

## ПСИХОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ

(наставак)

## Религиозне претставе

Пошто смо прво говорили о религиозним осећањима сад треба да се позабавимо религиозним претставама које су такође чињенице религиозног искуства. Неки рачунају у најинтересантније чињенице религије то што човек покушава да схвати трансцендентни (надемперијски) свет, који по својој суштини превазилази свако људско схватање, да претстави оно што се не да претставити и да с њим дође у везу<sup>1</sup>. Као сва осећања уопште, и религиозна осећања су сама по себи врло нестална и добијају релативну сталност управо тек преко предмета или претстава на које се односе. Уосталом, као што смо видели, самих, чистих осећања, „чисто афективних“ стања нема и не може бити. Зато с правом тврде чак и они, који суштину религије виде у емоционалним процесима (осећањима), да нека чисто емоционална религија није никад ни постојала<sup>2</sup>. Религија се никад не налази у чисто афективном стању, вели Делакроа<sup>3</sup>. Свакако прво се мора веровати, тј. мора се мислити да Бог постоји пре него што се религиозне вредности могу осетити<sup>4</sup>. Ни они који тврде да је религија у суштини осећање не могу спорити да је религиозно осећање везано за извесне претставе или предмете, управо да је изазвано извесним претставама, иако се религија не састоји ни у самим претставама као таквим већ у човековој свести о његовом непосредном односу с једним вишим, божанским светом. Та свест манифестује се у религиозним осећањима, религиозним претставама и религиозним радњама. Религиозне претставе и идеје добијају своју моћ тек преко осећања која у човеку изазивају.

Шта су религиозне претставе? Јесу ли то неке нарочите претставе? Као што смо видели, у религиозном доживљавању нису значајне претставе већ мисли. Претставе су секундарне. Оне само илуструју мисао и вођене су њом. Религиозне претставе нису битне већ је битна само основна религиозна

<sup>1</sup> R. Müller-Freienfels, Psychol. d. Rel. I, p. 12, 15.

<sup>2</sup> Ibidem, II, p. 9.

<sup>3</sup> G. Dumas, Traité de psychol. II, 268.

<sup>4</sup> O. v. d. Pfordten, Religionsphilos., p. 15.

мисао, мисао о Богу, која је у основи увек иста мисао о Највишем. Али психолошки је врло значајно питање постанка религиозних претстава, тј. претстава о надчулној реалности, о Богу. А постоје небројене и разноврсне претставе о Богу. Према томе овде би се могло поставити питање о психолошком постанку богова, одн. тих различних претстава о Богу. Посматрани са становишта психологије религије богови су персонификације и несавршени изрази Неисказаног (Неискажљивога) које се у основи мисли и доживљује<sup>1</sup>. А док се с једне стране и у најстаријој религији могао наћи монотеизам (претстава о једном Богу) дотле се с друге стране тврди да се идеја Бога (или богова) јавља релативно касно<sup>2</sup>.

Овде то питање, најзад, и нема важности. Али са становишта психологије религије мора се говорити о различним претставама или појмовима о Богу, јер су то чињенице религиозног искуства. Тако је напр. једна особа, с којом је Гиргензон експериментисао, на захтев да продуби појам Бога, питала: који појам Бога? Па има хиљаду појмова о Богу<sup>3</sup>. Појам Бога је вишезначан, како вели Цимерман<sup>4</sup>. Али о теоријском значају тог појма, одн. о сазнању Бога има да расправља филозофија (а не психологија) религије.

О постанку религије постоје различне теорије и свака од тих теорија одговара у ствари на питање о постанку религиозних претстава, јер се о постанку религиозних осећања и религиозних радњи, без претстава, не може говорити. Као главне хипотезе о постанку религиозних претстава, тј. претстава о боговима, разликује Вунт ове четири: анимистичку, спиритуалистичку, политеистичку и монотеистичку хипотезу<sup>5</sup>. По једнима претставе о боговима постају из претстава о души или о духовима, из култа самих људи или чак из култа животиња. По другима религиозне претставе су постале персонификацијом природних појава. Природне појаве (звезде, пре свега, сунце и месец, гром и др.) замишљане су као бо-

<sup>1</sup> O. Karrer, D. Relig. in d. Menschh., p. 56.

<sup>2</sup> P. Guérin, Pensée constructive et réalités spirituelles. Essai de psychologie formelle à propos de l'ascétisme religieux 1934, p. 19. — G. v. d. Leeuw, Phänomenol. d. Relig. 1933, p. 29.

<sup>3</sup> K. Gergenohn, D. Seel. Aufb. d. relig. Erleb. p. 117.

<sup>4</sup> S. Zimmermann, Temelji filozofije 1934, c. 209.

<sup>5</sup> W. Wundt, Völkerpsychol. VI, p. 22.

гови или бар као седишта и манифестације богова. Међутим, с правом се може рећи да ти природни објекти (звезде, животиње и др.) не би никад могле изазвати религиозне претставе да није постојала извесна религиозна диспозиција, религиозни или божански нагон, тј. тежња ка Божанском, Бескрајном и Вечном.

Највише присталица имају свакако теорије по којима је религија постала из мита. А постанак најстаријих мита о природи објашњава се аниматизмом (тј. примитивним оживљавањем свега) који претходи анимизму, вери у духове. У анимизму има свесне разлике између душе и тела, док је аниматизам без тог разликовања<sup>1</sup>. Међутим, ако се тако свакако и може великим делом објаснити постанак мита, не може се објаснити и постанак религије. Исто тако су неоправдане теорије по којима религиозне претставе потичу из мађије (врачања). Али о томе ћемо више говорити мало доцније.

По једној од најстаријих теорија прве религиозне претставе, претставе о добрим и злим духовима (демонима), рађају страх од природних сила и, пре свега, страх од смрти и од мртвих. По другима у постанку религиозних претстава најважнију улогу имају жеље. У постанку религиозних претстава свакако имају удела жеља и страх, разноврсно везани једно с другим, како вели Рунце. После, вели, долазе снови и фантазије и, најзад, рационални мотиви, „загонетке разума“<sup>2</sup>. Жеља и страх су зацело важан елеменат првобитних религиозних претстава. Али постанак религиозних претстава не може се објашњавати само осећањима.

Миоги, нарочито етнолози, мисле да су снови највише допринели стварању првих религиозних претстава. Снови заиста имају далеко већег удела у животу примитивних људи но код културног човека. И њихови покушаји објашњења снова доводе лако до стварања различних мита. Али религија није мит иако многе религиозне претставе имају своје порекло у митима оног доба у коме су постале. Религиозне претставе су као такве људског порекла и немају апсолутну већ само релативну вредност. Богови су инкарнације (оваплоћења) тајанствених, надчовечанских сила. Али претставе

<sup>1</sup> G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 100.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 136 и д.

не исцрпљују значај религије, вели с правом Милер-Фрајенфелс<sup>1</sup>. Претставе, видели смо, служе само за то да расветле мисао. Оне су само симболи. У том смислу, видећемо, и многи мити нису друго до религиозни симболи.

Психолошки је испитивано развиће религиозних претстава у индивидуалном душевном животу и почетак дубљег разумевања за различне религиозне претставе, за њихов мисао. Та испитивања показују да се права религиозна потреба која кроз унутрашње борбе тражи један став према целини свега што постоји, јавља релативно касно. Религиозне претставе су покушаји објективирања унутрашњих доживљаја. А ми се задовољавамо претставама добијеним у религиозном предању, док не почнемо о њима размишљати<sup>2</sup>.

У сваком случају, као што је врло појмљиво, прве претставе о Богу су антропоморфистичке. То су показала и експериментална испитивања тих претстава код деце. Деци је напр. постављано питање: како би претставио Бога да умеш лепо да црташ? Ђаци у нижим школама одговарали су да би га нацртали као човека. Али било је и у нижим школама ђака који су одбацивали сликовито и антропоморфистичко приказивање Бога<sup>3</sup>. Међутим, апстрактни појмови о Богу, до којих се долази доцније, и немају толико дејства као сликовите претставе живог Бога. Како су и испитивања експерименталне психологије религије показала, на децу и омладину дејствовали су у великој мери баш антропоморфизми Библије.<sup>4</sup>

Основа религиозне претставе увек је претстава неке људске личности, вели Јелке<sup>5</sup>. Многи могу Бога да замисле само као старца с белом брадом или уопште никакo<sup>6</sup>. Али, како с правом вели Шелер, и најнеобразованији религиозни човек зна да су све хиљаде његових слика и имена, које даје Богу, управо само слике<sup>7</sup>. Религиозне претставе су

<sup>1</sup> R. Müller—Freienfels, Psychol. d. Relig., II, p. 49.

<sup>2</sup> Th. Vofs, Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen. — Archiv für die gesamte Psychologie Bd. LVII (1926), p. 4 и д., 77.

<sup>3</sup> E. Nobiling, Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen. — Archiv für Religionspsychologie 1929, p. 120 и д., 128 и д.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>5</sup> R. Jelke, Vernunft und Offenbarung 1932, p. 88.

<sup>6</sup> O. v. d. Pfordten, o. c., p. 60.

<sup>7</sup> M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen I, p. 407 и д.

израз знања оног доба у коме су постале. Зато оне нису битне и могу застарети, бити несавремене. Извесни облици религиозног предања, извесне религиозне претставе могу одбијати модерног човека и поставити један мотив неверовања. Свето писмо не може свако тумачити на свој начин. Али докле уопште може ићи алегоријско тумачење? Принципијелно оно би могло ићи дотле да сасвим уништи првобитни смисао. Али питање је и јесте управо у томе: шта је смисао религиозних претстава? Шта се крије иза њих, шта је њихов дубоки, последњи смисао? То је битно. Нису битне ове или оне религиозне претставе већ основна религиозна мисао која је у суштини увек иста мисао о Богу као Највишем у што се уопште да мислити, од чега се ништа више не да замислити. Ма како да су често несавршене и нагрђене, претставе о Божанском садрже ипак увек највиши идеал савршенства, вели с правом Карер<sup>1</sup>.

Испитивање религиозних претстава само за се неће никад наћи оно што је у религији битно, вели Гиргензон. Из приказивања религиозних претстава примитивног човека неће се схватити његова религија. У религијско-психолошком погледу претставе треба ценити само као симптом за мисаони рад човеков, симптом који захтева тачно тумачење. Описивање претстава је само пола посла. Главно је наћи пута и начина да се смисао претставе тачно протумачи и утврди мисаони рад који је њом изражен<sup>2</sup>. Као што смо видели, доживљаји присутности Божје јављају се каткад код мистика у врло живим претставама (визијама или халуцинацијама). Али нису битне саме претставе о Богу већ, како вели Бергсон, присутност пуна дејства. Ако има нека права, првобитна религиозна претстава, онда је то, вели, претстава „успешне присутности“ (*présence efficace*). То је оно што је првобитно у Божанству<sup>3</sup>. Претставе су само симболи. Отуда и значај речи или имена која су очевидно само симболи, а којима је, као што ћемо доцније видети, такође придаван велики значај у постанку религиозних претстава.

<sup>1</sup> O. Karrer, o. c., p. 7.

<sup>2</sup> K. Girgensohn, o. c., p. 559.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1934 p. 199, 205, 209.

## Симболичко претстављање религиознога.

Свако мишљење је у крајној линији симболичко, јер је везано за извесне знаке или симболе, као што су, пре свега, речи. Само, „чисто“ мишљење, без икаквих симбола, је врло непотпуно, ако је уопште могућно. У правом, ужем смислу симболичко је оно мишљење које симболе, тј. знаке ствари, идентификује са самима стварима које они означавају. Такво је примитивно („прелогичко“) мишљење које је интуитивно, сликовито, конкретно, за разлику од апстрактног мишљења у самим речима.

Примитивни менталитет не разликује симбол од симболички претстављеног предмета.<sup>1</sup> Примитивно мишљење узима симболе ствари за саме те ствари. Отуда вера у њихово мађичко дејство, напр. веровање да врачар, спаљујући косу или слику једног човека, спаљује и самог тог човека<sup>2</sup>. И религиозна мисао првобитно је симболичка мисао која оперише са сликама и симболима ствари као заменом самих ствари.<sup>3</sup>

Симболи религиознога могу бити најразноврснији. И на примитивном ступњу обожава се, у најразличнијим предметима, безгранична сила која се скрива иза тих, „светих“ симбола, одн. иза мистерије природе. Зато и најбезначајније ствари могу постати симболима Божанскога које је скривено у њима или иза њих. Исто тако, видећемо, Божанство се може симболички претставити и у најобичнијим радњама, као напр., на нижем ступњу религиозног развића, у религиозним или светим играма. А симболичан је исто тако и крст, као и света водица, свештена одећа и др.<sup>4</sup> Али шта је симболичко претстављање уопште? Шта су симболи? Изразити оно што се не да изразити, то је у главном улога симболичке, не математичке мисли.<sup>5</sup> Симбол је знак који се односи на предмет чију идеју хоће да изазове. Симбол је тачка где вечно продире у емпиријски свет.<sup>6</sup> Али симбол је неспо-

<sup>1</sup> R. Will, *Le culte. Etude d'Histoire et de Philosophie religieuses* II, p.102.

<sup>2</sup> R. Müller-Freintels, *о. с.*, II, p. 12.

<sup>3</sup> Б. Лоренц, *Психологија*, с. 145, 366; *Мисао и акција*, с. 34, 70.

<sup>4</sup> J. Fröbes, *Lehrb. d. exp. Psychol.* II, p. 455.

<sup>5</sup> L. Weber, *De quelques caractères de la pensée symbolique. — Revue de Métaphysique et de Morale* 1929, p. 175.

<sup>6</sup> R. Will, *о. с.* II, p 5, 101.

собан да тачно репродукује оно што је, у човеку, више од човека.<sup>1</sup> Символ у најширем смислу потиче из тежње да се неисказано или неискажљиво у човеку учини искажљивим, да се пређу границе свакидашњег искуства и свакидашњег Ја. Символ треба с једне стране да нам приближи натчулни свет поређењима из стварног живота, а с друге стране да нас уздигне изнад свакидашњице.<sup>2</sup>

Психолошки су испитивани доживљаји религиозних симбола. Психолошка анализа тих доживљаја показује различан значај и различно схватање симбола. По некимa религиозни симбол је један предмет или једна радња у којој Божанско долази до изражаја. Символ је чулна замена натчулнога<sup>3</sup>. Неки међу испитиванима наглашавају огромну моћ симбола који, по њиховом мишљењу, дејствује на нашу потсвест (не на разум) и из тамних дубина васкрсава успомене детињства. За неке су симболи и имали значаја само у детињству.<sup>4</sup> Међутим, симболи указују увек на једну дубоку душевну истину, на последње. Символ није ма какав излив расположења већ трајан изражај једне идеје.<sup>5</sup> Претстава по аналогији је симбол једне идеје, вели Кант. И у том смислу је све наше сазнање о Богу симболичко, симболички антропоморфизам.<sup>6</sup>

Неки разликују трансценденталне и психичке симболе. Трансцендентални симбол је онај који везује емпиријски свет појава са трансцендентном стварношћу, а психички са чињеницама субјективне религиозности. А има и различних схватања симбола. По мађистичком схватању чулни и натчулни елеменат симбола су тако сједињени да се мешају. По рационалистичком схватању симболи (слике) су само рефлексijом везани са вишом стварношћу. Најзад, по реалистичком схватању симбол хоће управо да открије мистериозну стварност од које потиче све на земљи.<sup>7</sup> Ка-

<sup>1</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>2</sup> L. Weiser—Aall, Zum seel. Aufb. relig. Symbolerleb. (Zeitschr. f. Religionspsychol.), p. 139, 216.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 143, 145.

<sup>4</sup> Ibid., p. 139.

<sup>5</sup> Ibid., p. 209, 219.

<sup>6</sup> J. Kant, Werke (E. Kassirer), IV, p. 111.

<sup>7</sup> R. Will, o. c., II, p. 100 и д., 104.

ко вели еп. Николај, „ми хришћани схватамо земљу, сунце и звезде као симболе духовне стварности.“ И зато је погрешно гледати видљиву природу „као материјалну стварност а не као загонетку у огледалу духа“. Буквално читање природе је идолатрија.<sup>1</sup>

Психолошко испитивање религиозних симбола показује њихов врло различан значај у индивидуалном душевном животу. Док једни имају богато доживљавање симбола други су према њима равнодушни или их одбацују. Тако је међу испитиванима било и мишљења да у модерном животу религиозни симболи имају незнатну улогу. Бар за себе су понеки изјављивали да су „слепи за симболе“. Али други су били мишљења да без симбола нема религиозног доживљавања. А као религиозне симболе сматрају неки и чисте претставе, као напр. претставу Бога. Неки изјављују да за њихово религиозно доживљавање имају улогу естетски а не црквени симболи.<sup>2</sup> Не само поезија већ сва уметност чини се неким симбол односа према Богу. Нарочито музика доживљује се каткад као симбол Божанства. Лепо се осећа као Божанско, како неки изјављују, а једно лепо дрво може исто тако бити симбол Несхватљивога као и крст у Цркви.<sup>3</sup>

А има и индивидуалних симбола које појединац сам ствара. За једно лице симбол је и црквена заједница која пева, а другоме се католичко богослужење чини врхунац људског тежења да се приближи Божанству. Неки су код симбола наглашавали оно што је у њима необјашњиво и загонетно, а за неке је управо и имало значаја баш то што је у симболима тајанствено.<sup>4</sup> Зато се може говорити о мистериозној привлачности симбола, као што чини Will, који за католичку цркву вели да је умела да сачува привлачни чар мистериозног симбола.<sup>5</sup> Најзад, каткад се је налазило да у симболима има и мађије. Тако су неки у детињству имали „мађичке доживљаје са крстом.“ Као дете веровао сам, вели један међу испитиванима, да се знаком крста може заштитити од ђавола.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Еп. Dr. Николај Велимировић, *Симболи и сигнали* 1932, с. 8, 11, 37.

<sup>2</sup> L. Weiser—Aall, о. с., р. 141 и д., 221, 227 и д.

<sup>3</sup> Ibid., р. 144, 208, 220.

<sup>4</sup> Ibid., р. 224, 229.

<sup>5</sup> R. Will. о. с. II, р. 136.

<sup>6</sup> L. Weiser—Aall, о. с., р. 222, 225.

На примитивном ступњу симболичко претстављање је обично врло наивно и каткад врло грубо, што се испољава и у исто тако грубим облицима религиозног култа. Религиозни обреди на том ступњу су директан изражај религиозног осећања, вели Рибо, а доцније обред постаје симболичан.<sup>1</sup> Религиозна радња је увек симболична, вели Вунт.<sup>2</sup> Свака религиозна радња мора бити симбол једног религиозног доживљаја.<sup>3</sup>

У митима примитивних народа показује се једно богатство симболике пуно дубоког смисла, вели Карер. И обожавање неба управо је обожавање божанске тајне под сликом блиставог неба.<sup>4</sup> Небо, које у религији игра толику улогу, небо као „неки други предео света,“ како вели Кант, симбол је царства Божјег, „седиште блажених.“<sup>5</sup> Чак и у основи поделе стварања света на 6 дана лежи, како је речено, једна симболика за какву ми данас више немамо смисла.<sup>6</sup> У светим тајнама се каква најобичнија животна радња (напр. јело и пиће) сумблимира и открива до свог најдубљег основа где се дотиче Божанскога, вели v. d. Leeuw.<sup>7</sup> А у свима мистеријима мисли се у основи на учешће у Божанском бићу, на претварање у његове особине.<sup>8</sup> У осталом, и сам израз света тајна казује врло много у религиозно — филозофском погледу и без обзира на ову или ону садржину, као што нам је показала психолошка анализа осећања тајанственог и светог.

Религија као унутрашњи доживљај је управо доживљај свете тајне која је скривена у свету и животу, у рођењу и смрти. Тајна рођења и смрти тумачи се видљивим симболима у литургији. Зато је речено да је литургија драма. Права религија није само мишљење и веровање већ практично потврђивање веровања живим учешћем у тој драми која за верне симболички претставља присутност Божју. Црква, заједница верних, је „мистичко тело Христово.“<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Th. Ribot, *Le psychol. des sentiments*, 8 éd., p. 323 и д.

<sup>2</sup> W. Wundt, *Völkerpsychologie* VI. p. 549.

<sup>3</sup> G. Wunderle, *Religionsphilos.*, p. 214.

<sup>4</sup> O. Karrer, o. c., p. 13, 63.

<sup>5</sup> I. Kant, *Werke* VI („Рел. у границама самог ума“), p. 275.

<sup>6</sup> O. Karrer, o. c., p. 124.

<sup>7</sup> G. v. d. Leeuw, *Phänomenol. d. Relig.*, p. 342.

<sup>8</sup> O. Karrer, o. c., p. 70.

<sup>9</sup> P. Simon, *Mythos oder Religion* 1935, p. 104 и д.

Као најчешћи религиозни симболи служе они предмети који имају најважнију улогу, нарочито у животу примитивног човека, напр. небо, звезде, гром, ватра, жито, животиње, мушки уд (phallus), одн. какав предмет у том облику, као симбол рађања и плодности. Јер као религиозни симболи могу служити и вештачки предмети, као што су напр. фетиши код којих је очигледно да обожавање није упућено самим њима код таквим већ ономе што они симболички претстављају.<sup>1</sup> Како неки мисле, природне појаве (небо, звезде, муње, гром) првобитно су биле обожаване и саме као такве па су тек доцније постале само „станови богова.“<sup>2</sup> То значи да су те тајанствене природне силе постале само симболи Божанскога. А небо и још више светлост је у највишим религијама врло често симбол или израз за највише вредности које се у религији доживљују.

Као што смо видели, има религиозних симбола које поједине људске индивидуе саме стварају. Али има ствари и лица, облика и догађаја који имају велику симболичку моћ и теже томе да постану светим стварима.<sup>3</sup> А неки говоре и о егзистенцијалним симболима (за разлику од естетичких) и чак веле да само симболика долази до језгра док догма претставља само „љуску религиознога.“<sup>4</sup> Каткад су и догме сматране као симболи који, према приликама, могу бити различни.<sup>5</sup> А како Sabatier мисли, догма настаје из размишљања о симболу.<sup>6</sup>

Све претставе о Богу у ствари су само симбол онога што се не да претставити у обичним људским претставама. Отуда су били неизбежни покушаји да се Божанство схвати негативним путем.<sup>7</sup> Међутим, с правом је речено да се самом негацијом несавршенстава (као ни повећавањем савршенстава без једне нарочите духовне диспозиције не може доћи до Бога.<sup>8</sup> Најзад, са становиштва филозофије религије може се

<sup>1</sup> R. Müller—Freienfels, о. с., II, p. 14, 25.

<sup>2</sup> Ibid., p. 23.

<sup>3</sup> P. Tillich, Religionsphilosophie (Die Philos. in ihren Einzeldarstellungen) 1925, p. 807.

<sup>4</sup> K. Beth, National—Christentum. — Zeitschr. f. Religionspsychol. 1934, p. 173.

<sup>5</sup> J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 461.

<sup>6</sup> D. Relig. in Gesch. u. Gegenw. V, 1931, c. 942.

<sup>7</sup> Јустин Поповић, Догматика, I, с. 82.

<sup>8</sup> R. Jelke, Religionsphilos., p. 223, 225.

сматрати као унижавање божанског достојанства све што Богу даје људски изглед. Такво претстављање Божанства критиковао је још Ксенофан (у VI в. пре Хр.), али се оно и њему самом чинило неизбежно и психолошки објашњиво, јер вели да би и говеда или лавови, кад би имали руке, правили богове као говеда и лавове. А то су после и црквени оци радо цитирали.<sup>1</sup>

Психолошки је врло оправдано тврђење да увек претстава човека служи за претставу Бога<sup>2</sup>. То је једини начин персонификовања натприроде или надсвета. Јер ако се хоће да избегне антропоморфизам и остави све интуитивно онда се долази у деизам (тј. у „природну“ религију ума место у религију натприродног откривења) где се ништа не сазнаје, како вели Кант.<sup>3</sup>

И појам Бога је проблем психологије религије у колико се поставља питање о његовом психолошком постанку у души појединца не само некад но и данас. Религија, најзад, како вели кардинал Њуман, и није ништа друго до „систем односа између мене и Бога“.<sup>4</sup> А све покушаје који су чињени да се открије прави однос између душе и Бога обухвата Макс Милер под именом „психолошке религије“<sup>5</sup>. Али најдубље питање душе, њене последње, тајне везе с Богом, не може, наравно, решити никаква људска наука па ни психологија религије.

Неки су придавали врло велики значај у постанку претстава о боговима и самим њиховим називима, именима, као њиховим симболима. А с тим се доводи у везу и религиозни обред крштења, одн. давања имена, као и звучна имена крајева и сл.<sup>6</sup> У сваком случају психолошки је врло оправдано говорити о уделу језика при стварању религиозних претстава. Чим је изговорена реч добије карактер једне тајанствене реалности. Тако свака реч постаје, по неким,

<sup>1</sup> K. Vorländer, *Gesch. d. Philos.*, I, 1921, p. 34.

<sup>2</sup> Th. Ruysen, *Le dieu lointain et le dieu proche*. — *Revue de Métaph. et de Morale* 1930, p. 358.

<sup>3</sup> I. Kant, *Werke* V, p. 429 и д. 537.

<sup>4</sup> F. Max Müller, *Theosophie oder psychologische Religion* 1895 (немачки превод), p. 331.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>6</sup> R. Müller—Freienfels, *о. с.* II, p. 30.

живо биће, божанство. Nomina numina.<sup>1</sup> Јер „тајанствени звук“ речи изазива веру у реалност онога што реч означава.<sup>2</sup> Али на ово питање вратићемо се још једном доцније.

### Мит и религија

Као што смо видели, већина научењака мисли да је религија постала из мита. Мит се сматра као оно што управо и чини теоријску страну религије.<sup>3</sup> Најпрвобитнија аперцепција (тј. функција схватања) је, вели Вунт, митолошка аперцепција.<sup>4</sup> Мити су производи фантазије у којима се природни појави схватају као дело или дејство једног другог натприродног света. Митолошку фантазију назива Бергсон функцијом или инстинктом фабулације чији је задатак да производи духове и богове.<sup>5</sup> Разлог постојања те функције фабулације или фикције је религија. Функција или акт фабулације ствара „природну“ религију.<sup>6</sup>

Митолошку фантазију која, по мишљењу многих, претходи религиозној стваралачкој активности, изазивају осећања, пре свега, страха. „У страху су велике очи“ и зато предмети фантазије добијају фантастичне особине. Међу такве особине долази, на прво место, и меричко дејство које се приписује предметима страха. На тај начин „страшне“ животиње постају демонима а хероји боговима.<sup>7</sup> Митологија примитивних људи је, по Вунту, вера у мађије и демоне, изазвана нарочито појавом смрти и болести.<sup>8</sup>

Али мит није религија и не мора водити религију. Он може бити узрок стварања религиозних претстава али исто тако може бити и самостална појава поред религиозне претставе.<sup>9</sup> Чак и Вунт, највећи поборник анимистичке теорије о постанку религије, вели да свака митологија садржи многобројне претставе које немају ничег заједничког с религијом.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Th. Ribot, *Psychol. des sentiments*, p. 309.

<sup>2</sup> G. Runze, *Psychol. d. Relig.*, p. 157.

<sup>3</sup> R. Eisler, *Allg. Kulturgeschichte*, 3. A., p. 65.

<sup>4</sup> W. Wundt, *Völkerpsychol.* IV, p. 66.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Les deux sources*, p. 206, 210, 220.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 111, 237.

<sup>7</sup> R. Müller-Freienfels, *o. c.* I, p. 62.

<sup>8</sup> W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychol.* 1912, p. 81.

<sup>9</sup> G. Runze, *Religionsphil.* p. 107.

<sup>10</sup> W. Wundt, *Völkerpsychologie* VI, p. 513.

Место да говори о елементарним облицима религиозног живота (као Durckheim) Lévy-Bruhl говори о пререлигији. Та реч показује, вели, да је у питању један стадијум коме ће доцније моћи следовати религија у пуном смислу речи.<sup>1</sup> А, како вели Шолц, под појам „пондерабилне“ (тј. праве, откривене) религије могу доћи само оне појаве свести о Богу које немају карактер митскога.<sup>2</sup>

Најважнија претстава или предмет религије је претстава Бога. Али постоје, видели смо, различне претставе о Богу или управо о боговима, чији је достанак у најтешњој вези с постанком мита. Мити у ужем смислу се могу дефинисати просто као приче о божанским бићима.<sup>3</sup> Али наш задатак није да расправљамо о различним врстама мита и бајки којих има небројено много код свих народа. Мити, па чак и теоријска схватања, вели Бергсон, добијају бескрајну разноликост према различним временима и различним местима.<sup>4</sup> Ми ћемо овде у кратко поменути само оне мите који су од највећег значаја за религију.

На питање о односу мита и религије већина психолога религије одговара тако као да религија потиче из мита који јој према томе мора претходити. Али као што већ знамо, тако не мисле сви, а најмање оци који заступају теорију дегенерације и хипотезу прамонотеизма као најстарије религије. По тој хипотези треба политеизам — тј. претставе о многим боговима — сматрати као појаву дегенерације која је настала пропадањем или изопачавањем првобитне, монотеистичке религије.<sup>5</sup> Неки су пак наглашавали да је прелаз од полидемонизма (тј. вере у многе, добре и зле духове) ка политеизму и од политеизма ка монотеизму психолошки несхватљив.<sup>6</sup>

Тесна веза мита и религије увек се је увиђала, али су о тој вези постојала различна схватања од којих су нека потпуно изједначавала мит и религију, а друга их потпуно одвајала. Мит је симбол за Апсолутно на које се у рели-

<sup>1</sup> L. Lévy—Bruhl, *La mythologie primitive* 1935, p. 217.

<sup>2</sup> H. Scholz, *Religionsphilos.*, p. 17.

<sup>3</sup> *Handb. des deutschen Aberglaubens* VI, 1934/5, s. 720.

<sup>4</sup> H. Bergson, *o. c.*, p. 138.

<sup>5</sup> G. Wunderle, *Religionsphilos.*, p. 52.

<sup>6</sup> O. v. d. Pfordten. *o. c.*, p. 24.

гиозном акту мисли, вели Тилих.<sup>1</sup> У миту се уједињује логичко и естетичко схватање Апсолутнога.<sup>2</sup> Мити су идеализација земаљског живота, вели Карер. Они идеализују подједнако и чедно и рђаво, па ако је живот изопачен, онда су то и мити.<sup>3</sup> У сваком случају дакле мора се поставити питање: како мит прелази у религију? Или боље: у каквом односу стоје многобројни богови митологије према једном Богу религије? Могло би се рећи, вели Бергсон, да је сваки одређени Бог контингентан (случајан, а не нужан), али да је целина богова или управо да је Бог уопште нужан. Политеизам скрива у себи монотеизам, јер многа различна божанства су само заступници Божанскога.<sup>4</sup>

Мит постаје религија, кад човек ступи у однос с предметом мита, вели Милер-Фрајенфелс. Управо тај однос с трансцендентним или натприродним светом и одваја религију од мита. А тај однос изражава се у религиозним радњама. Према томе мит добија религиозни карактер преко религиозних радњи.<sup>5</sup>

Међу најважније мите у религиозном погледу спадају мити о постанку света. На митолошке претставе о постанку и пропасти света, каже се, надовезују религиозне претставе. Због те везе религиозних претстава с митима, говори се и о монотеистичкој и хришћанској митологији. За Шопенхауера хришћанска догматика је „свети мит“.<sup>6</sup> Међутим, између мита и религије не постоји увек веза. Мити нису увек религиозног порекла већ постоје и ванрелигиозни мити.<sup>7</sup> Вунт разликује чисто митолошке мите о постанку света, поред филозофско-митолошких и религиозних.<sup>8</sup>

А постоје многобројни мити о постанку и, у вези с њима, о пропасти света, о светском пожару или, далеко чешће, о великом светском потопу и др. С претставама о пропасти света у најтешњој су вези и претставе о животу после

<sup>1</sup> Relig. in Gesch. u. Gegenw., с. 364 и д.

<sup>2</sup> P. Tillich, Religionsphilos., p. 820.

<sup>3</sup> O. Karrer, о. с., p. 132.

<sup>4</sup> H. Bergson, о. с., p. 213.

<sup>5</sup> R. Müller-Freieufels, о. с., I, p. 62, 69.

<sup>6</sup> A. Шопенхауер, О религији, с. 90.

<sup>7</sup> R. Müller-Freieufels, о. с. II, p. 33 и д.

<sup>8</sup> W. Wundt, Völkerpsychol. VI, p. 271.

смрти, о рају на оном (сасвим друкчијем) свету и сл. Као један облик мита о пропасти света одваја Вунт тако зване апокалиптичне мите који пребацују у будућност мит о пропасти света у далекој прошлости. Али и у том облику мит о пропасти света је, вели, само једна подврста мита о створењу света.<sup>1</sup> А, као што смо видели, у вези с митима о пропасти света су и мити о животу душе после смрти у једном другом свету, веровање у једно нарочито царство мртвих и учење о сеоби душа.<sup>2</sup>

За оне који немају или који су изгубили веру у Бога, религија постаје и остаје само мит. Многи (као Ниче, на првом месту, а за њим Древис и др.) не тврде само да је религија постала из мита већ је просто идентификују с митом. Религија дакле, по том схватању, није ништа друго до мит. Али религију могу потпуно сводити на мит само они који нису успели доћи до суштине религије, до њеног најдубљег основа и њеног последњег смисла. Мит и религија су не само различни већ, како је рекао енглески истраживач А. Lang, мити су скоро потпуно лишени сваког религијског значаја. Оно што у митима има апсурдног и смешног не може служити као аргуменат против реалности и дубине религије.<sup>3</sup>

Мит, а с њим и религија, по многима је само нека врста примитивне филозофије и зачетак науке, која ће их заменити. Мит, одн. религија је примитивно објашњење света, више или мање наиван покушај симболичког (интуитивног) тумачења вечно Непознатог, тајне света.<sup>4</sup> Међутим, религија није мит и не потиче из мита који су нешто сасвим секундарно. Мит је само сликовита одећа веровања, само покушај изражаја религиозног става.<sup>5</sup> Ако религија у крајној линији не би била ништа друго до производ митолошког мишљења, онда би с њим заједно морала пропасти, вели с правом Вундерле.<sup>6</sup>

Као и многи други тако и Масарик мисли да развитак духа иде од мита ка сазнању. Али „наступајући из природна нагона к персонификацији и симболичком схватању мит је

<sup>1</sup> W. Wundt, o. c. VI, p. 299, 302.

<sup>2</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, p. 43 и д.

<sup>3</sup> Ch. Dawson, Progrès et religion, p. 84 и д.

<sup>4</sup> P. Simon, Mythos od Relig., p. 8.

<sup>5</sup> Ibid., p. 27.

<sup>6</sup> G. Wunderle, Einführung in d. mod. Religionspsychol., p. 103.

вјечни супарник науке.“ Јер „стварање мита не престаје и анатагонизам између оба супарника остаје, он је покретна сила интелектуалног развоја.<sup>1</sup>“

Неки доводе постанак мита у везу с постанком речи. Мит је реч која се говори и која има пресудну моћ кад се понавља.<sup>2</sup> Реч може да има мађичку, чудотворну моћ. Тако божанска мађичка реч одваја ноћ или мрак (који важи као симбол за оно што још није створено, тј. за ништа) од светлости.<sup>3</sup> А с језиком је првобитно у најтешњој вези и најнепосреднији говор срца, како вели Рунце, тј. религија која је по свом постанку мит а по својој суштини Реч Божја.<sup>4</sup>

Улога језика и у стварању претстава уопште и специјално у стварању религиозних претстава по некима је веома велика. Наглашава се и утицај који је имао тајанствени звук и тајанствена неодређеност саме речи на постанак религиозних претстава, чак и идеје Бога. Из језичних различности објашњавају се многе разлике у претставама богова.<sup>5</sup> Зато су чињени различни покушаји да се упоредним изучавањем језика, одн. имена богова, дође до најстаријих религиозних претстава. Постављано је питање: да ли можда језик није главни извор свести о Богу или бар сретство које је тек и изазвало религиозне претставе? А утицај језичних метафора у стварању митолошких претстава је очигледан. Тако је примитивни човек замишљао напр. да муњу мора избацити неко биће слично човеку.<sup>6</sup> Тако су сунчани зраци називани стрелама Бога — сунца итд.<sup>7</sup>

### Религиозне радње.

Религија се састоји пре свега у унутрашњим доживљајима који се, као сви озбиљнији доживљаји уопште, изражавају на овај или онај начин у спољашним покретима и радњама. Озбиљна, дубока религиозност није могућна без испољавања у религиозним радњама или актима религиозног култа. Култ је изра-

<sup>1</sup> A. Bazala, Masaryk mislilac. — Ljetopis Jugosl. Akad. 1932, с. 228.

<sup>2</sup> G. v. d. Leeuw, Phänomen. d. Relig., p. 389.

<sup>3</sup> R. Müller-Freienfels, о. с. II, p. 34 и д.

<sup>4</sup> G. Runze, Religionsphilos., p. 274.

<sup>5</sup> G. Runze, о. с., p. 108 и д.; Psychol. d. Relig., p. 155 и д.

<sup>6</sup> I. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 225.

<sup>7</sup> G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 157; Religionsphilos., p. 105 и д., 137.

жај религиозних доживљаја и религиозних тежњи. А говори се и о идеалном култу који је молитва и живот у Богу.<sup>1</sup> Култ се састоји у религиозним радњама, а те радње постају из инстинктивних, изражајних покрета религиозних осећања. Као изражаји религиозности (религиозних мисли и осећања) религиозне радње су важније но саме мисли и идеје. Уосталом, како вели Вунт, једна религија која би се од почетка састојала само у теоријским уверењима или субјективним расположењима без спољашњег ефекта, психолошки је један немогућан појам. Међутим култ сам по себи није критеријум за чисто религиозне мотиве.<sup>2</sup>

Религиозне радње могу лако изазвати или бар појачати и саме религиозне доживљаје који се у њима манифестују, исто онако као што и безразложно смејање, нарочито у друштву, може изазвати веселост или тужна лица тужно расположење.<sup>3</sup> У том смислу могао је Паскал тврдити да је већ честа употреба знака крста и свете водице довољна да начини доброг хришћанина.<sup>4</sup> Религија ојачава и дисциплинује, вели Бергсон. А зато су потребне свакидашње вежбе и зато нема религије без обреда и церемонија.<sup>5</sup> Култ оживљава веру.<sup>6</sup> Обреди су религиозне радње које произилазе из жеља, а јачина жеље, нарочито колективних жеља, рађа веру у успех.<sup>7</sup> Култом у правом смислу не називају се „чисто приватне радње“ ове врсте, како вели Вундерле, јер прави култ мора бити излив религије у заједници.<sup>8</sup> Оно што је највише допринело стварању хришћанске побожности била је литургија.<sup>9</sup>

Као последње обележје религиозног култа сматра Вунт однос религиозних радњи, и по њиховим мотивима и по њиховим предметима, на један натчулни свет. А сваки култ

<sup>1</sup> R. Will, *Le culte. Essai d'Hist. et de Philos. relig.* I, p. 15, 400.

<sup>2</sup> W. Wundt, *Völkerpsychol.* VI, p. 519 и д.

<sup>3</sup> Б. Лоренц, *Психологија*, с. 233.

<sup>4</sup> M. Beth, *Recht und Ausmass der religiösen Suggestion.* — *Zeitschr. f. Religionspsychol.* 1934, p. 50.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Les deux sources*, p. 214.

<sup>6</sup> R. Will, *Le culte* I, p. 392; J. Fröbes, o. c. II, p. 455.

<sup>7</sup> P. Tisserand, *La religion et la foi d'Henri Delacroix.* — *Journal de psychol. normale et pathol.* 1923, p. 58.

<sup>8</sup> G. Wunderle, *Religionsphilos.*, p. 212.

<sup>9</sup> P. Guérin, *Pensée constructive et réalités spirituelles*, 1934, p. 39.

није религиозан. Зато се може разликовати религиозни и пререлигиозни култ.<sup>1</sup> Религиозни култ (служба Богу) значи однос, везу са Божанством. У том смислу култ се дефинише као део религије у коме се однос човеков према Богу испољава у радњама.<sup>2</sup>

Религиозни култ дакле значи религиозне радње. У тим радњама божанске силе се призивају на земљу или, на вишем ступњу, земаљски живот хоће да се уздигне у један виши, божански свет. Првобитне религиозне радње су целисходне радње с практичним циљевима, вели Милер-Фрајенфелс, а на вишем ступњу оне имају само симболичку вредност.<sup>3</sup> У својим основним облицима култ показује увек исте мотиве. А та сродност показује, вели Фрик, да се религија покорава основним облицима људског духа.<sup>4</sup> Култ дејствује или се верује да дејствује с једне стране на Бога, а с друге стране дејствује на човека или изазива неку његову реакцију. Престрављен светошћу и величанством Божјим човек тражи да обредима неутралише недостатке своје профанс или несвете природе.<sup>5</sup>

Најважније религиозне радње или акти религиозног култа су молитве и жртве.

### Молитва

Религије нема без молитве. Без молитве религија остаје само теоријско уверење, а култ је само спољашња форма.<sup>6</sup> Молитва је најважнији изражај религије која може имати разноврсне облике. Као што свако зна, један од најстаријих и најраспрострањенијих изражајних облика молитве је склапање руку. Скрштене руке знак су обезоружаности, незаштићености, док је клањање изражај сопствене маленкости.<sup>7</sup> Понашање при молитви објашњава се из обичаја при поздрављању. Бог се поздравља као владар клањањем, клечањем

<sup>1</sup> W. Wundt, o. c. VI, p. 401 и д., 408.

<sup>2</sup> Handb. d. deutschen Aberglaubens V, 1932/3, p. 792 (E. Pfister).

<sup>3</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, p. 49 и д.

<sup>4</sup> H. Frick, Vergleichende Religionswiss. 1928, p. 35, 37.

<sup>5</sup> R. Will, o. c. II, p. 17, 169, 277.

<sup>6</sup> R. Jelke, Religionsphilos., p. 265 и д.

<sup>7</sup> J. Fröbes, o. c. II, p. 456.

стојањем.<sup>1</sup> Међутим, и једна реч, један узвик („Боже“), један поглед ка небу може значити молитву, каткад више или мање скривену и ономе који је доживљује. Зато нека и најбезбожнији, онај који најмање може и хоће да разуме религију, савесно испита своју душу, па ће се можда сетити како је каткад, у крајној невољи, склопио руке, подигао очи к небу или само у себи помислио: Боже, помози, смилуј се! Или је можда, у великој срећи, узвикнуо, прошапутао, помислио: хвала ти, Боже! А онда ће морати увидети да је молитва, одн. религија, једна чињеница и једна општа људска појава чији значај неће лако моћи спорити.

Суштина молитве је чежња. То је чежња ума и воље за Богом.<sup>2</sup> Како је с правом речено, да би се схватила суштина молитве не може се имати у виду само свест онога који се моли, а апстраховати оно чему је молитва упућена. Молитва није само психолошки проблем. Испитивати само свест онога који се моли, а не водити рачуна о чињеници да се он молитвом обраћа нечем другом, а не самом себи, то значи избацити из акта молитве оно што је битно.<sup>3</sup> Молитва је интимна драма која се одиграва у свести (савести) између Ја и Не - Ја.<sup>4</sup> Истинска молитва је, по Толстоју, само она која се врши у часу највишег узбуђења.<sup>5</sup> У моментима велике невоље, као и у моментима велике радости пробија наједном, и код оних који се називају „чистим рационалистима“, вели Карер, једња слутња, једна стрепња и једна чежња којој за молитву недостаје само име.<sup>6</sup>

Молитва је најунутрашњији, најинтимнији доживљај и управо зато и има небројено богатство најразноврснијих облика. Свако доба, сваки народ, сваки човек може се молити Богу на свој начин.<sup>7</sup>

Религију не чини само сазнање Бога, већ ступање у везу, у непосредан додир с Богом. Без молитве и других активних

<sup>1</sup> J. Fröbes, o. c. II, p. 464.

<sup>2</sup> L. Patterson, Theodore of Mopsuestia and modern Thought. — Приказ (А. Доброклонски), Богословље 1930, с. 154.

<sup>3</sup> P. Guérin, Pensée construtive et réalités spirituelles, p. 174, 189.

<sup>4</sup> Ibid., p. 194 и д.

<sup>5</sup> Л. Толстој, Хришћанска наука 1920, с. 117.

<sup>6</sup> O. Karrer, D. Relig. in d. Menschh. u. d. Christentum 1934, p. 84.

<sup>7</sup> W. Gruehn, Religionspsychol. 1926, p. 115.

односа према трансцендентном или натчулном свету, тај свет не би никад добио карактер живе религиозности који га и чини религиозном силом, вели Милер — Фрајенфелс.<sup>1</sup> Механичко помињање имена Божјег, аутоматско клањање и метанисање свакако не значи религиозност.<sup>2</sup> Али психолошки значај религиозних радњи, као изражајних покрета религиозности, пре свега, као што смо видели, је у томе што оне могу изазвати религиозност или је бар појачати. Отуда су неки психолози религије могли рећи да се ми додуше молимо Богу зато што смо религиозни, али да и обратно, зато што се молимо Богу настаје или се бар појачава религиозно осећање. Отуда религиозне радње — које су првобитно спонтан изражај религиозних осећања — постају предмет објективне религије.<sup>3</sup>

Молитва је и средство да човек боље упозна самог себе, вели Толстој. Она уздиже човека са нижег на виши ступањ живота, уздиже га ка Богу.<sup>4</sup>

Молитва је централни феномен религије и, по многим, управо сама њена суштина. И по Лутеру вера није друго до молитва. Религиозни нагон је поглавито нагон за молитвом. Онде где је жива у човеку, религија је увек молитва у ма ком облику. Бити побожан и молити се Богу једно је исто, вели Шлајермахер. У ствари, то исто, само у негативном облику, вели и знаменити француски теолог и филозоф религије Сабатије. По њему нема религије где нема молитве, а с њим се у томе слаже и Џемс.<sup>5</sup> Молитва је најнепосреднији израз религиозног односа између човека и Бога. Она је битно и карактеристично испољавање религиозне свести, најприродније испољавање религије. Молитва је „душа религије“. Најдубљу суштину религије открива најпростији акт религије, — молитва. У молитви се религиозно доживљавање непосредно открива. Молитва је религиозни процес у његовој најнепосреднијој стварности.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> R. Müller-Freienfels, о. с. I, р. 70 и д.

<sup>2</sup> О вредности хришћанске религије — Хришћански живот 1924, с. 166 и д.

<sup>3</sup> R. Müller-Freienfels, о. с. II, р. 51 и д.

<sup>4</sup> Л. Толстој, о. с., с. 115, 118.

<sup>5</sup> F. Heiler, *Das Gebet* 1923, р. 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, р. 2 и д.

Молитва открива најдубљу, скривену суштину религије. Она је најинтимније доживљавање религиознога. С обзиром на то могао је чувени дански филозоф религије Kierkegaard с правом рећи: религиозно је тако скривено да би човек поцрвенео као девојка кад би га неко изненада затекао при молитви<sup>1</sup>. Молити се Богу значи говорити и општити с Богом. Без молитве религија остаје теоријско уверење, а преко молитве она постаје заједница с Богом. Молитва доводи човека у непосредан додир, у лични однос с Богом. Она је акт мистичког сједињења с Богом.<sup>2</sup> Услов молитве је, поред уверења да ће она бити услишена, и пре њега, осећање присутности Божје.<sup>3</sup> Молитва је стварно општење с Богом, живи однос коначног духа с Бесконачним. А и у том односу огледају се људски друштвени односи. Молитва је у свему рефлекс људских социјалних односа.<sup>4</sup>

Експериментално је испитивана, поред емоционалне, и мисаона страна молитве, тј. контемплација или посматрање. Религиозни значај мисаоног момента у молитви може свакако боље да истакне интернационални израз контемплација него наша реч посматрање, јер та реч још није одомаћена и у тој специјалној употреби, као, рецимо, израз преобраћање (или обраћање) место конверзија.<sup>5</sup> Смисао религиозног посматрања (контемплације) је учешће у предмету посматрања, тј. у Бо-

<sup>1</sup> Ibid., p. 26.

<sup>2</sup> Ibid., p. 494 и д.

<sup>3</sup> R. Will, *Le culte I*, p. 209.

<sup>4</sup> F. Heiler, о. с., p. 13 и д., 491 и д.

<sup>5</sup> У осталом, наша терминологија овде уопште је још неизвраћена. Тако речју побожност ми означавамо и унутрашње расположење душе, дубоку оданост или преданост вери, одн. Богу, као и њихове спољашње манифестације у религиозним радњама. У романским језицима постоје за побожност две речи (*devotio* и *pietas*), чије значење није потпуно исто иако међу њима нема неке сасвим јасне и утврђене разлике. Томе отприлике одговарају и немачки изрази *Andacht* и *Frömmigkeit*. *Andacht* је једно тихо, свечано душевно расположење (F. Heiler, о. с., p. 494). Али и други израз значи побожност, а права побожност је увек свечано душевно расположење. Неки хрватски теолози дотицали су се питања „неразвијене терминологије у хрватском“ (V. Keilbach, *Problem religije*. Приказ С. Цимермана, *Bogoslovska Smotra* 1935, с. 441). А, пре свега, на жалост, ми немамо заједничке терминологије, не само у теологији већ ни у филозофији и психологији.

жанству. Душа се губи у том посматрању<sup>1</sup>. Посматрање религиозног човека је сама непосредна свест о општем бићу свега коначног у Бесконачном, свега временском у Вечном<sup>2</sup>. За разлику од усмене молитве посматрање се назива и унутрашњом молитвом где се разликују два типа: размишљање и посматрање (*meditatio* и *contemplatio*)<sup>3</sup>. Али говори се и о контемплативној медитацији која тежи мистичком сједињењу и више је афективна но интелектуална<sup>4</sup>.

У молитви примитивног човека нема много места размишљању. То је, по речима Кареровим, однос срца у детињски непосредној извесности и поверењу<sup>5</sup>. Међутим, људима који мисле и сама мисао је молитва, вели Ренан<sup>6</sup>. Јер и мисао, сазнање је пут ка Вечном као вечној истини, пут ка духовном сједињењу с Највишим.

Садржај молитве може бити све што душу покреће. За све се може молити Богу. Све може бити предмет молитве. А молитељ је уверен у истинско дејство молитве. Он не очекује неопходно неко чудесно мешање у природне законе, иако ни то не сматра као немогућно, али ипак очекује истинску помоћ<sup>7</sup>. А то је илузија, аутосугестија, по мишљењу оних који сву религију свде на унутрашње стање. У осталом, у вишим облицима молитве показује се тежња душе да постане бољом. У динамичкој религији, како то зове Бергсон (за разлику од статичке или природне религије) молитва је равнодушна према вербалном изразу: то је узвишење душе које би могло бити и без речи<sup>8</sup>. Код религиозних генија молитва није ограничена само на поједине прилике у животу већ прожима цео живот. А молитва особито побожних људи, веровало се, има нарочиту моћ<sup>9</sup>. Дубока молитва је дар Божји за који се такође мора молити Богу, али она се тражи и

<sup>1</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, p. 84.

<sup>2</sup> J. Neumann, *Der Theologe J. Müller als Philosoph.* — *Archiv f. d. ges. Psychol.* LIX (1927), p. 85.

<sup>3</sup> J. Fröbes, *Lehrb. d. exp. Psychol.* II, p. 456 и д.

<sup>4</sup> R. Will, *Le culte* I, p. 386 и д.

<sup>5</sup> O. Karrer, o. c., p. 115.

<sup>6</sup> М. Ибровац, Ернест Ренан 1930, с. XVII.

<sup>7</sup> J. Fröbes, o. c. II, p. 455 и д.

<sup>8</sup> H. Bergson, *Les deux sources*, p. 215, 225.

<sup>9</sup> J. Fröbes, o. c. II, p. 456; *Relig. in Gesch. u. Gegenw.* V 1931, с. 2040.

активним радом.<sup>1</sup> Вера без добрих дела је мртва, али молитва је прво дело и основ сваког истинског дела, вели Соловјев. Истинска молитва је Оченаш, јер ту је најчистији однос човеков према Богу. То је молитва потпуно несебична и пуна дејства.<sup>2</sup> Три последње молбе у Оченашу, вели Кеселер, односе се на најплеменитија и најунутрашњија душевна добра.<sup>3</sup> Јер суштина молитве је тежња, чежња за Богом, за заједницом с Богом, за слагањем наше воље с божанском вољом. **Формула** молитве, вели антрополог Штајнер, треба човеку да буде само сретство да се уздигне у више, духовне области. Помоћу молитве, као и помоћу медитације, постиже се мистичко сједињење с Божанством.<sup>4</sup>

Овде не можемо говорити о различним облицима молитве, почев од разних врста наивне молитве примитивних људи до различних облика мистичке и „пророчке“ молитве, о различним облицима химне, молитвене песме и др.<sup>5</sup> А, као што свако зна, постоје молитве пре и после јела, пред почетак рада као и на његовом завршетку и сл. А и сам рад је једна врста молитве. *Laborare est orare.*<sup>6</sup> По Талмуду (јеврејском „учењу“) онај који се издржава својим радом је већи но онај који се боји Бога.<sup>7</sup> Хришћанство оплемењује сваки рад и чини принципијелно подједнаком вредношћу сваки рад који се врши од позваних. А молитва се сматра као највише занимање већ и зато што она побуђује на добра дела.<sup>8</sup> Али сама молитва не може заменити рад. Бог тор чува, ал' га не затвара, вели мудро наша народна пословица.

Молитва је сваки рад на стварању вечних вредности (напр. у науци) који иде до самозаборава у коме човек, као и у чистој љубави и моралу, превазилази самог себе и проширује до Божанског и Вечног. А и најобичнији рад је молитва, ако

<sup>1</sup> J. Fröbes, o. c. II, p. 456.

<sup>2</sup> В. Соловјев, Собрание сочинений томъ III 1901, p. 285, 302; J. P. Steffes, Religionsphilos., 259.

<sup>3</sup> K. Kessler, Religionsphilos. 1927, p. 67.

<sup>4</sup> R. Steiner, Оче наш (predavanje) 1929 (Antropozofska Biblioteka, sv. 4), c. 19.

<sup>5</sup> F. Heiler, o. c., p. 157 и д.

<sup>6</sup> Иринеј Ђорђевић, Православље и социјални проблеми 1928, с. 4.

<sup>7</sup> E. Meyerson, Du cheminement de la pensée III 1931, p. 964.

<sup>8</sup> O. Karrer, o. c., p. 184.

је озбиљан, предан, савестан рад који је у ствари рад за друге и у толико моралан. То важи и за научан рад, нарочито у колико је он чиста (филозофска) тежња ка највишој вредности, истини, у крајној линији ка последњој, вечној истини којој тежи и молитва, одн. религија.

Вунт разликује четири врсте молитве: призивање и преклињање, молбу и захвалност, покајање и, најзад, хваљење и слављење Бога. Чисто призивање налази се у примитивном мађичком култу и у култу демона, а има га и у остацима тог култа у сујеверју свих времена и свих народа.<sup>1</sup> Али суштина молитве састоји се, по Вунту, увек у молби, одн. жељи, упућеној Богу. А, напослетку, захтев спољашњег култа прелази у захтев унутрашњег култа који се показује у мислима и расположењима и тако, вели, постаје специфичан појам побожности.<sup>2</sup>

### Ж р т в а

У најтешњој вези с молитвом је и жртва. Жртва је управо само један облик молитве и зато се често тешко може разликовати од молитве.<sup>3</sup> Жртва се дакле може сматрати као нарочита врста молитве. Али и обратно, молитва се може сматрати као жртва која се не приноси у спољашним предметима већ у речима и мислима.<sup>4</sup> Жртва је молитва у једној симболичкој радњи, вели Карер.<sup>5</sup> По некима жртва управо претходи молитви, одн. религији. Порекло религије је, веле, у жртви: прво долази жртва па вера у богове.<sup>6</sup> Индијски Бог Брама (што првобитно значи молитва) и произлази такорећи тек из жртве, одн. из свете речи која се при том изговара.<sup>7</sup> А веданска религија и не почиње са вером већ са жртвом.<sup>8</sup> Зато је врло појмљиво да се и највиша, хришћанска религија психолошки може схватити као проблем жртве. У сваком случају с правом је речено да је хришћанство усавршило духовно схватање жртве.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> W. Wundt, *Völkerpsychologie* VI, p. 44 и д. 419 и д.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 450, 482.

<sup>3</sup> J. P. Steffes, *Religionsphilos.*, p. 263; K. Kesseler, *о. с.*, p. 72.

<sup>4</sup> R. Müller-Freienfels, *о. с.* II, p. 70.

<sup>5</sup> O. Karrer, *о. с.*, p. 86.

<sup>6</sup> Max Müller, *Theos. od. psychol. Relig.*, p. 86 и д.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 233; R. Müller-Freienfels, *о. с.* I, p. 70.

<sup>8</sup> G. Runze, *Religionsphilos.*, p. 147.

<sup>9</sup> G. Wunderle, *Religionsphilos.*, p. 221.

Жртва је једна од најважнијих и најинтересантнијих појава религијског развића, вели Вунт. По својој постанку жртва је, вели, производ стапања претстава о ономе што је табу (забрањено) и претстава о боговима.<sup>1</sup> Жртва се схвата као данак Богу или као симбол заједнице с Богом. Вунт ту разликује три мотива: мађички мотив (врачање), па страх од демона и, најзад, покајање или испаштање.<sup>2</sup> Милер - Фрајенфелс, по коме је жртва првобитно била мађија, разликује шест врста жртве (као и молитве): мађичку, трговинску, молитвену, па жртву ради одавања поштовања (која се омет може приносити у понизној покорности, у самосвесном достојанству или у лукавом улагивању), па покајничку и, најзад, жртву преданости Богу која је симбол дубоке везаности с Богом.<sup>3</sup> Жртва је најпре поклон којим се хоће да купи милост Божја.<sup>4</sup> Али прелаз од идеје корисног поклона до идеје слављења Бога може бити неприметан.<sup>5</sup>

Жртва и свештеник су у историји религије скоро нераздвајно везани.<sup>6</sup> Отуда је и могло бити речено да су свештеници начинили религију. Само на то је Сабатије веома духовито приметио: а ко је начинио свештенике?<sup>7</sup>

Жртва може бити све што има вредности, између осталог и животиње, па чак и људи. Али свакако ту није у питању само користољубива жртва, како с правом вели v. d. Leeuw, већ давање животних сила које се такође врши у божанску корист. Према томе смисао жртве био би у томе да се богови ојачају животом свих бића која су они произвели. А, најзад, с правом је примећено да човек није могао од религије правити трговину пре него што му је била позната сама чињеница трговања.<sup>8</sup>

Што човек приноси на жртву, како вели Карер, то је симбол његовог Ја: оно што је он и има треба да се сједини

<sup>1</sup> W. Wundt, o. c. VI, p. 421. 464.

<sup>2</sup> Ibid., p. 431 и д.

<sup>3</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, 63, 67 и д.

<sup>4</sup> H. Bergson, Les deux sources, p. 215.

<sup>5</sup> J. Fröbes, o. c. II, p. 455.

<sup>6</sup> G. Wunderle, o. c., p. 219.

<sup>7</sup> G. Runze, o. c., p. 38.; Psychol. d. Relig., p. 99.

<sup>8</sup> R. Will, Le culte II, p. 84.

с Богом, да учествује у Вечноме, Непролазноме.<sup>1</sup> Што је виши ниво религије то спољашња жртва све више постаје симболична и све више се губи и замењује унутрашњом жртвом. Постепено жртва је (напр. у индијској религији) постала проста симболичка претстава једне више реалности.<sup>2</sup> На највишем ступњу религије постоји унутрашњи култ, унутрашњи живот. А то је потпуна преданост Највишем, потчињење своје воље вољи Савршенога. Обавеза, признање и преданост су стубови на којима почива жртва, вели Вобермин.<sup>3</sup> А најбоља жртва Богу је племенитост душе и чистота срца. У многим религијама сматрају се морална дела као највиша служба Богу. За неке филозофе побожност и није друго до моралност. Али психолошки мотиви и ту могу бити врло различни. Тако верник може бити уверен да ће његова морална дела имати мађичко дејство на Бога. А то може бити и једна врста трговине, тј. очекивање награде и управо накнаде за учињена добра (жртве). Најзад, то може бити и потпуна преданост вољи Божјој, тј. схватање и вршење моралних закона као заповести Божјих.<sup>4</sup>

Поред молитве и жртве и заповест се може сматрати као сретство да се задобије помоћ Божја.<sup>5</sup> Једну врсту религиозних радњи чине и церомоније лустрације или чишћења (напр. скидање капе или обуће у храму, обрезивање и сл.) чија је основна мисао отклањање сваке нечистоће тела и душе. Првобитно су такве радње биле и прскање (светом) водицом, кађење, и др. Један облик мађичког чишћења, вели Милер-Фрајенфелс, првобитно је и крштење које се налази у многим религијама и ван хришћанске у којој је остао само спољашњи облик као симбол.<sup>6</sup>

У религиозне радње увршћује се и ходочашће, идење на хаџилук, па причешће, које претставља симболичко сједињење с Богом, а овде спада и храмовна проституција (најимтимније, сексуално сједињење као симбол сједињења с

<sup>1</sup> O. Karrer, o. c., p. 87.

<sup>2</sup> Ch. Dawson, Progrès et religion, p. 123.

<sup>3</sup> G. Wobbermin, System. Theol. n. religionspsychol. Methode II, p. 241.

<sup>4</sup> R. Müller - Freienfels, o. c. II, p. 76 и д.

<sup>5</sup> H. Ebbinghaus, Psychologie (Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. VI) 1921, p. 188.

<sup>6</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, p. 76 и д.

Божанством) и др. Најзад, и у најпримитивнијим као и у најкултурнијим религијама постоји сједињење с Богом и на тај начин што човек узима на се улогу Божанства. Примитивни врачар, који се појављује с маском Божанства, је сам демон, вели Милер-Фрајенфелс, као што је хришћански свештеник у олтару, кад изговара опроштај грехова, отеловљење божанског духа.<sup>1</sup>

Један облик жртве, тј. религиозне радње је и аскеза.<sup>2</sup> Као религиозна радња може се дакле сматрати и одвраћање од овог, земаљског света, тј. све врсте аскезе као пост, полна чедност, самоћа, ћутање и др. Најзад, као религиозни чин или религиозна заслуга сматра се, у многим религијама, и самоубиство.<sup>3</sup>

### Религија и мађија

Претпоставка вере у услышење молитве је вера у стварни утицај молитве на Бога. Без тога нема молитве.<sup>4</sup> Свакако то потпуно одговара примитивном менталитету код кога су религија и мађија у најтешној вези. А, како неки тврде, молитва и потиче из мађије те отуда се и верује у њено дејство. Али оно што се налази у молитви и што ослобађа од света то је чиста духовност, у којој човек покушава да избегне нужности материје.<sup>5</sup> Међутим, као што свако зна, мађија прати често религију и на највишем ступњу развића. Тако се напр. и Библија употребљава у врачању као одбрана од злих духова и као лек у болести или се помоћу Библије прориче судбина и сл.<sup>6</sup> У осталом неки хоће и свете тајне (крштење, причешће) да сведу на мађију.<sup>7</sup> Крст, распеће, причешће и друго имају за религиозне људе силну моћ као симболи Највишега. Али за оне који у религији виде само празноверје и једну врсту мађије, крштење, причешће, иконе и слично нису друго до мађичка сретства. И то се објашњава

<sup>1</sup> Ibid., p. 88 и д.

<sup>2</sup> W. Wundt, *Völkerpsychol.* VI, p. 431 и д.

<sup>3</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, p. 92 и д; A. Шопенхауер, *О религији*, с. 218.

<sup>4</sup> F. Heiler, *Das Gebet*, p. 140.

<sup>5</sup> P. Guérin, *Pensée constructive et réalités spirituelles* 1931, p. 25, 193.

<sup>6</sup> *Handb. d. deutschen Aberglaubens I* 1927, p. 1212 и д. (O. Rühle).

<sup>7</sup> P. Simon, *Mythos od. Relig.* 1935, p. 56.

сугестијом као и вера примитивних народа у мађичка дејства која шамани (врачари) умеју да изазову. Како многи мисле, мађија и религија у почетку веровања нису постојале независно једна од друге.<sup>1</sup> Најзад, као што смо видели, има и религиозног празноверја. Највећи део празноверја чини врачање, мађије.<sup>2</sup> А мађија постаје празноверје, чим се роди религија, вели с правом Лоази.<sup>3</sup>

Мађија је заснована на веровању да природа и човек стоје у једном скривеном узајамном односу и да се ни на једној страни не збива ништа чему не би одговарало нешто на другој страни.<sup>4</sup> Мађија је вештина да се помоћу мистериозних поступака изазову жељена дејства мистериозних сила које се налазе у природи или над природом. Мађија (врачање) је вештина шамана за које се веровало да имају моћ над тајанственим силама у природи, у духовима. Шамани су људи посвећени који могу призивати духове и врачањем (и жртвама) од њих измолити срећу и здравље за молитеље.<sup>5</sup> Сам шаман се осећа као заступник Божји или се чак идентификује с Богом.<sup>6</sup>

По схватању примитивног човека многе ствари имају тајанствене, мађиске силе. Управо примитивни човек верује да свуда око њега постоје мађички утицаји духова и демона. У том веровању леже мотиви вере у мађије и мађичке обреде, вели Вунт. А најчешће је смрт, поред болести, код примитивног човека мотив или повод за стварање претстава о мађијама (врадбинама).<sup>7</sup> Један специфичан облик мађичког култа по Вунту је и фетишизам. А реч фетиш управо и значи мађички чар.<sup>8</sup> Фетишизам је надахнут мађичком теургијом. Теургијом се зове акција (жртва, молитва и др.) којом религиозни човек хоће да дејствује на Бога. А разликује се мађичка, мађичко — религиозна и религиозна теургија. „Теургијски инстинкт,“ више или мање мађичке природе, потврђује се

<sup>1</sup> P. Guérin, o. c., p. 21.

<sup>2</sup> Relig. in Gesch. u. Gegenw. I, c. 42, 47.

<sup>3</sup> P. Guérin, o. c., p. 21.

<sup>4</sup> O. Karrer, o. c., p. 35.

<sup>5</sup> Ibid., p. 64.

<sup>6</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. II, p. 62.

<sup>7</sup> W. Wundt, o. c. VI, p. 265, 318.

<sup>8</sup> R. Will, Le culte I, p. 45.

и у комплексу молитве, јер се верује да молитва врши непосредан утицај на Бога.<sup>1</sup> Мађичким се по некима има звати сваки обред који није саставни део једног организованог култа.<sup>2</sup>

Примитивни човек мисли да две ствари које су сличне или су у ма каквом додиру могу замењивати једна другу у својим дејствима. Тако се напр. мађички уништава један човек ако се уништи његова слика или коса или хаљина. А то се може довести у везу са сличним појавама у сну и хипнози, као и у обичном животу, напр. са заљубљеним који љуби слику своје драгане, јер их у том моменту идентификује.<sup>3</sup> Врачање је за примитивне људе оно што је за културне људе наука и техника. Чувени енглески истраживач религије Фрезер сматра врачање (мађију) као први покушај методичког испитивања спољашњег света и као порекло првог схватања реда и законитости у природи, дакле као зачетак науке.<sup>4</sup> И мађија се мења, развија и у неку руку усавршава. Јер неуспеси не задржавају мађичко схватање већ се мађијски обради стално поправљају, проширују и компликују.<sup>5</sup>

Овде не можемо говорити о небројеним врстама мађије чијих трагова има, у различним облицима сујеверја, и код најкултурнијих људи. То чине они психолози који религију свODE на мит и мађију. Наш је задатак само да утврдимо однос мађије и религије.

Жртве, молитве и религиозне игре првобитно су, како многи мисле, мађичка сретства утицања на богове, али на вишем ступњу постају симболичке радње које хоће да претставе човекову преданост вишем свету.<sup>6</sup> А, као што смо видели, тајанствена сила шапа, код примитивних народа, има мађичку моћ, као што је имају и фетиши, али исто тако и свете животиње, које су симболи богова, и др.

<sup>1</sup> R. Will, о. с. II, p. 169 и л., 179.

<sup>2</sup> C. Clemen, *Wesen und Ursprung der Magie*. — *Archiv für Religionspsychologie* 1921, p. 108.

<sup>3</sup> R. Müller-Freienfels, о. с. II, p. 12, 59.

<sup>4</sup> Ch. Dawson, *Progrès et religion*, p. 100; R. Will, *Le culte I*, p. 53.

<sup>5</sup> K. Beth, *Religion und Magie*, p. 129.

<sup>6</sup> R. Müller-Freienfels, о. с. II, p. 51.

Како неки с правом тврде, методичко развиће мађије изазвано је баш изграђивањем и регулисавањем првобитног типа религиозног искуства. Битна трансформација првобитне културе није, веле, трансформација мађије у религију већ шамана у свештеника, јер то отприлике одговара прелазу са нижег типа културе на виши.<sup>1</sup>

Многи тврде да је мађија арелигиозна и пререлигиозна. Религија је, веле, потисла мађију која јој је претходила. То је мађистичка теорија о пореклу религије чије је основе поставио Фрезер.<sup>2</sup> Првобитно влада само мађија из које, делимично, потиче и религија. Али само делимично, јер мађија није директна претходница религије. Мађистичко схватање као такво није религиозно схватање.<sup>3</sup> Мађијски обред има велике сличности с религиозним култом, али религија и мађија нису исто ни по Фрезеру. Међу њима постоји битна разлика.<sup>4</sup> Али по другима, који су ту теорију извели до краја, религија се потпуно развила из мађије. Врачање је прешло у молитву, одн. у религију.<sup>5</sup>

Мађистичка теорија сматра врачање као претходни ступањ религије у толико пре што има мађиских обичаја (врачања) и без религиозних претстава. Религија дакле по тој теорији потиче из мађије, религиозне претставе из претстава о мађичким дејствима (враџбинама, чинима). Човек не врача, каже се у тој теорији, зато што очекује помоћ од виших сила већ обратно: прво се врачало па су се тек после тога и услед тога стварале и претставе о вишим, божанским силама. Мађија је свакако била често повод за стварање религиозних претстава о боговима, вели Милер-Фрајенфелс. Али само повод. Стварање самих религиозних престава тиме још није објашњено, већ је ту потребно једно нарочито објашњење.<sup>6</sup> Али и тај психолог религије сматра мађијске радње као најпримитивнији облик односа између човека и трансцендентног (натчулног) света, а мађију која се односи на демонска или божанска бића као религиозну мађију. Јер

<sup>1</sup> Ch. Dawson, o. c., p. 100, 106.

<sup>2</sup> K. Beth, o. c., p. 81 и д.

<sup>3</sup> Ibid., p. 88, 93, 99.

<sup>4</sup> R. Will, o. c. I, p. 31, 34.

<sup>5</sup> K. Beth, o. c., p. 112, 118.

<sup>6</sup> R. Müller-Freienfels, o. c. I, p. 74.

и ту се разликује пререлигиозна и религиозна мађија. У сваком случају религиозна мађија је по њему један психолошки основан фактор првог реда.<sup>1</sup>

Противници мађистичке теорије тврде да се религија не само не заснива на мађији већ је од ње независна и може јој и претходити. Али у већини облика религија је, тврди се, у најтешњој вези с мађијом. Религија без мађије јавља се релативно ретко. Полазна тачка мађије је жеља, што је нарочито психоанализа нагласила.<sup>2</sup>

Говорећи о психолошком пореклу мађије и Бергсон вели да је мађија човеку урођена, пошто је она само испољење једне жеље. Зато он говори о једној природној, врло простој мађији као једној скоро инстинктивној операцији. Неуспех једне мађијске операције може се увек приписати успеху неке противне мађије. Али мађија по Бергсону нема никакве везе с науком, од које је плоднија, јер су њени изуми чиста фантазија. Склоност ка мађији, иако потиснута науком, постоји увек готова да се појави.<sup>3</sup> Мађија историјски не претходи религији већ је једна псевдорелигијска појава која постоји поред религије и живи још и данас у разноврсним празноверицама.<sup>4</sup> Религији, схваћеној као обожавање и молитва, супротна је мађија која је егоистична.<sup>5</sup> Мађијски поступак је поступак принуђавања.<sup>6</sup> Религија не потиче из мађије, јер јој мађија не претходи. Оне су истовремене и имају заједничко порекло у првобитном веровању, вели Бергсон. Зато у религији увек има мађије и нарочито у мађији има увек извесне религије.<sup>7</sup> Ако се покуша да одвоји чиста мађија и религија, онда ће се једва моћи повући граница, вели Клемен.<sup>8</sup>

У мађији се сваки случајан догађај лако сматра као натприродан одговор и отуда идеја мађичке тј. аномалне

<sup>1</sup> О. с. II, р. 58. 62.

<sup>2</sup> K. Beth, о. с., р. 127, 163.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Les deux sources*, р. 177 и д., 182 и д.

<sup>4</sup> K. Kessler, *Religionsphilos.*, р. 76.

<sup>5</sup> H. Bergson, о. с., р. 185.

<sup>6</sup> Baron Descamps. *Le génie des religions* 1930, р. 208.

<sup>7</sup> H. Bergson, о. с., р. 185 и д.

<sup>8</sup> C. Clemen, *Wesen und Ursprung der Magie*. — *Archiv für Religionspsychologie* 1921, р. 135.

каузалности. Религија међутим, вели Фребес, није везана за ту претпоставку. Ни најстарије познате религије у Индији и Египту не показују у својим почецима, мешавину религије и мађије већ њихово брижљиво одвајање. А код неких примитивних племена има, поред вере у Бога, и вере у ниже духове на које се може утицати врачањем.<sup>1</sup> Међутим они који религију изводе из мађије могу и за основну хришћанску догму о створењу света тврдити да садржи или да се у њој објављује мађичко везивање творца и створења.<sup>2</sup>

Веровањем у добру и злу (црну) мађију објашњава примитивни човек врло многе појаве. Болест напр. своди се на утицај злонамерне мађије (враџбине). За разлику од добре или беле мађије приа мађија (неверника и вештица) је призивање злих духова. То је мађија која хоће да нашкоди и напакости, врачање у циљу освете, убијања и др.<sup>3</sup>

И саме речи, чак и сасвим неразумљиве или бесмислене, могу имати мађијске моћи. Мађичка реч, која се при врачању изговара, сматра се као реч натприродног порекла. А мађичке речи, врачарске формуле могу бити бесмислене. Често се баш та бесмисленост чини јемство за мистериозну моћ врачања.<sup>4</sup> Нарочито значајну улогу имају сама имена ствари као њихова симболичка замена. Тако напр. само име непријатељево може служити као замена при извесним мађијским церомонијама. Јер и име важи као део личности.<sup>5</sup> Тако имена богова постају мађичким (чаробним, чудотворним) речима. А, како вели Вунт, слично и данас имена светаца имају значење одбране од зла, као што и сама реч „амин“ може значити благослов, тј. реч која обећава срећу.<sup>6</sup>

Једна врста мађијске вештине је и мантика, тј. способност прорицања судбине, одн. откривања будућности. Она је такође каткад везана с религијом и сматра се као надахнуће, онд. откривење воље богова. Мађије, у осталом видели смо, има и у највишим облицима религије. Мађија у религијској процедури, вели Дилтај, „најгрубље чулно веро-

<sup>1</sup> J. Fröbes, *Lehrb. d. exp. Psychol.* II, p. 465.

<sup>2</sup> P. Simon, *Mythos od. Relg.*, p. 69.

<sup>3</sup> K. Beth, *o. c.*, p. 135, 145.

<sup>4</sup> W. Wundt, *Völkerpsychol.* IV, p. 281; R. Müller-Freienfels, *o. c.* II, p. 59.

<sup>5</sup> C. Clemen, *o. c.* p., 130.

<sup>6</sup> W. Wundt, *o. c.* VI, p. 455 и д.

рање“ у дејство религиозних места и слика постоји у истој религији, у истој вероисповести, поред дубоке мистике.<sup>1</sup>

Међутим у колико се вера у једну вишу силу и култ те силе јавља као мађија, она се не може сматрати као религија у правом смислу. Јер осећање страха и зависности од те силе потиснуто је жељом да се та сила искористи за своје егоистичне циљеве тако да ту нема специфично религиозних осећања страхопоштовања и љубави.<sup>2</sup> Врачар намеће своју вољу Богу без обзира на моралну вредност човекову. Он хоће да задобије власт над сунцем и кишом, над животом и смрти. То се показује у различним облицима почев од фетишизма до алхемије, спиритизма и окултизма. Мађија је, у најдубљем основу, супротност религиознога које значи потчињење воље Богу.<sup>3</sup> То је свакако најбољи одговор на питање односа религије и мађије.

(свршиће се)

*Др. Борислав Лоренц*

---