. Затим је у 6 часова Његово Величанство Краљ Грчки Георгије II примио конгресисте у свој двор у свечаној ауденцији и проговорио с њима неколико љубазних речи.

Отуда су се конгресисти вратили у свечану салу Универзитета и продужили завршне послове Конгреса. Саслушав предлоге оног специјалног одбора, примив к знању позив румунских факултета, да идући конгрес буде код њих, а после оживљене дебате о будућем раду уопште, донета је следећа

Резолуција:

1) Први конгрес научника православног богословља, који се састао у Атину, констатујући своје задовољство, што су му одређени за рад били врло значајни проблеми, који инте-

ресују православној мисли, изражава своје непоколебљиво убеђење, да ће рад овог Конгреса, који ће се ускоро објавити у нарочитом томасу записника његових, послужити као основ за даље проучавање ових проблема у будуће сазиваним православним богословским конгресима.

2) Признајући потребу кодификације свештених канона, Први конгрес научника православног богословља изражава светим православним црквама жељу, да би се споразумом њиховим са Васељенском патријаршијом образовао одбор наставника Црквеног права на богословским факултетима ради израде кодификације, која би се, овако колегијално припремљена, поднела црквама на одобрење.

3) Налазећи да је потребна нова заједничка ревизија првобитног текста литургијских књига, Први конгрес научника православног богословља, изражава светим православним црквама жељу, да би се њиховим споразумом са Васељенском патријаршијом образовао одбор стручњака богословских факултета, коме би се поверио овај рад, а он би одмах по свршетку поднесен био црквама на одобрење.

4) Увиђајући потребу издавања заједничког богословског часописа, Први конгрес научника православног богословља, а поводом прилога, који је у ову сврху дао преосвећени епископ *Черновички Висарион*, изражава своју жељу светим православним црквама, да би и оне ставиле на расположење уредништву овог часописа потребна материјална сретства за остварење овог издања, које ће служити Цркви и богословској науци. Они који би хтели што жртвовати могу, до сазива другог конгреса у Букурешту, своју помоћ послати организационом одбору Првог конгреса у Атини (Богословски факултет Атинског универзитета). Њему се и за све остало до сазива Другог конгреса треба обраћати.

5) Да би се створила тешња веза међу православним богословским факултетима, Први конгрес научника православног богословља изражава жељу за узајамну размену професора, организовање узајамних предавања, промену студената и излажење потребних стипендија за њих.

6) У циљу појачања духовног јединства православних богословских факултета, Први конгрес научника православног богословља одређује дан Св. Три Јерарха као заједнички празник њихов.

7) Први конгрес научника православног богословља гледа на васељенски покрет за јединство Цркве као на добру појаву општег интересовања за Цркву и богословље, које се обнавља у наше дане, поздравља овај покрет и изражава своју готовост да у духу православног с њиме сарађује.

8) Први конгрес научника православног богословља изражава своје симпатије према прогоњеној мученичкој Руској Цркви и према свима онима, који наших дана страдају за веру хришћанску, и тврдо верује, да ће Црква изаћи као победилка из борбе, која се води.

9) Први конгрес научника православног богословља решава, да се други конгрес њихов састане године 1939 у Букурешту (Румунија) и да се забави проучавањем и решавањем ових проблема:

- а) Извори православне вере,
- б) Свето Писмо,
- в) Свето Предање,
- г) Социјална мисија Цркве.

Свако друго научно питање, покренуто иницијативом неког наставника, подносиће се одељењима (секцијама) конгреса. Оно ће се три месеца пре састанка Конгреса послати организационом одбору, коме припада примање или одбацивање дотичног питања.

После усвајања резолуције претседник конгреса *Амилкас Аливизатос* на прво место сматра за дужност, да у име свију учесника конгреса захвали Свемогућем и премудром триличном Богу, што нам је дао силу и моћ да остваримо замисао првог састанка научника православног богословља, на коме се расправљало о врло важним питањима од стране православних богословских снага свију православних народа.

И поред тога што није исцрпљен сав програм, како се то очекивало, потпуно је говорник убеђен, да су сви задовољни радом конгреса. Жали што нарочито питање о религиозном васпитању омладине није подробније расправљено, и поред све озбиљности и важности тога питања, али ће се оно расправљати на идућем састанку, јер то питање мора стално да интересује православне. Разумљиво је што се нису могла коначно исцрпсти толика важна и компликована питања, која су се вековима гомилала, на једној овако краткој конференцији. Али ће постепено ипак то постићи. Главно је, да смо се

и на овом првом конгресу уверили, да су заиста велике и божанске оне речи псалма: има ли чега бољег и краснијег, него да браћа живе заједно (Псл. 133, 1.). Захвалио је поименично свима, који су допринели да рад конгреса што успешнији буде, тако исто и присутним неправославним гостима, молећи их да правилно извести своје цркве о успешном напретку православне богословске науке, то јест да Православље не спава, него да будно прати развој науке уопште. Колегама конгресистима захваљује на једнодушности и преданости у раду и поздравља их са „радујте се!“ Изражава наду, да ће се са истом енергијом и братском сагласношћу наставити рад у Букурешту, где ће се опет састати православни научници на добро и напредак Православља, радујући се свагда у Господу.

Протопрезвитар *Стефан Цанков* у име делегата са стране благодарио је Краљу, Архиепископу, влади, Ректору унив. Претседнику конгреса и организационом одбору на гостољубљу, на које су код њих наишли, на изванредној организацији Конгреса и на живом интересу, који су сви за рад његов показали. Подвлачи лични рад, способности и пожртвовања председника *Аливизатоса*, чиме је доста допринео успеху Конгреса. Жели да Бог и даље подари плодно постојање и развиће Атинског богословског факултета, матере осталих православних богословских факултета.

Председник је уз аплауз чланова Конгреса и присутног народа објавио завршетак рада Првог конгреса научника православног богословља.

Увече, у 9 часова, Његово Блаженство *Архиепископ Христостом* је дао вечеру конгресистима у хотелу Гранд Британији, на којој их је поздравио опширним говором. Радује се, што му се дала прилика да угости мудре и даровите научнике православног богословља. Ова скромна вечера (био је петак и зато сва посна јела) потсећа нас, вели, на вечере љубави из првог хришћанског времена, које су тако назване због узајамне љубави, што је онда пламтила у душама верних. Рад овог сабора православних богослова текао је потпуно у духу речи апостола Павла: *знање надима, а љубав зида.* (I Кор. 8, 1.). Наука богословска је нешто сасвим друго, него световна наука и научници. Док ови могу да буду добри научници, али да остану потпуно равнодушни према испуњавању резул-

тултата њихове науке, дотле је богослов научник дужан да испуни оно што његова наука од њега тражи, тојест да живи њој и да се њоме одушевљава. За богослова вера претходи науци по истини, која нам је преко апостола Павла откривена: *вером познајемо* (Евр. 11; 3.).

Због тога православно богословље даје богослову широко поље слободних истраживања, али га не удаљује од Цркве, као што чини протестантизам, нити угушује слободно истраживање, као што чини папизам. Могли би смо рећи, да је православна богословска наука увек била црквено богословље, имајући у виду да је Црква *стуб и тврђа истине* (I Тим. 3, 15.). Она је увек, а нарочито од Атанасија Великог, *оца православља*, и осталих отаца и учитеља IV века, била црквена. Историјска је истина, да су сви они, који су се бавили богословском науком, падали у заблуде, кад год су покушавали, да проучавају богословска питања изван и далеко од Цркве.

Констатујући, да је и рад Конгреса у овом духу текао, изражава уверење, да ће узајамне везе богослова и сарадња у љубави унапредити богословску науку и да ће још више појачати оне везе, које постоје између обласних православних цркава. На завршетку је позвао, да се овог тренутка присутни сете Васељенске Патријаршије, духовне жиге Православља, чији ауторитет у целокупној Православној Цркви остаје неокрњен, поред свију спољних временских промена. Упућује поздрав и поглаварима свију православних цркава и жели, да њихов благослов свагда прати научна истраживања и научни рад православних богослова. Завршава са честитањем председнику Конгреса и конгресистима врло успешни рад Конгреса.

Председник *Аливизатис* отпоздравио је и рекапитулирао све пријатности и сав рад Конгреса.

У име делегата са стране, поздравио је Архиепископа, као руског васпитаника, на руском језику протопр. *Стеван Димитријевић*, овим речима:

„Срећан сам, што је мени пало у део да наздравим и заблагодарим Вашем Блаженству у име колега који су се стекли са свију страна Источног Православља, да расаде и да се договоре о томе, како ће науку православног богослов-

ља управити јачој и живљој мисији Православне Цркве и општем расцвету њеном.

„Молим за опроштај, што не могу срдачне осећаје своје и својих колега, које сви једнодушно гајимо према Вашем Блаженству, научним, духовно-педагошким и архијастирским делима вашим, потпуно изразити на умилном грчком језику, благодарећи коме смо се сви ми православни и просветили у хришћанству.

„У замену тога користим се језиком сто педесет милиона православних Руса, који су у данашње време још ближи нашем срцу и братским нежњама, као нови страдалници, мученици и исповедници тврде вере и чистоте светог православља свога.

„Ваше Блаженство! Ми смо се из својих скромних наставничких обитељи упутили овамо не маштајући ниокаквим почастима. Предосећали смо само духовну насладу, што ћемо неколико дана провести и по својим slabим силама поради у, за хришћанство симболичној, и за све нас славној Атини. Место тога ми смо изненађени пажњом и уживањем, почињући од узвишеног краљевског престола, владе, општине и наших драгих колега овога универзитета, па завршавајући љубазним погледима општом предусретљивошћу по разним установама и од самог народа на улицама. Тронути свим овим, тешко нам је да се снађемо и да достојно заблагодаримо.

„Али треба признати, да су симпатије и осећаји одушевљења нашег сасредоточени на Вашу личност, блажењејши Владико. Ми смо и до доласка свог знали, да на атинском црквеном престолу седи достојан муж, управо будни стражар на оном важном положају, са кога је неуморни Павле, апостол народа, први пут дошао у додир са ученим класичким светом и указао му на ону вишњу истину, која је и у њему тињала у полусвесном виду. Осећали смо ми, да вас није без Божјег промисла, познавајући прве зачетке вашег талента, духовни отац ваш при ступању вашем у монаштво ознаменавао назвањем најправославнијег међу оцевима Цркве. Познато је било савременом Православљу и срећно погођено ваше више богословско васпитање у Московској духовној академији, ближе упознавање са словенским и румунским православним светом. Овакав православни карактер

ваше научне припреме, рада и међуправославних односа и био је један од оправданих разлога, што, место у метрополи матере свију православних обласних цркава, данас од нехришћана угњетаване и нетрпљене Васељенске патријаршије, прву конференцију своју одржимо у лепој, а у историји хришћанства тако знаменитој Атини.

„Сва наша оваква предосећања и општа душевна очекивања превазишла је стварност, која нас је при сусрету с вама запленила. Ви као високи црквени сановник, не гледећи на многе службене обавезе, не гледећи на то, што стојите на челу тако многоуљудне јерархије, каква се разумно у Цркви Краљевине Грчке од старина одржава, не напуштате оне интимне, рођене везе са Богословским факултетом и његовим наставницама, бившим друговима својим. Штавише, постижете, да изретка и лекције читате на њему. И нас нисте предусрели у саблажњивој надменој пози западних кнезова Цркве, него у виду и духу скромних, добродушних и предусретљивих источних архијереја апостолског и првог хришћанског времена. Ви у нашим првим почетцима учествујете са својим научном расправом, седите редом с нама на студентским местима и пажљиво пратите рад. Без шумних почасти уђете и изађете из аудиторије.

„Још нам је пријатније било видети и слушати о вашим архипастирским бригама и успесима на пољу хуманости, хришћанском утољавању социјалних невоља и нужда верних. Оно, о чему смо ми у једној тачци програма нашег Конгреса маштали, у орфелинату вашем у Вулијагмени, као што смо се уверили, ви сте у једном од најважнијих видова већ остварили.

„Збир узвишених врлина и пожртвованог рада Вашег Блаженства побуђује мене и моје другове, да вас од душе и срца поздравимо речима апостола: „таков нам подабаеат архијереј!“

„Признање труда и одавање части увек прате и добре жеље. Ви сте знаменитошћу своје личности и крупном сарадњом својом много допринели, да наш први Конгрес православних богослова удари здраве темеље јачем развићу и примени православне богословске науке. Зато се на завршетку организације овог нашег актуелног подузећа код нас свију спонтано јавља жеља и молитва Господу, да подари

крепко здравље Вашем Блаженству за продужење Ваше Архипастирске мисије и тако активне сарадње у започетом нашем општем делу. Дај Боже, да убрзо доживите стварне и обилне плодове овога рада, олакшање положаја Васељенског престола, крепко спољење свију обласних православних обласних цркава и народа, пренуће и пуно славље свега Православља. У таквим жељама, браћо и господо, ускликнимо пуним срцем Његовом Блаженству архиепископу Хрисостому: ис пола ети деспоти!"

Сергије Булгаков (Париз) у име Руса учесника на Првом конгресу благодари Архиепископу на срдачном односу и предусретљивости његовој према Русима емигрантима, дотиче се његовог школовања у Русији, његовог научничког рада и архипастирских врлина.

Теодор Попеско (Букурешт), васпитаник Атинског богословског факултета и ученик Архиепископа Хрисостома, поздравља га не само као мудрог Архиепископа, него и као академика и изванредног писца чувених православних богословских расправа и још и као садашњег почасног професора Атинског богословског факултета. Богословље је кћи Цркве, пошто се у Цркви родило. Црква је хранитељка богословља, а богословље је свагда служило и служи верно Цркви. Док је римокатоличко богословље постало роб Цркве, а протестанско развратни и непокорни син, дотле је само православно богословље било и остало слободно, али и послушно и одано делу и мисији црквеној. Због тога православно богословље прилази православној Цркви и поздравља је са поверењем, љубављу, поштовањем и оданошћу.

Сутра дан, 4 децембра, приређена је конгресистима екскурзија аутомобилима до манастира Дафни, у коме је разгледана архитектура и очувани мозајк његов из V—VIII века.

Одатле се продужило у Нови Коринт и отправило кроз шпалир ученика месне богословије, гимназије и омладинаца скаута у величанствену цркву Св. Апостола Павла на св. литургију, коју је служио митрополит коринтски, Високопреосвећени Дамаскин. Он је при крају св. литургије одржао значајан говор и дотакао се и важности покрета, који су изазвали преставници богословске науке.

Варош је била у свечаном руху у част гостију, а нарочито Митрополија и Богословија, после недавног земљотреса подигнуте угледне зграде у делу вароши званом Лутраки.

У Митрополији је приређена мала свечаност, на којој је било поздравних говора, декламовали су ученици, певао хор њихов и свирала војна музика.

Приређен је свечани ручак у сали Богословије. Допутовали су из Атине и присуствовали свима приредбама Архиепископ Хрисостом, министар просвете Георгакополос, министар саобраћаја Спиридонос и многи други угледни гости. У току ручка месни митрополит *Дамаскин* поздравио је конгресисте топлим речима, изразио радост његову и његове пастве за учињену им почаст, даље говорио о значају рада Конгреса за Православље и науку његову. Поздравио је и присутног Архиепископа Хрисостома, а он је отпоздравио овом, по свему што се чуло и видело, достојном архипастиру апостолске катедре у Коринту.

По установљеном већ узусу у име Конгреса поздравио је митрополита Дамаскина претседник *Аливизатос*, који је рекао, да бољи и погоднији свршетак овај Конгрес није могао да пожели, него што је ова посета овом славном крају, који је, осим свог великог историјског значаја, освећен ногама светог апостола Павла, осниваоца Богом спасаване митрополије, на чијем се челу налази митрополит Дамаскин, а којој је, као што је познато, апостол посветио два адаманта Новог Завета, две посланице Коринћанима, које сачињавају основ доцније теологије и хришћанске цркве у опште.

Протопрезвитар *Петар Винтилеску* (Букурешт) и *Антоније Карташов* (Париз) у говорима својим изразили су излив узбуђене радости, што су се удостојили да кроче ногом на земљиште, којим су ишле ноге Павла, апостола многобожачких народа.

После ручка су конгресисти посетили Стари Коринт, разгледали грандиозне остатке класичних постројака и великих раскопина његових, као и богати музеј пронађених месних античких споменика.

Одатле су се конгресисти са најлепшим утисцима вратили у Атину.

Сутра дан, у недељу, 6-тог децембра, они од конгресиста, који нису отпутовали натраг, били су гости недалеког од Атине манастира Пандели и упознали се са његовим, и ако не општежитељним (киновијским), него посебним (идиоратамским), опет добро уређеним монашким животом.

И наши делегати вратили су се у домовину потпуно задовољни радом Конгреса и са проширеним познавањима својим. И њима и Конгресу уопште учинили су знатне услуге васпитаници нашег Богословског факултета, Ђорђе Туљас и сада већ доктор Атинског Богословског факултета јеромонах Василије Костић, који је ревносно потпомагао преводима и прикупљањем обавештења и за овај извештај.

Ст. М. Д.

МИСИЈА БОГОСЛОВСКЕ НАУКЕ ЗА ПРОСВЕЂИВАЊЕ ЦРКВЕНЕ СВЕСТИ

Црквеност и црквена свест по обласним деловима Источне православне цркве није свуда потпуно једнака. Сама вера нас источних хришћана више је слободно, благо и топло достојање срца и духа, него глорификација земаљских представника њених, па ни строге укалупљености религиозних мисли и привезаности за формализовано испољавање и обредно испуњавање истих.

Стари Јелени су, услед њиховог урођеног им расуђивања о свему, примали и личност и начела, све оно што је узвишеније, не по наслеђеном или положајем задобивеном ауторитету њихову, него по сопственом уверењу. И хришћанство су они усвојили с разлогом и убеђењем у његову благодатну надмоћност, а не путем натурања и заповести. Подељени на мале политичке области, они су и црквену управу подешавали према границама ових. Грађанска демократија њихова била је као нарочито пожељена добра околност за очување у Цркви уопште, а нарочито у црквеној хијерархији пуне апостолске саборности.

Словени, просвећени од оваквих учитеља, пристрашћени за свој племенски живот, те зато раздробљени на уделне, жупанске, кнежевске и војводске области, у којима је царо-

вао збор и договор, још су јаче пригрлили ону јелинску и уопште источну предеону поделу црквене управе. То важи и за суседе Румуне, с којима су околни Словени делили политичку судбу и били у најближој верској и културној узајамности, готово се у томе изједначили.

И ако се с догматске и канонске стране Источна православна црква одржала у неприкосновеном јединству, а Васељенском патријарху кроз векове се одавало братско морално првенство, те је био ауторитативан *primus inter pares* међу поглаварима Источне православне цркве, опет стварног једног управног центра, који би имао службени заповеднички карактер, није било, јер је такав несвојствен источном православљу.

Природна је последица тога била, да се црквеност наша и у хијерархијском и у богослужбеном погледу није развијала у правцу легионских, до ситнице унифицираних римских принципа. Тако исто није могла да саблазни источно православље ни реакција на ту стриктну урамљеност — одлажење реформисаних цркава у крајност и у погледу црквености. Ове су са богослужења свога скресале духовне еванђелске цветове, лишиле га првобитног миомира његова, цео религиозни култ, па и црквеност своју подвели под ладни разум, лишили га оне срдачне, присне топлоте.

Црквеност источног православља сразмерније утиче на осећаје и на разум. И у погледу црквених дужности верних источно Православље је уредило своје прописе тако, да и ово Христово иго заиста буде благо, а бреме Његово лако (Мат. 11, 29—30).

Због овога и због неоступног чувања првобитног поретка у мољењу и у отмено умереној церемонији, црквеност нашу воле и неправославни, ако нису предуверени и искључиви.

Али ипак има много шта да се нашој црквености пожели. Зато, што немамо један заједнички хијерархијски центар, она је у току векова по појединим обласним црквама добила извесних посебних одлика. Њих треба уједначити. Ово се код данашњих лаких веза и добрих међусобних односа појединих обласних цркава лако може извести. То би био један део мисије богословске науке.

Из многих историјских узрока и негативних утицаја спољна црквеност наша доста је ослабила. И где је очува- није испуњавање црквених обавеза, оно није дало довољно јасно, па због тога није ни потпуно свесно. Лечењу овог не- достатака морају се јаче посветити све гране богословске науке.

Азијски, северно-афрички и балкански хришћани наје- здом муслиманства, нарочито у првим вековима ни од кога необуздаваног фанатизма његова, трпели су и у верском по- гледу удар за ударом. Ако нису преобраћени у џамије, хри- шћански храмови су са земљом срањивани, спољна мани- фестација вере потпуно је онемогућена била. И где је се бо- гатим откупом по градовима и заклоњенијим местима очу- вао по који храм, била је храброст отићи му на богомољу, а пожртвовање носити чин и одело свештеника, на које се на- рочито изливао фанатизам завојевача.

Привилегије, дате после пада Цариградском патријарху Генадију Сколарису, нису биле ефикасне, нарочито ван пре- стонице и великих трговачких вароши. Отуда се постепено јавила извесна декаденција и у хијерархијској и у обредној црквености.

У српским и бугарским земљама читави су окрузи би- вали без богомоља. Свештеници су уз пост ишли у далеке, у тешко доступним гудурама очуване манастире. Тамо су слу- жили и односили освећене агнце, да би их у сиромашном, најчешће у дрвету издубљеном св. путиру вином разбавили и код каквог урочишта, најчешће под записаним храстом, народ причашћивали. Онда се народ, лишен богомоља, по- степено вратио својим домаћим верским обичајима и молит- вама. Поклоничка одлажења очуваним својим манастирима и даљи побожни путеви, нарочито у Св. Гору Атонску, а са ве- ликим жртвама и опасностима и у Палестину, освежавала су по мало сазреле у духовни коров трагове оне свесне црквено- сти, која је у кристализираном православљу Бугара и Срба XII-XV в. добила онај пуни свој расцвет. Тек се крајем XVIII и у XIX веку, због опадања турске силе у Европи и омогуће- ња интервенција и контролisaња са стране европске дипло- мације, пошло нешто напред у погледу верске слободе. На заузимање европских сила издати 1839 године тако звани Булхански (Giulhane) хатишериф донео је, између осталих

права, и одредбе о лакшем добијању дозвола за зидање нових и одржавање старих хришћанских храмова и слободније обављање богослужења. Иако су и изнуђена права у овом хатишерифу у многоме остала мртво слово на хартији, опет је он изазвао релативно оживљење и покрет хришћана у Турској. По градовима стали су ницати величанствени храмови, а са њима се и црквеност стала занављати. Али се на њој у релативно слабом посећивању цркава и недовољној свесности при мољењу и данас познају ожиљци историјских узрока слабљењу и губљењу оне некадашње пуне црквености. Црква је до ослобођења више била национална, а ни мало клерикална. И после ослобођења њени су преставници више бриге поклањали држави и њеном напретку, него чисто црквеним потребама и просвећивању црквене свести. Маса народне су и даље посећивале цркве и стајање на молитви схватале као довољно више физички подвиг који се допуњава усрдним паљењем свећа, као жртва за грехе. Уз то иду и неумерена подушја, дељења за душу, остаци старих словенских тризни и курбана. И у колико се појачало посећивање цркава и црквености уопште, нарочито сада после ратова и претрпљених страдања и жалости у њима, а и изазивањем прозелитских насртаја иноверних пропаганди, није она потпуно очишћена од сујеверних примеса дохришћанског култа. Богословске науке је задатак, да и црквеност просвети у духу Христове заповести: *милости хоћу, а не жртве*. Богословска наука треба да је уопште учини доследнијом у чистом хришћанском схватању, да садржину мољења учини појмљивијом. Кад хришћани потпуно схвате садржину молитве, онда ће је са разумевањем пратити, *молиће се духом и истином*. Оно, што се добро упозна, то се и заволи. Свесно мољење пробудиће црквену свест, омилеће цркву и појачаће црквеност уопште.

Благодарећи већем броју претставника више јерархије и непрекидању сопственог националног карактера њеног, у грчким обласним црквама посета храмова је јача. Сконцентрисаност свега националног живота око Цркве, која је увек имала сопствену јерархију, боље је очувала и црквеност. Али и та црквеност није довољно просвећена и очекује духовније побуде за посећивање храмова и општих богослужења у њима.

Румуни су, заштићени Дунавом и Црним морем од непосредног турског тлачења, остали били у извесној полуслободи и полуаутономији. Књажевства и војводства, као и властелинства, купована у Цариграду од стране православних хришћана, природна богатства земље, продужила су ктиторства њихова црквама и манастирима и за време турске владавине. Покровитељствовали су и снабдевали румунски књежеви, војводе и бољари великим поседима и ван румунских земаља готово све источне цркве и многе чувеније манастире. Све до секуларизације манастирских добара у 1864 год. под владом Александра Јована Кузе, прекриљене су биле румунске области метосима манастира и катедара црквава, а на овима монасима свега православног Истока. То је учинило, да се средњовековна црквеност у Румунији готово није ни прекидала. Али ни она по унутрашњој својој вредности није много измакла од наших општих недостатака. Још од искони територија данашње Румуније била је канал за сеобе народа, који су делимично ту остајали, а у сваком случају остављали трагове свога веровања. Због полуслободe и погоднијих услова за живот и зараду, у Румунију су бивале велике миграције народа из турских владавина, а и оне су, поред добрих ствари, уносиле у њу и разна поверја и обичаје. То све створило је и тамо у религиозном схватању народних маса, па и у самој црквености доста празновераца. Помени, приређивани за душе покојника, гатања и врачања има готово више него код других православних народа. Али зато имају они данас и довољно, сразмерно више него остале православне цркве, средњих и виших богословских школа. Из њих чиста богословска наука сија, а светлост њена треба да и црквеност појача и учини је просвећенијом.

Владавина Татара у Русији није била дуга и нису они верски организовани и онолико страшни завојевачки били, као муслимани Турци и Араби на Југу и Истоку хришћанском. Зато се татарска напаст није толико ни дотакла вере и Цркве руске, те у онамошњем развићу и усавршавању црквености није било великог прекида. Сви други православни народи одушевљавали су се пуним народа руским храмовима, руском побожношћу уопште, а нарочито благољепијем њиховог богослужења. Али ни оно није сасвим без за-

мерке. Утицајем запада, преко Пољске, на Кијевску митрополију, неопажено се у руску црквеност увукао био један тон западног формализма, који у извесним моментима спутава духовност молитве. Примљени су и извесни обреди западни и ако су неки од ових и корисни. На пример, до наших дана очуване су *пасије*, нарочито на југу Русије, које је увео митрополит кијевски Петар Могила (1627—1647), а које се врше петком првих пет недеља великог поста, на повечерју, уз читање страсних јеванђеља и академско проповедање. А оне нису ништа друго него *пасиона ораторија* на еванђелски текст, који се односи на страдања Господа, која се врши по римокатоличким и протестанским црквама, такође поглавито велике, страсне недеље. И клечање у извесним моментима богослужења отуда је дошло. С друге стране, увођењем нових молитава, додавањем из велике ревности уз вечерње и јутарње богослужење других молбана, продужују богослужење, а оно замара и онемогућује стално сасређивање осећаја и мисли на садржину главних и важнијих момената молитве и удубљавање у њих. Зато је у руској, иначе најбоље очуваној црквености, потребно више разумевања а мање формалности, више духа, а мање физичког замора, једном речи још јаче просвећивање црквене свести.

То би биле жеље за усавршавање црквености наше и просвећење црквене свести код маса. У западном делу цркве, у коме се служи и моли Богу на недоступнијем народу латинском језику, још мање може бити разумевања и пробућења црквене свести код маса народних. Али спољна дисциплина њихова ипак пуни храмове. Ми не можемо желети овај несвојствен православљу начин, али се ипак морамо старати, да и наши храмови буду пунији, да и код нас ојача свест о испуњавању црквених обавеза и о потреби спољнег манифестовања верских осећаја, да оно буде одушевљеније. Непосредну бригу о томе води више и ниже јерархије цркава. Али богословска наука треба да буде главни и неразводјени сарадник пастирској тежњи и старању јерархије за просвећивање црквене свести.

Претставници богословске науке учиниће основне прилоге овој тежњи, ако пре свега сви, који немају оправданих извињења за то, без оклевања и колебања буду ступали у црквене чинове, нарочито ако искрено и убедљиво буду утицали и на своје васпитанике, да то чине.

Карактеристично је, да у неким обласним деловима Православне цркве многи богослови, а нарочито они са вишом спремом, у већини остају у цивили. Неки од њих, као такви, обрађују и богословску науку. Тога у римокатолиштву и протестанству не може бити, или бар врло ретко бива. У Англиканској цркви има лекара, инжињера и других професија људи у свештеничком чину, а богослова несвештеника нема. И у источном Православљу их некада није било. Рекао бих да се ова појава датира од антиканонског и нецрквеног поступка саветодаваца цара Петра Великога, да Руски патријархат замени Светим Синодом (1721 год.). Овај је био израз такозване *територијалне системе државе и цркве*, која је на супрот старе *епископалне системе* од друге половине XVII века владала у реформисаним црквама ондашње Западне Европе и спроводила се у законодавству државном. Доцније је замењена *колегијалном системом*. По оним двама системама онај, који је господар у земљи, требао је да буде и господар у вери. Реформа Петра Великога узела је за образац шведско овакво законодавство. У Синоду су водили главну реч од цара постављени оберпрокурор и његов помоћник, а архијереји, у једно време и по два архимандрита и протојереја, звали су се — присутнима. Чиновници су били у цивили. Број присутних духовних лица мењао је се у току времена, али је установа увек имала више вид световне колегије. Отуда је прешао обичај, да и по духовним школама, сем ректора и инспектора, махом буду цивилни наставници. И ученици су униформисани били, нарочито они по духовним академијама, у раскошне униформе, скоро официрског изгледа, из којих се тешко одлазило у скромну мантију. И заиста увек је био релативно мали број оних духовних академика, који су примали свештенички чин. Пример овај прешао је и у друге православне обласне цркве, јер је Русија као заштитница Православља била у свему углед. Било је и има и данас цивилних богослова писаца, који чине част православној богословској науци, али је већина од њих само таворила у цивили, па чак и запостављана бивала. Међутим, много би кориснији били и себи и Цркви, да су ступали у непосредну службу њену.

Тихо и непретенцизно Православље, окружено је и скоро минирано непријатељским пропагандама борбеног

карактера. Поред ове вековне, али сада нарочито активне опасности са стране, данас раздиру Цркву и домаћи непријатељи, сектанство, верска индоленција, па и безбожничка агитација против вере, Цркве и црквених претставника. Ради успешније одбране ми се морамо мобилисати не само због ефикаснијег давања отпора речју и пером, него и — делом. Претставници богословске науке били би крила и десна рука јерархије, кад би у њу не једном ногом, него целим бићем својим ушли. Понегде се критикује ова или она појава у Цркви. То чине и они, који су у цивилу. Место тога треба ући у Цркву, па присуством и сарадњом својом поправљати недостатке и појачавати мисију њену. Кад се непосредно или посредно живи од богословља и Цркве, зашто се од јавне службе у њој уклањати.

Ово је основни услов мисије богословске науке и оних, који је обделавају, за појачање црквености и просвећивање црквене свести. Зато се мало више и задржасмо на њему.

За саму ову мисију морале би се заинтересовати и вршити је све гране богословске науке.

И просвећенијим хришћанима треба систематска група науке, Догматика, Апологетика и Морално богословље да објасне, учине примамљивијим, да их побуде на испуњење оних верских истина, које се реализују у свете тајне. Најслабија је црквена свест у испуњавању тајне покајања и причешћа. Потпуно свесно схватање важности ових двеју тајни расположило би хришћане, да душу своју искрено открију исповеднику и да не понављају разрешене грехове, а да се после светог причешћа осећају преображени. Не треба зажелети оно готово свакодневно механизано исповедање у другим неким црквама и задовољавање радозналости том приликом, али са мисионарском ревношћу треба објашњавати неопходност исповести, јер имамо крајева, у којима се она скоро изгубила и није неизоставни саставни део причешћа. И у другим основним начелима вере и морала, везаним за храм и мољење у њему, треба просветити појмове народа. Онда би се он потпуније вратио црквама и богослужењу.

Наука о богослужењу, са помоћним јој наукама, по преимућству могу послужити просвећивању црквене свести обраћањем веће пажње, нарочито у основној и средњошкол-

ској настави, значењу појединих служба и важнијих момената у њима, него историјату њихову. И скраћивања, која се у појединим чиновима богослужења по нахођењу појединаца врше, имала би наука о богослужењу да провери и уједначи за сву Православну цркву.

Црквено-историјске и црквено-правне науке такође могу много послужити мисији за просвећивање црквене свести, истицањем пригодне за то садржине своје и светлих момената у прошлости, који су били последица разумне црквености и испуњавања црквених правила и прописа, односно манифестације вере и побожности.

Све гране богословља уткане су једно у друго. Зато је немогуће строго издвојити оно, шта би која од њих могла допринети просвећивању црквене свести. Сами богослови ће наћи и места и начина, којим ће помоћи мисију за појачање црквености, то јест за ревносније похађање храмова и пробуђено, свесно учествовање у заједничком мољењу. Ово је неопходно за одбрану и обнову вере и Цркве. Православље и његов култ сами су по себи чисти и узвишени. Али је богословска наука позвана да та преимућтва изведе из нејасног сазнања, да их истакне и учини достојањем свести сваког православног хришћанина.

Прот. Ст. М. Димитријевић

ПРОБЛЕМ САЗИВА ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА.¹⁾

Под појмом „васељенски сабор“ (οἰκουμένης σύνοδος) има се у строгом смислу речи подразумевати скуп свих епархиских епископа у Хришћанству као законити претставник целокупне цркве. Међутим у току Средњег и Новог века велик број области издвојио се из канонске заједнице васељенске цркве, па су се ове области једностраним актом конституисале као посебне црквене јединице. Ова цепања јављају се као последица дубокосежних догматских и цркве-

¹⁾ Предавање одржано 1 децембра 1936 го подне на четвртој седници Првог конгреса ортодоксне теологије у Атини. Гледе историјата васељенских сабора упућујем на темељну и исцрпну расправу проф. А. Дороклонског, Васељенски сабори и православна црква, „Богословље“ 11 (1936) 165-72 и 276-82.

нополитичких дивергенција, условљених низом трајних политичких, етничких и културних супротности начелне природе, које су настале још у прехришћанској епоси. Како је уклањање начелних међуцрквених опрека у догледној будућности неостварљиво, јер ниједна црква није вољна да чини уступке који би и у најмањој мери значили ограничење њене догматске и црквеноправне индивидуалности, може се констатовати да не постоји најбитнији и неопходни услов за одржање општег црквеног сабора. Према томе постоји само могућност сазива посебних генералних сабора појединих цркава. Опште политичко, друштвено и културно стање у свету, а и унутарње потребе цркве захтевају да у што скоријој будућности буде одржан општи сабор ортодоксне цркве т. ј. сабор свих епархиских епископа ортодоксних партикуларних цркава у сврху расправљања и доношења закључака о предметима који спадају у интересну сферу целокупне ортодоксне цркве.

Као место заседања општег сабора ортодоксне цркве долазе теориски у обзир црквена средишта свих ортодоксних партикуларних цркава, уколико то дозвољава политичка ситуација држава, на чијој се територији споменуте цркве налазе. Само по себи се разуме да место саборског заседања мора бити снабдевано свим научним средствима потребним за сврхе саборских расправа.

Време за одржање општег сабора ортодоксне цркве може бити тачније одређено тек после извршеног потпуног нормализовања црквенополитичких прилика у Русији. Држање сабора у одсуству легитимних претставника руске цркве, највеће и неоспорно најважније ортодоксне партикуларне цркве, било би практично без сврхе и вредности. Закључци, донесени на таквом крњем сабору, не би могли важити као општеобвезни, јер би их не само руска црква него, веома вероватно, и низ других ортодоксних партикуларних цркава сматрао неваљаним и необвезним.

У старој и раносредњевековној цркви пуноправни чланови васељенског сабора били су искључиво носиоци епископског реда (архиепископи — патријарси, митрополити, архиепископи [т. зв. автокефални епископи] и епископи), који су ово право вршили или лично или преко својих опуномоћених заменика; претставници монашког реда нису имали право

гласа (изузетак чини VII вас. сабор) и њихова улога била је ограничена на учествовање у саборским расправама, док мирско свештенство као сталеж уопште није било заступљено на васељенском сабору. Велике и значајне промене, које су се од последњег васељенског сабора (787) амо догодиле у политичким, привредним, друштвеним и културним односима, а које индиректно додирују и црквену област, постављају питање извесне модификације у саставу општег сабора ортодоксне цркве. У прилог извесне коректуре у саставу сабора говоре и друге чињенице, као н. пр. постојање, у саврећу са расправним материјалом седам васељенских сабора, опсежнијег и сложенијег радног програма, потреба решења великог комплекса догматских и нарочито, црквеноправних проблема те постојање веома развијене и диференциране теолошке литературе. Епископат ортодоксне цркве је у циљу бржег и успешног расправљања и решења многобројних и сложених питања, која ће бити предмет радног програма будућег општег сабора ортодоксне цркве, упућен на потпору и позитивну сарадњу и других црквених сталежа, нарочито претставника ортодоксне теолошке науке, који су у специјалне области веома диференциране теолошке науке темељно упућени те могу у погледу проблема, који у њихову област засецају, имати јасан, потпун и исцрпан суд. Из горњих разлога било би опортуно да се изврши измена у саставу општег сабора у том правцу да уз категорију пуноправних чланова (епархиских епископа) буде установљена и категорија чланова са саветодавним гласом, која би имала да обухвата у првом реду претставнике ортодоксних теолошких факултета а затим и најистакнутије личности из круга мирског свештенства, које на основу своје пастирске праксе добро познаје разнолике проблеме свакидашњег живота и верске потребе верних.

У цркви Старог и раног Средњег века имао је римски император широке прерогативе у односу према васељенском сабору. У круг ових прерогатива спадали су право сазива сабора, право контроле саборског рада, право премештаја саборског седишта, право прекида саборског расправљања, право закључења саборског заседања и право потврде саборских закључака. У времену од одржања последњег васељенског сабора (787) до наших дана настале су у току

историског развитка далекосежне и значајне промене: 1) слом римске тачније грчко-римске империје; 2) велико територијално проширење ортодоксне вере изван граница римске империје; 3) стварање велике руске државе; 4) постанак средњовековних југословенских држава на Балканском Полуострву; 5) стварање Латинског Царства у Цариграду и с њим повезаних латинских држава у јужној половини Балканског Полуострва; 6) формирање новогрчке државе и југословенских држава на Балканском Полуострву у 19 веку; 7) конституисање румунске државе у прошлом веку и 8) велики територијални губитци турског царства у Европи и тиме изазвано знатно појачање словенског елемента на Балканском Полуострву. Опадање икуменског патријархата у Цариграду, које је текло паралелно са декаденцијом римске империје, надаље пролазан поновни полет и последња кулминација икуменског патријархата за време турске владавине на Балканском Полуострву и напослетку константно опадање патријархата од времена оснивања нових хришћанских држава у 19 веку на Балканском Полуострву и конституисања нових автокефалних црквених области на Балканском Полуострву као логичне последице новог уређења државноправних и међународноправних односа — све ове промене нанеле су икуменском патријархату у Цариграду велик уштрб у погледу црквенополитичке моћи и угледа и на тај начин створиле су веома деликатну црквенополитичку ситуацију у ортодоксној цркви: недостајање неоспорног црквеног ауторитета који би био у могућности да преузме вођење перманентног централног синода ортодоксне цркве, чије стварање императивно захтевају интереси саме цркве, и да агенде овог на колегијалној основи формираног врховног извршног органа ортодоксне цркве енергично и конзекветно обавља. Будући да је у погледу васељенског сабора некада одлучни државноправни фактор, наиме римски император, који је оличавао како идеју идентитета вере и државе тако и идеју универзалности, ишчезао, а на његово место није ступио никакав еквивалентан државноправни фактор, може право вођења сабора с обзиром на државнополитички хетерогенитет ортодоксног света *ipso iure* једино црквеној власти припадати. Али, како ортодоксна црква нема јединствену црквеноправну и црквенополитичку организацију, може президијална власт бити

призната само скупини свих ортодоксних партикуларних цркава као саставних делова ортодоксне црквене целине односно њиховим претстојницима. Функције саборског претседништва обављао би из претстојника ортодоксних партикуларних цркава састављени президијални collegium, чији би чланови техничке президијалне послове наизменично вршили а у погледу начелних и важних питања, која спадају у делокруг претседништва, само заједнички (collegialiter) потребна решења доносили. Икуменски патријарх у Цариграду као по рангу најстарији достојанственнк ортодоксне цркве фунгирао би као претседник а прочелници осталих ортодоксних партикуларних цркава били би потпретседници васељенског сабора ортодоксне цркве. Потребне предрадове за овај сабор имао би да изврши припремни одбор састављен из претставника свих ортодоксних партикуларних цркава.

Делокруг будућег васељенског сабора ортодоксне цркве имао би да обухвати допуну догматског законодавства претходних васељенских сабора те допуну и евентуалну ревизију генералних синодалних норми, које се односе на организацију ортодоксне цркве и на међусобни однос ортодоксних партикуларних цркава те на дисциплину и обреде. Од проблема, који захтевају хитно решење, ваља споменути: заузимање начелног става према оснивању автокефалне бугарске цркве, стварање општег јединственог законика ортодоксне цркве с особитим обзиром на брачно право те у вези с овим доношење општег црквеносудског поступка, постављање нормативних начела о односу између цркве и државе као и о интерконфесионалним односима, заузимање начелног става према проблемима културе и друштвеног поретка, реформа литургије у правцу елиминисања или скраћења небитних делова у сврху јачег истицања и прецизнијег карактерисања најважнијих делова литургије (дидактички део, канон евхаристије). За време свога заседања васељенски сабор у својству врховне јурисдикционе инстанције ортодоксне цркве има право да коначно решава све правне случајеве који спадају у његову компетенцију. Напослетку васељенски сабор је једини компетентни орган за аутентичну интерпретацију верских, дисциплинарних и других норми, фиксираних од ранијих икуменских и топичких сабора, надаље канонских сентенција црквених отаца као и генералних извора црквеног права уопште:

Састанку будућег васељенског сабора ортодоксне цркве мора претходити израда саборског пословника; ова предрадња спада у круг задатака саборског припремног одбора. Потребно је да нацрт саборског пословника буде достављен свим ортодоксним партикуларним црквама ради претреса и прихвата; правну моћ добија овај нацрт после прихвата од стране легалних претставништава ортодоксних партикуларних цркава. Способност сабора за доношење правоваљаних закључака у верским стварима треба с обзиром на изванредно значење ове врсте одлука да буде условљена присутношћу две трећине пуноправних саборских чланова док би за доношење правоваљаних закључака у области црквене дисциплине и остале материје била довољна присутност апсолутне већине чланова. У погледу већине, којом сабор ствара закључке, ваљало би, уз категоричну забрану уздржавања од гласања, прописати: за верске ствари еминентну већину ($\frac{3}{4}$) а за црквенодисциплинарне и остале ствари квалификовану већину ($\frac{2}{3}$), јер само таквом већином донесени закључци сабора могу имати одговарајући авторитет. Што се тиче техничке стране гласања сматрам да с обзиром на потребу дискреције ваља начин тајног гласања претпоставити јавном гласању. Право промулгације саборских закључака припада претседништву сабора. Време ступања на снагу на васељенском сабору ортодоксне цркве донесених одлука има да утврди саборско претседништво у споразуму с ортодоксним партикуларним црквама.

За детаљирану обраду питања, која ће бити предмет расправљања у пленарним седницама васељенског сабора, као и за израду нацрта за резолуције с потребним образложењима биће потребно стварање специјалних саборских одбора, чији ће број бити детерминиран количином врста правних предмета.

У тесној вези са саборским пословником стоји проблем званичног језика васељенског сабора ортодоксне цркве. Кад узмемо у обзир момент историске улоге и момент данашњег значаја појединих ортодоксних партикуларних цркава могу бити узети за саборски пословни језик: а) грчки, који фигурира као један од три света језика и који има карактер црквеног језика κατ' ἑξοχήν; б) руски, као језик највеће и најважније ортодоксне партикуларне цркве у садашњости,

која је у последња два столећа стекла неоцењивих заслуга за ортодоксно хришћанство и дала велик број одличних дела у области ортодоксне теологије. Ја бих у погледу избора саборског пословног језика препоручио као компромисно решење увођење два равноправна језика: грчког с обзиром на његову велику традицију и руског с обзиром на његов значај у садашњости.

Ф. Гранић

ПСИХОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ

(Наставак)

Религиозни инстинкт

О религиозном инстинкту говорили су још црквени оци, нарочито Августин. Али, питање је, шта је религиозни инстинкт и, пре свега, да ли се о њему уопште може говорити? Постоји ли неки основни нагон, нека „мистичка тежња“ или слутња која би се могла назвати религиозним инстинктом? Је ли то нешто елементарно или нешто сложено? По некимa религиозни инстинкт управо и није некакав нарочити инстинкт већ пре једна виша синтеза свих других. И религиозна осећања нису никаква нарочита осећања већ идеализација других осећања. Религиозни инстинкт или религиозна потреба је у пуном смислу речи потреба, потреба која се налази у основи свих других.¹) Религиозни инстинкт је сложен из других инстинката, из страха, радозналости и потчињености.²

Религија се јавља тек у извесном зрелијем добу па би се већ по томе могло мислити да је религиозни инстинкт или религиозни нагон нешто сложено из других, елементарнијих нагона. Али и свест о времену или о своме Ја јавља се такође релативно касно па се ипак ни једно ни друго не могу свести на друге, елементарније психичке појаве. Према томе би се и религиозни инстинкт могао сматрати као нешто елементарно, као један чисто човечански инстинкт, за разлику од других инстинката или нагона који су човеку заједнички

¹ E. Baudin, Cours de psychologie et philosophie I 1919, p. 479 и д.

² Tor Andrae, Die Frage der religiösen Anlage 1932, 68 и д.

са животињама, као напр. инстинкт самоодржања или одржања расе. И ми смо мишљења (које смо већ раније изнели на једном другом месту) да ако се може говорити о неком чисто људском инстинкту, за разлику од животињских инстинката, онда је то религиозни инстинкт (*instinctus religiosus*). То је чисто људски инстинкт, људска потреба, много основнија и битнија но наука и филозофија.¹⁾ У сваком случају пак може се и мора говорити о инстинктивним религиозним радњама, као што је напр. инстинктивно склапање руку при молитви, иако то није универзалан изражајни облик молитве.²⁾

Као што смо видели, религија је универзална појава. Али немогућно је утврдити шта је био или у чему се састојао први појав религије у свету. Каже се додуше да је увек постојала извесна религиозна диспозиција макар у облику најпримитивнијег празноверја.³⁾ Али тако неодређена тврђења немају много вредности. Томе је свакако смисао да човек увек мора веровати у нешто изнад човека зато што у њему постоји једна религиозна потреба, религиозни нагон који тражи да се задовољи. Али, питање је, да ли из тога што религија у ма ком облику постоји код свих народа смемо закључити да постоји извесна урођена религиозна диспозиција и код сваког појединог човека? И да ли се то може назвати религиозним инстинктом? Могло би се свакако помислити да о религиозним инстинкту нема смисла говорити зато што религија обухвата целог човека са свима његовим диспозицијама и способностима те према томе не може имати основа само у једној страни човековог бића. Међутим, видели смо, то ипак не мора значити да је религиозна диспозиција само збир других диспозиција.

У сваком случају оно испољавање човековог духовног живота, које називамо религиозним, претпоставља једну нарочиту диспозицију, један нагон или инстинкт сасвим своје врсте. Првобитни религиозни инстинкт је потчињење или покорност човекова натприродним силама, вели Dawson. Зато се не може тврдити, као што чине еволуционисти, да је корен религије у сујеверном страху од авети. Менталитет прими-

¹ Б. Лоренц, Са VIII интернационалног конгреса за филозофију — Богословље 1935, с. 77.

² Tor Andrae, о. с., р. 72 и д.

³ R. Eisler, Sociologie 1903, р. 106

тивног човека је скроз религиозан, а вера у разнолике духове само је једна страна његове мисли.¹⁾

Ни код једног човека не може се говорити о апсолутном недостатку религиозне диспозиције.²⁾ Сваки човек верује како вели Шелер, или у Бога или у неког идола (место Бога).³⁾ Религиозни нагон долази до свести у осећању апсолутне зависности, ограничености, слабости и, слетствено, у потреби (жељи) за помоћи. Као основни појам или категорију религиознога, видели смо, можемо сматрати свето или божанско. А категорију божанскога ми можемо примењивати само отуд што је имамо аргіогі, тј. првобитно и неопходно.⁴⁾ И вера у откривење је вера на основу тог аргіогі. Побожност као свесно тражење потиче из несвесне побожности једног реалног инстинкта.⁵⁾

О апсолутном недостатку религиозне диспозиције код нормалног човека свакако не може бити говора. Али сама религиозна диспозиција не вреди ништа ако се не развија и не долази до свести.⁶⁾ У осталом, постоје различни типови религиозне диспозиције или религиозне обдарености. Неки су већ у примитивном друштву разликовали два главна типа: човека акције и човека мисли. Док је први само случајно религиозан, други је то стално.⁷⁾ А супротност између оних који верују и оних који не верују констатују и најстарији хришћански теолози и заснивају је на недокучној одлуци самога Бога од кога на крају крајева долазе и све друге разлике међу људима. Супротност између религиозних и нерелигиозних људи ће постојати док на свету буде било религиског веровања.⁸⁾ Јер увек ће бити, као што је увек било, материјалиста, тј. људи који знају само за материју и зато не верују ни у шта нематеријално, ни у душу а још мање у Бога.⁹⁾

¹ Ch. Dawson, Progrès et religion (француски превод) 1935, p. 78 и д.

² Tor Andrae, о. с., p. 74 и д.

³ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen I 1921, p. 559

⁴ K. Leese, Vom religiösen Apriori. — Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1930, p. 92.

⁵ Ibid., p. 95, 98.

⁶ O. v. d. Pfordten, Religionsphilosophie 1922 p. 10.

⁷ Tor Andrae, о. р. p. 76.

⁸ Ibidem, p. 79.

⁹ Б. Лоренц, Духовна криза нашег доба 1932, с. 8.

Према томе, како се чини, не би се уопште смело говорити о религиозном инстинкту као општој људској диспозицији и дефинисати човека као „религиозну животињу“. Међутим, то се може чинити с истим правом с којим се човек дефинише као разумна животиња иако има људи, као што су рођени идиоти, који каткад стоје ниже него неразумне животиње. Уосталом, вероватно само људи, код којих разум није потпуно здрав, могу бити атеисти, тј. не знати за Бога, целог свог живота од рођења до смрти.¹

Урођену религиозну диспозицију називали су неки, под утицајем Кантове филозофије, религиозним априори. Јер та диспозиција је једна нужност нашег ума. Религиозним априори хоће да се нагласи једна нарочита законитост свести, рационалност или разумна нужност идеје Бога.² Урођена, априорна религиозна диспозиција дефинише се као нагон или тежња ка Апсолутном (која се по некима показује у жељи за вечносту), или као способност за стварањем претставе о Богу или као способност за схватањем апсолутне, чисте духовности.³ Према томе, као што видимо, тврди се да ум мора имати једну нарочиту диспозицију за оно што је „сасвим друкчије“, за Натчулно, за Апсолутно. Али се зато наглашава и антиинтелектуални и ирационални карактер религиозног априори.⁴

Као ирационални религиозни нагон може се (са Отом) сматрати осећање нуминозног или светог, о коме је раније било говора.⁵ Али по некима појам религиозног априори је непотребан као и појам (категорија) светог, јер просто само духовно у човеку, као такво, чини човека способним, обдареним за религију.⁶ Најзад, како вели Шолц, априоризам и откривење се искључују. Религија почива на више или мање јасно доживљеном присуству Божанскога у души. Религија почива на откривењу и зато она није никакво априори људског духа, јер би онда била производ човечјег духа. Рели-

¹ Исто, с. 12.

² R. Jelke, *Religionsphilosophie* 1927, p. 215 и д. H. Scholz, *Religionsphilosophie* 1922, p. 236 и д.

³ R. Jelke, о. о., p. 222 и д., 232 и д.

⁴ R. Jelke, о. с., p. 234 и д.

⁵ H. Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930, p. 80.

⁶ G. Wunderle, *Grundz. d. Religionsphilosophie*, 1924, p. 69.

гиозним априори могла би се назвати једино религиозна чежња.¹

Као што видимо, по једнима је потребно претпоставити један нарочити душевни орган за религију, по другима не. По некимa религиозно априори је синоним трансубјективног сведочанства Божанског духа човечјем духу.² По једнима оно се не налази ни апстракцијом ни индукцијом ни испитивањем облика и захтева религиозне свести.³ Други опет мисле да се неко нарочито религиозно априори може добити само психолошки и мора увек садржати неки остатак емпиријскога.⁴ А то више не заслужује назив априорнога у филозофском (Кантовом) смислу. Пошто је појам религиозног априори, као што видимо, врло неодређен, то би га свакако требало избегавати. А то и чине многи богослови. Јер реч априори има једно одређено филозофско значење те би појму религиозног априори требало давати ново значење, ако се тај појам ипак хоће да допусти.⁵ Само то не значи да не треба говорити о религиозном нагону, религиозној потреби или тежњи.

Али, питање је, у каквом односу стоји религиозни нагон према тзв. метафизичком нагону. Је ли религиозном нагону порекло у метафизичком нагону, тј. у тежњи за сазнањем надчулне стварности (као нужне допуне чулног, емпиријског света), како су мислили многи филозофи? Или можда обратно? Могло би се рећи да су они истовремени и нераздвојни или управо да је то у суштини једна иста потреба, исти нагон. А то је религиозни нагон, тежња ка Богу. Филозофија религије и нема другог Бога до Бога религиозне свести.⁶ Нагон за сазнањем првобитно није друго до религиозни нагон или тежња за сазнањем вечне, живе истине, за приближавањем извору вечног живота.⁷ Али то је питање односа филозофије и религије о коме расправља филозофија (теорија сазнања и метафизика) религије. Религијска теорија сазнања

¹ H. Scholz, o. c. p. 115, 237, 240 и д.

² F. Ménégoz, Reflexions sur le problème de Dieu 1931, p. 77, 94.

³ J. Hering, Phénoménologie et philosophie religieuse 1926, p. 98.

⁴ H. Leisegang, o. c., p. 71

⁵ F. M. Rintelen, Wege zu Gott. 1934, p. 94.

⁶ R. Jelke, o. c., p. 20.

⁷ Мисао и акција, с. 139.

тражи априорни (тј. од искуства независни) закон стварања религиозних идеја, вели Хајлер, док метафизика религије испитује истинитост или реалност веровања у Апсолутно и у човекову везу с њим.¹

Рационално и ирационално у религиозном доживљају

Религиозни инстинкт је урођена потреба или тежња ка Највишем, ка Богу. Урођене идеје о Богу нема већ је то првобитно више осећање, жеља или тежња ка више или мање неодређеном циљу, идеалу, који се после покушава ближе одредити, али се никад не може појмовима потпуно схватити. У тој жељи састоји се и „интелектуална љубав“ према Богу. То је управо тражење Бога, потреба или нагон за тражењем Бога које, како вели Вундерле, чини душевну подлогу свега религиозног доживљавања.²) Али извесна, ма како неодређена мисао о Богу је при том неопходна. Ко би призивао Бога, ако не би знао за њ, вели Августин. *Quis te invocat nesciens te?*³) Бог се може само непосредно, унутрашње опазити или осетити, једном речи, доживети. Али то непосредно, емоционално, интуитивно сазнање није могућно без извесне мисаоне подлоге. Јер нема никаквих доживљаја, никаквих осећања где би мисао потпуно недостајала. Мисао не може никад бити потпуно отсутна. Само то не мора увек бити мисао у рационалним, логичким појмовима.

Психолошку подлогу религије чини једна тежња или нагон који се не да свести на разум и зато се религија не да рационализовати. Психологија религије има изванредно тежак и управо нерешљив задатак да тачно утврди однос рационалног и ирационалног елемента у идеји Бога. Основни предмет или основна идеја религије, идеја Бога не може се објаснити из саме рационалне свести, јер њену психичку подлогу чини, видели смо, једна нарочита религиозна диспозиција, склоност, тежња или нагон ка Богу. У стварању основне религијске идеје, идеје Бога, мора се дакле претпоставити један нарочити религиозни чинилац који је

¹ F. Heiler, *Das Gebet* 1923, p. 24 и д.

² G. Wunderle, *Über das Irrationale im religiösen Erleben* 1930, p. 61

³ Б. Лоренц, *Филозофија Св. Августина*. Гласник Срп. Правосл. Цркве, 1911 с. 244.

нужан елемент нашег духа, али се не да свести на рационалне елементе. У осталом, дефинисани научни појмови и не спадају у суштини религије. Јер шта би онда било са „сиромашнима духом“¹⁾ Свето је, вели Ото, у пуном смислу речи, једна сложена категорија, сложена из рационалног и ирационалног. Оно што примитивно религиозно осећање схвата у облику „демонског страха“ није нешто рационално, ни морално, већ нешто нарочито, ирационално. Али већ на раним ступњима почиње процес његовог рационализовања и морализовања²⁾

Религија није никад чисто афективна (тј. потпуно ирационална). Осећање и разум се стално прилагођавају једно другом, вели Делакроа. Ма колико да јој се разум чини слаб, вера се њим служи бар да расветли своје уверење.³⁾ Зато права вера и није никад потпуно пасивна. Под вером се често разуме просто прихватање догми, вели Аагон. Међутим, ко искрено верује не прима слепо све што му се пружи.⁴⁾ Али религија се не може потпуно рационализовати. У религији постоји стално напон (затегнутост) између рационалног и ирационалног.⁵⁾ Како мисле неки (на првом месту Трелч, а за њим и други), видели смо, постоји један априорни закон стварања религиозних идеја који лежи у самој суштини нашег ума. А то религиозно априори час је рационално језгро религиозног веровања, час основна чињеница религиозног доживљавања која није приступачна никаквом рационалном са знању.⁶⁾

Предмет религије је трансцендентан, тј. он је далеко изнад овог света, далеко га превазилази („трансцендује“). Предмет религије превазилази овај свет и све у њему, дакле и разум људски и зато је ирационалан или управо надрационалан, несхватљив путем самог разума. Трансцендентност религијског света у већини религија није јасно одвојена од емпиријског света. А то је врло појмљиво јер се трансцендентни или натчулни свет (надсвет) не може сазнати рационалним путем. Зато тај трансцендентни свет, који се у неким

¹ O. v. d. Pfordten, Religionsphilosophie, p. 71.

² R. Otto, Das Heilige 1927, p. 144, 147.

³ G. Dumas, Traité de psychologie II 1924, p. 268 и д.

⁴ J. A. Aaron, The nature of knowing 1930, p. 132.

⁵ H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft. 1928, p. 113.

⁶ G. Wobbermin, Religionsphilosophie 1924, p. 6.

религијама схвата чисто духовно, остаје увек ирационалан.¹ У сваком случају тај сасвим друкчији свет („онај свет“) је више предмет осећања но разумног сазнања. Само сазнање не чини суштину религије. Религија се не састоји само из рационалних но много више из ирационалних или, можемо рећи, надрационалних елемената. На почетку религије је једно осећање, једна тежња пре но сазнање. Страх и љубав, нарочито страх, су два битна елемента религије, како мисли Рибо. Али и по њему свака религија садржи и неку претставу о свету.² А и по онима, који суштину религије виде у једном нарочитом осећању нуминознога (светога), постоји у дубини душе једна диспозиција, једна способност да се нуминозно у религиозном осећању схвати.

Религија дакле није могућна без извесне интелектуалне или рационалне подлоге, тј. без извесне идеје о Богу. Како с правом мисле неки, идеја Бога је ирационална у смислу надрационалног, надсветског. Ту не могу бити примењивани рационални појмови (добијени апстракцијом од ограниченог људског бића), јер они доводе до противречности које ишче-зављају тек ако се увиди симболички карактер тих појмова, место да се они схвате као адекватна обележја Божанског бића.³ У осталом, сасвим тачно је примећено да се појам ирационалног употребљава у врло различним значењима тако да се под њим могу разумети најразличније ствари.⁴ Зато треба правити разлику, пре свега, између ирационалног, тј. оног што се не да извести из разума и схватити разумом, и антирационалног, тј. оног што је против „здравог“ разума⁵. Мистериозно (страховито, узвишено) у нуминозном је исто тако ирационално као и лепота у једној композицији, вели Ото. Ирационално се не да рационализовати. Али се мора покушати да се оно утврди, ако не адекватним појмовима — што је и немогућно — а оно знацима, појмовним симболима.⁶ Према свему реченом јасно је да се претстава Бога не да објаснити само из елемената рационалне свести.⁷

¹ R. Müller Freienfels, Psychol. d. Relig. I, p. 11.

² Th. Ribot, La psychol. des sentiments, 8. éd., p. 307 и д., 312 и д.

³ R. Jelke, Religionsphilos., p. 238.

⁴ Ibidem p. 236; R. Otto, о. с., p. 78.

⁵ R. Jelke, о. с., p. 236.

⁶ R. Otto, о. с., p. 79 и д.

⁷ R. Jelke, о. с., p. 220.

Али *mysteriosum* не треба да буде оно што се не да ни мислити, тј. што би било противречно или апсолутно ирационално.¹ У схватању Бога битно је осећање (ирационално), али осећање није никад без мисаоне (рационалне) подлоге. А за хришћанску религију је с правом речено да у њој постоји равнотежа између ирационалног и рационалног, између мистике и дела.²

Мистицизам

Пре но што се уопште постави питање психичке суштине мистике требало би разликовати појам мистике од појма мистицизма иако се они обично идентификују. Мистицизам је тежња ка мистици и мистичком учењу. Према томе питање је: шта је и у чему се састоји мистика или мистичност којом се то учење разликује од других? Пре свега, о мистицизму се може говорити као о једном правцу филозофије (метафизике), а мистичких елемената има код свих великих филозофа.³ Мистицизам је једна врста метафизике вели Хесен, неоправдан производ рационализовања мистике⁴. Овде не можемо говорити о мистичкој метафизици, као што је напр. новоплатонска, где све постаје зрачењем или изливањем, да не кажемо преливањем бескрајног божанског бића⁵. Само морамо рећи да је метафизичка (филозофска) мистика обично пантеистичка, јер, ако је теистичка, она се не разликује од религиозне мистике.

Речи мистика, мистицизам и мистично употребљавају се често и негативно, јер се њима означава свако неодређено, несхватљиво гледиште.⁶ Како неки веле, под мистицизмом се често разуме једно религиозно расположење где преовлађују осећања или чак болесне тежње. Али шта значи то расположење, шта је мистика у суштини? Суштина религиозног живота уопште дефинише се често, вели Leuba, као заједница или јединство с извором живота, а мистицизам

¹ P. Guérin, *Pensée constructive et réalités spirituelles. Essai de psychologie formelle à propos de l'ascétisme religieux* 1934, p. 361.

² K. Kessler, *Religionsphilos.*, p. 208.

³ R. Falckenberg, *Gesch. d. neueren Philosophie* 1927, p. 718.

⁴ S. Hessen, *Mystik und Metaphysik*. — *Logos* II, 1; p. 95 и д.

⁵ Б. Лоренц, *Преглед историје филозофије* 1927, с. 47.

⁶ W. James, *D. relig. Erfahrung*, p. 305.

као директно и стварно доживљавање Бога.¹⁾ Непосредно осећање присутности Божје је фундаментална мистичка појава²⁾. Мистичка стања, како вели Џемс, иако су врло слична емоционалним стањима, служе ипак, онима који их доживљују, и као сазнање.³⁾ У осталом, неки с правом разликују спекулативни (или „когнитивни“) мистицизам, који се труди да даде одговор на проблем сазнања, од религиозног мистицизма коме је стало до проблема спасења.⁴⁾

Суштина мистике је сазнање Бога и љубав према Богу. Мистик хоће најинтимнију везу с Богом, прожимање душе Богом. Ту је најважнија једна спонтана интуиција или визија у којој се доживљава присуство Божје. Средиште мистичких стања је контемплација, тј. прост поглед на Бога где душу обузима дивљење и љубав.⁵⁾ Мистичка визија („виђење“) Бога тумачи се психолошки најчешће као илузија. Али за самог мистика то је сједињење с Богом, непосредни додир, опажај јаснији но опажај чулима. То је непосредно опажање Бога (без посретства чула), једна натприродна појава. Многи виде у мистици само афективни елеменат, сједињење у љубави, а не неко продубљено сазнање. Мистички Бог је Бог љубави. Суштина мистике је љубав према Богу. Мистичко стапање с Богом значи апсолутну љубав. Мистички Бог је љубав и предмет љубави.⁶⁾ Љубав сједињује с Богом, и ако је уопште ма шта знак и откривење Божје у човеку, онда је то љубав.⁷⁾ Велики мистик воли све људе божанском љубављу јер његова љубав је љубав Божја за све људе која је све створила.⁸⁾ У осталом, може се правити разлика и између „мистика гледања“ и „мистика љубави.“⁹⁾

¹⁾ J. H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux* (француски превод) 1930, p. 51, 417.

²⁾ R. Will, *Le culte. Etude d'Histoire et de Philosophie religieuses II* 1929, p. 156.

³⁾ W. James, o. c., p. 306.

⁴⁾ H. Brinton, *The mystic will* 1934, p. 16, 18.

⁵⁾ J. Fröbes, *Lehrb. d. exp. Psycholog.* II 1929, p. 470.

⁶⁾ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1934, p. 270.

⁷⁾ O. Karrer, *D. Relig. in d. Mensch.* 1934, p. 3, 24.

⁸⁾ H. Bergson, o. c., p. 249 и д.

⁹⁾ P. E. Schlund, *Die Stellung der Religion in der modernen Seele* 1930, p. 85.

Претходни ступњи мистичке контемплације су извесни облици молитве. У „афективној молитви“ преовлађују афекти и човека може обузети једна реч, једна претстава, једно просто осећање присутности Божје.¹

Мистичко схватање није обично мишљење већ нарочито, интуитивно опажање, управо увиђање (*mysticus intuitus*).² То је управо гледање „независно од функције чула.“³ Мистичка интуиција тј. непосредно опажање је интуитивно схватање јединства, целине и управо смисла целине. За разлику од обичног, емпиријског схватања, од профаног опажања, мистичка интуиција види једно и јединство које се чулима не може добити.⁴ У мистичком доживљају, како тврде мистици човек се изгуби, утопи у бескрајном јединству свега, у Апсолутном. У потпуном самозабораву и губљењу свог Ја, мистик постаје све, цео свет, одн. Бог. Осећање јединства с натчулним светом у религиозној екстази није само субјективан већ објективан догађај који мистик осећа као изливање духовне силе у свет и у самог њега.⁵ Најважније обележје мистике је пасивност и губљење свог Ја. Мистик има свест да живи безличним и божанским животом.⁶ Он постаје једно са свим што постоји, одн. с Богом. Мистик се удубљава у најдубље дубине самог себе, где налази свој праузор, Бога. Он хоће да стече сазнања која не долазе споља већ их он добија из саме душе, силом њене суштине. Он хоће највише сазнање које се не може стећи разумом.⁷ Он види све у једном и све у себи. То је гледање *sub specie aeterni*, под видом Вечнога. Мистик је у Богу и Бог је у њему.⁸

Мистика је тежња за непосредним сазнањем Бога, за сједињењем с Богом. У том смислу је свака дубља религиозна тежња мистичка. Мистик је свако, ко у својој уну

¹ J. Fröbes, о. с. р. 471.

² R. Otto, *West-östliche Mystik* 1926, р. 63, 329.

³ *Ibidem* р. 365.

⁴ *Ibidem*, р. 55, 312.

⁵ W. Wundt, *Probleme der Völkerpsychologie* 1921, р. 99.

⁶ H. Delacroix, *La „psychologie du mysticisme“*, de H. J. Leuba.—
Journal de psychologie normale et pathologique, 1926, р. 584.

⁷ R. Otto, о. с., р. 43, 365.

⁸ *Ibidem*, р. 61 и д.

трашњости доживљује Бога. За мистика Бог је Ја. А то Ја, своју душу, налази мистик и у животу, кад је свестан да није Бог, да је различан од Бога.¹ Његово Ја се уздиже и тако рећи проширује до бескрајног, апсолутног Ја. Он сазнаје Бога у мистичком сједињењу с Богом. Али мистик има и друкчији појам о Богу и то га управо и чини мистиком, а не тек мистичко сједињење (*unio mystica*) с Богом. Мистика се јавља у колико предмет, на који се односи религија, постаје ирационалан. Сам Бог је код мистика мистичан, т. ј. мистериозан и његов доживљај је мистериозан и зато мистичан.² Уосталом, оба израза — мистичан и мистериозан — долазе од исте, грчке речи (*μυειν* = затворити, затворити очи).³

Код неких мистика сам појам Божанства значи негацију свега сазнања. О Богу се не може рећи ништа позитивно већ само негативно. Бог је ништа.⁴ Постати ништа то је постати Бог.⁵ Зато се говори и о негативној као и о мистичкој теологији. Уосталом, мистика, у извесном ширем смислу, управо је скраћено име место мистичне теологије (од чега је и постала).⁶ Најзад, неки разликују и један тип негативног или „суженог“ мистицизма који тражи мир и јединство уништавајући све мисли и жеље осим једне прости идеје о апсолутном Богу.⁷ Уосталом, мистика означава врло различне ствари и зато има различитих типова мистике.⁸

Мистика и религија

Под појмом мистике разуме се или најунутрашњија страна свега доживљавања, па и религиозног, или извесна историјска појава која прати све религије, вели Gruehn. По

¹ S. Behn, Über das religiöse Genie. — Archiv für Religionspsychologie 1914, p. 53 и д.

² R. Otto, о. с., p. 193 и д.

³ R. Otto, о. с. p. 194; Das Heilige, p. 22; F. Heiler, Des Gebet, p. 248; Relig. in Gesch. u. Gegenw. IV, с. 334 (Leisegang).

⁴ S. Hessen, о. с., p. 96; W. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. 1921, p. 282.

⁵ J. H. Leuba, о. с., p. 458; F. Heiler, о. с., p. 251.

⁶ F. Heiler, о. с., p. 249.

⁷ H. Brinton, The mystic will 1931, p. 20.

⁸ R. Otto, о. с. p. 186.

њему су мистички доживљаји тако различни од нормалног душевног живота да се чини готово немогућно схватити и сам смисао мистике. За разлику од чисто религиозног доживљаја код мистичког доживљаја је карактеристично опадање мисаоног момента, те је зато садржај или смисао тог доживљаја немогућно формулисати.¹ Међутим како с правом вели Вобермин, треба разликовати мистику као нарочити облик релије од мистичке тежње које има у свакој религији.² Лични, унутрашњи религиозни живот има свој корен и средиште у мистичким стањима, вели Џемс.³ Вера у Бога, како неки мисле, можда није ни могућна без извесног мистицизма.⁴

Мистика је „унутрашња музика душе“, радост која прати сусрет са Божанским, вели Монпје.⁵

Као што смо видели, религија се састоји из рационалних и ирационалних или надрационалних, а то управо значи мистичких елемената. Како неки мисле, „мистика претставља примитивно стање човеково, његов „прелогички“, мистички и мађички стадијум. А многи доводе мистику у најтешњу везу с мађијом, о којој ће доцније бити речи. Примитивни менталитет је, каже се, мистички менталитет. По схватању већине „примитиваца“ сва бића, сви предмети, природни и вештачки, немају само физичку егзистенцију, коју чула опажају, већ имају учешћа и у мистичком свету натприродних сила. А у сваком духу људском, ма како његова интелигенција била развијена, постоји један неискорењив темељ примитивног менталитета.⁶ И Бергсон говори о примитивном менталитету и код културног човека, јер не налази никакве битне разлике у менталитету између културног и примитивног човека. Али мистицизам он сматра као привилегију појединих људи.⁷

¹ W. Gruehn, Religionspsychol. p. 70, 72.

² G. Wobbermin, [System. Theol. nach religionspsychol. Methode III 1926, p. 269.

³ W. James, o. c., p. 305.

⁴ Th. Ruysen, Le dieu lointain et le dieu proche. — Revue de Métaphysique et de Morale 1930, p. 345.

⁵ I. Monnièr, Mysticisme protestant. — Études Théologiques et Religieuses 1936, p. 263.

⁶ Ch. Blondel, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive d'après M. Lévy-Bruhl. — Revue de Métaphysique et de Morale 1932, p. 558, 566.

⁷ H. Bergson, o. c., p. 152 и д., 323.

Мистика претставља област апсолутно ирационалног, чисто субјективног доживљавања и зато се говори о мистичком расположењу и код модерног човека. Мистика, веле, значи прелажење свих граница филозофије, безнадежни покушај да се појмовима схвати оно што је у сваком смислу ирационално. Међутим, чисто мистичко стање, без икаквих мисли и претстава, морало би бити чисто емоционално стање а таквих стања, видели смо, нема. Како вели Гиргензон, неизрецивост мистичких доживљаја је само један симптом за то да су у религиозном доживљају битне мисли, а не претставе. Ту је искључено само апстрактно мишљење и закључивање, а не и интуитивно мишљење.¹

Мистичко доживљавање сматра се обично као једна врста религиознога, један облик општења с Богом. А говори се и о мистичком облику религиозности.² Мистика и религија се често мешају или чак и потпуно идентификују. По мишљењу многих мистика је извор сваке религије. Свака религија је мистична. Или, како вели Кеселер, свака религија има једну мистичну и једну активну страну.³ Мистик тражи да у себи оствари Бога. Мистика је нека врста обожења човека.⁴ Мистика је свест о непосредном односу с Божанством, „крајњи производ једне дубоке тежње за потпуним сазнањем“, вели Leuba. А неки дефинишу мистичка стања као натприродна стања која садрже једно такво сазнање какво никакви наши сопствени напори не би могли остварити.⁵ Како је с правом речено, видели смо, нема вере у Бога без извесног мистицизма. У свакој религији има мистичких елемената који су, како многи мисле, оно исто што је у религији битно, што чини суштину религиозног доживљавања. Мистике је било увек, у свима религијама, и зато се каже да је мистика, као битни елемент религије, стара колико и религија.⁶ Како вели Џемс, и виши облици мистичких доживљаја — иако нису идентични с религиозним искуством обичне, тј. не мистичке свести —

¹ K. Girgensohn, D. Seel. Aufb. d. relig. Erleb., p. 615.

² P. E. Schlund, o. c., p. 85.

³ K. Kessler, Religionsphilos., p. 30.

⁴ J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 470, 472.

⁵ J. H. Leuba, Psychol. du mysticisme religieux, p. 2.

⁶ P. Simon, Mythos oder Religion 1935, p. 59. R. Otto, West-östliche Mystik, p. 403 и д.

теже ипак истом циљу, само на други начин и интензивније.¹

Свака дубља религија је мистика, вели (са Швајцером) Карер. У сваком случају психологија религије се не може израђивати без једног мистичког, ирационалног елемента. Зато се с правом каже да је сваки човек мистик у колико се моли Богу искрено, дубоко, оним што је у њему најдубље, чистим духом, чистим срцем. Мистика је управо основна појава свих религија јер то је вера у присуство и дејство надчовечанских сила и у могућност унутрашње везе с њима.² Уосталом, чак и неки новосколастички филозофи налазе извор религиозне свести у мистичком доживљавању, у интуицији.³ Али, како с правом вели Делакроа, говорећи о „мистичком облику религиозног осећања“, једно стање може бити оквалификовано као мистичко тек ако се може оквалификовати као религиозно.⁴ А, како је с друге стране речено, сваки човек има у себи потенцијално сазнање Бога. Само мистик ставља себи у задатак да то сазнање актуализује. А више но сазнање Бога је јединство с Богом.⁵

Религија је, по некима, чисто осећање и то мистичко осећање које је најнеодређеније од свих осећања.⁶ Отуда се мистика одн. религија лако своди на самообману, аутосугестију, халуцинације. Други опет виде у мистици један доживљај своје врсте, али без икакве везе с религијом. А то је свакако много мање тачно него схватање које у мистици налази специфично религиозни елемент и чак идентификује мистику с религијом. Религија потиче из везе двају елемената: мистике и обожавања или осећања јединства с Богом и осећања маленкости, немоћи, удаљења од Бога.⁷ Вера и мистика чине поларност сваке побожности, вели Фрик.⁸ Мистика свакако прати и нормалне религиозне доживљаје, бар свако дубље религиозно осећање и мишљење. Она је важан еле-

¹ W. James, o. c., p. 342.

² O. Karrer, o. c., p. 103, 161 и д.

³ S. Zimmermann, *Filozofija i religija* 1936, c. 359.

⁴ G. Dumas, *Traité de psychol.* II, p. 270 и д.

⁵ J. A. Aaron, *The nature of knowing* 1930, p. 136.

⁶ K. Gutberlet, *Lehrb. d. Apologetik* I, 4. A., p. 14.

⁷ K. Beth, *Religion und Magie* 1927, p. 409, 416.

⁸ H. Frick, *Vergl. Religionswiss.* p. 120.

менат у свима историјским религијама.¹ Свака исторјиска религија стоји у напону између мистичкога и његовог схватања. А познати француски (швајцарски) књижевник Amiel поставио је у свом „интимном дневнику“ питање: шта је религија без мистичности.² Мистицизма, у извесном ширем смислу, има и у најнижим религијама, вели Делакроа. А мистичност у најширем смислу је осећање немоћи разума за схватање реалности, нарочито духовне реалности.³

Али како ће се једно мистичко стање моћи сматрати религиозним? Мистицизам је религиозан тек преко тумачења које даје о извесним унутрашњим стањима, а које му омогућава религиозно предање. Веза тих двају елемената, унутрашњег стања и спољашњих података, и чини проблем мистицизма. Психолошки проблем мистицизма је спајање једног унутрашњег стања, које је само по себи неодређено, и садржаја датих у религиозном предању. Бог мистицизма надовезује увек директно на Бога религијског предања који се налази потпуно готово у колективној мисли, дат пре сваког размишљања и критике. Само религија, првобитно сва социјална, постаје у мистичкој интуицији скроз индивидуална и унутрашња.⁴

Мистичка свест је у главном пантеистичка и оптимистичка, вели Џемс. Само религиозни мистицизам показује у том погледу знатне разлике, јер мистичко осећање може се удружити с најразноврснијим филозофским и теолошким системима.⁵ Али осећање је, вели, дубљи корен религије, а филозофске и теолошке формуле су секундарни производи.⁶ Свакако дакле може се рећи да мистика не мора бити пантеистичка.⁷ Али у мистици лежи опасност пантеизма, веле богослови, ако се у мистичком сједињењу с Богом хоће да уништи разлика између Бога и створења.⁸

Мистика није религија. Религиозно искуство није огра-

¹ G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie d. Relig.*, p. 573.

² H. Frick, о с., p. 111, 122.

³ G. Dumas, о с., II, p. 270 и д.

⁴ G. Dumas, о с. II, p. 272 и д.

⁵ W. James, о с., 337 и д., 347.

⁶ *Ibidem*, p. 344.

⁷ G. Wobbermin, *System. Theol.*, II, p. 291.

⁸ G. Wunderle, *Religionsphilos.*, p. 167.

ничено на мистичке доживљаје. Flournoy је открио опасности које прете психологији религије, ако се даје искључива важност мистици, а не обичној религиозности.¹ Мистик осећа јединство или једнакост с Богом, идентификује Бога с основом („дном“) душе. А то није више религија као теизам већ супротност сваком теизму.² Таква мистика није религија, а религиозна мистика је само један део све мистике.³ Религија је нешто више но мистика, како је то утврдила и експериментална психологија религије која покушава да јасније одвоји мистику и чисто религиозну побожност и у основном религиозном доживљају налази безброј прелаза, с једне стране ка чисто рационалним (мисаоним) процесима, а с друге стране ка мистичком доживљају.⁴ Зато се, уосталом, и у хришћанству може разликовати један објективан и један мистички тип, хришћански рационализам и хришћански мистицизам.⁵

Мистичка екстаза

Религиозне доживљаје је уопште врло тешко анализовати зато што су веома нестални, пролазни, и много више емоционални (ирационални) но интелектуални (рационални). Један доживљај постаје религиозним тек тиме што захвата у последње дубине духовног бића. Зато се човек после религиозних доживљаја, како је једно лице за себе изјавило, осећа на неки начин промењен.⁶ А то нарочито важи за мистичке доживљаје, за мистичку екстазу тј. стање највишег усхићења, у коме се мистик, у потпуном самозабораву, осећа сједињен с Богом. То је стање у коме се душа осећа у присутности Божјој. Мистик налази Бога у божанском основу свог сопственог бића. Он је опијен бесконачним.⁷ А постоје различна сретства да се изазове стање „божанске опијености“, како то вели Бергсон.⁸ Сами мистици замишљају и примењују

¹ Ibidem, p. 113; G. Wunderle, Eint. in die mod. Religionspsychol., p. 58.

² R. Otto, West-östliche Mystik, p. 105.

³ H. Scholz, Religionsphilos., p. 105 и д.

⁴ W. Gruehn, Religionspsychol., p. 75.

⁵ I. H. Leuba, Psych. du mystic. rel., p. 6.

⁶ L. Weiser-Aall, Zum seel. rel. Symbolerleb. (Zeitschr. f. Religionspsychol.), p. 214.

⁷ R. Will, Le culte. Étude d' Histoire et de Philosophie religieuses I, p. 410, II, p. 48.

⁸ H. Bergson, Les deux sources, p. 236 и д.

методе које им омогућавају да имају осећање присутности Божје, вели Leuba.¹

У души мистика збива се један велики негативан процес, једно „пречишћавање“, „упрошћавање“, уништавање. Постати ништа, као што смо видели, то је постати Бог. Неки мистици помињу потпун недостатак свести и „доживљено ништа.“² Најблаженије и највише стање свести о свом Ја доживљује се као потпуно ишчезавање самог Ја у датом моменту свести. Некима се каткад чинило да наједном доживљују одвајање душе од тела, да је душа изашла из тела и постала видљива. А то одвајање душе од тела добија каткад и један облик свести о летењу и лебдењу или пливању.³ Мистичку екстазу (усхићење) изазива осећање присутности Божје. Једно изненадно озарење, једна визија, у којој се доживљује присуство Божје, може изазвати велике душевне промене, преокрете, препорођаје.

Стања мистичке екстазе, „доживљаји присутности Божје“, изражавају се и унутрашње, органским осећајима. Усхићења или „психичке буре“, како их зове Leuba, избијају наједном и потпуно освајају мистика. Религиозно доживљавање, веле мистици, доноси им највећу радост, усхићење. Отуда у њиховом усхићењу („трансу“) играју велику улогу и органска, нарочито сексуална задовољства. А код великих мистика говори се и о аутоеротизму (еротичком ставу према самом себи).⁴ Међутим, сексуални елементи су нешто секундарно а не битно, као што погрешно мисли психоанализа. Чак радост уопште није ту битна већ је само додатак доживљају. Сам главни религиозни доживљај креће се с оне стране задовољства и незадовољства, вели Гиргензон. А тим доживљајем, видели смо, не влада ни човекова воља, нити га она ствара.⁵ Међутим органски осећаји могу бити симболи за доживљаје вредности. А, уосталом, симболичког значаја немају само органски осећаји већ утисци из области сваког чула могу постати симболички изражај за религиозна осећања.⁶

¹ J. H. Leuba, o. c., p. 417.

² J. Fröbes, o. c., p. 47.

³ K. Girgensohn, o. c., p. 486, 599 и д.

⁴ I. H. Leuba, o. c., p. 210, 318.

⁵ R. Girgensohn, o. c., p. 609, 611.

⁶ L. Weiser-Aall, o. c., p. 147, 208;

У екстази се доживљује интензивна радост зато што се мистик осећа изван свега земаљског. Али доживљај мистичке екстазе није потпуно самосталан и специфичан психички процес који не би имао никакве везе са свакодневним душевним животом, вели Гиргензон. Мистичка екстаза је пратилац сваког вишег психичког живота. Али специфична психолошка карактеристика екстазе је извесна промена и прекид обичног тока свести.¹

И код већине примитивних, као и код културних народа, мистичка стања екстазе сматрају се као сједињење с Божанким. У нижим облицима мистичка екстаза — природна екстаза, како то неки зову, за разлику од хришћанске екстазе — добија се материјалним, наркотичким сретствима (као што је напр. хашиш, алкохол и сл.), постом, играма и др. У наркотичком заносу јављају се илузије и халуцинације и добија се утисак виших животних способности. Јер религија и егзалтација живота су нераздвојни, вели Leuba.² А чисто психолошки се и чуда објашњавају екстазом, халуцинацијама, хипнозом и сугестијом.³

У методе хришћанског мистицизма рачуна се на првом месту аскеза. А с обзиром на то могло се је рећи да је мистицизам и у православљу последица аскетизма.⁴ Као типична обележја праве религиозне екстазе сматрају хришћански мистици, вели Leuba, изненадност, непредвидљивост, пасивност, неизрецивост и, најзад, озарење или откривење.⁵ А пасивност инспирације наглашава се често код генија уопште. Као први и најважнији услов за мистичко сједињење с Богом сматра се чистоћа душе, ослобођење од греха.⁶ У религији човек тежи да превазиђе самог себе, своју слабост и ограниченост у сједињењу с Бесконачним и у том смислу је свако дубље религиозно доживљавање мистичко. А само онај који може потпуно да заборави самог себе и да се ослободи од пролазних мисли овог света, може познати Бога. Душа постаје боголика (*deiformis*) у сазнању Бога.⁷ У том смислу може се рећи да су

¹ K. Girsensohn, o. c., p. 623 и д; J. Frobes, o. c., p. 474.

² I. H. Leuba, o. c., p. 10 и д., 51.

³ O. v. d. Pfordten, Religionsphilos., 121 и д.

⁴ П. Јевтић, Мистичко искуство. — Хришћански живот, 1924, с. 347.

⁵ I. H. Leuba, o. c., p. 307.

⁶ J. Fröbes, o. c., p. 457.

⁷ R. Otto, West-östliche Mystik, p. 393.

сви велики религиозни људи били мистици. Отуда се говори и о мистици Новог Завета, нарочито четвртог Јеванђеља, у коме се налази највећа емоционална дубина, док се сам јеванђелист Јован назива мистичким теологом.¹ Говори се и о „мистици вере“ код апостола Павла. А по некима је мистика („есхатолошка мистика“) језгро наше вере и Новог Завета.²

Екстаза је карактеристичка за мистицизам, али он се не може свести на екстазу. „Теопатично стање“, како то зове Делакроа, и састоји се у томе да се краткотрајна екстаза замени једним трајнијим и активнијим стањем. Стална свест о Божанском, о обожењу, — идеал мистике — карактерише теопатично стање у коме мистик има осећање да у њему живи и дела Бог. Мистицизам је, пре свега, конструкција једног идеала чијем остварењу тежи мистички живот.³

Екстаза се схвата као искључење опажаја, што се може објаснити напрегнутошћу осталих душевних сила. У мистичкој контемплацији („гледању Бога“) виде и неки католички истраживачи само интензиван пораст обичних духовних способности.⁴ А многи наглашавају сличност мистичке екстазе с уметничком, песничком екстазом.

Мистицизам није само визија и екстаза, вели с правом Бергсон. Душа великих мистика не задржава се на екстази.⁵ Визије (које могу бити и халуцинаторне) и екстазе су ненормална стања и по мишљењу самих мистика. Али овде је тешко правити разлику између ненормалног и болесног.⁶ А Бергсон говори с правом о симболичким визијама. Велики мистици су били људи од акције. Визије у њиховом животу не заузимају много места и, у њиховим очима, имају само симболички значај.⁷ Најзад, саме екстазе и нису честе јер су за „кризе блаженства“, како вели Жане, потребни услови који се ретко

¹ P. Simon, *Mythos oder Religion*, p. 60; J. Neumann, *Der Theologe J. Müller als Philosoph*. — *Archiv f. d. ges. Psychol.* LIX, p. 266.

² J. Monnier, *Mysticisme protestant*. — *Etudes Théol. et relig.* 1936, p. 266; R. Winkler, *Eschatologie und Mystik*. — *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 1931, p. 148.

³ H. Delacroix, *La „psychol. du mystic.“* — *Journal de psychol. normale et pathol.*, 1926, p. 585 и д.

⁴ J. Fröbes, о. с., p. 471 и д.

⁵ H. Bergson, о. с., p. 101, 246.

⁶ *Ibidem*, p. 244.

⁷ *Ibidem*, p. 260, 264.

остварују.¹ Чист, прави мистицизам је редак, изузетан, вели Бергсон. Велики мистици су ретки, као што је геније и у другим облицима редак. Потпун мистицизам је акција. Место да се увлачи у саму себе душа се отвара универзалној љубави. Потпун мистицизам је мистицизам великих хришћанских мистика. Бергсон се зато чуди да су они могли бити упоређивани с болесницима, јер он код њих налази управо интелектуалну снагу.² А дубина слагања међу мистцима знак је идентичности интуиције која би се најпростије објаснила стварним постајањем бића с којим се они замишљају у вези.³ Мистика по Бергсону није само појачана религиозност већ има и један оригиналан садржај. Мистик нема посла с метафизичким атрибутима Божанства, с одређењима која су само негације и могу се изразити само негативно. Он верује да види оно што је Бог, а нема визију онога што Бог није.⁴

И по схватању самих мистика улога визије и екстазе је споредна. Света Тереза, која је каткад између осталог имала и утисак да види самог Христа, разликује четири ступња у мистичкој контемплацији, од којих је екстаза трећи, а мистичко сједињење с Богом четврти и највиши ступањ.⁵ За психологију религије су веома значајне исповести таквих великих мистика и искоришћаване су за верификовање резултата експерименталне психологије религије. А мистици су увек били склони самоанализи.⁶

Мистик налази Бога и царство Божје у самом себи, у дну своје душе, у њеним најдубљим дубинама. Тако Августин, највећи теолог и филозоф средњег века, вели да не треба да иде изван самог себе, да би нашао Бога, јер Бог станује у „унутрашњем човеку“.⁷ Али Августин не сматра свест о идентичности с Богом као врхунац религиозног доживљавања већ као сметњу правог богопознања.⁸ Многи,

¹ Ch. Blondel, *La psychologie des sentiments de M. Pierre Janet*. — *Revue de Métaphysique et de Morale* 1933, p. 534.

² H. Bergson, *Les deux sources*, p. 227 и д.

³ *Ibidem*, p. 265.

⁴ *Ibidem*, p. 268, 270.

⁵ J. Fröbes, о. с. p. 471 и д.

⁶ K. Girgensohn, о. с., p. 584 и д.

⁷ Б. Лоренц, Фил. Св. Августина. — *Гласник Правосл. Цркве* 1911, с. 212.

⁸ K. Girgensohn, о. с., p. 633.

међутим, сматрају мистичку екстазу као врхунац религиозног доживљавања и основ сваке религије.

Нормално религиозно доживљавање креће се између осећања идентичности с Богом и свести о потпуној различности. Екстаза може прећи границе свакидашње свести па је ипак нормална, посматрана с религијског становишта, док налази пут за враћање тој свести, вели Гиргензон. Али постоји и један облик екстазе који је само један симптом тешког душевног оболења.¹ Најзад, шта је или колико је ту нормално, то је врло тешко одредити, јер сасвим јасне границе између нормалног и ненормалног у душевном животу уопште нема.

А питање је, пре свега, да ли се све појаве у мистици могу објаснити психолошки или психопатолошки. Као разлог против природног објашњења наводи се нарочито изненадност мистичких стања. Мистичка озарења доводе каткад наједном до сазнања која се, под датим околностима, не могу лако објаснити природним путем, као напр. кад један незнабожац, који дотле није никад мислио на Бога, наједном стекне уверење о егзистенцији Божјој.²

Од покушаја природног објашњења психолошки је најдубља теорија потсвести. А потсвест се каткад схвата као функција апсолутнога.³ У свакој мистици, као и у фундаменталним процесима религије уопште, душевно несвесно је активније него свесно, вели Бет.⁴ У осталом, како неки мисле, тајанствени утицаји Божанскога нису ни могућни у обичној свести већ у надсвести. Зато се говори и о „метапсихологији мистичког искуства“ и о човеку с оног света.⁵ Али ни теорија потсвести не може да објасни све појаве мистике. За објашњење мистичких доживљаја неки узимају у помоћ несвесна органска стања. Али како би дух једном нејасном органском стању или узбуђењу дао облик Бога, да већ нема тај облик, пита с правом Делаacrox?⁶

¹ Ibidem, p. 627 и д.

² J. Fröbes, о с, 474

³ J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 111.

⁴ K. Beth, Religion und Magie, p. 412.

⁵ W. Gruehn, Religionspsychol., p. 21.

⁶ H. Delacroix, La „psycholl. du mysticisme“ (Journal de psycholl.)

Као екстремни мистицизам сматра се будизам у свом првобитном облику.¹ Мистика је нарочито важна у индијској религији, где се поставља питање: да ли је мистичко Ја, које у својој унутрашњости налази тајну Божанства, проширено до космичке величине или је Божанство продрло у душу и потпуно је освојило тако да више нема места за нешто њено сопствено.² За постизавање највишег усхићења (екстазе) и сједињења с Богом у индијској религији је израђена нарочита „мистичка дисциплина“, техника удубљивања (тзв. Јога). Циљ јој је био да доведе до стања сличних хипнотичком стању. Јога је била постала главно сретство за уздизање ка Апсолутном.³ То је био, чини се, најпопуларнији облик мистичке контемплације.⁴ Јога се састоји у процесима духовног пречишћавања и удубљивања (концентрација, медитација и контемплација). А као припрема томе служи аскеза и етичко пречишћавање.⁵

Појаве сродне с мистиком

У вези с мистицизмом можемо поменути и сличне појаве, као што је, пре свега, теозофија и антропозофија па, затим, окултизам и спиритизам. Теозофијом се назива једно спекулативно мистичко учење које је филозофске појмове претварало у религиозне погледе.⁶ Теозофија је једна мешавина религије и мистичке филозофије која учи да свет произлази из бескрајног Божанског бића у различним ступњима еманиације и да се Бог може непосредно сазнати у мистичкој екстази. Теозофија, како вели Кант, неће да буде само вера већ хоће да обогати веру сазнањем божанске природе.⁷ Теозофија је највише сазнање Бога, вели Макс Милер.⁸ А то је непосредно, мистичко сазнање Бога. Зато се место само о теозофији може одређеније говорити и о мистичкој теозофији, као што чини Вунт.⁹

¹ H. Frick, *Vergl. Religionswiss.*, 128.

² Tor Andrae, *D. Frage d. rel. Anlage*, p. 28.

³ G. Wunderle, *Religionsphil.*, p. 39.

⁴ H. Bergson, *Les deux sources*, p. 238 и д.

⁵ A. Kronfeld, *Lehrb. d. Charakterkunde* 1932, p. 67 и д.

⁶ W. Windelband, *Lehrb. d. Gesch. d. Philos.*, 1921, p. 520.

⁷ I. Kant, *Fortschr. d. Metaph.*, *Werke* (E. Kassirer) VIII, p. 290.

⁸ F. Max Müller, *Theosophie oder psychologische Religion* 1895, p. XVI.

⁹ W. Wundt, *Völkerpsychol.* V, p. 209.

И окултизам, као и спиритизам, је једна врста религије, вели Марбе. Јер и они се заснивају на вери у натприродне појаве.¹ Али антропозофија, теозофија, окултизам, као и његов „грубљи облик“ спиритизам (тј. вера у духове), иако свакако једна врста веровања, нису облици религије у правом смислу. То је, са чисто теолошког становишта посматрано, изопачење религије и празноверје. Окултизам, спиритизам, теозофија, мистика у ширем смислу и антропозофија, које су психолошки веома интересантне појаве, су негативне стране побожности.² Али и то су покушаји да се превазиђе чулни свет и допре до Апсолутног.³

Антропозофија (Р. Штајнера) је у врло тесној вези с теозофијом и управо је „најмодернији облик немачке теозофије.“ А теозофија, која хоће да створи један научни систем натчулног сазнања, опет је само један други облик окултизма, вели Кеселер.⁴ Окултизам је „тајна наука“ или наука о тајним, скривеним (окултним), „парапсихолошким“ (тј. обичном психолошком сазнању неприступачним) појавама душевног живота. А антропозофија се може сматрати као једна врста окултизма.⁵ Али док по окултизму само поједини, за то нарочито обдарени људи имају способност да непосредно ступе у везу с вишим, надземаљским световима, по антропозофији ту способност имају више или мање сви људи.⁶ Религија се ту сматра само као претходни ступањ теозофије и постаје беспредметна, кад је теозофско сазнање постигнуто.⁷ А антропозофија даје упуства „како се стичу сазнања виших светова.“⁸ Зато би о њој можда требало говорити више у филозофији (теорији сазнања) религије но у психологији религије. Штајнерова теозофија (антропозофија) има много будистичких елемената. По некима она је синтеза будизма с модерним еволуционизмом.⁹ У сваком случају они психолози

¹ K. Marbe, Über den Okkultismus. — Zeitschr. f. Psychol., Bd. 92, p. 341.

² W. Gruchn, Religionspsychol., p. 138.

³ J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 137.

⁴ K. Kessler, Religionsphilos., p. 152 и д.

⁵ G. Wunderle, Eint. in d. mod. Religionspsychol., p. 74.

⁶ J. P. Steffes, o. c., p. 138.

⁷ K. Kessler, o. c., p. 155.

⁸ Р. Штајнер, Како се стичу сазнања Виших Светова (прев. В. Ровић) 1927.

⁹ G. Wobbermin, System. Theol. II, p. 473.

религије који мистичке и религиозне доживљаје уопште објашњавају појмом потсвести, исто тако или још много пре употребљавају тај појам за објашњење ових појава. У најтешњој вези са психологијом мистицизма је психологија откривења на коју ћемо прећи мало ниже. Говорећи о основима мистичког веровања у откривење, Leuba истиче равнодушност мистика према логичкој истини и њихово непоколебљиво уверење у оно што су желели да верују. Религиозни мистицизам је откривење, вели, али не откривење Бога већ човека. Ко хоће да позна оно што је најдубље у човеку, скривене силе које га крећу, најбоље је да проучава мистицизам.¹ У доживљајима мистичке екстазе виде неки доживљаје највиших вредности.² То доживљавање вредности превазилази највише висине ванрелигиозног живота.³ Али шта је смисао тог доживљавања? Шта су те највише вредности? Да ли је мистичка екстаза само прикривено самоспасење, самообмана, као што многи тврде, или може бити и знак неке више реалности? То је питање о коме свакако не може одлучивати сама психологија религије, као ни људска наука у опште. Али психологија религије ће моћи учинити велике услуге и питању истинитости религије, кад критички буде испитала питања парапсихологије, окултизма и спиритизма, као и теозофије и антропозофије. У сваком случају антропозофија и теозофија претстављају покушај да се превазиђе чулни свет и допре до Апсолутног, дакле да се постигне оно што хоће и религија.⁴ А окултизам и спиритизам, као што је познато, доказују могућност ванчулног или натчулног опажања (сознања). Отуда свакако и долази велико привлачно дејство тих појава. А то се може рећи и за теозофију која је имала значаја у прошлости, па га опет има и у садашњости.⁵

Психологија Откривења

Психологија откривења је у најтешњој вези са психологијом мистицизма. Мистички доживљај је по некима оно

¹ J. H. Leuba, Psychol. du. myst. rel., p. 393, 475.

² G. Wunderle, Religionsphilos., p. 198.

³ I. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 473.

⁴ J. P. Steffes, o. c., p. 89, 137.

⁵ Relig. in Gesch. u. Gegenw. V. 1931, p. c. 1138 (Stolzenburg).

што је битно у откривењу.¹ Појам „откривења“ спада, заједно с појмом Бога, у основне појмове религије. Питање Бога је питање откривења.² Свака религија, која то име заслужује, је религија откривења.³ Религија је израз свести о Богу која претпоставља свест о откривењу. Свака права, жива („пондерабилна“) религија хоће да буде веза са Божанским, заснована, изнад сваке људске самовоље, на откривењу.⁴ Сви судови о суштини Божанскога су судови о божанским откривењима, тј. о начину на који се Божанско у религиозним доживљајима појављује.⁵

Где је реч о свести, ту настају питања психологије. Свако откривење може бити посматрано и са психолошке, тј. субјективне стране, као унутрашњи, душевни процес онога који доживљује откривење. О психологији откривења може се свакако говорити у колико се под откривењем разуме откривење појединим људима. Ту је у питању врста и облик откривења. А откривење у најширем теолошком смислу је сваки натприродни потстрек ума и воље.⁶ У том смислу може се рећи да појам откривења није ограничен на историјске религије.⁷

Појам откривења претпоставља појам чуда. Откривење је чудо. Зато је и појам чуда један религијски појам и управо, као и појам откривења, један од основних појмова религије. Најважнији смисао чуда је његов религијски смисао, религијски значај. Како је још Шмајермахер рекао, чудо је религиозни израз за догађаје. Чудо је „карактеристикум религије.“⁸ Чуда су откривења, манифестације самог Божанства.⁹ У примитивним религијама чудо се ствара од слепог поверења и страхопоштовања или „светог страха.“¹⁰ Појам откривења одн. инспирације („унутрашњег откривења“) првобитно је

¹ R. Jelke, Religionsphilos., p. 249.

² H. Frick, Vergl. Religionswiss., p. 68.

³ O. v. d. Pfordten, Religionsphilos., p. 128.

⁴ H. Scholz, Religionsphilos., p. 43, 89.

⁵ Ibidem., p. 229.

⁶ J. Mausbach — Wunderle, Grundzüge der katholischen Apologetik 1934, p. 11 и д., 175.

⁷ G. Runze, Religionsphilos., p. 57 и д.

⁸ A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. A., p. 200.

⁹ Relig. in Gesch. u. Gegenw. V 1931, c. 2038 (v. d. Leeuw).

¹⁰ Tor Andrae, Die Frage der religiösen Anlage 1932, p. 30.

несумњиво био везан за религиозне вође и значио је чудо. Али дејствовање Божје при откривењу није чудо у смислу нечег изузетног већ спада у суштину религије.¹ За религиозног човека чудо је цео овај свет, чудо сваки човек, свако живо биће, чудо сваки и најнезнатији појав као неопходан део целине. Што је човек више религиозан, у толико више сјуда види чуда. Чудо је само религиозно име за догађаје. И необичнији догађај је чудо ако је погодан за то да религиозни поглед на њ добије превласт.² Човек који верује, вели Масарик, схвата свет као чудо, „очекује чудо и моли се за њ.“³ А, како вели Вобермин, основно религијско чудо је сам однос човеков према надсвету као такав. Наћи Бога, то је, за хришћанство, основно чудо.⁴ По некима чудо потиче из мађије (врачања).⁵ Али по другима појам чуда је једна функција појма Бога и како човек замишља Бога тако и одговарајуће чудо.⁶

С развићем у смислу одуховљавања религије појам чуда губи своје значење. Наглашавају се више духовна или психичка чуда која су чуда у смислу необичног и изванредног.⁷ Међутим, за примитивне људе чудо није чудо у том смислу нечег необичног и изузетног, пошто они немају мојма ни о некој природној законитости. Чуда су, за њих, нешто свакидашње. Чудо је, психолошки посматрано, оно што изазива чуђење. Код примитивних људи, као и код деце, скоро све је необјашњиво и тајанствено и у том смислу чудо. Веровање у чуда је зато у њиховој незрелој свести неизбежно.⁸

У покушају да схвате откривење већина психолога религије не полазе од чуда већ од психолошке анализе религиозног доживљавања. У осталом, као што смо видели, и

¹ O. v. d. Pfordten, o. c., p. 127 и д.

² F. Schleiermacher, *Über die Religion* (Deutsche Bibliothek, према првом издању од 1799 год.), p. 102.

³ A. Bazala, *Masaryk misliiac*. — *Ljetopis Jugoslav. Akad. Sv.* 46 1932, с. 228.

⁴ G. Wobbermin, *System. Teol. n. religionspsychol. Methode I*, p. 204; III, p. 387.

⁵ W. Wundt, *Völkerpsychol.* VI, p. 199.

⁶ K. Stavenhagen, *Die Idee des religiösen Wunders*. — *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 1928, p. 9, 27.

⁷ O. v. d. Pfordten, o. c., p. 123.

⁸ *Rel. in. Gesch. u. Gegenw.* V, с. 2037 и д.

чуда се објашњавају чисто психолошки екстазом, халуцинацијом, хипнозом и сугестијом, и са стране оног који чини чудо и оног коме се чини чудо, као и са стране очевидаца.¹ Међутим, смисао је откривења да религија не постаје искључиво у људском духу. Психолошки појам откривења је појам откривења религије, без трансцендентног религијског објекта, без Бога.² Због изрично парадоксног карактера појма откривења наука о религији не може утврдити шта је откривење, вели v. d. Leeuw. Она га не сме рационализовати, јер откривење се доживљује као откриће оног што се принципијелно не да открити. И на пољу науке и уметности може се свако изненадно сазнање учинити као откривење. Али скривеност ту не припада суштини откривенога. Наука о религији треба увек да има у виду суштину откривења као последњи смисао, као дело Божје.³

Сазнање Бога не може се схватити као нешто што ми сами откривамо својим властитим напорима. Сазнање Бога мора човеку бити откривење, вели Аагон. Али је сасвим појмљиво да Бог може изабрати обичне путеве сазнања да нам се открије.⁴ Међутим, дух мора бити припремљен за сазнање Бога. Религиозно сазнање не може бити пасивно доживљавање. Откривење је могућно само у колико човек има моћ да сазнаје и схвата.⁵

На чисто теолошком становишту под откривењем се разуме оно што је принципијелно несхватљиво, неприступачно људском разуму, тј. Апсолутно. Према томе схватање откривења, као једног натприродног догађаја у историји, искључује свако чисто психолошко објашњење, тј. схватање општим научним појмовима. И као „унутрашњи глас“, као чисто унутрашњи лични доживљај, како неки веле, откривење не подлежи никаквим критеријама опште схватљивости.⁶ Међутим, психологија откривења покушава да и доживљаје откривења доведе у везу с познатијим појавама инспирације,

¹ O. v. d. Pfordten, o. c., p. 121 и д.

² R. Jelke, Religionsphilos., p. 249 и д.

³ Relig. in. Gesch. u. Gegenw. IV, с. 654 и д. (v. d. Leeuw).

⁴ R. J. Aaron, The nature of knowing 1930, p. 133 и д.

⁵ Ibidem, p. 135 и д.

⁶ Relig. in. Gesch. u. Gegenw. VI, с. 655, 665 (G. v. d. Leeuw, P. Tillich).

са нормалним или патолошким функцијама сазнања. И, како тврди Gruehn, у вези са значајем песничке инспирације сад настаје боље разумевање и за откривење као реално збивање у библијском смислу. Али ма какве биле психичке манифестације откривења, о његовој истинитости не одлучује психологија религије већ филозофија (теорија сазнања) религије и теологија.¹ Отуда се с правом критикују покушаји „психологизовања“ откривења које се чини у новије време на супрот покушајима рационализовања откривења у 18 веку.² Уосталом, и рационализму (одн. деизму), као и психологизму, циљ је да се откривење објасни научно, рационално. Тиме се искључује појам натприродног откривења. А откривење у правом смислу је натприродно откривење.³

Појам откривења примењивао је Шлајермахер на религиозно продуктивне људе, одн. на појаве оригиналног и снажног религиозног живота. А с правом је речено да је то психолошки појам откривења, тј. појам откривења без Бога, и да отуд о откривењу могу говорити и они филозофи религије који у религији виде чист производ људског ума.⁴ Али и неким другим, протестантским теолозима (као Трелчу) откривење није друго до појачана религиозност која превазилази просечну меру. То је „продуктивна и оригинална појава нове религиозне снаге“.⁵ Неки психолози говоре и о илузији једног трансцендентног откривења. „Осећање присутности Божје“ назива се илузорним осећањем или просто илузијом откривења.⁶ Заборавља се да о објективној вредности тог осећања, одн. о реалности откривења не може одлучивати психологија религије. Јер ко би могао спорити свето тајанство недокучног, натчулног света и најнепосреднији контакт религиозног човека с њим?

Неки разликују, поред посебног откривења (*revelatio specialis*, у Св. Писму) још и опште откривење (*revelatio generalis*).⁷ А, како вели Карер, не може се веровати у спе-

¹ W. Gruehn, Religionspsychol., p. 120 и д.

² G. Wunderle, Üb. d. Irrationale im relig. Erleb., p. 14.

³ J. Mausbach — Wunderle, Apologetik, p. 11.

⁴ R. Jelke, о. с. р. 248 и д.

⁵ Ib idem, p. 251.

⁶ J. H. Leuba, Psychol. du mysticisme religieux, p. 431.

⁷ F. M. Rintelen, Wege zu Gott (Abh. z. Philos. u. Psychol. d. Rel.), p. 122, 159.

цијално откривење у Христу, ако се не верује у опште откривење Божје у свету.¹ У сваком случају и они који стоје на чисто теолошком становишту „откривене религије“ допуштају такозвана приватна откривења (*privatae revalationes*) иза доба пророка и апостола.² А то нас води у психологију откривења као психологију религиозних доживљаја. На сваки начин у колико је овде у питању једна врста религиозног доживљавања, то је, као доживљавање, предмет психологије религије.

По мишљењу неких филозофа (Декарта и др) сама идеја Бога претпоставља Бога као узрок, а то у ствари значи да се Бог открива већ у самој идеји Бога која је урођена. У сваком случају, иако се не допуштају никакве урођене идеје, може се говорити о откривењу Божјем у унутрашњем као и у спољашњем искуству. А сами теолози су од увек правили разлику између природног и натприродног откривења. Некима се пак чини неоправдана „стара разлика“ између природне и откривене религије и зато они говоре о откривењу, које појединац доживљује, и у примитивним религијама. Каткад се ту додуше признаје утицај хришћанства, али се вели да ни тај утицај не би био могућан да већ није постајала једна „жива пророчка традиција“.³

Као што се види, религија и откривење су у нераздвојној вези. Тражење помоћи и спасења води натприродним силама и њиховом откривењу и код примитивних народа. И њима се на овај или онај начин открива једна виша сила скривена у стварима. А важније од спољашњег је унутрашње откривење, т.ј. тајанствено дејство Божанскога у души човековој. Најнепосредније откривење Апсолутног, Вечног, је у самом човеку, у његовој унутрашњости, у души, у савести. То су скривена дејства Божанскога у дну душе, озарење душе које није друго до унутрашње откривење.⁴

Смисао откривења је тај да човек сам, без помоћи Божје, не би могао познати Бога. Бог је у човеку тај што сазнаје Бога.⁵ Појам откривења је фундаменталан и, у формалном погледу, управо критеријум религиозне свести, вели

¹ O. Karrer, D. Relig. in d. Menschh., p. 160.

² K. Gutberlet, Lehrb. d. Apologetik Bd. III, 3. A., p. 279 и д.

³ Tor Andrae, D. Frage d. relig. Anlage, p. 50 и д.

⁴ O. Karrer, а. с. р. 120 и д.

⁵ R. Will, Le culte Étude d'Histoire et de Philosophie relig. II, p. 35.

Вобермин. Мисао (појам) откривења је, пре свега, израз захтева истинитости религиозног искуства, његовог захтева да буде последња и највиша истина.¹ Религија потиче из земаљских утисака који на себи имају нешто неземаљско и свест о Богу заснован је на таквим утисцима, на откривењима.² Религија је или творевина човекове свести или свест о Богу која претпоставља откривење. Откривење је управо неземаљски утисак који потиче из земаљских појава или доживљаја.³ Као што смо видели, на првом месту код мистика говори се о изненадним озарењима и визијама у којима се доживљује присуство Божје. По неким то су само илузије и халудинације. Други пак веле да се Божанско откривење не може ни искусити (доживети) ни разумети већ управо само веровати.⁴ То је тврђење које може бити оправдано са чисто филозофског становишта. Међутим, емпиријска психологија религије има да утврди, како вели Фребес, докле је, према садашњем стању науке, могућно природно објашњење и она треба да претпоставља природно објашњење, докле је могућно.⁵

У сваком случају основно је религијско уверење да се Бог, иако неприступачан „природном“ сазнању разума, може сазнати преко натприродног откривења. Трансцендентни свет (надсвет), који је предмет религије, могу поједини или чак и сви људи духовно схватити преко нарочитих душевних доживљаја. То су доживљаји откривења које већина психолога религије сматра само као појачања и нарочите случајеве нормалних функција, а не као неку сасвим нову душевну функцију. Али већина доживљаја откривења сматра се као изузетно људско откривење (тј. као доживљаји нарочито позваних, ретких индивидуа), за разлику од такозваног опште-људског откривења, вели Милер Фрајенфелс.⁶ Као посредници за доживљаје откривења могу, по њему, служити сви чулни органи, чак и нижа чула, као додир, укус и мирис (тако да су напр. поједини мистици говорили

¹ G. Wobbermin, System. Theol. n. religionspsychol. Meth. I, p. 389 и д.

² H. Scholz, Religionsphilos., p. 142, 147.

³ Ibidem, b. 43, 114.

⁴ H. Leisegang, Religionsphilosophie der Gegenwart 1930, p. 49.

⁵ J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 453.

⁶ R. Müller - Freienfels, Psychol. d. Relig. I, p. 24 и д.

о „небеском мирису“ и сл.). Али далеко чешћа су откривења преко виших чула, ока и уха, а најчешће истовремено преко више чула.¹

У вези с мистицизмом неки ту говоре о стању највишег узбуђења које граничи с абнормалним чулним појавама. Према томе доживљаји откривења тумаче се као илузије, тј. као погрешно тумачење стварних чулних утисака (те религиозно узбуђени људи напр. у бури чују божанске гласове) или као халуцинације где се и без стварних спољашњих повода у „уображењу“ (напр. услед неодређених утисака неке далеке музике или светлости и др.) чује надземаљска музика и сл. Сам садржај откривења је, тврди се, најчешће сасвим неодређен. А говори се, наравно, и о откривењима преко фантазије и преко екстазе, као и о сновима откривења.²

У вези с откривењима преко мишљења помињу се и различни начини тумачења религиозних (светих) списа, да би се откриле тајне скривене у њима, као напр. онај јеврејски систем тумачења (из средњег века) који је познат под именом кабале и претставља један мистичко-мађички поглед на свет.³ По том систему тумачења свака реч у светим списима има тројак значење: буквално, морално и мистичко.⁴

Говори се и о откривењима преко моторних процеса, као што је аутоматски, тако звани инспирисани говор или аутоматско, „инспирисано“ писање. У случају таквих аутоматизама нормално Ја се заборавља и привидно губи или „удваја“ те се чини да поред нормалног Ја или у њему постоји и једна друга, страна личност.⁵ Неки психолози религије своде скоро све доживљаје присутности Божје на такве, више или мање ненормалне појаве. А то се доводи у везу и са психологијом оних који се осећају обузети духовима (обично злим) и са психологијом спиритистичких медија. О инспирацији, као што знамо, говоре и песници који такође често имају утисак да су стварали вођени једном вишом силом. Као што је већ речено, свако изненадно сазнање на

¹ Ibidem I, p. 26 и д.

² Ibidem, о. с. I, p. 29 и д., 49, 53; K. Beth, Religion und Magie, 1927, p. 42.

³ Handbuch des deutschen Aberglaubens IV, 1931/32, с. 900 (A. Jakoby)

⁴ R. Müller - Freienfels, о. с. I, p. 36.

⁵ Ibidem, p. 38 и д.; Б. Лоренц, Психологија, с. 337.

пољу уметности или науке може се чинити као откривење. Али суштину откривења ту не чини скривеност, а откривење у правом смислу је откривење оног што се принципијелно не да открити.¹

Као што смо видели, на супрот физичким чудима и место о њима говори се и о духовним чудима. Примарна област чуда, у хришћанском смислу, је област душевно-духовног живота, вели Вобермин.² У том смислу говори се и о моралним чудима, о унутрашњем доживљавању Христа и његовом чудотворном дејству. У новије време се чешће дешавало да су у религиозном узбуђењу понеки били уверени да се у њима Христос на ново оваплотио (утеловио), тако да су се на њиховом телу јављали чак и стигмати, тј. белеге Христових рана. То се психолошки објашњава способношћу уживљавања и тврди се да су тако „стигматизоване“ у новије доба нарочито жене хистеричног карактера.³ Многи од таквих, сигматизованих задавали су сами себи ране, не свесно већ у религиозном заносу за време екстазе.⁴ Као екстремни случај таквих стања религиозних заноса сматрају неки екстазу која је, веле, психолошка подлога мистике.⁵

Многи (као Русо, Гете и др.) налазе откривење у осећањима те се отуд с Русом може говорити и о емоционалном опште-људском откривењу. А поред емоционалног и интелектуалног неки разликују и „активистичко“ откривење по коме се, веле, Бог открива само у делању.⁶ Ирелигиозни људи, као Шопенхауер, не признају никакво друго откривење осим „мисли мудраца“.⁷ Али и по Масарику, по коме Бог није само идеја и фикција већ „стварност права и жива“, мисао о Богу „не оснива се на објављењу“ (откривењу) већ на дубокој унутрашњој извесности.⁸ Најзад, и то је једно од поменутих различних схватања откривења. Међутим, откривење

¹ Relig. in Gesch. u. Gegenw. IV, с. 655 (v. d. Leeuw).

² G. Wobbermin, System. Theol. III, p. 387.

³ R. Müller—Freienfels, о. с. I, p. 48 и д.

⁴ K. Beth, Religion u. Magie, p. 188.

⁵ R. Müller—Freienfels, о. с. I, p. 49 и д.

⁶ Ibidem, p. 56 и д.

⁷ Ph. Méthith, La théorie de l' intelligence ches Schopenhauer 1923, p. 93; А. Шопенхауер, О религији 1922 (прев. М. Вујаклија) p. 88.

⁸ А. Bazala, Masaryk mislilac, Ljetopis Jugosl. Akademije, sv. 46, 1932/3, s. 230.

у правом смислу натприроднога откривења биће увек предмет веровања много више но науке. Потврђивање натприродног, ма колико било оправдано, биће увек, у принципу, како вели Guérin, не противнаучно већ изван науке, јер то је по дефиницији тврђење онога што није приступачно природном посматрању. Јер откривење је мисао о оном што је изван мисли, знање о оном што је изван науке.¹ И отуда се је могло рећи да је вера натприродна ствар и натприродна врлина.²

Психологија откривења води нужно филозофији (теорији знања и метафизици) религије. Јер никаква чисто научна теорија откривења не може објаснити откривење у правом, теолошком смислу, тј. натприродно откривење које чини суштину теологије.

Различни типови религиозности.

Основни задатак психолошког испитивања религије је анализа, дескрипција и класификација различних облика религиозности. Задатак индивидуалне психологије религије или религијске типологије је да безбројне индивидуалне облике религиозности покуша сврстати у типове. Зато неки говоре о дескриптивној психологији или психографији религиозних типова као о задатку будућности.³ Уосталом, већ постоје многе различне класификације религиозних типова. Али избор тих типова обично је врло несигуран. вели Гиргензон.⁴ Најчешће се, под различним именима, разликују два основна типа побожности, напр. активан и пасиван, пророчки и мистички, оптимистички и песимистички обојен тип и др. Разлику између мистичке и пророчке религиозности, као два главна типа личне побожности, прави Хајлер. Мистик је човек одрицања и мировања, а „пророк“ је борац. На супрот мистичкој побожности, која је пасивна и контемплативна, пророчна побожност је активна и етичка.⁵ Пророчка побожност, свесна своје зависности од Бога, само је продужење једне првобитне

¹ P. Guérin, *Pensée constructive et réalités spirituelles. Essai de psychologie formelle à propos de l'ascétisme religieux* 1934, p. 12, 364.

² Ibidem, p. 343, 406.

³ G. Runze, *Psychol. d. Relig. (Handb. d. vergl. Psychol. II.)*, p. 109 и д., 178.

⁴ K. Girgensohn, *D. Seel. Aufb. d. relig. Erleb.*, p. 18.

⁵ F. Heiler, *D. Gebet*, p. 255.

божанске инспирације.¹ Међутим, неки уопште споре ту разлику између мистичке и пророчке побожности.² Рибо је разликовао догматике и мистике. У свима великим религијама, кад дођу до врхунца, антагонизам између рационалних и емоционалних елемената долази до изражаја у супротности између догматика и мистика.³ И Leuba разликује два типа религиозног понашања: у једном случају, вели, односи с Богом имају карактер пословних веза, а у другом они се састоје у сједињењу с Богом.⁴

Најбоља је, како се нама чини, подела у три различна религиозна типа. То су: чисто религиозни, рационални и мистички тип побожности.⁵ Мистички тип се, по некима, може назвати и емоционалним, а чисто религиозни тип је назван и пророчким. Рационални тип побожности је површан, док је мистик дубок, али сувише субјективан. Код рационалног типа религиозни доживљаји прелазе у мисаоне акте, а код правог религиозног (пророчног) типа у одлуке и вољне радње. Код мистика доживљај се појачава, иде у дубину и прелази у осећање. А само чисто религиозни тип претставља хармонично уједињење мистичне дубине с једне и духовности рационалног типа с друге стране.⁶ С обзиром на религиозно развиће, као што смо видели, може се разликовати тип постепеног, мирног развоја, поред типа нагле религиозне промене (преобраћања) и, у средини између њих, тип постепеног религиозног преобраћања. Изненадна, нагла религиозна обраћења дешавају се обично после тешких доживљаја греха и кривице. Уосталом, иста индивидуа може, у различним стадијима свог религиозног развића, проћи кроз различне типове. С друге стране може се разликовати аскетски тип, код кога једноставно преовлађује воља, па идеалистички тип, у коме је исто тако једнострано преовладала фантазија, и, најзад, сентиментални тип, где је претежно осећање. С других становишта могу се чинити и друге разлике међу религиозним типовима. Према томе дали је карактеристични религиозни доживљај потпун или не,

¹ R. Will, *Le culte. Étude d'Hist. et de Philos. rel.* II, p. 46.

² J. Fröbes, *Lehrb. d. exp. Psychol.* II, p. 457.

³ Th. Ribot, *La psychol. des sentiments.* p. 321.

⁴ J. H. Leuba, *Psychol. du mysticisme rel.*, p. 3.

⁵ W. Gruehn, *Religionspsychol.*, p. 75, 130.

⁶ *Ibidem*, p. 97 и д.

могу се разликовати, видели смо, ауторитативни, фиктивни и прави религиозни тип.¹

Неки су разликовали четири типа религиозног доживљавања: мистика (коме на супрот стоји метафизичар), пророка, богослова и свештеника. Као што је појмљиво, сваки човек је по мало мистик, као и по мало пророк, тј. човек религиозног осећања у чијој души живи Бог, „света воља“. Прави богослов се труди да садржаје религиозног веровања схвати у једном систематском погледу на свет, док је прави свештеник увек духовни пастир („душебрижник“).²

Говори се и о разлици између статичке и динамичке религиозности. Неки разликују, као две врсте основног религиозног расположења, контемплативну (контемплативно-естетичку) или интуитивну и етичку или етичко-динамичну религиозност.³ С обзиром на интензитет неки разликују религију великих тренутака од религије расположења.⁴ А, како вели Делакроа, док религија с једне стране може постати механизам навика, без духовне вредности, догле с друге стране, у мистицизму, религиозна мисао сматра саму себе за циљ а сваку практичну активност излишном.⁵

Религија је централна функција човекове душе. Отуда су неки, с обзиром на тесну везу душе и тела, разликовали чак и мушку одн. женску религиозност. А код многих људи налазе се често извесни изражаји религиозности који се иначе налазе обично само код жена и обратно.⁶ Уосталом, ниједан мушкарац није у свима својим особинама потпуно мушко, ниједна жена потпуно женско, како то у најновије време наглашава индивидуална психологија (Адлерова). У сваком случају може се рећи, видели смо, какву религију човек има зависи од тога какав је човек.

Различни типови религиозности претстављају различне типове односа према свету и Богу. С једне стране постоји напр. избегавање света у аскези, а с друге стране позитиван

¹ Ibidem, p. 124, 131 и д.

² K. Kessler, Religionsphilos., p. 82 и д.

³ M. Wentscher, Einführung in die Philosophie, 1926, p. 148.

⁴ H. Scholz, Religionsphilos., p. 193.

⁵ G. Dumas, Traité de psychol. II, p. 277.

⁶ P. E. Schlund, Die Stellung der Religion in der modernen Seele, p. 33, 108.

став према свету тако да и религија служи, као сретство, световним циљевима.¹ Затим, неки налазе највиши живот и спасење у сазнању (интелектуални тип), други у естетичком уживању или у социјалној активности. Код фаталиста, у тако званој религији судбине или фатализму, побожност је у главном резигнација, преданост вољи Божјој и помирење са судбином.²

Овде бисмо могли говорити и о типовима изузетно велике религиозности, о религиозним генијима и вођама где се такође може разликовати више типова. Неки разликују, код религиозног вођа, оснивача религије, пророка, свеца, свештеника, учитеља, реформатора.³ А индивидуалне разлике у религиозности постоје и код примитивних људи („дивљака“). Док су напр. једни били тако дирнути значајем и свечаношћу извесних религиозних (тотемистичких) церемонија да су од побожности плакали, други су били врло немарни према своме тотему.⁴

Као један од основних типова или „животних облика“ људских, разликовали су неки и тип религиозног човека.⁵ А неки праве разлику између типа религиозног човека (*homo religiosus*), за кога се питање Бога и не поставља, од филозофа (*homo philosophicus*), у коме клија потајна сумња.⁶ Психологија религије у најновије време покушава да и религиозне геније схвати као изузетно велике религиозне личности које су изнад нормалних људи а не као ненормалне људе. С друге стране исто тако је интересантна и психологија религије злочинаца, као и психологија кајања коју смо већ помињали. Али ту се за сад једва може говорити тек о почецима испитивања.

Психологија неверовања.

Као што смо видели, експериментална психологија религије дала је већ извесне прилоге значајне и за психологију неверовања, одн. оних који не верују. Она је показала да је психологија неверника или безбожника далеко компликова-

¹ Relig. in Gesch. u. Gegenw. IV, c. 1865 (C. Fabricius).

² Ibidem, c. 1872.

³ A. Krauskopf, Die Religion und die Gemeinschaftsmächte 1935, p. 30.

⁴ Tor Andrae, D. Frage d. relig. Anlage, p. 47.

⁵ A. Kronfeld, Lehrb. d. Charakterkunde, 1932. p. 161.

⁶ F. M. Rintelen, Wege zu Gott (Abh. z. Philos. u. Psychol. d. Rel.), p. 6.

нија него што се чини. Свакако је јасно да се религиозни доживљај не може изазвати експериментално, вештачки, ако га уопште нема. Али за психологију религије важно је питање, пре свега, зашто га нема, тј. другим речима, откуд, у ком облику и тако рећи у којој мери настаје неверовање. Јер као што је битно психолошко питање о суштини праве, искрене, дубоке религиозности, исто тако и обратно. Шта је дубока, потпуна ирелигиозност, „искрено“ и стално неверовање, ако тако нешто код нормалног човека уопште може постојати. А с правом је постављано питање: да ли је атеизам (безбожност) могућан и чисто теоријски а не само практично, тј. као безбожан живот? Постоји ли и да ли уопште може постојати атеизам теоријски, као трајно, непоколебљиво уверење да нема Бога? Атеизам ни код једног човека није и не може бити непрекидан, дефинитиван и апсолутан.¹ Строго узев, и не постоји атеизам већ само бекство од религије, вели Вендланд.² Психолошки свакако није неоправдано тврђење да ниједан нормалан човек није безбожник целог живота, од детињства до старости и смрти, у свима тренуцима свог живота, и у најтежим искушењима.³ А и код најрелигиознијих људи има, поред часова највишег религиозног узбуђења, и часова искушења и сумње.⁴ Али трајно, непоколебљиво неверовање у ствари и није могућно. Јер, како с правом вели Шелер, видели смо, сваки човек мора нешто обожавати и зато сваки човек верује у Бога или у неког идола уместо Бога.⁵ Али поред „научног атеизма“ постоји и вулгарно порицање Бога. А првобитна безбожност и не значи неко схватање већ једну моралну особину.⁶

Психолошки је лако објашњиво да се ређе наилази на младог, здравог и богатог човека, који би био дубоко религиозан, него на старог, слабог и сиромашног. Да старији људи више мисле на Бога показала је, видели смо, и експериментална психологија религије. Али ми смо видели исто

¹ Б. Лоренц, Религија у светлости савремене науке („Богословље“ 1933, с. 22.

² Relig. in Gesch. u. Gegenw. II, с. 132.

³ Б. Лоренц, Духовна криза нашег доба („Богословље“ 1932), с. 12.

⁴ R. Müller—Freinfels, Psychol. d. Rel. I, p. 78.

⁵ M. Scheler. Vom Ewigen im Menschen I, p. 559.

⁶ Tor Andrae, D. Frage d. relig. Anlage, p. 21, 27,

тако да су управо у доба пубертета могући велики преокрети у религиозном погледу, преобраћаји, препорођаји. А Богу не воде само невоља и несрећа већ и велика срећа, љубав и захвалност. Зато је психолошки свакако нетачно мишљење оних који (као Ниче и др.) тврде да је религија производ резигнације, старости, слабости и незнања. А сасвим је природно да младост, снага, моћ не воде толико религији као болест и старост, тј. приближавање крају живота на земљи. Богатоме заиста није лако ући у Царство Божје. Јер они којима се чинило да увек могу имати све што желе, који су живели у обиљу, у раскошним дворовима, често нису познали ни највиша задовољства на земљи. Ко не познаје никакве жеље ни бриге, никакве напоре, интелектуалне и моралне, не познаје ни праву, чисту љубав ни искрено пријатељство и зато није потпун човек. Али болест, старост и смрт су неизбежни и зато је, како пословица вели, свака сила за времена, а невоља редом иде. Зато се често јавља знатно појачана религиозност и код млађих људи, после тешких искушења која су им живот доводила у питање и изазивала револуцију у душевном животу, као што је био случај код Толстоја који је хтео да се убије да није нашао спасење у Јеванђељу.¹ А многи су тек после неке тешке животне кризе доживели изненадно озарење и први пут озбиљније осетили божанску клицу у својој души.²

Религиозна тежња (чежња) не јавља се само из тежње човекове да се спасе од мучне стварности, од очајања, како многи мисле. Она се, видели смо, јавља исто тако и у превеликој срећи. Али у последњој животној невољи, где је свака земаљска помоћ немоћна, тражи спас од Највишега и онај који иначе није никад мислио на Бога.

За искрено, дубоко веровање потребан је цео човек, цела, пуна душа, тј. велика животна искуства и искушења. Јер нарочито баш велика невоља или несрећа може изазвати потрес и преокрет у целом бићу човековом. И у том смислу психолошки је веома тачна народна пословица која вели да „без невоље нема богомоље“. У светском рату молили су се Богу, у смртној опасности или пред саму

¹ А. Толстој, Хришћанска наука (прев. С. Косановић) 1920, с. 9.

² Б. Лоренц, О вредности хришћанске религије. — Хришћански живот 1924, с. 171.

смрт, и они који то иначе нису чинили.¹ А свакако нема ниједног нормалног човека који никад није имао доживљаје који би се могли сматрати више или мање као религиозни, чак иако он сам тврди да је увек био нерелигиозан. Али шта би била права, потпуна религиозност? Питање је, међутим, да ли се уопште може говорити о потпуној религиозности као и о потпуном недостатку религиозности. Ни људи чија је религиозност максимална нису довољно побожни у сваком тренутку свог живота. Јер кад би то били били би савршено свети. А то није ниједан човек и баш најрелигиознији људи имају највише развијену свест о греху, тј. о свом удаљењу од Бога, о својој недовољној побожности. Најбољи доказ зато је псалмопевац Давид.

Међутим, ми немамо никакав непогрешан принцип по коме бисмо могли одлучити где или кад религиозно прелази у нерелигиозно, профано.² Како је настало или како уопште настаје неверовање? То је свакако било онда, вели Андрае кад се личност почела еманциповати, тј. кад се јавила лична религиозност, индивидуална побожност.³ А већ и на примитивном ступњу стварања религиозне заједнице постоје индивидуалне разлике у стицању религиозног сазнања, вели Вундерле. Међутим, с обзиром на религиозну диспозицију, која је сваком нормалном човеку урођена, може се рећи да је атеизам нешто неприродно.⁴ Али чиста, апсолутна вера, без унутрашње борбе, без најмање сумње целог живота, није могућна код човека који уме да мисли самостално. А већ због своје себичности човек тако лако заборавља Бога. Црнац бије свог фетиша кад мисли па му више није потребан.⁵ А ми се сви тако често слично понашамо у религиозном погледу. Мотиви нерелигиозности најчешће су незнање да не кажемо глупост и, још више, себичност, неваљалство неморалност. А најгоре је ако незнање и неваљалство иду заједно.⁶

У религији је, како вели Јелке, у питању нешто тако

¹ J. Fröbes, d. exp. Psychol. II, p. 459 и д.

² Tor Andrae, o. c., p. 6 и д.

³ Ibidem, p. 11, 14.

⁴ G. Wunderle, Religionsphilos., p. 190 и д., 211.

⁵ G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 169.

⁶ Б Лоренц, О вредн. хришћ. рел., с. 168 и д.

изванредно fino да сваком човеку и није дато или бар није сваком подједнако лако да у то проникне. Зато је суд нерелигиозних људи о религији с правом упоређиван са судом немусикалних људи о музици.¹ Уосталом, дубоко, сасвим лично схватање религиознога могућно је тек онде где и вредност доброг и лепог имају улогу која им припада.² Како је једно испитивано лице изјавило, оно не може да замисли један религиозни доживљај без лепоте, доброте и истине.³

Као што смо видели, и у примитивним друштвима могућан је скептичан и нерелигиозан став појединаца. Где год постоје посредничка и пророчанска откривења, постоји и могућност скептичког става према њима, вели Andrae. И зато већ примитивни људи траже доказе од својих шамана (врачара). Слободни мислилац није непознат ни у примитивном друштву и често само дисциплина смета неверовању да се отворено покаже.⁴ Нарочито се поглавице одважују да каткад отворено сумњају у постојање богова или бар да сматрају као лаж све што свештеници причају о њиховој моћи над људима. А сумњање и презирање богова сматра се често као знак нарочите надмоћности. Међутим, у невољи нико не може да се ослободи своје вере. А, уосталом, и сумњање постоји обично у племенима која су била под утицајем културних људи. Додуше психолошки је значајно — и то се нарочито наглашује — да у тим примитивним друштвима има духова који прихватају и нерелигиозни поглед на свет као нешто по себи разумљиво.⁵ Али, како вели Dawson, критички елементи и у примитивном мишљењу не доносе прогрес и расветљење религиозних појмова већ пре њихово кварење и назадовање.⁶

У сваком случају може се рећи да се, у колико је у питању поверење и уздање у божанска бића, већ код примитивних људи наилази на разлике између побожности и

¹ На истом месту, с. 168.

² R. Jelke, *Religionsphilos.*, p. 291 и д.

³ L. Weiser—Aall, *Z. secl. Aufb. relig. Symbolerleb. (Zeitschr. f. Religionspsychol.)*, p. 213.

⁴ Tor Andrae, о. с., p. 55 и д.

⁵ *Ibidem*, p. 59 и д.

⁶ Ch. Dawson, *Progrès et religion* (француски превод) 1935, p. 87.

равнодушности, између верника и неверника. Као што смо већ помињали, док су у неким племенима поједини стари људи плакали од побожности, при религиозним свечаностима, други су били равнодушни. Отуда се може тврдити да је супротност између веровања и неверовања стара колико и сама религија.¹ Неки су чак правили разлику између једне примарне расе, „обдарене за религију“, и једне секундарне расе, „затворене за религиозни свет.“²

Психологија скептицизма, психолошка анализа религиозне сумње је врло тешка и тек у зачетку, као и психологија кајања. Најзад, то су проблеми које психологија религије неће никад ни моћи потпуно решити. Мотиви неверовања могу бити тако разноврсни и тако скривени да их није свестан ни онај чији су. У осталом, и индивидуална анализа показује врло често да се у случајевима неверовања само свесно Ја повукло од елемената веровања, али ти потиснути елементи (захтеви) религије дејствују и даље у несвесном или потсвесном душевном животу.³ Зато је врло појмљиво да је у питању неверовања врло често посредни присто неспособност самоанализе. Тако је напр. један стари господин (близу 70 год.), с којим сам више пута имао прилике да разговарам о религији, ватрено критиковао цркву и свештенике и зато је за себе мислио и тврдио да је ирелигиозан. Али, наведен на дубље и доследније размишљање, признао је да верује у „нешто“ изнад човека и у неки смисао или промисао у историји иако је он то обично схватао само као неку мистериозну (али зато управо и божанствену) „природу.“

Врло многи су у ствари само против емпиријске цркве али не и против религије.⁴ Зато кадкад чак и религиозни идеализам води привидном атеизму. Наиме, неки споре Бога из религије, из идеализма, вели Карер, јер они у ствари само одбацују изопачење идеје Бога и хтели би нешто чистије место тога, а то, на жалост, не налазе. Привидно по-

¹ Tor Andrae, o. c., p. 63.

² H. Leisegaug, Religionsphilosophie der Gegenwart, p. 87.

³ E. Harnik, Die religiöse Instanz in Unbewussten. — Zeitschr. f. Religionspsychol., 7. Jahrg. p. 199.

⁴ Б. Лоренц, Религија у светлости савремене науке („Богословље“ 1933), с. 19.

рицање открива се обично само као гест против „сувише човечанских“ и недостојних претстава о Богу. Бог је оно од чега се ништа више не да замислити, али садржај те идеје одговара тако ретко достојанству хришћанског идеала о Богу.¹

Као што смо видели, и после највеће сумње могућно је, нарочито под утицајем тешких искушења, вратити се поново вери. Али дубока, трајна сумња много је ближа неверовању. А психологија неверовања је врло компликована, видели смо, зато што мотива неверовања има врло различних и врло дубоких, скривених обично и самом невернику. Зато се с правом говори и о „мистерији безбожности.“² И зато невернике најмање могу осуђивати људи истински религиозни који и у неверовању виде једну божанску мистерију.

Како статистика у Сједињеним америчким државама показује, вели Leuba, неверовање је чешће код људи високе вредности него код људи нижег реда.³ Слично се и с других страна тврдило да је потреба за религиозним мишљењем и осећањем просечно утолико мања што више човек стоји у културном пољу.⁴ С различних страна су у том погледу констатоване разлике између образованих људи, који су били равнодушни или чак непријатељски расположени према религији, и простог народа.⁵ А још Шлајермахер је наглашавао да је мишљење често сметња религиозном осећању.⁶ Неверовање у Бога као Промисао скоро је правило, тврди Leuba, у црквама и богословијама, а то, вели, задаје смртан ударац интелектуалном поштењу.⁷ То тврђење је, нема сумње, и сувише претерано иако у цркви има ствари које су несавремене и одбијају модерног човека. Уосталом, најраније религиозне сумње не односе се на религиозне садржаје већ на религиозне облике (богослужење, причешће и сл.). Док још не сумња у религиозне садржаје, младеж подвргава својој

¹ O. Karrer, D. Relig. in der Menschh., p. 91, 139 и д.

² P. Simon, Mythos oder Religion 1935, p. 31.

³ J. H. Leuba, Psychologie du mysticisme religieux, p. 486.

⁴ K. Kessler, Religionsphilos., p. 136.

⁵ J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 460.

⁶ G. Runze, Religionsphilos., p. 172.

⁷ J. H. Leuba, o. c., p. 489.

критици облик у коме јој се даје религиозно.¹ Шта и како да се ту измени и замени? То је једно тешко питање и један задатак будућности чијем ће решењу највише психологија религије моћи допринети. Најзад, психолошки је разумљиво да се лако може изазвати негативан религиозни став, ако човек тако рећи мора да изиграва свечано душевно расположење, које изискују искрени (не аутоматски) религиозни акти, и онда кад је за то најмање и можда сасвим супротно расположен. А, кад смо већ видели, ако се религија (тј. однос према Богу) не доживљује непосредно, већ постоји само као апстрактно знање о ауторитативној вредности, она се може осетити као принуда и онда можемо изазвати сасвим супротно дејство, тј. непријатељски став према религији. Отуда се ваљда може говорити о равнодушности („млакости“) према религији код многе деце из религијских школа, која, како тврди Guérin, брзо напуштају све обичаје у којима су васпитана, чим су остављена сама себи.² У том смислу можемо разумети и тврђење Ренаново да је иступање из једне религије каткад сретство да је човек боље осети и више заволи.³ Најзад, психолошки је исто тако разумљиво да морално-религиозни идеали, кад се непрестано и аутоматски понављају лако губе своје дејство и то у толико више у колико су од њих даље они који их проповедају. А како је још Шопенхауер с правом тврдио, покушај да се вера силом наметне, ствара управо неверовање.⁴ Само то неверовање не мора никад значити трајно душевно расположење. Међутим, ако неко, као Leuba, и сам има негативан став према религији, он га онда лако налази и код других. Јер, како се с правом наглашава, код ирелигиозних људи постоји недостатак разумевања и уживљавања у оне који су религиозни. Услед тога се превиђају или погрешно оцењују многе религиозне појаве.⁵ А, што се тиче поменутог американског психолога, треба још да додамо да он говори и о штетним странама вере у

¹ F. Frisch u. H. Hetzer, Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen. — Archiv f. d. ges. Psychologie Bd. LXII (1928), p. 427.

² P. Guérin, Pensée constructive et réalités spirituelles. Essai de psychologie formelle à propos de l'ascétisme religieux 1934, p. 113, 222.

³ Ibidem, p. 16.

⁴ А. Шопенхауер, О религији, с. 160.

⁵ J. Fröbes, о. с., p. 460.

Бога, док последња глава његове психологије религије (религиозног мистицизма) има за предмет „ишчезавање вере у један натчовечански лични узрок.“¹

Међутим, како се нама чини, биће свакако много тачније рећи са Шелером да тек религиозни акт чини човека човеком и да сваки човек верује (и увек ће веровати), ако не у Бога оно у неког идола место Бога. А дубока религиозност, која није тако честа и која се зато, са богословског становишта, сматра као благодат или милост Божја, може се зацело и психолошки тако сматрати, тј. као дар Божји, исто онако као и песнички дар или дар за музику и др. Дубока религија је дар. Али религија је у исто време и захтев. Безусловни захтев је карактеристика и религиозног откривења.² А, како је добро речено, најбитнија обележја човечности су принцип стваралачког и одговорност.³ У том смислу религија је подвиг, ствар слободног одлучивања, иза кога стоји цео човек.

(Наставиће се)

Др. Борислав Лоренц.

¹ J. H. Leuba, o. c., p. 477 и д.

² J. Konrad, Zum Problem der philosophischen Grundlegung bei Emil Brunner. — Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1931, p. 214 u g.

³ E. Ott, Der Zusammenstoß der Psychotherapie mit Weltanschauung und Religion. — Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1931, p. 233.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Владан Л. Максимовић, Венац живота, систем моралне философије. Издање библиотеке „Знање и слобода“. Београд, 1936 год. стр. 512.

Г. Владан Максимовић довољно нам је познат и својим ранијим научним радовима, као што су нпр. „Основни етички проблеми“ (Сремски Карловци, 1913 год.), „Увод у философију“ (Београд, 1925 год.) и др. Својим новим делом „Венац живота“ г. В. Максимовић се, после дужег ћутања, поново јавља дајући у њему свој систем моралне философије с намером „да потстакне све мисаоне људе наше на посао изграђивања једнообразности и јединства у етичким схватањима нашега друштва“, а мисли да решења дана у овој његовој књизи „могу послужити као полазна тачка и као основа за расправљање постављених у књизи проблема, које би расправљање колективним напорима свих оних који су способни да учествују у том послу, довело у резултату до стварања специфично наше (југословенске) етике и нашега етоса“ (стр. 15). Пре своје Етике као специјалне науке о моралу, којој је задатак „утврђивање посебних етичких норма за различите облике индивидуалнога и социјалнога живота“, потребна нам је своја Философија морала, „која има да постави опште и главне принципе морала и, што је најважније, да те принципе философски образложи и оправда“. Зато се г. Максимовић и одлучио да пише Философију морала а не Етику. Наша етичка литература врло је оскудна, а „ни савремена поплава од превода страних научних дела на наш језик није донела ниједно значајније етичко дело“. И сам г. Максимовић није се могао зауставити на томе да преведе неку

страну, ма и одличну, књигу из више разлога а највише зато што ни о једној њему познатој књизи није могао стећи уверење да би она у свему одговарала и својим духом у довољној мери изилазила у сусрет моралноме смислу нашега народа (13). Г. Максимовић је веровао у то да његов морални смисао, његова савест, јесте у великој мери одблесак моралнога смисла и савести нашега народа у њему као сину тога народа, и био је уверен да у самостално израђеној, а не преведеној, књизи његовој мора тај одблесак доћи, свесно или несвесно за њега, до извеснога изражаја (ibid.).

Ова књига г. Максимовића је код нас прва ове врсте, и по обимности садржаја, по многобројности и разноврсности, као и распореду проблема о којима се у њој расправља, с довољно оправдања носи назив система моралне философије. Написана лепим и лаким, унеколико поетским стилем, мирно, са извесном топлином и убеђеношћу, ова ће књига заиста „бити ближа, појмљивија уму, доступнија срцу и души сваком Југословенину него ма која страна књига, па ма она стајала у научном погледу изнад ове и била израђена са далеко сложенијим научним апаратом и у далеко за научни рад погоднијим околностима него што су оне у нас, Југословена“ (ibid.). Као прва књига код нас ове врсте и ради оријентације у области етичких проблема „Венац живота“ може се препоручити свима читаоцима нашим. Свештеници пак наћи ће у њој довољно материјала за цитирање у својим беседама и написима, а студентима ће послужити не само за упознавање са решењима проблема даним у њој, већ и као потстрек за даљу студију њихову у погледу основних етичких проблема и етичких питања данашњице.

Пре него што пређемо на само излагање садржине „Венца живота“, која је подељена на увод и седам глава, потребно је ради бољег разумевања онога што се у овој књизи излаже, као и намере писца, и да би се јасно видело колико је у своме подухвату успео, да у најкраћим потезима изнесемо преглед савремене философске етике и начин њене обраде.

Етичка питања стоје у средишту мишљења данашњице, али и у средишту дискусије. Са једним ретким интересовањем философско мишљење новијега времена (крајем 19 и

садањег 20 века) обратило се питањима моралнога живота и проблемима етике. И овде се ствар не тиче детаљне изградње једног утврђеног система и његовог прилагођавања на живот, већ се постављају основе самог система; ствар се тиче основних питања самога морала. Постанак и опсег појмова „добро“ и „зло“ и у најтешњој вези с тим утврђивање једног моралног принципа, на коме треба да се изгради етички систем, стоје данас у средишту научног истраживања и претресања. Религиозна и метафизичка подлога, на којој је у ранијим временима етика почивала и која је пре свега омогућавала једно јединствено схватања основних моралних појмова и начела, у последњем столећу и овом садањем постепено је одвојена од етике. Место тога све више и више уобичавано је и привикавало се на то, да се етичка питања претресају и етика обрађује као једна чиста емпириска наука. Етика је по томе схватању једна „позитивна наука, једна од свих не само религиозних већ и метафизичких претпоставака независна“ дисциплина. Природна последица оваквог схватања и примене оваквих метода је та, да се је у модерним етичким системима појавила шаренолика многострукост и разноврсност принципа и основних начела и правила живота заснованих на искуству, емпирији, ма да емпириско објашњење и заснивање може овде баш мање него ма где на другом месту да да опште и апсолутне норме. Позитивизам, који је нерасположен према свима метафизичким истинама, био је онај који је после Канта до у садашњости задржао своју владавину у модерној етици. Хтело се и данас се жели да се Етика ослобођењем од религије и метафизике уздигне до једне самосталне науке која почива на себи самој и верује се са свом збиљом у успех једног таквог подухвата. Али и онда, када смо већ одавно научили да питамо о могућности и границама сазнања, када се већ бавимо испитивањем моралних задатака човека, трудећи се свесрдно да не напустимо тло искуства, и онда се увек показује да сва теорија сазнања и сва етика или почива на неизреченим метафизичким претпоставкама или пак потребује допуну и завршетак у метафизици. Зато и позитивизам, који принципиелно одбија сваку метафизику, као правац мишљења није само метод, него се развија у једно гледиште на свет које донекле такође прелази границе искуства. Но при свем овом,

дух и учење позитивизма примењени на основна питања етике постали су за етику по њиховим последицама кобни тако, да су темељи ове били уздрмани и њен постанак у опасност доведен.

Етика новијега времена, једнострано овладана још и идејом развића, стоји према старом хришћанском моралу у непомирљивој супротности. Нарочито јасно упада у очи ова супротност баш код питања о вредности и важењу највиших моралних принципа. Пошто по назору еволуционизма посведневни поредак универзума као и човечјег живота има да важи само као једна пролазна фаза, само као један ступањ у дугом и непрекидном развићу свега, то по себи резултира релативност сваке истине, па не мање и етике, јер ова управо баш највише стоји у вези са променљивим животним приликама и одношајима, и етичка схватања и закони нису скоро ништа друго до духовно таложење свагдашњег облика и стања друштвеног поретка. А како није још извршено потпуно прилагођивање човека на његову социјалну околину, то сва његова добра дела имају само релативну вредност, јер према стању данашњег постигнутог друштвеног развића нема још никаквих дела која су апсолутно добра или рђава, према томе ни никаквог моралног закона који би важио као свеопшти, апсолутни и неизменљиви. У логичкој конзеквенци идеја развића примењена на морал води нихилизму и скептицизму, одбацивању Етике као науке и негирању свих њених норми, начела, правила и прописа, као и основних принципа на којима она почива.

Крајње конзеквенце, до којих се услед примене идеје развића у етици и напуштања жртвовања апсолутних принципа и начела дошло у морално схватању и животу, показују се у најјаснијој, али истовремено и у најстрашнијој форми у учењу о моралу Фридриха Ничеа и у моралу модерног социјализма и комунизма. Са остварењем Ничеовог надчовека морал постиже свој циљ, али истовремено сам себе укида и уништава. У царству надчовека нема више никакве моралности и никакве етике, на њихово место ступа неограничени егоизам, сила и право су спојени. Није потребно доказивати да једна таква етика, којој се логичке конзеквенце истина не дају оспорити, теоретски и практично означава руину свега моралнога мишљења и живота. Исти резултат,

потпуно одбацивање и укидање моралних идеја и појмова, уништење свих основних принципа и етичких закона, показао је теоретски социјализам и данашњи комунизам. По материјалистичком схватању историје, које су ови прихватили, сви су па и највиши принципи који важе у религији, моралу, праву и уметности потчињени сталној промени, и то сви се они мењају са променом форме економских друштвених прилика и одношаја. Економска структура друштва чини реалну основу из које има да се у последњој истанци објасни целокупна изградња правних и политичких уређења, као и религиозног, философског и другог иначе начина схватања, претстављања и мишљења сваке историске временске раздобе.

Хришћанска етика, пак, и хришћански морал је од давнина примио један природни морални закон са свеопштим и неизменљивим нормама и то поставио у основу своје систематске изградње, сачувавши при томе истовремено тесну свезу овога закона са религијом. Свођење етичких вредности и правила на један непроменљиви природни закон који носи етички поредак, сам опет заснива се и почива у Богу, даје Хришћанској етици не само унутрашње јединство и потпуност, као и заокружени облик система већ и једну вишу санкцију и достојанство. Тиме је она остала независном од промене времена и народа, од социјалних и културних струја, од философских и уметничких погледа, назора и тежњи (види о свему овоме и Dr Wilhelm Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes etc.* Freiburg im Br. 1911. Einleitung S. 1—10).

Неки од научника, међу којима има и богослова, покушали су да на неки начин измире ове две напред изложене супротности и у том духу и с том намером израдили су своје етичке системе. Један такав покушај јесте по нашем схватању и систем моралне философије г. Владана Максимовића који носи наслов „Венац живота“. Но свима оваквим покушајима не испада за руком да макар донекле измире ове две супротности, не постижу жељени циљ, јер хоће нешто што је такорећи немогућно. Зато су такви покушаји унапред осуђени на неуспех. Они обично жртвују оно што је битно и код једног и код другог правца и схватања, желе да сазидају зграду заједничку на обема основама, али одбацивши унапред темеље и једног и другог зидају у ваздуху,

и зграда им се руши а не виде зашто. Сви основни етички појмови у склопу сваког етичког система бивају опредељени у стилу и духу самога система и извођени и разјашњавани у сагласности, како логичној тако и вербалној, са основним претпоставкама система и у зависности од самога схватања морала (стр. 158—159). Не може се успети у њиховом послушности што ће се употребљавати појмови оба правца а лишавати те појмове онога што они имају да значе, њихове суштине и садржаја. Зато и страда све оно што је битно код оба правца и зато је појмљиво што је ово треће, ни хладно ни топло, непријемљиво ни религиозном етичару ни етичару философу и противнику религиозне етике. Све ово важи и за „Венац живота“. Г. В. Максимовић у овој његовој књизи позајмљује основне етичке појмове од хришћанске т. ј. религиозно-богословске етике која се заснива и почива на религији и религиозној философији, религиозној метафизици, али насупрот тога жели да не буде религиозни етичар, јер себе издваја од оних који су религиознога схватања кад вели да „заштитници религиозних схватања, у интересу саме религије, ваља да помогну настојања етичара (као што је г. Максимовић) својом толеранцијом према њиховим мишљењима и веровањем у њихове најбоље намере“ (стр. 98). А ти етичари, чија настојања треба заштитници религиозних схватања да потпомогну, мисле и тврде, да „Етика мора оснивати своје резултате на чињеницама даним у искуству остављајући метафизичке проблеме о овом предмету философији која разуме се може бити и религиозна т. ј. изграђена с обзиром на религиозна искуства религиознога човека“ (96). „За философију религије важна су метафизичко-трансцендентна схватања, за Етику довољна су психолошко-иманентна схватања, док она прва може Етика узимати у обзир у минималној мери т. ј. само утолико уколико ниједна наука и ниједно истраживање истине није могућно без неких извесних метафизичких претпоставака. Јасно је да овакве метафизичке претпоставке не могу и не смеју послужити као образложење за тврђења једне науке, него имају значај помоћних средстава при размишљању, значај методичко-формалних ослонаца при изградњи научних система, док сам систем не сме почивати на њима него на темељима састављеним од емпириско-психолошких чињеница“ (стр. 97). „Само ослобођењем

етичких истраживања од метафизичких и теолошких (курзив наш) претпоставака, где год је и колико год је то могућно (значи немогућно је апсолутно без њих) или бар свођењем тих претпоставака на најпотребнији минимум, моћи ће се доћи до неких поузданих, научних сазнања о људском моралу“ (98). Када је г. Др. Б. Петронијевић за „Основне етичке проблеме“ г. В. Максимовића између осталог казао и то, да „пишчева књига уопште представља покушај неке врсте модернизирања хришћанске Етике, покушај који је унапред осуђен на неуспех“ (Летопис Матице Српске, 1913 год., књига 295, стр. [565] 85), тада се г. Максимовић бранио од тог приговора (види Богословски Гласник, 1913 год., књ. XXIV, стр. 319—320), а сада је изишао у сусрет г. Др. Б. Петронијевићу тиме што је у овој својој философији морала дао израза својим теориско-сазнајним схватањима на чије формирање је деловао г. Др. Б. Петронијевић нарочито својим делом „Основи теорије сазнања“ (Београд, 1923 год.), дакле, човек не само нерелигиозних схватања него и један међу најистакнутијим и најотворенијим нашим противницима религије уопште и сваких религиозних и богословских схватања и мишљења. Но и поред све ове нове и даље концесије од стране г. Максимовића философима и етичарима нерелигиознога и антирелигиознога схватања ипак ће „Венац живота“ бити непријемљив ни за философске етичаре, јер се у њему налази оно што г. Максимовић и поред своје жеље и искрене намере није могао као богослов избећи. Он није по нашем схватању успео да „питања морала у највећој могућој мери ослободи од магловитих и сувише апстрактних метафизичких теорија и да их сва реши на емпириском земљишту водећи рачуна о психолошким и практичним чињеницама искуства“, као што то мисли један од г. г. критичара да је г. Максимовићева заслуга баш у томе (Политика од 9-IV-1936 год. и Гласник Југословенског професорског друштва, Београд, 1936 год., књига XVII, 1 стр. 66). Из једињења верских сазнања, осећања и побуда и оних критичког сазнања у „Венцу живота“ дошли су до изражаја погледи и назори г. Максимовића који су ипак нека врста верски обојене метафизике, али истина различите од хришћански окарактерисане метафизике. Он није успео да докаже да су за Етику довољна психолошко-иманентна схватања, јер

се трансцендентно не даје протумачити и оправдати иманентним. У томе ни писац „Венца живота“ није могао успети. За њега је извор морала и иманентан и трансцендентан — у способности воље човечје за самопроцену своје активности и у Богу (97). Али и појам Бога код њега није религиски ни хришћански појам већ појам чистог пантеизма.

У I глави „Венца живота“ излаже своје основне претпоставке морала и 1. говори о свету и животу. Овде је г. Максимовић као метафизичар монист, приврженик т.зв. монизма збивања (В. Јерусалем, Увод у философију, превод српски са VIII издања, Београд 1921 год., стр. 102 и 120—127). Полазећи од Хераклитовог „све се креће и ништа не остаје“ и његове мисли да је борба отац свију ствари, да нигде у свету не постоји вечити мир него напротив једино вечита борба, стална промена, непрекидно постајање и бивање, он усваја оно динамичко гледиште на свет, по коме суштина света није никако непроменљиво биће, супстанца (ни материја ни дух) већ вечна акција животне енергије. Мир који се обичном човеку чини да га види, при тачнијем посматрању показује се да је само привидан: и у мртвим стварима постоји „живот“ и стална промена, непрекидно постајање и бивање (21). „Свет је живот, један и јединствен али богат разним облицима и формама различитим једних од других према разној количини и према јачој или слабијој концентрацији, односно деконцентрацији животне енергије у свакој од њих“ (ibid.). „Свака нижа врста живота појављује се као погодба за егзистенцију најближе му више врсте“, али не као његов извор или узрок његове егзистенције. „Свака врста живота има свој извор и узрок у нарочитој и на свој посебан начин концентрисаној енергији једнога и јединственога живота у свету. Отуда онај непремостиви јаз између главних облика живота: аорганске твари никада не могу постати биљке иако служе као материјал за њихов живот; биљка никада не може постати животиња нити животиња икада — човек“ (22). Дуготрајним и стрпеливим посматрањем света и самог себе, као делића тог света, човек је дошао до сазнања: „Космос је један јединствени живи организам пренапуњен једном и јединственом, неизмерном и неисцрпном животном енергијом. Ова жива енергија нема ни почетка ни свршетка;

она је једини основ и праузрок себе саме и свега што постоји; она је свуда и све собом испуњава и одржава; носилац и стваралац целокупнога живота у космосу; она је суштина и смисао и животворни дах космоса; она је жива струја која је вечно активна и вечно ствара; она је живот и живот је она; она је Бог и Бог је она: једина и јединствена животна енергија посматрана споља јесте космос, посматрана изнутра јесте Бог (чист пантеизам). Спољашњи свет је њена спољашња страна, њен израз, њена реч; унутрашњи свет је њена унутрашња страна, њена душа, њен дух. Ове стране животне енергије вечно су неодољиво једна од друге и од вечности и за ову вечност значе недељиво јединство (стр. 28, као и 481 и др.).

Судећи по ономе што каже на стр. 22 ове своје књиге г. Максимовић је противник еволуционизма. Али он није ни прави ни доследан приврженик ни хришћанског учења о пореклу, животу и развићу човека. Он се не држи ни мало учења хришћанске религије о стварању човека од Бога и стању таквог човека, већ се у погледу човека придржава неке врсте еволуционизма. Из посматрања фаза, етапа и облика кроз које живот појединца у своме развићу пролази (живот телесни, живот телесно-душевни, живот душевни и социјални, живот духовни или религиозни) он долази до закључка да је и развиће човека као врсте прошло кроз те фазе или етапе. Тако по њему „човек“ врста (*species-homo*) као живо биће развијало се кроз цело време своје егзистенције, кроз све векове од преисториских до данашњег, *homo* као *species* прошао је кроз четири односно три фазе развића. „Оно живо биће преисторискога времена из кога се касније развио „човек“, може се назвати *homo animalis* т. ј. биће са телесно-душевним животом какав имају животиње. *Homo animalis* био је једна врста живих бића (животиња) слична и готово идентична са њему блиским и сродним врстама животиња. Једина разлика која чини идентичност непотпуном, јесте у томе што је ова врста животиње имала у себи неке диспозиције које друге врсте нису имале а које су омогућавале даље њено развиће којим се постепено одвајала од других животиња. Кад се је *homo animalis* развио до самосвести, односно до ума, савести и укуса, онда се тек на земљи појавио први човек, прво биће квалитативно друкчије

од животиње, које, поред телесно свеснога, почиње живети и душевно-самосвесним животом, животом умним, по савести, по укусу и животом социјалним. Како је најзначајнија карактеристика оваквога живота да он тече и управља се по савести т. ј. да је моралан, то човек у овој фази свога развића, може с правом бити назван *homo moralis*. Када, пак *homo moralis*, кроз мистичну екстазу свесно почне живети религиозним или духовним животом т. ј. животом у вези са Богом, онда се он може назвати *homo divinus*. Тек у лицу онога бића које је прво (а може се претпоставити да их је на разним местима било истовремено неколико таквих) поред анималнога и моралнога живота почело живети и животом религиозним или духовним животом, појавио се први потпун човек, и потпун зато што му није недостојао ниједан облик живота од оних облика који данас сачињавају специфично човечји живот“ (стр. 269—270).

2. Као емпирио-рационалист (како сам себе и Б. Петронијевића сматра, види стр. 16 у вези стр. 92 напом. под *) г. Максимовић решава и питање о циљу и смислу живота. „Решење питања о крајњем трансцендентном циљу и смислу целокупнога космоса и живота у њему, заиста је немогућно. Ту у потпуности важи оно: „*ignotamus et ignotabimus*“ (Дибоа — Рајмонд). Али ако се за предмет узме не целокупни живот него само онај који је доступан људском сазнању по деловању његову у космосу и који човек у својој свести и самосвести непосредно сазнаје и осећа и посматра; ако се дакле... узме човечји живот, онда није искључена могућност да се да одговор на њега“ (33). „Акција животне енергије инсталира живот у свету; циљ коме она води јесте инсталација живота, живот сам у свима својим облицима нижим и вишим.“ „Како су живот и акција исто, то значи да акција животне енергије има као свој циљ саму себе, сам живот. Циљ живота је живот сам. Он је *causa sui et finis sui*“ (34). Са животом нужно је спојена радост живота и вредност живота је у радости. „Радост је вредност, смисао и оправдање живота“ (35). „Лепо је бити оптимист и племенито је тешити онога коме је живот пун горчине, бола, страдања и туге, позивати га ка радости и инсталисању таквога живота „у коме може бити остварена радост највеће вредности, а све остале радости допустити утолико уколико је

омогућују и потпомажу“ и при томе чувати склад међу њима, — све је то добро и етички похвално, али стваран живот друкчије говори. Сам г. Максимовић на стр. 297—298 између осталог каже и ово: Сваки човек испочетка живи и непосредно проживљује живот, осећа његову топлину, силу, лепоту, сладост и радост, ... он просто живи, радује се животу и осећа његово сладосно пулсирање у жилама и светлосно трептање у свести“... „Али — једно велико али — која земаљска радост остаје непричешћена жалашћу“... У светло царство животне радости ограничене законима простора и времена, стално и неизбежно излива се хладна и мрачна струја бола, физичких мука и душевних страдања, зла и смрти... Искусствено проживљени болови, муке, страдања, зло и свест о неизбежности смрти испуњава човечје срце страхом и бескрајним ужасом, безнадежним очајањем“ и ... радост се претвара у тугу и жалост. Може ли се и тада остати при томе, да је циљ живота живот сам и његов смисао радост?

3. Живот је вечна акција, али и вечна борба. Борба је „отац свега“ (Хераклит). Она је погодба без које нема живота (стр. 37—39 и 125). Борба настаје услед додиривања разних облика живота и услед нападног и одбранбеног карактера животне енергије. Човек је поприште и центар борбе, а што је најважније, он је активни учесник у тој борби, главни борац и херој њен, јер су у њему комбиновани у једну целину сви облици живота њему познати и сам је носилац максималне, најсавршеније и најсложеније концентрације животне енергије (40 и 123—124). Акција и борба у свету тече на сталне и одређене начине, по сталним и одређеним законима. Сваки облик живота има своје специјалне законе по којима тече акција тога живота. Сваки специјални закон неограничено дејствује у својој области: он је за њу универзалан, неизбежан и непроменљив. Ове карактеристичне особине налазе се само код природних закона и само њима, строго узевши, приличи назив закона. Специјални закони једнога облика живота остају актуални и у збивању других, с њима помешаних или спојених, облика живота, али само у толикој мери у коликој су елементи једнога облика живота сачували своје специфичне особине улазећи, као саставни део, у други облик живота (41). За-

кони имају не само различите степене универзалности него и степене непроменљивости. Специјални закони нижих облика живота одликују се потпуном неизменљивошћу и неизбежношћу, док се то не може рећи за специјалне законе виших облика живота. Савршенство разних облика живота стоји у обрнутој пропорцији са непроменљивошћу и ненарушивошћу његових закона (стр. 42—44).

4. Карактеристику и суштину душевнога живота сачињава свест, која је једна нарочита акција животворне енергије у космосу, другачија од сваке друге њене акције. Свест се налази у животу животиња и животу човеку. Да ли се свест налази и у другим, нижим, облицима живота, не зна се, и не може се поуздано знати (*ignotamus et ignovimus*), иако није искључена, мање или више вероватна, претпоставка о егзистенцији, ма и минималној, свести у свима облицима живота (44). Помоћу интроспекције човек упознаје своју свест и може да констатује њене карактеристичне одлике. „Констатација свести о своме јединству, континуитету и истоветности кроз цео живот и без обзира на све промене у свести назива се самосвест.“ „Самосвест је непосредно дана чињеница унутрашњег искуства човека. Самосвест се не може наћи код животиња него само код човека“ (46). Човечја свест може бити самобитна т.ј. почињати своју активност сама од себе, самостална т.ј. може сама постављати циљ својој активности и не мора нужно и неизбежно да остварује споља јој, однекуд изван ње саме, истакнути и постављени циљ. Овим својим особинама свест постаје и јесте слободна. Ове особине свести човек сазнаје непосредно као и самосвест, и оне су несумњиве (47).

Г. Максимовић упосребљава појам и реч душа, али она за њега није као што хришћанска религија учи духовна супстанца, већ је само нарочити облик живота т.ј. акције животворне енергије услед њене нарочите концентracије. Душа је код њега само процес, акат и он је приврженик теорије актуалитета душе. Душа је код њега исто што и свест и самосвест. Иако је свест непосредно дана као нешто једино и нераздељиво, ипак се теориски могу разликовати три основне функције њене: сазнавање, осећање и хотење т.ј. разум, осећање и воља, а способности ових су ум, укус и савест.

О томе како је могућно јединство и узајамно утицање телесног и душевног живота у човеку и на који начин то бива, не зна се и не може се знати. Кад год г. Максимовић нешто не може да објасни са становиштва своје теорије о животворној енергији и њеној акцији или кад види да чињенице иду противу његових претпоставака и теорија, он ипак не жели и неће да мења теорију, већ ће пре променити или дисквалификовати чињенице, или ће прибећи одговору: не знамо и не можемо знати.

5. Проблем слободе воље као централни проблем философске етике г. Максимовић решава добро и тачније него што га је решавао у својим „Основним етичким проблемима“. Противник је како апсолутног детерминизма тако и апсолутног индетерминизма (49—54). У свима случајевима кад је дејство воље узроковано перципираним садржајем свести, воља је детерминована узроцима, потчињена закону узročности, зависна од њега и није слободна, и онда човек има осећање те њене неслободе. Међутим, воља је стварно слободна у свима оним својим радњама које извиру из оних садржаја свести за чије појављивање у свести није потребан никакав узрок или импулс који би долазио изван саме свести, који се за разлику од перципираних могу назвати автономним садржајима свести. У свима тим случајевима воља дејствује сама од себе, из себе и јавља се као *causa prima*, као први узрок ничим неузрокован. Узроци (перципирани садржаји свести) детерминују вољу нужно, неизбежно и неодољиво, а побуде или мотиви побуђују вољу на дејство као њени рођени производи, у име сродности њихове са самом вољом. „Утицају узрока воља се нужно покорава као страниј за себе сили, на утицај мотива она пристаје налазећи извор њихове силе у себи самој“ (55).

Г. Максимовић се придржава тога да је главни фактор душевне активности, психичког бивања воља и особине свести (самобитност, самосталност, слобода, самопроцењивање) приписује вољи, такорећи, своди свест на вољу (он је волунтарист). Примарном својом акцијом воља је моторна, динамичка и инсталаторна функција свести, а секундарном својом акцијом она је интервентивна и регулаторна функција свести.

6. Слобода воље дана је човеку при рођењу само потенцијално, као једна диспозиција која се временом, са развићем самога човека, његове свести и воље може развити до своје пуноће и снаге. Чиниоци који ограничавају вољу су: простор и време, разни нагони или инстинкти, терпераменти и таленти, затим разни афекти, пожуде, страсти, пороци. Ослобођење воље — етичка слобода је могућна, само се мора извојевати, стећи силним и стрпељивим и дуготрајним напорима људске воље, а за извојевану и стечену слободу тражи се увек и изнова и неуморно напрезање воље да би се могла сачувати.

У II глави (79 — 150) писац расправља о основним етичким проблемима: специфичне особине морала, субјективни и објективни елементи морала, предмет моралне активности, извор и генеза морала, мотиви моралне активности, крајни циљ морала и духовна слобода као крајни циљ морала.

Философија и морал су две позитивне делатности, две истина различите способности (ума и воље) али једне и исте јединствене свести личности човекове, зато философска схватања света, живота и човека код једнога философа врше, понекад и врло пресудан, утицај на његова морална схватања и мерила. Ово је исто било и код г. Максимовића. Ово треба имати на уму при оцени правилности постављања етичких проблема и тачности овде датих решења тих проблема.

Само се вољна активност цени као етичка, а оне друге две (интелектуална и осећајна) само уколико се може у њима констатовати утицај воље на њих; радња „чисто“ интелектуална и осећајна не цени се као етичка. Извор морала је у вољи и искуству, и то је психички извор и иманентно развиће морала. Трансцендентни извор т. ј. праизвор морала је у Богу. Но и ово измирење автономистичког схватања са хришћанским учењем о моралу је само вербално, јер је Бог схваћен пантеистички а не хришћански. Писац „Венца живота“ је чак крајни автономист, јер за њега је хетерономија; и Кантово учење о извору морала у разуму и тврдња емпиризма о извору морала само у друштву. Воља даје и морални закон сама себи (472—473), она је законодавац а

разум је само формулатор и кодификатор моралнога закона.

Крајњи иманентни циљ морала је духовна слобода (123—150), пошто је прокритиковао и довољно показао неоснованост и неиздржљивост етичког субјективизма (хедонизам и евдемонизам), као и етичког објективизма (перфекционизам, еволуционизам, натурализам, утилитаризам) у питању о крајњем циљу морала (107—122).

У III глави (151—230) говори о основним етичким појмовима: савест, морални суд, врлина и порок, праведност и грех, личност, карактер, част, морални закон, хетерономија и аутономија, морални закон и јуридикчки закон (морал и право), примене јуридикчких схватања на морал.

Овде морамо напоменути да је по г. Максимовићу савест способност воље за самопроцењивање своје активности развијена и усавршена до одређене сталности и непроменљиве доследности (154). Разум и осећање имају само споредну улогу код савести (156—159). Код моралног суда не помиње се суд Божји, јер би ту судија био неко који је трансцендентан а не иманентан вољи. О моралном закону и схеми по којој тече постанак сваке етичке норме говори на стр. 156—159, 184—185 и 467—471 односно 472—475. Воља (савест) аутономно поставља норме за појединачне своје акције, али оне немају неку одређену и готову форму. Ову оне добивају акцијом човечјег разума и ума (473). И тако разум и ум, анализом и синтезом свих могућих етичких норма, изражених у форми етичких судова са одређеном, свагда конкретно-емпириском садржином, формулише и кодификује морални закон, чије елементе тј. појединачне норме, поставља не он сам, него воља човечја (474—475).

Адиафора нема, немогућна су сувишна добра дела (*opera supererogativa*). Савети су посебне или нарочите норме постављене за посебне људе с обзиром на посебне и нарочите околности у којима се те личности налазе и с обзиром на њихово морално стање у коме се налазе, те су за њих у истој таквој мери обавезне као и опште, генералне норме (опште генералне заповести моралнога закона) и те личности треба да их извршују. Али тиме не чине никакво сувишно добро дело.

У IV глави (231—292) говори о одношају морала према философији, уметности и религији.

Нормативни одношај између философије, морала и уметности у границама једне исте свести мора се окарактерисати тако да ово све троје треба да функционишу сложено и хармонично без икаквих унутрашњих супротности, противности и противуречности (233—234).

Психички извор и корен религије налази се у необичним, нередовним (т. ј. изванредним) и познатим само онима који су их преживели стањима свести религиозних генија и најистакнутијих носилаца (пророци, „видиоци“, „божји људи“, велики јерарси и велики учитељи вере) религиознога живота. Та душевна стања у којима су они који су их имали, по тврђењу њихових аутора, долазили у непосредан додир с Богом и тако констатовали његову егзистенцију, називају се именом „мистичке екстазе“. Мистичка екстаза је дакле оно нарочито стање свести великих људи у коме се налази извор и корен религије (256—259), а формирање њено, развиће њено по садржини и организовање у друштву извире из стваралачке активности целокупне људске свести, при чему долазе до израза сви спољашњи и унутрашњи чиниоци у вези са овом стваралачком активношћу (унутрашњи чиниоци: ум, савест, укус; спољашњи: историско-социјални, географско - климатски, раснонационални, правно - политички, економски и др.) (260—261).

Религија и морал су два облика људскога живота, две различите његове активности, две различите вредности људске егзистенције, зато се они не смеју идентификовати. У субјективно - психичком смислу може бити: 1) да нема никаквог одношаја међу њима и они могу постојати једно без другог, а ако једно и друго у истој личности једновремено постоје, онда се одношај јавља 2) у виду борбе међу њима и 3) у сагласности и хармонији међу њима. Са објективне стране посматрани, одношај између њих током њихова историско-временога изражавања и развића њихова је одношај узајамне зависности двају поретка, који су у своме развићу зависни један од другог. „Идеални одношај између автономнога морала и апсолутне духовно-личне религије (тако назване на супрот примљене религије која је више јуридичка и социјално и национално ограничена) јесте њихова

слободна синтеза, синтеза самобитних и специфично различитих један од другог облика живота човечјега“ (287).

У V глави (293 — 355) расправља о централном религиском проблему и његовом значају за морал, излажући како су овај проблем решили: идолопоклонство, религије кинеског, индиског, персиског, грчког и јеврејског народа.

Централни религиски проблем састоји се у томе: какав став треба човек да заузме према Богу? Пријатељски или непријатељски, потврдан или одречан? Или конкретније питање: какав став човек треба да заузме према свету уколико је он по своме постанку, опстанку и стварној организацији дело Божје; какав став према животу уопште уколико је потекао од Бога, какав став према човеку уколико је створ Божји?

Г. Максимоваћ на свој начин објашњава први грех човека (стр. 300—301) и нимало се не слаже са оним што је у Св. писму речено о томе. Он каже: Човек (по својој природи) тежи за апсолутном слободом, апсолутним блаженством, апсолутном истином, безграничним и бескрајним савршенством, вечним животом. Како су све то атрибуту божанскога живота који он хоће да присвоји себи, учини их својима у границама свога ограниченога, пролазнога и смртнога, али пореклом божанскога живота, то све ове његове тежње за апсолутним могу се свести на тежњу, да он, човек, постане као Бог, раван Богу, дакле — Бог. И тој његовој тежњи стаје на пут воља Божја тиме, што је створила такав свет у коме све негативне стране живота (бол, страдање, зло, смрт) не само онемогућују остварење његове тежње да буде раван Богу, него у крајњој линији уништавају и овај релативни, прелазни и смртни живот (300). Бог по Св. писму није створио свет са негативним странама живота нити је хтео да помоћу њих онемогући човеку да постигне оно чему он по својој природи тежи, јер човеков живот је постао пролазним и смртним тек после његовог првородног греха, а негативне стране живота: бол, страдање, зло, смрт настале су као последица греха човековог, а нису биле узрок греху тиме што су му ометале, по вољи Божјој, да постане оно чему је он по својој од Бога створеној природи тежио.

О тачности погледа и закључака г. Максимовића о томе како су и у колико су решиле централни религиски проблем

религије народâ о којима он овде говори и какав је морал тих народа, не можемо се упуштати, јер би нас то одвело далеко. Зато ћемо одмах прећи на његово излагање у VI глави ове његове књиге (стр. 357—429), где говори о Исусу Христу и о његовом решењу тог централног религијског проблема.

У свима етичким системима који су написани у духу и смеру као што је и „Венац живота”, кад су их написали богослови Христос највише страда, па је и овде тај случај. У жељи да помоћу савремених философских и психолошких сазнања схвате, протумаче, разјасне и образложе живот и дела Исуса Христа и његов морал, морал хришћански, они се служе таквим методом и начином да се Христос негира као Богочовек и своди на генијалног човека који може да се упоређује с Будом, Конфучијем, Сократом, Платоном и др. Овај метод и начин рада састоји се у овоме: изоставити и одбацити оно што је битно и главно, изменити дате чињенице по својој нахођењу и протумачити их по својој схватању и то тако да оне буду прилагођене теоријама и претпоставкама писаца оваквих система а не да те теорије и претпоставке буду измењене према чињеницама, па на крају из тако унакажених чињеница и својеволјно изведених тумачења извести потпуно нетачан закључак и тај и такав закључак сматрати правилним хришћанским учењем и погледом. При решавању питања и проблема који су у вези са моралом са философског становишта јасно је да се — као што каже и сам г. Максимовић — „могу чинити мање или више вероватне претпоставке“, разноврсне „хипотезе, које могу бити врло духовите и интересантне и сведочити о дубини философскога талента појединих мислилаца, али се при истраживању истине помоћу свога ума ваља добро чувати, да се те хипотезе не сматрају за поуздана сазнања и да се као такве не уносе у тражену истину као њени садржајни елементи“, а тим пре не сме се сматрати и тврдити да су резултати до којих се дошло помоћу тих претпоставака, разноврсних и многобројних хипотеза стварне и једине истине и чак, како неки хоће, истине хришћанског учења.

Г. Максимовић из „методолошких разлога” оставља по страни „догматички схваћену мистичност Христове личности и излаже учење, живот и рад, као и смрт и васкрсење Исуса Христа не као личности Богочовека већ као личности чија само „генијалност и оригиналност у толикој мери превазила-

зи сва уобичајена мерила за вредност људских личности и у толикој мери она остаје мистична, неразјашњива до краја ма из каквих социјално-историских, национално-културних и других утицаја, да је многи сматрају за изузетну и јединствену појаву или за „чудо“ у историји човечанства” (стр. 364). За г. Максимовића Исус Христос није прави и истинити, једнобитни Богу Оцу Син Божји и Богочовек, већ је он из својих доживљаја, описаних у Јеванђељу а који „носе на себи несумњива обележја спонтане мистичке екстазе“, изнео сазнање, уверење и свест о Богу као своме оцу, који га љуби и свест о себи као сину Божјем, који му је по вољи и кога људи треба да саслушају“ (371). Даље, по писцу „Венца живота“ „први задатак научне теологије (оне чије је он претставник) у томе је да хришћанско учење о Богу, свету и животу очисти од свих њему (по нахођењу г. Максимовића и претставника крајњег протестантског либералистичког схватања) хетерогених елемената који су у њега унесени, може бити једном неизбежношћу историскога развића његова, и прикаже га у свој његовој чистоти” (366). Јер „и сами писци свештених књига Новог завета нису увек знали ослободити се својих старозаветних схватања, па су понекад своме излагању Христовог учења и нехотице дали тон и боју старозаветних учења и веровања. Јеванђелисти најмање то чине... У посланицама апостолским, нарочито код св. ап. Павла, већ се много јаче осећају старозаветна схватања њихових аутора. А мешање старозаветних схватања са специфично новим Христовим учењем добило је још много већег маха у каснијем, иначе грандиозном, стварању хришћанског култа, учења о моралу и догматици, у коју су, поред специфично-новозаветних елемената, унесени не само елементи старозаветних учења и схватања, него и елементи грчке, на истоку платоновске, на западу аристотеловске философије” (ibid.). „Свој овој мешавини разних хетерогених елемената” „даје се значај и карактер чистота Христова, специфично хришћанскога учења” „под заштитом црквенога ауторитета и дисциплине која је, нарочито у прошлости, знала бити необично сурова и немилосрдна” (ibid.). „Не треба се чудити ако неко налазећи у томе „тобојњем” чисто хришћанском учењу старозаветне елементе и елементе грчке философије” хоће те хетерогене елементе да избаци из хришћанског црквеног учења и да га „прикаже” у

његовој „чистоти“. Зато г. Максимовић мисли да с правом може хришћанско учење о Богу, свету и животу да очисти од свега онога што по његовом схватању није чисто хришћанско и да протумачи не како га црква тумачи већ прилагођавајући га његовим философским претпоставкама, постулатима, аксиомама и принципима до којих је његов философски ум дошао. „Није ретка појава — каже сам г. Максимовић — да се ради одржања неке хипотезе врши насиље над чињеницама искуства и стварности, било тако да се прокрустовски унаказе, било да се с намером испуштају из вида“ (стр. 236). А тај случај је и у овом систему под називом „Венац живота“.

При изучавању личности Исуса Христа, при схватању и излагању специјалнога Христовог учења и дела ваља узети и стално имати на уму чињеницу, да Христос истина „није био књижник-гностицист или школски философ-метафизичар, који развија своје учење путем философске спекулације или интелектуалне интуиције с циљем да га изложи у форми система апстрактних појмова“, али да његово учење има карактер праве метафизике. Истина је и то, „да се у сваком његовом термину и у целом његовом учењу налази и психолошки садржај, садржај једнога живог преживљавања Христовог, садржај унутрашње интимне, личне емпирије његове“ али као личности Бого-човека, а не само његове „оригиналне, самобитне, генијалне и стваралачке личности“ једнога човека. „Све учење“ сва дела и сав живот Ис. Христа односио се на један једини предмет тј. на Бога“. „Дела, живот, страдање и смрт Исуса Христа — како лепо каже сам г. Максимовић на 360 стр. — имају првенствено религијски, а затим етички значај“. Он је био „начелник и свршитељ у првом реду вере па тек онда велики учитељ морала“. Зато се и при излагању његовог учења, било религијског било моралног, не сме ни из „методолошких разлога“ остављати по страни „догматички схваћена мистичност Исусове личности“. „Учење Исуса Христа о Богу, свету и животу није теоријско о тим предметима самим по себи у њиховој објективној изолованости од човека-субјекта, него објављивање и изјава о томе како су ти предмети преломљени кроз његову (богочовечанску а не само генијалну човечанску) личност, како су од њега лично доживљавани у његовој (богочовечанској) свести као њени непосредно дани јој живи и реални њен садржај. Христос не говори о Богу, све-

ту и животу оно што је од некога другога чуо, научио или прочитао у књигама, него оно што у себи самом (као Сину Божјем, Богу и човеку) налази о њима, од њих, а што сачињава живу садржину његове личности, и то не само мисли његове, него његову веру, његову наду, његову љубав, расположење и став његове воље према њима" (367). „Свест о своме Богу-Оцу имао је Христос већ у дванаестој години свога живота" (Лука 2, 48), али ту свест није стекао на основу неке дотадање мистичке екстазе, јер о томе ни помена нема у Јеванђељу, него на основу своје богочовечанске природе. Христос није ни из каквих мистичких екстаза „изнео и развио ону унутрашњу интимно-личну, стваралачку религиозно-моралну активност коју је реализовао у учењу своме о ономе што је у њему живело и у делу своме сагласном и са унутрашњим садржајем своје личности" (371), већ је све то ту било и изразило се на основу и из његове реалне богочовечанске природе. Исус Христос је био начисто о томе да је Он Син Божји, да је Бог његов Отац који га љуби; „Он је поуздано знао, живо осећао, непоколебљиво био уверен и без остатка свестан свога богосиновства" (372), али све ово није резултат неких његових спонтаних мистичких екстаза (како то мисли писац „Венца живота“) већ његове реалне и истините божанске природе. Зато за њега није било „питање какав став ваља Њему као самосвесном Сину Божјем заузети према Богу, свету и животу, којим му путем ваља, као таквом, ударити и која му средства од разних могућних сретстава ваља изабрати а која би била достојна њега и, у исти мах, ефикасна тј. таква помоћу којих ће са успехом моћи остварити и довести дело своје до краја" (373). Христу као Сину Божјем и Богочовеку није било потребно да се, „пре него што би приступио остварењу онога дела на које је послан од Оца у свет, повлачи у самоћу, у пустињу, да тамо тачно и јасно определи став којим му ваља као самосвесноме Сину Божјем заузети према Богу, свету и животу, да тачно назначи пут којим му ваља ићи ка остварењу његова дела, као и да изабере права и ваљана средства помоћу којих ће извршити у свету своје дело" (372) и да „ту у пустињи, у самоћи, за оних четрдесет дана и ноћи" све реши и створи „план за све шта ће и како ће учити, делати до краја, до Голготе", и „све његово учење, живот и дело" није било реализација тек „о-

вога решења и одлуке донесене у пустињи” (373), већ је план рада и избор сретстава за рад, одлука и решење о томе било донесено у бићу Божјем већ од вечности, а циљ одласка Христовог у пустињу је други а не овај који г. Максимовић мисли и износи (види о томе текст у Јеванђељу и тумачење тог места нпр. код г. Др. Дим. Стефановића, Јеванђеље по Матеју, II издање, Београд 1924, стр. 23 под 5 и др.).

По г. Максимовићу васкрсење Христово из телесне смрти није и не може се третирати као неки спољашњи догађај који се десио у одређено време и на одређеном месту. „Оно се десило по законима духовнога живота по којима живот побеђује смрт и, као невидљиво, оно може бити само предмет вере а не чулнога опажања и као предмет вере оно је несумњиво, јер је „вера доказ невидљивих ствари“ (Јевр. 11, 1). Вера апостола и ученика Христових у његово васкрсење из телесне смрти, у претварање његова земаљскога тела у небеско тело, у одлазак (взнесење) његов Богу Оцу и пребивање његово Духом и васкрслим, прослављеним, небеским телом, у заједници са Богом Оцем у царству небескоме, у реално егзистирање његово на небесима, у трансценденталну земаљскоме свету и животу егзистенцију Христову — вера у све то има свој корен у вери њиховој..... Он (Христос) је рекао да ће васкрснути — Он је васкрснуо. Он „који је „истина и живот” није могао остати у смрти. Стога реалност васкрсења Христова, реалност његова трансцендентнога пребивања, живота у заједници са Богом Оцем у вечности за веру апостола и ученика јесте апсолутно несумњива“ (стр. 418-419). Описивање васкрсења Христова не само што се не слаже са чињеницама изложеним у јеванђељима него је и извртање тих чињеница да би се оне прилагодиле теоријама и претпоставкама писца „Венца живота”, до којих је он можда дошао угледајући се на свог професора Тарејева, који је слично схватао и изложио своје мишљење о васкрсењу Христовом у своме делу „Основи Хришћанства“ (Сергиевъ Посадъ. 1908. Томъ I, стр. 340—358). Васкрсење Христово није било само предмет вере апостола а не чулног опажања, као што г. Максимовић каже, него, напротив, апостоли нису веровали у васкрсење док нису чулно опазили, видели васкрслога Христа (Марко 16, 11. 13—14). Христос чак прекореваше апостоле за њихово „неверје и тврђу срца” што не само они не вероваху

да је Христос васкрсао него не повероваше ни онима који га видеше да је устао тј. као васкрслога (ст. 14) (види и Лука 24, 11. 25—26. 37—41). И тек кад су чулно опазили и видели васкрслога Христа „отворио им се ум да разумеју писмо“ (Лука 24, 45). Васкрсење Христово не значи само „васкрсење његово за онај свет, одлазак његов у онај свет и живот“, него је оно реалност и за овај свет. Христос је васкрснуо реално и у одређено време и на одређеном месту и за овај свет и живот, а последица таквог васкрсења је вера апостола у божанство Исуса Христа. Реално васкрсење Христово у одређено време и на одређеном месту је „чињеница као и свака друга чињеница: вербалном или логичком негацијом једне чињенице она не престаје да буде чињеница“ (442).

У VII глави говори о принципима морала, где се излаже: значај принципа у области морала, реални и практични или главни принцип морала, постављање етичких норма и формулисање главног принципа морала, крајњи разлог или основ главног принципа морала, цивилизација, култура, прогрес (431—512).

Реални принцип морала је слобода воље и она омогућује морал, њеним присуством у једној активности та активност добива етички карактер (449). Али „могућност различитих начина слободног дејствовања воље ствара потребу мерила добра и зла, ствара потребу постављања и формулисања једне опште норме и једнога општега принципа, практичнога принципа морала по коме ће личност моћи разликовати добро и зло и којим ће се моћи руководити у својој моралној активности у том смислу да ће по сагласности своје слободне активности са тим принципом моћи утврдити њен позитиван, а по несагласности с њим њен негативан карактер и вредност“ (450). По г. Максимовићу воља човечја има урођену „способност да разликује и процењује појединачне своје акције, једне као позитивне (добре) а друге као негативне (зле)“ (467). Ова способност дана је вољи самом конструкцијом њеном, самом њеном природом и она значи оно иманентно вољи мерило добра и зла, које важи и које се може применити на сваку стварну и емпијски извршену слободну акцију воље. Дана вољи априорно, пре искуства, потенцијално, виртуелно или диспозитивно, ова способност воље долази до свога конкретног израза и добија своју садржину у иску-

ству кад почне функционисати, вршити своје дејство на предметима искуства и у искуству.

Г. Максимовић одбацује главни принцип хришћанске етике: „Чини све по вољи Божјој“ или „Чини све по закону Божјем“ (основ хришћанске етике је морални закон као израз воље Божје) као хетерономију, али и Кантове главне принципе (три) као формалне дате од разума за вољу и као такође једну врсту хетерономије, па је за њега и еволуционистички морал хетерономан. „Кант тврди хетерономију одозго а еволуционизам хетерономију одоздо“ (465).

„Формулација мерила добра и зла, формула главнога практичнога или руководнога принципа морала може бити дана само с обзиром на крајњи или главни циљ моралне активности. И та формула мора садржавати у себи или захтев радње која је, додуше, у сваком поједином случају емпириски садржајно различна, али сагласна са главним циљем морала или забрану радње која је несагласна са главним циљем морала“ (476). Крајњи циљ морала, по г. Максимовићу, је духовна слобода, онда формула главног принципа морала има да буде: „Нека свака твоја слободна, унутрашња и спољашња радња никада не повреди нити твоју нити ичију духовну слободу, него, напротив, нека је свагда изазива и утврђује како у теби, тако и у свакој другој личности без изузетка“! (478).

Љубав као космичка стихија, реални, позитивни, метафизички принцип стварности и постојања и бивања у свету, реални принцип света и живота и владарка њихова (490), по г. Максимовићу, није главни практични или руководни принцип морала, већ је она — и то духовна, а не телесна, душевна и социјална љубав — главни руководни принцип духовнога или религиознога живота. Свеобухватна, универзална и апсолутна духовна љубав је жива сила која има моћ опредељења над човечјом вољом и побуђује њу на чисто алтруистичке чине према свакој личности без изузетка било она добра или зла, праведна или грешна, без обзира на све, па и на све недостатке, слабости и мане човекове. Са чисто етичкога становишта немогућно је поставити захтеве респектовања туђе духовне слободе свакога човека без изузетка, па према томе и оних људи који су се лишили својега моралнога достојанства својом злошћу. Јер човек са чисто етичкога становишта може љубити само личности позитивно процењене

као објективне вредности признате у толикој мери за такве да их личност изједначује са собом, па их ставља и више себе као достојне да им служи, за њих да ради, живи и по потреби чак и умре. Најважнији елементи због којих је учињена позитивна процена извесне личности, поред осталих, јесу морални квалитети те личности или, кратко речено, њено морално достојанство, доброта њена.

Ако се споји принцип духовне слободе и принцип духовне љубави онда се добива главни руководни, јединствени принцип целокупнога живота човекова и он може бити коначно формулисан на ова два начина, са истом садржином, или I: *Свагда ради тако да афирмираш духовну слободу своје и сваке друге личности и у исти мах да не повредиш духовну љубав ни према себи ни према икоме другоме, или II: Свагда све ради из духовне љубави према себи и другима а да при томе никада не повредиш духовну слободу нити своје нити ичије друге личности* (504).

За остварење живота по оваквој норми живота потребни су крајњи напори и напрезања свих телесних, душевних, социјалних и духовних енергија човекових, потребно је дуготрајно и дубоко искуство живота кроз цео живот појединаца и кроз историју човечанства. Потребна је неустрашива и самопожртвована борба свакога појединца и целога човечанства за победу добра над злом у свету и животу, за победу праведности над грехом. Без херојских подвига свакога појединца немогућно је изградити из себе савршену личност и карактер. Свакога који се на своме терену, у своме послу, у своме делокругу мањем или већем бори као херој, било да пада, било да побеђује, који се бори и пада, бори и побеђује, живи и умире као истински и прави човек — сваког таквог човека и херојског борца чека победнички „венац живота” (Јак. 1, 12) (506).

Заједничким колективним напорима и напрезањима многих појединих личности кроз сву историју човечанства ствара се оно што се зове култура и цивилизација човека појединца, појединих народа и целога човечанства. „Култура и цивилизација су по суштини исто и значе само два краја јединственога и непрекинутога стваралачкога рада човекова према томе да ли је тај рад управљан на више или на ниже облике живота”. „Култура и цивилизација сливају се у жи-

воту у непрекинуто јединство, али ради разликовања разних имена односно појмова које оне значе, реч култура ваља употребљавати као општи појам за све унутрашње а реч цивилизација за све спољашње вредности произведене стваралачким радом човековим“ (508).

Важност културних и цивилизованих вредности је огромна али није апсолутна. Једина апсолутна вредност у животу и свету јесте душа човечја, личност људска. Зато ни култура ни цивилизација не смеју бити циљ саме по себи нити се њихов прогрес сме ставити изнад човека, него се имају сматрати за средство помоћу кога ће се моћи инсталирати у свету и животу и развити апсолутна и највиша вредност — савршена личност човечја. Није човек ту у свету ради културе и цивилизације, иако им он служи добровољно и радосно, него се оне стварају ради човека (509).

Да завршимо. „Основни етички проблеми“ г. Максимовића су — по самој његовој изјави у „Богословском Гласнику“ (Сремски Карловци 1913, књ. XXIV, св. 5., стр. 319) — „књига која преставља покушај помоћу савремених философских и психолошких сазнања — наравно, уколико је то автору могуће — протумачити, разјаснити и образложити хришћански морал, који као одређен и завршен психолошко-историјски факат, изучава Хришћанска Етика“. Али овај покушај „модернизирања Хришћанске Етике“ — како се тада изразио г. Др. Б. Петронијевић — није успео, јер је и тада претрпео не само метод и начин обрађивања хришћанске Етике, него је и њена садржина, која чини хришћанску етику непроменљивом за све векове и којом се она разликује од философске етике, претрпела неку штету (нпр. излагање о извору и генези морала, о хетерономији и аутономији, о крајњем циљу морала, па чак и о слободи воље. Ово последње — о слободи воље — сам г. Максимовић мења и друкчије излаже у „Венцу живота“, па ако је оно тачно хришћанско учење, онда ово сада није, или обрнуто: ако је ово сада у „Венцу живота“ тачније и правилније — што у ствари јесте — онда значи оно у „Основним етичким проблемима“ није тачно и правилно). „Венац живота“, пак, (систем моралне философије) г. Максимовића је, по нашем мишљењу, „покушај синтезе философске и хришћанске етике“ т.ј. покушај да се „на извесним основним претпоставкама, постулатима, аксиомама и

општим и главним принципима до којих ум човечији долази путем философске спекулације или интуиције т.ј. на принципима философски постављеним и образложеним“ изгради (да не кажемо само накалеми) хришћанско схватање о моралу, хришћански морал, али не увек како га Хришћанска црква схвата и учи о њему на основу Божанског откривења него онакав и онај морал и онакво и оно схватање како је оно изложено у „Основним етичким проблемима г. Максимовића, чија је и садржина готово сва и у главном пренесена и у „Венац живота“. Али као што и онај први покушај није успео, тако и овај није могао успети, јер се овде користио оним неуспелим средством и хтео је да дође до „евентуално сагласности резултата“ хришћанске Етике са резултатима модерне Етике, па макар на потпуну штету и одбацавање и хришћанске и модерне философске етике.

Молимо г. Максимовића да нам не замери што ћемо, иако млађи и неискуснији од њега, ставити на крају ову нашу примедбу. На страни 360 „Венца живота“ пише: „У учењу и делимо његовим (Исуса Христа), како су она описана у књигама „Новога завета“, доиста се могу наћи „речи вечнога живота“ т.ј. живота невидљиво-духовнога, унутрашње-блаженога, божански праведнога и светога и опис реализације тога и таквога живота у Исусу Христу. Исус Христос је поставио и остварио норме и идеале религијско-моралнога живота“. А на стр. 376 стоји: „Смирена послушност вољи Оца небескога избија из целогa Његова (Христовог) учења, живота и дела“. Заиста, главни руководни принцип Христовог религијско-моралног учења, живота и рада јесте воља Божја, јер је он дошао да изврши вољу Оца свога небескога, вољу Божју. Ако ово што је написано на овим двема странама — а има таквог још и на другим странама — нису само лепе али празне речи, него је у њима исказано искрено схватање и убеђење писца „Венца живота“, онда, по нашем мишљењу, г. Максимовић као Богом обдарени писац и неуморни радник на пољу Етике и као религиозни богослов и дугогодишњи професор за Хришћанску етику, требао је опште и главне принципе за религиозно-морални живот да узме из Христовог учења и покуша да на различите облике индивидуалнога и социјалнога живота примени норме које је Христос дао, т.ј. да изгради и обради Хри-

шћанску етику, а не да предузима један Сизифов посао и да он као богослов пише Философију морала да би у њој дао извесне основне претпоставке, постулате, аксиоме и принципе до којих је његов ум дошао путем философске спекулације или интуиције и да те принципе философски поставља и образлаже само да би дао једну основу за изградњу Етике као специјалне науке. Хришћани, а тим пре хришћански богослови, имају основу за њихову Хришћанску етику у Божанском откривењу и није им потребно да је својим философским умом истражују, тек стварају и постављају. Г. Максимовић би, уверени смо, много боље у своме раду успео и све нас захвалношћу према себи задужио, а Српској православној цркви се потпуно одужио, да је написао једну Хришћанску етику а не што је написао ову своју Философију морала.

Д-р А. М. Поповић

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ
СВ. САВЕ 28

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОС. ФАКУЛТЕТА
Д-р ДРАГУТИН АНАСТАСИЈЕВИЋ
ДОСИТИЈЕВА 7-А

САДРЖАЈ

Чланци:

- Први конгрес прешставника православних богословских факултета, одржан у Атини од 29 новембра до 3 децембра 1936 год. . . .* Ст. М. Д.
- Мисија богословске науке за просвећивање црквене свести* прот. Ст. М. Дмитријевић
- Проблем сазива васељенског сабора* Ф. Гранић
- Психологија религије* Д-р Борислав Лоренц

Оцене и прикази :

- Владан Л. Максимовић: Венац живоша* Д-р А. М. Поповић
-