ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Др. Бориславе Лоренц, проф. универзитета у Београду, Психологија и философија религије (399 стр. Геца Кон, Београд).

Човекова мисао, ако се не заврши Богом, остане крња, недовршена. Зато се постепено суши, вене док најзад сасвим не увене. Што важи за човекову мисао, важи и за човеково осећање. Ако се не косне Бога, и оно се брзо спаруши, замре, док напослетку потпуно не умре. Овај закон важи и за човека као целину. Ако се његово биће не заврши Богом, он остаје крњ, недовршен; у њему поступно умире све велико и узвишено, а остаје ситно и ништавно.

Шта се то протеже између човека и свега што је изнад човека? А шта тек између човека и свега што је испод човека? Не стоји ли човек у неком средишту, у неком центру чији се радијуси разилазе на све стране у све бескрајности? А ако је човекова мисао једина светлост, а свуда око ње тама до таме, све сама тама, густа, тешка, непрозирна? Није ли човеково осећање једини живи лептирић у свемиру, а око њега, изнад њега и испод њега, пустиња до пустиње, све сама пустиња, сива, сува, смртаста?

Ко може пратити човека на свима путевима његовим? Можда мисао? Али, човекову мисао краде смрт и односи је, куда? А ко ће то пратити смрт на њеним путевима? Можда осећање? Ах, човеково осећање је трошније од човекове мисли, јер је са свих страна опкољено небићем. Нека језива мора притискује човека са свих страна, и он неми и луди сам, безумно усамљен, а око њега пуста, сива земља и хладни пепео мрских бесконачности. А мисао, та најпроклетија коб човекова, као гладна и избезумљена хијена, трчи и лута по безводној пепелској пустињи наше суморне планете.

Можда вређам човекову мисао. Ако је тако, ја ћу увреду разблажити питањем: није ли мисао најинтересантнији и најзагонетнији дар човеку? Ми се њоме оријентишемо, а не знамо шта је она у суштини? Ми њоме проверавамо све, а чиме ћемо проверити њу, тајанствену, немирну, неухватљиву? Зар нас није безброј пута бацила на трагична беспућа и завела у безизлазне пустиње, — она, неодољива заводница?.... О, мисли, ти си нам бескрајно горак јарам и тешко бреме. Како ли нам твој јарам може постати благ и твоје бреме лако? И још да те у тужном поверењу питам: како можеш постати за човека радост и благовест?

Философија је својеврсно мучеништво. Ту се мисао ломи по тамним безданима и дивљим урвинама небића и свебића. Зато су философи, махом, тужни и — занесени људи. Неки свепобедни нагон гони њихову мисао из тајне у тајну. А шта није тајна у овом свету и над овим светом? Философи су, често, трагични људи. Јер њихова мисао дуго и упорно јуриша на козмичке тајне док најзад, као скрхана птичица, не падне пред последњим бедемима њиховим. Философи су, покаткад, очајни људи. Јер их мисао заведе у такве лавиринте из којих нема ни повратка назад ни изласка напред. Философи су, овда-онда, бунтовни људи. Јер им мисао побесни од страхотне загонетности овога света. Философи су, понекад, саркастични људи. Јер им мисао није у стању да пронађе ону медену кап што се скрива у круницама многих бића и ствари. И они хране себе горким лишћем свирепих тајни које тако обилно и бујно расте на ливади наших тужних земаљских стварности. А ко се горчином храни, зар нема право на сарказам, на сарказам као бар на привремени modus vivendi и — cognoscendi?

Са њима, са философима, ја сам у каравану који лута по бескрајним пустињама. И нама најзад нестаје воде, да душу освежимо, јер нам се мисао уморила, ожеднила, огладнила. И ми се хранимо песком и појимо песком. О, песком сланих, горких, страшних тајни... Туга је то бити философ. Јер си у каравану који никако не може да изађе из пустиње. Ту човекова мисао најзад у страшним мукама издише од глади и жеђи. А човек? — Ојађени печалник крај сиве, пешчане хумке свога вође и путовође...

Али, за измучену, у пустињи овога света, мисао људску постоји ипак један излаз. Само један излаз. То је — Он. Он

који је мисао људску завршио Богом, Творцем мисли; Он који је мисао људску, ту горковест, претворио у благовест; Он који је човека, то најтрагичније биће, усавршио, завршио и довршио Богом. Он — чудесни и чудотворни Богочовек: Бог човекове мисли, Логос човекове мисли, Логика човекове мисли, Смисао човекове мисли. Јел'те, зар мисао људска није најкрвожедније чудовиште, ако се не заврши и усаврши Логосом мисли, Логиком мисли? Без Логоса мисли, без Смисла мисли, човекова мисао је велики бесмисао. Зар то нисте осетили? — Морали сте осетити, ако сте озбиљно мислили о томе шта је мисао. Знате, тада се од ужаса срж леди у костима, а мисао у бунило и буњање пада размишљајући о природи мисли. Истина је, човечански реална истина: само са Богочовеком и у Богочовеку мисао људска постаје човеку јарам благ и бреме лако. Богочовек је једини открио прави пут за човекову мисао. Пут који води у бесмртно савршенство и живот вечни. То је: да се човекова мисао путем богочовечанских средстава развије у богомисао, а човеково осећање у богоосећање.

А тамо, на тајанственим границама, где се врши прелаз осећања у мисли и мисли у осећања, тамо се згушњавају тајне. Тамо пуцају срца. Као што је препукло Ничеово и Метерлинково. А светови се замаглили над човеком. По њима се непрекидно роје све нека тајанства, све неке бескрајности. Снаћи се међ њима, — то је уметност над уметностима. Тој уметности учи једино Он: тајанствени и неодољиви Исус.

Философија религије, то је и покушај и систематски рад да се човекова мисао изчели од себе, од својих иманентних болести. И још: да се спасе свога самоубилачког солипсизма. Она је као нека философска медицина. Но и то није све. Философија религије је својеврсна исповест философије о њеној немоћи да реши крајња, последња питања живота и света.

*

* * *

На горња размишљања потстакло ме је најновије дело професора г. Лоренца: Психологија и филозофија религије. У овом свом делу он људску мисао води кроз све њене немоћи, да је најзад доведе до сазнања: да је она без Бога — мука духу људском. А са Богом, она постаје за човека и радост, и занос, и благовест, и украс.

Наши људи, и кад се баве философским размишљањем, обично се боје да им се мисао сретне са Богом. А то долази отуда што воле кратке мисли и уска осећања. Када би им се мисао срела са Богом, морала би се отиснути у божанске бескрајности и утонути у неслућене светове. У већини случајева, наш мисаони човек личи на свилобубу која се љубоморно затвара у своју малену чауру, да никад из ње не прхне као лептир који воли широке видике и бескрајна пространства.

Због такве наше сушичавости у философији, најновије дело г. Лоренца претставља не само исповест већ и исповедништво. Овако писати у нас психологију и философију религије граничи исповедништвом. Јер наш философ смело доводи нашу мисао у додир и везу са Богом. И тиме проширује и продубљује и наше философске видике и наша философска сагледања. Отуда је дело професора и философа од огромне важности за правилну оријентацију наше философске мисли у хаосу савремене проблематике.

Мудро је поступио г. професор што нам је пружио психологију и философију религије у једној књизи, органски повезане. Психологија религије је најсигурнији темељ за изграђивање солидне философије религије. Она је и логичан, и природан, и неопходан увод у философију религије.

Психологија и филозофија религије професора г. Лоренца има: Предговор (стр. 3—6), Увод (9—45), Психологија религије (49—183), Филозофија религије (187—331), Примедбе (333—390), Регистар (391—395).

Предговор личи на пријатну, јер искрену и смирену исповест. Али, полазна мисао врло је здрава, као земља здравица. Она гласи: Дубока вера не састоји се у тренутним расположењима и пролазним осећањима, ма како она била интензивна већ у трајном расположењу душе (стр. 5).

Увод расветљује проблематику дела са свих потребних страна. Философија религије се изграђује на фактичности, стварности религиозног живота. То је почетна истина, јер почетна стварност. На овом попришту апстракције и априоризми су или бесмислице или фарисејство мисли. Наш писац полази од истине: Свако философско обрађивање религије треба да пође од религије као чињенице, тј. од стварног религиозног живота (стр. 9). Философија религије има да дâ одговор на питање, колико религија уопште може бити предмет чисто

научне философије (9). Разуме се, људску мисао је мучио, и мучи, проблем: нашто религија? има ли оправдање таква појава као што је религиозност, религија? Ако би се набрајали задаци философије религије, онда би њен први задатак био „философско оправдање религиозногa" (11). При томе потхвату мора се бити свестан да је човековој мисли тешко пратити религиозно на свима путевима његовим. Јер ту осим мисаоног, има много надмисаоног, осећајног, вољног, и козна колико још прадубинског и појмовно неуловљивог.

У философији религије искуство уопште, и искуство лично; примарна је неопходност. Ту доживљено спасава човека од неумесних хипотеза и фантастичних илузија. У логици је ствари да психологија религије претходи философији религије. Философија религије мора поћи од религиозног искуства, тј. од психологије и историје религије. А ту влада ова истина: религија се може схватити само са становишта религије; религију може разумети само религиозан човек. Зато на прво место треба да дође непосредно искуство, одн. психологија религије (12).

Човек се на свима ступњевима свога развића осећа недовршен, стога му је Бог свуда и свагда потребан. А то значи: човек, као оваква врста бића, неодољиво је религиозан, и зато су све религије „вапај за Богом" (27), вапај за проширењем, продубљењем, довршењем човека. Трага ли се у религиозном искуству људском за Богом, мора се доћи до закључка: Бог је нешто најнејасније па ипак у исто време и нешто најјасније, нешто најнепознатије и најпознатије, најдаље и најближе (43). Овакве мисли личе на поезију. Зашто да не? Зар философија није sui generis музика мисли? И поезија, зар није философија осећања? А човек у свему томе и између свега тога.

Психологија религије нас уводи у царство најинтересантнијих искустава. Човек је уопште целокупном својом појавом биће које збуњује. Збуњује чак и виша бића, она што стоје између њега и Бога. А вероватно збуњује и нижа од себе, уколико су, и ако су, способна за размишљање о човеку. Али оно што у човеку нарочито збуњује, то је душа. Јер се у њој сусрећу све неке бесконачности. Тако звана емпиријска психологија ухвати нешто-нешто од душе . Изато се дошло у њој до трагичног, и комичног, парадокса као што је „психологија без душе".

Психологија религије је најбољи увод у филозофију религије, јер она испитује религију у субјективном смислу или религиозност, побожност (стр. 49). Али је немогуће повући потпуно јасне и одређене границе између филозофије религије и психологије (49). Сама емпиријска психологија може описивати само емпиријска, чињеничка стања и показати њихове законитости. Али оно што је у њима специфично религиозно, не може се утврдити средствима емпиријске психологије (51). Ту може много припомоћи новија „психологија дубина". Она има да продре у оне неиспитане дубине човекова бића где религиозно ниче, клија и расте, где је корење и пракорење свега човековог.

Господин Лоренц врло убедљиво показује да је мистерија душе непроницљива. И када се прође кроз безброј питања, она се сва саберу у једно: „Шта је душа у суштини?" Одговор г. професора на ово питање је сасвим човечан, наш, потпуно заснован на свеколиком искуству људском, и гласи: „Не знамо" (53). У егзистенцију нематеријалне душе, која би могла постојати и независно од тела, као и у њену бесмртност, може се само веровати (54).

У модерној се науци свет све више јавља као једна недељива, органска целина, у којој је све повезано са свачим. У толико пре, тако се појављује свет у филозофији, и нарочито у религији. На такав закључак нагони нас стварност свима својим појавама. И спољашна, трансубјективна стварност, и унутрашња, субјективна стварност. Наш писац је у праву када тврди: У стварности уопште, а нарочито у унутрашњем искуству нема ништа „просто", елементарно, већ је све једна нераздвојна и врло сложена целина (56). У религиозном искуству је у питању осећање које се не може изразити у „земаљским" категоријама (70). Централни религиозни доживљај, вера у Бога није само осећање, ни само воља, ни само мишљење, већ потпуна преданост човекова, преданост целог Ја Богу. Религиозно мишљење је интуитивно мишљење, а не појмовно и логичко (72).

Религиозност је дуготрајни процес у коме учествује сав човек свим оним што га чини човеком. Религиозни доживљаји, с правом вели наш писац, мењају наше Ја постепено и стално, а не једном засвагда. Ни код најинтелигентнијег човека религија није нешто готово, заувек обезбеђено, већ се мора непре-

кидно поново присвајати или управо освајати (79). Зашто? Зато што она захвата и прерађује целог човека у целокупној његовој емпиријској датости. А прерадити човека теже је него техницизирати целу нашу планету. „Религија је најкомпликованији процес у људском духу, јер претставља јединство највиших функција“ (82).

Православно схватање светога и светости не може се помирити са схватањем о томе г. професора, схватањем које се у многоме наслања на Џемса и Ебингхауса. По томе схватању, човек не може постићи „безгрешно савршенство“; ако живот светих може постати безгрешним, онда може лако бити и неактиван (89). Овим се појам светога сувише релативизира. То постаје јасно ако се и летимично осврнемо на православно схватање светога и светости. Сваког дана ми се молимо да нам Бог подари „дан савршен, свет и безгрешан“; то чинимо и сваке ноћи, да нам и она буде света, савршена и безгрешна. А православни светитељи називају хришћане „боговима по благодати“. И то чине ослањајући се на своје еванђелско, благодатно искуство. Сврх свега: хришћани су хрићћани Господом Христом. А Он је идеална стварност и стварна идеалност светости и савршене безгрешности.

Урођене идеје о Богу нема, али постоји једна сила у човеку која вуче душу ка Богу и горњим световима. Психолошку подлогу религије чини једна тежња или нагон који се не да свести на разум и зато се религија не да рационализовати (98). Захватајући и преображавајући целог човека, религија оспособљава човека да овај свет прими дубље, шире, финије. И он осећа и прима овај свет као неисказану мистерију. „За религиозног човека чудо је цео овај свет, чудо сваки човек, свако живо биће, чудо сваки најнезнатнији појав као неопходан део целине“ (113). У таквом свету религиозни човек највише се и најбоље оријентише молитвом. Отуда је сасвим правилно, еванђелски правилно тврђење: религиозни нагон је поглавито нагон за молитвом (144).

Имам утисак да г. Лоренц својом психологијом религије није ухватио душу религиозну у свима њеним преливима и дубинама. То је и објашњиво, јер се г. професор поглавито служи протестанском и римокатоличком литературом. А религиозно искуство о коме оне говоре, у последњој линији, није психолошки дубинско и прадубинско. Штета је што се г. професор

није бавио религиозном психологијом православља и што у свом делу није искористио религиозну психологију светитеља за какве Запад не зна. А то су: св. Симеон Нови Богослов, св. Исак Сирин, св. Серафим Саровски и многи други.

Изгледа ми да је у психологији религије г. Лоренца сувише наглашена психичка страна човекова бића, док је физички састојак остављен некако по страни. А човек је и у својим религиозним доживљајима психофизичко биће. Зато баш што је човек психофизичко биће, Бог је постао човек и јавио се као Богочовек. Идеално савршенство психофизичког је у богочовечанском. „Логос постаде тело", то и у психологији религије претставља нормативну, критеријску истину и чињеницу. У противном, врши се разоваплоћење човека и обезбогочовечење Богочовека. А обезбогочовечење Богочовека је главни узрок трагедије протестанско-римокатоличког света, и у религиозној идеологији и у религиозној пракси.

Филозофија религије, у главноме, своди се на гносеологију религије. Проблем сазнања је најсуптилнији али и најтрагичнији проблем за човека. Од тога и око тога ничу највеће философске трагедије. Ако има истинских трагичара, онда су то философи, а првенствено теоретичари сазнања.

Сазнање и вера! Између тога двога роје се безбројне муке, муке духу човековом. Ако ишта претставља муку за дух човеков, онда је то сазнање. А зар не и вера? Да, и она. Ту је тек безброј бродолома. Али и спасених. Сазнање и вера су и природни и логични неком истом силом. У суштини својој, све је сазнање засновано на вери. На вери: да је наша свест нешто здраво, логично, нормално, достојно поверења. Ми примамо свет онаквим какав се претставља и привиђа нашим органима сазнања, зато што верујемо у своје људско сазнање које је по природи својој и невидљиво и неопипљиво.

Вера као орган сазнања схвата оно што је надразумно и надсхватљиво за чулно сазнање људско. Она има своје око којим види оно што је невидљиво. Али и поглед вере и сазнање вере простире се до извесних граница. А онда надсхватљиво постаје и несхватљиво, али ипак пријатно, мученичкој пријатно верујућој души. И с радошћу се придружује срце бурном Тертулијановом императиву вере: Credo quia absurdum est, верујем зато што је апсурдно, тј. несхватљиво. „Верујем зато што је апсурдно неверовати" (стр. 191).

Религиозно сазнање је природно сазнање, продужено и проширено вером у натприродно, али не и неприродно. Оно је толико надрационално, да често изгледа ирационално. У њему увек има и емоционалног и интуитивног и рационалног сазнања. На ипак се оно од свега тога разликује нечим специфично својим. Према религиозној гносеологији г. Лоренца, религиозно сазнање је много више интуитивно и емоционално но рационално. Оно је ирационално. Сазнање Бога бива религиозним инстинктом и осећањем или религиозном интуицијом. Разуме се, да је немогуће поставити, повући границе између рационалног и интуитивног (193). Изнад различних философских идеја о Богу стоји над-философски, живи Бог религије који је далеко изнад сваке људске науке и философије (196). Религијско сазнање је сазнање доживљавањем и моралним делањем (197).

Тек у додиру са Вечним човек долази до правог сазнања о себи. Ко зна шта све припада човеку и чему све припада човек док се не косне Вечнога! Тужна је величанствена мисао нашега писца: „Све човек може сматрати као своје — и науку и филозофију и уметност — осим самог себе. Човек није само свој: он осећа своју ограниченост и зависност од Вечнога" (209). Та веза са Вечним и сачивања главну суштину и силу човековог нагона за вечним постојањем. Религија је „највиши облик нагона за самоодржањем, највиши животни инстинкт човеков. Зато религију може и мора имати и најсиромашнији духом, ако има здраве животне инстинкте. Али вера тражи разум, јер иначе се не би знало шта се верује или се не би могло разумети оно што се верује. Треба разумети да би се веровало. Intelligo ut credam (разумем да бих веровао), говорио је чувени схоластички филозоф средњега века Абелард. Али мало пре њега један други схоластик (Анселм) рекао је с правом и обратно: credo ut intelligam, верујем да бих разумео. Само ко верује може разумети" (209).

У философији и психологији религије многобројне су дефиниције религије. Једна од најсадржајнијих је ова: Религија је практично решење проблема вечности. То је живот под видом вечности (215). Само у светлости Вечнога може се дознати прави смисао човековог постојања. Исто тако: само у светлости вечности показује се истински смисао овога света. „Шта значи веровати у Бога? То значи веровати да је човек највишег, божанског порекла и да зато има највише назна-

чење, има да постигне највиши, надземаљски циљ. То значи веровати у скривени, дубоки последњи смисао свега што постоји" (259).

Поглавље: Материјализам и религија (273—282) врло је интересантно својом садржајношћу и самосталношћу. Док остала поглавља, мање више, личе на философски потпури, дотле ово испуњује душу радошћу због своје самосталности и полета. Штета што г. Лоренц није казао више себе, своје самосталне погледе и расположења, већ је замаглио свој унутрашњи свет цитирањем многобројних туђих мисли.

Ретко су поучна и пуна сјајних расуђивања о човеку и животу поглавља: Проблем бесмртности душе (282—291), Религија и морал (291—300) и Вредност религије (305—312).

* * *

У својој психологији и философији религије г. Лоренц је поставио проблеме искрено, али и озбиљно и опасно. Човек, по самој природи свога бића, или мора одговорити на та питања или извршити бар духовно самоубиство, ако не и физичко. Али, иако се при писању психологије и философије религије имају у виду све религије, ипак г. професор Лоренц није могао а да, као прави хришћански философ, не изврши разврставање религија и дâ предност хришћанству. И то предност која чини хришћанство јединственом и незаменљивом религијом. У чему је та предност хришћанства? У личности Богочовека и појму богочовештва. Ево његових речи: „Хришћанска религија је унела у свет један сасвим нов принцип, нов појам, ненадмашан, изнад сваког могућног научног прогреса. То је појам богочовештва, симбол највиших могућности којим је човек уздигнут до највишег достојанства. То, наравно, није неки чисто рационалан, одређен научни појам, већ нешто мистично и мистериозно. А као мистериозно уопште, мистерија богочовештва не решава се разумом већ моеж бити само предмет веровања, ствар срца више но разума" (324).

Архимандрит Др. Јустин

Der Sinn der Forderungen Jesu in der Bergpredigt, von Stojan Dimitroff, Sofia 1938 стр. 173.

Литература о Беседи на гори је врло разноврсна и обилна. Овај библиски одељак је својим необичним садржајем као и оним свечаним тоном, којим нас сусреће на прагу Новога За-

вета, увек привлачио на себе пажњу како теолога тако и лаика и можда не мање ових последњих неголи првих. У њој је, како се мисли, у једној сажетој и заокругљеној форми изражена суштина Христова учења. Зато и борбе, које су се водиле у знаку за и противу Библије, тешко да су када мимоишле Беседу на гори.

Разумљиво је, да је Беседа на гори, баш у вези с тим имала и у једном другом правцу изузетну судбину. Она је, можда више неголи који други део Библије, била изложена разноврсним, врло често скроз противуречним тумачењима. Разни правци и идејни покрети почев од религиозног социјализма и сличних утопизама, па преко паганистичког хуманизма, филантропизма и модерног америчанског пацифизма до разних пуританизамâ протестантских секата, позивали су се на Беседу на гори, тврдећи, сваки за себе, да је њен прави интерпретатор. Али и поред свега тога, питање смисла Беседе на гори, остало је још увек неисцрпљено. Она стоји и данас пред нама као један важан теолошки проблем, који захтева особиту пажњу и који се мора темељно испитивати.

Као у историској и религиозној пракси, она је имала сличну судбину и у чисто научној области. Она је и овде била изложена свакојаким тумачењима и произвољностима. Довољно је само скренути пажњу на неколика карактеристична случаја. Једни ограничавају значај Беседе на гори на један временско-историски период: она је само слика, резултат борбе Христа противу фарисеја. У њој имамо рефлекс тога сукоба, важан документат за сазнање ондашњих приликâ и теолошких схватања поменуте две струје. Овде је баш та супротност верно претстављена. Христос је, по њима, нов „законодавац", који успева да кроз Његово „чистије" и „дубље" поимање Закона, разруши и потисне читави законски систем Јудејства: Беседа на гори је „учење Исуса о бољој правди". Она је дакле савршенији „појам", савршенија „идеја" правде као такве. То већ није она „крута" „национална" „шовенска" „ограничена" правда, — то је „хуманистичка" „општечовечанска, која превазилази све националне оквире и до тада владајуће обзире. Макар да је ово једно више пелагијанистичко и либералистичко схватање, оно је нажалост и најраспрострањеније.

Један други правац тумачи Беседу на гори такође хистористички, али из сасвим других разлога. Беседа на гори је

резултат ондашњих есхатолошких исчекивања. Христос је проповедао скори крај овог е о н а. Крај је имала да доживи баш ондашња генерација. Он је требао, односно могао, наступити сваког момента. Из ове чињенице резултирао је и један специјалан начин живота; у таквом исчекивању могуће је наиме живети само као један умирући тј. као онај, коме су дани избројани. У то мало преосталог времена, треба, природно је, запоставити друге бриге и обзире и концентрисати сву пажњу на скори крај. И баш у овим околностима поникла је Беседа на гори. Она садржи животна правила за оне, који су сваког тренутка у исчекивању Царства. Отуда је, мисли се, и разумљив онај идеализам и занос као и, за нас данас, неиздржива претераност њених захтева. Тим хоће да се каже, да је она везана за једно историски опроргнуто исчекивање и да за нас данас не може имати обавезан карактер.

Да поменемо напослетку, још и једно треће схватање; макар да се од ових много разликује, ипак не претставља неко срећније решење. То је оно које је везано за име Толстоја и неких савремених религиозних социјалиста. И овај правац гледа у Беседи на гори продубљење и пооштрење јеврејског закона до максималног степена. Али за разлику од осталих, ово схватање не ограничава њен значај само на једно доба; Беседа на гори није ниуколико изгубила од своје актуелности: она је, буквално, „категорички императив" нас данас као и раније. То је један неугашени вулкан, који може, чак штавише — треба, да доведе у кризу како нашу културу тако и наше целокупне односе. Беседа на гори је Закон и она, као таква, има дословно да важи.

Овим кратким осврtом на историју тумачења Беседе на гори, желимо само да скренемо пажњу на проблематику, која је за ову везана и која се врло често превиђа. А то ће нам истовремено помоћи, да јасније уочимо потребу и вредност једне књиге, која нас уводи у сву ту проблематику, подухватајући се истовремено, да нам разоткрије прави смисао овог важног библијског одељка.

Ми ћемо одмах у почетку истаћи, да расправа г. Димитрова: „Смисао захтева Исусових у Беседи на гори", коју желимо приказати, претставља и један врло успео подухват.

За многе је, приликом решавања нашега питања, била фатална једна, више методолошка грешка. Беседа на гори се

наиме обично издвајала и тумачила само за себе. Она се узимала као једна заокругљена целина, која нема неке дубље органске везе са осталом керигмом Новога Завета. Заборављало се да је она саставни део једне целине, те да само у тој идејној и органској целини, има свој прави значај и свој прави смисао. Нови Завет је у свој својој разноврсности, у свем оном мноштву идеја, појмова и ствари, о којима је тамо реч, првенствено, боље рећи, искључиво — сведоџба о Христу. Нови Завет је само ради Христа писан. У свакој својој речи новозаветни писци мисле на Христа. Са свим оним, што они кажу, излажу, сведоче, хоће да нам покажу једно, а то је, да је Исус—Христос. Свака реч указује на њега, свака добива опет од њега свој прави смисао. Тек у светлости онога што ми од Новога Завета, као целине, сазнамо о Христу, разоткрива нам се прави смисао појединих делова — па и Беседе на гори. Тим се сазнањем руководио и г. Димитров. Зато је сасвим разумљиво, да он, пре прелаза на саму ствар, покушава, да одреди њено право место у оквиру новозаветне, односно Христове керигме. Беседа на гори не претставља, као што се мислило, једно „особито хришћанство" супротно оном у осталој синопси а поготову оном код Ап. Јована и Павла. Он то покушава да докаже кратком анализом њене стилистичке структуре и текста. Беседа на гори је, по њему, „један букет разног цвећа, које је израсло на тлу синоптичког предања." Она је једна уметнички и плански рађена „композиција" са одређеном теолошком позадином. Писац првог Јеванђеља руковођен је наиме једном специјалном теолошком тенденцијом, који се равномерно провлачи кроз сво Јеванђеље. Зато је њу немогуће саму за себе разматрати, не обзирући се „на тло, на ком је она поникла". Она спада у „целокупност Христове проповеди" и може се разумети само кроз и „из те целине".

Тим је истовремено г. Димитров указао на једну заблуду модерне историске критике, која је мислила, да синоптичка Јеванђеља, за разлику од Јованова и Павлова догматисања, дају „једну прилично верну слику историског Исуса" Јеванђеља су по њиховом схватању, једна врста биографија, из којих би се, применом научних метода, дала еруирати права историска стварност личности Христове. Г. Димитров се одмах ограђује од оваквог поимања. Синоптичари такође полазе од „једног догматског суда". Њихова Јеванђеља су на-

име, „сведоџбе вере“ (Glaubenszeugnisse). Они имају за циљ изложити „историју Исусова делања“, да би се „вера пробудила и постојећа вера учврстила“. Хисториски материјал је истина ту. Али он је, за разлику од профаних биографија, узет само у службу „хришћанском вероваљу“.

Тим је сада омогућено правилно постављање питања. Смисао Беседе на гори открива се тек после сазнања тог вероваља као целине, тек кад се уђе у центар јеванђелске проповеди, тек кад се сазна о чему се збиља у тим сведоџбама ради. Зато нас неће зачудити случај, да г. Димитров пре преласка на анализу задате материје, опширно излаже питање есхатолошке проповеди Царства код Христа као и питање саме Његове личности.

Опширно анализирајући текст Јеванђеља као и критичким навођењем литературе, г. Димитров констатује да се њихови есхатолошки искази крећу по двема линијама. Христос претставља Царство Божије час као будуће, час као већ садашње. Та се „двострукост“, „напетост“ (Spannung) есхатолошких исказа не дâ психолошки објаснити нити као противуречност схватити. Јер, есхатолошко учење се не сме једноставно хронолошки тумачити тј. у смислу, да је Царство нешто „што тек има да наступи“, нити је оно пак, као што други мисле, само „тренутак пророчанског одушевљења“ „у ком се има илузија земаљске стварности, оног што је само на небу стварност“. Не. Ова двострукост дата је у природи саме ствари „Будућа владавина Божија је наступила, она је стварно ту, она је (у личности Христову), већ хисториски догађај. То је парадоксија учења Христова о Царству „Бог извршава своју власт на земљи већ сада, када у датим тренутцима, кроз Исуса изгони демоне и позива на покајање.“ Са Христом је наступила нова ситуација, наступио нови еон. Синоптичари виде у делању Христовом кроз реч и дело стварно испуњење старозаветних исчекивања. То, поред осталог, нарочито илуструје сусрет са Крститељем. У Јеванђељима бивају Исус Христог и Царство Божије често идентификовани. То све доказује да есхатолошка мисао није хронолошки већ христолошки оријентисана. Христолгија је њена подлога. Она без ње лебди у ваздуху. Оно што је пре постајало само као исчекивање, сада је кроз Христа у Христу и са Христом стварност. Сва она дела и знаци које је Христос учинио, указују на наступ Божије владавине. Ова „садашњост“,

наставља г. Димитров, „била је за Исуса не обмана, не сан, не једно, чисто психолошки разумљиво пророчанско одушевљење, већ сигурност, да су сва старозаветна обећања о владавини Божијој, сада у Њему постали један σήμερον (Лук. IV, 21) Исус се зна и објављује као у Старом Завету проповедани „Цар последњег времена као — Месија".

Али дефинитивни крај предстоји још увек. Верни живе у домену владавине Божије али ипак још увек у овом свету „који је зао и противу Бога". Сила греха још није дефинитивно истребљена. Христос има своје дело тек да приведе крају, кад буде дошао као судија света (Мат. 16, 27). Зато се Христос претставља као обећани и очекивани Месија, али и као онај, који тек има да дође. То такође указује на дубљи егзистенцијални однос између Царства Божијега и личности Христове. Оно што важи за једно важи и за друго. „Цар се појавио — али у μορφὴ δούλου (Рил. 2,7). „Скривеност царског достојанства Христовог у садашњости као и скривеност владавине Божије на земљи, указује на њихову узајамну припадност". Кад један цар негде дође инкогнито, то он ипак стварно долази а не привидно". Тако се дâ илустровати Христов долазак и стварност његове владавине. Месија неће доћи тек на крају света, већ ће се овај Месија тада само објавити, открити у оном правом царском достојанству. Отуда она антиномија у есхатолошком схватању. „Што се пре Христа само као будућност очекивало, кроз њега је већ у садашњости узело свој почетак, не престајући и надаље бити будућност, јер коначно уклањање поретка овог света још увек претстоји и јер ће се Месија тек у парусији потпуно открити". Центар есхатологије а тим и све библиске проповеди је — Исус Христос.

Овим нам је дат оквир у ком се налази Беседа на гори, као и атмосфера која се иза ње налази и из које је она поникла. Ми смо сада добили њену оријентациону тачку зато г. Димитров прелази директно на постављено питање, тек у трећем делу своје расправе.

Захтеви у Беседи на гори су „стварне" „конкретне" заповести, које се морају извршити. Исус иступа као нов законодавац. Он је нови Мојсије „који на место несавршеног акомодираног Закона са Синаја, развија савршени коначни Закон са брда Новога Завета." Тим је стварно нешто одлучујуће речено, али могућност неспоразума, још увек није отклоњена.

Христос није једноставно реформатор или револуционар, као што се то обично узима. А то је баш један одлучујући моменат. Ако би он био само реформатор — законодавац, онда би у почетку наведена схватања, била више или мање, на свом месту. Протестански либерализам се, у овом тумачењу, кретао тим правцем и читаву ствар поставио „на главу". Он је схватио Христа као религиозног учитеља и Беседу на гори у смислу идеалистичке етике. Она је учење мудрости (Weisheitslehre) „једно пречишћено, једно хуманизирано, радикализирано, префињено и концентрирано јудејство". Христос, као учитељ мудрости, нешто је попут грчких моралистâ. Његове заповести, кажу они, нису парадоксне; напротив, оне су „логичне", „разумне" „евидентне". Христос је „поучавао" „убеђивао" „апеловао на здрав људски разум". Он је умео, као што каже Виндиш „логичност и разумност својих захтева да аргументима докаже и логичним чињеницама пред слушаоцима демонстрира. Христос је умео ствар тако очевидно да претстави, да слушаоцу не остаје ништа већ да створи и једино могући закључак.

Беседа на гори је, каже г. Димитров, нешто сасвим друго. Њени су захтеви у својој суштини парадоксни. Они стоје у егзистенцијалном односу са Царством Божијим, тј. са „тајним (још невидљивим) доласком будуће есхатолошке владавине Божије већ сада". Та есхатолошка стварност је позадина и подлога Беседе на гори као целине и сваке поједине заповести. Оне су разумљиве само са Христовом личношћу и Христологијом. Христос није првенствено пророк књижевник, законодавац, учитељ мудрости већ — Месија. И као што је његова личност изазивала „негодовање" и „саблазан" тако исто и његове заповести. Ко не може да прими чињеницу, да је владавина Божија, макар тајно и невидљиво, започела са Христом, и да је овај Исус — Месија, тај наравно не може ни да схвати смисао његових речи. Отуда Христос и не покушава, као неки учитељ, да убеди, логички докаже и предочи целисходност својих заповести. Оне то у ствари и нису. За обичног посматрача су више „претеране" „неиздржљиве" „неприродне" „неразумне", „саблажњиве", једном речи — парадоксне. Парадоксима се не доказује и не убеђује. И Христос то збиља није ни тражио. Он не тражи интелектуалну сагласност, већ веру „Покајте се и верујте у Јеванђеље" (Мк. 1,65 Мат. 17,21 23,23). Отуда је та парадоксна црта карактеристична за Јеванђеља уопште. Она је дакле дата у самој ствари, тј. у чињеници да је

Исус—Христос и да је тим будућа есхатолошка владавина Божија, упркос свега тога, што се видљиво у свету ништа није променило, већ постала реалност. И баш о тој реалности сведочи Беседа на гори. „Мора се увек бити начисто с тим", каже г. Димитров, „да ове заповести стоје у најтешњем односу са новом ситуацијом, која је с појавом Христа наступила и да оне долазе од сâме те ситуације као такве". Оне не регулишу као оне на Синају правни поредак, већ стоје у суштаственом односу са проповеђу о Царству. Зато се оне не смеју никако одвајати од њихове „месијанско-есхатолошке подлоге". Чим би се апстраховало од чињенице да она садржи у себи Јеванђеље Царства, њен би смисао био осуновраћен. Она бива сведена на обичан закон на један низ „баналних моралних правила" и моралних принципа, који, као такви, треба свуда и за све да важе. Међутим овде се ради о заповестима самога Царства Божијега. „Оне су заповести Божије владавине на земљи и сликају понашање припадника Царства". Христово понашање, на пример, према законским прописима суботе, искључују сваку могућност законског поимања његових речи. Главно је извршење воље Божије, без обзира, да ли се при том крше слова Закона или не. „Христос крши суботне прописе, не једноставно кршења ради, већ ради чињенице, да преступ закона у извесним приликама још боље поштује вољу Божију, неголи извршење „слова закона".

Поменуте чињенице бацају праву светлост на смисао Беседе на гори.

1) Она није етос, није један општеважећи закон, збир моралних максима, која независно од сваке христолошке подлоге, важе. Беседа на гори је на супрот акомодираном јеврејском законодавству израз апсолутне воље Божије. Она је реч Христова. Али то није само збир онога што је Христос некада учио, већ „жива реч и сада живога Господа".

2) Садржај те речи није само ново формулисање оног што ми имамо да испунимо. У том случају она би опет била закон. А закон као такав убија. Беседа на гори је реч благодати. Она је уствари „Јеванђеље у форми закона". Т.ј. њен је садржај не једноставно Закон, већ радосна вест, да је Христос испунио Закон. То поред осталог показује и факат да она почиње са „блаженствима". Кроз Христа је дошла благодат. Његова реч зато није „слово закона", није „празан звук" већ „Verbum

efficax". Она је испуњена „стваралачком снагом", којом се човеку отварају нове могућности.

Овим је омогућен коначан одговор на постављено питање. Тврђење, да су заповести Беседе на гори „неиспуњиве", чак шта више, да њихово испуњење није ни била намера Христова, као и оно римокатоличко, да су њени захтеви само за један ужи круг „монаха и подвижника" отпадају као погрешна. Сви они схватају Беседу на гори као Закон, кога је могуће на овај или онај начин испунити, или се пак та могућност унапред пориче. Они превиђају да је Беседа на гори истовремено „Јеванђеље у форми закона" и да је испуњење Закона кроз Христа њен прави смисао а Јеванђеље о Царству њена централна тема.

Али се тим не ограничава мисао у почетку истакнута, да је Беседа на гори савршени Закон Божији, прокламован са „брда Новога Завета", који се мора и извршивати. Напротив. Христос је дошао. Његово је Царство наступило. Есхатолошке снаге већ дејствују. Дух, који је обећан за последња времена, дат је вернима. Пророчко обећање „И ја ћу вам дати једно ново срце и један нов Дух" (Јез. 34, 26—27) испунило се у Христу. Време благодати је наступило. Верни су пренесени у једну нову животну сферу. Они су постали деца Божија, припадници Царства. Сообразно тој новој ситуацији, добио је њихов живот други смисао и други задатак. Њима су дате нове заповести. Апсолутна воља Божији је њихов Закон. Сада се не тражи само ово или оно, извршење ове или оне појединачне, заповести, већ се тражи цео човек у свим његовим животним манифестацијама. „Будите савршени, као што је савршен ваш отац небески". То важи не само за ове или оне, не за једну „духовну елиту" већ за све верне. Концесије и акомодације немају више места. Беседа на гори схваћена као обична етика, морал, закон, као нешто што се као такво мора дословно испунити, је заиста неиспуњива, претерана. За „зло" „тврдокорно" „прељуботворно" срце човечије, воља Божија је воистину једна немогућност. Али је, као што рекосмо, сада наступила нова есхатолошка стварност. Кроз Христа се испунило обећање: „Ја ћу да дâм свој Дух у вас и из вас ћу направити такве људе, који у мојим заповестима иду и моју правду држе". То је Нови Завет. У њему има да влада апсолутна воља Божија зато је Беседа на гори и дата.

Ствар не мења у принципу, да Беседа на гори de facto не бива испуњена, тј. да се наша хришћанска стварност рази-

лази са њеним захтевима. И сâм Христос каже да је срце људско „зло" и да су уска врата која воде у живот.

У свом последњем одељку, „Ausblick und Schluß" одговара г. Димитроф на неколика принципијелна питања.

Беседа на гори односи се стварно на овај свет и на нас. Бог је наиме своју руку ставио на овај наш конкретни живот сада и овде. Он, још овде, има да буде подвргнут новим законитостима. Верни су, значи, припадници двају царства.

Та чињеница регулише однос Беседе на гори према постојећим поретцима. Наши поретци, као и све оно што ми претстављамо и јесмо, носи на себи жиг греха. И као такви наравно стоје у супротности са Беседом на гори, као изразом апсолутне воље Божије. Али стари еон још постоји. Он се, са свим његовим законитостима, не дâ уклонити. Нема закона или метода, којим би се овде дао променити ред ствари. То лежи изван граница људске могућности. Напротив, постоји воља Божија да он и надаље остане. Он ће му Сâм учинити крај. Тек тада ће Његова воља бити апсолутно извршена. За сада нови еон може само да прожима „кваси" стари.

Зато сва она питања о односу Беседе на гори према нашој култури, према друштвеним поретцима, добијају други смисао. Мишљење да она стоји у непомирљивој супротности са нашим друштвеним, правним и економским односима, полази од схватања Беседе на гори као закона. Међутим она то није. Беседа на гори није дата за унапређење наше културе и усавршавања наших односа у том смислу. Њен је смисао разумљив само у оквиру беседе о Царству. Царство је већ тајно започело. Али оно није културна реформа или социјална револуција, већ једна есхатолошка појава. Оно невидљиво али стварно прожима нашу видљиву стварност. Дакле она није закон који би сé имао дословно испунити, али је зато ипак израз воље Божије, која се мора извршити.

Ако би се на послетку могле извесне примедбе писцу ставити, биле би махом ситније природе. Ипак ћу да скренем пажњу на два случаја. Чини ми се да је г. Димитров био у извесном погледу неправедан према Бултману (34 ст.) и Турнајзену (114 ст.) Бултманово схватање о „конкретној одлуци" (Entscheidung) г. Димитров је сувише упростио. Она није код Бултмана схваћена као акт, који временски претходи и ствара есхатолошку стварност .У том случају би примедба г. Дими-

трова била на свом месту. Код Булмана пак, конкретна одлука је већ израз те есхатолошке стварности. Она је једино том стварношћу омогућена; у њој се та стварност само актуализира.

Г. Димитров је имао право да се огради од оне чисто протестантске црте у Турнајзеновој интерпретацији Беседе на гори — наиме о њеној неизвршивости. Што је пак Турнајзен њу гледао кроз призму Павловог Јеванђеља и што је оштро подвукао њен јеванђелски карактер, ја не сматрам за неки грех. Напротив, сматрам као заслугу, што је тим једном за свагда уклоњена хистористичка заблуда о супротности између Јеванђеља Синоптичара и проповеде Ап. Павла. Ја верујем, да је и г. Димитров благодарећи Јеванђељу Ап. Павла, био сачуван од искушења, да Беседу на гори интерпретира пелагијанистички или у смислу модерних хуманистичких јереси. Он је до својих најважнијих закључака могао доћи, само благодарећи том, да у Новом Завету постоји и — Павлово Јеванђеље.

Књига г. Димитрофа је свакако један драгоцен прилог. Она је за нас овде на Балкану утолико драгоценија, што нам пружа јасну слику, како се дотично питање на Западу решавало и како се у савременој теолошкој науци решава. И ради тога је књига г. Димитрова, за сваког, ко би се бавио питањем Беседе на гори, незаобилазна. Читава ствар је рађена зналачки и са много труда. Ствар је види се рађена на Западу по западним методима и мерилима. Али зато ипак не треба много труда, да се примети, да је православац на послу. Утолико је више његов успех стваран и неоспоран.

Д-р Саво Ђукановић

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ
СВ. САВЕ 28

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

Штампарија „Привредник" Жив. Д. Благојевић Кнез Михаилова 3, Тел. 21-450.