

METODE U ZNANOSTI O RELIGIJAMA

Jakov Jukić

Do povijesne punoljetnosti dolazi svaka znanost preko unutrašnjih kriza i vanjskih teškoća. Nije ih mogla preskočiti ni znanost o religijama. Prvu je napast ona susrela u velikim ideologijama prošloga stoljeća, koje su neograničeno vladale čovjekovim misaonim obzorjem. U takvoj situaciji, teško je bilo odoljeti zamkama općenitosti ideja i otkloniti poželjnost savršenih sustava, koji su pokušali potpuno, na apsolutan način protumačiti ljudsko ponašanje. Da li su te ideje i sustavi, međutim, odgovarali stvarnosti ili ne — nije se postavljalo kao pitanje, jer je apstraktnost premissljanja lukavo zaobilazila zahtjeve realnosti. Stoga je znanost o religijama, u službi raznih ideologija, tražila u iskustvu više potvrdu usvojenih filozofija, negoli istinu onoga što je ispitivala. Bilo je to vrijeme kad su pod prividom znanstvenosti uvedene u našu kulturu mnoge pozitivističke i idealističke dogme, kojih nasljeđe mi danas teško ispaštamo. Na trenutak se činilo kao da ljudski duh ide naopakim putem: istodobno propovijeda vjernost stvarima i o njima već sve znade. Razlog tome je bio u ideologijskoj optici koja poništava činjenice u idejama, iskrivljuje i preokreće stvarnost u mislima, svodeći sve postojeće na opće zakone ili zajedničke odnose uzročnosti. U temeljima te logike stoji redukcionistička težnja da se religiozno ponašanje izvede iz psihičkih, društvenih, gospodarskih ili kulturnih odrednica, shvaćenih kao ideja. Zato je u znanosti o religijama uvijek prevladavala, barem u prvom razdoblju, neka posebna filozofija, koja obilno prekoračuje djelokrug same znanosti i njezina sigurna iskustva.

Ta je ideologizirana znanost o religijama brzo zapala u krizu. Predstavljena s velikim ambicijama i obećanjima, ona nije mogla drugo nego razočarati u ispunjenju. To je dovelo do radikalnog preokreta u pristupu religiji, pa se za uzvrat na pritisak ideologija znanost o religijama, u svojem drugom razdoblju, povukla u rezervate skromnih i upornih traženja. Prikraćena u obećanjima, ona je počela pokazivati suzdržljivost i oprez prema svakoj većoj sintezi i općenitoj teoriji, zadovoljavajući se s malim ali istinitim otkrićima iz kruga svojeg istraživanja. Dapače, postalo je očito da ona ne može vlastitim metodama dati iscrpno obrazloženje religiozne realnosti, iako treba učiniti sve moguće da se prostor suvislosti poveća. Tako je ideologizirani redukcionizam prošlog stoljeća zamijenjen danas drugim redukcionizmom, empirijskim, koji pokušava sve postojeće u religiji svesti na razinu neposrednog iskustva.

Taj drugi obrat — koji ide od čiste ideje do čistog iskustva — postaje tek onda dovoljno razvidan kad mu se pridoda povijest upotrebe različitih metoda u znanosti o religijama. Naime, uočljiva je neka smisljena povezanost između tog obrata i metodičkih pristupa fenomenu religije, pa se razvoj opće znanosti o religijama može pratiti u dvostrukoj dimenziji. Kako međutim ta znanost nije jedinstvena nego sastavljena, bit će potrebno, jednako kao i do sada, u svakoj od njezinih dijelova opisati i najavljeni drugi obrat i mjesto metode u tom obratu.

U skladu s uobičajenom periodizacijom na prvo mjesto smo stavili povijest religija, koja je u prošlom stoljeću također bila nosilac ideologijskog pristupa činjenici religije, iako na skriveniji način. Pod utjecajem evolucionizma ta je povijest isključivo istraživala podrijetlo i bit religije, htijući dosegnuti najstariji oblik religije, iz kojega su onda slijedom razvoja izvirali izdanci svih kasnijih velikih religija. Dakle, trebalo je otkriti prvi i izvorni oblik religije, neki početak spoznaje svetog, u kojemu su navodno ležali ukupni razlozi za današnju pojavu i trajanje religije. Nastale su tako mnogobrojne teorije o podrijetlu religije: mitološka, fetišistička, manistička, animistička, preanimistička, totemistička, magička, politeistička, monoteistička i druge. Njih ne treba posebno predstavljati, dovoljno je upozoriti da sve one jednako pokušavaju rastumačiti religiju s njezinim podrijetlom, bilo da joj uzrok pronalaze u različitim psihičkim stanjima — asocijacija ideja, personifikacija prirodnih pojava, strah, nemir, žudnja, lišenost — bilo u društvenim određenjima. Upravo to ustrajno nastojanje da se religija pojasni podrijetlom i pokoravanjem evolucioničkoj shemi pokazuje da je i povijest religija vjerno slijedila ideologijski model, u kojemu je ideja o svetome postala lažna svijest o religioznoj zbilji.

Na sreću, danas su sve te teorije o podrijetlu religije prevladane pa ih u znanosti više nitko ne uzima odviše ozbiljno. Do preokreta je došlo onda kad je postalo jasno da njihova znanstvena valjanost počiva na vrlo labavim i neprovjerenim temeljima. Tvorcima velikih teorija o podrijetlu religije — Tylor, Frezer, Lévy-Bruhl, Durkheim, Cassirer, Freud — nisu nikada u životu vidjeli jedno primitivno pleme, a kamoli da su duže pribivali u njihovoj društvenoj sredini. Doduše, u pomanjkanju konkretnih istraživanja na terenu oni su pribjegli pažljivom čitanju izvještaja drevnih putnika, misionara, činovnika i trgovaca, ali istodobno nisu vodili računa da li su ti izvještaji pouzdani. Premda starija putopisna izvješća nisu puka izmišljotina, njihova je lako uočljiva površnost rezultat nepažnje i bezbrižnosti, pa im suvremena antropološka znanost, nakon ozbiljne revizije, odriče vjerodostojnost, smatrajući da su ta istraživanja izvršena izvan društvenog konteksta i duhovnog mentaliteta primitivnih naroda. Sve teorije o podrijetlu religije pate od iste bolesti: nemaju dovoljno iskustvenih dokaza za svoje preopćenite zaključke. Kritičar tako motivirane povijesti E. Evans-Pritchard¹ misli da su ideologijska nagađanja glade podrijetla religije bila moguća zbog toga što je u prošlom stoljeću omalovaženo konkretno istraživanje i izbjegnuto neposredan dodir s originalnim kulturama primitivnih naroda.

U suvremenoj etnologiji i povijesti religija situacija se bitno promijenila. Danas će rijetko koji antropolog gubiti vrijeme u traženju korijena religije, s pravom držeći da se *primordium* ne može dosegnuti, barem ne sa strogo znanstvenim metodama. Pitanje podrijetla religije — kao rekonstrukcije povijesnog čina postanka religije — u stvari je nerješivo pitanje, zagonetka bez odgovora, tipičan pseudo-problem, koji se nalazi potpuno izvan dometa znanstvene potvrde ili negiranja. Htjeti odrediti najstariji

¹ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965, str. 6.

oblik religije, i to često bez povijesnog dokaza, znači zapravo uvesti ideologijsku sigurnost u područje znanstvene vjerojatnosti. Zato se, kao razumljiva reakcija na tu pretjeranost, u modernoj povijesti religija javlja neko otvoreno nepovjerenje prema svim sintezama i teorijama. Zahvaljujući napretku u etnografiji i osobnom sudjelovanju u istraživanjima na terenu gdje žive predstavnici starih kultura, većina je antropologa, ponukana baš rezultatima tih istraživanja, odustala od neplodna i uzaludna traženja podrijetla religije, prepuštajući tu spekulaciju fenomenologiji i filozofiji.

Kao posljedica tog novog stanja, nastupila je promjena u usmjerenju zanimanja povijesti religija: ona je prestala biti opća teorija o podrijetlu religije i postala je zbroj usko specijaliziranih disciplina o povijesti pojedinih religija i naroda. Danas je teško naći antropologa koji bi podjednako dobro poznao primitivna vjerovanja, poruku budizma, taoističke misterije, tajna društva, šamanističku tehniku, egipatsku i grčku mitologiju, a da o kršćanstvu, hinduizmu, islamu i modernim sektama ne govorimo. Antropolozi su obično zaokupljeni svojom specijalnošću i ne uspijevaju savladati golemi etnografski i povijesni materijal što neprestano pristiže iz drugih područja. Napredak u obavještenosti plaćen je pretjeranom specijalizacijom i konkretnošću. Tako C. Lévy-Strauss istražuje plemena u srednjem dijelu Južne Amerike, B. Malinowski domorodce na otocima Trobriand, M. Fortes religiju zapadne Afrike, M. Singer i M. Marriott sakralna društva u Indiji, G. Bateson pacifičko područje, E. Evans-Pritchard religije naroda Sudana, Konga, Kenije i Etiopije.² Moglo bi se slobodno reći da u svemu tome ima više etnografije negoli entologije. Zato nije čudo da povijest religije uzima za uzor filologiju, pa kao i ona pedantno pazi na sitnice i strpljivo sakuplja podatke imajući u vidu buduću sintezu, zacijelo uvijek djelomičnu i privremenu, kojoj drugi istraživači mogu dodati nove spoznaje i otkrića. Etnologija religije postaje mikrosociološka znanost, u kojoj opće teorije ustupaju mjesto realističkim hipotezama.³ Vjerna empirijskom postupku, povijest religija ograničava danas svoje zanimanje samo na konkretna društva i religije u njima. Ako ponekad prekorači taj uski okvir, onda to čini u vrlo suženim razmjerima, jer se uvijek bavi totalitetom jedne kulture, a ne totalitetom svih religija jednog prostora. Drugim riječima, religiozne činjenice bivaju shvaćene kao dio društvenog sustava, jednako sastavljena od ideja i čina, u kojemu, kao u nekom recipročnom odnosu, svaki dio dobiva značenje samo u odnosu prema drugim dijelovima. Istraživanje, dakle, ostaje u okviru iste kulture i naroda, odnosno susjednog naroda, koji mu je po kulturi i društvenim institucijama blizak.⁴ Takav postupak smanjuje potrebu uspoređivanja, pa će istraživač neke religije najprije dobro istražiti tu

² Claude Lévy-Strauss, *Tužni tropi*, Zagreb, 1960; Charles Leslie, *Anthropology of Folk Religion*, New York, 1960; E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, London, 1956; Mayer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, 1959.

³ Jean Guiart, *Religions océaniques*, u zborniku *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, str. 9.

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965, str. 111—112.

religiju, ograničenu na uskom zemljopisnom području, a tek nakon više sličnih iskustava pokušat će nešto određenije zaključiti. Obrazloženja će, međutim, ići do granice iskustva, a nikada iznad ili prije njega. To je metodičko stajalište u današnjoj povijesti religija općenito usvojeno i u očitoj je suprotnosti s prevladanim mišljenjima iz prošlog stoljeća. Na žalost, baveći se još uvijek ideološki religijom, mnogi ne znaju za ovaj povijesni preokret.

Naravno, taj preokret proširio je tematski okvir povijesti religija. Zbog toga što je problem podrijetla i evolucije ostavljen po strani, drugi su problemi ušli u obzorje njezina zanimanja. Na redu su nove teme i pitanja: mistični trans, putovanje duša u šamana, pojava profetizma, mesijanzizma i milenarizma.⁵ Znanstvenu pažnju također zaokuplja odnos sakralnoga prema erotskom⁶ i igri.⁷ Ipak, najviše začuđuje novost da je pretežni dio istraživanja i teorijskog razglabanja u etnologiji posvećen definiciji uloge religije u društvu; pod tim funkcionalističkim vidikom etnologija otkriva socijalnu ulogu religije, koja je često protuslovnna, jer istodobno učvršćuje društvenu kontrolu i nadahnjuje pobune, služi kao individualna terapija i kolektivna iskupljujuća kompenzacija.⁸ U novije vrijeme, međutim, istraživanja se okreću od funkcionalizma prema sakralnom jeziku i mogućnostima njegova prevođenja u naše misao ne izričaje, što se pokazuje kao vrlo složen i težak posao. Da ne bi ostao u zraku, taj se zadatak popunjava sociološkim pronikućem u ritual⁹ i njegovu ontološku strukturu,¹⁰ ili pak praćenjem promjena duhovnih tvorbi u dodiru dviju raznorodnih kultura.¹¹ Sve to pokazuje da se povijest religija izborom tema i dometom znanstvenih htijenja otrgnula od ideološkog nasljeđa — prizemljena sada u iskustvu i privezana otkrićima na njegovoj razini.

Taj povratak iskustvu bio je moguć i stoga što je došlo do preokreta u primjeni metoda u povijesti religija. Dok su teorijski pristupi i sintetička nastojanja tražili upotrebu komparativne metode, današnje usko specijalizirano istraživanje zahtijeva iskustveni put. U tom preokretu povijest religija nije ostala bez pomoći: metode su odano pratile njezine promjene u usmjerenju istraživanja, što je inače redovita pojava u modernoj znanosti. Pod utjecajem sociološkog redukcionizma povijest religija je u prvom razdoblju pokušala na što širem prostoru naći potvrdu za svoje teorije o razvoju religije u vremenu. Da bi to postigla, ona je uporno otkrivala sličnosti u raznim kulturama, koristeći usporedbe na prostranom svjetskom planu. Bilo je, naime, vrlo teško napraviti sintezu bez upotrebe komparativne metode. Otkloniti njezinu potporu značilo je isto što i

⁵ Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin, 1961, str. 40; Mircea Eliade, *Le Yoga, Immortalité et liberté*, Paris, 1972, str. 434; Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1974, str. 405.

⁶ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, 1957, str. 310.

⁷ Rože Kajo, *Igre i ljudi*, Beograd, 1965, str. 235.

⁸ Edward Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York, 1961, str. 5.

⁹ Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, 1971, str. 336.

¹⁰ Victor W. Turner, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, 1972, str. 229.

¹¹ Roger Bastide, *La Prochain et le Lointain*, Paris, 1970, str. 302.

zanijekati važnost općenitosti neke teorije. Dapače, sinkretizam kršćanstva trebalo je dokazati usporedbom s drugim religijama, što je navelo primjerice A. Loisyja da počne zagovarati potrebu komparativne metode u oblasti egzegeze. Međutim, ta se metoda zajedno sa svojim redukcioniističkim modelom brzo kompromitirala, jer je bez reda uzimala entografske podatke iz svih krajeva svijeta, samovoljno trgajući religiozne činjenice iz njihova društvenog konteksta s namjerom da na jednom mjestu sakupi što više magičkih, čudnovatih, egzotičnih, bizarnih, degenerativnih sastojaka u primitivnim religijama i tako dokaže arhaičko obilježje religije uopće. Danas, silaskom velikih teorija s povlaštenog znanstvenog položaja i okretom prema konkretnom istraživanju pojedinih religija, metodički pristup je postao izrazito analitičan, dokumentiran i iscrpan; dakle do kraja iskustveno utemeljen, s naročitim naglaskom na društveni život u kojemu se religija vidljivo aktualizira. Dakako, to još ne znači da je došao kraj svakoj upotrebi komparativne metode u povijesti religija i etnologiji, nego je, poslije svih kušnja, barem sigurno da će ta metoda biti s oprezom i mjerom upotrebljena. Tako će se na najbolji način izbjeći pogreška prošlosti — kad se u zloj namjeri da se previše dokaže nije ništa dokazivalo.

Sličan je razvoj slijedila i psihologija religije. Rođena u sjeni velikih ideologija, ona se odmah u početku stavila u službu krivih filozofskih želja i apologetskih teologija svojega vremena. Na pitanje zašto je čovjek uopće religiozan, psihologija je pokušala dati konačan i presudan odgovor, tražeći u čovjekovu doživljavanju religioznosti potvrdu smisla ili laži same religije. Zato se često činilo, s velikom mjerom sigurnosti, da je nemoguće ispitati religiozne pojave u značenju stroge znanstvene neutralnosti. Religiji se moglo prići ili prihvaćanjem ili odbacivanjem — trećeg puta kao da nije bilo. Iz te »neravnodušnosti« spram religioznih fenomena mogli su biti izvučeni, zavisno od ideološkog stajališta, posve suprotni zaključci. Činjenica da se ne može biti »ravnodušan« i »neosjetljiv« u pitanjima religije — jednima je potvrđivala staro teološko mišljenje da vjerske stvari nadilaze puku pojavnost i materijalističko tumačenje, drugima je pak, suprotno, bila u suglasju s pretpostavkom da religioznost, kao psihološka činjenica, zamračuje spoznatljivost predmeta, pa u kritici treba ići do razine na kojoj će zor biti očišćen od iskrivljujućih optika religioznog mišljenja. Dakle, u svojem prvom razdoblju psihologija religije se otkrivala kao bitno zamaskirana filozofija, bilo da je religiju branila ili odbacivala. Takav vidik je tipično psihologističan, jer uzima religioznost kao činjenicu koju treba strpljivim razumijevanjem rasvjetljavati, metodički dio po dio, sve dok ne postane razvidna u svojoj ljudskoj ili božanskoj uzročnosti. Pri tome, međutim, nije važno odmah nabrojiti i odlučiti se za ishodište: narcizam i tjeskoba pred otkrićem smrti, sjena, odsjev na vodi, san, opsjednutost čudnovatošću daha, želja za užitkom i važenjem, solucija bijega i nadomjestak istinskog života — kako to pitanje čine psihoanalitičari. Povijesno gledajući, u tom prvom razdoblju koje je obilježeno ideološkošću, psihologija religije je više dokazivala svoje teološke ili filozofsko-ateističke pretpostavke, nego što je vlastitim naporom, u dosljednoj znanstvenoj zauzetosti, otkrivala pravi sadržaj doživljene religioznosti.

To će, međutim, psihologija religije pokušati učiniti tek u svojem drugom razdoblju koje će biti obilježeno korijenitim obratom u korist iskustva. Dok je u prvo vrijeme psihologija religije služila kao »znanstveno« pokriveno mnogim metafizikama razne vrste — jednako ateističkim i teističkim — danas se ona potpuno otcijepila od filozofije i fiziologije, te u svojoj nezavisnosti postala opsjednuta željom da služi samo znanosti, priljubljena uz činjenice i zastrašena od ideologija. To je razlog zašto psihologija religije ne može više, u metodičkom pogledu, poći od jedne ideje, od jedne pretpostavke ili fenomenološke propozicije; dapače, ni od jednog apstraktnog pojma, nego mora biti duboko zarinuta u življeno iskustvo religioznog doživljavanja. Okrenuta duševnoj zbilji religioznih činjenica, ona s pravom odbija da daje konačne sudove o samoj religiji — uz rijetke izuzetke¹² koji su od strane znanstvene kritike dočekani s blagom ironijom iznenađenja — smatrajući da se kao pozitivna znanost nema što izjašnjavati o istini religije, jer to na nju ne spada.

Svjesna otkrića da je religiozno iskustvo složena duševna pojava, suvremena psihologija religije ne želi primijeniti na to iskustvo neku od postojećih redukcionističkih teorija. Naprotiv, njezino će polazište biti u strogoj opservaciji, opisivanju duševnih činjenica, promatranju ponašanja, istraživanju stajališta, kako bi sve to, u kasnijoj fazi, poslužilo tvorbi jedne obuhvatnije teorijske cjeline. Briga za uvažavanjem fenomena bit će pri tome toliko izražena da ni najmanji dio iskustva ne može biti žrtvovan teorijskom konceptu. To pokazuje da znanstveno istraživanje nije pozvano da potvrdi istinitost neke ideologije, nego da opravda specifičnost otkrića ispitivačkog napora. U prvom planu je promatranje, opažanje, opisivanje, raščlanjivanje, razglabanje religioznih fenomena kao predmeta i sadržaja ljudske svijesti i ponašanja. Uvijek je u pitanju čovjek i njegova svijest, a ne vjera ili bezboštvo kao filozofski izbori. Očito je da Bog po samoj definiciji ne pripada području izmjerljivih činjenica, jer ga ni jedna empirička metoda ne može dohvatiti. Druga je međutim stvar kako čovjek, u svojoj konkretnosti, doživljava semantički prostor religije: da li kao znak transcendencije ili znak besmisla. Upravo taj odnos čovjeka prema Apsolutnom može biti i postaje predmet znanstvenog istraživanja, bez obzira na svjetonazor istraživača. U tome se, konačno, i sastoji spomenuta znanstvena neutralnost moderne psihologije religije.

Treba pretpostaviti da će dometa takva psihologijskog istraživanja u slučaju vjerskog fenomena biti djelomičan i relativan. Promatrajući postanak i prateći razvoj religioznosti, psiholog samo utvrđuje potrebne psihosocijalne uvjete unutar kojih se u određenim okolnostima potvrđuju i posvjedočuju religiozni odgovori. Dakako, tim se uvjetima ne može pripisati apsolutna uzročna moć, na način da bi psihološka analiza sama po sebi otkrivala bitnu jezgru religiozne činjenice. To je vidik koji znatno izmiče psihologiji religije, jer ona sve više postaje pozitivna i iskustvena znanost. Otrgnuta od ideologijskih utjecaja, iako ne potpuno, ona će biti u stanju približiti se psihološkoj, a ne ontološkoj istini religioznog vla-

¹² Jean Guilhot, *Méthode et vocation de la psychologie religieuse*, Paris, 1967, str. 151.

danja.¹³ Stoga psihologija ne traži danas toliko psihičke razloge za postanak religije, koliko otkriva relativne uzroke pojavi religioznosti u raznim razdobljima ljudskog života, idući od djetinstva do zrelosti. Shodno tome, nužno je bilo afirmirati jednu definiciju religioznosti dinamičnog značenja¹⁴ koja će voditi računa da čovjek nije religiozan, nego da to tek s vremenom postaje. Zajedno s čovjekom raste u djetetu i njegova religioznost. Odatle naglasak na razvojne i genetičke elemente u psihologiji religije,¹⁵ koja u stvari postaje duševna znanost u religioznosti djeteta.

Usmjerenje na iskustvo odrazilo se na izbor tema. Psihologija ne pita da li u religioznom doživljavanju prevladavaju razumski, čuvstveni, voljni ili nadrazumski sastojci, kao što je to činila neposredno pred rat,¹⁶ nego prvenstveno ispituje zbiljske uvjete postanka i razvoja religioznosti u djeteta. Opis ne obuhvaća opću evoluciju nego tipičnu genuzu; u pitanju su uvjeti, a ne uzroci. U središtu pažnje tako usmjerene psihologije religije bit će tema: kako dijete oblikuje predodžbu Boga u odnosu prema očevom ili majčinom liku, odnosno da li se Bogu pridaju više majčinska ili očinska svojstva, što je u neposrednoj svezi s psihoanalitičkom tvrdnjom da je religija sublimacija očinskog lika.¹⁷ Novija istraživanja su potvrdila da roditeljski likovi mogu doista biti posrednici u predočavanju Boga, premda se očeva figura pokazuje kao složenija, a majčinska čišća i manje podobna za obavljanje simboličke uloge posredništva.¹⁸ Dakako, to ne mora značiti da je doživljaj roditelja i Boga u djeteta isti, već da je u strogo psihološkom pogledu posredovanje roditeljskih likova odlučno za kasnije doživljavanje Boga. Osim toga, psihologija religije upozorava na utjecaj škole, obitelji, vjerskih institucija, religioznih obreda, sakralnog jezika i modela, što je od izuzetne važnosti, jer dijete postaje religiozno u doticaju sa svojom društvenom i kulturnom sredinom, koja mu posredstvom različitih medija potiče i oživljava religioznost; uloga svećenika često je odlučujuća kad je u pitanju funkcija simboličkog posredništva.¹⁹ Konačno, danas psihologija u religiji djeteta sustavno istražuje: antropofornizam, animizam i magizam; u religiji mladenačkog doba: čuvstvene i afektivne aspekte, odnos prema moralnim načelima, sociološku dimenziju, vjerske sumnje, utjecaje ideološkog pluralizma, kulturnu verifikaciju religioznih vrijednosti.

Tendencije iskustvenosti, međutim, nisu uvijek pozitivne. To se pokazalo i u slučaju psihologije religije, iako tek nedavno. Dovedena do krajnosti, ona se u mnogim vlastitostima srozala do čiste pragmatičnosti: postala je jednostavna uputa za praktično djelovanje i uvod u pedagogiju i katehetiku. Povjerenje je dano tehničkim rješenjima, znanju i vještini, a ne

¹³ Giancarlo Milanese-Mario Aletti, *Psicologia della religione*, Torino, 1974, str. 10. i 11.

¹⁴ Paul W. Pruyser, *A Dynamic Psychology of Religion*, New York, 1968, str. 15.

¹⁵ Antoine Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966, str. 25. i 26.

¹⁶ Vilim Keilbach, *Religiozno doživljavanje. O normalnoj i abnormalnoj religioznosti*, Zagreb, 1944, str. 108.

¹⁷ André Godin, *Adulte et enfant devant Dieu*, Bruxelles, 1961, str. 184.

¹⁸ Antoine Vergote-Catherine Aubert, *Parental Images and Representations of God*, u *Social Compass*, XIX, 3, 1972, str. 431—444.

¹⁹ Anne Dumolin-Jean-Marie Jaspard, *Les médiations religieuses dans l'univers de l'enfant*, Bruxelles, 1972, str. 280.

uvjerenju i duhovnoj mladosti. Ako Crkva bude očekivala da joj, primjere, dobro poznavanje dinamike grupe krizu otkloni, teško da će u tome uspjeti. Od velikih pitanja ideologije koja nisu rješiva do malih pitanja iskustva koja su rješiva ali malo znače — ide put razvoja psihologije religije.

Ovaj tematski okvir treba dovesti u odnos s problemom metode. Psihologija religije, od kada je postala iskustvena znanost, iskušala je tri metode: introspektivnu, eksperimentalnu i kliničku. Danas je u modi ova posljednja, valda pod utjecajem psihoanalize.²⁰ Ona manje traži da opiše ono što neposredno opaža i vidi, a više da otkrije duboko značenje fenomena, onaj zatrpani smisao ispod izvanjskog privida, slično liječniku koji polazi od stanovitog broja kvalitativnih podataka i preobražava ih u simptome, kako bi na temelju njih mogao dati dijagnozu bolesti. Klinička metoda, dakle, očitava skriveni i dublji smisao pojave, idući od subjektivnih značenja koja su »javna« na objektivna značenja koja su »skrivena«. Taj put nije lagan, ali obećava veću sigurnost u rezultatima od drugih metoda. Za modernu psihologiju religije, međutim, karakteristično je da ona, uz očitu naklonost prema kliničkim oblicima promatranja, zadržava cijeli niz vrlo različitih metoda i tehnika, koje se inače upotrebljavaju u općoj psihologiji, sociologiji i pedagogiji.²¹ Njihova primjena će zavisiti od prilika, jer svaki slučaj zahtijeva poseban pristup. Za svaku temu izradit će se određena metoda do kraja prilagođena njezinu sadržaju. U takvim prilikama jedna metoda može biti upotrebljavana zajedno s drugim postupcima, recimo klasična anketa kombinirana s modernim testovima. U traženju odgovora na pitanje kako djeca oblikuju pojam Boga tehnike upitnika i razgovora pokazale su brzo nedovoljnu podesnost. Teško je bilo razlikovati ono što od zapisanih doživljaja potiče od utjecaja okoline, a što dolazi neposredno od vlastitog religioznog iskustva. Posebno je bilo složeno provoditi ispitivanje djece, jer su njihove spoznajne strukture specifične i originalne, pa usporedba s duševnim značajkama odraslih može lako zavarati. Tim teškoćama doskočilo se upotrebom projektivne metode, koja, za uzvrat, zanemaruje upućivanje na institucionalni prostor i socio-kulturne danosti. S te strane ima zanimljivih istraživanja,²² koja se, uz ona što se kreću oko faktorske analize i lingvističkog statusa religioznog doživljaja,²³ mogu smatrati za ključna u psihologiji religije, a ta, nema sumnje, uključuju upravo metodologiju kao svoj prvi problem.

Općenito uzeto, metoda psihologije religije je iskustvena, bez apriornih pozicija, strogo znanstvena i efikasna. U užem smislu ta metoda je još i raznovrsna, jer se sastoji od upotrebe više različitih tehnika, od postupaka koji se međusobno povezuju i isprepleću. Za nas će biti dovoljno ako ustvrdimo da se povećanjem broja pristupa u psihologiji religije smanjila opasnost od ideološke manipulacije. Što za jedan slučaj imamo na raspolaganju više mogućnosti verifikacije, to su manji izgledi da se

²⁰ Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, 1972, str. 217.

²¹ Carter V. Good-Douglas E. Scaten, *Metode istraživanja u pedagogiji, psihologiji i sociologiji*, Rijeka, 1967, str. 735.

²² Jean-Pierre Deconchy, *L'ortodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris, 1971, str. 375.

²³ Felice Dassetto, *Analyse du discours religieux et sociologie*, Louvain, 1973, str. 199.

taj slučaj apstrakcijom može pretvoriti u općenitost, iz koje će onda ideologija vući dokaze za svoje »nepromjenjive« zakone i »konačne« istine. To je razlog zašto psihologija religije danas postaje znanost o upotrebi vlastitih metoda ili još jednostavnije znanost pojedinih slučajeva i problemskih tema, konkretna i gotovo individualna, često toliko prikovana uz činjenice da je straši svaka šira općenitost i istina. Trebalo bi čak reći da se moderna psihologija religije potpuno izjednačila sa svojim metodama i tehnikama, pa je zapravo nestala kao znanost rezultata u korist sebe kao znanosti postupaka. Ako bi netko mnogo znao o rezultatima psihologijskog istraživanja na području religioznosti, a ne bi ništa znao o načinima i sredstvima njihova postignuća, taj bi u znanstvenom pogledu bio čisti amater. I Crkva očekuje od psihologijske znanosti korist a ne istinu, iako pretjeruje u davanju povjerenja tehničkim rješenjima. Čudno je da se to događa u trenutku kad svijet znanosti počinje osjećati zasićenost od takva usmjerenja. U svakom slučaju, to stajalište metodičkog prvenstva u pristupu religiji nije nužno pozitivističko, nego radije istraživačko i ispitivačko,²⁴ dakle po svojoj kritičnosti moderno. Da li se, međutim, tako prizemljeno istraživanje i njegovi rezultati mogu smatrati dovoljnim razlogom za trud i napor koji se ulažu? Nije na nama da na to odgovorimo. Ostaje podatak da moderna psihologija religije sa svojim genetičkim usmjerenjem i katehetskim funkcionalizmom malo daje, ali je u tome barem namjerno minimalistička. Jedina joj je prednost što je zaista istinita u svojem minimalizmu. U odnosu na opasnost ideologizma, ta prednost nije mala, jer ona ne samo da jamči za istinitost postignutog u istraživanju, nego malo pomalo smanjuje prostor spekulacija pseudo-znanstvenog pozitivizma i drugih redukcionističkih filozofija.

Dakle, dva dijela znanosti o religijama — povijest i psihologija — prošla su, uz manje iznimke, isti put razvoja: od ideologijskog redukcionizma do pretjeranog povjerenja u iskustvo. Za treći dio znanosti o religijama — sociologiju — to se ne može u potpunosti ponoviti. Ona pokazuje osjetne razlike u pristupu, pa, iako polazi od čistog sociologizma, u nje će tijek prema iskustvu ići prilično neravnomjerno. Dapače, u mnogim suvremenim izdancima sociologija religije još podliježe zamkama ideološke interpretacije, što ozbiljno priječi zamisao da se na nju primijeni isti model razvoja kao na povijest i psihologiju religije. Štoviše u mnogim slučajevima sociologija religije je pustila po strani problem metode kao sporedan i nevažan. Prelistao sam tri najnovije knjige iz te discipline²⁵ i nisam našao da bi se problem metoda spominjao. Na redu su druge teme: funkcionalizam, tipologija religioznih organizacija, odnos Crkve i države, religija u industrijskom društvu, karizmatičnost i milenarizam, racionalizacija i sekularizam, ateizam i svjetovna vjera. Čini se da sociologija religije postaje neosjetljiva na pitanja metode i ishodišta čim dostigne visok stupanj konceptualizacije, približavajući se opasno ideologiji i drugim oblicima lažne svijesti. Iako to neće biti pravilo, valja je označiti kao iznimku i ocijeniti njezin teorijski domet.

²⁴ Erwin Goodenough, *The Psychology of Religious Experience*, New York, 1965, str. 181.

²⁵ Betty R. Scharf, *The Sociological Study of Religion*, London, 1973, str. 190; Michael Hill, *A Sociology of Religion*, New York, 1973, str. 286; Susan Budd, *Sociologist and Religion*, London, 1973, str. 196.