

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI I BILJEŠKE.

PSIHOLOGIJA I FILOZOFIJA RELIGIJE.

Nedavno je kod Gece Kona u Beogradu izašla knjiga pod naslovom »Psihologija i filozofija religije« (399 strana) od dra Borislava Lorenc a, profesora univerziteta u Beogradu. Pisac u predgovoru veli da »pojava jedne knjige ove vrste kod nas još uvek pretstavlja veliku retkost«, te se upušta u načelno pitanje »da li je za jedno ovakvo delo pozvaniji filozof ili teolog«. Na to pitanje odgovara slijedeće: »Najbolje je, nema sumnje, ako je pisac u isto vreme oboje. To pisac za sebe, na žalost, ne može tvrditi.« Ma da je, »predajući niz godina psihologiju i filozofiju teolozima, imao mogućnosti i potrebe da uđe u čisto teološku oblast«, ipak je pisac smatrao potrebnim da naglasi i ovo: »Uostalom, to što pisac nije bogoslov moglo bi se u izvesnom pogledu shvatiti i kao povoljno za samu stvar, bar utoliko što se tako piscu neće moći prebacivati neka naročita zainteresovanost i jednostranost.«

Knjiga ima dva velika dijela, jedan psihološki i jedan filozofski. U opširnom uvodu od 37 strana pisac raspravlja o zadatku filozofije religije, o historiji religije, o psihologiji religije, o odnosu filozofije religije prema filozofiji i teologiji, o pojmu religije, o najstarijim oblicima religije, o monoteizmu te o najvažnijim historijskim oblicima religije, a tek ukratko spominje neke osnovne religijske pojmove. Među ostalim govori i o »suštini pravoslavlja« tvrdeći da u filozofskom smislu ne bi ni trebalo govoriti o tom pitanju, jer da je »prava (filozofska, metafizička) suština pravoslavlja« suština kršćanske religije uopće.

U pogledu razlikovanja između psihologije i filozofije religije Lorenc se drži načela da je psihološko istraživanje religijskog problema empiričke naravi, dok se filozofija religije bavi teoretsko-metafizičkim pitanjem, pitanjem istinitosti religije. Pisac obrađuje vrlo mnogo problema, služi se najvažnijom stranom i domaćom literaturom, a nastoji dati opširan pregled o svom predmetu. Za nas u ovom časopisu nije tako važno da referiramo o svim pojedinim pitanjima, a još se manje možemo zaustaviti kod svake pojedine formulacije ili tvrdnje, na koju bismo imali što primijetiti. Budući da pisac predaje pravoslavnim bogoslovima, to nam je više stalo do toga da uočimo glavne stvari s principijelnog stanovišta. Najviše nas, naravno, zanimaju pitanja duše i Boga.

Već na 54 strani doznajemo da o egzistenciji duše nema prave teoretske sigurnosti: »Da postoji neko nematerijalno biće, pored pojedinih psihičkih pojava ili upravo kao njihov realni uzrok i nosilac, njihova skrivena, tajanstvena su-

ština, to može biti samo jedna naučna pretpostavka. To je hipoteza koja ima veoma visok stupanj verovatnoće i koju zato zastupaju skoro svi veliki filozofi. Ali to nije naučna istina koja bi se mogla dokazati. U egzistenciju nematerijalne duše, koja bi mogla postojati i nezavisno od tela, kao i u njenu besmrtnost, može se samo verovati.« Ili kasnije (238): »Čisto teorijski besmrtnost se ne može dokazati«. Zatim (290): »Besmrtnost duše ne može se dokazati. Ali ni suprotno.«

Sličan stav zauzima Lorenc i u pitanju o egzistenciji Boga, kako i sam kaže (285): »Uostalom, dokazi o besmrtnosti duše su iste vrste ili iste vrednosti kao i dokazi za egzistenciju Boga.«

Dokazi za egzistenciju Božju ne razvijaju se originalno. Prikazuju se neprestanim pozivanjem na različite pisce, uslijed čega u cijeli prikaz ulazi stanovita neodređenost koja smeta. Kritika dokaza zapravo se i ne daje, već se uglavnom samo nagomilavaju mišljenja mnogih pisaca najrazličnijeg smjera. Iz toga se, doduše, vidi da i pisac zabacuje ili obescjenjuje ovaj ili onaj dokaz, ali ne biva jasno iz kojih razloga on to čini. No baš ovo zadnje bilo bi najvažnije za čitaoca, jer pišćev stav ima samo toliko opravdanja koliko vrijede njegovi razlozi, upravo toliko i nimalo više.

Za ontološki dokaz sv. Anselma kaže Lorenc među ostalim i ovo: »Iz same misli ili pojma o Bogu ne može se izvesti egzistencija Božja. Jedna egzistencija ne može biti predmet dokaza. Ona se može samo doživeti, veli lepo Ruysen« (243). U tom duhu formulira i kasnije svoje stanovište pozivajući se na misli jednog pisca, čija je knjiga o toj stvari došla na indeks zabranjenih knjiga: »A pravi Bog, nepristupačan «čistom» razumu, kako veli Le Roy, može se naći samo u dubinama samog života koji je izvor večnih motiva religije. Zato se s pravom može reći da svi dokazi o biću Božjem pretpostavljaju religioznu dispoziciju, tj. izvesnu težnju ka Bogu ili izvesnu slutnju da Bog postoji. Dokazi mogu potpomoći tu dispoziciju, težnju ka Večnom i Savršenom, ali je ne mogu izazvati, stvoriti, ako je nema. Da nije te religiozne težnje i da nije religijskog predanja teško bi se samim mišljenjem moglo doći na ideju o Bogu . . .« (258).

Svoj načelni stav prema dokazima za egzistenciju Božju formulira Lorenc ovako:

»Ti dokazi nemaju velike teorijske vrednosti« (255). »Izneseni dokazi nisu dakle pravi dokazi« (256). »Ali kad bi se egzistencija Boga mogla dokazati, onda bi to bilo znanje a ne verovanje. Religiozna sumnja i ateizam bili bi isključeni« (256—257). »Religiozni doživljaji ukazuju jasno na jednu višu, najvišu realnost, iako se egzistencija te realnosti ne može dokazati« (239). »Apsolutno pouzdanog saznanja Boga nema« (240). »Ta realnost se ne može dokazati. Ali ni dokazima spo-

riti« (240). Pisac se u tom istom smislu poziva također na pravoslavne bogoslove, naročito na Justina Popovića: »Naučnim putem ne može se dokazati postojanje Boga, vele i pravoslavni bogoslovi« (257). Konačno još jedan značajan tekst: »U čisto teorijskom (filozofskom) pogledu dogme mogu biti promatrane kao hipoteze, jer se ne može dokazati da postoji Bog onakav kakvog pretpostavlja religijsko verovanje izloženo u dogmama. Ali isto tako ni najveći bezbožnik ne može dokazati da takav Bog ne postoji: tu se može samo verovati« (174).

Svemtu se tomu i ne treba čuditi, kad se zna što Lorenc drži o vrijednosti principa uzročnosti. Izričito kaže da se može govoriti samo o »veri u kauzalni zakon« (205): »Kauzalni zakon je hipoteza, ali naučna hipoteza ili pretpostavka, temelj na kome počiva sva empirijska nauka« (205). Tko zastupa takvo stanovište, tome uistinu ne preostaje drugo nego da kaže: »Biće Božje ne može se dokazati. Ali se može osetiti, doživeti, saznati emocionalno i intuitivno...« (260). Ili nešto poslije: »A agnosticizam je svakako opravdan utoliko što niko ne zna šta je Bog, ne zna ništa o Bogu na osnovu samog razuma« (261—262).

Čini se da Lorencovo stanovište u toj stvari najbolje dolazi do izražaja u slijedećem tekstu: »Sporiti Boga čisto teorijski, iz naučno filozofskih razloga, bilo bi moguće samo ako bi se moglo dokazati da Bog ne postoji. A to nije moguće. Jer ako se ne može dokazati da Bog postoji, isto tako (ako ne još manje) da Bog ne postoji. Sporiti Boga na taj način znači, u krajnjoj liniji, sporiti da ima nešto principijelno nepristupačno našem razumu, večno tajanstveno, sasvim drukčije od svega poznatog, nešto što nije od ovog sveta. Zato ateizam ni kod jednog čoveka nije potpun i definitivni« (269).

Ma da Lorenc u pitanju religije naglašuje potrebu »misaone (racionalne) podloge« (100), ipak i sam stoji pod očitim uplivom novije protestantske literature. U tom duhu govori o »simboličkom karakteru« (99) pojmova kojima formiramo naš pojam o Bogu, o tom da je transcendentni svijet »više predmet osećanja no razumnog saznanja« (99) itd. — sve formule, koje po sebi mogu imati i ispravno značenje, ali koje su krive, ako se zna u kojem su smislu bile upotrebljavane od onih pisaca koji se izričito i citiraju. — Taj stav dolazi do izražaja i onda, kad pisac navodi riječi Božićne poslanice patrijarha Varnave, u kojoj se kaže da Boga »osećamo na jedan apsolutan način«, da mi tu »moć osećanja gubimo čim počinjemo da ga analiziramo« (51).

No kod svega je najvažnije da po Lorencu »ni sama filozofija nije zasnovana samo na racionalnim ili logičkim temeljima te se otuda može govoriti o metalogičkom korenu filozofije... A svako mišljenje zasnovano je na jednoj iracionalnoj pretpostavci: to je verovanje u njegovu valjanost, njegovo važenje, njegovo slaganje sa stvarnošću« (193).

Kad Lorenc u daljnjem govori o bitnom elementu religije, citira neke moje riječi iz knjige »Problem religije« (Zagreb 1935), koje u ovom kontekstu dobiju značenje koje ne odgovara mom uvjerenju. Lorenc, naime, tvrdi slijedeće:

»Upravo može se reći da svako dokazivanje egzistencije Božje pretpostavlja religiju, odnosno pretstavlja već jedan religiozan akt. Najzad, šta bi vredeli sami «suhi dokazi», ako u čoveku ne bi bila «usađena instinktivna čežnja za Bogom, koja upravo sili čovjeka da traži Boga?»« (194; u tekstu se citiraju moje riječi). Po mom sudu religiozno se uvjerenje uistinu ne izaziva ili stvara »suhim dokazima«, isključivo jednostavnim metafizičkim zaključivanjem. Potrebna je također stanovita »dobra volja« (religiozna dispozicija), ne zato što navedeni dokazi ne bi imali prave spoznajne vrijednosti, nego naprosto zato što je i samo dokazivanje kao doživljavanje uvjetovano nepokolebljivom pripravnosću volje da se pokorava spoznatoj istini. To je ona »mračna pozadina«, o kojoj je u mojoj knjizi govor, onaj »doživljajni element« u pitanju spoznavanja Boga. No, kako se vidi, ovdje se radi samo o jednom uvjetu odnosno preduvjetu metafizičkih dokaza, a ne o njihovom sastavnom dijelu u teoretskom smislu. — Da jedan brod može pravilno ploviti, nije dovoljno da se on nalazi u vodi i da su njegovi strojevi u funkciji, nego je također potrebno da se u vodi odstrane sve zapreke. To je jedan preduvjet, koji je doduše nužno potreban, ali koji stoga ipak ne umanjuje teoretsku sposobnost broda da plovi.

Da je Lorencovo stanovište u tom pitanju donekle neodređeno, vidi se i iz slijedećeg teksta, u kojem takoreći poriče što je prije tvrdio: »Do Boga se svakako može doći i racionalnim, filozofskim putem. Ali da li i bez religiozne dispozicije, bez religiozne potrebe, bez težnje ka Bogu? Drugim rečima: može li i upravo mora li čisto teorijski, samim razumom doći do Boga i onaj koji nema religiozne potrebe i neće da veruje o Boga? Kad bi to bilo moguće, kako bi sumnja bila mogućna? Ali o tome ćemo više govoriti u pitanju odnosa filozofije i religije« (196).

Kad na različnim mjestima čitamo da se istinitost religije doduše ne može dokazati, ali da se ona ipak može razlozima »opravdati« (196, 259 itd.), onda nas pobliže mora zanimati određenije značenje tih »razloga«. O tom govori slijedeći tekst: »Verovanja svakako nema bez razloga. Ali razlog ili teorijski osnov verovanja mogu biti vrlo nejasne i neodređene misli koje su više osećanja no misli. Čisto teorijski može se doći do Boga samo kao do jedne hipoteze čiji stepen verovatnoće zavisi od jačine verovanja tako da je ta verovatnoća ništavna za ateistu, dok za religioznog čoveka pretstavlja punu izvesnost« (199—200).

Pitanje stigmatizacije prikazuje se kao da je taj problem psihološki već razjašnjen: »U novije vreme se češće dešavalo da su u religioznom uzbuđenju poneki bili uvereni da se u njima Hristos na novo ovaplotio (utelovio), tako da su se na njihovom telu javljali čak i stigmati, tj. belege Hristovih rana. To se psihološki objašnjava sposobnošću uživljavanja i tvrdi se da su tako «stigmatizovane» u novije doba naročito žene histeričkog karaktera. Mnogi od takvih «stigmatizovanih» zadavali su sami sebi rane, ne svesno već u religioznom zanosu «a vreme ekstaze. Kao ekstremni slučaj takvih stanja religioznog zanosa smatraju neki ekstazu koja je, vele, psihološka podloga mistike» (118). Pored svih nastojanja da se psihogeno tumači stigmatizacija mora se danas reći da je naše psihološko znanje u toj stvari tek u prvim počecima. Uostalom, poslije i sam pisac pokazuje stanovitu nesigurnost u tom pitanju, kad kaže: »O ponekim pojavama, kao o stigmatizaciji, o kojoj smo govorili ranije (u psihologiji otkrivenja), mogli bismo isto tako ili još pre govoriti ovde, u vezi s nenormalnim pojavama religioznosti. Sposobnost uživljavanja u Hristove patnje na krstu svakako može biti neobično velika u mističkoj ekstazi kod stigmatizovanih. Zato se te pojave, kao što smo videli, objašnjavaju više ili manje nenormalnim, nesvesnim duševnim životom, nesvesnim pokretima (stvaranjem rana na svom telu) ili autosugestijom. Oni koji (kao Janet) tvrde da su uspevali isključiti svaku mogućnost dotičnih nesvesnih pokreta (odn. direktnog samoranjavanja), a ipak nalazili pojavu rana, objašnjavaju to sugestijom. I to je jedan pokušaj prirodnog objašnjenja, ali moć koja se tu pridaje sugestiji (autosugestiji), zaista je neverovatna, čudesna, da ne kažemo natprirodna. A, najzad, i to je u stvari uticaj duha na telo koji pokazuje moć duhovnoga« (166). U vezi s ovim napominjem da sam prošle godine u članku »O psihologiji stigmatizacije« (Bogoslovska Smotra XXVI, 1938, 233—254) iznio uvjete, pod kojima bi se moglo govoriti o naravnom postanku stigmatizacije.

Ovom bih zgodom želio upozoriti još na neke stvari, koje će zanimati skolastički orijentiranog filozofa i katoličkog bogoslova.

Ne stoji što Lorenc imputira skolastičkoj filozofiji, kad tvrdi: »U srednjem veku filozofija je bila u službi teologije, kao da je religija mogla zameniti nauku i filozofiju. To je, naravno, bilo nemoguće i zato se je u skolastici došlo, najzad, do besmislenog učenja o dvostrukoj istini. Po tom učenju filozofsko i teološko saznanje se tako razlikuje da nešto (na pr. učenje o trojičnosti Božjoj) može biti istinito za teologiju i u isto vreme neistinito za filozofiju« (222). Klasično je naučavanje skolastičke filozofije baš naprotiv, da između razuma i objave, između filozofije i teologije, ne može biti pravog protivurječja. Što je teološki istinito ne može biti filozofski neisti-

nito. Ali je, naravski moguće da filozofija o nekim stvarima ne bi uopće ni govorila, kad ne bi bilo objave. O Presvetom Trojstvu — da ostanemo kod gornjeg primjera — pravog filozofskog znanja nema, jer je to misterij u strogom smislu riječi, t. j. istina do koje nikad ne bismo došli samim razumskim zaključivanjem. Ali iz toga zato ni najmanje ne slijedi da je Presveto Trojstvo filozofski neistinito.

Osim toga nije baš sretno, pozivajući se na Müller-Freienfelsa, tvrditi ovo: »Reč može da ima mađičku, čudotvornu moć. Tako božanska mađička reč odvaja noć ili mrak (koji važi kao simbol za ono što još nije stvoreno, tj. za ništa) od svetlosti« (140).

Sa čisto formalnog stanovišta valja primijetiti da je za čitaoca neugodna poteškoća što se u prikazivanju različitih pitanja nagomilavaju izvodi o tom što »vele«, »misle«, »kažu«, »tvrde« pisci najoprečnijih nazora, a da pri tom ne biva uvijek jasno što o njima drži sam pisac. Mnoga se važna pitanja vraćaju po nekoliko puta, pa se tamo gdje bi trebalo opširnije o njima raspravljati kaže »vidjeli smo« i sl. Tako se, na pr., »psihološke teorije o postanku i suštini religije« (178—183) stvarno obrađuju vrlo sumarno. Čini se da ni poglavlje »religija i psihoanaliza« (162—167) ne upoznaje čitaoca s pravim stavom psihoanalize prema religiji.

Kad se pisac približuje bogoslovskim problemima odnosno psihološkom aspektu bogoslovskih pitanja, pokazuje stanovištu nesigurnost, tako da se njegovi izvodi naprosto pretvore u referat, gdje je skoro svaka rečenica citirana, ali nažalost opet od pisaca najrazličnijeg i najoprečnijeg smjera. U pogledu citiranja čovjek bi želio da se citati ne odnose na stvari koje se naprosto pretpostavljaju kao elementarne u stanovitim strukama. Tako, na pr., nije potrebno pozivati se na Gutberleta u tom da se »pod misterijom u strogo teološkom smislu razume ... jedna istina čije se postojanje ne može saznati ni uopšte shvatiti samim razumom« (92); to je osnovni teološki pojam. To su neke primjedbe, u pogledu kojih čovjek može biti i drugog mišljenja. Samo držim da citiranju nema granica, ako se i u elementarnim stvarima pozivamo na autoritete.

Trebalo je malo opširnije vidjeti što pravoslavni bogoslovi na svojim službenim predavanjima s psihološkog i filozofskog stanovišta čuju o problemu religije, naročito o pitanjima duše i Boga. Mislim da je iz ovog prikaza jasno da između nauke što je oni slušaju i našeg stanovišta ima velike razlike. Nije do nas da teološki kvalificiramo tu nauku, ali nas ona ipak potsjeća na nauku modernog protestantizma i osuđenog modernizma. — Ukoliko naši pravoslavni kolege žele doznati što naši bogoslovi slušaju iz psihologije religije, upućujem ih na moju knjigu »Uvod u psihologiju religije, I svezak: Historijski raz-

vitak i metode« (Zagreb 1939), koja u kritičkim primjedbama ukratko procjenjuje različna stanovišta te fiksira naš načelni stav prema pojedinim glavnim pitanjima.

Dr. Vilim Keilbach
