

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 *a priori*, тј. првобитно и неопходно.⁴⁾ И вера у откривење је вера на основу тог *a priori*. 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 не 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, o. c., 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, o. p. p. 76.

⁸ Ibidem, p. 79.

⁹ Ђ. 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 неким показује у жељи за вечношћу), 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 антintelектуални 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 неким 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, о с. р. 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, о. с., p. 71

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

⁶ R. Jelke, о. с., 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 елеменат 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 речн, 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-завају 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 нема 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 самозаборава 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 другачији 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 просте 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 Monnier.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. Monnier, 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 природна 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. 83.

³ K. Kesseler, 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 неким, 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 Амиел 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, веде 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 *Ibiden*, 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 самозаборавау, 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. Gruhn, *Religionspsychol.*, p. 75.

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

⁶ L. Weiser-Aall, *Zum seel. Aufb. 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 „дживљено 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, „дживљаји 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, о. с., р. 417.

² J. Fröbes, о. с., р. 47.

³ K. Girsensohn, о. с., р. 486, 599 и д.

⁴ J. H. Leuba, о. с., р. 210, 318.

⁵ R. Girsensohn, о. с., р. 609, 611.

⁶ L. Weiser-Aall, о. с., р. 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 егзальтација 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. Gergensohn, 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 неким 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 употребљивани с болесницима, јер он код њих налази управо интелектуалну снагу.² А дубина слагања међу мистичима 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 искоришћавање 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 различитости. 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 Делакроа?⁶

¹ Ibidem, p. 627 и д.

² J. Fröbes, o. c., 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.) p. 577.

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 еманације 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, с чистото 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 др.

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

⁶ J. P. Steffes, о. с., p. 138.

⁷ K. Kessler, о. с., p. 155.

⁸ Р. Штајнер, Како се стичу сазнања Виших Светова (прев. В. Ромић) 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, Леуба 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 (сазнања). 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 свуда 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 mislilac. — *Ljetopis Jugoslav. Akad. Sv.* 46 1932, c. 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, c. 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 Аарон. 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, c. 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, c. 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. p. 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 revelationes*) 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. p. 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 некима то су само илузије и халуцинације. Други пак vele 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 тројако 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 свODE 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, o. c. I, p. 29 и д., 49, 53; K. Beth, Religion und Magie, 1927, p. 42.

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

⁴ R. Müller - Freienfels, o. c. 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, c. 655 (v. d. Leeuw).

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

³ R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 48 и д.

⁴ K. Beth, Religion u. Magie, p. 188.

⁵ R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 49 и д.

⁶ Ibidem, p. 56 и д.

⁷ Ph. Méthé, La theorie de l'Intelligence chez Schopenhauer 1923, p. 93;

A. Шопенхауер, О религији 1922 (прев. М. Вујаклија) p. 88.

⁸ A. Bazala, Masaryk misilac, 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 сазнања 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. Gergenohn, *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 преовладавала фантазија, и, најзад, сентиментални тип, где је претежно осећање. С других становишта могу се чинити и друге разлике међу религиозним типовима. Према томе да ли 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 Делаacroa, док религија с једне стране може постати механизам навика, без духовне вредности, дотле 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 почедима 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 Andrac, 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 Andrae 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 фино 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 посредно просто 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. Лореац, 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 der⁵ 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 („млакост“) 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 A. 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, о. с., р. 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.