

БОГОСЛОВЉЕ

ИЗДАЈЕ

ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
У БЕОГРАДУ

Година XII (XXVII)

Свеска 1 и 2

проф. Слободан ПЕТРОВИЋ

ДР БОРИСЛАВ ЛОРЕНЦ

Поводом осамдесетпетогодишњице

I.

Рођен у Аранђеловцу 23. августа 1883. године од мајке Љубице, рођене Срећковић, и оца Михаила. Отац је био по рођењу Пољак који је, као сасвим млад лекар, дошао на позив владе кнежевине Србије, онда када су јој лекари били најпотребнији. Умро је као приробени Србин и почива вечним сном у српској земљи коју је волео као рођену отаџбину, утолико више што Пољска за његова живота није била слободна.

Основну школу и нижу гимназију Борислав је учио у Ваљеву, вишу гимназију у Београду. Од јесени 1902. године похађао је наставу философије на Универзитету у Берлину, где је и докторирао јануара 1908. године. Од августа 1908. године ради као суплент и професор средње школе до марта 1922. године, а 1921. године је изабран за доцента на Философски факултет у Скопљу, али пре то што је дошло до потврде тога избора, Лоренц је постао доцент Богословског факултета у Београду 1922. године. Наредне године постаје ванредни, а 1927. године редовни професор на истом факултету, све до одласка у пензију 1952. године.

II.

Тумачећи термин психологија у свом раду **УВОД У ПСИХОЛОГИЈУ** (Београд, 1925) професор Лоренц сматра да је **духословије** (стр. 4) најадекватнији израз, ако се ова наука схвата као учење о души. Душа значи више не само оно што је свесно, па ипак на основу емпиријске науке, психичко (душевно) аутор поистовећује са свесним: „Према томе можемо Психологију дефинисати као науку о душевним или свесним појавама” (стр. 6). У ширем смислу појам душа обухвата цело психофизичко биће и карактер, док се појам свести односи на тренутно стање бића.

Однос психичких и физиолошких процеса писац посматра као философски проблем. На питање шта је психичко, он одговара: „Психичко је оно што је лични доживљај, што постоји само у једном Ја, оно што Ја осећа, мисли, сневa, намерава” (стр. 8). Даље се намеће проблем дефинисања душевних процеса, и писац излаже гледишта свог берлинског професора Штумпфа, по коме је душевна појава функција свести „којом се схвата предмет или садржина која нам се приказује као просторна” (стр. 10), али се поставља питање: „Да ли се и како могу акт свести и његов предмет увек и јасно разликовати?” (стр. 10). Ово је тим теже што су психички процеси елементарнији, али се они, по мишљењу професора Лоренца, могу дефинисати само генетички, као на пример у случају чулних осећаја вида, слуха, мириса итд. који постоје за човека као његови субјективни осећаји.



„Међутим, потребно је ипак нарочито нагласити да се научни, физиолошки субјективизам никако не сме идентификовати са субјективизмом у апсолутном, философском, метафизичком смислу, тј. са идеализмом који материјални свет своди на духовни” (стр. 13).

У проблему односа психологије и природних наука, психологија, како је Вунт дефинише, јесте наука о непосредном искуству, док природне науке занемарују субјект. „Разлика између Психологије и Природне науке не лежи дакле само у предмету већ и у начину посматрања” (стр. 18), па се зато тешко може утврдити граница, јер психичке и физичке појаве нису јасно одвојене, него у најпростијим психичким процесима, у осетима, неприметно „дрелазе једни у друге” (стр. 19).

Дескриптивна психологија описује душевне процесе на основу претходне анализе и најелементарнијих облика. „Допуна дескриптивне анализе је синтеза, синтетичка верификација добијених аналитичких резултата” (стр. 23) ради утврђивања закона, мада неких строгих закона у психологији још нема (стр. 25).

Анализа душевних процеса дала је поделу на процесе емоција, воље итд. али је остао деликатан проблем у разликовању чак и осета од осећања. „Првобитни осећаји су нераздвојни од осећања у којима се готово потпуно губе” (стр. 28), сматра аутор, и наводи даље примере са интелектуалним процесима где је повезаност још тешња. Нарочито се то огледа у повезаности осећања, мишљења и воље. „Сва неодређеност психичких процеса и долази од несталности осећања, о којима, баш због те несталности, не знамо много” (стр. 32). Посебну тешкоћу представља вољни процес. „Воља је духовна тежња, која се не да ближе окарактерисати, јер се у својим разноврсним облицима налази готово у свим појавима човекова душевног живота. У том смислу воља је синтеза осећања и мишљења, специфична веза интелектуалних и емоционалних процеса, тако да се нижи облици воље приближују више емоционалним, а виши интелектуалним процесима” (стр. 34).

У психологији као емпиријској науци основне методе су посматрање и експеримент. У тзв. психофизици психологија постаје експериментална наука, јер „задатак Психофизике је да тражи мерљиве спољашње знаке унутрашњих односа” (стр. 38). Немац Фехнер је вршио мерења у области осетљивости чула за разне квалитете. Али поред квантитативне анализе чешћа је и важнија квалитативна. Ебингхаус је први експериментално испитивао памћење и заборављање (стр. 40). Експериментално је испитивана пажња и одређиван њен обим, а галијански физиолог Моссо испитује осећања, Штерн проучава мишљење, енглески психолог Галтон мери брзину асоцијација, а врло су познате методе Бинеове школе у Паризу и Килпеове у Немачкој за испитивање маште (стр. 41). „Ако многобројни експерименти, чињени у новијој Психологији нису дали ни близу оне резултате који су од њих очекивани, нарочито с обзиром на уложени труд, ипак се не може оспорити да су они дали и много. То доказује и практична или примењена Психологија” (стр. 42) наглашава аутор.

Психологија у њеним разним гранама као на пример дечија, педагошка и експериментална налази врло широку примену у школама на првом месту. „Значај Психологије за васпитање у школи и ван ње је тако велики и тако очигледан, да о њему не би требало ни говорити” (стр. 43), каже професор Лоренц и наводи даље где се психолошка наука афирмисала као у судству, привреди и војсци (стр. 44). „Једно од најважнијих питања практичне, специјално школске Психологије је оцењивање интелигенције, одн. обдарености” (стр. 45) пише аутор објашњавајући употребу Бинеових тестова.

Лоренц истиче да „сви покушаји потпуног објашњења психичких појава воде неминовно појму душе” (стр. 46). „Хипотеза једне нематеријалне душевне супстанције је најпростија, и зато највероватнија хипотеза” (стр. 47) каже др Лоренц указујући на појам душе као философски, метафизички појам, али истовремено он је „и нужан

методолошки принцип у колико означава нераздвојну везу, целину и јединство свих душевних појава" (стр. 47). По неким ауторима појам душе представља јединство психичких појава, повезаност са физиолошким процесима и слично, али, по речима писца: „Као израз живота, као јединство целог бића, као активан узрок свести, душа постоји у извесном смислу пре појединих свесних појава... то се мора признати један нарочит, нематеријални носилац духовних појава" (стр. 50).

Психичке појаве и физиолошке процесе, као проблем односа душе и тела, обухвата само у извесном смислу принцип тзв. психофизичког паралелизма, али је он прихватаљив у случајевима просторних процеса. „За највише душевне процесе не може се тврдити да су нераздвојни од физиолошких" (стр. 57) сматра писац и налази да психологија никад неће бити сведена на физиологију (стр. 59), а сам мозак наука „неће моћи никад потпуно сазнати" (стр. 60). Стога што психички процеси нижи и виши чине нераздвојно јединство, то се аутор пита: „Да ли мозак уопште служи и психичким процесима као таквим" (стр. 61). Са овог аспекта посматран, проблем постаје филозофским.

Општа психологија се понекад сматра као филозофска, тако да се, како каже аутор, психологија може сматрати на граници између природних и друштвених наука (стр. 63), или је и једно и друго. Па ипак, како каже Лоренц: „Психологија је у тесној вези с философијом но и једна друга емпиријска наука" (стр. 64) и тиме писац жели да утврди однос психологије и философије иако се психологија потпуно одвојила од философије.

Психологија човека не може остати само психологија његових реакција, и бележити искључиво његово понашање, већ „мора водити рачуна о духовним силама и способностима, о духовној енергији, о духу као способности делања, тј. извођења извесних промена у свету" (стр. 69) пише аутор и закључује: „Целину света не можемо схватити само разумом, већ целим својим бићем. Општи филозофски поглед на свет није само производ разума већ и срца, не само мишљења него и осећања" (стр. 72), а осећање и мишљење, веровање и знање, дакле философија, психолошки је проблем. Из овога следи тврђење: „За науку, за разум, суштина стварности ће такође бити увек бити подједнако удаљена, ма колико било јој се ми знањем приближавали. Управо, она нам је у неку руку све даља, јер са све већим напредовањем знања, све су многобројнији и компликованији делимични научни проблеми, специјални закони и путеви који треба да воде општем закону, научном идеалу, јединству и целини сазнања, одн. целини стварности која му је предмет. Тај идеал може имати у виду само Философију, одн. њен основни, принципијелни део, Метафизика" (стр. 73).

*
* *

Године 1926. излази у Београду обимно дело **ПСИХОЛОГИЈА**, која је намењена студентима теолошког и филозофског факултета. Ова књига је подељена у четири дела а почиње врло солидним уводом.

Професор Лоренц прво утврђује да је предмет психологије „унутрашњи доживљај, тј. акт или функција свести” (стр. 2), а задатак је психологије описивање чињеница и покушаји да се оне правилно протумаче” (стр. 9).

После нерасветљеног појма душе, писац одређује појам свести, који „значи управо нераздвојну целину и јединство свих душевних појава” (стр. 11) чија је основа у функционисању нервног система, коме је писац посветио пуну пажњу. У савременом облику приказане су методе психолошког истраживања, а придодат је и приказ историјског развоја модерне психологије од Аристотела до Вунта. Обимна студија и врло систематична, наводи професора дра Стјепана Мичевића на закључак: „Стојимо пред појавом која је у нас још један новум... Таквих психологијских, синтетичних приказа — особито у тој опсежности — није до сад код нас било... Писац је својим дјелом већ сада дао доказ да смо и ми на пољу психологије и филозофије ушли у фазу самосталног компендиозног писања, самосталног и научног, које прије свега тражи опсежну, солидну и уравнотежену ерудицију” (Ревизија за филозофију и психологију, књ. I, св. 1—2, стр. 79—80, Загреб, 1927.)

Први део ове књиге односи се на психологију интелектуалних процеса. Писац утврђује да је чулни осећај „најосновнији психолошки појам” (стр. 49) а затим обрађује врсте чулних осећаја и опажаја као што је већ уобичајено у свим делима ове врсте. Памћење и представе, учење и заборављање уз елементе технике учења, стваран је допринос научном истраживању психолошке проблематике у ондашњој литератури. Питања илузија, пажње, мишљења и говора доводе писца до теорије сазнања са закључком: „Али сама психологија не може решити питање постанка научног (одн. логичког) мишљења” (стр. на 202).

Други део садржи психологију емоционалних процеса. Чулни бол и чулно задовољство су „израз вредности чулних надражаја за нас” (стр. 223), а духовни бол и духовно задовољство као жалост и радост „нису ни тако општи ни тако проста осећања као задовољство и бол” (стр. 245). Интелектуална, естетска, морална и религиозна осећања су израз једне више свести у човеку (стр. 262), док су расположења, страсти и афекти душевни процеси који зависе од општег стања организма (стр. 270).

Трећи део обрађује психологију активног живота. Нагони и инстинкти, жудње и жеље имају функцију биолошког задовољавања природе бића, а вољни покрети су „производ вежбања, покушаја, пробе, прилагођавања и модификације старих, познатих покрета према новим задацима” (стр. 301—302). Воља је увек управљена одређеном циљу, али „треба само развијати мотиве воље тако да одговарају природи индивидуе” (стр. 311).

Четврти део има за циљ да прикаже свесни и несвесни душевни живот. У одговарању на питање: шта је Ја? Лоренц каже: „Ја није само појединачно осећање или представа него воља, личност и карактер” (стр. 332). „Ја је, реално Ја (тј. душа), носилац свести и узрок свих свесних појава... То реално Ја омогућава свест о јединству свих душевних процеса и о њиховом припадању једном Ја. Ми смо свесни

да смо исти сад, као и у прошлости, да остајемо увек исто реално биће упркос емпиријским променама, упркос спавању и заборављању” (стр. 335).

Психички несвесно је исто тако садржај душе иако се најчешће изражава у моторним радњама, које су притајене. „У различитим латентним, скоро несвесним тенденцијама, склоностима, нагонима, састоје се различите интелектуалне и емоционалне диспозиције, особности, оно што сачињава различите темпераменте, карактере, таленте, геније итд.” (стр. 348). На претпоставци несвесних душевних процеса заснива се Фројдова психоаналитичка метода (стр. 359). Снови у одраслих су као и у деце врло често израз подсвесних жеља, али истовремено и једне несвесне духовне активности, несвесног мишљења. „Психоанализа своди на симболичко испуњавање жеља сав рад фантазије уопште. Али без обзира на таква претеривања психоанализи се мора приписати у заслугу што је истакла значај симболичног мишљења које претходи логичком” (стр. 366).

Завршавајући своју књигу погледом на психологију у односу на друге науке а нарочито на философију, професор Лоренц каже: „Нарочито је психологији философија потребна допуна, потребнија него и једној другој науци, и ако не треба заборавити да је философска психологија више философија него психологија, тј. емпиријска наука... Психологија стоји у средини између природних наука с једне, и духовних (друштвених, историјских) наука с друге стране. Она је управо и једно и друго, и природна и духовна наука” (стр. 376).

О књизи професора Лоренца написао је др Филип Медић, професор Више педагошке школе у Београду, између осталог: „Збиља човек има да се диви пред једним веома ретким — за нашу психолошку литературу потпуно новим фактом да **Психологија** г. Лоренца обухвата у једну хармоничну и веома прегледну целину резултате једног и другог реда... тј. испитивања са експериментом и без експеримента... Ми се морамо задовољити и са ово неколико сажетих погледа на ово значајно дело чије су битне одлике одлична обавештеност и исцрпност, јасноћа детаља и прегледност целине, научна објективност и савесност у изрази. Са овако данас ретким особинама, оно би могло чинити част и најбогатијим западним књижевностима, а наша психолошка литература добива у овом делу прву комплетну и објективну систематизацију психолошке науке, писане једним јасним лепим српским језиком” (Српски књижевни гласник, стр. 60—65, Београд, 1. V 1926.).

*
* *
*

Др Борислав Лоренц у свом раду **О НЕСВЕСНОМ У ДУШЕВНОМ ЖИВОТУ ДЕТЕТА** (часопис **Прилози за психологију детета**, Београд, 1925.) утврђује чињеницу, одмах на почетку, да је „Хипотеза психички несвесног већ стекла, да се тако изразим, право становања у модерној Психологији” (стр. 6) и поред противљења у Немачкој.

Појам психички несвесног односи се на оно што је скривено, латентно али према потреби може да постане и свесно. Дечија пси-

хологија, према мишљењу писца, треба да утврди када се та „латентна свест почиње јављати први пут у дечијем душевном животу” (стр. 8).

Врло често се под несвесним подразумева оно што је аутоматско, па се врши механички као, на пример, ходање, али и ту постоји контрола свести. „Несвесним психичким називају се у опште, као што се види, они процеси, који се претстављају као непосредни психички узроци свесних појава, али се јављају само у тим својим последицама, у више или мање свесним резултатима, иначе сами за се нису свесни” (стр. 10).

И код деце се запажају појаве несвесног, на пример у илузијама, а које су својствене и за одрасле. Дете учи да говори, дохвата, прескаче, а колико у тим покретима има свесног и колико несвесног, то је предмет дечије психологије. А, према мишљењу професора Лоренца: „Најосновније и најважније питање у проблему несвесног душевног живота је питање о несвесном емоционалном животу” (стр. 14), а ту је овај проблем нераздвојан од проблема наслеђа као чињенице и поред тога што се не може одредити тачно порекло наслеђених особина.

Физиолошка теорија осећања не објашњава постанак афекта, али је бар указала на улогу моторне реакције у њим. Осетљивост чула и настапак емоција нераздвојни су од моторних реакција, рефlekса и инстинктивних покрета и утичу на душевно стање. У даљем истраживању темперамената, појава страха и гнева, аутор каже: „Као што се види, питање појаве првих афеката одн. осећања, дејство насталих фактора, спољних околности, понављања и навика, то су најважнија питања дечије психологије. У многим од тих скривених, и у том смислу несвесних утицаја лежи највећим делом објашњење за многе детиње склоности, урођене наклоности и одвратности, инстинктивне симпатије и антипатије” (стр. 19).

У даљем излагању писац анализира првобитне, најраније чулне осећаје, стварање интелектуалних навика, процењивање раздаљине предмета, оцењивање времена, појава представа у свести. „Несвесно у мишљењу у ужем смислу констатује се на првом месту у општим, апстрактним појавама, у њиховим значењима, којих нисмо потпуно свесни, јер нисмо свесни њихових веза с осталим представама или појмовима, у којима једино и лежи значење” (стр. 24). Нека осећања и афекти прате мишљење, а појмови су саставни његови делови, а то показује и стварање апстрактних представа код деце.

Проблем несвесног у интелектуалним процесима је нарочито важан за дечију психологију. Обично се као пример наводи душевни живот у сновима за чије научно тумачење има велику заслугу Фројда. У одраслих снови су само симболички, а дечији снови су реални, изражавају дечије жеље. Али психоаналитичка школа мисли да се чак и у дечијим сновима крије сексуалан нагон. Др Лоренц наглашава да деца имају и иначе пуно жеља које разни ауторитети потискују, па се у сновима те жеље реализују, а сексуалне жеље су, како он оматра, релативно познијег датума и везане су за старији узраст.

До које мере дечији снови изражавају неостварене жеље, то је већ питање и првих лажи и претварања, када дете неке жеље прикрива од других, па је „појам свести за то првобитно нераздвојан од појма савести“ (стр. 27). Стога питање дечијих лажи постаје важан проблем у дечијој психологији.

Питање организовања дечијих снова је интересно за проучавање душевног живота уопште. Да ли они настају као организоване целине у време када их дете уме да преприча? По мишљењу професора Лоренца то бива при крају треће године, „кад се свесне представе почињу организовати у једну целину, у јединство душевног живота, у самосвест, у свесно **Ја**“ (стр. 28). А на питање шта су снови пре те организације, немогуће је одговорити.

У објашњавању несвесног у интелектуалним процесима дечијег живота улазе дечија машта и емоције, али „на давнашње питање о психичком супстрату мишљења одн. апстрактних појмова је тешко дати одговор зато што су баш први дечији појмови у том погледу неиспитани“ (стр. 29).

Писац сматра веома важним питање појављивања дечијих страсти. Када се јавља мржња, која повлачи за собом упорну активност, и зато писац каже да су „страсти, у извесном смислу, појаве воље зато што се стварају и одржавају акцијама, вољним радњама“ (стр. 31). Развијање страсти наводи и на питање разумне воље, а тешкоћа у одговору долази из нејасности проблема у ком узрасту се јавља разум. Научене, увежбане радње постале су у извесном смислу несвесне код деце, што значи да се несвесно јавља и у вољи. А када се ослањају више на разум, мишљење, то је управо питање када настаје права слобода воље? Дакле, када дете постаје способно да употреби разум, да мишљење практично примени? Када дечије радње добијају одређени трајнији смисао? Одговором на ова питања објашњава се развијање дечије воље, али истовремено и формирање карактера. „Образовање воље значи исто што и стварање карактера, карактерне, доследне личности, оне која уме да чини разумну употребу од своје слободе“ (стр. 33). А када је у питању воља и карактер, тада се мора мислити и на емоционални живот, јер осећања су покретачка сила која добија свој израз у организацији душевног живота, пошто често окупљају око себе све душевне процесе.

Када се и како стварају навике? Да ли су то више свесан или несвесан процес, психолошки или физиолошки, поставља аутор питање. Урођене склоности наводе децу у најранијим данима на извесне облике делатности, на пример у цртању, певању, свирању итд. Слично важи, по тврђењу аутора, и за мишљење, „али и за развијање и усавршавање апстрактног, логичког мишљења је такође потребно вежбање, понављање, покушавање, једном речи акција“ (стр. 35). Рад захтева одмарање. „И да ли се одиста за време одмора од извесних свесних акција даје прилика несвесним психичким силама, које изгледају неуморне, да несметано делују даље у истом правцу?“ (стр. 36). Било како да су стечене, навике постају више или мање несвесни пратиоци свакодневног живота. „Нагони, склоности, осећања, страсти, организују се, тако рећи дисциплинују навикама“ (стр. 37) и у томе је педагошки значај формирања позитивних навика.

Свест о своме ја, самосвест представља дуг процес, а само испитивање припремања и сазревања самосвести постаје најтежи али и најважнији проблем дечије психологије.

„Проблем психички несвесног се да великим делом свести на давнашњи проблем везе душе и тела и ограничености нашег духа и разума” (стр. 38) закључује аутор. Због везе с телом, дух човека није веран орган сазнања, нити свест служи органским потребама. Али за свест мале деце може се то рећи. Професор Лоренц поставља следеће питање: „Да ли органски процеси дејствују на душу и кад не дејствују на свест и разум, кад нису свесни? Какав је однос разума и осећања у души човековој; одн. у души детињој?” (стр. 38). Писац наглашава да се мора знати кад, како и зашто душа престаје мислити и престаје бити свесна сама себе. У том је од велике помоћи Сократов захтев за упознавањем себе, својих врлина и слабости, да би се избегле самообмане. У дечијем животу прецењивање или подцењивање својих способности је врло често, као што су показала испитивања у области способности, обдарености и интелигенције. Треба углавном утврдити да ли игра већу улогу разум или воља, вредноћа или таленат итд.

Завршавајући ову студију, аутор наглашава да „о свесним психичким силама у ствари не би требало да буде ни говора” (стр. 40), већ само о релативно несвесном у душевном животу. Прво, у смислу латентног знања, односно сећања. Друго, у погледу оног што је некад једва и запажено, али је остало у сећању. Треће, у аутоматским радњама где се присуство свести и не увиђа. Четврто, у изненадном искрсавању нечега у свести без очигледног повода. Дакле, „свакако се може и мора говорити о психичким условима и најранијих чулних осећаја. Тај психички услов је сама душа, сама свест” (стр. 41)).

Појаве у дечијем психичком животу не разликују се само по јачини од душевних процеса одраслих, већ као квалитетно различите. А „једини психички услов првих, као и уопште свих душевних појава је сама душа: поједине душевне или свесне појаве постоје помоћу душе и у души, а душа постоји помоћу појединих свесних појава и у њима” (стр. 42) убеђује читаоца професор Лоренц.

*
* *
*

У расправи под називом **ДУБИНА ОСЕЋАЈА** (Рад Југословенске академије знаности и умјетности, књига 233 разредна хисторичко-филозошкога и филозофско-јуридистичкога, у Загребу 1926.) др Лоренц жели да одговори на питање: да ли појам дубине осећања може имати одређеније научно значење? Тежња је аутора да овај појам расветли до чистоће основних психичких појмова као, на пример, појам перцепције, мишљења, маште и др.

Појам дубине емоционалних стања за присталице физиолошке теорије најчешће обухвата физиолошке процесе и односи се на нагонне, склоности итд. „А пошто о самим тим скривеним физиолошким процесима „у дубини” не знамо ништа, можемо слободно рећи да нам то врло неодређено и површно физиолошко схватање не казује у ствари ништа” (стр. 98) закључује писац, и даље напомиње да је по-

јам дубине у тесној вези с појмом компликованости, а „један емоционални процес чини се обично у толико дубљи, у колико дуже траје и у колико је компликованији” (стр. 99). Излази да проста осећања не би имала дубине, па се не може на пример рећи да коцка шећера на језику изазива дубоко пријатно осећање. Међутим, та пријатност продубљује представе, мисли, интерес и у томе настаје продубљивање. Настаје питање: зашто су, кад и која осећања дубока? У анализи овог проблема аутор закључује: „Према томе можемо такође рећи: дубина бола, односно осећања уопште пропорционална је суми изазваних представа” (стр. 100), или: „... осећање је у толико дубље, у колико више духовни живот може обузети, односно у колико више представа може изазвати и афективно обојити” (стр. 100).

Емоционални процеси трају у толико краће уколико су интензивнији, а према писању аутора осећања су „у толико површнија, у колико су интензивније телесне промене у којима се испољавају” (стр. 100). Стога излази да је дубина осећаја обрнуто сразмерна њиховој јачини, али, истовремено, дубока осећања често постају извор интензивних афеката. Даља разрада питања односа интензитета и дубине емоције, доводи до тврђења „да су појам интензитета и појам дубине нераздвојни, ако не идентични” (стр. 101). У одређеном моменту када ишчезне једна емоција, нестане и њен интензитет, али је питање: када се осећање заиста изгубило, а када се утопило негде испод прага свести? Може се рећи да је осећање потпуно ишчезло, ако се не јавља уз уобичајене услове. „Тек стављање на пробу, искушења, последице, реакције могу показати да ли су поводи и предмети ранијих емоција постали потпуно индиферентни или не” (стр. 103) сматра Лоренц. Некад су путем психоаналитичке методе, а понекад изненадним стицајем околности у животу, као природним експериментом, провери да ли још постоје или не бар трагови минулих душевних процеса. Логично би било да дубоке емоције остављају трајније трагове. На пример страсти као изванредно дубока осећања, једновременно су и најтрајнија. За љубав је постојала дуга унутрашња припрема у смислу потребе, тежње, нагона. Пошто се нека дубока осећања испољавају као диспозиције, може се говорити о нераздвојности дубине осећања и склоности, нагона и навика, јер „најдубља осећања постоје обично притајена као потребе, нагони, склоности, које се у најмањем искушењу лако испољавају у представама и радњама” (стр. 105) истиче писац.

Утврђујући појам дубине за осећања, професор Лоренц сматра да је врло погодан зато што наговештава битније разлике међу осећањима уз помоћ појма компликованости, интензитет и трајање. „Дубину осећања можемо схватити као чисто психолошки појам, док интензитет (у уобичајеном смислу) није могуће тако схватити. Једно осећање у толико је дубље, у колико више елементарних осећања (трајности и непријатности, задовољства и бола) садржи, односно у колико више интелектуалних елемената (сензација, перцепција, представа, мисли) може да обоји својим ефективним тоном” (стр. 107) тврди аутор, а трајност осећања држи за најпоузданији знак његове дубине. „Осећање је дубоко, кад га трајање и понављање, односно навика не може да ослаби” пише аутор и наставља: „Трајање

је израз дубине осећања, али дубина је најчешће последица трајања, навикавања и тако рећи сабирања осећања” (стр. 108).

Највећу дубину достижу најфинији нагони, склоности и страсти. „Оно што удубљује и профињује наша осећања, наш душевни живот, то су интелектуални процеси, процеси мишљења и сазнања. То удубљивање осећања налази израза у чињеници да стечени нагони и навике могу дејствовати силно као и они урођени елементарни нагони, који су сам живот, да се човек може бринути за душу више него за тело, лишити се често телесних потреба пре него духовних” (стр. 109) закључује аутор.

Поводом овога рада професора Лоренца, др Ксенија Атанасијевић између осталог пише следеће: „Др Лоренц, професор београдског универзитета, дао је у овој расправи први покушај анализе дубине осећања што је до сад учињен у научној психологији. Као писац израбене **Психологије**, где је нарочито део о осећајима темељно развијен, др Лоренц није имао много тешкоћа да утврди и процени све елементе што су били потребни за његове закључке. Анализирао је интензитет и компликованост осећања у односу према дубини осећања која је чисто психолошки појам. Писац утврђује да су дубока осећања понајпре страсти што постоје као диспозиције за извесне афективне реакције. Сматра да је један од задатака психологије будућности одређивање различите дубине осећања. У вези с тиме дао је неколико корисних одредаба за утврђивање дубине осећања. Покушај професора Лоренца од стварних је интереса за психологе” (**Нови видци**, год. I, бр. 2, стр. 151, Београд-Сарајево, 1928.).

*
* *
*

Експериментална метода у психологији је опште призната, али ипак извесни психолози сматрају да је та нужна научна метода запала у кризу. У одговор на ову тему дао је др Лоренц студију **La THÉORIE DES ASSOCIATIONS SIMULTANÉES CHEZ WUNDT ET CHEZ SON PRÉCURSEUR AMPÈRE** (Теорија истовремених асоцијација код Vundta и код његовог претходника Ампера) која је штампана у Паризу 1926. године у часопису *Journal de Psychologie normale et pathologique*.

Vundt је оснивач прве лабораторије за експерименталну психологију. Нарочито је за ово време значајна његова теорија асоцијација, а ништа мање није интересантна и концепција активног и емоционалног живота, као и појам аперцепције. За Vundta најкомпликованији процеси воље и мишљења представљају асоцијације. Његова заслуга је пре свега у његовој организацији посла. Vundt је принцип асоцијације примењивао на све психичке феномене као и на умне процесе. Његова теорија асоцијације заснива се на експерименталним налазима и резултатима психолошке анализе перцепције уопште. За најбоље примере изједначења асоцијација, Vundt сматра усмене представе, изједначење речи читаних или слушаних са репродукованим елементима. Сам термин „изједначење” налази се код Хербарта.

Ампер је први открио у познатом примеру аудитивне перцепције у италијанској опери феномен да речи које се певају, ако нису јако изговорене, онда слушаалац из дна сале добија утисак да чује самогласнике и музичке прелазе, а не целе речи. Ову теорију конкретције није Вунт сигурно познавао чим је не наводи ни на једном месту. „Ампер је већ добио мало место у историји филозофије са теоријом односа и његовом „драгом метафизиком“, али је заслужује још више психологијом нарочито његовим „обичним конкретностима“, као претходник Вунта, чије име припада иначе такође већ историји психологије” (п. 413) каже на крају студије др Лоренц.

*
* *

Проблем који ће обухватити дело професора Лоренца **МИСАО И АКЦИЈА** (издање Геце Кона, Београд, 1930.) представља актуелан проблем у психологији, али изложен тако да је приступачан за што шири круг читалаца.

У уводу писац се опредељује за одређено гледиште према коме Бог и човек као објективне реалности нису стварни проблеми, него су само то у философији. Из студирања односа између мисли и акције, писац је нагласио да се мисао суштински разликује од акције. Мисао, која се ставља изнад акције, као мисао о мисли и као мисао о акцији, о покрету, не може и сама бити (материјални, телесни) покрет” (стр. 5), па се стога не може објашњавати физиолошки, из мозга, помоћу нерава, него се највише функције мозга морају тумачити само из мисли, из духовних функција, које нису идентичне с материјалном природом човека, и стога се „проблем мисли, као чисто психичкога, проблем свести, једном речју, не може се просто негирати свођењем на покрет или акцију” (стр. 6). Проучавање односа мисли и акције из тих разлога уводи у религију и професор Лоренц примећује: „Права философија живота, културе и акције, је она која је заснована на идеалу вечне, апсолутне истине. Зато се философија у извесном смислу може назвати теоријом највиших вредности, идеала (истинитог, доброг, лепог, светог). И у том смислу философија је, заједно с религијом, припрема будућности, преко мисли и акције, тј. преко науке и технике, уметности и морала” (стр. 9). За посебну је дискусију вредност појединих религија и философема, па је отуда у прагматизму дошло до настојања „да се све мишљење и сазнање, све истине учине зависним од своје практичне вредности, од користи за праксу, за живот и акцију” (стр. 9). У сваком случају, као што аутор запажа, човек је биће двојаке природе: телесне и духовне, а његова целокупна делатност је супротна прагматичарском ставу: „Истините мисли нису истините зато што се показују успешне у научним акцијама, у тражењу и проверавању истине, него напротив: оне су успешне и корисне зато што су истините” (стр. 138—139).

Па чак и тамо где се може да говори о извесним сличним, додирним тачкама између животиње и човека, и ту, на пољу емоција, „ако и у колико код животиња уопште можемо говорити о осећањима” (стр. 12), баш стога што је њихов сазнајни апарат неразвијен,

ако се усвоји да „мислити значи свесно видети, увидети оно што је опште, битно” (стр. 32), ако о животињској свести може и да се говори „управо зато што сваки њен садржај није прожет функцијама мишљења, као код човека” (стр. 28). Ради тога ни бол животиње није истоветан с људском патњом. Па чак способност разликовања и упоређивања је различита, јер „свако разликовање није разликовање разумом, већ има и више или мање несвесног разликовања инстинктом, инстинктивним акцијама, управо реакцијама” (стр. 32). Животиња није у стању да створи појам, на пример, животиње и „пас не може имати (створити) појам животиње, а још мање још општији појам живог бића или живота” (стр. 31), јер су јасне мисли везане за говор, а животиња не може да говори, јер не може да мисли, јер „мисао претходи говору који је управо производ мисли” (стр. 70) и деца па чак и неки одрасли „могу да разумеју, кад читају само ако читају гласно, шапућу или бар нечујно усне покрећу” (стр. 70—71), па ипак ни гласовни говор ни мимика није потпуни израз мисли. А мисао, према уверењу др Лоренца, није производ материје, већ је она доказ постојања духа: „У нормалним приликама постоји и довољан је извештај минимум мисли, на име, више или мање свесна идеја крајњег циља, која — не знамо како — тако рећи навија или одвија потребне моторне механизме” (стр. 55), а у душевним поремећајима бујица мисли чак и отежава извођење радње, па чак и кад су аутоматизоване, али и њих аутор сматра плодом мисли, стога што се „оне могу усавршавати” (стр. 49) што није случај у рефлексима. Ако би биле мисли не контролисане, постале би погрешне као у неких душевних обољења. Дакле, мисао је уопште пре акције, претходи свакој акцији (стр. 89), мисао је покретач речи, покрета и делатности (стр. 122) и огледа се у утицају на материјални свет, али истовремено „мисао је сила у толико што поставља циљ, даје правац акцији” (стр. 124), јер је мисао конкретно усмерена на циљ „јер мисао је оно што влада материјом, дајући јој правац, облик, вредност, смисао” (стр. 129).

Др Лоренц, видимо, сматра да је мисао значајнија од акције, јер „мисао служи животу, свима животним потребама” (стр. 139). Проблем бесмртности душе и слободе воље представља најважнија животна, практична питања, и поред тога што су чисто религијског карактера, ако се пође од тога да „живот на земљи могућно је уредити, како треба, само ако се он схвати као припрема за вечни, идеални, духовни живот” (стр. 139). Циљ мишљења је у откривању истине, а нужна потврда да је неко мишљење и истинито, то је у смислу „слагања с објективном стварношћу... као што је случај код утврђених научних истина” (стр. 130) и то важи и за религијске истине. „Религиозна потреба је најважнија потреба човека. Нагон за сазнањем првобитно и није друго до религиозни нагон или тежња за сазнањем вечне, живе истине, за приближавањем извору вечног живота и блаженства” (стр. 139). Ако се не прихвати мишљење да је религија само производ осећања, па према томе и објективно несазнајна, већ, како професор Лоренц пише: „Има и интелектуалног (мисаоног, не чулног) опажања, као што је научна, уметничка, песничка, религиозна интуиција, афективно, мистичко стање. И највише истине су про-

извод интуиције и веровања, а не рационалног (разумског) сазнања” (стр. 136), онда је јасно што аутор целокупну активност личности схвата као плод мисли, а мисао је нешто врло конкретно: „Мисао је свет створила: то је уверење свакога ко је мислио озбиљно, дубоко, свестрано, о свету и животу, о мишљењу и стварању, о односу мисли и акције, мисли и силе” (стр. 140). „Јер зар је стварност само овај свет који ми познајемо” (стр. 140), односно само чулни свет? Ако је мисао створила свет, то је, другим речима, идентификовање чисте, вечне, апсолутне мисли са Богом као творцем света. Писац сматра „ма како се мислило о томе, шта је дух човеков, мора се признати да је мисао оно што човека чини човеком...” (стр. 139). Највиша мисао или Бог и свет нису исто, па ни дух људски што је његово тело. Из тога произилази вера у бесмртност: „Вера у бесмртност није друго до веровање да је овај свет дело бескрајне вечне мисли, јер мисао је оно што влада материјом, дајући јој правац, облик, вредност, мисао. Иначе значи веровати да ће све, што има смисла и вредности на земљи, пропасти за навек са земљом заједно. Све би то, значи, на крају крајева, ма трајало милијарде векова, било исто као да никад није ни постојало” (стр. 129).

Проблем односа мисли и акције доводи аутора до питања односа религије и морала. Усамљена мисао недовољна је, па јој је религија допуна: „Философске мисли су само најопштије, најапстрактније теорије и хипотезе, ако су без везе с морално-религиозним идеалом, тј. са животом и акцијом. Али највиши задатак философије” је морална философија (стр. 140—141).

Свет око човека, то је само један део стварности, а о оном другом делу говори религија, иако је он и философски проблем, јер „највиши проблем мисли јесте или треба да буде: како да се живот учини бољим, савршенијим?” (стр. 141). Побожност помаже човеку да „својим несебичним или, боље рећи, надсебичним акцијама, решава највиши задатак философије” (стр. 141). По уверењу дра Лоренца религија и философија имају задатак да створе ваљана човека, па је и највиша философија и религија она која изграђује најбоља морална начела: „Зато се сазнање (мишљење) може, поред вере и морала, сматрати као средство за приближавање Највишем, апсолутној истини и моралном савршенству” (стр. 142) завршава др Лоренц.

У оцени овог дела др Радивој Јосић ограничио се искључиво на проблеме који интересују хришћанску апологетику и између осталог написао: „... изјављујем да нисам исцрпио сву његову апологетску грађу... надам се, постигао сам главни циљ реферисања по овој књизи, тј. да покажем, да философија и теологија не могу ићи у раскорак, како многи мисле желећи тако, и да обе оне служе једном заједничком, вишем циљу...” (Богословље, год. VII, св. 1, стр. 92, Београд, 1932.).

У једном непотписаном чланку о овом делу др Лоренца између осталог стоји и ово: „Иницијатива, као производ једног мисаоног процеса или једне подсвесне резултанте, данас је најосновнији људски закон, најважније средство успеха, најиздашнији фактор у напретку и срећи. Сама по себи иницијатива садржи икс делова психолошког карактера, и одатле је књига г. др Лоренца драгоцене што показује,

рашчлањава и објашњава те делове као и начине како да се дође до правог, савременог типа човека од дејства и мисли" (Време, Београд, 6. XI 1930.).

*
* *
*

Професор Лоренц је у свом познатом делу **ПСИХОЛОГИЈА И ФИЛОСОФИЈА РЕЛИГИЈЕ** (Београд, 1939.) пружио у једној књизи органски повезану психологију и философију религије, а психологија је „најсигурнији темељ за изражавање солидне философије религије. Она је и логичан, и природан, и неопходан увод у философију религије" (стр. 63).

Књига садржи у **предговору** неку врсту исповести човека који је у младости осетио утицај материјализма, нарочито преко дела Светозара Марковића, али је касније изградио супротан и чврст основни став: „Дубока вера не састоји се у тренутним расположењима и пролазним осећањима, ма како она била интензивна, већ у трајном расположењу душе" (стр. 5).

Увод осветљава проблематику дела. Философија религије заснива се на чињеници религиозног живота. Писац полази од дефиниције: „философија религије је задатак да испитује религију, да тражи њене елементе, њену суштину, њено порекло и законе њеног развића" (стр. 11). Философија религије треба, дакле, да утврди колико религија може бити предмет научне философије, без обзира на разноврсна становишта по овом питању.

Људока мисао се труди да одгонетне проблем око постојања религије уопште и оправданост њеног постојања, или како писац каже: „Религијске чињенице добија философија религије од историје религије с једне и психологије религије с друге стране" (стр. 13) иако је религиозну мисао тешко пратити. Професор Лоренц истиче да је лично искуство у философији религије од прворазредног значаја, јер психолошки моменат претходи философији религије, а то значи да се цео проблем може расправљати само са религиозног становишта.

„Религија је живот, а живот се не може исцрпсти самим рационалним сазнањем" (стр. 16). Човек тражи Бога*) на сваком кораку, јер је свестан личне непотпуности, и зато све теологије, као науке о

*) Именицу **БОГ** пишем некад великим а некад малим почетним словом из следећих разлога:

1) Кад се реч бог употребљава као заједничка именица, на пример у многобожачком смислу: бог Јупитер, бог Зевс, бог Перун, тада је сасвим логично писати је малим словом као и сваку аруну заједничку именицу, на пример — човек.

2) Кад је реч Бог употребљена у монотеистичком смислу, онда се Бог замишља као једно духовно лично, персонално биће које је једино, и тада то није више заједничка именица него назив, управо име за то једино биће за кога монотеисти верују да стварно постоји. У том случају је логично писати ту именицу великим почетним словом без обзира да ли такво биће стварно постоји или не. Не постоји... ни Зевс, ни Перун, па ипак њихова имена пишемо великим почетним словом, јер су их политенсти замишљали као стварна, лична бића са тим називима.

3) Кад цитирам списе у којима реч Бог стоји написана великим словом у почетку, онда и ја морам тако да напишем већ ради верности и тачности самога цитата иза кога стоји аутор са својим схватањима, веровањима и убеђењима, а моје није било да „преваспитавам" већ да верно прикажем.

вери у Бога (стр. 17), у религиозним осећањима остварују „везу човекову с једним вишим, надземаљским и натприродним светом, од кога зависи живот и судбина човека“ (стр. 20) и од најстаријих облика религије, које писац излаже (стр. 21—26), оне ће за увек остати „вапај за Богом“ по речима Кеилбах-а (стр. 27), и то је оно што их све уједињује од фетишизма преко политеизма до монотеизма (стр. 28). Осети ли човек Бога у свом бићу он је открио најтајанственијега било да исповеда јеврејску, мухамеданску или хришћанску религију (стр. 37—40). Зато се „религија може схватити и као тежња за спасењем највиших, духовних вредности од слепих сила у материјаном свету, тј. од уништења“ (стр. 45).

Психологија религије открива једно унутарње скровиште у коме може свако биће да пронађе нови свет. Али како ту ризницу пронаћи у себи самом? То је оно што писац назива „појави душевног живота су најтајанственији међу свима емпиријским појавама“ (стр. 50).

Психологија религије је директан увод у философију религије, јер она уводи у религију субјективном путањом побожности: „Психологија религије, као емпиријска наука, може и треба да буде независна од философије и да религиозне појаве изучава независно од философског питања њихове вредности и истинитости“ (стр. 51). Па ипак је тешко одвајати психологију и философију религије. Чак је и у емпиријској психологији немогуће одвајати оно што је ван чињеничког стања, јер се све што је искључиво религиозно, не може проверавати методама ове гране. Дакле, психологија религије може само да понире у неиспитане дубине људског бића. Мистерија душе је непроцењива, јер је немогуће дефинисати суштину душе иако је писац забележио: „Појам душе означава, можемо рећи, скривеног, тајанственог носиоца душевних појава, мисли, осећања и воље. И већ та тајанственост даје појму душе од почтека надземаљски, религиозни карактер“ (с. 53). Стога у постојање нематеријалне душе, у њену бесмртност може се једино веровати: „Да постоји неко нематеријално биће, поред појединих психичких појава или управо као њихов реални узрок и носилац, њихова скривена, тајанствена суштина, то може бити само једна научна хипотеза“ (стр. 54).

Субјективни, лични моменат у проблемима религије је од пресудног значаја. Из тога је произишао и предмет психологије религије обухватајући религиозну свест, мишљење и осећање. „Психологија религије има задатак, на првом месту, описивање религиозних појава, а после испитивање развића религиозног душевног живота код појединаца, разликовање религиозних типова и др.“ (стр. 61). Једна од највише коришћених метода је „испитивање религиозности на основу историјских докумената, тј. на основу списа појединих знаменитих религиозних личности“ (стр. 64). Али се истовремено ослања и на директно самопосматрање (стр. 66) и у најновије време примењен је и психоаналитички метод (стр. 68). Дакле, религиозност није ипак нешто што је човек освојио и оформио; то је пут ка преображају личности. „Религиозно доживљавање је стваралачко доживљавање које није само процес фантазије већ стваралачка промена човековог Ја и каткад потпун унутрашњи преокрет, препорођај“ (стр. 77), и после дубоких потреса у људском духу то „претставља душевни мир

и равнотежу после извесног душевног немира и неуравнотежености” (стр. 79).

Схватање професора Лоренца појма **светога** и **светости** је у тврђењу да човек не може достићи безгрешно савршенство (стр. 89), јер човек радом греши. Религиозни инстинкт и религиозна диспозиција у душевном животу човека и његовој делатности играју значајну улогу у развијању свести (стр. 95), вере и етике.

Вечна тежња за сазнањем и спајањем са Богом, најпотпуније изражава мистицизам. „Суштина мистике је непосредно сазнање Бога и љубави према Богу” (стр. 101), али и сједињавање с Богом (стр. 102). Мистик осећа постојање извесне силе која уздиже дух и тај се психолошки феномен не да рационализовати. „Мистика претставља област апсолутно ирационалног, чисто субјективног доживљаја и зато се говори о мистичном расположењу и код модерног човека” (стр. 103). Али по Лоренчеву мишљењу „религија је нешто више но мистика” (стр. 106), чак када се узме у обзир мистична екстаза, јер се ту поставља питање да ли се она може објаснити психолошки или психопатолошки” (стр. 110).

Са мистицизмом је у врло тесној вези откривење, јер и мистицизам и откривење представљају нешто надприродно. „Појам откривења претпоставља појам чуда. Откривење је чудо” (стр. 113) пише Лоренц и упућује читаоца на философију религије, „јер никаква чисто научна теорија откривења не може објаснити откривење у правом, теолошком смислу, тј. натприродно откривење које чини суштину теологије” (стр. 119).

Психолошко аналитичко истраживање религије дало је разне типове религиозности. Аутор сматра да је најбоља подела у три групе: „... чисто религиозни тип је назван и пророчким. Рационални тип побожности је површан, док је мистик дубок, али сувише субјективан” (стр. 120). То је што се тиче религиозних људи, али постоје и они који не верују. „Строго узев, и не постоји атеизам већ само бекство од религије” (стр. 122) тврди писац наводећи Винделбандово схватање. Суд нерелигиозних о религији личи на мишљење немүзикалних о музици (стр. 125).

Религија није само мишљење и веровање, већ представља присутност Божју (стр. 136), а молитвом се остварује разговор душе са Богом. „Молитва је најнепосреднији израз религиозног односа између човека и Бога” (стр. 144). Огромно пространство којим лети мисао човека на крилима молитве, то је пут ка великој тајни „Јер и мисао, одн. сазнање је пут ка Вечноме као вечној истини, пут ка духовном сједињењу с Највишим” (стр. 145). Молитва има један облик још у виду жртве као симболичној радњи. „То је виши ниво религије та спољашња жртва све више постаје симболична и све више губи и занемарује унутрашњу жртвом” (стр. 147), а то је, по речима аутора, у племенитости душе и чистоти срца (стр. 148).

Веровање да постоји један скривен однос између природе и човека, побудио је људе да траже начин како би надприродне силе уплели у свој живот, искористиле их у одређеном циљу. „Врачар намеће своју вољу Богу без обзира на моралну вредност човекову. Он хоће да задобије власт над сунцем и кишом, над животом и смрћу”

(стр. 153), пише Лоренц и тврди да је мађија баш у томе супротна религији.

Религиозан човек је нашао у уметности средство да живо изрази своје унутрашње доживљаје. „Религиозно доживљавање слично естетичком доживљавању, уживању у уметности, у песми, слици и музици” (стр. 154). Музика је постала најрелигиознији облик уметности, и поред тога што „уметност не може никад заменити религију, јер јој недостаје лично-практична страна религије” (стр. 156), ма да „религиозни геније је потпуно уверен да је његово учење плод трансцендентне инспирације, божанског надахнућа” (стр. 158).

Дубоко доживљавање, мистично надахнуће у религиозној екстази оставља утисак неке врсте лудила, нечег патолошког. „Али религија није болест. Болесне религије нема” (стр. 160), категорично изјављује писац побијајући мишљења оних који су намеравали да чак и Христа прикажу као епилептичара, параноичара и сл. (стр. 162). За однос религије и психопатологије, аутор изјављује: „Религија је по психоанализи производ спреченог сексуалног задовољства, инфантилних сексуалних доживљаја” (стр. 163). Потпуно је очигледно да се прави религиозни доживљај не може свести на сексуалне доживљаје и поред чињенице да историја религије бележи да су за религиозне доживљаје везана извесна сексуална узбуђења изражена у сексуалној симболици (стр. 165).

У Адлеровој **Индивидуалној психологији** религија има значај психотерапије. „И религиозна тежња човека ка Богу, ка сличности с Богом или тежња за боголичношћу... тумачи се као израз тежње за савлађивањем осећања слабости” (стр. 186).

Религија зближава људе, развија међусобну љубав и има увек социјални карактер. „Предмет социјалне или социолошке психологије је психологија религијске заједнице, социјални религијски живот” (стр. 168) и стога је значајно испитивање религије као друштвеног фактора, тим пре што њене социолошке теорије своде религиозно осећање на социјално осећање (стр. 169).

Философија религије обухвата, углавном, гносеолошке проблеме, али „религиозан човек схвата, како сам верује, оно што се не да схватити” (стр. 191). Аутор наглашава да је религиозно сазнање више емоционално и интуитивно и ослоњено на религиозни инстинкт (стр. 193). Зато је у сусрету вере и сазнања никао најделикатнији проблем, проблем религијског сазнања. Из напора људског ума да проникне у тајне, рабају се патње, али кроз веру и спас долази, јер живи Бог стоји изнад сваког облика религије и науке (стр. 196). „Религијско сазнање је доживљај највише вредности” (стр. 197), то је низ ирационалних елемената. Религиозно сазнање је природно иако је надрационално до ирационалности. Вером се, дакле, обухвата надразумно, невидљиво, али и поред тога што је то што је вером откривено несхватљиво, оно је пријатно, радосно, утешно. Религијско сазнање је симболично и практично. То сазнање је могуће дубоким религиозним доживљајем и истинским моралним деловањем (стр. 200). „У сваком случају вера је, може се рећи, ствар слободне воље олуке, подвиг, утолико више уколико је веће супротно искушење” (стр. 207).

Човек је загонетка за науку и за себе самог, јер се не увиђа шта је његово и чији је он. „Све човек може сматрати као своје — и науку и философију и уметност — осим самог себе” (стр. 209) осећајући своју зависност од Бога. У томе је религија сама себи циљ, јер је она извор и увир у себи самој. Идеја о Вечном је суштина људског нагона за бесмртношћу, а философија је непосредна преданост Највишем (стр. 210). „Бог је највиша, вечна, апсолутна истина која је мерило свих истина” (стр. 212) и у њој се могу да помире философија и религија.

Писац је изгледа дао једну садржајну дефиницију религије: „Религија је практично решење проблема вредности” и даље: „Цело наше биће у сазнању, у философији као и у религији управљено је ка апсолутном бићу као свом крајњем циљу. Последње философско питање — на које нема научног одговора — у основи је религиозно питање или религиозно тражење, тј. тражење Бога” (стр. 215).

Један пут ка Богу, по мишљењу многих католичких теолога, могућ је кроз „рационално метафизичко сазнање” (стр. 218), као што примећује аутор, али како је религиозна чежња потпуно ирационална и изнад разума, па чак и против њега, „зато религија води даље него метафизика. Јер религија није само функција мишљења већ целе душе, целог бића човековог” (стр. 219). Ако би се религиозно осећање узело за искључиви, једини фактор, онда би она била само илузија, али „као најдубља и најкомплицованија појава душевног живота религија обухвата све душевне процесе, и осећања и мишљења и вољу” (стр. 223). Религија је однос човека према божанском свету. У чему је тај однос? Религија је однос човека према Богу и религија на ово питање одговара: у стварној вези човека са натчулном стварношћу — кроз откривење. „Натприродно и зато надрационално (надразумно) откривење не може у ствари бити предмет никакве људске науке... У науци појам чуда нема никаквог смисла. Наука не признаје чуда. То је врло појмљиво, јер иначе би наука сама себе демантовала. Наука (разум) мора претпоставити да у свету постоји један ред, једна законитост која искључује могућности чуда” (стр. 225). Чудо има супротан карактер збивању од уобичајеног искуства. Религија се ослања на Св. Писмо као божанске речи којима друга потврда и није потребна. „Хришћанство постаје мит, ако се напусти захтев истинитости откривења” (стр. 228), а ако му се одузме мистични карактер, постаје философија. Дакле, религија се не може свести на разум, и њена философија настоји да схвати суштину религије.

За религију је животни проблем: да ли је чулни свет једино што постоји? „Веровање у натчулни свет код већине људи је тако силно да то свакако није само осећање и празно веровање. Кад би то било онда религија не би била ништа друго до празноверје” (стр. 233). Из веровања у Бога, настаје питање религиозног сазнања и проблем да ли се до Бога може доћи непосредно, ирационалним путем, или рационалном методом. А размишљањем човек не може Бога сазнати, већ чистим срцем. „Бог не можемо схватити из човека већ се треба трудити да се, обратно, човек схвати из идеје највише реалности, тј. из Бога” (стр. 235) пише професор Лоренц, и следећом мишљу утврђује ванредан значај и смисао религије: „Религија свакако није наука већ живот, највиши живот који далеко превазилази саму науку” (стр.

236), јер нико о Богу не може имати одређено сазнање. Бог остаје вечна тајна, загонетка и тежња људског ума и поред онтолошког доказа (стр. 241) и космолошког (стр. 243), затим доказа из контингентности света (стр. 244) и кретања (стр. 246), ентрополошког (стр. 247) и доказа из јединства различних ступњева бића (стр. 248), телеолошког (стр. 249) и антрополошког (стр. 251), моралног (стр. 253) и истријског доказа (стр. 254). Вредност доказивања егзистенције Бога има више морални карактер и „зато се с правом може рећи да сви докази о бићу Божјем претпостављају религиозну диспозицију, тј. извесну тежњу ка Богу или извесну слутњу да Бог постоји” (стр. 258). Докази могу само постаћи ову диспозицију, али за оног ко дубље верује, сви ови докази имају мање вредности од личне убећености у религијске истине. „Веровати значи наћи последњи смисао човековом животу као и свему што постоји” (стр. 259).

Чињеница да нема доказа за истинитост религијских уверења, свакако је узрок што су се појавили скептицизам и агностицизам (стр. 260), пантеизам (стр. 262) и атеизам (стр. 267). „Највећи противник религије је материјализам који неминовно води атеизму, јер све своди на физичке, одн. материјалне појаве” (стр. 273), па се не може ту говорити о нематеријалној души и божанском духу, пише Лоренц анализирајући све облике материјализма: Ламетријево схватање човека као машине, Холбахово дело Систем природе, пантеистички материјализам Хекела, Дарвинову теорију еволуције живих бића. „Данас више нико не мисли озбиљно да се све може објаснити из материје. А, најзад, и сама материја је велика загонетка за данашњу науку” (стр. 277) вели писац и приступа објашњавању идеје о томе да је свет створило божанско биће (стр. 281).

Бог и бесмртност су идентични, и вера у Бога је и вера у вечни живот, то је веровање у бесмртност индивидуалне душе. А који је то део бића који надживљава човекову физичку природу? „То су тешкоће нерешљиве чистим философским путем, као и тешкоће у проблему бескрајне божанске личности” (стр. 287). У суштини проблем бесмртности је првенствено етички проблем. „Морални разлози, међутим, чине да далеко претеже вера у бесмртност... Али у сваком случају тешко је замислити да крајњи циљ живота није ништа друго него уништење живота” (стр. 289).

Веровање у егзистенцију Бога или веровање да он не постоји, то је ствар слободе човекове воље (стр. 292), али је тешкоћа везана за овај проблем тим већа што се предпоставља Божје свезнање, те се чини да је предзнање у супротности са слободом. „Предвиђајући дела људска Бог у исто време предвиђа и слободу људску као извршиоца тих дела” (стр. 293). Дакле, човек се не сме уздати у судбину, већ у Бога као моралну силу. Из вере у Бога проистиче и љубав према ближњима. „Права религија је живот, највиши живот, живот у Богу. А то је морални живот, љубав према свима” (стр. 249) и у томе морал у хришћанској религији има навећи значај. „Само у религији налазимо смисао животу и моралу” (стр. 296).

Али по речима разних аутора, које Лоренц наводи, религија је уткана и у све облике културе. „По историјско-теолошком схватању културе Бог управља људском историјом и културом, одређује њихов

правац и циљ" (стр. 304). Аналого овоме аутор је даље могао да говори и о односу религије и политике, религије и привреде (стр. 305) итд. пре него што је истакао вредност религије у којој се стичу све вредности (стр. 306) рекавши: „Без вере у један свет апсолутне вредности све је на крају крајева ништа, јер све, и највише вредности морају пропасти, ако мисао (дух) није нешто што је изнад материје и времена и што може владати њима" (стр. 307). Религија је спасење од зла и бола, пут у нов и бољи живот. „Право, чисто учење Христово има највишу, вечну вредност коју ништа не може умањити. Сваком мора бити јасно да вредност учења Христовог не треба мерити вредношћу оних који га на земљи претстављају" (стр. 311).

Вера у прогрес човечанства је поверење дато разуму, али религијског карактера, јер „идеал једног социјалног поретка, засниваног на правди братству међу људима и међу народима, је један религијски идеал и не може постојати без религијске подлоге" (стр. 318) према мишљењу Ch Davson-а, кога писац наводи. Чак ни културне вредности, ни науке, ни уметности не могу заменити религију, „јер никакав прогрес науке и научне философије не води решењу тог последњег питања: ту се може само веровати" (стр. 322). Разум и наука нису довољни и зато ни није чудо што су велики мислиоци били веома побожни. „Религија је веровање у један виши и највиши, вечни смисао живота и рада човекова на земљи" (стр. 323). Из овога се нужно намеће закључак: „Оно што знамо јесте то да никакво насиље не може угушити религиозну потребу човекову" (стр. 330). Будућност религије зависи од будућности човечанства и његове вере у Бога. „Религија и није друго до вера у вечни живот насупрот очајању које изазива идеја коначног, вечног уништења. Најзад, потреба враћања религији у критичним временима, као што је данашње, у временима високе културе које се чине сасвим далеко од религије, показује и сувише јасно да религија није застарела и не може никад застарети, јер она је жива или животна сила без које човек не би могао живети" (стр. 331) завршава своје дело др Лоренц.

У свом критичком осврту на ово дело професора Лоренца, написао је Dr Vilim Keilbach у часопису **Богословска смотра** у Загребу у 1938—39. години између осталог и ово: „Са чисто формалног становишта ваља примјетити да је за читаоца неугодна потешкоћа што се у приказивању различних питања нагомилавају изводи о том што 'веле', 'мисле', 'кажу', 'тврде' писци најопречнијих назора, а да при том не бива увијек јасно што о њима држи сам писац. Многа се важна питања враћају по неколико пута, па се тамо где би требало опширније о њима расправљати каже 'виђели смо' и сл. Тако се, на пример, 'психолошке теорије о постанку и суштини религије' (178—183) стварно обрађују врло сумарно. Чини се да ни поглавље 'религија и психоанализа' (162—167) не упознаје читаоца с правим ставом психоанализе према религији" (стр. 474).

Др Јустин Поповић у часопису **Богословље** (год. XV, св. 1, Београд, 1940.) између осталог што је написао о делу професора Лоренца каже и следеће: „Православно схватање светог и светости не може се помирити са схватањем о томе г. професора, схватањем које се у многоме наслања на Џемса и Ебингхауса" (стр. 66). Затим запажа да

се аутор „поглавито служи протестантском и римокатоличком литературом” и да исувише наглашава психолошку страну човекова бића, док је физичка остала по страни, а човек је психофизичко биће. „А обезбогочовечење Богочевека је главни узрок протестантско-римокатоличног света, и у религиозној идеологији и у религиозној пракси” (стр. 67). Али је већ у почетку одао признање ауторову труду речима: „У овом свом делу он људску мисао води кроз 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” (стр. 62).

*
* *

Расматрајући постављење проблема бесмртности душе, др Лоренц је у свом раду **ПЛАТОНОВИ ДОКАЗИ БЕСМРТНОСТИ ДУШЕ** (часопис **Мисао**, 1. мај 1923, год. V, св. 81) проучио Платоново дело **Федон**, које је овом проблему посвећено, али је и сам Платон био свестан да његови докази немају карактер математичке истине, као што и писац примећује (стр. 643).

Веру у бесмртност душе Платон је учинио философским проблемом, а на то га подстиче пијетет према Сократу. Професор Лоренц је ову чињеницу истакао речима: „Платон је душу свог великог учитеља морао схватити као нешто апсолутно неземаљско и нематеријално, као јединствену вредност, коју никаква природа, никаква слепа, механичка стварност не може на исти начин по други пут створити, па је за то не може ни уништити” (стр. 641).

Сократ је осетио смрт по речима Платона, само као корак до бесмртности. „Сократ за то верује да се кроз смрт иде у виши, прави, вечни живот” (стр. 644) где ће се састати са вољеним покојницима. Али човека тело и живот одваја од њих, те једино га мисао и жеља за сазнањем истине носе путем света идеја. Човек је сазнању ближи што је физички слободнији, и ослобођена душа тек сазнаје истину и мудрост у царству идеја, које постоје вечно (стр. 645).

Први Платонов задатак био је да обори атомистичку хипотезу о развејавању атома тела и душе после смрти. Платон је, користећи Хераклитову теорију о прелажењу супротности, тврдио да живот и смрт постају једно из другог (стр. 646), али се овим ипак „најмање доказује лична бесмртност” (стр. 647) као што примећује професор Лоренц и указује на неодрживост овога доказа, који наводи на закључак да је живот настао из смрти на овај начин, увек мора да одржава исти број душа. Позитивно у овоме је наслућивање савременог принципа о одржању енергије, јер је све што настаје само прелажење нечега у супротно стање.

Други доказ Платонов заснива се на сећању. „То нечулно или надчулно, што мора придоби чулном опажању, да би сазнање било могућно, то су идеје” (стр. 648) каже писац и даље тумачи Платонову замисао да се на основу присећања може доказати преегзистенција душе: „Дакле, као што се види, немају ни најмање права они који тврде да бесмртност, коју Платон има у виду, није лична бесмртност” (стр. 649) закључује писац.

Лоренц је истакао трећи Платонов доказ као најјачи, јер има извесну философску вредност, а заснован је на простоти, несложености јединствене нематеријалне душевне супстанције (стр. 50). Души су по својству једноставности најсличније идеје, јер су оне нешто нематеријално, невидљиво (стр. 652).

У последњем доказу Платон излаже мисли о идејама, духовним принципима, полазећи од критике материјализма. Он прибегава идејама. „Зато што не достижу никад своје узоре и узроке, појединачне емпиријске ствари постоје само релативно” (стр. 656) тумачи др Лоренц мисао знаменитог Хелена, који је у дефиницијама душе истакао да је она животни принцип, као што су говорили и други древни мислиоци. Али не само што душа даје живот телу, већ она искључује и смрт, јер је сама бесмртна и непролазна. Дакле, доказ за бесмртност душе је то, што је сама непролађива. „Душа је извор и почетак кретања, и зато је нешто што није постало и што не може престати” (стр. 658) наглашава професор Лоренц.

Платоново доказивање бесмртности душе оправдано је у етичком смислу. Подвлачећи ову истину, писац и сам сматра да је идеја о бесмртности неопходна ради моралног савршенства, јер би смрт само била добитак за неваљалце. Одушевљен топлином Платонових речи, писац завршава чланак: „На интелектуалној и моралној висини једног Платона мора се веровати у бесмртност душе. Само да мисле, да дубоко мисле и дубоко осећају, као Платон, људи би увидели и осетили, како је страшна и ужасна материјалистичка мисао да у свету постоји само слепа, механичка нужност и да је човек исто тако слеп и случајан производ те слепе природне нужности остављен потпуно сам себи у тој пустој, несвесној околини. На моралној висини Платоновој не може се веровати да је човек једина и највиша свесна индивидуалност у слепој и глувој природи” (стр. 660).

*

*

*

На чему је заснована вера у живот после смрти? Ово питање поставља др Лоренц на почетку своје студије **ПРОБЛЕМ БЕСМРТНОСТИ ДУШЕ** (Богословље, 1938, год. XIII, св. 3—4).

Још је Платон доказивао да је душа нешто нетелесно, па зато и не може пропасти. „А то се данас најчешће сматра као доказ за бесмртност душе” (стр. 199) каже писац и наводи мишљења између осталих и Ј. Поповића, А. Толстоја, С. Цимемрмана и нарочито А. Бергсона. У прилог доказа да душа постоји, Бергсон је поставио питање како је могуће да се и после много година обнови у сећању оно што је тако давно било, иако ниједан молекул у мозгу, као живој материји, није остао непромењен (стр. 201).

У Кантовој философији морала, бесмртност душе је неминовна, иако се у то само може веровати или неверовати. „Била би узалудна и бесмислена сва борба човека са самим собом, са злом у њему, кад би са смрћу морао ишчезнути из сваке реалности за сва времена тако несавршен, тако далеко од добра коме је тежио целог живота” (стр. 203) примећује професор Лоренц.

Проблем бесмртности душе, ако је још уско везан за проблем васкрсења тела, задавао је силне муке богословима и много се у вези тога говорило о односу душе и тела. Али је, може се рећи, овај проблем добио своју етичку вредности: „Вера у један надземаљски, вечни циљ значајна је и за онај живот, јер захтева да човек живи тако како би био достојан тог највишег циља” пише Лоренц и запажа да је тежња за бесмртношћу највиша тежња људске душе: „То је тежња за потпуном влашћу духа над материјом” (стр. 206).

Философски и теолошки схваћен, проблем бесмртности душе је на првом месту етички проблем, тим пре што се, по речима ауторовим, бесмртност теоријски не може доказати, ма да је логички закључак да уништење и смрт није само смисао живота. „Ко верује да свет има неког смисла и циља, тај верује у Бога. А ко верује у Бога не може веровати да је смрт уништење свега, крај који изједначаје све, па и зло са добрим” (стр. 308) закључује аутор Дакле, „вера у бесмртност је етички постулат” (стр. 209).

*
*
*

Философија до Сократа била је некритична, стихијна, „тако рећи бесвесна”, закључује професор Лоренц у свом чланку под насловом **СОКРАТ** (Наставник, лист професорског друштва, св. 3—4, XX 1909. год. стр 81).

Софисти су ширили постојећа знања, али су изгубили веру у могућност сазнања апсолутне истине, већ се окрећу практичним питањима живота. „Сваки је сам себи критеријум, како за оно што мисли, тако и за оно што ради” (стр. 82) примећује аутор. Ако нема извесних општих, важећих вредности, нема ни науке, јер нема објективних мерила ни у наукама, ни у етици. „Софисти су први истакли морал као философски проблем, али у негативном смислу, јер су га у исто време одрицали; позитивним, озбиљним, најозбиљнијим научним проблемом учинио га је тек Сократ” (стр. 83). Човек неестетска изгледа али благе нарави, једноставно и сиромашно одевен, али поносит и правичан, „Сократ је био идеал јелинске хармоничности различитих особина” (стр. 84). Велики ум о коме говоре Платон и Ксенофонт окупирао је омладину, а „његова искрена педагошка љубав била је основ његовој великој педагошкој вештини, његову успеху код омладине” (стр. 85). Трудио се да продре у биће човека и науци даје нову и форму и садржину. Увео је философију у домове да проучава живот и обичаје, врлине и мане. Теме његових разговора су о свакодневним пословима, али увек у намери да увери сабеседника у реалност његових знања и у томе је једна страна његове методе — пронија, да би касније примењивао и другу страну — порабање истине, или како др Лоренц каже: „Сократ је у даљем озбиљном разговору подстицао на самостално размишљање; он је, испитујући њихово погрешно или непотпуно знање, будио и развијао у њима правилне мисли, упућивао их на образовање тачних појмова о свакој ствари” (стр. 86).

Можда је сам Сократов метод навео неке писце као, на пример, историцара Грота да Сократа уврсти у ред софиста, а то је сасвим

погрешно. Јесу софисти зачели антрополошки период, али је Сократу пало у део да постави „животна питања човекова као једина, која по Сократу философија може и треба да испитује” (стр. 87) пише Лоренц наводећи Сократово учење као оригинални пример критичког испитивања себе, самосавлађивање и ваљано деловање.

У Сократа је прва истина сопствено незнање. „У том првом свом знању незнања, стекао је Сократ идеју о правом знању”, каже духовито аутор и истиче вредност идеала који се може достићи: „Зато се он са својим ученицима труди, да у свима питањима стеку правилно мишљење, тј. да пронађу појмове од опште важности, од важности за све људе” (стр. 88). Дакле, задатак индуктивне методе Сократове је образовање општих појмова, задржавајући оно што је битно, објективно, заједничко у свим случајевима. „И заиста, ма да је самом Сократу његова метода била само једно педагошко средство, а дефиниција појмова само циљ моралног васпитања, Сократ се с правом може назвати првим теоретичарем сазнања, јер је он први поставио питање о условима сазнања, јер је он први правилно схватио смисао и суштину науке” (стр. 89) нагласио је писац.

Не одвајајући практичну делатности од теорије, Сократ тврди да су врлина и знање истоветни, да се врлина учењем може стећи, и предпоставља да се зло чини из незнања. „Врлина је дакле знање, коме се људи могу и морају учити и зато је морално васпитање потребно и само зато и могуће” (стр. 90) и зато се, како писац даље примећује, вредност Сократове философије и састоји у методи више но у самом њеном садржају. Сократов циљ је био у стварању просвећеног морала на бази знања, разума, воље и самопобеђивања. Дакле, две хиљаде година пре Канта „Сократ је први открио моралну вољу или практичан разум и његову аутономију” (стр. 91). У томе је прва замерка Сократу, јер је занемарио улогу емоција у вољним делатностима. Затим се поставља питање како може разум у тешким приликама да исправно поучи човека? Сократ се позвао на божански глас у себи, али тим доводи Сократ у питање аутономију воље” (стр. 91) и по речима др Лоренца: „Зато је Сократова философија без садржине и зато је он занемарио најважнију — психолошку страну у својој педагошкој делању” (стр. 91). И поред свега Сократ је личним примером утицао на формирање моралног лика омладине, као правдољубив и храбар, беспрекорно поштен и умерен. „Зато с правом морамо закључити, да Сократово мишљење није, да је нешто морално, зато што је корисно, него обратно: оно што је морално, то је и корисно” (стр. 92).

Етику Сократ допуњава религијом, „која за њега значи веровање у провиђење” (стр. 93) али се не упушта у слепо веровање, већ настоји да своју веру објасни употребом телеолошког доказа о егзистенцији Божјој (стр. 93).

Сократ је сматрао да је бављење државним пословима дужност сваког грађанина, али да се за тај посао морају људи спремити, а не да власт дође у руке масама. Оптужен је да уводи ново божанство и квари омладину. „Демократија је хтела смртном пресудом натерати Сократа, да призна њено право и њену моћ” (стр. 95) завршава професор Лоренц свој рад.

Бавећи се философијом из љубави према науци коју је сматрао „најлепшом и најдостојнијом људских напора” Андре Мари Ампер (1775—1836.) дао је теорију независних релација, коју професор Лоренц назива неком врстом индуктивне метафизике у свом раду **МЕТАФИЗИКА И ТЕОЛОГИЈА АМПЕРА** (Богословље, год. I, св. 1, Београд, 1926.).

Ампер сматра да реални свет може без контрадикције садржати само идеје односа, а ти су односи независни од природе оних садржаја између којих постоје. Релације су основне особине ствари, примарни њени квалитети у духу схватања већине схоластичара. Релације су ноуменаалне (апсолутно, нечулно биће ствари, по Платону). Као код Канта и у Ампера су ноумени резултати научне апстракције, па се, према овоме, и Ампер може сматрати плуралистом како у метафизичком, тако и методолошком смислу.

У егзистенцији душе Ампер не сумња, већ је схвата као 'ноуменално Ја', најпросто биће, а из речи: „Врло је истинито да циљ човеков није овај живот”, које наводи писац, види се непоколебљиво Амперово веровање у бесмртност душе. Егзистенција Бога је за Ампера научна хипотеза, али на основу верификованих чињеница.. Амперову религиозност потврђују његов дневник и речи његовог сина Жан Жака Ампера у делу Увод у филозофију мог оца.

Под утицајем психолога Мен де Бирана, Ампер постаје волунтариста, и „слободна вољна активност била је тако рећи прва најпростија психолошка чињеница, из које се изводила и егзистенција саме нематеријалне духовне супстанције”, (стр. 86) како запажа др Лоренц.

Лоренц у свом чланку наводи Амперову расправу у којој излаже доказе за божанско порекло хришћанства на основу Старог Завета, затим из списка противника хришћанства и на крају помиње повољна мишљења о хришћанима од стране знаменитих представника паганизма. Нарочиту вредност у доказивању има вера апостола заснована на искуству, узто помиње и чуда.

Ампер, иако не пружа систематску моралну философију већ даје само разбацане мисли о моралу, и то је довољно да се осети „дубоки морални смисао Амперов и његово човекољубље” (стр. 88), каже писац и завршава чланак тврђењем да је висока моралност Амперова, његова племенита несебичност одговарала његовој високој религиозности (стр. 89).

*
*
*

Студија **МОНИЗАМ И ПЛУРАТИЗАМ ПО КАНТУ** излази у Загребу 1926. године (Рад жугословнске академије знаности и умјетности, књига 233 разреда хисторичко-филолошког и филозофичко-јуридичког).

Др Лоренц говорећи о односу метафизичког плурализма и монизма утврђује да се старији, Лајбницов плурализам слаже с монизмом, на основу запажања Jules Sageret-а, сматрајући их методама које се допуњавају. Писац истиче да се концепције ове врсте у савременој философији „налазе врло јасно изражене већ у Канта”...

„зато што је монизам и плурализам сматрао подједнако оправданим” (стр. 87).

Сваки је монизам, сматра аутор, на крају јединство ума, јер се односи на целину искуства, које је први продукат нашег разума, од чега полази Кант. Монизам је само логички принцип који може да постане трансценденталан принцип и у том случају „сва могућа (дакле емпиричка) сазнања разума имају јединство ума и стоје под заједничким принципима из којих се могу дедуцирати без обзира на своје разлике” (стр. 87). Монизам је закон ума и критеријум емпиријске истине, а основ му је став тражења подврста у свакој врсти (стр. 88).

Плурализам је такође правило „које разуму налаже да тражи јединство, одн. разлике” (стр. 88). Стога се у Канта монизам и плурализам као методолошки принципи допуњавају. Али се према овим принципима може „додати много више него што искуство икад може верификовати” (стр. 88). Из тога разлога плурализам сам исто је тако неоправдан и усамљен монизам.

У односу на другу Кантову антиномију, др Лоренц утврђује да је она „првенствено израз знанственог и метафизичког плурализма, док антитезу треба довести у везу са знанственим плурализмом” (стр. 90).

И Кантов појам **Ding an sich**, по мишљењу писца, само је једна форма кроз коју се тежи „за јединством ума, за монизмом сазнања” (стр. 90), јер појединачна сазнања удаљују од општег, па је емпиричко само релативно, „у том смислу можемо увек остати плуралисти” (стр. 90).

Ствар по себи, у смислу суштине, остаје за увек несазнајна (стр. 91), али ништа мање у Канта није јасна ни идеја целине, што често долази као последица „вишесмислености тог појма код њега” (стр. 92) или, како аутор примећује: „Кант је сваки час мешао актуелно, недовршено и неодређено јединство сазнања с апсолутном (било крајном или бескрајном) целином стварности” (стр. 92).

Апсолутна ствар по себи, изгледа да је само Бог. Теоријско посматрање и практичан ум воде Богу (стр. 92), али је ово остало у домену религије. Ипак је Лоренц, служећи се космолошким доказом, показао да он изражава баш оне Кантове мисли о теоријској нужности појма Бога као мноистичког принципа (стр. 93). Да би се објаснила целина света, мора се изићи изван искуства и предпоставити „идеју једног најреалнијег бића као највишег узорка” (стр. 94). Или како даље аутор теолошки изражава мисао: „Бог је нужан, јер иначе свет, целина ствари, не би могла бити завршена и схваћена као јединство. Зато ниједан други појам осим појма Бога не може завршити филозофски монизам. Прави монизам је монотеизам. Бог је апсолутно јединство и задњи циљ свега сазнања” (стр. 94), и зато су „религиозни мотиви остали претпоставка и темељ и теоријске философије Кантове” (стр. 95), јер је Кантова ствар по себи безличан Бог, а наука и философија само пут ка Богу. Човек је створен од тела и духа. А коначна истина, суштина „може се постићи само после смрти, самим духом: то је психологија Кантовог (као и Платоновог) идеализма” (стр. 95) завршава писац.

„У нашој философској литератури сасвим ретко су обрађивани основни и битни проблеми Кантовог философског система” писала је др Ксенија Атанасијевић поводом Лоренчеве студије. „Пошто је утврдио суштину метафизичког и научног монизма и плурализма, професор Лоренц је у горњој студији показао да су у Кантовом стварању монизам и плурализам само два метода што се допуњавају; као регулативни принципи они су само субјективне максиме што се оснивају на интересима ума. У исто доба одређује однос монизма и плурализма према Кантовим антиномијама. Појам ствари по себи истиче се као, у крајњој линији, само један принцип монизма сазнања. А права, апсолутна ствар по себи, потпомогнута практичним умом, јесте Бог. Др Лоренц убедљиво закључује, у вези са психичким пореклом Кантовог идеализма из практичних и религиозно-моралних мотива, да је ствар по себи кенигзбершког философа један апстрактни и безимени Бог” (**Нови видовици**, год. I, бр. 2, стр. 151—152, Београд — Сарајево, 1928.).

* * *

„Философи хришћанске цркве, — а исто тако, у осталом, и философи других цркава — трудили су се увек, на против, да религијско учење доведу у склад с философијом и науком” пише професор Лоренц у чланку **ФИЛОСОФИЈА НА ТЕОЛОШКОМ ФАКУЛТЕТУ (Богословије)**, год. III, св. 1, Београд, 1928, стр. 53). И данас кад су се науке многострано развиле и издвојиле, философија је баш неопходна да изврши повезивање психологије и науке, и у томе је нарочит значај философије и психологије.

Иза овог уводног става долази интересантно запажање: „У нас је, по првој уредби Православног богословског факултета, настава философије обухватала психологију, логику и историју философије. После је, приликом промене уредбе, с правом избачена логика, а уместо ње унет је Увод у философију” (стр. 53). А зашто је логика с правом изостављена? Писац објашњава: „... изван те традиционалне везе, ништа друго не изискује потребу изучавања формалне логики на богословском факултету” (стр. 54). За разлику од западних схоластичких философа који су много полагали на формалну логику. На православној високој теолошкој школи се искључује логика да би се олакшало ученицима. У том се чак дискретило да се укине и психологија као посебан предмет, а њени најважнији ставови унесу у Увод. „Зар да они, чији је задатак да се брину за здравље и спасење душа људских, — пита аутор, — не знаду не само важније резултате психолошког испитивања него и сама средства и методе тог испитивања, начин на који се може дејствовати на људску душу?” (с. 54) и закључује: „Ништа, разуме се, не може човека тако поуздано учинити пажљивим на дубине људске душе као психолошка наука” (стр. 55).

* * *

Професор Лоренц приказује рад дра С. Цимермана *Хисторијски развитак философије у Хрватској* (Загреб, 1928.).

У доминиканским манастирима негује се томистичка философија већ од тринестог века, а истиче се школа у Задру. Најстарија фрањевачка философска училишта била су у Осијеку и Макарској.

За средњовековне редовничке школе са вишом наставом заслужен је павлински ред који је у XV веку подигао у Лепоглави самостан, а у XVII веку увео на високу школу и философију. Исусовци су од 1607. године имали гимназију и академију, где се са теологијом предавала и философија. Марија Терезија оснива 1776. године у Загребу краљевску академију наука и један од три факултета је философски. Од домаћих писаца помињу се Јурај Драгишић, који је издао логику 1480. године, родом из Сребренице, Бенко Бенковић из Задра, а средином XVII века спомиње се Стјепан Градић из Дубровника, и на крају тог века Иван Бореа, који је написао психологију. Вредан је помена Бенедикт Спај (Бенко Стојковић, 1714-1801.), док је Руђеру Бошковићу обраћена посебна пажња. На овом месту није претерано поменути имена А. Доротића (1761-1837.) и Фран-Анте Перића (1783-1852.), док Анте Перић (1829-1908.) представља познатије име у философији. У новије доба улази А. Кржан (1835—1888.), Ј. Штадлер, А. Бауер и С. Цимерман.

„Само ко зна како је мало у нас урађено до сада на овом пољу може правилно и правично оценити вредност ове књижице пуне богатог историјског материјала за који је писцу требало много труда и дугог рада, дугог претурања по манастирским и другим библиотекама у архивама” каже Лоренц (*Богословље*, год. IV, св. 2, стр. 226, Београд 1929.).

*
* *

Кад се говори о односу науке и религије, мисли се увек на природне науке, али ту не треба сврстати математику, која је потпуно дедуктивна, апстрактна и рационална, већ говорити о физици, биологији, хемији итд. сматра професор Лоренц и тиме почиње дискусију у чланку под насловом ПРИРОДНЕ НАУКЕ И НАДПРИРОДНО СТВОРЕЊЕ СВЕТА (*Богословље*, год. VI, св. 4, Београд, 1931.), да би одмах нагласио да „религија далеко превазилази науку. Она није наука већ много више него сама наука. Зато религиска сазнања не могу бити доведена у питање од стране природне науке, као што од ње не могу бити ни потврђена” (стр. 306). У томе међусобном односу писац не види опасност за религију од ма које врсте природних наука, па било да је Коперник у питању, Галилеј, Бруно или ко други још.

А шта кажу атеисти? Они не признају Бога. А да ли баш таквих људи заиста има? Др Лоренц не верује да апсолутних атеиста уопште има, тј. таквих који су и у најтежим искушењима увек остали консеквентни атеисти. Позивајући се на Бекона и наводећи дра Цимермана, писац долази до мишљења да је атеизам дело „недоучених и полуучених... док дубље философско одн. научно сазнање опет враћа човека религији” (стр. 107). Ако се постојање једног вишег бића не може емпиријски доказати, то још не значи да га и нема. У науке треба унети више философије, „а Бог је централни појам сваке праве философије, као и праве религије” (стр. 308), а за сваког ко прихвати теолошко схватање вишег бића, „надприродно стварање света је једино решење проблема о постанку света” (стр. 308).

Лоренц наводи гледиште Б. Киша да ни Дарвинова теорија о пореклу животињских врста, као ни закон о одржању енергије, ни

„У нашој философској литератури сасвим ретко су обрађивани основни и битни проблеми Кантовог философског система“ писала је др Ксенија Атанасијевић поводом Лоренчеве студије. „Пошто је утврдио суштину метафизичког и научног монизма и плурализма, професор Лоренц је у горњој студији показао да су у Кантовом стварању монизам и плурализам само два метода што се допуњавају; као регулативни принципи они су само субјективне максиме што се оснивају на интересима ума. У исто доба одређује однос монизма и плурализма према Кантовим антиномијама. Појам ствари по себи истиче се као, у крајњој линији, само један принцип монизма сазнања. А права, апсолутна ствар по себи, потпомогнута практичним умом, јесте Бог. Др Лоренц убедљиво закључује, у вези са психичким пореклом Кантовог идеализма из практичних и религиозно-моралних мотива, да је ствар по себи кенигзбершког философа један апстрактни и безимени Бог“ (Нови видовици, год. I, бр. 2, стр. 151—152, Београд — Сарајево, 1928.).

*

*

*

„Философи хришћанске цркве, — а исто тако, у осталом, и философи других цркава — трудили су се увек, на против, да религијско учење доведу у склад с философијом и науком“ пише професор Лоренц у чланку **ФИЛОСОФИЈА НА ТЕОЛОШКОМ ФАКУЛТЕТУ (Богословије, год. III, св. 1, Београд, 1928, стр. 53)**. И данас кад су се науке многострано развиле и издвојиле, философија је баш неопходна да изврши повезивање психологије и науке, и у томе је нарочит значај философије и психологије.

Иза овог уводног става долази интересантно запажање: „У нас је, по првој уредби Православног богословског факултета, настава философије обухватала психологију, логику и историју философије. После је, приликом промене уредбе, с правом избачена логика, а уместо ње унет је Увод у философију“ (стр. 53). А зашто је логика с правом изостављена? Писац објашњава: „...изван те традиционалне везе, ништа друго не изискује потребу изучавања формалне логике на богословском факултету“ (стр. 54). За разлику од западних схоластичких философа који су много полагали на формалну логику. На православној високој теолошкој школи се искључује логика да би се олакшало ученицима. У том се чак дискутовало да се укине и психологија као посебан предмет, а њени најважнији ставови унесу у Увод. „Зар да они, чији је задатак да се брину за здравље и спасење душа људских, — пита аутор, — не знаду не само важније резултате психолошког испитивања него и сама средства и методе тог испитивања, начин на који се може дејствовати на људску душу?“ (с. 54) и закључује: „Ништа, разуме се, не може човека тако поуздано учинити пажљивим на дубине људске душе као психолошка наука“ (стр. 55).

*

*

*

Професор Лоренц приказује рад дра С. Цимермана *Историјски развитак философије у Хрватској* (Загреб, 1928.).

У доминиканским манастирима негује се томитичка философија већ од тринестог века, а истиче се школа у Задру. Најстарија фрањевачка философска училишта била су у Осијеку и Макаарској.

За средњовековне редовничке школе са вишом наставом заслужен је павлински ред који је у XV веку подигао у Лепоглави самостан, а у XVII веку увео на високу школу и философију. Исусовци су од 1607. године имали гимназију и академију, где се са теологијом предавала и философија. Марија Терезија оснива 1776. године у Загребу краљевску академију наука и један од три факултета је философски. Од домаћих писаца помињу се Јурај Драгишић, који је издао логику 1480. године, родом из Сребренице, Бенко Бенковић из Задра, а средином XVII века спомиње се Стјепан Градић из Дубровника, и на крају тог века Иван Бореа, који је написао психологију. Вредан је помена Бенедикт Спај (Бенко Стојковић, 1714-1801.), док је Руђеру Бошковићу обраћена посебна пажња. На овом месту није претерано поменути имена А. Доротића (1761-1837.) и Фран-Анте Перића (1783-1852.), док Анте Перић (1829-1908.) представља познатије име у философији. У новије доба улази А. Кржан (1835—1888.), Ј. Штадлер, А. Бауер и С. Цимерман.

„Само ко зна како је мало у нас урађено до сада на овом пољу може правилно и правично оценити вредност ове књижице пуне богатог историјског материјала за који је писцу требало много труда и дугог рада, дугог претурања по манастирским и другим библиотекама у архивама” каже Лоренц (*Богословље*, год. IV, св. 2, стр. 226, Београд 1929.).

*
* *

Кад се говори о односу науке и религије, мисли се увек на природне науке, али ту не треба сврстати математику, која је потпуно дедуктивна, апстрактна и рационална, већ говорити о физици, биологији, хемији итд. сматра професор Лоренц и тиме почиње дискусију у чланку под насловом ПРИРОДНЕ НАУКЕ И НАДПРИРОДНО СТВОРЕЊЕ СВЕТА (*Богословље*, год. VI, св. 4, Београд, 1931.), да би одмах нагласио да „религија далеко превазилази науку. Она није наука већ много више него сама наука. Зато религиска сазнања не могу бити доведена у питање од стране природне науке, као што од ње не могу бити ни потврђена” (стр. 306). У томе међусобном односу писац не види опасност за религију од ма које врсте природних наука, па било да је Коперник у питању, Галилеј, Бруно или ко други још.

А шта кажу атеисти? Они не признају Бога. А да ли баш таквих људи заиста има? Др Лоренц не верује да апсолутних атеиста уопште има, тј. таквих који су и у најтежим искушењима увек остали консеквентни атеисти. Позивајући се на Бекона и наводећи дра Цимермана, писац долази до мишљења да је атеизам дело „недоучених и полуучених... док дубље философско одн. научно сазнање опет враћа човека религији” (стр. 107). Ако се постојање једног вишег бића не може емпиријски доказати, то још не значи да га и нема. У науке треба унети више философије, „а Бог је централни појам сваке праве философије, као и праве религије” (стр. 308), а за сваког ко прихвати теолошко схватање вишег бића, „надприродно стварање света је једино решење проблема о постанку света” (стр. 308).

Лоренц наводи гледиште Б. Киша да ни Дарвинова теорија о пореклу животињских врста, као ни закон о одржању енергије, ни

други принцип термодинамике, принцип ентропије не могу оповргнути Њутново схватање да је нужно предпоставити да Бог чудом, тј. неким надприродним путем васпоставља свет.

Др Лоренц завршава рад речима: „Ми не мислимо да сама религија нешто нарочито добија оваквим и сличним размишљањима са становишта саме науке одн. философије о природи, нити ће нешто изгубити, ако други заступници природне науке са тог истог становишта дођу до сасвим супротног гледишта” (стр. 312).

*
* *

Проблем настанка човека остаће вечита тајна, као и питање постанка говора. Чињеница да је голе коже, а да длакавост није наслеђе од мајмунских предака, то говори, истина, да су најкосматији људи у културној Европи, како запажа професор Лоренц у свом делу **ТАЈНА ПРВОГ ЧОВЕКА** (Београд, 1941.). Може се поуздати да се од животиње до човека није дошло постепено, већ је у природи извршен скок. Али се за тренутак настанка човека може сматрати само појава разума и самосвести, дакле, психолошки скок (стр. 5.).

Ако се пође од хипотезе да је човек постао од неке врсте човеколиког мајмуна, аутор се пита да ли је тај мајмун-човек био ближи мајмуну или човеку? „Је ли мајмун-човек као ‘прелазно биће’ имао и неке прелазне психолошке особине које су га чиниле вишим од животиње, али још не човеком?” (стр. 7). Одговор на ово питање је, према мишљењу писца, да поступност између мајмуна и човека у морфолошком погледу још увек не решава загонетку о настанку правог човека, ако се мисли на човека који је обдарен свешћу, а не у биолошком погледу. „Зато прелаз од животиње ка човеку у психолошком погледу није могао бити постепен” (стр. 12) и још и више: „... човек није мајмун или бар није само мајмун већ и нешто битно више него највиши мајмун” (стр. 13). Лоренц упорно доказује да ни најгенијалнији човеколики мајмун није могао случајно, неком стихијом природе да се преобрази у више духовно биће, већ је тај акт морао бити „у неку руку унапред смишљен” (стр. 14).

Писац расправља питање употребе ватре, јер „то је управо свест о значају једног објекта” (стр. 15) или друкчије речено морао се увидети значај ватре, а то потврђује постајање свести. „Оно што битно одваја човека од мајмуна, пише професор Лоренц, — то је способност мишљења и саопштавања мисли, разум и самосвест” (стр. 17). Значи да су то прве ознаке човештва, без којих би једно биће могло да буде само налик на човека, али не и човек. Аутор наводи примере са мајмунима који користе разна оруђа, али га не праве, схватају извесне односе али не мисле појмовно. „А може ли се самосвест, непрекидност и јединство свести код човека објаснити из тренутне свести животињске и сматрати само као квантитативно виши ступањ према тој свести? Зацело не” тврди Лоренц и сматра да је и „способност за говор човеку урођена” (стр. 22). А како је говор нераздвојно повезан за мишљење, као његова материјализација, то би и мишљење било посебан дар човеку, и „први акт самосвести био је управо свест о тајанственој целини и јединству свега што постоји” (стр. 26). Зато је према мишљењу писца прва мисао била повезана за свет, за стварност у целини.

Поимање стварности везује аутор за деловање извесне необичне, надприродне силе и „онда се може мислити да је свест о стварности, о природи, морала бити изазвана свешћу о нечем натприродним” (стр. 30). На питање зашто би та прва искра свести морала бити у вези надприродног а не као део природне стварности, писац одговара да је то мистерија.

А што је могло бити то необично, чудно? Можда силно севање муње, помрачење сунца, вулканске ерупције и слично. Изгледа да би се могло рећи да се у том тренутку чуђења и запрепашћења родило и дивљење као интелектуално осећање, тј. естетско задовољство. Ово наводи писца на тврђење: „То је чисто људско осећање, наиме, религиозно осећање, бар први почетак тог осећања” (стр. 32). За тумачење појаве ових врста осећања, никакав саморазвој материје није могућ, истиче др Лоренц, већ је то морао бити „у неку руку скок у натприроду”. Како се јавила у тог бића радозналост за све што постоји, у томе је проблем настанка првог човека. „Прва објективна свест, прва мисао о стварности и прво сазнање стварности била је нека врста мистичне, одн. религиозне интуиције, тј. доживљавање целине стварности као нечег тајанственог, натприродног” (стр. 34) сматра аутор.

Питање је, даље, како биће првог човека дође до свести о себи самом, а то је заправо проблем постанка првог човека. „Проблем првог човека своди се на нерешљив проблем постанка самосвести” (стр. 35) закључује писац уверен да је то прво разумно биће имало свест „о натприродној сили у себи је после довела до претставе о натприродном двојнику, о души” (стр. 35), а то се могло десити само одједном као изненадно озарење, надахнуће.

У примитивна човека осећање натприродног „то је тајанствени, мистички или религиозни нагон” (стр. 38) каже професор Лоренц. Са првим поимањем стварности јавља се прва реч. „Прва реч могла је бити узвик запрепашћења или усклик дивљења изазван визијом тајанствене реалности (стр. 38), па је стога човек у психолошком погледу настао одједном, јер је његова мисао, реч и осећање као заједничка реалност свега. Та прва свест о постојању натприродне силе, писац назива праоткровењем, а оно што је сагледано и схваћено божанском ренцовала у различна духовна и божанствена бића” (стр. 40). Аутор гијама... Међутим, неодређена натприродна сила брзо се је диференсовала у различна духовна и божанствена бића” (стр. 40). Аутор даље наглашава да се никако не може говорити на искрама религиозне свести о једном Богу, иако у човеку од искона постоји религиозни нагон. „Религиозни нагон. је једини чисто човечански нагон коме не предходи ништа слично код животиња” (стр. 43) и овај се нагон објашњава као свест о натприродној реалности, које је човек свестак и на најнижем ступњу. „Прва религиозна свест о тајанственој, натчовечанској и натприродној сили која држи свет, природу и, пре свега, човека” (стр. 44) истиче писац сматрајући да примитиван човек није имао представу о тој божанској сили, већ је само осећао и доживљавао, па је из тога настао култ покојника, веровање у духове.

Смрт је за примитивна човека нешто натприродно, тајанствено, али само сазнање те неминовности која је сигурна, ствара једно неодређено осећање. „Свест о будућности одн. о смрти може се сматрати

као најважнији фактор човекове свести и целе његове културе" (стр. 49) каже аутор мислећи да је „свест о смрти изазвала страх о будућности и бригу за будућност" (стр. 49).

У формирању каснијих престава о души и животу после смрти, снови су имали значајну улогу нарочито у визији покојника. Свест о себи, о души, о натприродној реалности, о бесконачности може се сматрати као почетак религије. „Откуд способност за један такав доживљај, такво осећање или опажање (визију) бескрајне стварности? То се не може објаснити ни из каквих предходних појава. То је човеку дато од почетка" (стр. 50) налази Лоренц и закључује: „Прва свест човекова о свету и о себи била је мистичка или религиозна свест, тј. свест о натприродној сили која је створила свет и човека" (стр. 50).

При крају свог рада професор Лоренц уверава да је живот на земљи настао деловањем неке више силе а „питање првог човека није ништа мања загонетка него питање последњег човека. Последњи човек на земљи завршиће, као што је први почео, тј. са свешћу о мистерији света или о вечној, мистериозној, божанској реалности која га је створила. Само то ће бити много јаснија свест, свест о свом божанском пореклу и свом божанском назначењу" (стр. 62).

*

*

*

Студија **ПОРЕКЛО РЕЛИГИЈЕ** у самом почетку наглашава да се ништа поуздано не може рећи о овом крупном проблему, кога писац сматра исто толико старим колико и људски живот. Дакле, питање постанка религије једновременно је и питање порекла човека, и: „Према томе, межемо рећи: кад је постао човек — самосвесни, разумни човек — човек је у исти мах постао и религиозни човек" (стр. 35), па још и више: религија га је начинила самосвесним, и та га је врста разумности претворила у религиозно биће.

Намеће се одмах питање човека, али је оно остало тајна, „то је проблем који увек превазилази људски разум и науку", каже аутор, и закључује: „Самим разумом ту се не може наћи решење. То је могуће само извесним непосредним сазнањем, осећањем, наслућивањем, озарењем, откривањем" (стр.36).

У даљем излагању др Лоренц налази да се порекло религије поклапа са настанком говора, јер је човек постао потпун тек када је проговорио. Како се то десило, то је, према ауторовим речима, науци немогуће да утврди. Људски организам, који је толико сличан животињском у својој биолошкој функцији, има самосвест као особину по којој се разликује и од мајмуна као најсродније животиње. Али на питање кад, како и зашто се развила свест, одговара нама. „И први, најстарији човек, који је умео да говори, био је први, разумни човек" (стр. 38).

На основу опште тврдње да животиње немају свести о себи, писац закључује да је човек морао наједном то постати „у оном тренутку кад је постао свестан самог себе и свега око себе" (стр. 39). Једном речју, писац сматра да се појам човека односи само на потпуно, мисаоно биће, које говори и ради. Који је то био необичан утисак, доживљај или догађај који је измамио прву реч? Др Лоренц сматра да је то морало бити надприродно, тајанствено: „Прва свест о

стварности, о свету, о природи, била је свест о натприродној, тј. невидљивој, духовној сили која прожима целину природне стварности и управо чини ту целину” (стр. 40).

Аутор тумачи појам „надприродно” као све што је необично, невидљиво: „Невидљива, нематеријална, духовна реалност — то је натприродна реалност” (стр. 40). Човеку је дато да опажа појединачне природне појаве, али не и целину природе, па је стога тајанствена целина бесконачне природе натприродна, или како каже писац: „Целина природе постоји, могло би се рећи, као вечна идеја у вечном божанском духу” (стр. 41). Из тог општег могла се издвојити као јасна појединачна мисао слично као што се у психологији детета поимање појединих ствари јавља одједном, и то наводи писаца на мисао да се ни свест о значењу речи не би могла објашњавати постепеним постојањем. „Зато се та свест није могла развијати (јављати) постепено. Зато је немогућно замислити неког мајмуна (или „мајмун-човека”, о коме говори наука) који би био, рецимо, полусамосвестан или безмало самосвестан, пре него што је постао потпуни, прави, самосвесни човек” (стр. 42). И писац сматра да је прва појава људске духовности, његове самосвести и схватања објективне стварности морало бити нешто изнад природе. У том поимању зависности личности од бесконачнога, од невидљиве целине реалности, писац налази корене религије. „А кад је, како и зашто неко (тј. тајанствени први човек) први пут осетио ’апсолутно присуство’, присуство тајанственог вечног свебића? То питање је управо питање о пореклу религије” (стр. 43), тврди писац и исказује мисао да је прво појмање целине стварности било мистично, или религиозно. Први религиозни акт доживљен је у свести као представа о нечем надчовечанском, божанском.

Видимо да је аутор повезао питање самосвести, настанак говора и религиозни нагон као елементе који представљају тренутак настанка човека уопште. Кажемо тренутак, јер аутор сматра да је самосвест о овим елементима морала избити одједном, а да ли је велики доживљај био суочење са смрћу или нешто слично, то се не може утврдити. „На сваки начин, — пише на крају своје студије професор Лоренц, — може се мислити да је сама тајанствена вечна реалност дошла на једном до свести човекове као ’језовито тајанство’, открила му се у првом осећању ’светог страха’ и тако управо и створила човека” (стр. 46).

*
*
*

Професор Лоренц подвлачи у свом раду **РЕЛИГИЈА У СВЕЛОСТИ САВРЕМЕНЕ НАУКЕ** (часопис *Богословље*, год. VIII, св. 3, Београд, 1933.) да је питање односа религије и науке врло стар проблем, али није довољно отворено расправљен. Било је покушаја да се религија објасни разумом, науком, али се заборавља, како каже писац „да је и наука заснована на веровању” (стр. 204). Сама наука нити може да докаже да Бог постоји, нити да утврди да не постоји. Потребно да се постојање Бога негира, настала је из извесних практичних разлога. Писац наводи резултате једне анкете америчког професора универзитета Ј. Давис-а, по којој се велики број радничких вођа устре-

мио на цркву и религију зато што су морално потпомагале светски рат и проповедале мржњу. Уместо да у привредној делатности истиче социјалне интересе, црква повлађује богатима. Стога се атомизам истакао као напредна, револуционарна доктрина (стр. 219). Притом се намеће људима идеја о свемоћи науке и захтева да се одбаци свако религијско учење (стр. 220).

Неким се чини да ће наука једног дана моћи да објасни све и тако замени религију. Али се мора имати у виду „да у свету има безгранично много ирационалног или надрационалног, надразумског, што се некад неће моћи свести на рационално, објаснити разумом, науком” (стр. 208) примећује аутор.

С којим се правом позивају неки научници на науку, сматрајући да је материјалистичко схватање света исправно, ако је за науку проблем и сама суштина материје (стр. 029). Теорија релативитета и кванта узрок су кризе и у физици као најегзактнијој науци. Зато није чудо што „највећи физичар данашњице (Planck) не налази да је религија преживела, као што није налазио ни највећи физичар прошлости, Њутн, који је преко природне науке дошао до Бога и, као што је познато, био веома побожан човек” (стр. 210). Истим путем иде и биолог Driesch (стр. 211). Зато је др Лоренц наметнуо мисао да наука није довољна, јер је само једна људска активност, а религија је срж живота.

Пут ка Богу је, по мишљењу аутора, могућ баш кроз науку и наводи пример у могућности надприродног стварања света по физичару F. Auerbach-у полазећи од закона о одржавању енергије и принципа ентропије. А религија „превазилази саму науку” (стр. 214), па зато никакви резултати науке не могу „довести у питање предмет религије” (стр. 214), чак и када је црква починила злочин у спаљивању Бордана Бруна.

Дарвинова теорија, по речима физиолога Kisch-a, представља мит о пореклу врста и ништа није вероватније од мита о стварању света. Чак „и под предпоставком постепеног развића мора се мислити да је човек, потенцијално, у клици, постојао већ у оним најранијим живим бићима” (стр. 215), а „што год буде скривенији, човек ће се у толико више моћи и морати објашњавати само из Најсавршенијег, из Бога, а не из следе, механичке природне нужности” (стр. 216). Дакле, развијање човека и науке неминовно води монотеизму који је најстарији облик религије (стр. 218) и по мишљењу етнолога Тихомира Борђевића, кога писац наводи, величина верских реформатора лежи баш у враћању најстаријем религиозном појму првог човека на земљи (стр. 218).

У прилог теизма, каже писац, говори „морални доказ за биће Божје који су постављали највиши људски умови, као Платон, Кант и др. „Кад не би било Бога . . . то би било свеједно да ли је човек био најбољи или најгори” (стр. 220). Ради виших, етичких циљева потребна је вера у Бога (стр. 221). „Нама се чак чини — завршава писац — да и у дубини душе сваког атеисте постоји увек, сакривена, као последња могућност, последња утеха и спас, вера у Највишег. Зато атеизам ни код једног човека није и не може бити дефинитиван и апсолутан, већ се обично јавља у различитим облицима пантеизма тј. обожавања природе и човека” (стр. 222).

У виду сажетог и јасног извода професор Лоренц дао је **ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈЕ ФИЛОСОФИЈЕ ОД НАЈСТАРИЈЕГ ДО НАЈНОВИЈЕГ ДОБА** (Београд, 1927.) намењен студентима и уопште заинтересованим људима за философију који „немају могућности ни времена да читају опширније књиге о историји философије” (стр. III).

Уводни део упознаје читаоца са појмом философије и њеном историјом, наводећи најбоља дела за историју философије од Ибервега и Месера до Цимермана и Дворниковића (стр. 3—5).

Хеленска философија је концизно изложена у космолошком и антрополошком периоду, а затим је сразмерно дато место добу после Аристотела које се испољило у јелинистичко-римској философији стоицизма, епикурејства, скептицизма и новоплатонизма (стр. 6—49).

Философија средњег века од апологета из патристике истиче Августина (стр. 53), док у школастици доминира личност Томе Аквинског (стр. 62). Још у предговору писац наглашава оправданост скраћивања у овом поглављу, јер се питања из тога доба расправљају у историјама религије и цркве (стр. IV).

Ново доба зачиње представницима ренесансе (стр. 69—73) као претходница оснивача модерне природне науке која у философији Бекона (стр. 77) добија своју методу и систем.

На челу великих философа 17. века стоји горостасна фигура Декарта (стр. 80), наука искључивог материјалисте Хобса (стр. 85) и великог рационалисте Спинозе (стр. 86) завршавајући са Лајбницовом метафизиком (стр. 91).

Философија доба просвећености у Енглеској почиње Локом (стр. 96), а завршава се Берклијем (стр. 101) и Јумом (с. 104). У Француској ће почети са Монтескијем и Волтером (стр. 109), развијала се са Ламертијем и Холбахом (стр. 111) и у Русоу (стр. 112) добиће претечу велике француске револуције. Немачка овога времена истиче систематичара Лајбницове философије Волфа и оснивача немачке естетике Баумгартена (стр. 113).

Личност Имануела Канта у свакој историји философије заузима угледно место, као што је учинио и професор Лоренц, јер је Кант „као ни један философ пре њега поставио проблем сазнања, питања могућности сазнања, његовог порекла и његових граница” (стр. 117). Кантову мисао наставља спекулативни систем философије Фихтеа (стр. 127) и Шелинга (стр. 131) које уобличава панлогизам Хегелове философије (стр. 134). Јавили су се противници спекулативне философије у психологизму Фриша и Бенекеа (стр. 138), панлогизму Шлајермахера и метафизици Хербарта (стр. 140).

Дело Артура Шопенхауера (стр. 143) представља крај једне епохе философирања, или можда пре почетак једне нове, несрећне ратне ере у историји човечанства. Француска философија 19. века тражи спас у позитивизму О. Конта, у „религији хуманитета чији су свештеници философи, а догме научне истине” (стр. 149). Супротан став унеће у философију интуиционизам А. Бергсона и његова стваралачка еволуција (стр. 152).

Енглези налазе позитивна решења у утилитаризму Ј. Бентама (стр. 153), позитивизму Џ. Ст. Мила (стр. 154) и еволуционизму Спенсера (стр. 155), док ће амерички континент преплавити прагматизам В. Џемса (стр. 158).

Философија у Немачкој развија материјализам са Л. Фојербахом (стр. 159), К. Марксом и Ф. Енгелсом (стр. 160).

За философију идеализма новијег доба писац истиче Фехнера и Лоце-а (стр. 162), Хартмана и Вунта (стр. 164), анализира индивидуалност Ничеа (стр. 165), појаву Марбуршке школе (стр. 167) и критицизам Винделбанда (стр. 168).

Завршавајући своју књигу аутор се осврће на философију у разним словенским земљама придајући посебан значај Р. Бошковићу (стр. 172). Потом помиње највећа имена руске философске науке којој је врхунац Соловјев (стр. 176), затим пољске мислиоце са истакнутим А. Ђешковским (стр. 178), док чешку мисао репрезентује Т. Г. Масарик (стр. 180).

О овој књизи професора Лоренца написао је критички приказ др Милош Бурић и замерио писцу што дело обухвата само европски и амерички дијалекат философирања, него је требало да се односи и на источни: индијски, китајски и јапански. Даље, сматра да аутор није требао да испусти југословенске мислиоце из давних времена као, на пример, Фрању Марковића, Петра Бартуловића, Доситеја Обрадовића, Косту Бранковића, Милана Кујунџића, Божу Кнежевића, Борба Политеа, Косту Стојановића, а из новијег времена Бранислава Петронијевића, Драгишу Бурића, Алберта Базалу и др.

Др Лоренц је требало, према мишљењу професора Бурића, да уз Фујеа, Џемса, Гијоа, Шелера и других пружи најновије библиографске податке. Морао је оставити више места Е. Хусерлу, а оригиналног мислиоца Ј. Ремкеа и не помиње. Није смео да заобиђе ни слободне мислиоце, неакадемске философе Шпенглера и Кајзерлинга о којима пишу у својим приручницима за философију Б. Мор, К. Милер Фрајенфелц и А. Древис. Писац ни по имену не помиње француског мислиоца рационалисту Леона Бринсвика. У словенској философији Михаил Карински је прећутан, а говори се о мање значајним његовим земљацима, Русима. „У фаталној неокантистичкој раздеоби интелектуалних функција од тајних дубина стваралашта, у тој фанатичној тежњи за независношћу 'чисте мисли', видео је Н. Ф. Фјодоров главни извор унутрашње онемоћалости, јер је мисао, живећи у себи и сама за се, изгубила везу с правом реалношћу. То је требало у *Прегледу* нагласити, јер кад се пише преглед историје философије, онда треба да он више буде историја философије, него ли историја философа" (*Српски књижевни гласник*, Београд, 1. август 1927, Н С, књ. XXI, бр. 7, стр. 553—556).

Преглед историје философије приказао је и редовни професор универзитета у Загребу др Stjepan Zimmermann, и између осталог рекао да је то књига „коју треба да поздравимо јер је рађена великим трудом и одличном спремом, а има и веома практичну вредност, особито за студенте. Овим је приручником и опет испуњена једна празнина у нашој философској литератури, где је г. Лоренц, професор београдског свеучилишта, већ досадашњом својом агилношћу стекао истакнуто мјесто". Аутор је „веома свијесни прегалац у изграђивању народне наше философије" (*Богословска смотра*, годиште XV (1927.), бр. 4 стр. 501—503).

Почетком XX века Н. Берђајев је писао о савременој кризи културе, а 13. децембра 1931. године професор Лоренц је одржао предавање у Хришћанској заједници младих људи са темом **ДУХОВНА КРИЗА НАШЕГ ДОБА** (које је штампано у часопису *Богословље*, год. VII, св. 1, Београд, 1932.).

Реч је, дакле, о појави која је уопште запажена у то време. А где је корен духовне и културне кризе? „Могли бисмо просто рећи да привредна криза долази свакако, највећим делом отуда, што су привредна или материјална добра неправично распоређена међу људима: док једни имају много, и сувише, други немају скоро ништа или врло мало; док једни расипају, други умиру од глади” (стр. 3). Могло би се очекивати да писац утврди да је општа привредна криза изродила духовну. Међутим он закључује следеће: „Ти узроци јесу: недостатак правичности, недостатак поверења, недостатак љубави међу људима” (стр. 3). У међусобним непријатељствима народа, у саможивости појединачна, аутор је видео узроке духовне кризе, која се нарочито испољила у ширењу атеизма. „Удаљивши се од Бога, удаљио се човек од човека, пријатељ од пријатеља, брат од брата, дете од родитеља, ђак од учитеља” (стр. 5). Духовна криза је, према речима писца, у удаљавању од Бога. Незапосленост, ратови и криминал настали су као последица „тешке моралне и религиозне кризе” (стр. 7).

Једновремено с духовном и привредном кризом рађао се груби материјализам. Др Лоренц дискутује о материјалистичком схватању света, о атеистичком учењу и закључује: „Али свакако смео тврдити ово: да силе, које су могле створити човека, његов разум и његову свест, нису могле бити слепе, бесвесне силе” (стр. 8). Писац настоји у даљем излагању да објасни појаву атеизма ограниченошћу људског ума (стр. 9). На примедбе да је религија већ застарела и да је наука смењује, писац се послужио речима знаменитог немачког физичара Мах Планка који тврди да се природне науке и религија допуњавају, чим су највећи умови могли да буду религиозни (стр. 10). Многи људи отпали су од религије, то је истина, али најчешће у негодовању што им се земаљске жеље нису испуниле. „Али узалуд очекује од науке да му она замени религију, да излечи његово разочарење и поврати му веру у живот и вољу за живот” (стр. 11) узвикује аутор.

Веровати или неверовати, то је слободна одлука сваког човека. Сматрати да је човек божанског порекла или да је настао еволуцијом животињског света, то је питање личног убеђења (стр. 12). Да ли ће родитељи истаћи прво начело или други принцип у васпитању деце, то је ствар њихове савести (стр. 13). У одабирању животне стазе, теже је одлучити се за самопрегорни пут хришћанске љубави и милосрђа (стр. 14).

Криза културе, криза духовна једног доба може бити пребројена, ако људи поверују у то да могу постати бољи. Они који имају власт над људима, морају се нарочито постарати да буду бољи. „То су, на првом месту, државници који владају великим силама у Европи и ван ње. Они морају, пре свега, учинити потребне духовне напоре да прибу један другом с више поверења и више љубави. Јер само тако

могу избећи нове ратове и пропаст људске културе" (стр. 15) опомињао је професор Лоренц и завршио своје предавање речима које су надахнуте учењем Библије: „И зато ће спасење културног човечанства бити могућно само тако, ако се и у односе међу појединим народима, као и међу појединим људима учврсти дух хришћанске вере, вере љубави и вере наде. Само тако се смемо надати да ће моћи настати вечни мир међу народима и братство међу свима људима на земљи" (стр. 16).

*
* *
*

О постанку новца постоје различите теорије. Многи истраживачи старина доводили су у везу религију и примитиван новац, наводећи чињеницу да су стари народи обожавали животиње, па је, вероватно, из култа, путем размене светих животиња, настало одмеравање вредности. На пример у Хомерово доба говеда су приношена на жртву. „А постојала је тесна веза између количина жртвованих животиња и јединица вредности" наводи професор Лоренц у свом чланку **РЕЛИГИОЗНА ТЕОРИЈА НОВЦА**. Одабирање животиња из стада, први пут је акт привредног мишљења, како цитира писац. Држава је, као у сваком трговачком послу, одређивала вредност жртве. „Говече је било, најпре, жртвена животиња, жртвено добро, па је после, као такво, постало средство размене и мерило вредности за друга добра, пре свега у сакралној (религиозној) сфери, у култу" (стр. 69). У Индији је, на пример, невеста купована за 100 говеда, а касније је дошло у употребу злато, слонове итд.

У Грчкој, Риму и Германији стока је првобитно била и правно средство плаћања. „Јединица вредности било је говече одређеног квалитета" (стр. 69) и у односу на ту вредност касније ће настати метална монета као замена, јер су чак и делови животиње, на пример, кожа, глава итд. изражавали мање вредности. У процесу размене пре кованог новца, појавило се и симболично средство у виду животињских фигура од иловаче, бронзе и злата. Ако било из којих разлога није принета жртва у животињи, храму је прилаган симбол, и тако су свештеници Хомеровог доба били богати људи, јер су са многобројним принесеним жртвама могли да тргују, како је писао В. Лаит у делу *Heiliges Geld* (1924.), чијим се радом послужио професор Лоренц.

Ковани новац је имао облик украса, а украси свој мађијски смицао, јер су метали били симболи небеских блаженстава. „Злато је било симбол сунца, сребро симбол месеца, а бакар симбол венере" (стр. 71). Вавилонски свештеници бавећи се астрологијом, одређивали су вредност ковинама. У храмовима је стављан жиг на новац, али је првобитно имао обележје својине, а не квалитета. На пример треножац је био симбол Аполона. Лик на новцу био је свети симбол, као замена за оригиналне жртве (клас, риба итд.). „Владаочев лик на новцу не мења сакрални (религиозни) карактер новца, јер владалац се на новцу појављује као божанство" (стр. 72).

Новац није, види се, створила религија, али је за његов постанак и развој везана. „Новац је производ религијско-државног поретка” (стр 73). Уз ову религиозну теорију новца, било би корисно у философском погледу, како закључује Лоренц, изнети на првом месту економску Марксову теорију новца (стр. 74), али је то писац оставио за другу студију.

*
* *
*

Предмет религиозног размишљања је Бог, али Бог може бити, како каже Лоренц у свом раду **РЕЛИГИЈА СПИНОЗИНА** — Поводом 300-годишњице од рођења Спинозиног (*Богославље*, год. VIII, св. 1, Београд, 1933.), — и предмет философије без обзира на врсту гледишта.

Спиноза је један од великих мислилаца који доста говори о Богу. А каква је Спинозина представа о Богу? „Спинозин Бог није трансцендентални, лични Бог, Бог старог и новог Завета, Бог хришћански и јеврејски. То је чисто мисаони, рационални, философски Бог” (стр. 32), или: „Спинозин Бог се чини и сувише апстрактан, и сувише неодређен” (стр. 32) да би се човек могао чак и у молитви да му се обраћа. Бог је свој узрок, он апсолутно постоји, „а у себи укључује апсолутно савршенство” (стр. 33). Али истовремено Бог је и материја и дух, те зато све што постоји садржи се у њему и ради тога боље сазнавање сваке поједине ствари води познавању Бога, јер „све што се збива, збива се једино по законима бескрајне природе Божје” закључује Спиноза (*Етика*, I, стр. 17).

Бескрајни су атрибути божанске природе, која дела само по законима своје природе, а његова свемоћ је од искона била активна. Бог је иманентан а не трансцендентан узрок свих ствари, он је у свету, а не изван њега. Дакле, Бог или природа. Бог као стваралац, дела својом вољом која је облик мишљења, а његово мишљење је савршено, па су и дела таква. Божја суштина одређује његова дела, а дела су унапред одређена. „Савршенству Божјем је противречно тврдити да Бог ствара ради неког циља, јер то би значило да он жели нешто што му недостаје” (стр. 38).

Практична вредност Спинозине етике је у тражењу пута за што савршеније радње које ће човека приближити Богу, у чему је суштина врлине и највише среће. А шта пружа сама вера? Жељу да се добро чини, а у побожност убраја Спиноза и људску тежњу да се људима допадне. Али љубав према Богу је највеће благо.

Бесмртност душе Спиноза чак и доказује. Дух осећа само док је у телу, али од њега остаје и нешто што је вечно, а то је извесан облик мишљења „који припада суштини духа и који је нужно вечан” истиче професор Лоренц наглашавајући да је вечност суштина Бога. Дух је вечан као атрибут божанског мишљења. Из сазнања Бога произилази љубав према њему, а „љубав Бога према људима и интелектуална љубав духа према Богу једно је исто” (стр. 42).

Сваки човек као модификација божанске супстанције, представља делић Бога, „али Бог нема код Спинозе ничег антропоморфног, ни-

чег људског" (стр. 42). Спинозин Бог или природа наводи на питање да ли је Спиноза уопште религиозан? Свест о природи је и свест о Богу, а „свест о Богу чини религију" (стр. 42). А код Спинозе религија се утапа у морал, и то је природно за пантеизам који искључује личног Бога. Да ли су оваква осећања религиозна, то је питање схватања религије. Ако се религија схвати у Шлајермахеровом смислу, онда је Спиноза религиозан, као што сматра Гете. Чак Спинозино наслуђивање одвајања цркве од државе у *Теолошко-политичкој расправи* (1670.) осамостаљује и философију и религију. „Религију не чини са знање већ интелектуална љубав и послушност према Богу одн. према божанским (моралним) законима" (стр. 44).

Писац завршава чланак речима: „Али религиозним у пуном смислу не може се назвати онај, коме Бог није ништа друго, ништа више него сама природа" (стр. 45).

*
* *

Под насловом **ФИЛОСОФИЈА РЕЛИГИЈЕ КАО ТЕОЛОШКИ ЗАДАТАК** (*Богословље*, IV, св. 1, Београд, 1929.) професор Лоренц је ре-зимирао предавање немачког теолога др-а G. Vobermina одржано на скупу Кантовог друштва у Халеу а штампано под горњим насловом у часопису *Kantstudien*. Овој Voberminовој студији је баш „стало до тога да докаже да је философија религије у исто време и теолошки задатак" (стр. 2). Полазећи од дефиниције да је „теологија наука о вери у Бога" (стр. 2), те и „философију религије треба дефинисати просто као философирање о религији" (стр. 3), и „философија религије не треба да прелази преко појма религије уопште већ само преко погрешног непотпуног појма религије" (стр. 5). Др Лоренц закључује: „Религија није ни просто културно-потврдна, ни културно одречна, па ни културно-индиферентна. Она је пре свега културно-критичка" (стр. 6) и у томе да је „културно-стваралачка и у толико културно-потврдна, али културно-потврдна само тако да то потврђивање културе садржи у себи увек и критику културе као свој услов..." (стр. 6) у томе је заједнички посао философа и теолога, у томе је теолошки задатак философије религије.

*
* *

Отокар Пертолд је у свом чланку, *Ка систему опште науке о религији* (*Česka mysl*, 1929.) покушао да изложи програм једне опште науке о религији. О овоме чланку др Лоренц говори у свом Критичком осврту **СИСТЕМ ОПШТЕ НАУКЕ О РЕЛИГИЈИ** (*Богословље*, год. IV, св. 2, Београд, 1929.).

Ернст Ренан је започео историјско изучавање религије, што је многе навело на међусобна упоређивања религија. Студијом старих религија баве се прво протестантске цркве, а доцније и католичка. Јавља се и философија религије чији је корен у енглеском деизму, у новије време развија се и психологија религије. Све је то дове-

ло, по речима аутора, до тога да се нигде наука о религији не износи као систематска целина, па је стога прашки чешки универзитет први установио катедру на философском факултету за науку о религији. „Конкретна наука о религији мора полазити од појединачног религијског система и његовог развоја. Тај религијски систем треба описати, а целисходно уређена та описивања дају систематску историју религије или религијску систематику” (стр. 127), а из овога се иде даље на историју развоја религије и конкретна студија религиозних појава у разумним религијским системима чини упоредну историју религије, која се већ развија у религијску морфологију, онтологију и социологију. Поред конкретне науке о религији, апстрактна наука о религији испитује суштину религије, а један њен део је природна наука религије, а други психологија религије. „Круна целе науке о религији јесте наука о религијским вредностима и судовима вредности у религији” (стр. 129).

*
* *

У листу *Правда* године 1940. чланак професора Лоренца *Продужење живота* указује на чињеницу да ће наука продужити људски живот. Можда ће науке успети да му подаре дужину од 969 година као библијском Метузалеу, „али човек на земљи биће увек смртан”, јер „смрт је заједничка судбина свих људи”.

Овом чињеницом да човек и народ изумиру, др Лоренц почиње свој рад **ВЕРА У ЧОВЕЧАНСТВО** (Зборник Православног факултета у Београду, 1954.) и одмах истиче: „Ми не верујемо да је појава нашег народа у историји само један случајан, безначајан, бесциљан епизод у исто тако бесциљном светском збивању ... Ми верујемо да наш народ има неку своју мисију у овом свету, неки задатак у вечности или за вечност ... А како би то могао веровати, ако не верује у вечност духовног света и у неки виши вечни смисао људске историје, тј. ако не верује у Бога” (стр. 63). Две деценије раније завршио је писац у једном листу свој чланак *Вера у народ* речима: „Као што видимо, дакле, ми верујемо у свој народ зато што верујемо у Бога”. Вера у неку своју личну мисију и поверење у народ долази из вере у извесну разумну сврху света и човека. „За појединог човека не може бити вишег циља на земљи него да се са свима својим силама стави у службу заједнице, народа, човечанства” (стр. 64) пише аутор у даљем излагању свога уверења и поставља питање: у чему се може наћи смисао живота и рада, ако се са сигурношћу може да тврди да ће у једном времену ишчезнути човечанство као што су нестајали цели народи? Прво ће се измешати људи, помешати расе, изменити језици и можда утопити у један, „али, да после милион година на земљи више неће бити не само данашњих народа него ни човечанства уопште, то је мало вероватно” (стр. 65). Милион или више година, али је крај живота на земљи неминован, то изгледа сасвим вероватно. А у чему је био смисао његовог постојања? То је већ други проблем! „На то питање је најпозитивнији одговор вера у неку надчовечанску мисао, тј. у Бога” (стр. 65).

чег људског" (стр. 42). Спинозин Бог или природа наводи на питање да ли је Спиноза уопште религиозан? Свест о природи је и свест о Богу, а „свест о Богу чини религију" (стр. 42). А код Спинозе религија се утапа у морал, и то је природно за пантеизам који искључује личног Бога. Да ли су оваква осећања религиозна, то је питање схватања религије. Ако се религија схвати у Шлајермахеровом смислу, онда је Спиноза религиозан, као што сматра Гете. Чак Спинозино наслућивање одвајања цркве од државе у *Теолошко-политичкој расправи* (1670.) осамостаљује и философију и религију. „Религију не чини са- знање већ интелектуална љубав и послушност према Богу одн. према божанским (моралним) законима" (стр. 44).

Писац завршава чланак речима: „Али религиозним у пуном сми-слу не може се назвати онај, коме Бог није ништа друго, ништа више него сама природа" (стр. 45).

*
* *
*

Под насловом **ФИЛОСОФИЈА РЕЛИГИЈЕ КАО ТЕОЛОШКИ ЗАДАТАК** (*Богословље*, IV, св. 1, Београд, 1929.) професор Лоренц је ре-зимирао предавање немачког теолога др-а G. Vobermina одржано на скупу Кантовог друштва у Халеу а штампано под горњим насловом у часопису *Kantstudien*. Овој Voberminовој студији је баш „стало до тога да докаже да је философија религије у исто време и теолошки задатак" (стр. 2). Полазећи од дефиниције да је „теологија наука о ве-ри у Бога" (стр. 2), те и „философију религије треба дефинисати про-сто као философирање о религији" (стр. 3), и „философија религије не треба да прелази преко појма религије уопште већ само преко погрешног непотпуног појма религије" (стр. 5). Др Лоренц закључује: „Религија није ни просто културно-потврдна, ни културно одречна, па ни културно-индиферентна. Она је пре свега културно-критичка" (стр. 6) и у томе да је „културно-стваралачка и у толико културно-потврдна, али културно-потврдна само тако да то потврђивање културе садржи у себи увек и критику културе као свој услов..." (стр. 6) у томе је заједнички посао философа и теолога, у томе је теолошки за-датак философије религије.

*
* *
*

Отокар Пертолд је у свом чланку, *Ка систему опште науке о религији* (*Česka mysl*, 1929.) покушао да изложи програм једне оп-ште науке о религији. О овоме чланку др Лоренц говори у свом Критичком осврту **СИСТЕМ ОПШТЕ НАУКЕ О РЕЛИГИЈИ** (*Бого-словље*, год. IV, св. 2, Београд, 1929.).

Ернест Ренан је започео историјско изучавање религије, што је многе навело на међусобна упоређивања религија. Студијом старих религија баве се прво протестантске цркве, а доцније и католи-чка. Јавља се и философија религије чији је корен у енглеском де-изму, у новије време развија се и психологија религије. Све је то дове-

ло, по речима аутора, до тога да се нигде наука о религији не износи као систематска целина, па је стога прашки чешки универзитет први установио катедру на философском факултету за науку о религији. „Конкретна наука о религији мора полазити од појединачног религијског система и његовог развоја. Тај религијски систем треба описати, а целисходно уређена та описивања дају систематску историју религије или религијску систематику” (стр. 127), а из овога се иде даље на историју развоја религије и конкретна студија религиозних појава у разумним религијским системима чини упоредну историју религије, која се већ развија у религијску морфологију, онтологију и социологију. Поред конкретне науке о религији, апстрактна наука о религији испитује суштину религије, а један њен део је природна наука религије, а други психологија религије. „Круна целе науке о религији јесте наука о религијским вредностима и судовима вредности у религији” (стр. 129).

*
* *

У листу *Правда* године 1940. чланак професора Лоренца *Продужење живота* указује на чињеницу да ће наука продужити људски живот. Можда ће науке успети да му подаре дужину од 969 година као библијском Метузалему, „али човек на земљи биће увек смртан”, јер „смрт је заједничка судбина свих људи”.

Овом чињеницом да човек и народ изумиру, др Лоренц почиње свој рад **ВЕРА У ЧОВЕЧАНСТВО** (Зборник Православног факултета у Београду, 1954.) и одмах истиче: „Ми не верујемо да је појава нашег народа у историји само један случајан, безначајан, бесциљан епизод у исто тако бесциљном светском збивању... Ми верујемо да наш народ има неку своју мисију у овом свету, неки задатак у вечности или за вечност... А како би то могао веровати, ако не верује у вечност духовног света и у неки виши вечни смисао људске историје, тј. ако не верује у Бога” (стр. 63). Две деценије раније завршио је писац у једном листу свој чланак *Вера у народ* речима: „Као што видимо, дакле, ми верујемо у свој народ зато што верујемо у Бога”. Вера у неку своју личну мисију и поверење у народ долази из вере у извесну разумну сврху света и човека. „За појединог човека не може бити вишег циља на земљи него да се са свима својим силама стави у службу заједнице, народа, човечанства” (стр. 64) пише аутор у даљем излагању свога уверења и поставља питање: у чему се може наћи смисао живота и рада, ако се са сигурношћу може да тврди да ће у једном времену ишчезнути човечанство као што су нестајали цели народи? Прво ће се измешати људи, помешати расе, изменити језици и можда утопити у један, „али, да после милион година на земљи више неће бити не само данашњих народа него ни човечанства уопште, то је мало вероватно” (стр. 65). Милион или више година, али је крај живота на земљи неминован, то изгледа сасвим вероватно. А у чему је био смисао његовог постојања? То је већ други проблем! „На то питање је најпозитивнији одговор вера у неку надчовечанску мисао, тј. у Бога” (стр. 65).

Да ли је у својој егзистенцији човечанство неки претходни ступањ, то је ствар вере. „Али тако не можемо веровати да ће човечанство, ма кад у будућности, ишчезнути потпуно заувек, без икаква трага у вечности...” (стр. 66), јер је тешко замислити да је историја човечанства само бесциљно смењивање народа и раса. „За оне који верују у Бога то може бити само неки тајанствени, неземаљски или надземаљски, надчовечански циљ. А ми верујемо и дубоко осећамо да постоји нешто надчовечанско, тј. да постоји Бог” (стр. 68).

Али човечанство не би могло да опстане без појма вечности, јер би све изгледало бесциљно, и ако је дух пролазан, тада је и цела људска култура бесмислена, тада би се мало шта постигло чак и остварењем и јединствене светске државе. „Или, другим речима, шта вреди вера у човечанство без вере у вечност духовнога, у вечни живот духовни, тј. у Бога” (стр. 69).

Завршавајући свој рад, Лоренц је подвукао да „веру у Бога не може заменити вера у човечанство, ако је оно пролазно и ма када мора пропасти, као да никад није постојало” (стр. 69), јер ко не верује у вечни живот, проповеда уништење свих вредности.

*
* *

Не мора човек да буде философ по струци, да би се упустио у размишљање о сврси живота и о будућности света. Али са извесним философским знањима и теолошком спремом, свакако ће настојати да одређеније поставља проблеме, а можда и смелије. Тако је поступио професор универзитета у пензији Борислав Лоренц у свом раду **ПОСЛЕ МИЛИОН ГОДИНА. ФИЛОЗОФИЈА БУДУЋНОСТИ** (ауторово издање штампано у Дубровнику 1964.).

Тема расправе је врло интересантна, али за људски ум, коме је често тешко да се позабави питањима и блиске будућности јер су инструменти сазнања недовољно сигурни, проблеми који се односе на врло удаљене догађаје у предалекој будућности, без сваке сумње су делокруг више маште него научног расуђивања. Смелост је и аналогичом се послужити да би се тврдило: „Човек постоји отприлике милион година и што ће постојати ваљда и после милион година” (с. 7) као што предвиђа писац. Гледати у тако бескрајно удаљену будућност у тежњи да се проникне и сазна „у основи је религиозна тежња за бескрајним, бесмртним животом” (стр. 9) каже писац и тако улази смело у теолошку есхатологију, наглашавајући да је проблем далеке будућности ипак на крају крајева проблем религије: „Филозофија будућности је у крајњој линији филозофија религије” (стр. 18), али она за религију није само на крају, него од почетка па до краја.

Сваког апологету може да одушевљава пишчево гледиште о сүштинској неизмењивости људског духа: „Зацело, Сократ и Платон нису били интелектуално нижи него данашњи људи зато што нису знали за радио и авијацију. А данашњи људи нису нижи духом него што ће бити људи после милион година” (стр. 23). Или: „Дух данашњег човека у многеме је друкчији него дух човека у далекој прошлости,

али није битно друкчији, као што неће бити ни дух човека далеке будућности" (стр. 24).

Пећински и савремени човек имали би исте логичке принципе, па чак и више од тога, јер се они никада неће ни мењати. Зато што ће разум увек остати исти као инструменат сазнања а мења се само количина знања. „Ако је разум човеков у основи исти орган сазнања, онда се може мислити да ће човек и после милион година бити углавном исти разумни човек. Ма колико се свет мењао, разум ће остати у основи увек исти орган сазнања. Иначе би био без вредности као орган сазнања" (стр. 20). О квантитету и квалитету људског знања после милион година, то је врло тешко нешто поузданије рећи чак и када се употреби најбујнија машта. „Према томе највиши циљ науке је потпуно, савршено знање, свезнање, које би омогућило и решење тајне живота и смрти. Као највиши, неостварљив циљ науке могло би се сматрати и савлађивање смрти" (стр. 35).

Телесна конструкција организма је сигурно један од најбитнијих фактора у погледу људског живота, чак и када је реч само о његовом продужењу. Професор Лоренц сматра да ни најсавршенији људи „не би могли бити ништа битно више него данашњи људи" (стр. 22), само што је писац испустио из вида научну чињеницу да су протеклих милион година створили од синантропуса данашњег човека, па је сасвим логично претпоставити да ће и идужих милион година створити од данашњег човека, односно његовог потомка неко савршеније биће. То је тешко све и замислити, јер се биолошко-еволутивни процеси не одвијају равномерно, а затим и савршенство данашњег људског организма је толико очигледно, па је тешко обичном људском уму и да замисли шта би требало још додати па да се добије још савршеније биће. Дакле, први разлог говори у прилог променљивости људског бића, а други против неке суштинске измене у саставу људског организма.

А да ли ће људски духовни живот бити савршенији кроз то бескрајно удаљено време? Аутор спремно одговара: „Изнад човечије самосвести принципијелно се не да замислити ништа више, јер свест о себи у исто време је свест о свему другом. Али, наравно, самосвест може бити више или мање развијена" (стр. 23). Интелектуалне способности не могу се, према пишчеву мишљењу, усавршавати: „А највиши интелектуални ниво људи неће никад бити виши него данас" (стр. 25) и то се неће догодити ни у погледу емоционалног живота, јер „љубав и мржња, не могу никад бити битно друкчији него данас" (стр. 26), стога „патње и радости људске остаће увек углавном исте као данас, јер ће и људи остати исти, тј. више нагонска него разумна бића" (стр. 26). Човек који верује у прогрес и хуманизам не би могао да прихвати ову ауторову тврдњу као ни закључак: „У суштини ће човек остати увек исти, способан за зло као и за добро... Стварног моралног прогреса нема" (стр. 27), јер ће увек „људи бити више или мање егоисти и зато неће никад нестати пакости, злобе и мржње" (стр. 28). То су произвољне тврдње као и оне када аутор сматра да човечанство не би могло нестати (стр. 48). Међутим мисао о уништењу живота тако је логична као и чињеница да је некад било животињских врста којих данас нема, јер нису оставиле чак ни трансформи-

сане потомке. Немогуће је пронаћи разлог који би могао да отклони тврђу да ће и Земља једном остати без живих разумних бића, као што је била и пре појаве човека. Дакле, Земља и све живо на њој, према логици ствари, неминовно ће дочекати свој последњи дан, као и свако биће, без обзира на веру у прогрес човечанства, која „развијена до последњих консеквенци, враћа нас религијском идеалу бесмртног живота” (стр. 31).

Крајњи циљ науке заиста и јесте да овлада природом, а у томе писац види „буквално надприродан циљ”, јер је то заправо „тежња за савлађивањем смрти” (стр. 34) и жеља човека да савлада стихију природе управо и јесте религиозна тежња. „У сваком случају, питање о највишем, последњем смислу и судбини науке је изнад науке. То је у крајњој линији питање о судбини човечанства, о последњем смислу духа људског. Ту никад неће моћи бити неког знања већ само веровања. Ту ће увек изнад науке бити религија која тражи последњи смисао свега људског, па и науке. Религија показује да се човек не може позивати само на науку, ако и науку посматра под видом вечности, тј. смртности” (стр. 38) и још: „Према томе највиши смисао науке био би религијски смисао, тј. вера у вечност духа” (стр. 38). На овај начин проблем будућности човечанства прелази на искључиво религиозни терен. „Размишљања о будућности показују да живети значи веровати, јер се ни о најближој будућности не може имати потпуно извесно знање. Ако не размишљамо много о најдаљој будућности то је зато што у њу верујемо. А вера у најдаљу будућност не може бити заснована само на вери у човека, у његов разум и науку. У проблему најдаље будућности показује се дух људски у свој својој тајанствености која води религији” (с. 41).

Ако се свет развија само од себе без икаквог дејства божанске силе, онда је смрт свега неминовност. Међутим, са теолошког становишта, са тако црном перспективом људска природа се не може помирити. И пошто људска природа тражи једно утешније решење и једну ведрију перспективу будућности него што је свеопшта смрт, пошто у дубини свога бића човек страхује од општег уништења свих вредности, то је религија пружила једно утешније решење за људску судбину и са стране прагматичког гледања, имала је већу вредност од атеизма. Јер ако Бог постоји и мисли о свету и сматра да треба да се стара о њему, неће се десити да тај свет буде уништен. Било на тај начин што ће човечанство продужити своју егзистенцију у духовном свету, било што ће општим васкрсењем и преображајем дати земљи и човечанству један нов облик, нову форму егзистенције у којој више неће бити смрти и нестајања. Какав ће бити тај свет? Биће онакав какав око не виде и ухо не чу, како каже апостол.

Али у професора Лоренца има и таквих мисли које не би задовољиле религиозног човека. То су мисли о Богу које или сувише агностички звуче или прилично пантеистички и неодређено. На пример: „Зло би било кад би се могло доказати да нема вечне свести, тј. Бога. А зло би било и кад би се доказало да постоји један надљудски ум који све зна и све предвиђа. То би чинило немогућним живот човека као кад би он сам потпуно познавао сав свој будући живот” (стр. 59). На једној страни искључиво религиозан став у речима: „Само дух

може дати смисао свету. Али дух човеков не може свету дати последњи, вечни смисао... Бог је вечна мисао и тајанствени смисао света" (стр. 60 и 61), док ће на другом месту читалац наћи супротно гледиште: „Шта вреди да човек само верује у неки виши живот после смрти место да ради на његовом остварењу? А величина човека и јесте у томе да сам ствара један виши и највиши живот, тј. живот љубави и доброте, истине и лепоте. Шта човек може имати више од свести да он остварује највиши живот изнад кога не може бити вишег живота?" (стр. 55).

Лоренчево дело стога нема одређену физиономију апологетског списка, већ је полемичког карактера. „Ако постоје вечне истине, постоји и вечна свест која их сазнаје" (стр. 59). Ово је управо гносеолошки доказ о постојању Божјем који се налази и у Лајбница. Али се одмах сумњичаво пита: „Да ли постоји вечни дух, Бог?" (стр. 62) и даље: „Бог, ако постоји, то је ум виши од пролазног ума људског, тј. вечан ум" (стр. 63). „Решење последњег питања зависи од самог човека. Да ли ћемо веровати у Бога или не, то је ствар 'практичног ума', наше воље. Ту није могућно теоријско већ само практично решење, тј. одлучивање за једно или за друго. А то одлучивање није нешто што човек може чинити или не чинити. Ту човек врши избор и против воље, и несвесно, целог живота. Отуда у дубини душе верују у нешто надљудско често и они који тврде да не верују" (стр. 62). Људи читају и размишљају. Религиозни се колебају, а нерелигиозни збуњују. Агностицизам доминира на свакој страници. Тешко је схватити да вечна свест мора постојати јер постоје вечне истине које су немогуће без вечне свести, и уједно да све то ипак не значи да је свест вечна. Неразумљиво је да се постојање свести ставља под знак питања, ако се увиђа бесмисленост да би нека стваралачка сила природе произвођила свест у безначајним индивидуама а сама не би имала свест.

Ако би овај рад професора Лоренца сматрали и епилогом у његовој животној делатности, онда у следећој мисли је оно што је заправо за овог писца толико карактеристично: „А људски живот може се схватити као припрема за неки виши, надљудски живот, било да има таквог живота или не. Ако постоји вечна свест, онда крај живота човековог значи и крај свести. У том смислу може се рећи да највиши циљ људског живота није у овом (видљивом) свету већ у вечној свести којој човек тежи у вери, у љубави, у свести. Свест је оно што је најбитније у свету, у животу, па отуд се може мислити да је свест вечна. Ако свест није вечна, онда свет напредује само ка смрти, било да се све периодично враћа као раније или не" (стр. 59).

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Ј А

радова професора др Борислава Лоренца

Година 1909.

1. *Сократ (Наставник, лист професорског друштва, Београд XX (1909. год.), св. 3—4, стр. 81—96)*
2. *ФИЛОСОФИЈА СВЕТОГ АВГУСТИНА (Гласник Православне цркве, год. XII (1911.), св. бр. 11—19)*

3. ОСНОВИ ЕМПИРИЈСКЕ ПСИХОЛОГИЈЕ др БРАНИСЛАВА ПЕТРОВИЋЕВИЋА (*Учитељ*, год. XXXI (1911—1912.), св. бр. 3—8)
4. О СРЕБИ (*Гласник Православне цркве*, год. XIII (1912.), св. 7—11)

Година 1913.

5. ПСИХОЛОГИЈА ВОЉЕ (*Просветни гласник*, XXXIV (1913.), св. 11—12, стр. 1063—1078, 1182—1196)
7. СА V КОНГРЕСА ЗА ЕКСПЕРИМЕНТАЛНУ ПСИХОЛОГИЈУ (*Просветни гласник* XXXIV (1913.), св. 4, стр. 337—353)
8. LA GRIE DE LA PSYCHOLOGIE EXPERIMENTALE, par N. Kostyleff (*Zeitschrift für Psychologie*, Београд, 64, 1913, Heft 1—2, п. 130—140)

Година 1914.

9. ПСИХОФИЗИЧКИ ОСНОВИ МУЗИКЕ (*Просветни гласник*, XXXV (1914.) св. 2—3, стр. 195—212)
10. НАША ПСИХОЛОШКА ТЕРМИНОЛОГИЈА (*Прилози за психологију детета*, III (1914.), 2, стр. 148—155)
11. БОРБА ФИЛОЗОФИЈЕ И ПСИХОЛОГИЈЕ У НЕМАЧКОЈ (*Наставник*, књ. XXV (1914.), бр. 3—4, стр. 133—138)

Година 1922.

12. АУТОМАТИЗАМ У ДУШЕВНОМ ЖИВОТУ (*Просветни гласник*, XXXIX (1922.), св. 3—8)

Година 1923.

13. ШТА ЈЕ ПСИХОЛОГИЈА? (*Просветни гласник*, XL (1923.), св. 4—9)
14. ПЛАТОНОВИ ДОКАЗИ БЕСМРТНОСТИ ДУШЕ (*часопис Мисао*, 1. маја 1923, год. V, св. 81, стр. 641—661)

Година 1924.

15. О ВРЕДНОСТИ ХРИШЋАНСКЕ РЕЛИГИЈЕ (*Хришћански живот*, год. III (1924.), бр. 4, стр. 164—177)
16. ШТА ЈЕ СМЕШНО (*Политика*, Београд, 21. јануара 1924.)
17. ШТА ЈЕ САН (*Политика*, Београд 8. новембар 1924.)

Година 1925.

18. УВОД У ПСИХОЛОГИЈУ (Београд, 1925, стр. 1—77)
19. О НЕСВЕСНОМ У ДУШЕВНОМ ЖИВОТУ ДЕТЕТА (*часопис Прилози за психологију детета*, Београд, бр. 1, с. 6—43)

Година 1926.

20. ПСИХОЛОГИЈА (Београд, 1926, стр. 1—382)
21. МОНИЗАМ И ПЛУРАЛИЗАМ ПО КАНТУ (Рад Југословенске академије знаности и умјетности, књига 233, разреда хисторичко-филолошкога и филозофичко-јуридичкога, у Загребу 1926. год. стр. 85—95)

22. ДУБИНА ОСЕБАЊА (Рад Југословенске академије знаности и умјетности, књига 233 разреда хисторичко-филолошког, у Загребу 1926. године)
23. ВРАИНА И СРЕБА (Издаје СК Академије, Београд, 1926, стр. 187)
24. КА ПСИХОЛОГИЈИ ХРВАТСКОГ РЕПУБЛИКАНСТВА (Политика, 7. октобра 1926.)
25. СПИТИТИЗАМ И НАУКА (Време, Београд, 5. фебруара 1926.)
26. Др S. Zimmermann: Опћа ноетика. Теорија спознаје и критика њезине вриједности (II издање, Београд, 1926.) (Богословље, год. I, св. 1, стр. 62—64, Београд, 1926.)
27. МЕТАФИЗИКА И ТЕОЛОГИЈА АМПЕРА (Богословље, год. I (1926.), св. 1, стр. 80—89, Београд, 1926.)
28. METAPHYSIK UND THEOLOGIE DES PHYSIKERS AMPÈRE (Philosophisches Jahrbuch, Belgrad, XXXIX (1926.), Hft 3, p. 288—297)
29. LA THÉORIE DES ASSOCIATIONS SIMULTANÉES CHEZ WUNDT ET CHEZ SON PRÉCURSEUR AMPÈRE (Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 1926, p. 405—413)

Година 1927.

30. ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈЕ ФИЛОСОФИЈЕ (Београд, 1927. године, стр. 1—191)
31. AMPÈRE UND KANT (Kantstudien, Belgrad, XXXII (1927.), Heft 2—3, p. 310—314)

Година 1928.

32. ФИЛОСОФИЈА НА ТЕОЛОШКОМ ФАКУЛТЕТУ (Богословље, год. III, св. 1, стр. 52—55, Београд, 1928.)

Година 1929.

33. ФИЛОСОФИЈА РЕЛИГИЈЕ КАО ТЕОЛОШКИ ЗАДАТАК (Богословље, год. IV, св. 1, стр. 1—16, Београд, 1929.)
34. СИСТЕМ ОПШТЕ НАУКЕ О РЕЛИГИЈИ (Богословље, год. IV, св. 2, стр. 125—129, Београд, 1929.)
35. Др S. Zimmermann: Хисторијски развитак филозофије у Хрватској, Загреб, 1928. (Богословље, год. IV, св. 2, стр. 226—229, Београд, 1929.)
36. О ПРЕДАВАЊУ др-а РУДОЛФА ШТАЈНЕРА (Антропозофска библиотека, св. 4, Београд, 1929.)

Година 1931.

37. МИСАО И АКЦИЈА (Београд, 1931.)
38. ПРИРОДНЕ НАУКЕ И НАДПРИРОДНО СТВОРЕЊЕ СВЕТА (Богословље, год. VI, св. 4, стр. 305—312, Београд, 1931.)

Година 1932.

39. ДУХОВНА КРИЗА НАШЕГ ДОБА (Београд, 1932, стр. 1—16) и у часопису Богословље, год. VII, св. 1, стр. 47—55)
40. ГЕТЕ И СПИНОЗА (Српски књижевни гласник, Београд, 1923.)

Година 1933.

41. РЕЛИГИЈА У СВЕТАОСТИ САВРЕМЕНЕ НАУКЕ (Богословље, год. VIII, св. 3, стр. 203—222, Београд, 1933.)
42. РЕЛИГИЈА СПИНОЗИНА (Богословље, год. VIII, св. 1, стр. 31—45, Београд, 1933.)
43. ШТА ЈЕ СРЕЋА? (Годишњак Народне одбране за 1933, стр. 97—101)
44. Др St. Simmermann: Душевни живот (Богословље, год. VIII, стр. 92—96, Београд, 1933.)

Година 1935.

45. ХРИШЋАНСКА МИСАО (Хришћанска мисао, Београд, 1935.)
46. ТЕОРИЈА РЕЛАТИВНОСТИ И РЕЛИГИЈА (Светосавље, Београд, 1935.)
47. S. Simmermann: Темели филозофије (Матица хрватска, 1934.) (Богословље, год. X, св. 1, стр. 107—110, Београд, 1935.)

Година 1936

48. Др S. Simmermann: (Филозофија и религија (Збор духовне младе загребачке, 1936.) (Богословље, год. XI, св. 2, стр. 208—212, Београд, 1936.)

Година 1938.

49. ПРОБЛЕМ БЕСМРТНОСТИ ДУШЕ (Богословље, год. XIII, св. 3—4, стр. 198—210, Београд, 1938.)

Година 1939.

50. ПСИХОЛОГИЈА И ФИЛОЗОФИЈА РЕЛИГИЈЕ (Београд, 1939, стр. 1—395)

Година 1940.

51. НАСЛЕБИВАЊЕ ДУШЕВНИХ ОСОБИНА (Коларчев народни универзитет, књига 40, Београд, 1940.)
52. ПРОДУЖЕЊЕ ЖИВОТА (Правда, Београд, година 1940.)
53. ВЕРА У ИДЕАЛЕ (Правда, Београд, година 1940.)

Година 1941.

54. ТАЈНА ПРВОГ ЧОВЕКА (Београд, 1941. стр. 1—63)

Година 1950.

55. РЕЛИГИОЗНА ТЕОРИЈА НОВЦА (Зборник Православног богословског факултета у Београду, 1950. (I), стр. 67—74)

Година 1951.

56. ПОРЕКЛО РЕЛИГИЈЕ (Зборник Православног богословског факултета у Београду, 1951. (II), стр. 35—47)

Година 1954.

57. ВЕРА У ЧОВЕЧАНСТВО (Зборник Православног богословског факултета у Београду, 1954. (III), стр. 63—70)

Година 1962.

58. НАЈВЕЋИ ЉУДИ XX ВЕКА (Београд, 1962, стр. 1—29)

Година 1964.

59. ПОСЛЕ МИЛИОН ГОДИНА. ФИЛОСОФИЈА БУДУЋНОСТИ (Дубровник, 1964.)

Необјављени рукописи:

НАЈВЕЋИ ПРЕДСТАВНИЦИ СРПСКОГ НАРОДА

ПСИХОЛОГИЈА И ФИЛОСОФИЈА ЉУБАВИ

ПСИХОЛОГИЈА И ФИЛОСОФИЈА НОВЦА

ПОСТАНАК СРПСКОГ ПРЕЗИМЕНА

УЛИЦА АКАДЕМИКА

ZUSAMMENFASSUNG

Slobodan Petrović

**Dr. BORISLAV LORENZ, PROFESSOR AN DER THEOLOGISCHEN
FAKULTÄT IN BEOGRAD**

In diesem Artikel wird das Leben des Professors Lorenz, in kurzen Zügen, und eine kurze Analyse seiner Werke erörtert. Am Ende ist auch seine Bibliographie beigelegt.

РЕЗЮМЕ

Слободан Петрович

**Д-р БОРИСЛАВ ЛОРЕНЦ, ПРОФЕСОР БОГОСЛОВСКОГО ФА-
КУЛЬТЕТА В БЕЛГРАДЕ.**

В этой статье вкратце излагается жизнь и деятельность профессора Д-р Борислава Лоренца и даны краткий анализ и библиография его научных работ и сочинений.