



O psihološkoj strukturi religioznih doživljaja.

Dr. Vilim Keilbach.

Svaka znanost mora se u izvjesnoj mjeri i pod izvjesnim vidom oslanjati na red objektivne stvarnosti. Pa ako je taj zakon od općenite važnosti, onda naročito mora važiti o pojavama konkretnog religioznog života, jer po uvjerenju ne samo naobraženih vjernika nego i priprostih ljudi religiozni doživljaji sačinjavaju sferu najintimnije čovječje realnosti. Zato svaki pokušaj oko razumijevanja religioznih činjenica i pojava isključivo na osnovi čisto metafizičkog seciranja i logičkog raščlanjivanja znači već sam po sebi neopravdano pretjerivanje i iluzornu jednostranost. Ali s druge strane i samo konkretnije ispitivanje religioznih doživljaja krije u sebi izvjesne opasnosti. U prvom redu dolazi u pitanje pogibao neoprezne profanacije. Ko je vodio samo malo duhovni život, taj dobro zna da je religiozni doživljaj onda najizvorniji i najistinitiji, ako se odigrava u povučenoj tišini i u višemanje svijesnoj samoći kao saobraćaj između samoga njega i Boga. Pa već sama subjektivna refleksija mijenja donekle svojstvenu boju ovih doživljaja; ona u određenim slučajevima može gotovo značiti oskvrnuće svetoga. Osim toga se s pravom može sumnjati da li je čovjek pri opisivanju svojih vlastitih religioznih doživljaja uvijek i u svemu potpuno iskren, kad ga već sama narav navraća da taji te svoje najintimnije i najsvetije duševne dragocjenosti.

Uoči ovakvog stanja stvari moramo se najprije pitati, ukoliko i na koji način je religiozni čin uopće pristupačan znanstvenom ispitu, te nadalje, u čemu se tačnije sastoji pitanje o psihičkoj strukturi religioznih doživljaja.

Ova dva osnovna pitanja dat će nam prilike da govorimo i o drugim srodnim, ali podređenim i donekle sporednim pitanjima religioznog života pod vidom njegove psihološke svojstvenosti. No razumije se, da ovdje ne može biti govora o nekakvoj religijsko-psihološkoj kazuistici, to će reći o »praktičnim« pitanjima koja su direktno upravljena na svagdašnji život. Nama je stalo do temeljnijih istina načelnog karaktera, u prvom redu do samog znanstvenog opravdanja mogućnosti religioznog »eksperimenta« i do bitnog

značaja religioznih doživljaja s obzirom na njihovu psihičku strukturu.

I. Mogućnost religioznog »eksperimenta«.

Na prvi pogled hoće nam se činiti nemoguće da putem znanstvenih pokusa dođemo do jednog pouzdanog rezultata glede dubljeg razumijevanja našeg intimnog religioznog života. Kratka refleksija o vlastitim doživljajima, u kojima smo možda rukopipljivom živahnošću iskusili blizinu Boga i slatkoću vrhunaravi, podučava nas, da nam je sjećanje tih trenutaka ipak samo slaba sjena nekadašnje zbiljske stvarnosti. Uzalud je tu svaki pokušaj da si iznova dozovemo u pamet ove slatke trenutke: oni se ne vraćaju više onako kako smo ih stvarno doživjeli.

Ali zato ne smijemo odmah bacati vesla. Poznato je na pr. među ostalim iz životinjskog svijeta, da je tim lakše upoznati pojedinu životinju i razumjeti njezine organe, ukoliko je ona manje savršena. Smatramo da ova eksperimentalno stečena istina nije drugo do prosta aplikacija jednog općenitog metafizičkog zakona, koji bi se na sličan način mogao formulirati. Stoga se nije čuditi što najviša sfera duševnog života, u službi koje stoji kako razum tako i sama volja čovječja, prelazi preko granica običnih pojava. Ali s druge strane je neopravdana bojazan, da je sve naše nastojanje u tom pogledu već unaprijed bez nade.

Odiše bismo se udaljili od našeg predmeta, ako bismo se dali na posao da prikazemo historijski razvitak psihologije religije, ma da bi to mnogo prinosilo boljem razumijevanju našeg pitanja.¹ Ipak će biti od velike koristi da barem u kratkim potezima upozorimo na najglavnije tendencije na tom polju, a po mogućnosti i na njihove dobre i loše strane. To nam se čini ne samo zgodno, nego čak potrebno. Jer ako na pr. čitamo duboke analize duhovnog života u Augustinovim ispovijedima ili u mističnim spisima srednjovjekovnih svetaca, onda nam se to može prikazati kao svijet savršene stvarnosti ili naprotiv kao svijet tajanstvenog irealnog sanjarenja, prema tome da li smo uvjereni o sigurnosti ovakve naše religiozne spoznaje (u ovom slučaju o sigurnosti spoznaje spomenutih pisaca) ili nismo. Tako je konačno od odlučne važnosti znati za metodu, barem u širem smislu, kojom može biti zajamčeno solidno i pouzdano poznavanje religioznih doživljaja.

Prije svega treba razlikovati dvije kompetencije: kompetenciju takozvane čiste psihologije i kompetenciju eksperimentalne psihologije.²

¹ Uostalom kratak i upravo precizan prikaz toga napisao je WERNER GRUEHN, *Religionspsychologie* (Jedermanns Bücherei), Breslau 1926, str. 15—24.

² Korisne upute daje u tom pogledu W. GRUEHN, navedeno djelo, str. 26—40.

Čista psihologija polazi sa samoopažanja, to će reći sa vlastitih doživljaja ili sa ispitivanja nutarnjeg života dotičnog subjekta. Psiholozi, koji su zastupali ovaj pravac, bili su obično sasvim nepristupačni za svaki drugi put, kao što su prava analiza religioznih pojava, pokusi itd., iako su s druge strane ipak tražili neka pomoćna sredstva, kojima su pokušali bilo ispraviti bilo usavršiti svoju metodu. U tom smislu radili su naročito K. Oesterreich, R. Müller-Freienfels i do izvjesnih granica Husserlova fenomenološka škola.

Nije teško pogoditi nedostatke ove metode. Ona se naime mora zadovoljiti slučajnim činima i slučajnim pojavama; zato ne može po volji ispitati komplicirane duševne pojave. Ona odviše vjeruje subjektivnim kriterijima i ne može pouzdano kontrolirati ustanovljene rezultate.

Pri ovakvom čisto »metafizičkom« promatranju religije slijedilo je, da su pojedini sistemi prema svojim osnovnim načelima religiju konačno smatrali nekom dosta neodređenom pojavom čovječje svijesti, koja bi po njima bila ili iluzija ili ipak samo obična pojava drugih, bitnijih činilaca čovječje prirode. Ovaj izrod pretjeranog kombiniranja i svojevoljnog sintetiziranja postao je karakterističan za takozvani psihologistički pravac filozofije religije, koji je danas srećom već mrtav, a u njegovo uskrснуće niko ne vjeruje ozbiljno. Velimo da je taj psihologizam naročito na području filozofije religije bio pravi izrod. To se najbolje može ilustrirati na njegovim najglavnijim zastupnicima. Tako je pozitivizam primjenom spomenutog načina promatranja religiju smatrao običnim proizvodom fantazije, koja stoga što igra veliku ulogu u životu nezrelog čovjeka i uopće u životu priprostih ljudi, daje čovjeku nekritičku orijentaciju u svijetu, i to stvaranjem legendarnih i mitoloških, pa u zadnjem smislu religioznih junaka. Drugi pravac materijalističke filozofije smatrao je religiju čisto patološkom pojavom, dakle proizvodom bolesnog i anormalnog čovjeka. Svoj vrhunac postigla je monistička filozofija onda u svojoj tezi, kojom je religiju proglasila pojavom niske čovječje strasti. Tu nedokazanu tvrdnju izdali su u najraznijim modifikacijama. Feuerbach misli da su ljudi naprosto izmislili Boga i vječni život, jer ovaj naš svagdašnji život sa svojim događajima stoji u protivuriječju sa željama i nadama čovjeka. Nietzsche opet vidi u religiji proizvod jednog »Ressentiment«-a, t. j. jedan instinkt osvete, kao da su se naime izvjesne klase ljudi u borbi protiv drugih počele tješiti praznim i nemoćnim prijetnjama, otprilike u smislu one evanđeoske prijetnje: Teško vama, vi bogati izgubili ste već svoju nagradu! Freud je onda ovu monističku tezu spojio sa drugom srodnom tezom psihoanalize, po kojoj intenzivniji duševni doživljaji još nakon dugog vremena egzistiraju dalje u potsvijesti i prouzrokuju razne smetnje, bolesti i druge vanredne, čudne duševne pojave. Ovakvim potsvijesnim doživljajima napunjena duša želi da se oslobodi tog

napetog stanja. To se uistinu i zbiva po Freudu stvaranjem raznih ideala i fikcija, dakle izmišljotinama. No značajno je, kako veli dalje Freud, da su sve ove duševne smetnje najčešće seksualne naravi. Religija bi bila takva pojava, ali dakako posebno akcentuirana.

Danas nije potrebno reći više o tim i sličnim teorijama, koje uistinu nijesu drugo nego prazne teorije. Vidi se već na prvi pogled da one nekritički i nemilosrdno insistiraju na ovom ili onom elementu religioznih pojava i da zanemaruju religiju kao cjelinu. Zato je i sasvim logički moralo slijediti ono, što je u povijesti filozofije ostalo bitnom oznakom ovih sistema: apsurdnost svojevoljne i jednostrane spekulacije. Dokazivanje neispravnosti ovih zabluda pri današnjem stanju znanosti ne može biti više stvar spekulativno-sistematskog rada; ono je već ušlo u povijest filozofije i ne uznemiruje više stručne krugove svojim spomenutim osnovnim tvrdnjama. Ipak je spomena vrijedno, da ima još filozofa koji zastupaju ove krive teze. No najbolji dokaz protiv njihovog pravca je kasniji rad psihologa i najnoviji uspjeh eksperimentalne psihologije religije.

Razne poteškoće čiste psihologije htjeli su neki drugi psiholozi odstraniti komparativnim psihološkim istraživanjem religioznih pojava u prošlosti i sadašnjosti. Tako su W. Wundt i N. Söderblom naročitu pažnju priklanjali duši naroda (Völkerseele), dakle socijalnom obilježju religije. Noviji opet, kao Fr. Heiler i R. Otto, posvetili su se naročitim interesom religioznom životu pojedinca. E. Spranger i K. Jaspers su najzad aprioristički konstruirali nekakve hipotetičke strukture i mjerili njihovo pravo na opstanak na historijskoj stvarnosti. Ali i nakon ovih korektura nije se došlo do pouzdanijih rezultata glede najbitnijih elemenata religioznih doživljaja. Njihov napredak je značio samo toliko, da se općenito počelo uvidjeti da treba svestranije promatrati predmet religijsko-psihološkog istraživanja.³

Tek nakon ovog razvitka kucnuo je čas eksperimentalne psihologije religije. Ne spada ovamo da obrazložimo pojam pozitivnog eksperimenta ili pokusa. Do nas je samo da pokažemo, da ovo u jednu ruku svojevoljno postupanje pri eksperimentiranju u našem slučaju ne znači nužno nekakvo patvorenje, nego

³ »Das Gesamtmaterial hat somit hier zunächst nur unter dem Gesichtspunkte der Mannigfaltigkeit, nicht unter dem der wissenschaftlichen Präzision eine Bereicherung erfahren. Die genannten Fehlerquellen machen es ausreichend deutlich, dass noch zuverlässigere Methoden gesucht werden müssen, in denen diese Mängel möglichst ausgeschaltet sind, dass zuverlässigeres Quellenmaterial gefunden werden muss. Dies führt uns zum wichtigsten Hilfsmittel moderner empirischer Forschung — zum Experiment.« W. GRUEHN, navedeno djelo, str. 29—30.

da se ovim putem pri odgovarajućem oprezu može doći do znatnih rezultata. Doduše, malo je teško, ali ipak nije nemoguće uvidjeti, da je primjenom odgovarajućih sredstava i savjesnim ispravljanjem eventualnih zapreka osigurana vjerodostojnost religioznog pokusa. Ali ako je pokus na području religije moguć, onda ćemo nužno morati doći do novih rezultata, jer s jedne strane pruža nam se novo gradivo za ispitivanje, a s druge strane se stečeni rezultati mogu po volji kontrolirati.

Najbitniji uvjet eksperimentatora mora biti poštovanje pred činjenicama. Ima takvih slučajeva, u kojima nedostaju naši dosadašnji pojmovi i naše riječi, i to upravo zato što se radi o svojstvenostima religioznog reda. Htjeti ih šematizirati, značilo bi profanirati ih. Razna metodička sredstva, kao na pr. stavljanje raznih ali ujedno konvergentnih pitanja, savjesno i tačno bilježenje zapisnika, polako i oprezno školovanje osoba raznog staleža i spola u svrhu nepristranog eksperimentiranja i slično — sve se to mora uvažiti kao sredstvo, koje je po sebi dosta nesavršeno i koje dopušta korekturu.

Sve je to poznato iz općenite eksperimentalne psihologije. Za nas će biti od interesa da kažemo nešto specijalno o pokusima psihologije religije. Na tom polju imena K. Girgensohna i njegovog učenika W. Gruehna zvuče kao pravi auktoriteti. Stoga će biti najzgodnije da govorimo o njihovoj metodi i da na tome ujedno opravdamo mogućnost religioznog eksperimenta.

Učenjak-psiholog mora si ostati svijestan, da dira u najsve-tije, kad ispituje religiozne pojave u životu pojedinca. On mora i pri pouci onih osoba, kojima raspolaže u svrhu eksperimentiranja, voditi računa o ljudskoj slabosti i o maskiranoj neiskrenosti, osobito ako se radi o intimnijim religioznim odnošajima. Kao pri svakom pokusu ne radi se ovdje samo o tom da se jednostavno ispituju doživljaji, nego da ih se gleda i promatra u svim mogućim okolnostima. Prema tome morat ćemo težiti za tim da prvo »stvaramo« dotične religiozne pojave, koje hoćemo ispitati, t. j. da udesimo sve pogodne uvjete u željenom pravcu; zatim da usavršimo naše opažanje koliko je moguće; najzad da priklonimo veliku pažnju što preciznijim izvještajima.

Nije potrebno da navedemo sve sitne pojedinosti, kojima se postizava ova spomenuta svrha. To ovisi uvijek o konkretnim okolnostima i obično nije odveć teško. No jedno moramo naglasiti: laik će uvijek moći da iznese razne poteškoće i da pokaže izvjesno nepovjerenje prema ovakvom metodičkom postupanju. Razlog je taj, što se svi potrebni uvjeti ne daju teoretski tako tačno i tako uvjerljivo opisati, da bi se svaka pogibao činila isključena. Velika uloga pripada stručnoj spremi i savjesnoj ozbiljnosti samog eksperimentatora. Ako si on stalno ostaje svijestan svih pogibli i nedostataka svojih pokusa, onda može unatoč toj nesavršenosti pokazati

na svojim rezultatima koliko je njegova metoda pouzdan vođ kroz labirinte religioznih doživljaja. Jer, izvjesna mogućnost kontrole za ispravnost ili neispravnost tih rezultata ostaje na osnovi znanstvenofilozofske konvergencije.

Kad je početkom ovog stoljeća takozvana wirzburška škola (Würzburger Schule) otvorila put k psihologiji mišljenja, nastala je prava graja zbog ove »novotarije« čak u samim pozvanim stručnjačkim krugovima. Smatralo se da je taj pothvat profanacija duševnoga. Ali nakon srazmjerno kratkog vremena došla je wirzburška škola, osobito poslije K. Bühlera, do prvorazrednih rezultata.⁴ Jedna od najosnovnijih i ujedno najsretnijih metodičkih promjena, koju je preduzela nova psihologija mišljenja, sastoji se u tome što je pored kvantitativnog mjerenja većom pažnjom nego druge škole pratila kvalitativnu analizu. Možda se baš ovoj promjeni moraju u prvom redu pripisivati novi uspjesi.⁵

U toj vezi je mnogo dobila i psihologija religije, naročito zbog velikog srodstva njezinog predmeta sa predmetom psihologije mišljenja. A ta okolnost opravdava nadu, da će i psihologija religije jednako kao psihologija mišljenja tim više polučiti svoju svrhu, čim više se bude oslonila na ove već prokušane metodičke principe i čim više bude nastojala da nepodmitljivom iskrenošću usavrši svoje pokuse. Svakako već prema današnjim rezultatima mora biti jasno, da nema smisla sumnjati u mogućnost i opravdanost religioznog eksperimenta, a to će reći u opravdanost psihologije religije kao pozitivne empiričke znanosti.

Istina, eksperimentalna metoda psihologije religije morala je računati sa mnogim protivnicima i stvarno je i nailazila na velik otpor. Poznate su oštre riječi R. Müller-Freienfelsa: »Die in anderen Disziplinen der Psychologie übliche experimentelle Methodik dürfte sich für die Religionspsychologie als unergiebig erweisen, da man religiöse Erlebnisse nicht im Experimentierstuhl erzeugen kann wie motorische Reaktionen oder Vorstellungsver-

⁴ Izvrstan pregled o razvitku psihologije mišljenja sve do naših dana sa zgodnim kritičkim opaskama napisao A. WILLWOLL S. J., *Fünfundzwanzig Jahre deutsche Denkpsychologie* (Scholastik VIII, 1933, str. 524—550).

⁵ »Die neue Denkpsychologie verkannte die Werte der quantitativ-mathematischen Methode nicht; sie ersetzte aber ihren Primat durchaus durch den Primat der qualitativen Analyse. Ein notwendiger teilweiser Verzicht auf quantitative Massformeln, wie auf das Ideal des willkürlich wiederholbaren, mit planmässiger und willkürlicher Ein- und Ausschaltung einzelner Versuchsbedingungen verbundenen Experimentes und seiner Kontrollierbarkeit bis ins Letzte war erfolgt.« A. WILLWOLL S. J., navedeno mjesto, str. 531.

knüpfungen.«⁶ Pa kad je 1921. K. Girgensohn prvi put objelodanio svoje studije na osnovi eksperimentalne metode,⁷ onda je protestantski učenjak R. Hermann otvoreno nabacio pitanje o vrijednosti pokusa za psihologiju religije.⁸ Oštroumnim, ali često neznatnim razlozima nastojao je dokazati na više primjera, da eksperimentalna metoda ne dolazi do sasvim specifičnih rezultata, do kojih ne bismo mogli drugim putem doći. Iako nije načelno sasvim zabacio eksperimentalnu metodu, ipak je u duhu nekakvog apriorističkog konservativizma omalovažavao Girgensohnov rad, ne sluteći dakako da ova nova Girgensohnova metoda u pravcu Külpeove škole u taj čas već stoji na pragu svoje velike budućnosti.

Poslije nekoliko godina je onda E. Raitz v. Frentz S. J. u jednom članku o religioznom doživljaju u psihološkom laboratoriju obrazložio opravdanost eksperimentalne metode u psihologiji religije.⁹ On dijeli poteškoće protiv pokusa psihologije religije radi bolje preglednosti u dvije grupe: u subjektivne i objektivne. Prva grupa poteškoća osniva se konačno na krivoj tezi, da su znanost i pobožnost skroziskroz oprečni pojmovi, te da stoga znanstveni pokus stoji u otvorenom protivuriječju sa religioznim doživljajima. Iako ova teza ne stoji — ona je samo san liberalnog prosvjetiteljstva —, ipak se mora priznati da je svaki pokus psihologije religije već po svojoj naravi vrlo kompliciran. Ali načelnih poteškoća u smislu apsolutne nemogućnosti stvarno nema; dosljedno se radi samo o tome, da eksperimentator taktično izvodi pokus. Pravi religiozni život ne može biti vještačka tvorina. Zato svaki pokus mora biti tako udešen, da se dolazi do slobodnih, spontanih čina i doživljaja.¹⁰ Da je to moguće, o tome svjedoči činjenica da su Gir-

⁶ R. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Religion* (Sammlung Göschen), I. Berlin und Leipzig 1920, str. 16—17.

⁷ K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung aus experimenteller Grundlage. Leipzig 1921.

⁸ R. HERMANN, *Zur Frage des religionspsychologischen Experiments*. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie). Gütersloh 1922.

⁹ E. RAITZ v. FRENTZ S. J., *Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium*. (Stimmen der Zeit 109, 1925, str. 200—214). Vidi također A. WILLWOLL S. J., *Zur Psychologie des religiösen Lebens*. (Schweizerische Rundschau 27, 1927/28, str. 1040—51).

¹⁰ »Echtes religiöses Leben entquillt spontan, nicht auf Kommando; unechtes ist unbrauchbar. Diesen Fehler vermeidet auch die tatsächlich befolgte Methode. Es werden Wörter, Sätze, auch grössere Lesestücke vorgelegt, die voraussichtlich religiös irgend einen Eindruck machen. Der soll sich im Innern auswirken und nachträglich beschrieben werden. Auch hier kann es noch zu Kunstprodukten kommen, aber das ist wenigstens nicht notwendig der Fall und ist im Protokoll leicht zu ersehen. Versuchspersonen.

gensohn i Gruehn svojom eksperimentalnom metodom to ne rijetko postigli. Drugim riječima, sve ove poteškoće potiču samo iz krivog uvjerenja o potrebi rastave znanosti i religije.

Druga grupa poteškoća sastoji se u tome, što se rezultati ove eksperimentalne metode u poredbi sa uspjesima drugih metoda čine ništetnim. Na to se može slijedeće odgovoriti: Na svaki način su rezultati drugih metoda nepotpuni, ako se ne obziraju na eksperimentalnu metodu; nadalje je spontana religioznost, kako s pravom naglašuje Gruehn, često odveć zapletena i kvantitativno vrlo komplicirana; pa k tomu neki doživljaji prolaze tako brzo, da je takoreći nemoguće izreći nešto o njima što bi izdržalo znanstvenu kritiku. Naprotiv vješto udešeni pokusi mogu fiksirati izvjesne momente i zabilježiti sve potankosti ovako stečenih doživljaja. To je zato moguće, jer se doživljaji na taj način mogu po volji opetovati i to u raznim okolnostima i pod raznim uvjetima. I time je onda i moguće analizirati one sporedne »sitnice«, koje iščezavaju u opisnoj intuitivnoj metodi samih fenomenologa.

Vidimo dakle kako iz nutarnjih razloga tako i iz zbiljskog stanja religijske znanosti (ovaj izraz shvaćamo ovdje u širem smislu), da eksperimentalna metoda psihologije religije ne samo nije nemoguća, nego naprotiv da je ona unatoč svim pogiblima i poteškoćama čak i nuždan zahtjev znanosti — drugim riječima, da je religiozni pokus i moguć i koristan. Više nismo mogli reći u obimu ove rasprave. Kao zaključak navodimo samo još riječi jedne nesumnjivo nadležne ličnosti, naime W. Gruehna, koji izričito kaže:

»Es darf... heute als ein anerkanntes wissenschaftliches Ergebnis gelten, dass eine experimentelle Religionspsychologie möglich ist... Man wird also künftig nicht mehr ernst genommen werden können mit Behauptungen wie: das religionspsychologische Experiment sei unmöglich, es sei schädlich, es sei künstlich usw. Zum mindesten deuten derartige Aussprüche heute einen Mangel an Sachkenntnis an.«¹¹

die dazu neigen, künstliche Regungen in sich hervorzurufen, oder auch nur echte übertrieben schildern, müssten als untauglich ausscheiden. Bei den ersten Experimenten wird sich zwar niemand in einer ganz natürlichen Lage fühlen; jedoch ist das bei jeder Art von Versuchen der Fall und verschwindet nach kurzer Übung und Eingewöhnung.« E. RAITZ v. FRENTZ, navedeno mjesto, str. 205. Pisac misli direktno metodu, koju je primjenio WERNER GRUEHN, *Das Werterlebnis*. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924.

¹¹ W. GRUEHN u dodatku *Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921*, što ga je priključio drugom izdanju GIRGENSOHN-ovog djela *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.² Gütersloh 1930, str. 744. — Tačnije upute glede literature o teo-

Za daljnu potvrdu, da je religiozni eksperimenat opravdan, možemo još navesti dva konkretna primjera sa najdelikatnijih područja religije. To su pokusi oko razmatranja i molitve.

Sasvim u duhu Külpeove eksperimentalne psihologije mišljenja pokušao je A. Bolley pod vodstvom poznatog isusovca J. Lindworskog da eksperimentalno ispita duhovno razmatranje.¹² Ne zanimaju nas ovdje pojedini njegovi rezultati. Ali stalo nam je mnogo do toga, da naglasimo, da je Bolley svojim dvogodišnjim radom pokazao da je religiozni pokus moguć. Nešto čudna, ali ujedno vrlo značajna okolnost je pri tome to, da se rezultati njegovog eksperimentalnog istraživanja sa školovanim licima u svim bitnim tačkama slažu sa praktičnim uputama jednog iskusnog duhovnog vode.¹³ Nadalje je A. Canesi, učenik čuvenog učenjaka A. Gemelli-a, metodu eksperimentalne metode specijalno primjenio na molitvu.¹⁴ On smatra da je baš molitva srž religioznog života i da stoga ovdje treba isprobati valjanost pokusa. Po njemu drugi psiholozi ostaju često na periferiji religioznih doživljaja. Njegovi uspjesi bili su simpatično primljeni. Stručnjaci su na njegovoj metodi hvatili naročito to, što je svoje pokuse izvodio sa takvim osobama, koje se odlikuju religioznom zrelošću. Ali s druge strane je i tu bilo jasno, da je i u Canesievom radu bilo još puno metodičkih nedostataka.

Baš ova dva konkretna primjera eksperimentalnog religioznog rada pokazuju, da eksperimentalna metoda ne znači nužno raskomadnanje duševnog života, pri kojem bi se izgubilo ono što je najvažnije u tom životu, naime princip jedinstva. Drugo je rascijepiti nešto i drugo i promatrati jednu te istu stvar pod drugim i drugim aspektom. Tako već teoretski pada spomenuti prigovor. Ali, kako smo već rekli, i sami dosad postignuti plodovi eksperimentalne metode pokazuju, da eksperimentator može svladati sve bitne pogibli i poteškoće.¹⁵ K tomu valja znati da smo tek na početku,

retskim nacrtima za eksperimentiranje u psihologiji religije daje W. KOEPP, *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*, Tübingen 1920. Jedino zbog literature zaslužuje spomen G. RUNZE, *Psychologie der Religion* (Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie II), München 1922.

¹² A. BOLLEY, *Die Betrachtung als psychologisches Problem*. (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I, 1924, str. 338—352). Vidi i drugu radnju istog pisca: *Betrachtung und Beschauung* (u istom časopisu III, 1926, str. 348—359).

¹³ P. WACHTER O. S. B., *An den Quellen der Andacht oder: Wie bringe ich eine gute Betrachtung fertig?* Regensburg 1921.

¹⁴ A. CANESI, *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera* (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia I, 1925, str. 245—315).

¹⁵ Poredi u vezi s ovim WERNER GRUEHN, *Neuere Untersuchungen zum Wertproblem*. Ein Beitrag zur experimentellen Erforschung des religiösen Phänomens. Dorpat 1920.

da tako kažemo još pred kolijevkom eksperimentalne metode religije i da se baš zato smijemo i možemo nadati velikim uspjesima. Napredak ovisi ne samo o materijalnim i formalnim preduvjetima samog pokusa, nego još više i u prvom redu o genijalnosti eksperimentatora. Do njega stoji da se religiozni pokus ne izrodi u zanatlijski pothvat — u profanaciju.

II. Religiozni doživljaj u svojoj psihičkoj strukturi.

Budući da je prema gornjim izvodima moguće podvrgnuti religiozne doživljaje empiričkom ispitu pomoću znanstvene metode eksperimentalne psihologije, to će nas sigurno zanimati pitanje o psihičkoj strukturi religioznog čina. Želimo dakle da doznamo kako izgleda religiozni čin nakon tačnog psihološkog raščlanjenja, i to ne samo u sebi, nego i u vezi sa čitavim psihičkim životom. Ali htjeti adekvatno odgovoriti na to pitanje značilo bi nabrajati sve dosad postignute rezultate psihologije religije, što bi bio ogroman posao. Zato nam i ovaj čisto izvanjski razlog nalaže da se ograničimo na jedno specijalno pitanje.

Koje će to biti pitanje? Nije teško pogoditi ga. U našem predašnjem razlaganju pokazali smo, kako nas filozofska problematika religija čovječanstva vodi do uvjerenja, da je problem religije čisto racionalno pitanje, a da je stvar čuvstva pri tom, iako bitna, ipak sekundarna. Biti će zato zgodno da pratimo taj problem religije pod rečenim vidom i na putu empiričkog istraživanja. Ako nam eksperimentalna metoda može pokazati, da je religiozni čin u prvom redu uvijek racionalan, onda ćemo smjeti da u tome vidimo novu potvrdu za ispravnost naše filozofske spekulacije. Pored toga dobit ćemo na taj način novih činjenica i novih temelja za daljnji naš rad.

Schleiermacherova je zasluga, da je u dobi neplodnog teoretiziranja upozorio na potrebu i na važnost empiričkog opažanja religioznih pojava. Ali što je on očekivao od tog opažanja, to su tek u novije vrijeme postigli K. Girgensohn i W. Gruehn svojom eksperimentalnom metodom. Mi ćemo u slijedećem jednostavno iznijeti njihove neoborive rezultate.

Pitajmo prvo: U čemu se sastoji konačno najosnovniji religiozni doživljaj? Ili drukčije: U čemu se sastoji ono što se prema empiričkom eksperimentalnom istraživanju mora smatrati najbitnijim elementom u svakom pojedinom religioznom činu? Odgovor na to pitanje tražio je i sam Girgensohn svojim tačnim i mnogobrojnim pokusima. Po njemu se religiozni doživljaj konačno sastoji u sintetičkom aktu svoje vrsti, koji se opet sastoji u nerazriješivom jedinstvu misli i funkcije moga ja (Gedanke — Ichfunktion).

Misao, o kojoj je ovdje govor, znači predmet religioznog doživljaja. Da svaki religiozni doživljaj ima svoj predmet, to nije

začudno. Ali da je taj predmet misaonog značaja, to samo po sebi nije jasno — ali to je plod Girgensohnovog rada. Najvažnije i najosnovnije religiozne »misli« shvaćaju se isprva intuitivno, najčešće u obliku slutnje i iskustva. One se razlikuju međusobom u mnogom pogledu, ali jedno im je bitno, naime da se upravo u odnosu subjekta prema ovim misaonim kompleksima sastoji najintimnija osobina religioznih doživljaja. Dakle ono što je predmet religioznog doživljaja, to je nešto što razum treba bilo na koji način da uvidi, a nije stvar koju bi čovjek slijepo prisvojio.

Funkcija mogaja (Ichfunktion) je tehnički izraz wirzburške škole i njezinih sljedbenika naročito za one čine ili funkcije duševnog života, koji se u svakom doživljaju razlikuju od gore spomenutih misaonih predmeta ili sadržaja. Oni označuju potpunu dedikaciju i bezuvjetno predanje subjekta misaonom predmetu dotičnog religioznog doživljaja. Ali i obratno, ovom funkcijom predmet takoreći ulazi u dotični subjekat.¹⁶ Pregnantno je to izrekao Gruehn: »Suchen wir das Grunderlebnis nach seiner funktionellen Seite zu formulieren, so könnten wir sagen: es ist im wesentlichen ein Erlebnis lebendigen Zusammenhanges, des Verbundenseins, der Verbindung (der Seele mit Gott), ein Erlebnis, das nach zwei Seiten hin variiert: als ein sich Binden und als ein Gebundenwerden.«¹⁷

Religiozni doživljaj je dakle prema empiričkom istraživanju bitno racionalan, dakle pitanje razuma, ne čuvstva. Ali on se istovremeno razlikuje od čisto racionalnih doživljaja, jer na svakom stupnju i u svim prilikama religiozni doživljaj imade i svoje svojstveno obilježje unutar granica racionalnog područja. U religioznoj funkciji nema onog šematičnog i monotonog zbivanja, koje je karakteristično za čisto intelektualne čine. Religiozna funkcija je puna životne dinamike i živog kontinuiteta.¹⁸ Baš zbog ovog kontinuiteta dali su se raniji psiholozi zavesti. Oni su pošli krivim putem gleda-

¹⁶ »Ich kann sehr viel über Religion oder Religionen wissen, kann die ganze Bibel auswendig kennen, kann vielleicht die geschlossenste religiöse Weltanschauung besitzen; lebendige Religion habe ich nicht, wo meinem Erleben diese persönliche Ichbezogenheit fehlt.« W. GRUEHN, *Religionspsychologie* (Jedermanns Bücherei), Breslau 1926, str. 49.

¹⁷ W. GRUEHN, navedeno djelo, str. 50—51.

¹⁸ »Die intellektuellen Vorgänge verlaufen (schematisch) gewissermassen auf einer ebenen Linie, auf einer Horizontale, in gleichmässiger ruhiger Entfernung vom Erlebniszentrum, vom Ich. Völlig anders das funktionelle Erleben, das, ähnlich, den Gefühlen und Willensakten, kurvenartig verläuft, anschwillt, einen Höhepunkt erreicht und abklingt. Das Erlebnis gewinnt steigende Ichbeziehung, resp. absorbiert immer mehr das Gesamte, erreicht eine immer grössere Tiefe und Erlebnisinnigkeit, um endlich abzuklingen.« W. GRUEHN, navedeno djelo, str. 63.

jući bit religioznog doživljaja u nekim anormalno svijesnim funkcijama. Danas se ovo mišljenje znanstveno ne može zastupati. Njemu se protive rezultati eksperimentalne psihologije religije. Zato Gruehn opet i opet izričito naglašuje, da se religiozni doživljaj odigrava na onim budnim stupnjevima čovječje svijesti, na kojima je izvor svih velikih duševnih funkcija čovječanstva, kao što su filozofija, umjetnost, čudorednost itd.¹⁹ Religiozni doživljaj odlikuje se pored toga više nego svaki drugi čin neposrednom i spontanom ozbiljnošću, a kao personalna funkcija je on u najboljem smislu istinit, dakle doživljaj od odlučne i neprolazne važnosti — jednom riječi, najuzvišeniji i najsvetiji duševni čin čovjeka.

R. Müller-Freienfels, koji nešto čudnim izrazima opisuje anti-nomično značenje religije u povijesti čovječanstva, još nije imao razumijevanja za taj »novi« pojam religioznih doživljaja. Za njega je religija bila stvar čuvstva, kako ćemo malo kasnije pobliže vidjeti. Toga mišljenja bio je i Fr. Schleiermacher, proti kojem je Hegel sarkastički primjetio, da bi po ovoj teoriji pas bio najbolji kršćanin. Müller-Freienfels misli da izbjegne ovaj sarkazam, time što tvrdi da čuvstvo iziskuje jednu intelektualnu potporu, a ne nalazeći tu potporu u adekvatnom obliku da si ono samo stvara neku naknadu za nju. Tek u tom smislu priznaje, da psihološka analiza konkretne religioznosti nailazi i na pojmove, to će reći na naprijed spomenuti misaoni sadržaj religioznih doživljaja. No on i tu insistira na nekakvom »kompleksnom mišljenju«, koje bi bilo izvan obima logičnog mišljenja.²⁰

Sasvim drukčije glasi sud Girgensohna na osnovi mnogobrojnih savjesnih pokusa:

»Alle diese zahlreichen Aussagen weisen darauf hin, dass letztlich die Wurzel der Religion in einem undifferenzierten Gefühlszustande liegt, der Gedanke und Ichfunktion auf einmal ist. Im religiösen Erlebnis ist der Gedanke des Ichs und die Hingabe des Ichs ein und dasselbe. Erst die psychologische Reflexion und die Differen-

¹⁹ »Nunmehr kehren wir nochmals zum religiösen Grunderlebnis im Rahmen der Bewusstseinsstufen zurück. Wichtig ist die Beobachtung, dass das eigentlich konstituierende religiöse Grunderlebnis sich durchaus nicht, wie man heute meint, auf den unterbewussten Stufen des Seelenlebens abspielt, sondern auf normalbewussten Stufen. Das entspricht unseren bisherigen Feststellungen von den hohen geistigen und persönlichen Qualitäten dieses Erlebnisses. Nicht in den Niederungen des Bewusstseins ist es heimisch, sondern in jenen hellwachen und exzitierten Stufen, in denen alle grossen geistigen Leistungen der Menschheit (Philosophie, Kunst, Sittlichkeit) ihren Quellpunkt haben.« W. GRUEHN, navedeno djelo, str. 73—74.

²⁰ R. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Religion* (Sammlung Göschen) II, Berlin und Leipzig 1920, str. 8—12.

zierung des Erlebnisses für die verschiedenen lebenswichtigen Beziehungen lassen die beiden Grundrichtungen auseinandertreten.«²¹

Time je u stvari napuštena teza R. Müller-Freienfelsa, koji psihološku oznaku sve religioznosti vidi u njezinom emocionalnom ili čuvstvenom karakteru. On govori u prvom redu uvijek o čuvstvima i o volji; razum je po njemu za religioznost samo od sporedne važnosti.²² Po njemu si čuvstva projiciraju jedan svojstveni svijet transcendentne stvarnosti, u kojem čovjek nalazi sve što odgovara njegovim težnjama i čežnjama. To je uostalom tipično iracionalno poimanje religioznosti, o kojem ćemo na drugom mjestu opširnije raspravljati. Svakako je dobro da si zapamtimo, da se ovakvo shvatanje religioznih doživljaja ne slaže sa novijim rezultatima tačne eksperimentalne metode. Razlog je prije svega taj, što se i samo čuvstvo dijeli u čitav niz drugih tačnije poznatih činilaca.²³

U interesantnoj raspravi objelodanio je nedavno i J. Lindworsky rezultate svog ličnog istraživanja oko duševnog života čovjeka.²⁴ I on pokazuje i naglašuje, kako je vjera u Boga na pr. kod primitivnog podčovjeka vidom psihološkim u bitnom racionalno pitanje. Dok se današnji tip čovjeka češće izvinjava plitkim agnosticizmom tješeći se da se i tako ne može sve znati, dotle je

²¹ K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. 2. Auflage, herausgegeben von W. Gruehn. Gütersloh 1930, str. 492.

²² »Alle Religion wurzelt im Gefühls- und Willensleben des Menschen. Was ist es nun, was die religiösen Gefühle und Willensantriebe von nicht-religiösen unterscheidet?... Dasjenige... was ihnen allen gemeinsam ist, ist die Beziehung auf einen spezifisch-religiösen Gegenstand und zwar einen Gegenstand, den sie in gewisser Weise selber erst erschaffen... Daher fordert nud schafft sich die Seele eine die Erfahrung überschreitende Ergänzung..., und diese erfüllte, aus der Emotionalität erwachsene Überwelt, die allem Dasein erst Sinn und Inhalt geben soll, wird für das Gemüt zum eigentlichen Wesen des Universums. Die Stellungnahme des fühlenden und wollenden Ich zu dieser transzendenten Überwelt aber nenne ich Religiosität... So bedeutet: Religion haben, sich in Beziehung fühlen zu einer Welt, in der alle Ideale des menschlichen Gemüts ihre Erfüllung finden.« R. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Religion* (Sammlung Göschen) I, Berlin und Leipzig 1920, str. 10—12.

²³ Poredi K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.² Gütersloh 1930, str. 493—510.

²⁴ J. LINDWORSKY S. J., *Das Seelenleben des Menschen*. Eine Einführung in die Psychologie. (Die Philosophie, Abt. IX). Bonn 1934.

primitivni tip čovjeka mnogo dosljedniji: on misli uzročno (kausalno), dakle racionalno.²⁵

Eksperimentalna psihologija svjedoči prema tome, da je čovjek u psihološkom pogledu, kako na svom putu k Bogu tako i u samim svojim religioznim doživljajima, bitno racionalan. Razum mu je vod u tim najuzvišenijim i ujedno najtajanstvenijim činima svoga života, ne čuvstvo ili druga koja slijepa moć. Religija je stoga u zadnjem smislu stvar razuma. Toga si čovjek može biti manje ili više svijestan, jer u svakom pojedinom religioznom doživljaju je cijeli čovjek aktivan sa svim svojim duševnim sposobnostima, naročito sa svojom voljom i sa svojim čuvstvima: samo primat pripada razumu.

Od velike važnosti za daljne razumijevanje religioznih pojava je takozvana filozofija vrijednosti (Wertphilosophie). U skolastičkoj filozofiji se dugo nije znalo izričito pod ovim imenom za ovo područje najplodnijih misli. Tamo se govorilo o odnošaju dobrog (relatio boni) prema raznim bićima u metafizičkom redu. Poznat je bio vazda osnovni aksiom filozofije vrijednosti »ens et bonum convertuntur«, ali posebna filozofska disciplina toga pravca nastala je tek u novije vrijeme.²⁶

Potreba ove nove filozofske discipline razumije se najbolje iz toga, što se vidjelo da »racionalne kategorije« moderne filozofije nijesu dovoljne za naše današnje mišljenje, a da jednostavno naglašavanje iracionalnoga ne pomaže. Racionalizam i empirizam su svojim konceptualističkim mišljenjem izgubili i nužno morali izgu-

²⁵ »Der Primitive... hält die Welt in allen ihren Faktoren fest in seiner Hand; reichen sie zur Erklärung nicht aus, so führt er die andere Ursache ein, die er und andere mit furchtbarer Realität kennengelernt haben, das Ausserweltliche, aber nicht blindtäppisch, sondern immer kausal denkend, mit psychologischer Begründung: Die Götter sind gereizt. Warum auch nicht? Konnten ihm doch seine Freunde davon berichten, wie der körpergewaltige Krieger aus dem Nachbarstamm, als er sich in masslosem Zorn an einem Unschuldigen vergreifen wollte, lautlos tot zu Boden sank, noch bevor der andere die Hand zur Abwehr regte. — Der Weg des kausalen Denkens steht also dem Primitiven wie jedem höherstehenden Menschen zu Gebote, um zum Gottesglauben zu gelangen.« J. LINDWORSKY S. J., navedeno djelo, str. 44.

²⁶ »Die Wertlehre gipfelt in dem Axiom: *ens et bonum convertuntur*; ein wertfreies Sein und ein seinsfreier Wert sind gleich unmöglich.« J. BAPT. LOTZ S. J., *Wertphilosophie und Wertpädagogik* (Zeitschrift für katholische Theologie 57, 1933, str. 5). Vidi zatim raspravu istog pisca *Sein und Wert* (u istom časopisu 57, 1933, str. 557—613). Tamo se mogu naći daljne upute glede literature. Vrijedno je pročitati i kritičke primjedbe k zadnjem članku: B. JANSEN S. J., *Sein und Wert* (Scholastik IX, 1934, str. 264—267).

biti smisao za sferu nadsjetilne metafizičke stvarnosti. Ali baš u toj sferi je »domovina najviših vrijednosti«. Uzalud je bio i pokušaj onih filozofa, koji su u dobi reakcije na racionalistički pozitivizam tražili izgubljene regije najviših vrijednosti u zamršenom i mnogomislrenom pojmu »iracionalnoga«. Zato se opet pokazalo, da će skolastički aristotelizam biti onaj temelj, na kojem će se moći izgraditi filozofija vrijednosti.

U najvišim sferama duševnog života, u prvom redu u religioznom životu, ima puno doživljaja koji su izraz toga, da izvjestan predmet ima neko određeno značenje za dotično lice. U tim doživljajima subjekat nekako iskušava, da mu taj predmet godi, da si ga subjekat usvaja, jednom riječi, da taj predmet ima neku vrijednost za njega. Pa i nakon ovakvog doživljaja (*Werterlebnis*) spomenuti predmet ostaje u svijesti subjekta kao nešto primitivno i prvotno.²⁷

Teško je zasad dati jednu adekvatnu logičko-metafizičku definiciju vrijednosti. No toliko stoji, da će se ta definicija svakako morati oslanjati na neku težnju subjekta za predmetom. U tom pravcu kreće se nastojanje J. Bapt. Lotza u naprijed navedenim raspravama. Poslije čestih razgovora sa Lotzom čini nam se da je to sa stanovišta skolastičke filozofije jedini mogući put k metafizičkom shvatanju vrijednosti. Zasad je i neovisno o tačno izgrađenoj definiciji toliko jasno, da pri spomenutom usvajanju raznih objektivnih sadržaja usvojeni sadržaj prelazi u potpuno vlasništvo subjekta, i to u najotmenijem smislu riječi. Sa ovim usvajanjem vrijednosti obogaćuje se subjekat i raste njegova ličnost.²⁸

U vezi s ovim važno je primjetiti, da je W. Gruehn svoje pokuse oko vrijednosti obavio na religioznim doživljajima, jer ovi su najtipičniji na području vrijednosti.²⁹ Pa i u ovom slučaju kao uostalom i sa drugim pokusima došao je uvijek do zaključka, da

²⁷ »... jedes Objekt, das angeeignet wurde... ist wie ein lebendiger Kontakt, der nicht nur einmal geschaffen wurde, sondern auch weiterhin zwischen Objekt und Subjekt besteht und jederzeit bei Vergegenwärtigung des Objektes mit zum Vorschein kommt und dem Objekt eine besondere persönliche Note in den Augen des Subjektes verleiht.« WERNER GRUEHN, *Das Werterlebnis*. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924, str. 230.

²⁸ »Es ist die geheimnisvolle Tatsache der Ichbildung, des Persönlichkeitswachstums, die hiermit berührt wird. Hier sehen wir tatsächlich eine »Umwertung der Werte« (in religiösem Sinne: eine Bekehrung) sich vollziehen.« W. GRUEHN, navedeno djelo, str. 232.

²⁹ Ovom zgodom zaslužuje spomen J. COHN, *Religion und Kulturwerte* (Philosophische Vorträge, Kantgesellschaft), Berlin 1914. U ovom spisu pisac nastoji da dokaže da religija kao vrijednost nije posebno područje pored kulturnih vrijednosti, nego da je nad ovima.

je najintimniji i najizvorniji činilac religioznih doživljaja odgovor subjekta na nešto što mu odgovara, što mu godi, što mu je drago. Iz svega je slijedilo da ovakav odgovor nije i ne može biti čisto čuvstvo, nego da mora biti čin razuma; inače je taj odgovor nerazumljiv. Ali ovaj čin razuma na ovom stupnju i u ovoj atmosferi života nije izoliran. Naprotiv, on je takoreći umotan u čuvstva, tako da u najprimitivnijem, ili ispravnije u najintimnijem činu čovječjem doista vibrira cijeli čovjek razumom i srcem.

Samo nepoznavanje empiričke svojstvenosti religioznog doživljaja moglo je voditi do emocionalnog intuitivizma i do svojevoljnog metafizičkog konstruiranja. Gledalo se odviše na eventualnu mogućnost, a pri tom se zaboravilo na zbiljsku stvarnost. Nama je danas jasno, da su ove teorije bile podignute na labavom temelju — na mnogostrukom protivuriječju. One su nosile klicu propasti u sebi.

Veliko zanimanje za religiozni problem, koje naročito poslije svjetskog rata uznemiruje modernu filozofiju, stoji danas pred nama kao ironija povijesti. S jedne strane neodređeno pipanje po uzoru monističkih učenjaka, a s druge strane nove filozofske discipline sa tačnim rezultatima, kojima se dnevice nadodaju novi uspjesi. I dok se u filozofiji odigrava ovaj prizor, dotle moderno bezvjerstvo kao sablast luta po svijetu i vara ljude. Ali prava diagnoza je ipak ova: monistička blasfemija na Boga i na religiju pokazuje se tragičnom zabludom, ona pada; na njezinim ruševinama eksperimentalna psihologija i filozofija vrijednosti pobjedonosno intoniraju hvalospjev vječnome Bogu i religiji, kao najotmenijoj funkciji duševnog života čovjeka. Razumu se priznaje primat, volja i čuvstva sekundiraju. A metafizički temelj, koji je jedino u stanju da nosi ovu grandioznu zgradu božansko-čovječanske mudrosti, je skolastički aristotelizam.

